

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



**MÂTÜRÎDÎ KELÂMCILARDA DEHRİYYE
ELEŞTİRİSİ**

DOKTORA TEZİ

Danışman **Hazırlayan**
PROF. DR. HULUSİ ARSLAN **NUMAN KARAGÖZ**

MALATYA- 2021

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELÂM)

MÂTÜRÎDÎ KELÂMCILARDA DEHRİYYE ELEŞTİRİSİ

DANIŞMAN
PROF. DR. HULUSİ ARSLAN

HAZIRLAYAN
NUMAN KARAGÖZ

(DOKTORA TEZİ)

MALATYA 2021

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN danışmanlığında hazırladığım “MÂTÜRÎDÎ KELÂMCILARDA DEHRİYYE ELEŞTİRİSİ” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Numan KARAGÖZ

Malatya – 2021



ÖNSÖZ

Dehriyye kavramı farklı anlamlarda kullanılmış olsa da genel olarak evrenin ezeli/başlangıçsız olduğunu savunan ve bir yaratıcı mefhumuna yer vermeyen anlayışların adıdır. Bu anlayışa sahip gruplar doğal olarak Kelâm âlimlerinin eleştirisine muhatap olmuştur. İslam tarihinin belli bir döneminde canlı bir tartışma alanı olan Dehriyye Eleştirileri, zamanla önemini kaybetmiştir. Ancak 19. yüzyılda İslam toplumlarına materyalizmin girişiyle beraber, eski tartışmalar yeniden canlanmış ve Dehriyye kavramı, Mâddiyyûn, Tabîyyûn vb. kavramlarla birlikte yeniden Müslümanların entelektüel gündemini işgal etmeye başlamıştır.

Geçmiş dönemdeki tartışmalarla yakın dönem ve günümüzdeki tartışmalar mukayeseli bir okumaya tabi tutulunca, Dehriyyenin günümüzdeki karşılıkları olan ve farklı isimlerle anılan dini ve felsefi düşüncelerin, Müslümanlar için günümüzde de hayati bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Geçmiş dönemlerde Dehriyye, teolojik ve felsefi açıdan Müslüman düşünürlerin fazla önemsemediği ve küçümsediği bir azınlık iken, günümüzde Dehriyye'nin uzantısı ve devamı konumunda bulunan yaklaşımlar, geçmiştekilerle kıyaslanamayacak ölçüde etkili durumdadırlar.

Dehriyye kavramı ve Dehriyye ile yapılan tartışmalarda kullanılan bazı kavramlar ve argümantasyon/istidlâl biçimleri güncelliğini kaybetmiştir. Ancak “günümüz Dehriyye'sini” anlamak ve sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için, geçmişteki Dehriyye tartışmalarını iyi bilmekte yarar vardır. Bu düşünceden hareketle yaptığımız çalışmada öncelikle Dehriyye kavramının neye tekabül ettiği araştırıldı ve ardından Dehriyye'ye yöneltilen eleştiriler ele alındı. Birinci Bölüm'de Dehr ve Dehriyye kavramları analiz edildi, farklı Kelâm ekolleri ve Mâtürîdiyye ekolünün Dehriyye telakkileri incelendi. İkinci Bölüm'de Dehrî Yöntem ve Epistemoloji tespit edildi ve Mâtürîdî kelâmcıların bu noktalardaki eleştirileri işlendi. Üçüncü Bölüm'de ise Dehrî Ontoloji ele alındı. Dehrî ontoloji kavramı etrafında farklı dehrî yaklaşımlar tespit edildi ve bunlara yönelik eleştiriler incelendi.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen, değerli yönlendirmeleriyle teze katkı sunan, tezi baştan sona okuyarak düzeltme ve önerilerde bulunan başta danışman hocam Prof. Dr. Hulusi Arslan olmak üzere, Prof. Dr. Fikret Karaman, Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Prof. Dr. Harun Işık ve Doç Dr. Hamdi Onay'a teşekkür ederim.

ÖZET

Dehriyye kavramı, zaman anlamına gelen “Dehr” kelimesinden türetilmiş ve kelâmcılar tarafından farklı dinî ve felsefî ekolleri karşılamak üzere kullanılmıştır. Özellikle Mâtürîdî kelâmcılar tarafından Sümeniyye ve Seneviyye gibi dinî gruplar, natüralist-materyalist filozoflar, Aristo gibi teist filozoflar, Bâtıniyye ve Karmatiyye gibi heretik İslâmî hareketler Dehriyye başlığı altında ele alınmış ve eleştirilmiştir. Bazı araştırmacılara göre bu durum, Dehriyye kavramının anlaşılması ve sınırlarının belirlenmesini zorlaştırmaktadır.

Bu çalışmada, söz konusu belirsizlik ve karmaşayı çözmek adına, dehrîliğin hangi temeller üzerine oturduğu araştırılmış ve bütün dehrî gruplar “Dehrî Epistemoloji” ve “Dehrî Ontoloji” şeklinde iki başlık altında toplanmıştır. Dehrî Epistemoloji; temelinde duyum olmayan bilgi, vahiy ve peygamber haberini reddeden, fizik bulgulardan hareketle metafizik çıkarsamalar yapan akıl yürütmeleri ve dolayısıyla kelâmcıların âlemden Allah’a doğru olan istidlâllerini inkâr eden epistemolojik yaklaşımı ifade eder. Dehrî Ontoloji ise; âlemin ezelîliğini savunan, yoktan yaratılışı inkâr eden ve evreni sadece doğal nedenlerle açıklayan yaklaşımın adıdır.

Dehriyye’yi Mâtürîdî kelâmcılar çerçevesinde inceleyen çalışmamızda, özellikle İmam Mâtürîdî’nin özgün Dehriyye telâkkisi ve Dehriyye’ye yönelttiği eleştiriler üzerinde durulmuş, Mâtürîdî’nin, kendisinden sonraki kelâmcıları etkilediği tespit edilmiş, Mâtürîdî kelâmcıların Dehriyye eleştirilerinin, günümüz materyalizm eleştirilerine katkı sağlayacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Mâtürîdî, Dehriyye, Dehrî Epistemoloji, Dehrî Ontoloji, Mâddiyyûn, Tabîiyyûn, Materyalizm.

ABSTRACT

Dahriyya is derived from the word “Dahr” meaning time and was used by Mutakallimūn (Islamic theologians) to meet different religious and philosophical schools. Especially by Māturīdī theologians, religious groups such as Summaniyya and Sanawiyya/Dualists, naturalist-materialist philosophers, theist philosophers such as Aristotle and heretic Islamic movements such as Bāṭiniyya and Qarmatians were discussed and criticized under the title of Dahriyya. According to some researchers, this situation makes it difficult to understand the concept of Dahriyya and to determine its boundaries.

In this study, in order to resolve the ambiguity and confusion in question, the foundations of Dahriyya were researched and all dahri groups were gathered under two headings as “Dahri Epistemology” and “Dahri Ontology”. Dahri epistemology is an approach that accepts that all knowledge is based on the senses and rejects non-sensory knowledge and, accordingly, revelation. This approach also limits the method of going from the known to the unknown to the physical universe. Accordingly, they do not accept the inferences made by theologians from the universe towards Allah. Dahri ontology, on the other hand, refers to the approach that defends the eternity of the universe, denies creation from nothing, and explains the universe only by natural causes.

In our study examining Dahriyya within the framework of Māturīdī theologians, we especially focused on Imam Māturīdī's original Dahriyya view and his criticisms of Dahriyya, we determined that Imam Māturīdī influenced the theologians who came after him, and we came to the conclusion that the Dahriyya criticisms of the Māturīdī theologians can contribute to the criticism of today's materialism.

Keywords: Kalam, Māturīdī, Dahriyya, Dahri Epistemology, Dahri Ontology, Māddiyyūn, Tabī‘iyyūn, Materialism.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
2. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE AMACI.....	1
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE ÇAĞDAŞ LİTERATÜR	4
BİRİNCİ BÖLÜM: DEHRİYYE KAVRAMININ ANALİZİ	7
1.1. DEHR VE DEHRİYYE KAVRAMLARI	7
1.1.1. Sözlükte ve Kur'ân-ı Kerim'de Dehr Kavramı	7
1.1.2. Kelâm ve Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Dehriyye	9
1.1.3. Dehriyye ile İlişkili Bazı Kavramlar.....	12
1.1.4. Dehriyye ile İlişkilendirilebilecek Felsefî Ekoller	16
1.2. MÂTÜRÎDÎ KELÂMCILARDA DEHRİYYE TELAKKİSİ.....	27
1.2.1. İmam Mâtürîdî'nin Dehriyye Telakkisi.....	27
1.2.2. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Dehriyye Telakkisi.....	38
1.2.3. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Dehriyye Telakkisi	40
1.2.4. Ebû İshak es-Saffâr'ın Dehriyye Telakkisi.....	42
1.2.5. Sâbûnî'nin Dehriyye Telakkisi	46
1.2.6. Diğer Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Telakkisi	46

İKİNCİ BÖLÜM: DEHRÎ EPİSTEMOLOJİNİN REDDİ.....	49
2.1. DEHRÎ EPİSTEMOLOJİ.....	49
2.1.1. Dehrî Epistemolojide Bilginin İmkânı	49
2.1.2. Dehrî Epistemolojide Bilginin Kaynakları	51
2.1.3. Dehrî Epistemolojinin İçeriği.....	53
2.2. DUYUMCU-MATERYALİST YAKLAŞIMIN ELEŞTİRİSİ	55
2.2.1. Tevehhüm ve Temessül Kavramlarının Bilgisel Değeri	56
2.2.2. Gâibin Şâhide Kıyası: Dehrî Yöntem.....	59
2.2.3. Şâhid ile Gâibe İstidlâl: Kelâmî Yöntem	65
2.2.4. İki Yöntemin Mukayesesi.....	71
2.3. DUYUMCU-SEPTİK YAKLAŞIMIN ELEŞTİRİSİ	74
2.3.1. Nazar/Akılın İnkârı ve Eleştirisi.....	76
2.3.2. Haberin İnkârı ve Eleştirisi.....	82
2.4. DUYUMCU-SOFİST YAKLAŞIMIN ELEŞTİRİSİ.....	89
2.4.1. Sofist Gruplar	89
2.4.2. Sofistlere Karşı Kullanılan Yöntemler.....	91
2.4.3. Sofist Şüphelere Verilen Cevaplar.....	92
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEHRÎ ONTOLOJİNİN REDDİ	96
3.1. DEHRİYYE-İ EZELİYYE/MATERYALİZM ELEŞTİRİSİ	97
3.1.1. Başlangıçsız Hâdisler Zinciri	99
3.1.2. Arazların İnkârı	106
3.2. TABİİYYÛN/NATÜRALİZM ELEŞTİRİSİ	118
3.2.1. Tabiatlar Kendi Başına Var Olamayan Arazlardır.....	120
3.2.2. Tabiatlar Farklı ve Zıt Vasıflara Sahiptir	120
3.2.3. Tabiatlar Sürekli Değişir	121

3.2.4. Tabiatlar Aynı Olduğu Halde Neticeler Çeşitlidir.....	121
3.2.5. Tabiatlar Cansızdır.....	121
3.2.6. Tabiatlar Mecburdur.....	122
3.2.7. Tabiatlar Cahil ve İradesizdir.....	123
3.2.8. Gözlemler Tabiatçıları Desteklememektedir.....	123
3.3. ASHÂBÜ'L-HEYÛLÂ (ARİSTO) ELEŞTİRİSİ.....	125
3.3.1. Heyûlânın Dönüşümüne Yönelik Eleştiriler.....	127
3.3.2. Kümûn-Zuhûr Teorisine Yönelik Eleştiriler.....	129
3.3.3. Heyûlânın Soyutlanmasına (Tearrî) Yönelik Eleştiriler.....	130
3.4. KELÂMCILARIN KARŞI TEZİ: HUDÛS TEORİSİ.....	135
3.4.1. Şâhidin Gâibe Delâleti Yöntemiyle Hudûsun İspatı.....	136
3.4.2. Klâsik Hudûs Deliliyle Hudûsun İspatı.....	141
SONUÇ.....	158
KAYNAKÇA.....	161

KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
Bs.	: Basım
Ed.	: Editör
Hız.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÖ	: Milattan Önce
Tahk.	: Tahkik Eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Çeviren
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzerleri
v.dğr.	: Ve diğerleri
vd.	: Ve devamı
vs.	: Vesaire
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Kelâm literatüründe Dehriyye, âlemin kadîm olduğunu savunan ekollerin genel adı olarak ele alınır ve eleştirilir. Âlemin kadîm, yani öncesiz ve yaratılmamış sayılması, âlemin bir yaratıcısı olmadığı anlamına gelir. Her ne kadar tüm dehrî yaklaşımlar ateist bir eğilim içinde olmasa da, yoktan yaratılmamış bir âlem ve İslâm'ın Allah inancı arasında kapatılması zor bir açık ve uyuşmazlık bulunur. Çünkü Allah evvel ve âhir olandır ve bu sıfat sadece Allah için geçerlidir. Allah'ın dışında kadîm bir varlık varsaymak, Ehl-i Sünnet, Mutezilî ve Şîî ekollerin “taaddüd-i kudemâ” başlığı altında tartıştıkları ve reddettikleri bir olgudur.

Kadîm âlem inancı, öldükten sonra dirilme ve âhiret inancıyla da bağdaşmaz. Dehriyye'ye göre âlem, bir yaratıcısı olmadan vardır ve her zaman var olacaktır. Hayat sadece dünyada yaşanandan ibarettir. Yeniden diriliş, hesap ve ikinci bir hayat söz konusu değildir.

Âlemi ezeli ve ebedi sayan, yaratıcı bir Allah inancını kabul etmeyen Dehriyye'nin, vahiy ve peygamberlik kurumunu da reddedeceği aşikârdır. Dolayısıyla Dehriyye'nin, sadece İslâm değil, diğer semavi dinlerin de reddettiği bir ekol veya felsefe olduğu söylenebilir. Dehriyye tüm semavi dinlerin karşısında yer aldığı için, Dehriyye'ye yönelik eleştiriler de Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman tüm kelâmcılar tarafından ortaya konulmuştur.

Çalışmamızda Dehriyye'nin ezeli, yaratılmamış âlem iddiası ve duyumculuk temelli bilgi anlayışının Mâtürîdî kelâmcılar tarafından eleştirisi ele alınmıştır. Modern dönem materyalizm eleştirileri üzerine yapılmış çalışmalara karşın klasik dönem Dehriyye eleştirileri üzerine yapılmış bir doktora tezinin bulunmaması, çalışmamızın önemini artırmaktadır.

2. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE AMACI

Erken dönem kelâm çalışmalarında Dehriyye Reddiyeleri geniş bir yer tutar. Fetihler dolayısıyla karşılaşılan yabancı kültürler ve tercüme faaliyetleri üzerinden İslam ve Ehl-i Kitap dışında farklı inançlarla tanışan Müslümanlar, evrenin yaratılmış olup olmadığı, yaratıcının varlığı vb. konularda, diğer semavi dinlerin de dışında kalan

bu yabancı inançlarla mücadele etmek ve İslam akidesini savunmak amacıyla reddiyeler yazmışlardır.

Zaman içerisinde reddiyelere muhatap olan kitleler değişim ve dönüşüm geçirdikleri için, Dehriye reddiyeleri canlılığını yitirmiş ve bir süre sonra sadece eski bir tartışma olarak kelâm kaynaklarında yer almaya başlamıştır. Ancak modern dönemde, özellikle on dokuzuncu yüzyılda materyalizm tartışmaları canlanmış ve tercüme yoluyla Osmanlı'ya ulaşan bu fikirler yeniden bir tartışma ortamı yaratmıştır.

Dehriye/Materyalizm tartışmalarının yeniden canlandığı bu dönem ile geçmiş tartışmaların mukayesesi, arada bir devamlılık ilişkisi olduğunu göstermektedir. On dokuzuncu yüzyıl materyalistleri de geçmiş dönemlerdeki Dehriye gibi âlemin ezeliğini ve bir yaratıcıya ihtiyaç olmadığını savunup, doğayı natüralist bir yaklaşımla açıklamaktadırlar. Bu dönemin reddiyelerinde de geçmişteki gibi kıdem/ezelilik fikri eleştirilmiş ve hudûs/yoktan yaratılış tezi savunulmuştur. Temel yaklaşımlar ve savunulan ana fikirler noktasında bir farklılık olmamakla beraber, bilimdeki gelişmelerin getirdiği bir takım yeniliklerin bu tartışmalara bir zenginlik kattığı, bunun neticesinde argümanların temellendirilmesinde ve kullanılan dilde bir takım farklılık ve yeniliklerin olduğu da gözlenmektedir.

Bu iki dönem arasındaki devamlılığın net bir şekilde ortaya konulabilmesi için, her iki dönem üzerinde de yapılmış çalışmaların bulunması gerekir. Ancak on dokuzuncu yüzyıldaki tartışma ve reddiyeleri ele alan çok sayıda lisansüstü çalışma ve makaleye karşılık, Dehriye Reddiyeleri üzerine yapılmış çalışmalar yetersizdir. Bu eksikliği gidermek amacıyla geçmiş dönem reddiyelerini ele alan bir çalışma yapma kararı verilmiştir.

Klâsik dönem Dehriye reddiyelerinde bütün kelâm ekollerini tek bir çalışma içerisinde ele almanın bir dağınıklık görüntüsü vereceği ve tezdeki derinliği ortadan kaldıracabileceği endişesiyle alan sınırlamasına gidilmiştir. Bu sınırlama yapılırken, önceliğin Mu'tezile'ye verilmesi gerekirdi. Çünkü Dehriye reddiyelerini en yoğun şekilde bu ekol tarihte gerçekleştirmiştir. Ne yazık ki, bu reddiyeler günümüze yeterince ulaşmamıştır. Mu'tezile'den sonra bu konuda günümüze ulaşan çalışmalar arasında Dehriye tartışmalarının, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde yoğun bir

şekilde bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla çalışma alanımız ağırlıklı olarak bu eser çerçevesinde şekillenmiştir. İmam Mâtürîdî sonrası Mâtürîdî kelâmcılarda da, hem İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin devamı, açıklaması, hem de bazı katkılar ve farklı açılımlar bulunmaktadır. Netice itibariyle çalışmanın çerçevesi, “Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Eleştirisi” şeklinde belirlenmiştir.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Dehriyye reddiyeleri, kelâmcılar ile dehrîler arasında geçen münazaralar, dehrîlerin iddialarına verilen cevaplar ve dehrîlere yöneltilen karşı itiraz ve sorulardan oluşur. Dehrîlerin iddiaları ile ilgili ayrıntılı bilgiler bu eserlerde yer almaz. Bazen bir iki cümle ile dehrînin iddia ve itirazına yer verilir ve ardından bu iddia ve itiraz cevaplandırılır. Bazen sadece dehrîlerin konu ile ilgili muhalefetinden bahsedilir ve bu muhalefetin nasıl dile getirildiği, ne gibi argümanlar kullanıldığı bile belirtilmez. Dolayısıyla dehrîler hakkında Kelâm kaynaklarından öğreneceğimiz ufak bilgi kırıntıları dışında ayrıntılara ilişkin bilgilere sahip değiliz. Kaynaklardan ancak dehrîlerin temel yaklaşımları ve dehrîlere verilen cevaplar öğrenilebilir.

Münazara üslubunda dehrîlerin iddialarının ayrıntıları bulunmadığı gibi, dehrîlere verilen cevapların da ayrıntılı temellendirmeleri yapılmaz. Özellikle İmam Mâtürîdî'nin metinlerinde, bazen bir argümanın içerisinde birden fazla gruba yönelik cevaplar verilir; peş peşe farklı deliller sıralanır; ardından kelâmî epistemoloji ve ontolojinin ispatına yönelik istidlâller yapılır. Bu yoğunluk, metinlerin anlaşılması ve aktarılmasını da zorlaştırmaktadır.

Bu çalışmada, yukarıda zikredilen zorlukları aşmak için takip edilen yöntem şudur: Öncelikle dehrîlere isnat edilen iddiaları daha iyi kavrayabilmek adına, Felsefe Tarihi, Mezhepler Tarihi ve Dinler Tarihi gibi kaynaklara müracaat edilmiş, ilgili görüşlerin hangi kişi ve ekoller tarafından ortaya atıldığı, bu tartışmaların hangi bağlamlarda yapıldığı ve ne gibi argümanlarla desteklendiği tespit edilmeye çalışılmış, böylece dehrî iddialar hakkında daha net bir görüş ortaya konulmuştur. Özellikle Birinci Bölüm'de, Dehriyye kavramının analizinde bu yöntem uygulanmış ve kaynaklardaki açıklar, imkân ölçüsünde kapatılmaya çalışılmıştır.

İkinci olarak; dehrîlerle yapılan tartışmalar olduğu gibi aktarılmamış, tartışmalarda geçen kavramların tespit ve analizi sonrasında, farklı bölümlendirme ve

başlıklandırmalar yapılmış, böylece bir argüman içerisinde birkaç farklı başlık çıkartılmış ve bir sistematik dâhilinde çalışmanın muhtelif yerlerine dağıtılmıştır. Bunun neticesi olarak, konular karşılıklı cedel formundan çıkartılmış ve daha derli toplu bir görüntüye kavuşturulmuştur.

Klâsik kaynaklarda dağınık halde bulunan, özellikle Dehriyye başlığı altında geçmediği halde Dehriyye ile ilişkisi tespit edilen bilgilerin derlenmesi, belli bir sistematik dâhilinde tasnif edilip başlıklandırılması, Dehrî Epistemoloji, Dehrî Ontoloji ve Dehrî Yöntem gibi bazı kavramsallaştırmalar yapılması suretiyle, kelâm çalışmalarına yeni bir konu başlığı kazandırılmış, Dehriyye Eleştirisi başlığı altında klâsik dönemin farklı şahıs ve ekolleri ile ilgili yapılacak çalışmalar için kaynak çalışma olması amaçlanmıştır.

Son olarak, çalışmamızda mümkün olduğunca kavramların otantikliği korunmuş, klâsik kaynaklarda zikredilen kavramları tam karşılamayan modern kavramların kullanımı tercih edilmemiş, zorunlu görüldüğü yerlerde yeni kavramlara yer verilmiştir.

4. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE ÇAĞDAŞ LİTERATÜR

Araştırmamızın en temel kaynağı İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eseridir. Bu eserde dehrî gruplarla ilgili birkaç başlığın yanı sıra, eserin muhtelif yerlerinde de dehrîlerle ilgili bilgiler mevcuttur. Bu eser, Dehriyye hakkında elimize ulaşan en önemli kaynaktır. Eserde İmam Mâtürîdî'nin Dehriyye eleştirilerinin yanı sıra, çağdaşı veya kendisinden önce yaşamış olan kelâmcıların, özellikle de Mu'tezile kelâmcılarının Dehriyye ile alakalı görüşlerine ulaşmak mümkündür. Eserin çok ağır bir dili ve oldukça karmaşık bir üslubu vardır.

İkinci kaynağımız Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlü'd-Dîn*'idir. Bu eserin dili, *Kitâbü't-Tevhîd*'in aksine çok akıcıdır. Eserde Dehriyye ile ilgili kısımlar fazla yer tutmaz. Buna rağmen İmam Mâtürîdî'nin muğlâk bazı ifadelerini çözmek konusunda bu eserden istifade edilmiştir. Eserin bir özelliği de Pezdevî'nin Dehriyye telâkkisinin, İmam Mâtürîdî'nin telâkkisinden farklılık arz etmesidir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebssiratü'l-Edille* adlı eseri, Mâtürîdî kelâmı için çok değerli bir kaynaktır. Eserde dehrîlerle ilgili de bilgiler bulunmaktadır. Nesefî, İmam Mâtürîdî kadar yoğun bir şekilde Dehriyye üzerinde durmaz. İmam Mâtürîdî'nin dehrî saydığı bazı grupları farklı isimlerle anıp, dehrîliğe nispet etmez.

Aynı şekilde İmam Mâtürîdî'nin dehrîlere isnat ettiği bazı görüşleri de farklı bağlamlarda tartışır.

İstifade ettiğimiz diğer Mâtürîdî kaynaklarda, genellikle yukarıda zikredilen eserlerdeki görüşlerin tekrarı, ayrıca diğer kelâmî ekollerden, özellikle de Eşârîlik'ten alınan bazı farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Mâtürîdiyye dışında yararlandığımız ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini anlama konusunda oldukça istifade ettiğimiz bir kaynak da, Makdisî'nin (ö. 355/966) *el-Bed' ve't-Târîh* isimli eseridir. Muhtevası Dinler Tarihi olan altı ciltlik bu eserde, *Muattıla* başlığı altında dehrîlikle ilgili değerli bilgiler ve dehrî görüşlerin eleştirisine yer verilmektedir. Makdisî'nin kullandığı bazı argümanların, kendisinden bir kuşak önce yaşamış olan İmam Mâtürîdî'nin argümanları ile benzerliği dikkat çekmektedir. Makdisî'nin dil ve üslubu da, tertipsizlik bakımından İmam Mâtürîdî'yi kısmen andırmaktadır.

Bakillânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd* ve *el-İnsâf*'ı, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl*'ı Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*, *eş-Şâmil* ve *Lume'u'l-Edille*'si ve Enbârî'nin (ö. 577/1181) *ed-Dâî ile'l-İslâm* adlı eseri de sıklıkla istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır.

Çağdaş literatüre gelince; Materyalizm Eleştirisi başlığı altında çok sayıda lisansüstü çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda dehrîlik ile materyalizm özdeşleştirilmiş ve bu bağlamda Dehriyye hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Ancak klâsik dönem Dehriyye reddiyelerini ele alan özel bir çalışma mevcut değildir.

Çalışmamıza en yakın çalışmalar olarak, Recep Önal'ın doktora tezi olarak hazırladığı *Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* ve Tahir Uluç'un İslam Felsefesi'nde hazırladığı *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* başlıklı eserleri söyleyebiliriz. Önal, tezinin yaklaşık dörtte üçünde, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemi tasvir ve İmam Mâtürîdî'nin diğer dinlere nasıl baktığını tespit eder, İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i Kitap'la ilgili görüş ve eleştirilerini aktarır; tezin geri kalanında ise, bizim Dehriyye bağlamında ve sadece dehrî görüşleri itibarıyla ele aldığımız ve derinlemesine tahliller yaptığımız Seneviyye, Sâbiîlik ve Sümeniyye gibi ekoller hakkında genel bilgiler verir, İmam Mâtürîdî'nin eleştirilerini nakleder.

Uluç'un çalışması ise, İmam Mâtürîdî üzerine ülkemizde yapılmış en değerli çalışmalardan birisi olarak kabul edilebilir. Uluç, İslam felsefesindeki birikimiyle İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini analiz etmiş, İmam Mâtürîdî'nin zor olan dilini çözme konusunda da büyük oranda başarı sağlamıştır.

Uluç, metin-şerh geleneğine uygun şekilde İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini sırasıyla ele alır; felsefî altyapısına göre bu bilgileri konumlandırır; genellikle mantıksal çözümler yapar ve zaman zaman da İmam Mâtürîdî'nin mantıkî çelişkilere düştüğünü tespit eder. Uluç, dehrîleri teist ve ateist şeklinde ikiye ayırır; ateist dehrîleri, kıdem-i âlem görüşü etrafında birleşen, teist dehrîleri ise, sudûr nazariyesini savunan filozoflar şeklinde yorumlar.

Bizim çalışmamızda ise, Dehriyye teist ve ateist diye ikiye ayrılmaz; Dehrî Epistemoloji ve Dehrî Ontoloji başlıkları altında, geleneksel dinlerden Yunan felsefesindeki materyalist, natüralist, teist, deist ve ateist filozoflara kadar uzanan ve İslâmî dönemde ortaya çıkan Zındıklar, Karmatîler vb. akımları da içine alan geniş bir çerçeve içerisinde, dehrîliğin ortak yönleri tespit edilir ve kelâmcıların bu iddialara yönelik eleştirileri aktarılır.

İkinci olarak, İmam Mâtürîdî'nin görüşleri, felsefî bir bağlam ve çerçeve içerisinde değil, kelâmî bir çerçevede değerlendirilir; Mu'tezile, Eş'ariyye ve İmâmiyye gibi diğer kelâm ekolleri ve İmam Mâtürîdî sonrası Mâtürîdî kelâmcıların görüşleriyle mukayese edilir ki, biz bu yöntemin, İmam Mâtürîdî'yi doğru anlama ve sıhhatli değerlendirme noktasında daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Nitekim bu yöntemin sonucu olarak, İmam Mâtürîdî'yi anlama noktasında, Uluç'tan farklılaştığımız pek çok husus olmuş ve bunların bir kısmına ilgili yerlerde dipnot olarak işaret edilmiştir.

Son olarak; bizim çalışmamız İmam Mâtürîdî ile sınırlı olmayıp, diğer Mâtürîdî kelâmcıları da kapsamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM: DEHRİYYE KAVRAMININ ANALİZİ

Bu bölümde Dehriyye kavramının kökeni ve Dehr kavramıyla bağlantısı ele alınacak, Kur'ân-ı Kerim ve muhtelif kaynaklarda Dehriyye kavramının kullanılışı ve Dehriyye ile eşanlamlı kullanılan diğer kavramlar üzerinde durulacaktır. Ayrıca Mâtürîdi kelâmcıların Dehriyye telakkileri sorgulanmak suretiyle Dehriyye kavramının örtüşmesi muhtemel olan dinî ve felsefî akımlar hakkında bilgi verilecektir. Son olarak, Mâtürîdi kelâmcıların Dehriyye telakkileri arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilecek ve bölüm genel bir değerlendirme ile neticelendirilecektir.

1.1. DEHR VE DEHRİYYE KAVRAMLARI

1.1.1. Sözlükte ve Kur'ân-ı Kerim'de Dehr Kavramı

Dehr kelimesi sözlükte; genellikle, uzun zaman veya mutlak olarak zaman anlamında süre kısıtlaması olmadan kullanılmakla birlikte, binyıl veya dünyanın başlangıcından bitimine kadar süren müddetin tamamı gibi tahditlerle de kullanılır. Zaman anlamı dışında dehrin, bela, musibet, felaket, gaye, himmet, âdet ve galebe çalmak anlamları da bulunmaktadır. Ayrıca “dehrü'd-dâhirîn” terkinde ebediyen, sonsuza kadar; “deherehum” şeklinde mazi fiil kipi kullanımında ise, “başlarına bir bela geldi” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹

Kur'an-ı Kerim'de iki ayette dehr kelimesi geçmektedir. İnsan Sûresi'nin ilk ayetinde “*İnsanın üzerinden, kendisi anılmaya değer bir şey değilken, dehrden bir zaman geçmedi mi?*” şeklinde yer alan dehr kelimesi için müfessirler, “her hangi bir süreyle sınırlandırılmış olmayan mutlak zaman”² manasını vermektedirler. Dehr kelimesinin geçtiği diğer ayet ise şöyledir: “*Dediler ki: Hayat yalnızca bu dünyada yaşadığımızdır. Ölüyoruz ve yaşarız. Bizi ancak dehr helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi yoktur. Onlar sadece zannediyorlar.*”³

Son ayette geçen dehr kelimesini, tabiin nesli tefsircilerinden Mücâhid (ö. 103/721) zaman; Katâde (ö. 117/735) ise, ömür olarak tevil etmiştir. Buna göre

¹ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2008), 569-570; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr'u-Sâdır, t.y.), IV: 292-293.

² Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 1. Bs (Kahire: Dâr'u- Hicr, 2001), XXIII: 530.

³ el-Câsiye, 45/24.

müşrikler, kendilerini öldürüp helâk edecek bir rabbi inkâr ederek, bizi ancak günlerin ve gecelerin geçmesi ve yaşamın uzaması helâk eder diyorlardı. Müşrikler hayatı ortadan kaldırma gücünü Allah'tan alıp dehre nispet etmelerinin yanında, hayatlarına son verdiğini düşündükleri dehre kızıyor ve sövüyorlardı. Taberî'ye (ö. 310/923) göre ayette onlara bir cevap da vardır. Allah Teâlâ; “sizi öldüren dehr değil, benim; ancak siz bilmiyor ve sadece zanlarınıza tabi oluyorsunuz” demektedir.⁴ Taberî, bu konuda rivayet edilen bir hâdis-i şerifi de referans göstererek, ayetle ilgili tefsirini desteklemektedir.⁵ Ayetle ilgili benzer bir tevilde bulunan Zemahşerî (ö. 538/1144) de, müşriklerin, ölümlerinde günlerin ve gecelerin geçmesinin asıl etken olduğunu sandıklarını, ölümün Allah'ın emriyle, meleğin ruhları kabzetmesiyle olduğunu inkâr ettiklerini, meydana gelen her şeyi dehr ve zamana isnat edip, şiirlerinde zamandan çokça şikâyetle bulduklarını nakleder.⁶

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) ise, yukarıdaki tefsirlerden biraz farklı bir şekilde, dehri felek ve yıldızlar şeklinde tevil eder ve müşriklerin, “doğum ve ölüm tabiatların karışımı ve gök cisimlerinin/felek hareketlerine göre olur. Tabiatların belli bir surette imtizacıyla doğum, başka bir surette imtizacıyla ölüm gerçekleşir” inancında olduklarını aktarır.⁷

Kur'ân-ı Kerimdeki bu ayetten hareketle, İslâm öncesi Arap toplumunda, Allah'ı ve âhireti inkâr eden ve dehre ilâhî nitelikler atfeden bazı kişilerin olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar, âlemin öncesiz-sonrasız ve değişmez olduğuna inanırlardı.⁸ Dehrin devamlılığına ve öldükten sonra ikinci bir âlemin varlığına inanmayan bu dehrîlere zındık da denirdi.⁹ Ensâb âlimi Muhammed b. Habîb (ö. 245/860) bu zındıklarla ilgili bir liste verir ve Ebû Süfyan, Übey b. Halef, Âs b. Vâil, Velîd b. Mugîre gibi dönemin ünlü müşriklerini bu grup arasında zikreder.¹⁰ Bunlar yaratıcıyı,

⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, XXI: 96.

⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, XXI: 97.

⁶ Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2002), 1007.

⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), XXVII: 270-271.

⁸ Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, 2. Bs, t.y., II: 220.

⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 2. Bs, 1993, VI: 146.

¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI: 147.

peygamberleri ve yaratılışı inkâr eder, her şeyi dehrin fiili olarak görür, dehrin insan hayatı ve evren üzerinde müessir olduğuna inanırlardı.¹¹

Görüldüğü üzere dehr kavramı köken olarak İslam öncesi Arap toplumundaki bazı inanışlara işaret etmektedir. Bu inanışın esasları; yaratıcının, vahiy müessesesinin, öldükten sonra dirilmenin inkârı, dünya hayatının insan için tek geçerli ve gerçek hayat olduğu kabulüne dayanır.

1.1.2. Kelâm ve Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Dehriyye

Kelâm ve Mezhepler Tarihi âlimleri, Kur'an-ı Kerim'de geçen Dehr kelimesinden hareketle Dehriyye kavramını türetmişlerdir. Dehriyye sadece cahiliye dönemi Arap dehrîleri ile sınırlı kalmamış, âlemi kadîm sayan, vahiy ve âhireti inkâr eden her tür inanç ve düşünce akımı için kullanılan bir kavrama dönüşmüştür. Aşağıda Kelâm ve Mezhepler Tarihi kaynaklarında Dehriyye'nin nasıl algılandığı, dehrîlere hangi görüşlerin isnat edildiği ve Dehriyye ile aynı veya yakın anlamda kullanılan kavramlar ele alınacaktır.

Gerek Kelâm, gerekse Milel-Nihal/Mezhepler Tarihi kaynaklarında *Muattıla*, *Melâhide* ve *Zenâdika* diye de adlandırılan¹² Dehriyye ile ilgili en temel vurgulardan biri, sayılarının çok az olmasıdır. Mesela, Makdisî (ö. 355/966) “Muattıla sayıca insanların en azıdır.¹³ Bir toplumda veya bir kuşakta binde bir ancak görünürler¹⁴” demektedir. Fahreddin Râzî de (ö. 606/1210) “dünyada bu düşünceye sahip olduğunu bildiğim çok az kişi vardır”¹⁵ diyerek aynı hususa işaret eder.

Aynı kaynaklarda Dehriyye ile ilgili yapılan tasvirlerde “görüşleri zayıf, delilleri noksan, davaları rezil, itikatları metruk, zihinleri gariptir”¹⁶ denmekte, dünya halklarının farklı din ve mezheplerine rağmen bunlara karşı birleştikleri¹⁷ ifade edilmektedir.

¹¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI: 148.

¹² Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed'i ve't-târih* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), IV: 2.

¹³ Makdisî, *el-Bed'*, IV: 117.

¹⁴ Makdisî, *el-Bed'*, IV: 118.

¹⁵ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), IV: 363-364.

¹⁶ Makdisî, *el-Bed'*, IV: 118.

¹⁷ Makdisî, *el-Bed'*, IV: 4.

Dehriyye ile ilgili bu kadar olumsuz düşünülmesi ve insanların bu inanca eğilim göstermemelerinin temelinde, bu kişilerin Allah inancına sahip olmamaları yatıyor denebilir. Geçmiş dönemlerde insanlar, bir semavi dine inansın veya inanmasın, bir tanrı inancına sahip idiler. İnanışları tanrıdan korkuyor, ona sığınıyor, ondan medet umuyorlardı. Dehrîler ise, kendilerini yaratan, fiillerini murakabe eden, ödüllendiren, cezalandıran, bir tanrıya ve öldükten sonra dirilmeye inanmıyorlardı. Bir tanrı inancına ve öldükten sonra dirilmeye inanmayan kişi ise, “sadece kendi nefsanî arzuları için çalışır, başkalarına kötülük yapmaktan kaçınmaz, mazluma yardım etmez, hak, hukuk gözetmez¹⁸ diye düşünülüyordu. Kaynaklardaki dehrî tasvirlerinden hareketle, Allah ve âhiret inancı olmayan birinin en azından teorik olarak yukarıda zikredilen niteliklere sahip olabileceğini ve bu durumun bir dehrî için doğal karşılanacağını söylemek mümkündür.

Dehriyye'nin Allah ve âhiret inancına sahip olmadıkları yukarıda zikredildi. Buna ilaveten kelâmcıların dehrîlere isnat ettiği en temel görüşlerden biri de evrenin ezelden beri var olduğuna inanmalarıdır. Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) dehrîlerden naklen anlatımıyla, “âlem kadîm ve nihayetsizdir, hâdislerin başlangıcı yoktur, (...) her insan nutfeden ve her nutfe insandan, her kuş yumurtadan ve her yumurta kuştan sonsuz bir silsile hâlinde oluşmuştur¹⁹. Malatî (ö. 377/987) ise, dehrîlerin bu inancını şöyle tasvir eder: “Eşyanın bir mükevvin (yaratan) ve müdebbir (yöneten) olmaksızın meydana geldiğine, (...) kişiyi babasının yarattığına, babasını da babasının yarattığına (...) inanırlar. Âdem'i bilmezler, Âdem'in de babasının olduğunu söylerler.”²⁰

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, kelâmcıların bahsettiği dehrîlerin eski Yunan'daki atomcular olduğu veya dehrî kavramının felsefe tarihinde bu gruba tekabül ettiği düşünülebilir. Nitekim dehrî kavramını bu şekilde kullanan kelâmcılar vardır. Mesela Câhız (ö. 255/869) dehrîliği Grek maddeciliğiyle ilişkilendirmiş, onu daha çok Yunanlılara ait bir felsefe olarak görmüştür.²¹ Gazâlî (ö. 505/1111), Yunan felsefesini gruplandırırken, dehrî filozofların “yaratıcıyı inkâr eden, âlemin ezelden beri kendi

¹⁸ Makdisî, *el-Bed'*, IV: 3-4.

¹⁹ Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 50.

²⁰ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1968), 91-92.

²¹ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), IX: 108.

kendine var olduğuna, hayvanın nutfeden ve nutfenin hayvandan sonsuz bir silsile hâlinde oluştuğuna ve bunun ilelebet böyle sürüp gideceğine inanan zındıklar²² olduğunu söyler. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ise, dehrîleri üç gruba ayırır. Hâlis dehriye dediği birinci grup, kâinatın ezelden beri var olduğuna, yıldızların hareketlerinin doğaları gereği olduğuna ve tüm varlıkların farklı oranlardaki karışımlar neticesinde meydana geldiğine inanırlar. Kâinatın ezelden ebede kendi kendine hareket eden atomların tesadüfî çarpışmalarıyla sonsuz bir devinim içinde olduğunu düşünen Demokritos'u (MÖ 460-370) ikinci gruba, âlemin bir etken nedene ihtiyaç duymadan meydana gelmiş olabileceğini iddia edenleri ise üçüncü gruba dâhil eder.²³

Ancak kelâmcılar dehrî kavramını çok daha geniş bir çerçevede kullanırlar. Kelâmcılar için dehrî kavramının, Allah'ı inkâr eden, evrenin ezeli ve ebedî olduğunu iddia eden her türlü dinî ve felsefî grubu içine alan bir şemsiye kavram olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mesela Şehristânî (ö. 548/1153) dehrî tabiatçılardan bahseder. Bunların, duyularla algılananın ötesini yani mâkûlât âlemini kabul etmediklerini, bu sebeple de akıllarının onları bir inanca götürmediğini ifade eder.²⁴ Bağdâdî (ö. 429/1037) ise, hayat, ilim ve kudret sıfatlarını haiz olmadığı halde tabiatı Sâni' olarak gören tabiatçıları, yaratıcıyı inkâr eden dehrîler zümresine katar.²⁵ Bağdâdî aynı zamanda tabiatçıların, yaratıcının bütün varlıkları dört unsurdan yarattığını ve bu dört unsurun kadîm olduğunu iddia ettiklerini de aktarmaktadır.²⁶ Gerek Şehristânî ve gerekse Bağdâdî'nin aktarımlarından, tabiatçıların bir yaratıcıyı kabul etmelerinin de, inkâr etmelerinin de mümkün olduğunu, ancak tabiatın kadîm olduğunu düşünmelerinden ötürü dehrî sayıldıklarını çıkarsamak mümkündür.

Kelâmcıların dehrî olarak niteledikleri diğer bir grup ise, *Ashâbü'l-Heyûlâ* dedikleri Aristo ve takipçilerini ifade eden zümredir. Bunlar bir yaratıcının varlığını kabul ediyor ancak âlemin de yaratıcı gibi kadîm olduğunu, heyûlâ dedikleri bu kadîm maddeden âlemin yaratıldığını iddia ediyorlar.²⁷ Şehristânî'ye göre bir yaratıcının

²² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 3. Bs (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991), 25-26.

²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, IV: 364.

²⁴ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), II: 3.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 89.

²⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 90.

²⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 90.

varlığını kabul edip, âlemin ve hareketin ezeli olduğunu iddia etmek, Aristo'ya ait bir bidattir.²⁸

Kelâmcıların dehrîlikle suçladıkları, sadece Yunan felsefecileri değildir. İnan, Mezopotamya ve Hindistan bölgesinden pek çok din ve mezhep de özellikle âlemin kadîm olduğuna inandıkları için dehrî olarak nitelendirilmiştir. Mesela Maniheiztler ve Mazdekiyye, âlemin zulmet ve nur diye iki kadîm asıldan yaratıldığını²⁹, Sâbiîler ise, ezeli bir heyûlâ ve ezeli bir yaratıcı olduğunu, yaratıcının âlemi bu ezeli heyûlâdan yarattığını iddia ederler. Bazıları evreni yıldızların yönetip tedbir ettiği iddiasındadır. Bunlar âhirete de inanmazlar.³⁰ Şehristânî (ö. 548/1153), bazı Hint dinlerinin de dehrîliğe meylettiğini aktarmaktadır.³¹

Görüldüğü üzere bu din ve mezheplerin dehrîlikle nitelendirilmesinin temelinde evrenin ezeliliği inancı bulunmaktadır. Bu inançlarda tanrı kavramı genellikle bulunmakla birlikte, bazılarında âhiret inancı inkâr edilmektedir.

1.1.3. Dehriyye ile İlişkili Bazı Kavramlar

Kelâm ve Mezhepler Tarihi, (Milel-Nihal, Makâlât, Firak v.b.) kaynaklarında Dehriyye'ye isnat edilen görüşler bazen Melâhide, Muattıla ve Zenâdika gibi farklı gruplara da nispet edilmektedir. Aşağıda bu kavramların Dehriyye ile ilişkisi incelenecektir.

1.1.3.1. Melâhide

Doğru yoldan sapan, dinden çıkan, haktan yüz çeviren gibi anlamlarda kullanılan³² **Mülhid** kelimesinin çoğulu olarak **Melâhide**, belli-belirsiz bir Tanrı inancına sahip olan, âhiret hayatına inanmayan ve tamamen dünyevî bir ahlâk anlayışı geliştiren Câhiliye dönemi Arapları için kullanılan bir terimdir.³³ Söz konusu Arapların dehrî olarak da nitelendirildikleri daha önce zikredilmişti. Dolayısıyla mülhid ve dehrî kavramlarının bu noktada eşanlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir.

²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II: 149.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî fi'ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr, t.y., V: 10.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, V: 152.

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II: 250.

³² Komisyon, *el-Müncid fi'l-lugati ve'l-a'lâm*, 33. Bs (Beyrut: Dâru'l-Meşrîk, 1992), 715.

³³ İlhan Kutluer, "İlhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXII: 93.

İslam toplumunda mülhit kelimesi bazı “İslâmî” şahsiyetler için de kullanılmıştır. Bunların en ünlüleri İbnü’r-Ravendî (ö. 301/913) ve Ebû Bekir er-Râzî’dir (ö. 313/925). İlhâdı yerleştirmek, tevhid ve nübüvveti ilga ve inkâr etmek amacıyla pek çok eser yazdığı iddia edilen İbnü’r-Ravendî’nin materyalist, ateist, nübüvveti gereksiz gören, Kur’an’da çelişkiler olduğunu öne süren bir mülhid ve dehrî olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.³⁴ Ebû Bekir er-Râzî de aynı şekilde mülhid olarak nitelendirilmektedir. Râzî özellikle Allah, Nefs, Heyûlâ, Halâ/Mekân ve Dehr/Zaman’dan ibaret beş ezeli/kadim anlayışı³⁵ ve dine ve peygamberlik müessesesine ihtiyaç olmadığını³⁶ ileri süren görüşlerinden dolayı mülhid ve zındık olarak anılmıştır.³⁷ Râzî dehrin ezeliğini savunduğu için dehrî olarak da nitelendirilmiştir.

Mülhid kavramıyla ilgili olarak nakledilen bu bilgilere nazaran; dehrî ve mülhid kavramlarının, arada çoğu kez hiçbir fark gözetilmeden birbirinin yerine ve eşanlamlı olarak kullanılan iki kavram olduğu görülmektedir.

1.1.3.2. Muattıla

Muattıla kavramı, Allah’ın zatını sıfatlardan soyutlayanlar anlamında bazı İslâmî fırka ve şahıslar (Ca’d b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Mu’tezile, İslam Filozofları vb.) için kullanıldığı gibi, İslam öncesi Arap dehrîleri için de kullanılmıştır.³⁸ Nitekim Şehristânî Arap Dehriyye’sini “Muattilatü’l-Arab” başlığı altında anlatmaktadır.³⁹ Yaratıcıyı tümünden inkâr eden ve evreni bir yönetici ve düzenleyiciden “ta’til” edenler için de Muattıla kavramı kullanılmaktadır.⁴⁰

³⁴ Ebü’l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red alâ İbni’r-Ravendî el-Mülhid*, 2. Bs (Beyrut: Mektebetü’l-Dâri’l-Arabiyye li’l-Kitâb, 1993), 2; Kutluer, “İlhâd”, XXII: 94.

³⁵ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî ve Gulâm Rıza A’vânî (Encümen-i Şâhînsâhî Felsefe-i İnan, 1977), 3.

³⁶ Geniş bilgi için bkz: Seyfi Kenan, “Hekim-filozof Ebu Bekr er-Razi bir mülhid miydi?”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 10 (01 Haziran 2001): 187-197.

³⁷ Mahmut Kaya, “Râzî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXXIV: 479.

³⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), XXX: 330.

³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, II: 235.

⁴⁰ Sinanoğlu, “Muattıla”, XXX: 331.

Görüldüğü gibi Muattıla kavramı, mülhit ve dehrî kavramları kadar sert olmamakla ve her zaman onlarla aynı anlamda kullanılmamakla beraber, bu kavramlarla benzer ve eşanlamlı olarak da kullanılmaktadır.

1.1.3.3. Zenâdika

Zındıklık İran kökenli, Senevî/Düalist karakterli bir inanç sistemidir.⁴¹ Zındıklar, Müslümanların İran'ı fethetmeleriyle birlikte inançlarını gizlemiş ve Müslüman kisvesi altında eski inançlarını sürdürmüşlerdir.⁴² Özellikle İslam'a karşı gizli bir kin besleyen ve İslam'ı ortadan kaldırmak için her fırsatı değerlendiren, sahip oldukları entelektüel birikimi bu uğurda harcayan Zındıklar, İslam toplumları nazarında çok kötü bir ün kazanmışlardır. Zaman içerisinde Zındık kavramı dinsiz, inançsız, münafık, ateist, mülhid⁴³ vb. çok olumsuz anlamları çağrıştıran bir kavrama dönüşmüştür.

Aslında Zındık kavramı İslam öncesi Araplarda da bilinmekteydi. Dehriyye ile ilgili bölümde aktardığımız gibi, "Arap Dehrîleri" anlamında "Arap Zındıkları" kavramı da kullanılmaktaydı. Arap Zındıkları yaratıcıyı, peygamberleri ve yaratılışı inkâr eder, her şeyi dehrin fiili olarak görür, dehrin insan hayatı ve evren üzerinde müessir olduğuna inanırlardı.⁴⁴ Ancak İslâmî dönemde Zındıklık farklı bir mahiyet kazanmış, İslâm için ciddi bir tehlike arz eder hale gelmiştir. Çünkü Zındıklık, yalın bir inanç olmaktan çıkıp siyasi bir faaliyete dönüşmüş ve İslâm medeniyetini çökertmeyi hedeflemiştir.⁴⁵

Netice itibariyle Zındık kavramının dehrîlikle bir şekilde bağdaştırıldığı, yukarıda zikredilen mülhid ve muattıl kavramlarıyla zaman zaman eşanlamlı kullanıldığı görülmektedir.

Mülhid, Muattıl ve Zındık kavramlarının yanı sıra yakın dönemde Kelâm literatürüne giren materyalist ve natüralist kavramları da Dehriyye ile

⁴¹ İmam Mâtürîdî, Zındık kelimesini Seneviyye anlamında kullanmaktadır. Bkz.: Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâr'u-Sâdır, t.y.), 155, 157.

⁴² Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXXIV: 390.

⁴³ Geniş bilgi için bkz: Rıza Tevfik v.dğr., "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhâd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (15 Aralık 2003): 157-187.

⁴⁴ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI: 148.

⁴⁵ Kutluer, "İlhâd", XXII: 93.

ilişkilendirilmiştir. Bu kavramların kelâmcılar tarafından nasıl algılandığı ve Dehriyye ile ilişkilendirildiği hususunda şunları söylemek mümkündür:

Materyalistlere göre, varlığı meydana getiren unsurlar ne yok olur, ne de bu unsurlara bir şey eklenebilir. Başka bir deyişle; “hiçbir şey yoktan gelmez, hiçbir şey yok olmaz.”⁴⁶ İçinde yaşadığımız evreni ezelî-ebedî ve mutlak sayan bu anlayışa göre ölümden sonraki yaşam inancı da söz konusu olamaz. Dolayısıyla materyalizmin “kozmetik düzeyde tüm inançlarla uyumsuzluk içinde”⁴⁷ olduğu söylenebilir.

Natüralizm veya tabiatçılık âlemin kendi kendine yettiğini, tabiatı açıklamak için tabiat dışı/üstü bir varlığa ihtiyaç olmadığını temel yaklaşım olarak benimser.⁴⁸ Tabiatçı yaklaşım ayrıca evreni ezelî sayar.⁴⁹ Yunan felsefesindeki Doğa Filozofları da, Atomcu Filozoflar da tabiatçı/natüralisttirler. Görüldüğü üzere natüralizm, materyalizmi de içerecek şekilde daha geniş bir çerçeve sunmaktadır. Nitekim materyalistler “tabiatçıların en müfritleri”⁵⁰ olarak nitelendirilmektedir.

Cemâleddîn Efgânî (1838-1897) *Dehriyye Reddiyesi* isimli risalesinde antik Yunan filozoflarını ikiye ayırır. Müteellihîn/teistler dediği birinci grupta yer alan filozoflar, maddeden soyutlanmış, duyuşal olana her yönden aykırı, telif ve terkitten uzak, bütün evreni var eden bir varlığı kabul ederler. Bu grupta Pisagor, Sokrat, Platon, Aristo gibi filozoflar yer alır. Diğer grup ise, varlığı maddî olana indirger, beş duyu aracılığıyla idrak edilemeyen bir varlığı nefyederler. Bu gruba da ‘Materyalistler’ denir. Materyalistler, varlıkların farklı özellikler taşımasını, maddenin sayısız formlarda belirmesini ve varlıktaki bu çeşitlilik ve kesreti tabiat ile açıkladıkları için, onlara aynı zamanda Natüralistler/Tabîyûn da denir.⁵¹

Materyalizm ve natüralizm arasında felsefî açıdan bir takım farklılıklar olabilir. Ancak kelâmcılar için bu farklılıklar önemli değildir. Yaptığımız alıntılardan da anlaşılacağı üzere geçmişten günümüze kelâmcıların bu yaklaşımı değişmemiştir.

⁴⁶ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, 7. Bs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 70; Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, 2. Bs (Ankara: AÜİF Yayınları, 1963), I: 56.

⁴⁷ Kazimierz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, trc. Ahmet Cevizci, 2. Bs (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 134.

⁴⁸ Ülken, *Felsefeye Giriş*, II: 77.

⁴⁹ Ülken, *Felsefeye Giriş*, II: 78.

⁵⁰ Ülken, *Felsefeye Giriş*, II: 99.

⁵¹ Seyyid Cemâleddîn el-Hüseynî el-Efgânî, “er-Red ale’ d-Dehriyyîn”, *Resâil fi’ l-felsefe ve’ l-irfân*, ed. Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî, 2. Bs (Tahran: el-Mecme’ u’ l-Âlemî, 2001), 137.

Kelâmcılar için önemli olan hudûs/yoktan veya sonradan var olma ve Allah'ın varlığını kabul edip etmeme noktasında felsefî ve dinî grupların yaklaşımıdır. Bu sebeple de Materyalizm, Natüralizm ve Dehriyye arasında kelamcı nokta-i nazarından fazla fark yoktur.

1.1.4. Dehriyye ile İlişkilendirilebilecek Felsefî Ekoller

Kelâmcılar Dehriyye hakkında çok az bilgi vermişlerdir. Öyle ki, verilen bilgilerle yetinilmesi durumunda Dehriyye kavramı hakkında bütüncül bir tasavvur elde etmek mümkün değildir. Bu açığı kapatmak amacıyla felsefe tarihine kelâmcıların gözüyle bakmaya ve dehrî düşünceleri taşıyan felsefî ekolleri bulmaya çalıştık. Özellikle Sokrat öncesi Doğa Filozofları ve Atomcu Filozoflarda dehrî düşüncelere yoğun olarak rastladık. Bunun yanı sıra Aristo ve diğer felsefecilerde de genel olarak dehrî unsurlar bulunmaktadır. Aristo'nun dehrî görüşlerine, İmam Mâtürîdî'nin Dehriyye telakkisi anlatılırken yer verilecektir. Aşağıda 'Antikçağ Doğa Filozofları' ve 'Antikçağ Atomcuları' başlıkları altında, filozofların dehrî düşüncelerini tespit etmeye çalışacağız.

1.1.4.1. Antikçağ Doğa Filozofları(Natüralistler/Tabiiyyûn)

Bu filozofların daha ziyade Tabiiyyûn denilen akımın görüşlerini yansıttıkları görülmekle beraber, genel manada dehrî felsefenin temel yaklaşımlarını da bu filozoflarda bulmaktayız.

İlk filozof sayılan⁵² Miletli Thales (MÖ 625-546) suyu, sıvı olanı, her şeyin başı, kökü ilkesi sayar, suya "ilâhî" bir vasıf atfeder.⁵³ Ona göre her şey sudan başladı, yine suya dönecektir.⁵⁴ Thales için su, "meydana gelmemiş" ve "yok olmayacak olan"⁵⁵, "kendiliğinden canlı, kendiliğinden değişebilir, türlü biçimlere girebilir, yaratıcı"⁵⁶ bir varlıktır. Thales'e atfedilen "her şey tanrılarla dolu" sözü, her şeyin canlı ve içinde ilâhî bir yaratıcı güç taşıyan suyla dolu olduğunu ifade eder.⁵⁷

⁵² W. T. Stace, *A Critical History Of Greek Philosophy* (London: The Macmillan Company, 1920), 20.

⁵³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 23. Bs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 120.

⁵⁴ Makdisî, *el-Bed'*, I: 136.

⁵⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 20.

⁵⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 21.

⁵⁷ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, trc. Suad Y. Baydur, 1. Bs (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984), 28.

Thales'in canlı ve ruhlu maddesinin⁵⁸ hâdis olmadığı, ezeli ve ebedi, aynı zamanda fail veya yaratıcı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Thales'in, dehrî-tabiatçı veya materyalist⁵⁹ olarak nitelendirilebileceği rahatlıkla iddia edilebilir.

Anaksimandros (MÖ 610-546) varlığın ilkesini daha mücerret bir şey olarak tasarlar. Sonsuz, tükenmez ve bir sınırı olmayan anlamlarına gelen apeiron kavramını varlığın kaynağı olarak görür. Bu ilk varlık su gibi belli, bilinen bir şey olamaz. Çünkü belirli olan, bilinen her şey sonlu ve sınırlıdır.⁶⁰

Hiç belirlenmeye gelmeyen ve her çeşit sınıftan yoksun olan apeiron dan tüm varlıklar ortaya çıkmıştır. İlk sıcak ve soğuk olan nitelikler, yani toprak ve hava veya ateş birbirinden ayrılmıştır. Toprakla ateşin birleşmesinden ise, su meydana gelmiştir. Thales gibi Anaksimandros da hayatın kaynağını suda bulmuş, insan dâhil tüm canlıların suda yaşayan canlılardan istihâle ettiğini, insanın daha sonra karaya çıktığını söylemiştir.⁶¹

Anaksimandros'un ilk varlık hakkındaki anlayışının Thales'e göre daha ileri bir düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. İlk varlığı onun gibi maddî bir şey olarak tasarlamamıştır. Aksine maddi âlemden duyularımızla algıladığımız hiçbir şeyin ilk varlık olamayacağını, apeiron dediği bu varlığın sonsuz ve sınırsız olduğunu söyleyerek dinlerin Allah tasavvuruna yaklaşmıştır. Ancak ilk varlığı bütün vasıflardan yoksun sayması, diğer varlıkların ve cisimlerin meydana gelişini tabiata kudret, irade ve yaratıcılık nitelikleri verdiğini hissettirecek bir tarzda açıklaması, onun da tabiatçılar sınıfına dâhil edilmesi için yeterlidir.

Anaksimenes (MÖ 585-525) için arkhe havadır.⁶² Anaksimandros ilk maddenin belirsiz ve bilinmeyen bir şey olduğunu söylemiş, Thales'e göre metafizik düşünceyi daha ileri bir noktaya taşımıştı. Anaksimenes ise Thales'in suyuna mukabil, varlığın tıynetinin hava olduğunu iddia etmiştir.⁶³ Ancak halefi Anaksimandros'un sonsuzluk

⁵⁸ Kranz, *Antik Felsefe*, 28.

⁵⁹ Stace, *Greek Philosophy*, 23.

⁶⁰ Kranz, *Antik Felsefe*, 31.

⁶¹ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1958), 14.

⁶² Aristoteles, *Metafizik*, trc. Y. Gurur Sev, 4. Bs (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 25.

⁶³ Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, trc. Hüsen Portakal, 1. Bs (İstanbul: Cem Yayınevi, 2004), 38.

fikrinden de vazgeçmemiş, havayı sonsuz ve bütün evreni saran, canlı, canlandıran, sürekli değişen, şekilden şekle giren, yaratıcı bir madde olarak tasvir etmiştir.⁶⁴

Anaksimenes, ilk madde olan havadan, diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini, havanın yoğunlaşma ve seyrekleşmesiyle açıklar⁶⁵. Buna göre, yoğunlaşan hava derece derece rüzgâr, bulut, yağmur, su, buz, çamur, toprak ve kayaya; seyrekleşen hava ise ateşe dönüşür.⁶⁶ Böylece tek bir madde, özü itibarıyla değişikliğe uğramadan katı, sıvı ve gaz (maddenin üç hâli) hallerine istihale eder.⁶⁷

Milet okuluna mensup bütün filozoflar gibi Anaksimenes de, varlığı oluşturan cevherin dinamik, kendinden hareketli, ezeli-ebedi olarak canlı, kendi kendine değişme gücüne sahip bir şey olması gerektiğini düşündü ve bu özellikleri, su ve toprağa kıyasla daha elverişli olarak havada buldu. Arkhe olarak havayı seçmesinin nedeni budur.⁶⁸

Anaksimenes'in, havayı Tanrı gibi düşündüğü anlaşılıyor. Anaksimenes, bir tanrıya inanıyor olsa bile, evreni açıklamasında ona yer vermemektedir. Evreni maddi bir şey olan hava ile izah etmesi, havayı ezeli ve ebedi sayması, onu dehiyyûn ve tabiiyyûndan saymak için yeterlidir.

Herakleitos (MÖ 535-475) için temel madde ateştir. Ateş, bütün varlıkların temelidir. Varlık için canlı, dinamik, kendi zatıyla müteharrik, dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymayan, değişim ve dönüşüm gücü yüksek olan bir temel arayan Herakleitos, ateşi buna en uygun madde olarak görmüştür. Ona göre ateş, hava ve sudan daha fazla bu özelliklere sahiptir.⁶⁹

Herakleitos'un arkhe olarak ateşi seçmesi, onun evren anlayışının doğal bir sonucudur. Ona göre evren sürekli bir akış hâlinindedir. Evrende kalıcı, sabit, değişmeyen hiçbir şey yoktur.⁷⁰ Evren periyodik bir süreçtir. Başlangıç ve bitiş noktası yoktur. Sürekli, dairesel bir hareket içindedir.⁷¹ Bu bakımdan evren, yanan bir ateşi andırır. Her şeyi yakıp kemiren ancak yok olmayan, biteviye yanmaya devam eden bir ateşe benzer.

⁶⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22.

⁶⁵ Barnes, *Early Greek Philosophy*, 38.

⁶⁶ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 16.

⁶⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 23.

⁶⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1. Bs (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), I: 121.

⁶⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I: 188.

⁷⁰ Anthony Kenny, *Ancient Philosophy (Antik Felsefe)*, trc. Serdar Uslu, 2. Bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 35.

⁷¹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 18.

Herakleitos'a göre evren ateşten meydana gelmiştir ve sonunda yine ateş tarafından yok edilecektir.⁷²

Herakleitos'un, âlemin ezeli ve ebediliğine inandığı, yoktan yaratma fikrinden ise uzak olduğu⁷³ ve dolayısıyla, kelâmcıların eleştirdiği dehrî-tabiatçı bir evren tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir.

Parmenides, (MÖ 540-480) kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak, âlemin temel maddesinin ne olduğu ve nasıl meydana geldiği konusuyla ilgilenmez.⁷⁴ Onun metafiziği, varlığın tasviri etrafında döner. Ona göre varlık mutlak birliktir, doğmamıştır, yok olmayacaktır, ne geçmişi, ne geleceği vardır, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz ve seyrekleşmez. Varlık meydana gelmemiştir (hâdis değildir). Eğer meydana gelmiş olsaydı, yokluktan meydana gelmiş olması gerekirdi.⁷⁵ Oysa yokluk yoktur, yoktan bir şey var olmaz ve "hiçbir güç, yokluktan bazı şeylerin doğabileceğini söylemeye ikna edilemez".⁷⁶

Parmenides panteist bir âlem anlayışına sahiptir. Ona göre biri gerçek, diğeri görünüşler âlemi olmak üzere iki âlem vardır. Herakleitos'un anlattığı sürekli değişen, sürekli bir akış içinde bulunan oluş âlemi, gerçek olmayan, görünüşler âlemidir.⁷⁷ Şahit olduğumuz tüm değişim ve dönüşüm (istihale) gibi görünen olgular, vehimlerimizden ibarettir ve duyu yanılmalarından doğmuştur⁷⁸

Parmenides'in âlem tasavvurunda kelâmcıların kabul etmeyeceği bazı unsurlar bulunmaktadır. Parmenides, yokluk diye bir şey yoktur demekte ve yokluktan var olmayı kabul etmemektedir. Yaşadığımız evreni ise gerçek saymamaktadır. Bu durumda tabiatın tanrı veya tanrının tabiat olarak kabul edilmesi gibi kelâmcıların âlem tasavvuruna aykırı bir durum ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Parmenides'in bu âlem tasavvurunun materyalizme götürebileceği⁷⁹ de görülmektedir.

Empedokles (MÖ 490-430) de halefi Parmenides gibi, daha önce var olmayan bir şeyin varlığa gelemeyeceğini, var olan bir şeyin ise ortadan kalkmayacağını, varlığın

⁷² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 24.

⁷³ Kenny, *Ancient Philosophy*, 36.

⁷⁴ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 21.

⁷⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 27.

⁷⁶ Cemil Sena, "Parmenides", *Filozoflar Ansiklopedisi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1976), III: 563.

⁷⁷ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 20.

⁷⁸ Sena, "Parmenides", III: 563.

⁷⁹ Sena, "Parmenides", III: 567.

ezeli, ebedi, değişmez olduğunu söyler.⁸⁰ Ona göre, insanların meydana gelme (hudûs) dedikleri şey, unsurların bir araya gelmesi, yok olma (fenâ) dedikleri şey de bu karışımın dağılmasıdır.

Empedokles, daha sonra kelâmcıların da kullanacağı dört unsur (anâsır-ı erbaa) öğretisini ortaya atan kişidir.⁸¹ Ona göre, bütün varlıklar ateş, hava, su ve topraktan meydana gelir. Bu dört ana öğenin farklı oranlarda birleşmeleriyle sayısız varlıklar ortaya çıkar.⁸² Bunun nasıl mümkün olacağını ise, boya örneği üzerinden anlatır: Boyaların farklı oranlarda karışımıyla birbirinden farklı sayısız renk elde edileceği gibi, dört unsurun farklı terkiplerinden de bütün kâinat meydana gelmektedir.⁸³

Kelâmcıların Empedokles’i ve onun fikirlerini yakından tanıdıkları, tabiiyyûndan bahsettiklerinde veya tabiatçıları eleştirdiklerinde, ismini zikretmeseler de onun öğretilerine işaret ettikleri anlaşılmaktadır. Buna örnek olarak, İmam Matürîdî’nin (ö. 333/944) dehrî-tabiatçı düşünceyi aktarırken yukarıda bahsettiğimiz boya misalini vermesini gösterebiliriz.⁸⁴ Şehristânî (ö. 548/1153) ise, Empedokles’in Hz. Davut zamanında yaşadığını, onu ziyaret ettiğini ve ondan ilim aldığını, aynı zamanda Hz. Lokman ile de görüştüğünü ve ondan da hikmet aldığını aktarır.⁸⁵

Kelâmcılar Empedokles’in öğretisini kendi öğretilerine uydurarak kullanmışlardır. Ancak Empedokles’i eleştirmekten de geri durmamışlardır. Çünkü Empedokles, yoktan yaratılışı reddetmekte, tabiatın ana maddeleri saydığı dört öğeyi ezeli ve ebedi görmekte, bu yönüyle de tabiatçı sınıfına girmektedir. Hatta bazı felsefe tarihçileri onu “çoğulcu materyalistlerin ilki”⁸⁶ sayar ki, bu da İmam Matürîdî’nin onu dehrî olarak nitelendirmesini haklı çıkarmaktadır.

Anaksagoras (MÖ 500-428) evrendeki çeşitliliğin dört öğeyle açıklanamayacağını, her nesne için bir ana madde olması gerektiğini söyleyerek, halefi Empedokles’ten ayrılır ve felsefeye yeni bir anlayış kazandırır.⁸⁷

⁸⁰ Stace, *Greek Philosophy*, 81.

⁸¹ Stace, *Greek Philosophy*, 83.

⁸² Kenny, *Ancient Philosophy*, 43.

⁸³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I: 268-269.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 178-179.

⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, II: 68.

⁸⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I: 261.

⁸⁷ Barnes, *Early Greek Philosophy*, 247.

Anaksagoras'ın diğer bir önemli yeniliği ise, felsefeye kazandırdığı Nous kavramıdır.⁸⁸ Anaksagoras'a göre, âlem ilkin kaos hâlindeyken sonra kozmos hâline geçmiştir. Âlemdeki karmaşayı gideren ve ona bu düzeni veren Nous'tur. Nous, taş yığımından muntazam bir bina yapan bir mimar gibi, evreni düzenlemiştir. Dünyadaki bütün hareket, düzen ve intizam onun eseridir. Nous bir tanrıdır, fakat yaratan değil, düzen ve şekil veren (musavvir) bir tanrıdır. Çünkü evren de Nous gibi kadîmdir, ezelidir.⁸⁹

Nous evrene ilk hareketi vermiş, ardından mekanik bir süreç başlamıştır. Bir çevrinti hareketiyle bütün yığın sarılmış, bu esnada benzer maddeler bir araya gelerek yeri oluşturmuştur. Çevrinti şiddetlendikçe yerin etrafından bir takım parçalar kopmuş ve yıldızlar da bu şekilde meydana gelmiştir.⁹⁰

Anaksagoras'ın bir tanrı fikrine sahip olduğu görülmektedir. Bu tanrının, âlemi bir gayeye göre yarattığını da Anaksagoras ifade eder. Böylece felsefede teleolojik (gaye ve nizam) delilin temellerini de atmış olur. Ancak Anaksagoras'ın tanrısı Nous, maddi bir şeydir.⁹¹ Ezelidir, fakat düzen verdiği evren de ezelidir. Ayrıca tanrı evrene ilk hareketi (çevrinti hareketi) verdikten sonra evren mekanik bir süreçle işlemiştir.

Sonuç olarak; Anaksagoras'ın deizmi andırır bir tanrı anlayışına sahip olduğu, yoktan yaratmayı reddettiği, tanrıyı maddi bir şey olarak tasarladığı ve evreni ezeli kabul ettiği, dolayısıyla dehrî, tabiatçı ve materyalist sıfatlarına sahip olduğu söylenebilir.

Görüldüğü gibi, Doğa Filozofları her şeyi tabiat unsurlarıyla açıklamaları ve tabiat unsurlarını ezeli-ebedi ve yaratılmamış kabul etmeleri sebebiyle kelâmcıların dehrî saydığı çerçeve içinde mütalaa edilebilir. Bu filozoflarla ilgili dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da şudur: Bu filozofların bir kısmı varlığı bütünyle maddi olanla açıklamakta ve dolayısıyla materyalist bir yaklaşım sergilemekte iken; diğerleri gayri maddi varlık anlayışını da benimsemekte ve hatta Tanrı fikrine yaklaşmaktadırlar. Ancak ister materyalist olsun, ister olmasın, tüm Doğa Filozofları, müşahede ettiğimiz

⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 29.

⁸⁹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 26.

⁹⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 35.

⁹¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 34.

âlemi ezeli-ebedi, yaratılmamış ve yok olmayacak saymaları sebebiyle Dehriyye çerçevesi içine girmektedirler.

1.1.4.2. Antikçağ Atomcuları (Maddeciler/Ezeliyye-Dehriyye)

Bu filozoflarla ilgili yaptığımız araştırma neticesinde, kelâmcıların Dehriyye kavramını bir tavır olarak değil de belli bir ekol anlamında kullandıklarında bu grubu kastetmiş olabilecekleri tespit edilmiştir. Kelâmcıların bazen Ezeliyye, Lem-yezeliyye, Dehriyye, Dehriyye-i Ezeliyye gibi kavramlarla da ifade etmeye çalıştıkları bu grubun, özellikle âlemi (tıynet-san'at ayrımı yapmadan) bütünüyle kadîm kabul etmeleri, arazları inkâr etmeleri ve felsefelerinde yaratıcıya hiçbir şekilde yer vermemeleri sebebiyle Dehriyye kavramını en iyi karşılayan felsefî ekol oldukları müşahede edilmiştir.

Ele alacağımız ilk filozof olan Demokritos (MÖ 460-371) atomculuğun kurucusu sayılır.⁹² Çağdaş bilim ve felsefeye büyük etkisi olan Demokritos'un⁹³ aynı zamanda kelâmcıların âlem tasavvurunda da çok önemli bir yeri vardır. Müslüman kelâmcıların büyük çoğunluğu, onun bölünmez cevher (atom) anlayışını bir takım değişikliklerle beraber benimsemiştir.

Demokritos'a göre var olan; ezeli, ebedi ve değişmezdir. Varlık için sonradan oluşma, yokluktan meydana gelme (hudûs) söz konusu değildir.⁹⁴ Ezelden beri var olan ve varlığını sürdürecektir olan, atomlar ve boşluktur.⁹⁵

Demokritos'un atom anlayışına kelâmcıların bir itirazı yoktur. Ona göre varlıklar artık bölünemeyecek kadar küçük olan ve atom olarak isimlendirdiği sonsuz sayıdaki parçacıklardan oluşur. Atomlar homojen/mütecanistir. Homojen atomların birleşip ayrılmalarıyla şeyler meydana gelir ve yok olur. Kimyasal açıdan birbirinin aynı olan atomlar büyüklük ve şekil bakımından farklılık arz ederler.⁹⁶ Gerek Mu'tezile ve gerekse Ehl-i Sünnet kelâmcıların atom/cevher görüşü de bu şekildedir. Bu konuda kelâmcıların Demokritos'a eleştiri getireceği husus şu olabilir ki, Demokritos atomların sayısını sonsuz kabul eder. Sonsuz sayıda atomlardan müteşekkil sonsuz büyüklükte bir

⁹² Cemil Sena, "Demokrit", *Filozoflar Ansiklopedisi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1976), I: 492.

⁹³ Sena, "Demokrit", I: 493.

⁹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 36.

⁹⁵ Corc Tarâbîşî, *Mu'cemü'l-felâsife*, 3. Bs (Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2006), 307.

⁹⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 5. Bs (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 35.

uzay/âlem anlayışı kelâmcıların daha doğrusu ilk dönem kelâmcıların kabul etmediği ve dehrî saydığı bir görüştür.

Kelâmcılarla Demokritos'un muvafık olduğu diğer bir konu da boşluk/halâ mevzusudur. Demokritos'a göre atomların hareket edebilmeleri için boşluğun/halâ varlığı şarttır. Boşluk olmasa, atomlar birbirlerinden ayırt edilemeyecekler, dolayısıyla atomların varlığından bile söz edilemeyecektir. Şu halde boşluk, atomların ve hareketin varlık şartıdır ve doluluk ile aynı oranda önemlidir.⁹⁷ Kelâmcıların çoğunluğu boşluğu aynen Demokritos'ta olduğu gibi ve benzer gerekçelerle kabul ederler.

Görüldüğü üzere evreni meydana getirdiği iddia edilen atom ve boşluk konusunda kelâmcılar ile Demokritos arasında fazla bir farklılık yoktur. Kelâmcılar materyalizmin en büyük isimlerinden sayılan Demokritos'un bu konudaki fikirlerini iktibas etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Ancak Demokritos ile kelâmcıları karşı karşıya getiren ve kelâmcıların en sert şekilde muhalefet ettikleri bazı konular da vardır. Bu konuların başında atomların boşlukta nasıl hareket ettiği sorunsalı gelir. Demokritos'a göre hareket atomun kendi özüne ait/zatî bir niteliktir. Atom herhangi bir dışsal nedenle değil, tamamen kendi özü gereği hareket eder.⁹⁸ Bu hareketin bir başlangıcı olmadığı gibi, sonu da yoktur. Her hareket, kendisinden önceki bir hareketin sonucu ve kendisinden sonraki hareketin de nedenidir.⁹⁹ Böylece evrende hiçbir şey kendiliğinden, tesadüfi ve nedensiz değildir. Bilakis “tanrılar” dâhil tüm varlıklar zorunluluk/determinizm kanununa boyun eğmek zorundadır.¹⁰⁰

Görüldüğü gibi atomlar ezeli-ebedi ve dolayısıyla yaratılmamışlardır. Tanrı'nın evrene hiçbir müdahalesi söz konusu değildir. Atomlar li-zâtihî müteharriktir. Özellikle atomların kendi zatı gereği hareketli olamayacağı kelâmcıların Dehriyye eleştirilerinin çok önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz ve Dehriyye reddiyelerinin çok önemli noktalarından birini teşkil ettiğini ifade ettiğimiz atomların arazsız olması konusuna gelirse; Demokritos'a göre atomlar renksiz, tatsız, kokusuz kısaca; kelâmcıların araz dediği

⁹⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, 36.; Barnes, *Early Greek Philosophy*, 269.; Aristoteles, *Metafizik*, 31.

⁹⁸ Frank Thilly, *A History of Philosophy (Yunan ve Ortaçağ Felsefesi)*, trc. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007), 74.

⁹⁹ Paul Janet - Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, trc. Elmalılı Hamdi Yazır (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), 95.

¹⁰⁰ Weber, *Felsefe Tarihi*, 37.

niteliklerden yoksun durumdadır. Yalnızca boşlukta yer tutma/tahayyüz özelliğine sahip olan atomların kendilerinde hiçbir nitelik/araz bulunmaz. Bu arazlar cevher ve cisimlerin özünde bulunan nitelikler olmayınca, algılayan kişinin kişisel izlenimlerine dönüşmektedir.¹⁰¹ Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, Demokritos cevherin hareket arazından hâlî olamayacağını kabul ediyor. Kelâmcıların araz felsefesi için bu da yeterlidir. Dahası cevherin ağırlık, yoğunluk ve katılık gibi nitelikleri de vardır.¹⁰² Fakat Demokritos hareket ve diğer nitelikleri kelâmcıların anladığı manada bir araz olarak değil, atomun zatî, cevherî bir özelliği olarak kabul ediyor. Yani arazı cevhere/atom dışarıdan verilmiş ve cevherden ayrıştırılması mümkün bir nitelik olarak görmüyor. Dolayısıyla Demokritos ve kelâmcılar bu noktada ayrışıyor.¹⁰³

Demokritos'un kelâmcıların reddettiği görüşlerinden birisi de bilgi kaynağıyla alakalıdır. Kelâmcılar Dehriyye'yi sadece hissi bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri, haber ve istidlâli reddettikleri noktasında eleştirirler. Demokritos'a göre duyular kanalından geçmeyen hiçbir düşünce yoktur.¹⁰⁴ Dolayısıyla duyusal olmayan bilginin değeri yoktur. Bu durumda gaybî veya metafizik bilgi de mümkün olmamaktadır. Bunun mümkün olabilmesi için haberi bilgi kaynağı (esbâbü'l-ilm) saymak gerekir. Ancak Dehriyye'nin bunu da kabul etmesi mümkün değildir.

Son olarak Demokritos'un Tanrı anlayışına kısaca değinelim. Demokritos'a göre "Tanrılar" da insanlar gibi ölümlüdür. Onlar da atomlardan mürekkeptir ve er-geç atomların iftirâkıyla beraber yok olacaklardır. "Ezelî ve ebedî evrende hiç kimse için ayrıcalık yoktur."¹⁰⁵

Demokritos'tan sonra ele alacağımız ikinci ünlü materyalist filozof olan Epikuros, (MÖ 341-270) doğaya dayanan, her şeyi doğal nedenlerle açıklayan, masal, efsane, mucize, ilâhi müdahale ve ölümsüzlük gibi doğaüstü anlayışlara yer vermeyen bir dünya görüşüne sahiptir.¹⁰⁶ Gerçek varlığın atomlar ve boşluk ve bu ikisinin nihayetsiz

¹⁰¹ Thilly, *A History of Philosophy*, 62.; Weber, *Felsefe Tarihi*, 37.

¹⁰² Bertrand Russell, *History Of Western Philosophy*, 4. Bs (London: George Allen And Unwin Ltd, 1954), 92.

¹⁰³ Kelâmcıların Demokritos ve Atomcu-Dehriyye eleştirileri için bkz.: III. Bölüm, Dehriyye-i Ezeliyye (Klâsik Materyalizm) Eleştirisi.

¹⁰⁴ Thilly, *A History of Philosophy*, 75.

¹⁰⁵ Weber, *Felsefe Tarihi*, 37.

¹⁰⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 88.

olduğuna,¹⁰⁷ cisimsel olmayan bir varlığın mevcut olmadığına¹⁰⁸ inanır. Kendisinden önceki tüm natüralist (tabiatçı) ve materyalist/maddeci filozoflar gibi o da yoktan var olmayı, “hiçten hiçbir şey çıkmaz” diyerek reddeder.¹⁰⁹

Epikuros, Demokritos’un atom teorisini yeniden canlandırmış, teoriyi ufak ayrıntılar hariç aynen benimsemiştir.¹¹⁰ Ona göre, atomların hiçbir ölçüyle ölçülemeyecek ve dolayısıyla belirlenemeyecek bir büyüklüğü, sayılamayacak kadar çok olmakla beraber sonlu sayıda biçimleri vardır. Atomları ve boşluğu sonsuz olarak gören Epikuros, sınırlı bir cisimde bulunan atomların sayı ve çeşitliliğinin ise, sınırlı olduğunu söyler.¹¹¹

Epikuros’un Demokritos’tan ayrıldığı ve kelâmcılar için çok önemli olan bir nokta vardır. Demokritos atomun nitelik taşımadığını öne sürmüştü. Epikuros ise, nitelik/araz taşımanın atom kavramıyla çeliştiğini, çünkü niteliğin değişken olup atomun ise değişmediğini kabul eder. Fakat buna rağmen atomun nitelik taşımasının zorunlu olduğunu söyler. “Çünkü duyulur uzam aracılığıyla ayrılmış pek çok itme atomu, doğrudan birbirlerinden ve salt özlerinden zorunlu olarak farklı olmalı, yani nitelik taşımalıdır.”¹¹² Epikuros’un bu görüşü, kelâmcıların cevherin arazdan hâlî olamayacağı teziyle kesişmektedir.

Epikuros’un Demokritos’tan ayrıldığı diğer bir konu da atomların hareketiyle ilgilidir. Demokritos atomların boşluk içinde aşağı-yukarı yönlü, düzensiz ve mekanik bir zorunlulukla hareket ettiğini iddia ediyordu. Ancak Epikuros bu anlayışa karşı çıkar ve “atom yağmuru” teorisini ortaya atar.¹¹³ Buna göre, birbirinden bağımsız olan atomlar, sahip oldukları doğal ağırlıkları sayesinde, yukarıdan aşağıya doğru düz bir çizgi üzerinde düşerler. Bu düşüş aynı hız ve istikamette sonsuza kadar devam eder.¹¹⁴ Atomların doğal ağırlıklarının yanı sıra çizgiden sapma yetenekleri de vardır. Zaman ve mekânın belli bir kesitinde, bu sapma sayesinde atomlar birbiriyle çarpışmış, böylece

¹⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel ve ’n-nihal*, II: 81.

¹⁰⁸ Janet - Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 100.

¹⁰⁹ Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, trc. Ahmet Arslan, 4. Bs (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 98.

¹¹⁰ Janet - Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 100.

¹¹¹ Lange, *Materyalizmin Tarihi*, 99.

¹¹² Karl Heinrich Marx, *Demokritos ile Epikouros’un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, trc. Saffet Babür (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2013), 82.

¹¹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 88.

¹¹⁴ Janet - Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 100.

sayısız dünyalar meydana gelmiştir. Epikuros, tesadüfî bir çarpışma sonucu var olan dünyanın, daha sonraki süreçte zorunlu ve sabit yasalarla yönetildiğini iddia eder.¹¹⁵

Epikuros tanrıların varlığını yadsımaz ancak tanrıların âlemi yarattığını yadsır. Ona göre tanrıların bu evreni yaratma zahmetine katlanmaları için hiçbir neden yoktur. Bir an için yarattıklarını varsayacak olursak; ya ezelden yaratmışlardır ki, bu durumda evren de ezeli olur, ya da zamanda yaratmışlardır. Zamanda yaratmışlar ise ve evreni yaratmaları mutluluklarının bir şartı ise, buradan evreni yaratmadan önce yeterince mutlu olmadıkları sonucu çıkar.¹¹⁶

Epikuros'un bu istidlali, kelâmcıların Dehriyye'ye nispet ettikleri ve pek çok farklı versiyonu olan istidlallerin ilham kaynağı gibi görünmektedir. Bu tarz istidlalleri ve bunlara verilen cevapları sonraki bölümlerde işleyeceğiz.

Roma döneminde yaşamış ve Epikuros'un felsefesini *De Rerum Natura (Evrenin Yapısı)* adlı eserinde nazım biçiminde vermiş olan¹¹⁷ Lucretius'a (MÖ 95-55) göre, insanlar gözle görülür bir neden bulamadıkları her şey için kolayca Tanrı yaratmıştır derler.¹¹⁸ Ancak gerçekte yaratan Tanrı değil, doğadır.¹¹⁹ Evren Tanrı tarafından yaratılmış olsaydı, mükemmel olurdu. Evrenin kusurlu oluşu, Tanrının zekâsının eseri olmadığını kanıtlar.¹²⁰

Lucretius da tüm dehriler gibi evrenin yoktan yaratılmadığını, “hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını” söyler. Ona göre, eğer bu mümkün olsaydı, nesnelere gelişigüzel, kendi kendine ve düzensiz bir şekilde meydana gelirdi. “İnsan denizden çıkardı, pullu balık topraktan ve kuşlar gökten türelerdi durup dururken”.¹²¹ Nesnelere yoktan var olmadığı gibi, hiçbir nesnenin yok olması da mümkün değildir. Zevâl (yok oluş) denen şey aslında nesnelere temel maddelerine, atomlara ayrışmasından ibarettir.¹²²

¹¹⁵ Janet - Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 100-101.

¹¹⁶ Weber, *Felsefe Tarihi*, 89.

¹¹⁷ Russell, *History Of Western Philosophy*, 270-271.

¹¹⁸ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, trc. Tomris Uyar - Turgut Uyar, 1. Bs (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974), 18.

¹¹⁹ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 15.

¹²⁰ Cemil Sena, “Lukres”, *Filozoflar Ansiklopedisi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1976), 311.

¹²¹ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 18.

¹²² Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 21.

Atom ve boşluk konusunda Epikuros'u takip eden Lucretius'a göre, doğada mevcut olan her nesne, atomlar ve onlardan oluşan bileşiklerdir.¹²³ Madde öncesiz-sonrasızdır.¹²⁴ Madde ve boşluktan başka üçüncü bir cevher, mahsûs ve makûl (duyu organları ve akılla algılanabilir) değildir.¹²⁵ Boşluk vardır. Şayet boşluk olmasaydı varlıklar yerinden kırırdı, hareket mümkün olmaz ve dolayısıyla varlık da olmazdı.¹²⁶

Bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere, Mâtürîdî kelâmcılar Dehriyye'nin "şey min şey" yani vardan meydana gelme görüşünde olduklarını, bu görüşün onları birleştiren en temel inanç olduğunu söylerler. Felsefe kaynaklarında yaptığımız araştırma bu yargıyı desteklemiştir. Gerçekten de gerek Doğa Filozofları ve gerekse Atomcu Filozoflarda yoktan var olma "hiçten hiçbir şey çıkmaz" denerek reddedilmektedir. Felsefe kaynaklarında yaptığımız araştırmanın da gösterdiği gibi, kelâmcılar tarafından Tabîyyûn ve Ezeliyye/Lem-yezeliyye olarak isimlendirilen felsefecilerin ya tanrı inancını reddettikleri ya da insan-biçimci bir tanrı tasavvuruna sahip oldukları görülmektedir. Özellikle Atomcuların tanrı tasvirleri, onların gerçekte tanrı inancına çok uzak oldukları hatta tanrıtanımazlıklarını farklı gerekçelerle gizledikleri izlenimi uyandırmaktadır. Netice itibarıyla tüm bu grupların Dehriyye alt başlığı altında toplanması oldukça makul ve haklı gözükmektedir.

1.2. MÂTÜRÎDÎ KELÂMCILARDA DEHİRİYYE TELAKKİSİ

Bir önceki kısımda Dehriyye kavramının ne kadar geniş bir yelpazede kullanıldığı ele alındı. Bu kısımda ise, Mâtürîdî kelâmcıların Dehriyye telakkilerinin bu anlam yelpazesinde neye tekabül ettiği araştırılacak ve böylece Mâtürîdî kelâmcılar özelinde Dehriyye kavramının karşılığı netleştirilmeye çalışılacaktır.

1.2.1. İmam Mâtürîdî'nin Dehriyye Telakkisi

İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre, âlemi Allah'ın yaratması/ihdâs dışında farklı sebeplerle –tabiat, heyûlâ, yıldızlar, tıynet/arkhe vs.- açıklayanların hepsinin temel iddiası "şeyin şeyden oluşu"¹²⁷ yani vardan var olmadır. Eski Yunan felsefesi ve kadîm

¹²³ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 29.

¹²⁴ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 31.

¹²⁵ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 28.

¹²⁶ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 24-25.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 123.

inanç sistemlerinde hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı düşünce ve inancının yaygın olduğu bilinmektedir. Bu noktadan hareketle yoktan var olmayı reddeden tüm dinî ve felsefî sistemleri Dehriyye başlığı altında birleştirmek mümkündür.

İmam Mâtürîdî başka bir yerde, insanların neden âlemin sonradan var edildiği konusunda şüpheye düştüklerini düşündüğünü söyler ve bunun sebepleri arasında şunu sayar: Mahsûs/duyulur âlemi gözlemleyen insanlar, âlemin işleyişinin, “bir halden bir hale dönüşümünün” maddeler, gıdalar ve tevâlüt/tenâsül ile olduğunu gördüler. Burada bir kıyaslama yapıp, âlemin kendilerine gaip olan kısımlarının da hep gözlemledikleri/şâhid gibi olduğunu, yani her şeyin başka bir şeyden/şey **min şey** meydana geldiğini, bir şeyin yoktan (**min-lâ-şey, lâ-min-şey, min-gayri-şey**) oluşmasının muhal olduğunu düşündüler. Kullandıkları yöntem ise “şâhidin gâibe delil olması”¹²⁸ idi.¹²⁹ Mâtürîdî daha sonra tüm dehrî grupları bu temel fikir (şâhid ile gâibe istidlâl yöntemiyle varılan âlemin ezeliği) etrafında gruplandırır.¹³⁰

Başka bir yerde İmam Mâtürîdî Dehriyye’nin görüşlerini açıklayacağını, bazen bir mezhebin sadece görüşlerini beyan etmenin bile o mezhebin görüşlerinin bozuk olduğunu görmek için yeterli olacağını söyler ve ekler: “Dehrî grupların tümü, âlemin ana maddesinin (tıynet) kadîmliği konusunda ittifak, tıynetin işlenmesi ve âlem şeklinde tezahürünün (san’at) kıdem ve hudûsu hususunda ise ihtilaf etmişlerdir.”¹³¹

Yukarıdaki paragraflardan, Dehriyye’nin temelde kadîm âlem inancına sahip olduğu, duyuşal bilginin dışındaki bilgiyi kabul etmediği, epistemoloji ve ontolojisini şâhid ile gâibe istidlâl yöntemini kullanarak temellendirdiği anlaşılmaktadır. İmam Mâtürîdî Dehriyye eleştirilerinde hep bu temelden hareket eder. Bazen Dehriyye bazen de Dehriyye’nin alt başlıkları olarak aşağıda aktaracağımız grupların ismini zikrederek eleştirilerini yapar. Bu gruplara geçmeden önce, İmam Mâtürîdî’nin âlemin kadîm olduğunu savunanlar meyanında reddettiği ancak dehrî gruplar arasında zikretmediği Mu’tezile’yi zikredeceğiz.

¹²⁸ Şâhidin gâibe delil olması ile kastedilen, fizik evrende gözlemlenebilen şeylerin/şâhid, gözlem dışı kalan/gâib şeylere delil olmasıdır. Ancak dehrîler şâhid ile gâibin aynı özelliklere sahip olması gerektiğini iddia ederler. Bu durumda şâhidin delâlet ettiği gâibin, şâhid ile aynı özelliklere sahip olması zorunluluğu, metafizik istidlâlleri imkânsız kılmaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu konu ayrıntılarıyla ele alınmaktadır.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 178.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 178-180.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 209.

Mu'tezile'nin "mâdûmun şeyliği" konusundaki görüşleri, âlemin kîdemini savunma şeklinde telakki edilmiş ve bu sebeple Mu'tezile, Dehriyye'ye benzemek ve dehrî görüşleri benimsemekle suçlanmıştır.

İmam Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin bazı görüşleri onları İslam dışı inanç ehline (ehl-i edyân) benzetmiş, usullerinin o mezheplerin usulleri neticesi olduğunu göstermiştir.¹³² Bunlar arasında kîdem-i âlem görüşleri gelir. Şöyle ki; Mu'tezile'ye göre var olan ve olmayan (mevcut-mâdûm) her maluma şey denir. Bu durumda Allah'ın varlıkları yoktan/**min lâ şey** yaratması söz konusu değildir. Çünkü şey olmayan bir şey yoktur. İmam Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile tıpkı Dehriyye gibi varlığın "lâ şey"den değil, "şey"den yaratıldığı kanaatindedir. Bunun, tüm muvahhitlerin akidesine aykırı olduğu aşikârdır. Mu'tezile Allah'ın yaratmasını inşâ değil, yokluktan varlığa getirme (mâdûmun îcâdı) olarak değerlendirmektedir.¹³³ İmam Mâtürîdî'ye göre, Mu'tezile bu görüşüyle Dehriyye ve Ashâbü'l-Heyûlâ'ya âlemin kîdemi konusunda muvafakat etmiştir.¹³⁴

Mu'tezile'nin bu konuda söylediklerinin ayrıntılarına girmeye gerek görmüyoruz. Ancak tüm bunların bir yorum meselesi olduğu, Mu'tezile'nin âlemin yoktan yaratıldığı/hudûs konusunda farklı bir görüşünün olmadığı, mâdûmun şeyliği bahsinde de Mu'tezile içinde farklı görüşler olduğuna işaret etmekle yetiniyoruz.¹³⁵ Ayrıca neredeyse tüm kelimeler ekoller tarafından kullanılan klasik hudûs teorisini ortaya atanların Mu'tezile kelâmcıları olduğu ve Dehriyye ile mücadelede çok büyük başarılar kazandıklarını da unutmamak gerekir.¹³⁶ Son olarak, İmam Mâtürîdî'nin her ne kadar

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151.

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152.

¹³⁵ Bu konudaki tartışmalar için bkz.: İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 23 vd.; Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid (Trablus: Ma'hedü'l-İnmâ el-Arabî, 1979), 37 vd.; Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâ fîmâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l-Evkâf, 1999), 185 vd.; Richard M. Frank, "Ma'dûm ve Mevcûd", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, 2. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), I: 737-757.

¹³⁶ Bu konuda bir araştırma için bkz.: Hulusi Arslan, "Mu'tezile'nin Dehriyye Eleştirisi", *Uluslararası "İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi" Sempozyumu*, ed. Cemalettin Erdemci v.dğr. (Siirt: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 236-254.

dehrîlik imalarında bulunmuş ise de, Mu'tezile'yi dehrî gruplar arasında zikretmediğini, onları “tevhid inancını benimseyenler”¹³⁷ şeklinde nitelediğini belirtelim.

1.2.1.1. Ashâbü't-tıyne

Mâtürîdî âlemin tıynetini kadîm sayan ve Allah'ın âlemi bu kadîm tıynetten yarattığını savunan bir gruptan bahseder. Bu grup yaratıcının tekliğini de kabul eder.¹³⁸ Aynı şekilde âlemin tıynetini kadîm sayıp yaratıcıyı da yıldızlar, güneş ve ay olarak kabul eden bir grup da vardır. Bu yıldızlar ezelden beri sürekli dönerler ve âlemin doğuşu bu dönüş sayesinde.¹³⁹ Diğer bir gruba göre ise tıynet kadîm, san'at hâdistir. Bazılarına göre tıyete arız olan hâdislerle tıynet şu an olduğu şeye dönüşmüştür. Bazıları ise tıynet yerine heyûlâ tabirini tercih eder.¹⁴⁰

İmam Mâtürîdî “Ashâbü't-tıyne” ile aslında tüm dehrîleri kasteder. Burada tıyne, ezeli olduğu ve tüm varlıkların aslını oluşturduğu düşünülen ana madde anlamına gelmektedir. Sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere Sokrat öncesi Doğa Filozofları, Antikçağ Atomcuları ve Aristo ekolünün yanı sıra Müneccime, Ashâbü'l-Heyâkil, Sâbiîler vb. pek çok antik din ve mezhep “Ashâbü't-tıyne” veya Dehriyye denen bir şemsiye kavram altında birleştirilmektedir.

1.2.1.2. Ashâbü'l-Heyûlâ

İmam Mâtürîdî'ye göre Ashâbü'l-Heyûlâ âlemin kadîm olduğunu ve hâdis olan arazları taşıdığını iddia eder.¹⁴¹ Başka bir ifadeyle âlemin kevnî/oluşu, “asl”a arız olan arazlar ile.¹⁴² Asıl ya da heyûlâ âlemin temeli, esasıdır. Heyûlâ, Allah'ın sıfatlarına benzer sıfatlara sahiptir.¹⁴³

İmam Mâtürîdî başka bir yerde daha detaylı bilgiler vermektedir. Buna göre; âlemin aslı veya tıyete olan heyûlânın uzunluk, genişlik, derinlik, ağırlık, hacim, renk, tat, koku, yumuşaklık, sertlik, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, hareket, sükûn vb. hiçbir arazi yoktur. Ezelde heyûlâ ile birlikte bir de kuvvet vardır. Kuvvet heyûlâyı değiştirir ve böylece heyûlâ arazları taşıyacak duruma gelir. Kuvvet bunu irade ve ihtiyarı ile

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 187.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 130, 179.

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 179.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 95.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 90.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 130.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 179.

değil, tabiatı gereği yapar. Kuvvet tarafından değiştirilip dönüştürülen heyûlâ artık cevherdir. Cevher heyûlâdan farklıdır. Arazları taşır. Arazlar aracılığıyla farklı nitelikler alır. Netice itibariyle âlem bu şekilde meydana gelir.¹⁴⁴

İmam Mâtürîdî bu görüşlerin Aristoteles'e ait olduğunu, onun *Mantık* isimli bir kitabı olduğunu ve o kitapta âlemi cevher ve arazlardan müteşekkil on kategori içerisinde değerlendirdiğini nakleder.¹⁴⁵

İmam Mâtürîdî'nin bu grupla ilgili verdiği bilgiler ile felsefe kaynaklarında aktarılan bilgilerin bir mukayesesi, hem konunun daha iyi anlaşılması, hem de veriler arasında bir takım farklılıkların olup olmadığının görülmesi açısından yararlı olacaktır.

1.2.1.2.1. Aristo'nun Heyûlâ, Sûret ve İlk Muharrike Dair Görüşleri

İlk olarak heyûlâ kavramı hakkında biraz bilgi vermek gerekirse; heyûlâ modern Batı dillerinde hyle şeklinde yazılan Grekçe kökenli üle kelimesinin Arapça telaffuzudur. Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesi sonrasında, Müslümanlar tarafından kullanılan bir kavram hâline gelmiştir. Grekçe'de orman, ağaç, ham madde şeklindeki sözlük anlamından hareketle, cisimlerin temel maddesi, ana maddesi şeklinde ıstılahlaştırılmıştır.¹⁴⁶ Doğa filozoflarının sıkça kullandıkları arkhe veya kelâmcıların tıynet-i âlem kavramlarıyla karşılanabilir.

Heyûlâ veya madde İmam Mâtürîdî'nin de dediği gibi belirsizdir. Hiçbir niteliği yoktur. Madde tüm özelliklerini ancak form ile birleştikten sonra alır. Madde form ile birleştikten sonra mesela su veya ateş haline gelmektedir. Su örneğinde, belirsiz maddenin ıslaklık ve soğukluk nitelikleri/araz ile birleştiği ve böylelikle suyun meydana geldiği söylenebilir. Ateş örneğinde ise, madde ile sıcaklık ve kuruluk arazları veya - İmam Mâtürîdî'nin sıklıkla kullandığı tabirle-tabiatları bir araya gelmiştir.¹⁴⁷ Ancak Aristoteles'e göre arazlardan veya niteliklerden tecrit edilmiş bir madde gerçek âlemde yoktur. Bu durumda İmam Mâtürîdî'nin bahsettiği şekilde ilâhî niteliklere sahip olan, hiçbir araza sahip olmayan bir ilk madde veya heyûlâ tasarımını Aristo'ya nispet etmek doğru değildir. Çünkü Aristo böyle bir şeyin ancak zihinde bir soyutlama olarak

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215-216.

¹⁴⁶ Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII: 294.

¹⁴⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III: 144.

mümkün olabileceğini, gerçekte form ve sureti olmayan bir maddenin mümkün olmadığını söylemektedir.¹⁴⁸

Aristo'nun heyûlâ tasarımıyla ilgili bu yanlış anlama, ilk kelâmcıların zihinsel varlığı kabul etmeyip,¹⁴⁹ var olanı sadece haricî/reel varlığı olan şekilde anlamalarından kaynaklanıyor olabilir. Aristo maddenin suretten azade bir halde mevcut olmadığını ancak bunun mutlak yokluk anlamına da gelmediğini söylerken, ilk madde/heyûlâya zihnî varlık tarzında bir var olma atfediyordu. İlk kelâmcılar ise bunu haricî varlık olarak anlayıp yorumlamış olabilirler. Böylece Aristo veya Ashâbü'l-Heyûlâ'nın tüm arazlardan tarrî etmiş (soyutlanmış) bir maddenin varlığını iddia ettiklerini düşünmüş ve hudûs teorisinin önemli ayaklarından birini oluşturan cismin arazlara mukaddem olamayacağı tezini kanıtlarken, Aristo'ya bu konudaki "muhalefetinden" dolayı cevap vermişlerdir.¹⁵⁰

Heyûlâ veya ilk maddenin reel varlığı hususunda İmam Mâtürîdî'nin Aristo'ya atfettikleri ile Aristo'nun düşündükleri arasında bir uyumsuzluğun olup olmadığı tartışılabilir. Ancak Aristo'ya göre, varlık sahasına çıkmamış, her türlü var oluşa eşit derecede müsait, bütün değişimlerin konusu ve her oluşumun şartı olan bu ilk/hâlis maddenin yaratılmamış, ezeli-ebedi olduğu ve varlığı sona eren her nesnenin bu maddeye ayrıştığı (inhilâl) tartışmasıdır.¹⁵¹

İmam Mâtürîdî heyûlânın kuvvet ile beraber olduğunu ve kuvvetin tabiatı gereği heyûlâyı değiştirdiğini, böylece heyûlânın arazlar alan bir cevhere dönüştüğünü söylemişti. Aristo'ya göre heyûlâ sadece bir imkândır, kendi zatında gerçekleşme veya hareket etme yeteneği yoktur. Var oluşu açıklamak için, bu maddenin hareket ederek suret ile birleşmesi ve var olması gerekir. İlk madde gibi, mutlak ve mücerret bir form/suret de vardır. Bu salt form yani maddeyle hiçbir ihtilâti olmayan bu varlık,

¹⁴⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III: 142.

¹⁴⁹ Kelamcılarının geneli (cumhûr-ı mütekellimîn) zihnî varlığı kategorik olarak reddeder ve sadece hâricî varlığı kabul eder. Bu konudaki tartışmalar için bkz.: Kâdî Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.), 53; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), II: 169 vd.; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâid-i ehli'l-İslâm*, 2. Bs (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 33. Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâm İlmine Giriş)*, ed. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 60.

¹⁵⁰ Üçüncü bölümde (Ashâbü'l-Heyûlâ Eleştirisi) bu konudaki reddiyeler ele alınmaktadır.

¹⁵¹ Janet - Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 99.

maddeye ilk hareketi veren varlıktır. Var oluş bu hareket sayesinde gerçekleşmektedir.¹⁵²

Salt form veya ilk hareket ettirici, ezeli, ebedi, nihayetsiz, değişmez, hareket etmez, gayri maddi, kendi başına, her varlıktan farklı, en mükemmel, kısaca Tanrıdır. Her imkân onda gerçek olmuştur, mevcudatın en yükseği ve en iyisidir. Tanrı, hiçbir şey istemez ve yapmaz, evrene müdahale etmez, ancak evren ona iştihak duyar, bu iştihak ve özlem her varlığın oluş nedenidir. Tanrı'nın muharrik-i evvel olması da, maddenin Tanrı'yı özleyişi ve ona doğru bir atılımı sayesinde olur.¹⁵³

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî'nin kuvvet dediği aslında form/sûrettir. Sûret veya Mutlak Sûret Tanrı'dır. Madde ile sûreti birleştiren veya İmam Mâtürîdî'nin tabiriyle heyûlâyı arazlar alan bir cevhere dönüştüren, Mutlak Form/Sûrettir. Aristo'nun Form veya İlk Hareket ettirici ile ilgili tasvirlerine bakılırsa, İmam Mâtürîdî'nin kuvvete atfen dediği gibi, irade ve ihtiyar sahibi bir Fâilden ziyade, tabiatı gereği iş yapan bir varlıkla karşılaşırız. Bu noktada İmam Mâtürîdî haklıdır. Ancak İmam Mâtürîdî bu kuvvetin Tanrı olduğuna dair bir bilgi vermez. Dahası Aristo'nun Tanrı'ya atfettiği nitelikleri bazen kuvvete bazen de heyûlâya atfeder.

İmam Mâtürîdî'nin Aristo'ya nispet edilen bir takım metinleri okuduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak muhtemelen bu metinlerdeki eksik ve hatalı bilgilerden dolayı Aristo felsefesi hakkında tamamen dakik bilgilere sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

1.2.1.3. Ashâbü't-Tabâyi'

İmam Mâtürîdî'nin Dehriyye arasında saydığı diğer bir grup da Ashâbü't-Tabâyi'dir. Bunlara göre tüm varlıklar dört tabiat dedikleri sıcaklık, soğukluk, nem ve kuruluşun muhtelif oranlarda karışımıyla meydana gelir. Bunu, boya biribirine karıştırarak farklı renkler elde etmeye benzetirler. Boyaların farklı karışımları neticesinde koyu ve açık farklı tonlarda yüzlerce renk elde edildiği gibi, tabiatların farklı oranlarda imtizaçları da farklı varlık türlerini meydana getirir. Boya örneğinde ortaya çıkan yeni renk, sadece var olan renklerin yeni bir terkiibi olduğu gibi, varlık alanında da tabiatların karışımıyla yeni terkipler olarak varlıklar ortaya çıkar.

¹⁵² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 75.

¹⁵³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 76.

Dolayısıyla bir hudûs/yoktan var olma söz konusu değildir. Tabiatlar ve bu tabiatlardan tereküp eden varlıklar ezelden ebede aynı işleyiş üzere akıp giderler.¹⁵⁴

Görüldüğü üzere tabiatçılar varlığı tabiat ile izah ediyor, tabiatı yaratıcı gibi görüyorlar. Zaten İmam Mâtürîdî de tabiatçılığı dört tanrılı bir inanç olarak takdim eder.¹⁵⁵ Çünkü tabiatçılar âlemin işleyişinin ezelden beri şimdiki hal üzere olduğunu, bir **sun**’/yaratma hadisesinin olmadığını söyleyerek her şeyi bu tabiatlara irca ederler.¹⁵⁶

İmam Mâtürîdî başka bir yerde, bazı tabiatçıların, tabiatların sayısı hakkında bir sayı belirleyemediklerini ancak bunların da tabiata benzer anlamlar yüklediğini ve tabiatı kadîm gördüklerini ifade eder.¹⁵⁷ Yine başka bazı tabiatçıların âlemdeki her bir cevheri bir asla irca ettiğini, tabiatları da bu cevherlere bağladıklarını nakleder.¹⁵⁸

İmam Mâtürîdî’nin bu görüşleri atfettiği ashâbü’t-tabâyi’in hangi düşünce ekolüne karşılık geldiğini incelediğimizde, karşımıza net bir tablo çıkmamaktadır. Çünkü tabiatçı görüşler, farklı nüanslarla pek çok felsefî akım tarafından benimsenmiştir. Ancak varlığı tabiat unsurlarından birine veya bir kaçına indirgeme şeklindeki bu açıklama,¹⁵⁹ eski Yunan’daki Doğa Filozoflarıyla başlamış ve sonraki filozoflar tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir. Dolayısıyla kelâmcıların Tabiiyyûn dedikleri akımın bu filozofları da kapsadığı iddia edilebilir. Doğa Filozoflarının yanı sıra Aristo’nun tabiata dair düşüncelerinin de kelâmcılar tarafından bilindiği ve incelendiği görülmektedir. Burada Aristo’nun tabiatçı görüşlerine kısaca değinmekte yarar görüyoruz.¹⁶⁰

Aristo’nun tabiat görüşünü incelediğimizde Empedokles’in dört unsur teorisini benimsediğini görüyoruz. Ona göre hava, su, ateş ve toprak inorganik âlemi meydana getirir. Bu unsurlardan bazıları yerin merkezine (ilel-merkez), bazıları ise yerin merkezinden yukarıya (anil-merkez) doğru doğal bir itilim içindedirler. Toprak, su, ateş ve hava bu prensibe göre konumlanır.¹⁶¹

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 210.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 155.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 178-179.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 211.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 179.

¹⁵⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş 2*, 2. Bs (Ankara: AÜİF Yayınları, 1963), 84.

¹⁶⁰ Doğa Filozofları’nın tabiata dair düşünceleri, “Antikçağ Doğa Filozofları” başlığı altında aktarılmıştır.

¹⁶¹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 80-81.

Ancak dört unsuru varlığın son unsurları olarak gören Empedokles'in aksine Aristo bunları birbirine dönüşebilir öğeler olarak görür.¹⁶² Ona göre, bu unsurların her birinde, öteki unsurları kendine çevirmek gücü vardır. Yani ateş, katı cisimleri yakarak kendi tabiatına dönüştürebilir. Aynı şekilde su donmak suretiyle katılaştır ve toprağın tabiatına girer. Dolayısıyla bu öğeler varlığın son öğeleri değildir. Fakat bu öğelerde yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi birtakım aslî nitelikler vardır ki bunlar değişmez, temel özelliklerdir. Varlıkların son ve aslî nitelikleri bunlardır.¹⁶³

Son paragraf özellikle önemlidir. Çünkü ileride de sıkça göreceğimiz üzere bazı kelâmcılar dört tabiat ile ateş, su, hava ve toprağı, bazıları ise -İmam Mâtürîdî mesela- sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığı kasteder. Daha önce ele aldığımız Doğa Filozofları dört unsur ile hava, su, ateş ve toprağı kastediyorlardı. Aristo ise, dört unsurdan daha önemlisinin, bu unsurların özellikleri olduğunu söylemektedir. İşte İmam Mâtürîdî Aristo'nun bu görüşünü benimser ve dört tabiat ile bu dört özelliği kasteder.

1.2.1.4. Dehrî Din ve Mezhepler

İmam Mâtürîdî bazı inanç gruplarını da Dehriyye başlığı altında ele alır ve onlara da âlemin kıdem ve hudûsu bağlamında cevaplar verir. Aşağıda İmam Mâtürîdî'nin dehrî olarak nitelendirdiği bazı din ve mezheplere kısaca yer vereceğiz.

1.2.1.4.1. Müneccime/Sâbiyye

İmam Mâtürîdî'nin Dehriyye arasında zikrettiği inanç gruplarından birisi olan Müneccime/Sâbiyye,¹⁶⁴ ezeli bir heyûlâ ve ezeli bir Sâni' (yaratıcı) olduğunu, Sâni'in âlemi bu ezeli heyûlâdan yarattığını,¹⁶⁵ âlemi yıldızların yönettiğini, baht ve bahtsızlığın yıldızlardan kaynaklandığını iddia eder.¹⁶⁶ Bunlara göre yıldızlar ezelden beri hareket halindedir. Yıldızların her bir hareketinden bir şeyler meydana gelir ve meydana gelen bu varlık, diğer hareketlerinden doğan varlıklardan farklıdır. Böylece her bir harekette, diğer hareketlerden farklı bir varlık oluşur.¹⁶⁷ Yine bunlara göre cisimler kadîmdir. Arazlardan farklıdır. Hareketler, sonsuzca meydana gelen (hudûs eden) arazlardır.

¹⁶² Thilly, *A History of Philosophy*, 165.

¹⁶³ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 81.

¹⁶⁴ İmam Mâtürîdî'nin Müneccime ile Sâbiyye'yi değil de, âlemin kadim olduğunu savunan farklı felsefi grupları kastetmiş olması da mümkündür. İkinci anlamıyla Müneccime'nin iddialarına yönelik eleştiriler, III. Bölüm'de "Dehriyye-i Ezeliyye Eleştirisi" başlığı altında incelenmektedir.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, V: 152.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 212.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 212.

Müneccime âlemin bütün iş ve işleyişini, yıldızların ve feleklerin hareketlerine göre gerçekleşen içtima ve iftirakların zorunluluğuna bağlamıştır.¹⁶⁸

MÖ 2000’li yıllara uzanan bir geçmişe sahip olan¹⁶⁹ bu din, yaşayan dünya dinleri arasındadır.¹⁷⁰ Bu din Gnostik karakterli bir düalizme sahiptir. Işık âlemi ve karanlık âlemi diye iki âlem ve bunların başında iyilik ve kötülük tanrıları bulunur. Her ikisi de ezeli ve ebedidir.¹⁷¹

1.2.1.4.2. Sümeniyye/Berâhime

İmam Mâtürîdî’nin âlemin hudûsunu ezeli olarak kabul eden dehrî bir grup olarak nitelendirdiği¹⁷² Sümeniyye/Budizm, Kelâm kaynaklarında duyuşsal bilgi dışında hiçbir bilgi kaynağı kabul etmeyen, akli istidlâller, haber ve dolayısıyla nübüvveti inkâr eden, kıdem-i âlem ve tenâsüh/reenkarnasyon inancına sahip olan bir fırka veya mezhep olarak takdim edilir.¹⁷³

Şümeniyye¹⁷⁴ olarak da zikredilen bu fırka Bîrûnî’ye göre Brahmanlar/Berâhime ile birlikte Hindistan’ın iki temel dininden birisidir.¹⁷⁵ Bîrûnî Sümeniyye fırkasının Zerdüş’ten önce, İran, Irak, Horasan, Musul bölgelerinde hâkim olduğunu, Zerdüş’tün zuhuruyla beraber bu bölgelerin Mecusîliğe, ardından Müslümanların buraları fethetmesiyle de İslâmi idareye geçtiklerini kaydeder.¹⁷⁶

İmam Mâtürîdî *Kitâbü’t-Tevhîd*’de nübüvveti inkâr edenleri inceler ve Berâhime ismini zikretmez,¹⁷⁷ ancak *Tevîlât*’ında risâleti temelden inkârları ve peygamber göndermenin hikmetle bağdaşmayan abes bir iş olduğu iddiaları bağlamında

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 212.

¹⁶⁹ Abdurrahman Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 8. Bs (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 184.

¹⁷⁰ Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 183.

¹⁷¹ Şinasi Gündüz, “Sâbilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), XXXV: 342.

¹⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 221.

¹⁷³ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 203; Abdülkâhir b. Tâhir el-Bagdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, t.y.), 270; Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXVIII: 132.

¹⁷⁴ Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Fî Tahkiki mâ li’l-Hind min makûletin makkûletin fi’l-akli ev merzûle* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1958), 5.

¹⁷⁵ Bîrûnî, *Tahkik mâ li’l-Hind*, 15.

¹⁷⁶ Bîrûnî, *Tahkik mâ li’l-Hind*, 15-16.

¹⁷⁷ Recep Önal, *Mâtürîdî’ye Göre İslâm Dışı Dinler* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 393.

Berâhime’yi zikreder ve eleştirir.¹⁷⁸ Neseî, Lâmişî ve Sâbûnî gibi diğer Mâtürîdî kelâmcılar ise, Berâhime’yi Sümeniyye ile birlikte zikreder ve özellikle haberi inkârları noktasında bu grupları eleştirirler.¹⁷⁹

1.2.1.4.3. Seneviyye

Evreni nur ve zulmet denen iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din ve mezheplere İslâmî kaynaklarda düalist, “ikili sisteme bağlı olanlar” anlamında Seneviyye denmiştir.¹⁸⁰ İmam Mâtürîdî “yoktan yaratılışı akıllarında tasavvur edemedikleri için hudûsu inkâr eden”¹⁸¹ Seneviyye, Zenâdika ve Mennâniyye gibi Senevî/Düalist fırkaları Dehriyye arasında sayar.¹⁸²

İmam Mâtürîdî’nin Senevî/Düalist fırkalar meyanında zikrettiği¹⁸³ Mennâniyye/Maniheizm üçüncü yüzyılın sonlarında Mani (216-277) tarafından vaz’ edilmiş, içerisinde Zerdüştilik, Budizm ve Hıristiyanlığa ait dinî öğeler barındıran, günümüzde de yaşayan bir dinî harekettir.¹⁸⁴ İnanç esasları; ışık (iyilik) ve karanlık (kötülük) diye iki ezeli prensip üzerine kurulmuştur.¹⁸⁵ Âhîret ve kurtarıcı Mesih inancı bu dinin diğer inanç özellikleri arasındadır.¹⁸⁶

İmam Mâtürîdî’nin Seneviyye arasında zikrettiği ve Mennâniyye ile benzer görüşlere sahip olduklarını belirttiği¹⁸⁷ diğer bir fırka da Deysâniyyedir. Mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Deysân’a göre, nur ve zulmete ait iki kadîm aslın yanı sıra, bu ikisini birbirine katıştıran üçüncü bir kadîm asıl daha vardır.¹⁸⁸

¹⁷⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1. Bs (İstanbul: Dârü’l-Mizân, 2007), XIII: 283.

¹⁷⁹ Meymûn b. Muhammed Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille fi usûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, 2. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), I: 24; Ebü’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü’t-Tevhîd li-kavâidi’-tevhîd*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dârü’l-Garbi’i-İslâmî, 1995), 43; Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye mine’l-Kifâye fi’l-hidâye*, thk. Fethullah Huleyf, 1. Bs (İskenderiye: Dârü’l-Maârif, 1969), 31; Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi, 1. Bs (Beyrut: Dâr’u- İbn Hazm, 2014), 49.

¹⁸⁰ Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), XXXVI: 521.

¹⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 243, 283.

¹⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 180, 187, 188.

¹⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 226.

¹⁸⁴ Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 147.

¹⁸⁵ Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 149.

¹⁸⁶ Küçük v.dğr., *Dinler Tarihi*, 150-152.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 232.

¹⁸⁸ Makdisî, *el-Bed’*, I: 142.

Senevî fırkaların âlemin yoktan değil de bir asıldan yaratıldığı hususunda ısrar ettikleri görülmektedir. İmam Mâtürîdî'nin âlemi bir asıldan yaratılmış kabul edenlere genel olarak Ashâbü't-tıyne dediği ve bunları dehrî saydığı hatırlanacak olursa, bizzat dehrî olarak tesmiye etmediği bazı fırkaların da İmam Mâtürîdî'nin sistemi içerisinde dehrî olarak nitelendirilebilecekleri rahatlıkla iddia edilebilir.

Son olarak, İmam Mâtürîdî'de dehrî olarak ismi geçmeyen ancak onun vaz'ettiği esaslara göre dehrî olarak kabul edilmesi gereken bazı inanç gruplarına da kısaca temas ederek bu bahsi bitirmek istiyoruz.

Makdisî (ö. 355/966) âlemin kadîm olduğuna, muhdes (yaratılmış) olmadığı için başı ve sonu olmayan bir hareket ile ezelden beri hareket ettiğine inanan "Ashâbü'l-usturlâb" diye bir gruptan bahseder. Makdisî'nin "Ashâbü'l-cüsse" dediği diğer bir grup ise, âlemin ezelde durgun ve sakin bir cüsse/cisim olduğunu, daha sonra bu cüssenin hareket ettiğini, yumurta, sperm veya çekirdeğin içinde bulunan varlığın zuhuru gibi, âlemdeki varlıkların ortaya çıktığını iddia eder.¹⁸⁹ Makdisî ayrıca Çinlilerin çoğunun Senevî, bazılarının ise, âlemin kadîm olduğuna, bir yaratıcı ve yöneticisinin bulunmadığına inanan Muattıla olduğunu nakleder.¹⁹⁰ Şehristânî (ö. 548/1153) de bazı Hint dinlerinin dehrîliğe meylettğini aktarır.¹⁹¹

Semâvî dinlerde bulunan yoktan yaratılış inancına mukabil, diğer dinlerde ezeli âlem inancının yaygın olduğu görülmektedir. Bu dinlere dehrî denmesi, bir tanrı inancına sahip olmadıkları ve evreni natüralist-materyalist yaklaşımlarla açıkladıkları anlamına gelmemektedir. Zikri geçen inanç sistemleri arasında belirgin bir tanrı inancına sahip olmayanlar bulunmakla birlikte, bu dinler çoğunlukla bir yaratıcıya ve evrenin bu yaratıcı tarafından yaratıldığına inanırlar. Ancak evrenin veya ilk maddenin (heyûlâ) ezeli olduğuna dair inançları, onları kelâmcılar nazarında dehrî kılan unsur olmuştur. Bu din ve mezheplerin dehrî olarak nitelendirilmelerinin diğer bir sebebi de haber ve vahyi inkâr etmeleridir.

1.2.2. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Dehriyye Telakkisi

Pezdevî (ö. 493/1100) Sûfestâî/Sofist denen ve Dehriyye cümlesinden olan bir grup filozofun eşyanın hakikatini inkâr ettiğini, onları bu inkâra iten sebebin ise,

¹⁸⁹ Makdisî, *el-Bed'*, I: 141.

¹⁹⁰ Makdisî, *el-Bed'*, 143-144.

¹⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II: 250.

istidlâlin önünü alma gayreti olduğunu zikreder.¹⁹² Başka bir yerde ise şöyle der: “Dehriyye cümlesinden bir grup filozof, eşya ancak his ile bilinir dediler.”¹⁹³ Yine dehrîlerin, yaratıcıya istidlâli önlemek maksadıyla “bir şey ancak kendi benzerine delil olur”¹⁹⁴ dediklerini aktarır. Pezdevî’ye göre ehl-i kible ve diğer dinlerin müntesiplerinin geneli, âlemi Allah tarafından yoktan yaratılmış olarak kabul eder. Ancak Sâni’i inkâr eden Dehriyye âlemin kadîm olduğuna inanır.¹⁹⁵

Dikkat edilirse Pezdevî’de dehrîlerin yaratıcıyı inkârlarına dair ısrarlı bir vurgu bulunmaktadır. Pezdevî yaratıcıyı kabul eden filozofları dehrî olarak nitelendirmezken, inkâr edenleri dehrî olarak nitelendirmektedir.¹⁹⁶ Pezdevî’nin bu yönüyle, asıl vurgusu kıdem-i âlem üzerine olan İmam Mâtürîdî’den ayrıştığını söylemek mümkündür.

Pezdevî Sofistler ve Karmatîler’den de dehrî olarak bahsetmiştir. Sofistler üzerinde ikinci bölümde ayrıntılı olarak duracağız. Karmatîler’e gelince; bunların ayrı bir kavim,¹⁹⁷ Sudan’da yaşayan bir halk,¹⁹⁸ Libya’dan getirilmiş olan Garamantlar veya Benî Ukayl kabilesinin bir kolu olduğuna dair pek çok farklı görüş ortaya atılmıştır. Massignon’a göre kelimenin kökeni, Arâmîce’deki “gizleyen, hileci” anlamına gelen kurmatâdan gelmektedir.¹⁹⁹

Bâtınlığın ortaya koyduğu din anlayışına paralel bir din anlayışına sahiptirler. Sudûr teorisine dayanan bir inanç sistemi geliştirmişlerdir. Allah’ı nur olarak tasvir ve o nurdan küllî akıl ve kâinatın nefsinin ortaya çıktığını iddia ederler.²⁰⁰ Dinin erkânı mesabesindeki akide esaslarını keyfî yorumlara tabi tutarlar. Bu cümleden olarak; âhireti ana rahminden dünyaya çıkış yahut gençlikten ihtiyarlık çağına giriş olarak yorumlarlar. Cennet ve cehennem gibi gaybî meselelerde de benzer tevillerde bulunurlar.²⁰¹

¹⁹² Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 17.

¹⁹³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18.

¹⁹⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 20.

¹⁹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 27.

¹⁹⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 246.

¹⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII: 377.

¹⁹⁸ Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 3. Bs (Kahire: Mektebetü-Medbûlî, 1991), 242.

¹⁹⁹ Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), XXIV: 510.

²⁰⁰ Hizmetli, “Karmatîler”, XXIV: 512.

²⁰¹ Hizmetli, “Karmatîler”, XXIV: 514.

Pezdevî bunlar hakkında Allah'ın en şerli yaratıkları tabirini kullanır. Kâbe'ye saldırdıklarını, binlerce müslümanın canına kıydıklarını, Hacerülesved'i yerinden söküp bir çöplüğe attıklarını nakleder.²⁰² Pezdevî'ye göre Karmatî dâileri saf insanları türlü hilelerle kandırır, onları belli bir kıvama getirdikten sonra “şeriatın çirkinliklerini” anlatır ve İbâha, Dehriyye ve Mecusîlik mezhebine davet ederler.²⁰³

Gerek Pezdevî, gerekse diğer kaynakların bu grupta ilgili verdiği bilgilere bakılırsa, Karmatîler'in hiçbir din, inanç, ahlâk ve değer tanımadığı, her şeyi kendi arzuları için kullandıkları ve bu sebeple de dehrî ve benzeri isimlerle nitelendirildikleri, felsefî anlamda dehrî olmadıkları söylenebilir.

Pezdevî'nin Dehriyye telakkisini özetlemek gerekirse; a) Allah'ı inkâr eden, b) evreni kadîm sayan, c) his/duyu dışında bilgi kaynağı kabul etmeyen ve dolayısıyla haber ve nazarı inkâr eden, d) aklî istidlâleri fizik âlemlerle sınırlandıran ve bu yolla Allah'ın ispatlanmasının önünü almaya çalışan tüm felsefe ve inançlar dehrîdir.

1.2.3. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Dehriyye Telakkisi

Nesefî (ö. 508/1114) evrene dair üç görüş vardır diyor. Birinci görüşe göre evren bütün kısımlarıyla muhdes/yaratılmıştır. Bunu şöyle formüle ediyor: Evren tıynet/arkhe ve san'atıyla (arkhenin işlenmesi) hâdistir. Bu görüş, Ehl-i Hakk'ın mezhebidir. İkinci görüşe göre evren tıynet ve san'atıyla kadîmdir. Bir başlangıcı yoktur. Cevher ve arazlarıyla ezelden beri vardır ve sonsuza dek var olacaktır. Nesefî bunlara da **Lem-yezeliyye** diyor. Üçüncü görüşe göre ise âlemin tıyeni kadîm, san'atı hâdistir.²⁰⁴

Görüldüğü gibi ikinci ve üçüncü görüşler dehrî âlem anlayışıyla ilgilidir. İkinci görüş, evrenin tıynet ve san'atıyla kadîm olduğunu söylüyor. Dolayısıyla bunlara göre bildiğimiz dünya veya kâinat, içindeki her şeyle beraber ezeldir. Yani insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansızlar ezelden beri şimdi olduğu hal üzere mevcut idiler. Evrenin mevcut halinin hep var olduğunu anlatmak üzere Nesefî bu grubu Lem-yezeliyye olarak isimlendiriyor. Üçüncü görüş ise, evrenin hâdis/sonradan meydana gelmiş olduğunu kabul eden bir görüştür. Ancak evrenin ezeli bir aslı olduğunu ve bu aslın hudûs/sonradan olma özelliklerini taşımadığını söylüyor. Buna göre, içinde yaşadığımız âlem, bugünkü haliyle hâdistir. Kadîm ve ezeli olan ve mahiyetini

²⁰² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 246.

²⁰³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 248.

²⁰⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîra*, I: 78.

bilemediğimiz, her türlü hudûs vasfından, emarelerinden uzak bir asıl/tıynet vardı. Sonra bu asıl bir şekilde işlendi (sun', san'at). Ortaya hâdis evrenimiz çıktı.

Üçüncü grubu Ashâbü'l-Heyûlâ bahsinde anlatmıştık. Burada daha çok ikinci grup üzerinde duracağız. Neseî bu grubu da ikiye ayırıyor. Birinci grup evrenin bir Muhdis ve Mükevvin'inin (yaratıcı) olmadığını, kadîm olan âlemin buna ihtiyaç duymadığını iddia ederken,²⁰⁵ diğer grup evrenin bir yaratıcısı olduğunu kabul ediyor ve evrenin illeti olan bu yaratıcının kadîm olması sebebiyle evrenin de kadîm olması gerektiğini iddia ediyor.²⁰⁶ Bazıları evrenin kadîm olmasını yaratıcının ezeli cömertliğine, bazısı ezeli ilmine, hikmetine, kudretine vb. bağlıyor.²⁰⁷

Aşağıda, Neseî'nin *Tebsıra* isimli eserinin muhtelif yerlerinde geçen Dehriyye'ye dair hüküm ve değerlendirmeleri aktardıktan sonra, âleme dair yaklaşımlardan hangilerinin Neseî tarafından dehrî olarak nitelendirildiğini göreceğiz.

Neseî'ye göre Dehriyye, Zındıklar ve Ehlü't-Tabâyi' âlemin nutfe/sperm ve tohumlarının kadîm olduğunu iddia eder.²⁰⁸ Bu grup yukarıda zikrettiğimiz Lem-yezeliyye ile örtüşmektedir. Ancak görüldüğü gibi Zındıklar ve Tabiiyyûn da bu grubun yanına eklenmiştir. Aynı grubu biraz daha daraltarak yani Lem-yezeliyye'nin yaratıcıyı inkâr eden fraksiyonunu “âlemin kadîm olduğunu iddia ve Sâni'i inkâr eden Dehriyye”²⁰⁹ olarak zikrediyor. Başka bir yerde aynı hükmü farklı kelimelerle tekrarlıyor. “Dehr ehli âlemin tüm parçalarının kadîm olduğuna inanır.”²¹⁰ Neseî'ye göre Dehriyye “bir şeyin lâ-şeyden/yoktan meydana gelmesini” makul bulmaz.²¹¹ Âlemin tüm cihetlerden sonsuz/namütenahi olduğunu kabul eder.²¹² Başka bir yerde Neseî, Dehriyye ve Muattıla'yı aynı anlamda kullanır ve her ikisini de “tüm semavi dinlerin dışına çıkmış”²¹³ olarak nitelendirir. Neseî ve diğer kelâmcıların Dehriyye'ye isnat ettiği en yaygın iddialardan birisi de Dehriyye'nin arazları inkâr ettiği görüşüdür.²¹⁴ Bu son görüş, kelâmcıların geliştirdiği hudûs teorisinin belkemiğini

²⁰⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 78.

²⁰⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 80.

²⁰⁷ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, 80-81.

²⁰⁸ Meymûn b. Muhammed Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîâm* (Şam: Dârü'l-Ferfûr, 1997), 89.

²⁰⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 98.

²¹⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 302.

²¹¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 99.

²¹² Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 161.

²¹³ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 375.

²¹⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 73.

oluşturan arazların bağımsız varlığı ve hudûsunun kanıtlanabilmesi için mutlaka cevaplanması ve çürütülmesi gereken bir iddiadır.²¹⁵

Özetle; Neseî'ye göre a) yaratıcıyı inkâr eden, b) bütün semâvî dinlerin dışında olan, c) âlemi bütünüyle kadîm sayan, d) yoktan yaratılışı makul bulmayan, e) âlemi hâdis sayıp, âlemin aslını/tıynet kadîm sayan, f) âlemi zaman ve mekân olarak sonsuz kabul eden ve g) arazları inkâr eden tüm yaklaşımlar, gruplar dehrîdir.

1.2.4. Ebû İshak es-Saffâr'ın Dehriyye Telakkisi

Saffâr (ö. 534/1139) Dehriyye'ye arazların inkârı²¹⁶ ve “Dehriyye'den Ashâbü'l-Heyûlâ”ya da cisimlerin arazlara öncel olması²¹⁷ görüşlerini, Seneviyye'ye ise “bir şeyin ancak kendi cinsinden bir şeye delil olacağı” iddiasını nispet eder.²¹⁸ Saffâr, mâdûmun şey'iyeti bağlamında Mu'tezile'yi Dehriyye'ye benzetir ve “şeylerin kıdemi konusunda Mu'tezile, Dehriyye'ye muvafakat etmiştir”²¹⁹ der. Ehlü't-tabâyi'in, eşyanın unsurları olarak yer/toprak, su, hava ve ateşi saydıklarını ve bunları kadîm kabul ettiklerini zikreder.²²⁰ İmam Mâtürîdî'nin tabiatçılardan naklinde, tabiatçıların sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklık şeklinde dört tabiatın kıdemini savundukları daha önce zikredilmişti.²²¹ Ebû'l-Muîn Neseî ise, “tabiatçıların bazılarına göre dört basit tabiat olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklık; bazılarına göre ise mürekkep tabiatlar olan toprak, su, hava ve ateş âlemin aslıdır. Mürekkep olan tabiatlara unsur ve ustukus da denilir”²²² diyerek bu iki çeşit “tabiatlar” anlayışına bir açıklık getirir.

Hatırlanacağı üzere İmam Mâtürîdî ve Pezdevî, şâhid ile gâibe istidlâl yönteminin, *bir şeyin ancak kendi cinsinden olana delâleti* bağlamında kullanımını Dehriyye'nin temel özellikleri arasında zikrediyorlardı. Saffâr'ın bu görüşü Seneviyye'ye isnat etmesi, Seneviyye'yi dehrî olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Zaten Seneviyye'nin yoktan yaratılışı kabul etmemesi, dehrî addedilmesi için yeterlidir.

²¹⁵ Neseî'nin dehrî olarak nitelendirdiği grubun, daha ziyade Atomcu-Materyalistler olduğu değerlendirilebilir. Atomcu-Materyalistlerin iddialarıyla ilgili ayrıntılar için bkz.: “I. Bölüm, Antikçağ Atomcuları (Materyalistler/Ezeliyye-Dehriyye). Bu iddiaların eleştirisi için bkz.: “III. Bölüm, Dehriyye-i Ezeliyye (Klasik Materyalizm Eleştirisi).

²¹⁶ Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-Saffâr, *Telhîsu'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen, 1. Bs (Beyrut: el-Ma'hadü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2011), I: 230.

²¹⁷ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 311.

²¹⁸ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 186.

²¹⁹ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 200.

²²⁰ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 216.

²²¹ Bkz.: “Antikçağ Doğa Filozofları” s. 14.

²²² Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, 81-82.

Ayrıca Saffâr'ın, Mu'tezile'yi mâdûmun şeyliği konusunda Dehriyye'ye benzetmesi, yoktan yaratılış veya kıdem-i âlem mevzusu ile Dehriyye'yi özdeşleştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla hem şâhid ile gâibe istidlâl, hem de kıdem-i âlem görüşleri nedeniyle Seneviyye, dehrî gruplar arasında sayılmaktadır.

Saffâr'ın özetle; arazları inkâr edenleri, Ashâbü'l-Heyûlâ'yı, Seneviyye'yi, Ehlü't-tabâyi'i dehrî saydığı; Mu'tezile'yi de Dehriyye'ye benzettiği görülmektedir. Saffâr ayrıca "Dehriyye'den Ashâbü'l-kümûn" diye bir gruptan da bahsetmektedir. Yine dehrî-Sofist bağlamında ele aldığı ve Zevbiyye olarak adlandırdığı bir grup filozoftan da bahsetmektedir. Aşağıda son iki grup hakkında bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

1.2.4.1. Ashâbü'l-kümûn ve'z-zuhûr

Kümûn-zuhûr teorisi Kelâm ve Makâlât kaynaklarında Nazzâm'a (ö. 231/845) atfedilir. Şehristânî'ye göre Nazzâm bu görüşü filozoflardan almıştır. Teorinin esası şudur: Allah bütün varlıkları tek defada yaratmıştır. Âlem bugün nasıl ise, ilk yaratıldığında da öyle idi. Âlemde yeni ortaya çıktığı sanılan şeyler, aslında hudûs (yoktan meydana gelme) etmiyor, gizlendiği yerden ortaya çıkıyor. Kümûn ve zuhûr kavramlarıyla anlatılan bu teoride tüm varlıkların birbiri içinde gizli olduğu, mesela ateşin odunda gizli olduğu/kümûn, odun yanınca bu gizli ateşin ortaya çıktığı/zuhûr anlatılır.²²³

Bağdâdî bu teori ile arazların müstakil varlığını inkâr eden ve arazların cisimlerde kümûn ettiğini iddia eden Dehriyye arasında bir paralellik kurar. Hem kümûn teorisinde hem de Dehriyye'nin araz anlayışında yolun sonunun hudûsun inkârına çıktığını, bunun da sonuç itibariyle dalalet ve küfür olduğunu belirtir.²²⁴

Saffâr mâdûm konusunu işlerken, "Dehriyye'den Ashâbü'l-kümûn" diye bir grubu zikreder.²²⁵ Başka bir yerde heyûlânın kıdemini reddederken, cisim ve arazların kadîm olduğunu iddia eden bir gruptan bahseder. Bu gruba göre arazlar cisimlerde gizlenmiş halde mevcuttur. Mesela hareketin görüldüğü bir cisimde sükûn gizil halde

²²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I: 56.; Muhammed Abdülhadi Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhû el-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Matbatü Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, t.y.), 140.

²²⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 142.

²²⁵ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 201.

ve sükûnun zuhur ettiği cisimde ise hareket kümûn halindedir. Zıt arazların bir arada olması bu şekilde mümkündür.²²⁶ Pezdevî de Ashâbü'l-Heyûlâ ile yoktan var olmayı tartışırken kümûn görüşünün fasit/bozuk olduğunu söyler.²²⁷ Aynı şekilde İmam Mâtürîdî de heyûlâ eleştirisi yaparken, bir şeyin heyûlâda gizli olup sonra zuhur etmesini mümkün görmez ve ardından “bilkuvve burûz görüşü de aynı şekilde batıldır”²²⁸ der.

Mâtürîdî kelâmcıların bu görüşü eleştirirken Nazzam'ın ismini vermemeleri ve heyûlâ eleştirisi bağlamında konuya değinmeleri, “kümûn ashâbı” veya “kümûnu savunan bir kavim” terkipleriyle Aristo'yu kastettiklerini gösteriyor olabilir. Özellikle İmam Mâtürîdî'nin bilkuvve, bilfiil gibi kavramları mezkûr eleştirilerinde söz konusu etmesi, Aristo'nun kuvve-fiil ayrımını akla getirmektedir. Aristo tohumun ağaç olması veya nutfenin insan olması ve bunun hemen her zaman bu şekilde sonuçlanmasını sorgular ve neden başka şekilde değil de hep bu şekilde bir oluş gerçekleşir, der. Aristo'nun bu soruya verdiği cevap şudur: Aslında ağaç zaten tohumda mevcuttur. Bilfiil var olan ağaç, tohumda potansiyel olarak mevcut idi. Yani tohum fiilen tohum ise de bilkuvve ağaçtır.²²⁹

Buradan çıkardığımız netice şudur ki; Ashâbü'l-Heyûlâ gibi, Ashâbü'l-kümûn da büyük oranda Aristo ve takipçilerine delalet etmektedir.²³⁰

1.2.4.2. Zevbiyye

Saffâr, mahsûsâtı inkâr eden ve sadece mâkûlâtın sabit bir hakikat olduğunu iddia eden bir grup filozoftan bahseder ki, bunların arasında Platon/Eflâtûn (MÖ 427-347), Aristoteles (MÖ 384-322), Ptolemaios/Batlamyus (ö. 168?) ve Galenos'u/Câlnûs (ö. 200?) da sayar. Zevbiyye²³¹ dediği bu grubun iddiasına göre ay-altı veya felek-altı âlem sürekli bir akış ve değişim içindedir. Bu durumda olan bir şeyin sabit bir hakikati olamaz. O sebeple matematiksel, fiziksel ve astronomik bilgiler gibi aklî bilgiler dışında gerçek bilgi yoktur. Her an değişip eriyen bu âlem, yok hükmündedir. Dolayısıyla

²²⁶ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 312.

²²⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 29.

²²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79.

²²⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III: 151.

²³⁰ Bu görüşlerin eleştirisi için bkz.: “III. Bölüm, Ashâbü'l-Heyûlâ (Aristo) Eleştirisi”.

²³¹ Zevb kelimesi erimek ve akmak anlamına gelmektedir.

üzerinde tefekküre elverişli değildir. Saffâr, bu filozofların “şahit ile gaibe istidlal” yöntemini kullanarak, âlem hakkında bu kanaate ulaştıklarını da kaydeder.²³²

Aynı grubu ele alan Mu'tezile kelamcısı İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ise, meseleyi zorunlu bilginin inkârı bağlamında ele alır ve Ashâbü'z-zevebân dediği bu grubu, Sofistlere yakın bir yerde konumlandırır. Ona göre, bir grup filozof kesin olarak bilinen ve gerçekte mevcut olanın mâkûlât (duyusal olmayan, sadece akılla idrak edilen) olduğunu, mahsûsâtın ise bir hâlde kalmayıp her an değişmesinden dolayı kesin bilginin konusu ve hatta mevcut bile olmadığını iddia etmektedir. Melâhimî Herakleitos'un meşhur, akan nehir örneğini de zikretmekte ve bu görüşü Platon/Eflâtûn, Ptolemaios/Batlamyus ve Galenos'a/Câlînûs atfetmektedir.²³³

Dikkat edilirse İbnü'l-Melâhimî, Saffâr'dan farklı olarak Aristo'yu bu grubun içinde zikretmeyerek daha dakik bir bilgi ortaya koymuştur. Nitekim Aristo'nun, bu konuda hocası Platon'a olan muhalefeti ve mahsûs/duyulur âleme farklı yaklaşımı bilinmektedir.

Saffâr bu filozoflara şöyle cevap vermektedir:

Âlem her an eriyip değişim geçirmekte ise, âlemin bir parçası olarak sizler de ve sizin bir cüzünüz halinde bulunan aklınız da eriyip değişmektedir. Eğer âlem sürekli eriyip değişmekte ise, sapaşğlam duran dağlara, sertliğini koruyan yeryüzüne ne demeli? (...) Eğer erimekten kastınız eksilme ise, herhangi bir eksilme gözlemleyemiyoruz. Eğer niteliklerin değişimini kastediyorsanız, bu, aslın değişmesini gerektirmez. Eğer aslın değişimini kastediyorsanız, asıl, yıllar boyu hiç değişmeden kendini muhafaza etmektedir.²³⁴

Varlığı bir görünüş olarak değerlendiren ve asıl var olanın, görünen ve gözlemlenenden farklı olduğunu iddia eden felsefî yaklaşımlar,²³⁵ kelâmcıların üç bilgi kaynağından birisi olarak kabul ettikleri “duyusal bilgi”nin inkârı olarak değerlendirilmiş ve reddedilmiştir. Bu grupların âlemi kadîm saymaları, üç bilgi kaynağından birisi olan hissi kabul etmemeleri ve şahid ile gâibe (misli gerektirme çerçevesinde) istidlâl etmeleri, Mâtürîdî sistem içerisinde dehrî sayılmalarını gerektirmektedir.

²³² Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 80-81.

²³³ Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Martin J. McDermott ve Wilferd Madelung (London: el-Hüdâ, 1991), 29.

²³⁴ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 81.

²³⁵ Bu konudaki tartışma ve farklı yaklaşımlar için bkz.: “I. Bölüm, Antikçağ Doğa Filozofları (Natüralistler/Tabîyyûn)”.

1.2.5. Sâbûnî'nin Dehriyye Telakkisi

Sâbûnî'ye (ö. 580/1184) göre Sümeniyye ve Brahmanlar haberi, Mülhitler/Ateistler ise akılı ilim sebepleri arasında saymazlar.²³⁶

Sâbûnî, Sâni'in inkârı²³⁷ ve arazların, zatın gayrı manalar oluşunun inkârını²³⁸ da Dehriyye'ye isnat eder.

Sâbûnî'ye göre Tabâi'yye dört Sâni'/yaratıcı kabul eder. Bunlar sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluştur.²³⁹

1.2.6. Diğer Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Telakkisi

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) âlemin kadîm olması,²⁴⁰ arazların nefyi²⁴¹ ve her hâdisten önce bir hâdis bulunduğu²⁴² şeklindeki iddiaları dehrîlere nispet eder ve geleneksel argümanları kullanarak bunlara cevaplar verir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise, dehrîleri zikretmez, “başlangıcı olmayan hâdisler” iddiasını filozoflara isnat eder ve reddeder.²⁴³ Osmanlı dönemi Mâtürîdî kelâmcılarının önde gelenlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi de (ö. 1098/1687) *İşârâtü'l-Merâm* isimli önemli eserinde dehrîlerden bahsetmez; on akıl, felekler, nefs-i nâtika madde-sûret ve mutlak hareketin kadîm olduklarının filozoflar tarafından iddia edildiğini belirtir ve Gazâlî (ö. 505/1111) sonrası yerleşmiş istidlâlleri kullanmak suretiyle bu görüşleri çürütmeye çalışır.²⁴⁴

Netice itibariyle Dehriyye hakkında şunları söylemek mümkündür: Dehriyye kavramı, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen ve âhireti inkâr edip dünya hayatını mutlaklaştıran Câhiliye dönemi Araplarından bazıları için kullanılan bir tabirdir. Kalam ve Mezhepler Tarihi kaynaklarında Arap dehriyyesinin Allah'ı inkâr ettiği ifade edilmişse de bu nokta kesin değildir. En azından Kur'an'da bu konuda bir sarahat olmadığı söylenebilir. Ancak helâk etme özelliğinin dehre izafe edilmesi, peygamberler

²³⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31.; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 49.

²³⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 61.

²³⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 36.

²³⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 39.

²⁴⁰ Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde (el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd)*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012), 127.

²⁴¹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 132.

²⁴² Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 137-138.

²⁴³ Muhammed b. Abdülvâhid b. Mes'ûd İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi ilmi'l-Kelâm* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye, t.y.), 10; Kemâleddîn b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere fi şerhi'l-müsâyere* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), I: 21.

²⁴⁴ Kâdî Kemâleddîn Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzâk eş-Şâfiî (Karachi: Zam Zam Publishers, 2004), 88.

ve âhiretin inkârı, bireysel ve sosyal hayatta hiçbir metafizik ilkeye riayet edilmemesi gibi hususlar göz önüne alınırsa, dehrîlerin Allah'ı tamamen inkâr ettikleri veya belli-belirsiz bir tanrı tasavvuruna sahip oldukları söylenebilir.

Arapların müslümanlaşmasıyla beraber yukarıda bahsi geçen Arap dehrîleri ortadan kalkmış, ancak dehrî kavramı Müslümanlar tarafından kullanılmaya devam etmiştir. Şöyle ki; Müslümanlar fetihlerle beraber farklı inanç ve kültürlerle karşılaşmış, bunun yanı sıra farklı dillerden Arapçaya yapılan tercümelemler de Müslümanların bu konudaki kültürünü genişletmiştir. Bahsi geçen bu faaliyetler neticesinde; nübüvvet müessesesine sahip olmayan, Allah tasavvuru farklı olan veya hiç bulunmayan bazı inanç ve düşünce gruplarıyla karşılaşmıştır. Dehriyye adı altında incelenen bu gruplara yakından baktığımızda birbiriyle tam olarak örtüşmeyen dinî ve felsefî yaklaşımlarla karşılaşırız. Bir tarafta düalist İran dinleri veya panteist doğu dinleri; diğer tarafta eski Yunandaki Doğa Filozofları, Atomcular, Aristo ve takipçileri vardır. Dehriyye kavramı bunlarla da sınırlı kalmamış, Müslümanlar arasında zuhur etmiş bazı gruplara da teşmil edilmiştir. Bu grupların bir kısmı eski inançlarını sürdüren Karmatîler, Bâtîniye, Zındıklar vb. gruplardır. Bir kısmı ise, yabancı inanç ve felsefelerden etkilenmek suretiyle kendilerine göre bir metafizik geliştiren bazı filozoflardır.

İslam akidesi nokta-i nazarından yukarıda adı geçen gruplar incelendiği takdirde görülecektir ki; bu gruplardan bazısı tevhide aykırı bir tanrı anlayışına sahip, bir kısmı âhireti, nübüvveti inkâr ediyor, bir kısmı yaratıcı vasfı olmayan bir tanrıya inanırken, bir kısmı her türlü ilah inancını yadsıyor. İslam kelâmcıları da bu çerçevede bazen Ehl-i Kitap dışındaki inanç gruplarını, bazen de ateizm, deizm, panteizm vb. felsefî yaklaşımları isimlendirmek üzere dehrî tabirini kullanmışlardır. Bu açıdan bakılınca özellikle Mâtürîdî kelâmcıların itikat açısından insanları a) Müslümanlar, b) Ehl-i Kitap ve c) Dehriyye şeklinde tasnif ettiği söylenebilir.

Mâtürîdî kelâmcıların yukarıda zikredilen tasnifi biraz derinleştirilince Dehriyye kavramının ontolojik ve epistemolojik veçheleri olduğu görülecektir. Mâtürîdî kelâmcılar duyum dışında bilgi kaynağı kabul etmeyen veya aklî istidlâlleri sadece fizik âlemle sınırlandıranları dehrî saymışlardır. Bu durumda vahyi de kapsayan haber kaynağını reddeden tüm dinler ve felsefî yaklaşımlar dehrî olmaktadır. Biz buna Dehrî

Epistemoloji diyoruz. Dehrî Ontoloji şeklinde kavramsallaştırdığımız terkip ise, âlemi kadîm sayan ve yoktan yaratılışı/hudûs inkâr eden tüm yaklaşımları kapsamaktadır.

Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür ki; Müslümanların dışında kalan Ehl-i Kitap, yoktan yaratılışı ve vahyi kabul ettiği için dehrî sayılmamıştır. Ancak diğer dinler, vahiy müessesesine sahip olmamaları ve genellikle ezeli evren inancına sahip olmaları nedeniyle dehrî olarak mütalaa edilmiştir. Adı geçen felsefi akımlar da aynı gerekçelerle ve ilaveten yaratıcıyı inkârları, kelâmcıların kabul ettiği bilgi kaynaklarını bütünüyle kabul etmemeleri ve istidlâl yöntemleri nedeniyle dehrî sayılmışlardır.



İKİNCİ BÖLÜM: DEHRÎ EPİSTEMOLOJİNİN REDDİ

2.1. DEHRÎ EPİSTEMOLOJİ

Bilginin bilimi anlamına gelen Epistemoloji, bilginin kaynakları, sınırları ve doğruluğun ne olduğu gibi temel problemleri konu edinir.²⁴⁵ Bazı araştırmacılara göre, İslam dünyasında ilk defa kelâmcılar bilgi problemleri üzerinde durmuş,²⁴⁶ İmam Matürîdî'den itibaren Kelâm kitaplarına bilgi bahisleriyle başlamak gelenek haline gelmiştir.²⁴⁷ Kelâmcılar bilgi bahislerinde bilginin imkânı, tanımı, kaynakları ve türleri gibi konuları işlemiş,²⁴⁸ özellikle bilginin imkânını reddeden Sofistlere ve bazı bilgi kaynaklarını kabul etmeyen farklı dehrî gruplara cevaplar vermişlerdir.

Bu bölümde bilginin imkânı ve kaynakları bağlamında Dehriyye ile Mâtürîdî kelâmcılar arasında cereyan eden tartışmalar ele alınacaktır. Ancak konunun ayrıntılarına geçmeden önce bilginin imkânı ve kaynakları noktasında Dehriyye'nin yaklaşımını ele almakta yarar görüyoruz.

2.1.1. Dehrî Epistemolojide Bilginin İmkânı

Bilginin imkânı bahsinde kesin bilginin varlığı ve insanın bu bilgiye ulaşım ulaşamayacağı sorgulanır.²⁴⁹ Bu konuda iki temel yaklaşım vardır: Kesin bilginin varlığı ve insanoğlunun bu bilgiye ulaşmasının mümkün olduğunu savunan görüşe Dogmatizm²⁵⁰, bilginin kesinliğini reddeden ve her türlü bilgiden kuşku duyulabileceğini iddia eden yaklaşıma ise Septisizm/Şüphencilik denir.²⁵¹

Herakleitos (MÖ 535-475), Parmenides (MÖ 515-460), Anaksagoras (MÖ 500-428) ve Demokritos (MÖ 460-370) gibi ilk Yunan filozofları tarafından bilginin imkânı, kaynağı ve sınırlarına dair ilk sorular, ilk tartışmalar gündeme getirilmişse de, bu konuyu felsefenin değişmez gündemi haline getirenler Sofistler olmuştur.²⁵²

²⁴⁵ Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, 15, 16.

²⁴⁶ Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 4 (1980): 98.

²⁴⁷ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 2. Bs (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 26; Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", 98.

²⁴⁸ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIX* (1987): 8, 9.

²⁴⁹ Arslan - Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 24-25.

²⁵⁰ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 12. Bs (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 20; Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", 11.

²⁵¹ Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, 27.

²⁵² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 19.

Sofistlerden önceki filozoflar bilginin kaynakları hakkında düşünmüş, mesela Herakleitos bilginin kaynağı olarak duyular üzerinde dururken, Parmenides akla ağırlık vermiştir. Ancak bu filozofların hiçbirisi bilginin imkânından şüphe etmemiştir. Bilginin imkânını sorgulayan ve her türlü bilgiyi kuşkuyla karşılayan, ilk defa Sofistler olmuştur.²⁵³

Bazı araştırmacılar şüpheciliğin tarihini Herakleitos'a kadar uzatır. Bu araştırmacılara göre, Herakleitos'un her şeyin değiştiğine dair görüşleri şüpheciliğin ilham kaynağı olmuştur. Mesela Herakleitos'un bu görüşlerinden etkilenen Cartylus, (MÖ 469-399) "her şey her an değiştiğine göre, hiçbir şey hakkında hüküm verilemez" demiştir. Cartylus işi o noktaya vardırmaştır ki, konuşmanın dahi bir anlam ifade etmediğini, çünkü kullanılan sözcüklerin daha ağızdan çıkar çıkmaz anlamının değiştiğini söylemiştir.²⁵⁴ Cartylus'un bu şüpheciliği daha sonra Sofistler tarafından devam ettirilmiştir.

Kelâmcıların bu tartışmada dogmatizm tarafında ve şüphecilerin karşısında yer aldığı görülmektedir. Ömer Neseî'nin (ö. 537/1142) "eşyanın hakikati sabittir ve ona dair bilgi vakidir"²⁵⁵ şeklinde formülleştirdiği yaklaşım, kelâmcılar tarafından Sofistler haricinde bütün akıl sahiplerinin icma ettiği bir husus olarak değerlendirilmiştir.²⁵⁶ Kelâmcılar, özellikle de Mâtürîdî kelâmcılar, bilginin imkânı bahsini felsefî bir soruşturma şeklinde ele almamış, yukarıda da açıklandığı gibi bilginin mümkün olduğunu tartışmasız bir hakikat olarak benimsemiş ve bu konuyu şüpheci-sofist filozofları/Sûfestâiyye eleştiri bağlamında ele almışlardır.

Gerek Mâtürîdiyye, gerekse diğer kelâm ekolleri, Sofistleri 'Sûfestâiyye' olarak tesmiye etmiş ve bu başlık altında eleştirmişlerdir. Ancak bazı Mâtürîdî kelâmcılar, Sûfestâiyye dedikleri bu grubu aynı zamanda Dehriyye'nin bir kolu olarak zikretmişlerdir. Bu kelâmcılar arasında Pezdevî (ö. 493/1100) ve Lâmişî'yi (ö. VI. y.y. ortaları) zikredebiliriz. Pezdevî "Sûfestâî denen ve Dehriyye cümlesinden olan bir grup filozof"²⁵⁷ olarak bahsettiği bu grubu neden dehrîlikle nitelendirdiğini zikretmez. Ancak Pezdevî'nin Dehriyye yaklaşımının Allah'ı inkâr üzerine yoğunlaştığı hatırlanacak

²⁵³ Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", 97.

²⁵⁴ Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", 12.

²⁵⁵ Ebû Hafs Necmeddîn Ömer Neseî, *Metnü'l-Akâid* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.), 2.

²⁵⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, I: 20; Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 39.

²⁵⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 17.

olursa, Sofistleri, tüm hakikatleri ve bu arada yaratıcıyı da inkârları veya şüpheyile karşılamaları nedeniyle dehrî olarak nitelendirmiş olabileceği anlaşılmaktadır. Lâmişî ise, Sofistleri eleştirir ve aslında hakikatleri bildikleri, hakikatlerin, kişinin itikatlarına tabi olmadığını itiraf ettikleri ancak kibir ve inatları sebebiyle bunu itirafa yanaşmadıklarını zikrettikten sonra “bu, dehr ehlinin âdetidir, bu Sofistler de onlardan bir gruptur”²⁵⁸ der. Lâmişî’nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere, Sofistler ve dehrîler arasında bir tavır ve yaklaşım benzerliği bulunmaktadır. Başka bir tabirle, kelâmcılar Sofistleri dehrîliğe irca etmektedir. Mezkûr Mâtürîdî kelâmcılar bu ircanın sebepleri üzerinde durmamışlardır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) konuyla ilgili bir ifadesi bu ircanın nedenleri hakkında bir fikir vermektedir. Kâdî, bilginin temelinde sükûn-ı nefsin olduğunu, bu durumun gerek bedihi ve gerekse nazari bilgilerde tıpkı beş duyuyla algılanan şeylerde/müdrekat olduğu gibi cari olduğunu, dolayısıyla bedihi ve nazari bilgi noktasında sükûn-ı nefse itibar etmeyen Dehriyye’nin Sofistlerden bir farkı kalmayacağını belirtir ve “sadece duyuşal olana güvenilir diyen (Dehriyye) ile duyuşal olana da güvenilmez diyen (Süfestâiyye) arasında fark yoktur”²⁵⁹ der. Görüldüğü gibi Kâdî kendi epistemolojisi zaviyesinden bir değerlendirme yapmakta ve Sofistlerle dehrîleri aynı paydada birleştirmektedir. Benzer bir şey Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da yapılmış ancak onlar bu konuda bir tafsilat vermemişlerdir, denebilir.

2.1.2. Dehrî Epistemolojide Bilginin Kaynakları

Kelâmcıların esbâbü’l-ilm, medârikü’l-ulûm veya masâdirü’l-ulûm dedikleri bilgi elde etme yolları hakkında, eski Yunan filozoflarından itibaren çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Özellikle Demokritos (MÖ 460-370) ile birlikte bilginin kaynağı problemi, epistemolojinin temel problemlerinden biri haline gelmiştir.²⁶⁰

Felsefede bu konuda iki temel yaklaşım vardır: Şuurda genel fikirlerin deneyden doğduğunu iddia edenlere Empirist, bunun aksine aklın deney öncesi bilgilere sahip olduğunu düşünen filozoflara ise Rasyonalist denmektedir. Materyalist filozoflar

²⁵⁸ Lâmişî, *Kitâbü’l-Temhîd*, 41.

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XII: 54.

²⁶⁰ Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdik”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1999): 94.

(Leukippos, Demokritos, Epikuros vb.) Empirist geleneğin kurucusu ve takipçileri olmuşlardır.²⁶¹

Maddeci filozofların ilklerinden ve Empirist geleneğin kurucularından olan Demokritos'a göre dış âlem gibi şuur da atomlardan oluşur.²⁶² Bilgi dış âleme ait atomların şuur atomları üzerinde bıraktığı izlerden doğar.²⁶³ Epikür'e göre müşahede ettiğimiz âlem, tattığımız, gördüğümüz, kokladığımız her şey gerçektir ve bilgi edinmenin yolu da bu duyumlardan geçer.²⁶⁴ "Duyum doğruluğun ölçütüdür."²⁶⁵

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki; duyumcuların, bilginin temel kaynağı olarak duyusal olanı görmeleri, akli veya aklı istidlalleri reddettikleri anlamına gelmez. Epikuros şöyle der: "Algıladığımız şeyin ne olduğunu biliriz; algılamadığımız şeyin ne olduğunu, algıladığımız şeylerle benzerlikler kurarak hayal ederiz."²⁶⁶ Görüldüğü gibi Epikür aklı istidlali yadsımaz. Bilakis duyularımızın akıl tarafından bir şekilde onaylanmasını şart koşar.²⁶⁷ Dolayısıyla duyumcuların duyusal olanı öne çıkartmaları, akli tamamen yadsımak değil, fakat duyusal olanı aklı olana öncelemek şeklinde anlaşılmalıdır.

Matüridî kelâmcılar bilgi kaynağı veya aracı olarak akıl ve duyuları kabul eder ve haber diye üçüncü bir aracı da bu bilgi kaynakları arasına ilave ederler. İmam Matüridî "eşyanın hakikatlerine ulaşmanın" ıyân, haber ve nazar şeklinde üç yolu olduğunu bildirir.²⁶⁸ Pezdevî de bilgiye ulaşmanın üç yolu (esbâb) olarak his, haber ve istidlâli zikreder.²⁶⁹ Neseî'ye göre bilgi araçları (esbâb'ül-ilm); beş duyu organı (havâss-ı selîme), doğru/sâdik haber ve akıl olmak üzere üçtür.²⁷⁰

Görüldüğü üzere Matüridî kelâmcılar bilginin kaynağı olarak akıl ve duyu organlarından hangisinin aslı, hangisinin tebeî/tali bir pozisyonda olduğunu tartışmaktan ziyade, hem akıl, hem duyular, hem de haberin bilgi kaynağı olduğu hususunu

²⁶¹ Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, 31, 32; Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1972), 53, 56.

²⁶² Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 56.

²⁶³ Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 57.

²⁶⁴ Thilly, *A History of Philosophy*, 183.

²⁶⁵ Thilly, *A History of Philosophy*, 184.

²⁶⁶ Thilly, *A History of Philosophy*, 184.

²⁶⁷ Thilly, *A History of Philosophy*, 183-184.

²⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 69.

²⁶⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18.

²⁷⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, I: 24.

vurgulamışlardır. Çünkü kelâmcıların bilgi konusundaki asıl ilgi ve endişeleri Allah'ın varlığı, nübüvvet ve ahiret gibi konuların, epistemolojik bir zemine oturtulmasıdır. Mesela aklın bilgi kaynağı olarak reddedilmesi, vahyin bir muhatap bulamaması demektir. Haberin inkârı, vahyin inkârı anlamına gelir. Duyusal bilginin inkârı ise, her şeyin inkârıdır. Dolayısıyla Mâtürîdî kelâmcılar için bu araçların bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi yeterlidir. Bunun dışındaki felsefî tartışma ve spekülâsyonlar, çoğunlukla kelâmcıların ilgisi dışında kalır.

2.1.3. Dehrî Epistemolojinin İçeriği

Mutezilî kelâmcı Câhiz (ö. 255/869) nazar, cin/şeytan çarpması, sihir vb. şeyleri anlatırken,²⁷¹ Dehriyye'nin bu gibi şeyleri kabul etmediğini belirtir ve “Dehriyye şeytan, cin, melek vb. şeylerin inkârcısıdır”²⁷² der. Eş'arî kelâmcı Bâkılânî (ö. 403/1013) bilgi kaynağı olarak sadece görme ve gözlemi kabul etmenin cehaletten başka bir şey olmadığını ve bu durumun ehl-i dehre katılmak anlamına geleceğini belirtir.²⁷³ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) sadece görme ve müşahedeyi bilgi için temel kabul edenleri “avâm-ı mülhide/cahil ateistler”²⁷⁴ olarak nitelendirir. Zâhirî kelâmcı İbn Hazm (ö. 456/1064) da Dehriyye'nin, hakikatleri öğrenmek için sadece görme ve müşahede yolunu kabul ettiklerini,²⁷⁵ dolayısıyla akli istidlâllerde bulunmalarının doğru olmayacağını belirtir.²⁷⁶ İbn Hazm'a göre dehrîler istidlâl yapsalar bile bilginin temelinde duyumu yerleştirdikleri için metafizik istidlâllerde bulunmaya hakları yoktur.²⁷⁷

Yukarıdaki alıntılardan anlaşılmaktadır ki, kelâmcılara göre Dehriyye, bilgi kaynağı olarak sadece duyu verilerini kabul etmektedir. Öte yandan aynı bilgi anlayışına sahip olan Sümeniyye vb. fırkalar da kelâmcılar tarafından zikredilmektedir. Meselâ Eş'arî kelâmcı Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Hanbelî kelâmcı Kâdî Ebû Ya'la (ö. 458/1066) Sümeniyye fırkasını sadece duyumu bilgi kaynağı olarak kabul eden,

²⁷¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. Bs (Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1965), II: 131-143.

²⁷² Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II: 139.

²⁷³ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 25, 50.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 3. Bs (Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 1996), 117.

²⁷⁵ Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umayra, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996), I: 48.

²⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, I: 50.

²⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, I: 51.

haber, nazar ve istidlâli inkâr eden bir fırka olarak takdim ederler.²⁷⁸ Bu durumda bilgiyi duyumla sınırlandıranların sadece Dehriyye fırkası olmadığı, dehrîlere bu konuda muvafakat eden başka grupların da bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî kelâmcılara gelince; İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) yoktan var olmak bilinemez diyenleri (Dehriyye), var olanı sadece his/duyu aracılığıyla takdir etmeye çalışanlar olarak nitelendirir ve eleştirir.²⁷⁹ Başka bir yerde, bazı insanların (Dehriyye) duyusal evreni gözlemlediklerini, daha sonra bu gözlemlerinden hareketle bir takım genellemelerde bulduklarını ve şâhidin gâibe delil olmasını bir yöntem olarak benimsediklerini ifade eder.²⁸⁰ Pezdevî (ö. 493/1100), Dehriyye'nin sadece duyusal bilgiyi kabul ettiklerini, Allah'ı inkâr ettikleri için vahiy yoluyla gelen haberi ve kesinlik içermediği için genel olarak haberî bilgiyi ve yine aynı gerekçeyle nazarî bilgiyi de kabul etmediklerini belirtir.²⁸¹ Pezdevî'ye göre, bazı dehrîler istidlâli sadece "bir şeyin kendi benzerine delâleti" bağlamında kabul ederler. Bundan amaçları ise, Allah'a istidlâli menetmektir.²⁸² Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) Dehriyye'nin ileri sürdüğü şüphe ve itirazları ele aldığı bölümde,²⁸³ duyulur olanın ötesindeki meseleleri duyu organları aracılığıyla bilmeye çalışmanın makul olmadığını izah eder.²⁸⁴ Buradan, Dehriyye'nin sadece duyusal bilgiyi kabul ettikleri ve duyusal olmadığı için gaybiyatı kabul etmedikleri neticesini çıkartabiliriz. Öte yandan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Sümeniyye'nin haber ve aklı, Berâhime'nin sadece haberi, Mülhîde'nin nazar ve istidlâli, Sûfestâiyye'nin ise tüm bilgi kaynaklarını inkâr ettiklerini belirtir.²⁸⁵ Lâmişî (ö. VI. yy. ortaları), Sâbûnî (ö. 580/1184) Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve diğer Mâtürîdî kelâmcılarda da benzer bilgiler mevcuttur.²⁸⁶

Netice itibariyle, Mâtürîdî kelâmcılara göre; a) bilgi kaynağı olarak duyum ve istidlâli kabul edip haberi reddeden (Dehriyye/Materyalistler), b) bilgi kaynağı olarak

²⁷⁸ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 19; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 270; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 203.

²⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81.

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 178-180.

²⁸¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18.

²⁸² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 20.

²⁸³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 97-100.

²⁸⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 99-100.

²⁸⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 24.

²⁸⁶ Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 41-43; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 49; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 120-122.

sadece duyumu kabul edip haber, akıl ve istidlâli reddeden (Sümeniyye), c) bilgi kaynağı olarak duyum ve akli kabul edip haberi reddeden (Berâhime) ve d) bilgi kaynaklarının tümünü şüpheyile karşılayan veya inkâr eden (Süfestâiyye/Septikler/Agnostikler) gruplar, epistemolojik açıdan dehrî kabul edilirler. Buradan şu sonucu çıkartabiliriz: Mâtürîdî kelâmcılar, üç bilgi yolundan herhangi birisini kabul etmeyi epistemolojik dehrî saymaktadırlar.

2.2. DUYUMCU-MATERYALİST YAKLAŞIMIN ELEŞTİRİSİ

Mâtürîdî kelâmcılara göre Dehriyye, bilgi sebebi (araç, kaynak) olarak sadece hissi/duyum kabul eder, istidlâli bir şeyin kendi misline delâleti ile sınırlandırır, vahiy ve haberi bilgi kaynağı olarak görmez. Antikçağ atomcu-materyalist filozoflar ise, “duyular kanalından geçmeyen hiçbir düşüncüyü kabul etmez”²⁸⁷, “duyumu doğruluğun ölçütü”²⁸⁸ ve bilginin biricik kaynağı sayarlar.²⁸⁹ Ancak aklî istidlâli yadsımayıp, aksine duyuların akıl tarafından bir şekilde onaylanmasını şart koşar²⁹⁰, “algılamadığımız şeyin ne olduğunu, algıladığımız şeylerle benzerlikler kurarak hayal ederiz”²⁹¹ demek suretiyle ‘şâhid-gâib kıyâsı veya istidlâlinden bahsederler. Ayrıca her şeyi doğal nedenlerle açıklar, mucize ve ilâhi müdahaleye dünya görüşlerinde yer vermemek²⁹² suretiyle her türlü vahiy ve ilahi haberi de inkâr ederler. Görüldüğü gibi Mâtürîdî kelâmcıların “Dehriyye”si ile Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi materyalist filozofların duyumcu epistemolojileri arasında bir mutabakat bulunmaktadır. Fakat Mâtürîdî kelâmcılar, ismi geçen filozofları ve onların sistemlerini direkt olarak ele alıp değerlendirmemektedirler. Dolayısıyla aşağıda dehrîlere atfedilen iddia ve argümanlar ve kelâmcıların bu iddialara yönelik cevap ve eleştirileri, ‘Duyumcu-Materyalist filozofların kelâmcılardaki izdüşümü’ olarak sayılması gereken ‘Dehriyye’ ile alakalı olacaktır.

Kelâmcılar duyusal bilginin kesinliğini ve bilinmeyen şeylere ulaşmanın yolu olduğunu kabul ederler. İmam Mâtürîdî’ye göre duyumsama ve gözlem, kesin bilgi (ilim) elde etmenin yoludur ve duyularla algılanamayan şeylerin bilgisine de ancak

²⁸⁷ Thilly, *A History of Philosophy*, 75.

²⁸⁸ Thilly, *A History of Philosophy*, 184.

²⁸⁹ Weber, *Felsefe Tarihi*, 37.

²⁹⁰ Thilly, *A History of Philosophy*, 183-184.

²⁹¹ Thilly, *A History of Philosophy*, 184.

²⁹² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 88.

duyusal bilgiler ve onlar üzerinde nazar ve tefekkür etmek suretiyle ulaşılır.²⁹³ Duyusal olmayan şeyleri/gâib akıl idrak edemez. Bu sebeple duyu organları akıl için bilinmeyenin yolu kılınmıştır.²⁹⁴ Dehrîler de bilgiye ulaşma yolu olarak duyu bilgisini kabul etmekte ve bilinmeyene ulaşmak için bilinenlerden (duyusal bilgiler) hareket etmektedirler. Dolayısıyla her iki grup için de duyusal bilgiyi kullanarak istidlâllerde, çıkarsamalarda bulunmak, bu suretle bilgiyi çoğaltmak ve bilinmeyenlere ulaşmak makbul bir yöntem sayılmaktadır.

Kelâmcılar ve dehrîler, yukarıda zikredilen epistemolojik yakınlığa rağmen, bilinmeyen/gayp hakkında ulaşılan sonuçlar ve bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma yöntemi konusunda ayrılmışlardır. Kelâmcılar duyusal verilerden hareket ederek âlemin hâdis olduğu ve âleme mugayir kadîm bir varlık tarafından yoktan yaratıldığı bilgisine ulaşırken, dehrîler âlemin ezelden beri var olduğu ve yoktan yaratılmadığı sonucuna ulaşırlar. Dehrîler kelâmcıların hudûs anlayışını duyusal olana aykırı olmak ve tasavvur edilememekle eleştirirken, kelâmcılar dehrîlerin bilgi yöntemini eleştirmektedir.

Aşağıda, dehrîlerin bir bilgi aracı olarak kullandıkları tevehhüm ve temessül kavramlarının bilgisel değeri ile yöntem olarak kullandıkları şâhid-gâib kıyâs ve istidlâlinin eleştirisi ele alınacaktır.

2.2.1. Tevehhüm ve Temessül Kavramlarının Bilgisel Değeri

Dehrîler yoktan var olmayı akıllarına sığdıramadıklarını, bu sebeple reddettiklerini,²⁹⁵ kıdem fikrini ise duyu bilgisine/şâhid uygun ve makul/tevehhüm edilebilir²⁹⁶ olduğu için savduklarını iddia ederler. Kısacası, dehrîlere göre bir şeyin mevcut sayılması için ‘vehimde tasavvur’ veya ‘akılda takaddur’²⁹⁷ edilebilmesi şart olup, bu şartı haiz olmayan her şey namevcuttur. Bu konuda kelâmcıların cevaplarını nakletmeden önce, tevehhüm kelimesinin etimolojisine dair birkaç bilgiyi paylaşmakta yarar görüyoruz. Tevehhüm, sözlükte hayal etmek, zihinde canlandırmak gibi

²⁹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005), II: 179; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2006), VIII: 83.

²⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2006, VIII: 83.

²⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94.

²⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92.

²⁹⁷ Bu kavramları, ‘zihinde canlandırabilmek’ ve ‘akla sığdırabilmek’ şeklinde anlayabiliriz.

anlamalarda kullanılır.²⁹⁸ Felsefede ise, nefsin kuvvetleri arasında sayılmış ve “mahsûsâtta bulunan cüzi manaları idrak etmek”²⁹⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Tevehhüm, duyuşsal olanın dışında kalan alanla ilgili, gerçekliği olmayan hükümler vermek anlamında da kullanılmaktadır.³⁰⁰ Mesela uzayı sonsuz saymak, bir tevehhüm örneği olarak kabul edilmektedir.³⁰¹ Kelâm ıstılâhında ise tevehhüm, “duyuşsal olmayan şeyleri, duyu organlarıyla idrak etmek”³⁰² veya “duyu algılarıyla idrak edilen varlıkların, zihinde kalan imgesi ve izlenimi”³⁰³ şeklinde tanımlanmaktadır.

İmam Mâtürîdî ve diğer Mâtürîdî kelâmcıların bu konudaki cevap ve eleştirileri ise, şöyledir:

1. İmam Mâtürîdî bir şeyin zihinde canlandırılmamasının (temessül, tevehhüm, takaddur) o şeyin yokluğunu gerektirmeyeceğini belirtir. Ona göre bilgi kavramı, bir şeyin caiz olup olmadığına ilişkin yargılarımız, yediğimiz tek cevhere sahip gıdanın işitme, görme, anlama, el ve ayak gibi farklı cevherleri doğurması³⁰⁴, akıl, nefis vb. olguların mahiyeti gibi pek çok konu nefiste temessül edilemediği halde dehrîler tarafından da reddedilmemektedir.³⁰⁵

2. İkinci olarak İmam Mâtürîdî, Dehriyye'nin kendi iddialarında hissî/duyuşsal bilginin dışına çıktıklarını tespit ederek, düőükleri çelişkilili durumu ortaya koyar. Şöyle ki; dehrîler âlemi kadîm ve var oluşu atomların birleşip ayrılmasından ibaret ezeli-ebedi bir süreç olarak görürler. Onlara göre varlıklar gözle görülemeyecek derecede ufak parçalara/atom bölünür ve daha sonra tekrar birleşerek yeni varlıkları meydana getirir. Ancak ne ezelielik, ne atomlar, ne de iddia ettikleri var oluş süreçleri gözle görülür ve gözleme konu edilir şeyler değildir. Dolayısıyla, dehrîlerin duyuşsal olmayanı ancak

²⁹⁸ Komisyon, *el-Müncid*, 921.

²⁹⁹ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûat'ü-keşşâf'i-ıstılâhâti'l-fünûn'i ve'l-ulûm*, trc. Abdullah el-Hâlidî - Tahk. Ali Dahrec, 1. Bs (Beyrut: Mektebet'ü-Lübnân Nâşirûn, 1996), II: 1808.

³⁰⁰ Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982), II: 583.

³⁰¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Târifât* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, t.y.), 214.

³⁰² Komisyon, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-kelebiyye*, 2. Bs (Kum: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2015), I: 233.

³⁰³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 99.

³⁰⁴ İnsan bünyesinin hayatiyeti için beslenme ve gıda gereklidir. Beslenme ve gıda neticesinde insanın somut, kesif organları teşekkül ettiği gibi, görme, anlama gibi mahiyeti bilinmeyen ve somut olmayan olgular/araz da insanda meydana gelmektedir/hudûs. Somut ve kesif olan gıdanın, farklı cevherleri doğurması, akıl için 'gaip' bir husus olup, bu durumun temessül, tasavvur ve takadduru mümkün değildir.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81, 95-96.

‘zihinde canlandırılabilir olmak’ şartıyla kabul etmeleri ve zihinde temessül ettirilemeyen her şeyi inkâr etmeleri, bizzat kendi iddialarını da yıkmaktadır.³⁰⁶

3. Dehrîler tevehhüm, temessül gibi kavramları kullanarak hem hudûsu inkâr eder, hem de kendi kıdem iddialarını ispatlamaya çalışırlar. Onlara göre evren için düşünülebilecek her başlangıcın öncesi düşünülebilir. Bu tevehhüm, evrenin bir başlangıcı olmadığını gösterir.³⁰⁷ Görüldüğü gibi dehrîler, tevehhümü bilgiye ulaştırıcı bir araç olarak kullanmaktadırlar.

İmam Mâtürîdî dehrîlerin hudûs, kadîm varlık vb. olguları ‘tasavvur edilemiyor’, ‘zihinde canlanmıyor’, ‘akla sığmıyor’ gibi argümanlarla eleştirmelerinde bir yöntem hatası bulunduğu dikkat çeker ve “bu konularda bilgi elde etmenin yolu tasavvur ve zihinde canlandırmak değildir. Her bilginin bir yolu vardır”³⁰⁸ der. Bu hususu şöyle açabiliriz: Dehrîler aslında duyu algılarıyla idrak ettikleri şeyleri zihinlerinde canlandırdıkları gibi, hudûs/yoktan yaratılış vb. konuları da idrak etmek, diğer tabirle akıllarına sığdırmak istiyorlar. Hâlbuki gaybî konuları tevehhüm etmek, zihinde bir izlenim şeklinde algılamak mümkün değildir. Neseî’nin de dediği gibi, “duyu organlarından gizli kalan (gaip) şeyleri vehmetmeye çalışan kişi, renkleri kulağıyla, sesleri gözüyle ve tatları eliyle algılamaya çalışan kişinin cehaletine”³⁰⁹ sahiptir. Sonuç olarak, dehrîler bilgi araçlarını yerli yerinde kullanmıyor, bir bilgi aracından, vaz’ edildiği şeyin dışında bir talepte bulunuyor yani, ‘mâkûlü’, ‘mevhûma’ indiriyorlar, denebilir. Hâlbuki “insafî kişi, her bilgiyi kendi yolunda kullanır. Mevhûmu vehim, mahsûsu his, mâkûlü ise akıl ile delillendirir”,³¹⁰ duyu neticesinde elde edilen izlenimleri gaybî konularda talep etmez.

4. Son olarak İmam Mâtürîdî tevehhümün bir sonuca götürmeyeceği, tevehhüme dayanarak bir yargıda bulunmanın yanlış olduğunu ifade etmek üzere, vehme dayalı ve kabul edilmesi mümkün olmayan bazı örnekler verir. Mesela yaşlanmaya başlayan bir kişinin, daha önce yaşlanmaya başladığı tevehhüm edilebilir. Yani, bu kişinin yaşlanmaya başladığı tarih vehimde tayin edilemez ve akla gelen her tarihten önce başka bir tarih tevehhüm edilebilir. Aynı durum, yeni doğan bir çocuk veya bir mekâna

³⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81, 95-96.

³⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92.

³⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96.

³⁰⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 100.

³¹⁰ Makdisî, *el-Bed'*, I: 121.

ilk defa giriş yapan kişi örneklerinde de söz konusudur. Bu örneklerde de bebeğin daha önce doğmuş olması veya kişinin daha önce gelmiş olması tevehhüm edilebilir. Ancak nasıl ki bu tevehhümler, söz konusu kişilerin ezeliğini gerektirmiyorsa, hareket, sükûn, içtima ve iftirak arazlarının kadîm oluşunu tevehhüm etmek de yani, hareket-sükûn ve birleşme-dağılma olgularının sonsuz bir döngü şeklinde tevehhüm edilebilmesi de bunların gerçekten ezelden beri var olduklarını gerektirmez.³¹¹ Dolayısıyla, tevehhüme dayanarak bir iddiada bulunmak geçersiz bir yöntem olarak değerlendirilmelidir.

2.2.2. Gâibin Şâhide Kıyası: Dehrî Yöntem

Aslında Mâtürîdî kelâmcılarda, özellikle de İmam Mâtürîdî’de yöntem ‘şâhidin gâibe delâleti’ şeklinde geçer. Ancak Mâtürîdî kelâmcılar kendi yöntemlerini de aynı şekilde adlandırır ve iki yöntem arasındaki farkları izah ederler.³¹² Bu iki yöntemin, isim benzerliği nedeniyle birbirine karışmaması için, dehrîlerin yöntemi kıyâs, kelâmcıların yöntemi ise istidlâl olarak isimlendirilmiştir. Dehrîlerin yönteminin kıyâs olarak isimlendirilmesi; a) yöntemin kıyas/analoji formunda kullanılması, b) Mâtürîdî kelâmcıların da yöntemi bir kıyas olarak eleştirmeleri ve c) farklı ekollerden bazı kelâmcıların, yöntemi ‘gâibin şâhide hamli’ veya ‘gâibin şâhide reddi’ şeklinde isimlendirmelerinden hareketle uygun bulunmuştur.

Aşağıda gâib, şâhid ve kıyâs kavramları hakkında ıstılâhî bilgiler verilecek, ardından yöntemle ilgili kelâmcıların eleştirileri ele alınacaktır.

2.2.2.1. Gâib, Şâhid ve Kıyâs Kavramları

Gâib kelâmcılar tarafından görünmeyen, gizli, saklı;³¹³ insanların duyu ve basiretlerinden (akıl, idrak) gaip olan;³¹⁴ fer’, üzerinde nazar ve tefekkür edilmemiş olan, şüpheli olan, bilinmeyen ve bilinenden hareketle bilinmek istenen;³¹⁵ olmuş-bitmiş, geçmişte kalmış şey; insanların yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan ancak kendilerinin görüp idrak edemedikleri yiyecek, içecek ve gıdalardaki gizli faydalar;

³¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 98.

³¹² İlerleyen bölümlerde bu yöntemler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınmaktadır.

³¹³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 1211; Zeyneddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, trc. Tahk. Hamza Fethullah (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 485; Kadir Güneş, *el-Mu'cem Arabî-Türkî* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 868.

³¹⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât'ü-elfâzi'l-Kur'ân*, trc. Tahk. Safvan Adnan Dâvûdî, 4. Bs (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2009), 466.

³¹⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 286.

işitme, görme ve akledip fehmetme gibi ameliyelerin mahiyeti ve bunların hangi manalarla kaim olduğu gibi hususlar³¹⁶ vb. anlamlarda kullanılmaktadır.

Şâhid ise, delil, tanık, var olan;³¹⁷ duyu organları ve akıl aracılığıyla bilinen;³¹⁸ asıl, üzerinde nazar ve tefekkür edilmiş, bilinen, istidlâlin esası;³¹⁹ elan mevcut olup meydana gelmiş olan, eşyada herkes tarafından gözlemlenebilen açık/zahir yararlar³²⁰ vb. anlamlarda kullanılır.

Kıyasa gelince; bu kavram hem Fıkıh Usûlü, hem de Mantık terimi olarak kullanılır. Mantıkta ‘tasım’ ve ‘analoji’³²¹ gibi iki farklı anlamda kullanılan kıyasın ikinci kullanımıyla Fıkıh’taki kullanımı örtüşmektedir. Dolayısıyla burada ‘kıyâs-ı fikhî’ üzerinde durulacaktır.

Gündelik dilde iki şey arasında benzetme yapmak anlamında kullanılan³²² kıyâs terim olarak, “aralarındaki ortak illet nedeniyle, hükmü bilinmeyen ve hakkında nass bulunmayan bir şeye, hakkında nass bulunan şeyin hükmünü aktarmaya,³²³ başka bir tabirle aslın hükmünü fer’e yüklemeye denir.³²⁴

Kıyasın yukarıdaki tanımdan da anlaşılacağı üzere asıl, fer’, hüküm ve illet olmak üzere dört rüknü vardır. Asıl; hakkında nass bulunan şeydir ve makîsun aleyh olarak da isimlendirilir. Fer’; hakkında nass bulunmayan ve makîs olarak da isimlendirilen rükündür. Hüküm; fer’e aktarılacak olan aslın hükmüdür. İlet ise, hükmün medârı, menâtı, temelidir. Hüküm illetten dolayı verilir.³²⁵

Özetleyecek olursak; gâibin şâhide kıyası genel olarak, bilinmeyenin bilinene hamledilmesi yani, bilinendeki hükmün bilinmeyene aktarılması anlamında kullanılmaktadır, diyebiliriz. Burada şâhid asıl ve bilinen, gâib ise fer’ ve bilinmeyen olmaktadır. Peki, bu kıyas dehrîler tarafından nasıl yapılmaktadır? Özellikle gaybî

³¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2007, XI: 269.

³¹⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, 896; Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, 349; Güneş, *el-Mu’cem Arabî-Türkî*, 647-648.

³¹⁸ Isfahânî, *Müfredât’ü-elfâzi’l-Kur’ân*, 466.

³¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 286.

³²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2007, XI: 269.

³²¹ Bu kavramların tanım ve bilgisel değerleri için bkz.: s. 65, 361 ve 363 no’lu dipnotlar.

³²² Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhît fî usûli’l-fikh*, 2. Bs (Kuveyt: Dârü’s-Safve, 1992), V: 6.

³²³ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh* (İstanbul: Dârü’t-Teblîğ, t.y.), 218.

³²⁴ Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhît*, V: 10.

³²⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 7. Bs (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 62; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli’l-fikh*, 7. Bs (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 195.

konularda böyle bir kıyaslama ve neticesinde ulaşılan bilgiler sahih kabul edilebilir mi? Aşağıda bu soruların cevabı bulunmaktadır.

2.2.2.2. Yöntemin Eleştirisi

İmam Mâtürîdî'ye göre dehrîler âlemin kıdemini ispatlamak için şâhid ve gâib arasında bir kıyas yapar ve kıyas neticesinde âlemin kadîm olduğu sonucuna varırlar. Dehriyye, yaptığı bu kıyasta şâhidi asıl ve gâibi fer' olarak değerlendirir ve "fer' aslına aykırı olamaz. Şâhid kendi benzeri olan gâibe delâlet eder. Öyleyse gâib olan âlem de şâhid gibidir"³²⁶ der. Yani şâhid nasıl *vardan var* oluyorsa, gâib de öyle olmuştur. Dolayısıyla yoktan var olma/hudûs söz konusu değildir. Âlem, herhangi bir yaratıcı olmaksızın, ezelden beri, bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesi suretiyle varlığını sürdürmektedir.³²⁷ Dikkat edilirse burada yöntem olarak şâhid/gözlemlenen ve gâib/gözlemlenemeyen arasında bir kıyas/analoji yapılmakta ve şâhidin, gâibe misil (denk, aynı) olması gerektiği savunulmaktadır. Dehriyye bunu teyiden "şâhidin/ayân, kendisinin aynısı olmayanı (hilâfü'l-ayân/gâib) gerektirdiği kabul edilirse, insan ve cismin de, mâkûl olanın hilâfını gerektireceği kabul edilmelidir"³²⁸ demektedir. Yani, gözlemediğimiz varlıklar/evren ile gözlemlerimizden hareketle hakkında hükümler vereceğimiz ve gözlem dışı olan varlıklar/evren arasında bir aynılık olması gerekir. Aksi takdirde (kelâmcıların iddia ettiği gibi gözlemediklerimizin, gözlemediklerimize benzemeyen şeylere delâleti kabul edilecek olursa) insan ve cisimle ilgili gözlemediklerimizin tersi durumların da mümkün olacağı yani, gözlemimizin dışında kalan insan ve cisimlerin, gördüğümüz ve bildiğimizden farklı olacakları gibi gayri makul/absürt neticeler kabul edilmelidir.³²⁹

³²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92.

³²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94.

³²⁸ Kitâbü't-Tevhîd'deki ibare şöyledir: *لو جاز ايجاب خلاف العيان بالعيان لجاز ايجاب انسان وجسم بخلاف (...المعقول)* Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94. Bu ibare Topaloğlu tarafından şöyle çevrilmiştir. "Şayet duyulur âlemin yine duyulur âlem statüsündekinin aksine olabileceği kabul edilirse herhangi bir insanın veya cismin aklolananın (mâkul) aksine vuku bulabileceğinin de kabul edilmesi gerekir." Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, trc. Bekir Topaloğlu, 11. Bs (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2018), 103. Uluç ise ibareyi, "gözlemin aksini gözlemlerle ispat edecek olursak, insan ve cisimle ilgili olarak akledilirin (ma'kûl) aksini ispat etmiş oluruz" Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 114. şeklinde tercüme etmiş ve "gözlemin aksi bir iddia gözleme dayandırılmaz. Çünkü bu, insan ve cisim gibi kavramlara, zihinde ma'kûl olanın aksi bir özellik yüklemek gibidir" Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 115. şeklinde açıklamıştır.

³²⁹ Dehrîler, 'gözlemlerimize göre, her şey başka bir şeyden meydana gelmekte, yoktan var olmamaktadır, öyleyse gözlem dışı alanda da aynı durum geçerlidir' diyerek, gözlemlerinden genel bir kaide ve

Sonuç itibariyle dehrîler kendi ontolojilerini temellendirmek üzere ‘gâibin şâhide kıyası’ yöntemini kullanmakta ve ‘şâhid ancak misline delâlet eder, hilâfına delil olmaz’ demektedirler. Mâtürîdî kelâmcıların bu yönetime yönelik eleştirilerini şöyle sıralayabiliriz:

1. İmam Mâtürîdî’ye göre ‘gördüklerimiz ile görmediklerimiz aynı olmalıdır’ veya ‘gördüklerimiz, her zaman ve yalnızca kendi benzeri/misil olan görmediklerimize delâlet eder’ demek, yanlış bir yöntem olup bizi makul olmayan neticelere götürür. Mesela kendi kendini gözlemleyen bir insan, bütün dünyanın kendisi gibi olduğunu vehmedebilir.³³⁰ Zenci bir insan, eğer etrafında sadece kendisi gibi zenci kişileri görmüşse, dehrîlerin yaptığı gibi bir akıl yürütme yaparak ‘bütün insanlar zencidir’³³¹ hükmüne varır. Aynı şekilde sadece tatlı su görmüş olup deniz görmemiş birisi ‘bütün suların tatlı olduğuna’³³² timsah görmemiş birisi de ‘bütün hayvanların alt çenesini hareket ettirdiğine’³³³ hükmedecektir. İşte bu örneklerde olduğu gibi dehrîler de, salt varlığa³³⁴ ve müşahedeye³³⁵ dayanarak ve eksik tümevarım/istikrâ-i nâkıs³³⁶ yaparak,³³⁷ yoktan var olmayı inkâr ediyor, her şeyin bir şeyden ve bir yaratıcı olmadan meydana geldiği gibi yanlış bir neticeye ulaşıyorlar.

2. Dehrîler, “bir şey ancak kendi misline delil olur” demek suretiyle, Allah’ın varlığına âlemden gidilemeyeceğini iddia ederler.³³⁸ Çünkü şâhitte kelâmcıların savunduğuna benzer bir kadîm varlık müşahede edilmemektedir ve şâhid, ancak kendi misline delil olacağına göre gaipte de şahittekinden farklı bir varlık olamaz. Sonuç olarak, âlemden Allah’a istidlâl edilemez. İmam Mâtürîdî buna cevaben, ‘şâhidin gâibe delâleti’, gâibin, şâhidin misli olmasını gerektirmeyeceği gibi, gâibin keyfiyetine de

hüküm çıkartırlar. Kelâmcılar bu argümanı eleştirirken genellikle ‘zenci insan’ örneğini kullanırlar ve ‘hiç beyaz görmeyen bir zenci, bütün insanların zenci olduğuna hükmeder’ diyerek, dehrîlerin yönteminin hatalı olduğuna dikkat çekerler. (Bununla ilgili ayrıntılı bilgi aşağıda gelecektir.) İnsan ve cismin, makul olmayan sonuçlara götüreceği şeklinde zikredilen argüman da buraya bir işaret olabilir. Yani dehrîlerin savunduğu ‘şahidin misline delâleti zorunluluğu’ ‘zenci insan’ örneğindeki gayri makul durumu gerektiriyorsa, kelâmcıların savunduğu ‘şahidin hilâfına delâleti’ de gâipte tuhaf insanların olduğuna hükmetmek gibi başka bir saçma durumu/gayri makul gerektirecektir.

³³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93.

³³¹ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 25.

³³² Makdisî, *el-Bed'*, I: 132.

³³³ Ebü'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Kitâbü'd-Dâi ile'l-İslâm*, thk. Seyit Hüseyin Bahcıvan (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988), 212-213.

³³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 117.

³³⁵ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 25.

³³⁶ İstikrâ kavramının tanımı, türleri ve bilgisel değeri hakkında bilgi için bkz.: s. 65, 362 no'lu dipnot.

³³⁷ Enbârî, *Kitâbü'd-Dâi ile'l-İslâm*, 213.

³³⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 20.

delâlet etmez, der. Mesela yazı, bir yazarın varlığına delâlet eder, ama onun mahiyet ve keyfiyetine delâlet etmez. Yazar insan, cin veya melek olabilir. Sadece yazının varlığından hareketle, yazarın keyfiyet ve kimliğine ulaşamayız. Aynı şekilde yazı, kendisinin misli olan bir yazıya da delâlet etmez.³³⁹ İmam Mâtürîdî buradan hareketle, hâdis olan âlemin de ancak bir muhdise delâlet edeceğini, onun mahiyet ve keyfiyetine delâlet edemeyeceğini belirtir. Nitekim der, Mâtürîdî “âlemin yaratıcısını ispat için, âlemin içindeki hikmet ve ilim gerektiren şeylerden hareket edilir ve bir yaratıcıya/sâni’ ulaşılır. Ancak, bu bilgilerden hareketle yaratıcının keyfiyet ve mahiyetini bilmek gerekmez.”³⁴⁰ Özetle, âlem hâdis bir fiil olması hasebiyle bir muhdis ve faile delâlet eder. Ancak -dehrîlerin sandığı gibi- âlemin hâdis olması, muhdisinin de hâdis olmasını gerektirmez. Çünkü (sıfatlardan sarf-ı nazar ile) mutlak fiil, sadece faile delâlet eder; failin niteliklerine dair bir delâlete sahip değildir.³⁴¹

3. Dehrîler yukarıda da zikredildiği üzere şâhid ve gâib arasında bir kıyas yaptıklarını, fer’ olarak kabul ettikleri gâibin, asıl olarak kabul ettikleri şâhide muhalif olamayacağını ve dolayısıyla aynı hükme tabi olduklarını iddia ederler. Bunun neticesi olarak da şahitte yoktan var olma gözlemlenmediği için gâibin de yoktan var olmadığını yani, âlemin bizim gözlemimiz dışında kalan eski dönemlerinin de şahitte olduğu gibi hep vardan var olduğunu kıyasın bir neticesi olarak takdim ederler. İmam Mâtürîdî dehrîlerin bu kıyasta asıl ile fer’i tersyüz ettiklerini ifade eder. Çünkü dehrîlerin fer’ olarak saydıkları gâip, kendilerinin de kabul ettiği üzere kadîm (havâdis zinciri) olandır.

³³⁹ Kısacası, âlemde hiçbir şey, kendi mislini gerektirmez ve bu manada ona delâlet etmez. Bilakis bir şey, kendi hilâfına delâlet eder. Mesela fiil, kendisi gibi bir fiile değil, failine delâlet eder ve bu fail de fiilin misli değil, hilâfidir. Saffâr’ın da dediği gibi, şahitte fiiline benzeyen bir fail görülmemiştir. Aksine fail hep fiilinden farklıdır (hilâf). Mesela dövme fiilini gerçekleştiren kişi dövme fiilinden, yazar da yazısından farklıdır. Aynı şekilde âlemin yaratıcısı da âlemden farklıdır. Saffâr, *Telhîsu’l-edille*, I: 186-187.

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 93. Uluç’a göre burada açık bir çelişki vardır. Çünkü bir taraftan âlemin sadece bir muhdise delâlet edebileceği, muhdisin mahiyetine delâlet edemeyeceği söylenirken, diğer taraftan âlemdeki hikmet ve ilim gerektiren fiillerden hareketle bir Yaratıcıya/Sâni’ ulaşılabacağı söylenmektedir. Uluç, *İmâm Mâtürîdî’nin Filozofları Eleştirisi*, 110.

³⁴¹ İmam Mâtürîdî Allah’ın varlığı ve sıfatları bağlamında şunları söylemektedir: “Duyu organları üzerinden Allah’ı bilmek mümkün olmadığına göre, Allah’ı bilmek ancak âlemin delâleti ve sem’/haber yoluyla mümkündür. Ayrıca şâhidin/âlem ona delâleti, zatına değil, sıfatına şahadet yoluyla olur. (...) Öyleyse zatın ispatı, sıfatların tahkikinden başka bir anlam ifade etmez. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 197-198. Metin ve dipnotta geçen alıntılarını birleştirince şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Âlem bir fiil olarak, bir faile delâlet eder, ancak failin keyfiyet ve mahiyetini göstermez. Âlemin nitelikleri ise, failinin niteliklerine delalet eder. Örneğin, âlemdeki intizam, failinin ilim ve hikmet sahibi olduğunu gösterir. Ancak son tahlilde âlem fiili bir failin varlığına ve hangi niteliklere sahip olması gerektiğine delalet etse de, failin mahiyet ve keyfiyetine delalet etmez. Yazı örneğinde, yazarın insan, cin veya melek mi olduğu yazının delaletiyle anlaşılamayacağı gibi, âlem fiili de failinin mahiyeti hakkında bilgi vermez.

(Önce olan, sonradan gelenin varlık sebebi olduğuna göre) “Kadîm ve kîdem var iken, - dehrîlerin istidlâline konu olan- şâhid yok idi. Dolayısıyla, şâhidin ancak kadîm ile varlığa geldiği göz önünde bulundurulursa, kadîm olanın fer’ değil, asıl olması gerekir.”³⁴²

4. Ontolojik açıdan dehrî olmayan ancak dehrîler gibi ‘gâibin şâhid ile aynı olması gerektiği’ kanaatinden hareket eden bazı gruplar, şahitten farklı bir kadîm varlığı (Allah) kabul etmemektedirler. Böylece aralarında bir benzerlik olmayan iki varlık (hâdis olan şahitteki varlıklar ve şahitteki varlıklara benzemeyen kadîm varlık) arasında mukayese yapmaktadırlar. Bu duruma itiraz eden Mâtürîdî kelamcı Saffâr, Allah’ın (kadîm varlık) aklî deliller ile bilinebileceğini ancak kıyas ile bilinmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü kıyas, bir şeyin diğer şeyle ölçülmesi/takdir ve aralarında bir benzerlik olup olmadığını anlamak için karşılaştırılması demektir. Dolayısıyla, Allah’ın her hangi bir şeyle takdir edilmesi veya bir şeyle karşılaştırılması söz konusu olamayacağı için, kıyas ile bilinmesi de mümkün değildir. Saffâr, kıyasın “fer’in asla reddi” şeklindeki tanımına da dikkat çeker ve “Allah hangi asla reddedilecektir?”³⁴³ diye sorar.

Nesefî ise, dehrîlerin yaptığı yöntem hatasını tekrarlayan ve yanlış sonuçlara varan Mücessime, Hıristiyanlar ve Kerrâmiyye’yi eleştirir. Nesefî’nin saydığı bu gruplar dehrî olmamakla beraber, dehrî yöntemi kullanan yani, gâibi şâhide kıyaslayan gruplardır. Şöyle ki; Mücessime, şâhite hayat sahibi, işiten, gören her failin cisim olduğundan hareketle gaipte de aynı durumun geçerli olması gerektiğini iddia eder ve ‘Allah cisimdir’ sonucuna ulaşır.³⁴⁴ Hıristiyanlar, kendi zatıyla kaim olan her varlığın şahitte cevher olarak adlandırıldığını, aynı durumun gaipte de geçerli olması gerektiğini belirterek ‘kendi zatıyla kaim olduğuna göre Allah da cevherdir’³⁴⁵ demektedirler. Kerrâmiyye ise yine şahitten hareket ederek, Allah ve âlemin her ikisinin de kendi zatıyla kaim varlıklar olduklarını, bu şekilde iki varlığın birbirlerine karşı belli bir yönde bulunmaları gerektiğini, diğer taraftan kendi zatıyla kaim her varlığın altı yönden

³⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 93.

³⁴³ Saffâr, *Telhîsu’l-edille*, I: 183.

³⁴⁴ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 160.

³⁴⁵ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 148-149.

birisinde bulunmasının zorunlu olup, aksinin makul olmadığını belirterek ‘Allah’ın da bir cihet ve mekânda olması zaruretini’ iddia ederler.³⁴⁶

Görüldüğü gibi bu gruplar Dehriyye ile aynı yöntemi kullanarak kadîm varlık hakkında yanlış sonuçlara ulaşmaktadırlar. Bu grupların metodik hatası, salt gözleme dayanarak şahit ile gaip arasında analoji/fikhî kıyas formunda bir istidlâl yapmalarıdır ki, bu durum onları Dehriyye ile yöntem ekseninde birleştirmektedir. Bu hususa dikkat çeken Bâkılânî de, dehrî yöntemi kullanan gruplar arasında zikredilen Hıristiyanların “ehl-i dehre lâhik”³⁴⁷ olduklarını ifade etmiştir.

Hülâsa, dehrîlerin yöntem olarak şahit-gaip kıyasını kullandıkları ve bu yöntemi ‘şâhidin ancak kendi mislini gerektirip, hilâfını gerektirmeyeceği’ şeklinde yorumladıkları görülmektedir. Kelâmcılar, yöntemi bu şekilde daraltmanın bir hata olduğunu, bir metot olarak bunun yanlış neticelere götüreceğini savunurlar. Öte yandan dehrîler de kelâmcıların, yöntemi ‘hilâf’ şeklinde kullanmalarını eleştirmekte ve bunun da gayri makul neticelere götüreceğini iddia etmektedirler. Kelâmcıların bu eleştiriye cevaplarını bir sonraki bölümde ele alacağız.³⁴⁸ Ancak öncesinde ‘kelâmî yöntem’ ve özellikle Mâtürîdî kelâmcıların ‘hilâf-misil’ anlayışından kısaca bahsetmek gerekmektedir.

2.2.3. Şâhid ile Gâibe İstidlâl: Kelâmî Yöntem

İmam Matürîdî, “şahidin delâleti olmaksızın gaibi bilmenin bir yolu ve imkânı yoktur”³⁴⁹ diyerek, yöntemin kelâmdaki önemine işaret etmektedir. Çünkü âlemin hudûsu ve Allah’ın âlemin muhdisi olarak ispatlanması tamamıyla bu yöntem üzerinden (şâhid âlemden gaipteki hudûs ve muhdise istidlâl) gerçekleştirilmektedir. Ayrıca Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları ve âhiret hayatı gibi pek çok konuda da bu yöntem kullanılmaktadır.³⁵⁰ Yöntem sadece kelâmcılar değil, dehrîler için de önemlidir. Zira onlar da kendi kıdem doktrinlerini bu yöntemle temellendirmektedirler.³⁵¹ Nitekim

³⁴⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 217.

³⁴⁷ Bâkılânî, *Temhîdî'l-evâil*, 50.

³⁴⁸ Mâtürîdî kelâmcıların bu eleştiriye spesifik olarak verdikleri bir cevaba rastlamadık. Ancak kelâmcıların istidlâl yöntemleri incelendiğinde, dehrîlerin bu eleştirisinin yersiz olduğu görülecektir. Dolayısıyla bir sonraki bölüm, aynı zamanda dehrîlerin bu itiraz ve eleştirilerinin bir cevabı olarak da okunabilir.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 91.

³⁵⁰ Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 99.

³⁵¹ Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 104.

dehrîler, kelâmcıların da kendileriyle aynı yöntemi kullandığını,³⁵² dolayısıyla kendilerine yöneltilen itiraz ve eleştirilerin geçersiz olduğunu iddia ederler.

Aşağıda delâlet ve istidlâl kavramlarından kısaca bahsettikten sonra, kelâmcıların hilâf ve misil anlayışları incelenecektir.

2.2.3.1. Delâlet ve İstidlâl Kavramları

Bir şey hakkındaki bilgimizin, bizi başka bir şey hakkında bilgiye ulaştırması, bu iki şey arasında bir delâlet olduğu anlamına gelir. Delâlet, oldukça geniş anlam yelpazesine sahip bir kavram olup, birbiriyle ilişkilendirilen her şey için kullanılabilir. Mesela, duvarın arkasından gelen bir ses, sesin sahibinin ne tür bir varlık olduğuna, canlı olup olmadığına vs. delâlet eder. Karşımızdaki insanın gülmesi, ağlaması, yüzünün sararması, kızarması ise, farklı ruh hallerine işaret sayılır. Hakeza trafik levhaları, trafik ışıkları, karda yürüyen canlının ayak izleri veya evrenin değişkenliği de hep bir şeylere delâlet etmektedir. Delâlet alanı, astrolojiden falcılığa ve ilm-i firâset sahasına kadar uzanır.³⁵³ Görüldüğü gibi delâlet türleri çok çeşitlidir ve her delâlet türünün bilgisel değeri de farklıdır. Aynı zamanda delâletin göreceli olduğu da görülmektedir.

Delâlet ile birlikte ele almamız gereken diğer bir kavram ise istidlâldir. İstidlâl, aralarında bir delâlet olduğu düşünülen iki şey –ki, bunlara delil ve medlûl denir– üzerine akıl yürütmek, delil ile medlûlü ilişkilendirmek veya Mantık'taki tanımıyla “hükümler arasında ilişki kurarak yeni bir hüküm elde etmek”³⁵⁴ şeklinde tanımlanabilir. Mantıkçılar geniş kapsamlı olan istidlâl kavramını Mantık ilmi açısından daraltmış ve istidlâli ‘İnnî’ ve ‘Limmî’ şeklinde ikiye ayırmışlardır.³⁵⁵ Dumanın ateşe, yağmurun buluta delâletinde olduğu gibi ‘eserden müessire’ giden istidlâle ‘İnnî

³⁵² Bu konudaki tartışmalar için bkz: Makdisî, *el-Bed'*, I: 131-133; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 289-290.

³⁵³ Gazâlî firâset ilmindeki delâlete örnek olarak, kişinin göğsünün geniş olması ile cesareti arasında ilişki kurulmasını gösterir. Gazâlî başka bir örnek olarak, koyunun kürek kemiğindeki kırmızı hatlardan hareketle o sene meydana gelecek olan kan dökme hadiselerine, kürek kemiğindeki noktalardan hareketle de o seneki yağmur ve ekin bolluğuna istidlâl eden ve bu istidlâlde isabet eden kişilerden bahsetmektedir. İmam Şâfiî'nin de bu ilimde maharetli olduğunu belirten Gazâlî'ye göre bu tarz istidlâller bir illet-mâlül ilişkisini göstermez, yani iki olay arasında bir gereklilik ve nedensellik bulunmamaktadır. Ancak iki olay arasında bir şekilde bir bağlantı olması da imkânsız değildir. Gazâlî'ye göre bu tarz istidlâlleri kategorik olarak reddeden kişiler, ilahi sanatın acayıplıklarını ve ilahi kudretin vüs'atini bilmeyen cahil kişilerdir (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mihekkü'n-nazar*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, t.y.), 120.).

³⁵⁴ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 12. Bs (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 135.

³⁵⁵ Tehânevî, *Mevsûat'ü-Keşşâf*, I: 324.

İstidlâl' denir. Bunun aksine 'müessirden esere' gidilen istidlâl ise, 'Limmî İstidlâl' olarak adlandırılmaktadır.³⁵⁶ İstidlâl ile ilgili diğer bir tasnife göre ise, üç türlü istidlâl vardır. Buna göre; tümelden tikele (külli-cüz'î) doğru yapılan istidlâle kıyas/tümdengelim³⁵⁷, tikelden tümele doğru olan istidlâle istikrâ/tümevarım³⁵⁸ ve iki tikel arasındaki benzerliğe dayanan istidlâle ise temsîl/analoji³⁵⁹ denir.³⁶⁰ Şâhid ile gâibe istidlâl terkinde gâibin 'bilinmeyen, üzerinde düşünülen ve hakkında bir hükme varılmak istenen medlûl'; şâhidin ise, 'bilinen, gözlemlenen ve bilinmeye götürecek olan delil' manasında kullanıldığı hatırlanacak olursa,³⁶¹ şâhid ile gâibe istidlâlin, burada anlatılan istidlâl ile aynı olduğu, onunla ilgili yapılan tasniflere tabi olduğu ve farklı bir kategori olarak değerlendirilmediği görülecektir.³⁶²

³⁵⁶ İnnî istidlâl yerine kıyâs-ı delâlet ve burhân-ı delâlet; limmî istidlâl yerine ise kıyâs-ı illet ve burhân-ı illet tabirleri de kullanılır. Bkz: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 2. Bs (Kum: İntişârât Dârü'z-Zehâir, 1948), I: 54; Gazâlî, *Mihekkü'n-nazar*, 119.

³⁵⁷ Dedüksiyon ve ta'lîl gibi farklı isimlerle de zikredilen tümdengelim, Aristo ve Gazâlî'nin tanımına göre "terkip edilmiş bir sözdür ki, onda irat edilen önermelerin kabul edilmesi durumunda, sadece kendi zati gereği olarak başka bir söz zorunlulukla lazım gelir" (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 111; Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5. Bs (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 104-105.). Tanımdan da anlaşıldığı üzere tümdengelim/kıyas temel olarak iki öncül ve bir sonuçtan oluşur. Öncülleri kabul eden herkes, sonucu da zorunlu olarak kabul eder (Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, 112.).

³⁵⁸ "Bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm vermek" (Öner, *Klasik Mantık*, 174.) veya bir tümelin tikelleri incelenerek o tümel hakkında küllî bir hüküm istidlâline istikrâ/tümevarım denir (Ali Sedâd, *Mizânu'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, 1. Bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 309.). Tümevarım, tam ve eksik tümevarım şeklinde ikiye ayrılır (Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl'i ve'l-münâzara*, 4. Bs (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993), 193.). Bütünü oluşturan tüm parçalar incelenerek yapılan tümevarım tam veya şekilsel; bütünün bazı parçaları üzerinden bütün hakkında hükme varılan tümevarım ise, eksik veya bilimsel tümevarım olur (Öner, *Klasik Mantık*, 174-175.). Tam tümevarımda sonuç kesin iken, eksik tümevarımda zannî/muhtemeldir (Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 193-194; Öner, *Klasik Mantık*, 175.). Gazâlî, eksik tümevarımın "fikhiyyât" veya "zanniyyât"ta kullanılabileceğini ancak "yakiniyyât"ta kullanılamayacağını belirtir (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 43; Gazâlî, *Mihekkü'n-nazar*, 113.).

³⁵⁹ Temsîl, analoji veya kıyas, "aralarındaki ortak noktadan (câmi') hareketle bir tikelin hükmünü, diğer tikele vermek" (Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf el-Urmî el-Buveytî, *el-Kevkebü'l-muşrık fi semâi ilmi'l-mantık ale's-süllemi'l-münevrak*, 1. Bs (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2015), 467.) şeklinde tanımlanır. Bu kıyasa şâhid ile gâibe istidlâl de denmektedir (Gazâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, 154; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık*, thk. Câdullah Bessâm Salih, 1. Bs (Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2011), 365; İsmail Gelenbevî, *Şerhu-İsâgüci*, thk. Abdullah Hiçdönmez, 1. Bs (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.), 140.). Müteahhir kelâmcılara göre temsîlin zannî bilgi ifade ettiği hususunda bir tartışma yoktur. Çünkü iki şeyin bir konuda benzeşmesi, bütün hükümlerde benzeşmelerini gerektirmez. (Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık*, 367; Buveytî, *el-Kevkebü'l-muşrık*, 468.).

³⁶⁰ Sedâd, *Mizânu'l-ukûl*, 153; Muhammed Rabî Muhammed Cevherî, *Davâbitü'l-fikr*, 4. Bs (Kâhire: Dârü'l-İmân, 2002), 145.

³⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 286.

³⁶² Bu konuda kelâmcılar arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bununla ilgili tartışmalar için bkz: Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf* (Beyrut: el-Matbaatü'l-

2.2.3.2. Şâhidin Gâibe Hilâf Olarak Delâleti

İmam Mâtürîdî'ye göre şâhidin gâibe delâleti 'misil' ve hilâf şeklinde olabilirse de, hilâf şeklindeki delâleti daha açıktır. Şöyle ki, âlemde her hangi bir şeyi gözlemleyen kişi, o şeyin hâdis veya kadîm olduğuna istidlâl eder, diğer tabirle o şey kendi hudûs veya kıdemine delâlet eder. Kişinin gözlemlediği şey, aynı zamanda bir muhdise veya kendi kendine var oluşa da delâlet eder. Eğer bir muhdise delâlet ediyorsa, bu muhdisin hikmet veya sefehine/hikmetsizlik, irade sahibi oluşuna veya tabiatı gereği zorunlu olarak eylediğine de delâlet eder. Bütün bu örneklerde de görüldüğü gibi, gözlem konusu olan şey/şâhid ile delâlet ettiği şey/gâib, birbirinin aynısı değil hilâfidir.³⁶³

Dikkat edileceği üzere burada İmam Mâtürîdî, âlemin delâletlerine yönelik kendi görüşünü anlatmamakta, meseleyi, dehrîleri de kapsayacak tarzda objektif olarak ele almaktadır. Nitekim 'âlemdeki herhangi bir şey, ya hudûsa ya kıdeme delâlet eder', demesi bunu göstermektedir. Böylece İmam Mâtürîdî âlemin kendi hilâfına delâletini yani âlemin, âlemden farklı bir şeye delil olacağını dehrîlerin de kabul etmesi gerektiğini göstermektedir. Bu nokta kabul edildikten sonra İmam Mâtürîdî âlemin delâlet vecihlerine dair kendi bakış açısını açıklar. Buna göre, âlemin sürekli olarak dönüşüm, değişim ve yok olmaya mahkûm bir yapıda olması hudûsuna; kendi başlangıcına dair bilgi sahibi olmaması ve bozulan parçalarını ıslah etme hususundaki aczi kendi başına (bi-nefsihî/otonom) olmayışına; zıtların bir arada bulunması ve her şeyin belli bir nizam içerisinde hareket etmesi muhdisinin tekliğine; aynı şekilde âlemdeki intizam ve uyum, âlemin yöneticisinin/müdebbir kudret, hikmet ve ilmine delâlet etmektedir.³⁶⁴ Görüldüğü gibi, İmam Mâtürîdî'nin zikrettiği bu delâlet vecihlerinin hiç birisinde şâhidin gâibi veya delilin medlûlü misil olarak gerektirmesi söz konusu değildir.

Pezdevî, şâhidin gâibe delâletinin 'misil' ile sınırlandırılmayacağını, bir şeyin kendi zıddına ve hilâfına da delâlet edebileceğini savunur ve bir şeyin, 'zıddına delil'

Kâsûlîkiyye, t.y.), I, 165; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 286; Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 1-26; Hulusi Arslan, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)", *Tabula Rasa*, 9 (2003): 65-85.

³⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92-93.

³⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94.

olmasına birleşme ve ayrılma arazları üzerinden örnek verir. Buna göre birleşik olan her şey, kendisinden önceki ayrışıklığa ve ayrışık olan her şey de kendisinden önceki birleşikliğe delâlet eder. Mesela bir masa, kendisini oluşturan parçaların önceden ayrı halde bulunduğu delil olur. Parçaları dağılmış bir masa da daha önceleri var olan bir masa bütünlüğüne delil olur. Pezdevî'ye göre bu ve benzeri örnekler, bir şeyin kendi zıddına delil olduğunu göstermektedir. Bir şeyin hilâfına (kendisinden farklı olana) delil olmasının örneği ise, cinayetin kâtile, binanın ustaya delâletidir. Cinayet katilden, bina da ustadan farklı şeylerdir ve onlara delâlet eder.³⁶⁵

Görüldüğü gibi Pezdevî, hilâfın yanı sıra bir de zıddına delâletten bahsetmektedir. Hilâfın 'misil olmayan' şeklinde anlaşılması durumunda, zıddın da hilâf kavramına dâhil edilebileceği düşünülebilir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Ebû İshâk es-Saffâr gibi diğer Mâtürîdî kelâmcılar ise, hilâfî 'fiilin, failine delâleti' şeklinde anlar ve yazının yazara, binanın ustaya, dumanın ateşe delâleti gibi örnekleri kullanırlar.³⁶⁶

2.2.3.3. Şâhidin Gâibe Misil Olarak Delâleti

İmam Matürîdî şâhidin gâibe delâletini şâhid ile gâibin 'misil' olması durumunda da mümkün görür. Ancak bunun için şâhid ile gâibin keyfiyetlerinin biliniyor olmasını şart koşar. Mesela gözlemlenen ve keyfiyeti bilinen bir şeyin, gaipte de aynı keyfiyette olduğu bilirse, bu ikisinin misil olduğuna hükmedilir.³⁶⁷ Böylece şâhid ile gâib arasında bir analogi yapılmış olur.

Pezdevî de şâhidin gâibe misil olarak delâletini kabul eder ve yöntemi temsîl/analoji formunda kullanır. Pezdevî, âlemin bütünüyle hâdis olduğuna dair tezini bu yöntemi kullanarak şöyle ispatlar: "Âlemin bir kısmının hâdis olduğunu müşahade etme imkânımız vardır. Mesela her yıl meyveler hudûs etmektedir. Hayvanlar, bitkiler ve renkler de öyledir. Âlemin bir bölümünün hâdis olması, geriye kalan kısımlarının da hâdis olduğunu gösterir. Çünkü âlemdaki her şey cisim, cevher ve arazdır ve bir şey kendi benzerine delil olur."³⁶⁸

³⁶⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 20.

³⁶⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 285; Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 186.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93.

³⁶⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 27.

Pezdevî, yöntemin hangi şartlarda misil olarak kullanımının sahih olacağına dair bir açıklama yapmaz, ancak yukarıda aktardığımız istidlâlinden hareketle onun da İmam Mâtürîdî gibi ‘iki şeyin mahiyet ve keyfiyetlerinin aynı/misil’ olduğunun bilinmesi durumunda, bu iki şey (şahit-gaip) arasında bir temsîl/kıyâs yapılmasını uygun gördüğü anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ‘ittirâd-in’ikâs’ şartını sağlaması durumunda şâhidin, misli olan gâibe delâletini uygun görür. Nesefî’nin zikrettiği bu şartın gerçekleşmesi için, bir şey hakkında verilen hüküm ile o şey arasında kopmaz bir bağ olmalı ve o şeye o hükmü vermek dışında başka seçenek bulunmamalıdır.³⁶⁹ Mesela, hareket eden bir cisme ‘hareketli’ hükmünün verilmesinin illeti, cismin hareket arazına mahal olmasıdır. Cismin hareketli olarak nitelendirilmesi ile hareketin cisimde bulunması arasında kopmaz bir bağ bulunur ve cisme hareketli denmesinin tek nedeni olarak cismin hareket arazıyla kaim olması gösterilebilir. İşte bu şartlarda, şâhitteki hareketli cisim ile gâipteki hareketli cismin misil olduğuna hükmedebiliriz. Çünkü hem şâhitte, hem de gâipte hükmün medârı aynı illettir ve hareket arazına sahip olan her cisim hareketlidir/hareketli olan her cisim, hareket arazına sahiptir şeklinde bir ‘ittirâd-in’ikâs’ söz konusudur.³⁷⁰

Nesefî, şâhidin misli olan gâibe delâletini Allah’ın sıfatlarının ispatı sadedinde de kullanmakta, hayat, ilim ve kudret gibi sıfatların Allah için sabit olmasını ‘muhtesâtın delâleti’ ile temellendirmektedir. Şöyle ki, şâhitte eylemde bulunan bir kişinin hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlara sahip olduğunu zorunlu olarak biliriz. Zira bu sıfatlara sahip olmayan –mesela hayat sahibi olmayan- bir varlığın eylemde bulunmasına akıl cevaz vermez.³⁷¹ Nesefî buradan hareketle Allah için de –fiillerine nazaran- bu sıfatların sabit olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.³⁷²

Sâbûnî Allah’ın görülmesinin imkânı meselesinde şâhid ile gâibe istidlâl yöntemini kullanır. İstidlâl şöyledir: Şâhitte bir şeyin görülebilmesi için var olması yeterlidir. Yani var olan her şey görülebilme imkânını barındırıyor demektir. Allah da

³⁶⁹ İmam Eş’arî’ye göre şâhitte bir şey, bir illetten dolayı bir şeyle nitelendirilmiş ise, gâipte de aynı illete sahip olan şeyin, aynı sıfatla nitelendirilmesi gerekir. İmam Eş’arî bunu şâhid ile gâibe istidlâl türlerinden birisi olarak zikreder (İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 288.). İbn Metteveyh ise bunu ‘illette ortaklığa dayalı istidlâl’ olarak adlandırmaktadır (İbn Metteveyh, *Mecmû’*, I: 165.).

³⁷⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 285.

³⁷¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 247-248.

³⁷² Nesefî’nin bu istidlâl tarzı diğer kelimelerde de aynı bağlamlarda kullanılmaktadır. İbn Metteveyh’in ‘delâlette ortaklık’ (İbn Metteveyh, *Mecmû’*, I: 165.) dediği bu istidlâl tarzı, hem şâhitte hem de gâipte aynı istidlâli kullanarak aynı sonuca ulaşma şeklinde anlaşılabilir.

var olduğuna göre, onun da görülmesi bir imkân olarak mevcuttur.³⁷³ Görüldüğü gibi var olmak, görülebilme imkânının illeti olarak tespit ediliyor. Aynı illet gaipte de mevcut olunca, hüküm oraya da naklediliyor. Sâbûnî'nin burada 'illet ortaklığına dayalı istidlâl'³⁷⁴ yaptığı anlaşılmaktadır. Sâbûnî, muhâl olanın Allah'ın kudretine izafe edilmesi bahsinde de aynı yöntemi uygular. Sâbûnî'ye göre, zıtların bir araya gelmesi gibi şâhitte imkânsız olan şeylerin, Allah'ın kudretine izafesi doğru değildir.³⁷⁵ Görüldüğü gibi Sâbûnî şâhitte imkânsız olduğu aklî delil ile sabit olan bir şeyin, gaipte de aynı gerekçeyle imkânsız olacağı şeklinde bir kıyas/analoji yapmaktadır.

Özetle; Mâtürîdî kelâmcıların hilâfa delâlet ile kastettikleri, eser-müessir ilişkisinde olduğu gibi, filin failine delâlet etmesidir. Misle delâlet ise, belli şartlar çerçevesinde yapılan temsîl/analojileri ifade etmektedir.

Mâtürîdî kelâmcıların misil ve hilâf kavramlarıyla asıl ilgileri, delâlet ilişkisini, sadece birbirinin aynısı olan şeyler arasında yapılan bir şey olmaktan çıkartıp, birbirinden farklı şeyler arasında da delâletin mümkün olduğunu gösterebilmektir. Çünkü delâlet sadece misiller arasında yapılan bir şey olursa, hâdis varlıktan kadîm varlığa istidlâl mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî kelâmcıların bütün gayreti, şâhid ile gâib arasındaki ilişkinin hilâf ilişkisi olması üzerinde toplanmaktadır, diyebiliriz.

2.2.4. İki Yöntemin Mukayesesi

Dehrîler, 'şâhid ile gâib misil olmalıdır' derken, kelâmcıların anladığı manada bir gâibi, yani şâhide benzemeyen, şâhitte gözlemlenemeyen, fizik ötesi bir gâibi kastetmez, böyle bir gâibi mümkün de görmezler. Ancak kelâmcıların bu iddiasına cevap vermek üzere bu konuyu tartışır ve kelâmcıların iddia ettiği türden bir gâibin bilgisine ulaşamayacağını, çünkü şâhidin, ancak misline delâlet edebileceğini savunurlar.

Kelâmcılar misle delâletin, dehrîlerin sandığı gibi olmadığını, şâhidin, kendi mislini gâipte gerektirmeyeceğini belirtip,³⁷⁶ dehrîlerin kastettikleri anlamda 'bir şeyin kendi misline delâletinin', ancak birbirinin aynısı olan iki şey arasında olacağını ifade

³⁷³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 77.

³⁷⁴ 373 no'lu dipnota bakınız.

³⁷⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 127.

³⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93.

ederler. Kelâmcılara göre bu tarz bir delâlet için de şâhid ve gâibin mahiyetleri biliniyor olmalıdır. Yani, şâhitteki ateş ile gâipteki (burada gaip, zamansal ve mekânsal olarak uzakta olan, göz önünde bulunmayan anlamında kullanılmaktadır) ateş birbirinin aynısı oldukları, aralarında hiçbir fark bulunmadığı için, biri ötekine delâlet eder.³⁷⁷

Görüldüğü gibi burada aslında yeni bir bilgiye ulaşmak söz konusu değildir. İstidlâl, bilinenden bilinmeyene ulaşmak manasında kullanılırsa, burada bir istidlâl olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla, dehrîlerin yaptıkları kıyas veya istidlâl, kelâmcılara göre gerçek bir istidlâl olmaktan çıkıyor. Nitekim dehrîlerin kıyas formunda yaptıkları istidlâller de kelâmcılar tarafından tasvip edilmemiş, usûlüne uygun yapılmadığı için eleştirilmiştir.

Dehrîlere göre kelâmcıların hilâf eksenli istidlâlleri de kendi istidlâlleri gibi iki şey arasında bir misliyet ilişkisi kurmaktan ibarettir. Yani, dehrîler ‘biz her şeyin bir şeyden meydana geldiğini gözlemliyor ve bunu gâibe de teşmil ederek genel bir kaide çıkartıyoruz. Bu genelleme neticesinde de ‘her şey bir başka şeyden meydana gelir. Yoktan var olma yoktur’ diyoruz. Kelâmcılar da ‘her fiilin bir faili vardır. Şâhitte fiilsiz fail görülüyor. Öyleyse gaip de bu durum geçerlidir. Netice olarak her fiil gibi âlemin de bir fail ve yaratıcısı vardır’ demek suretiyle dehrîlerle aynı metodu kullanıyorlar. Dehrîlere göre, eğer metot ve metotla ulaşılan sonuçlar yanlış ise, aynı durum kelâmcılar için de geçerlidir.

Kelâmcılar ise, dehrîlerin salt gözleme dayanarak genellemeler yaptıklarını, bunun, kendi istidlâllerinden farklı olduğunu belirtirler. İki yöntem arasındaki farkı bir örnek üzerinden anlatabiliriz: Dehrîler ‘gördüğümüz tüm kitaplar, üzerine mürekkeple yazı yazılmış kâğıtların iki kapak arasında bir araya getirilmesiyle oluşmuştur, öyleyse görmediğimiz kitaplar da bu şekilde olmalıdır’ şeklinde bir istidlâl yaparlar. Kelâmcıların istidlâli ise, ‘kitap, üzerine mürekkeple yazı yazılmış kâğıtların iki kapak arasında bir araya getirilmesiyle oluşan şeye denir. Dolayısıyla gördüğümüz veya görmediğimiz (şâhit-gaip) bu sıfatlara sahip her cisim kitap ismini alır’ şeklindedir.

Görüldüğü gibi dehrîler sadece müşahede ve gözleme dayanarak ve gözlemlerini genelleyerek bir hükme varırken, kelâmcılar şâhit ve gaip arasında “had ve hakikat

³⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 287-288.

aynietiyetir”³⁷⁸ veya “illet, hakikat ve şart birliği”³⁷⁹ aramaktadırlar. Usûlî terminolojiyi kullanarak ifade etmek gerekirse, dehrîler asıl ve fer’ arasındaki ortak illeti tespit etmeden, sadece ‘gözlemediklerimiz gözlemediklerimizi belirler, ona delalet eder, gaip şahitten farklı olamaz’, gibi ön kabullerden hareketle bir kıyas yapmaktadırlar ki, böyle bir kıyas metodik değil, keyfidir. Kelâmcılar ise ‘şahit ile gaip arasında ortak bir yön, bir illet, tanım veya hakikat birliği varsa, gaip şahit gibidir’ demek suretiyle metodik bir istidlal yaparlar.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Şâhid ile gâibe istidlâl kelâmcılar için gerekli, belki de vazgeçilmez bir yöntemdir. Nitekim Allah’ın varlığını ve sıfatlarını ispatlamak için başvuru en güçlü yöntem olarak Kelâm tarihi boyunca kullanılmıştır. Ancak yöntemin sınırlarının net olarak belirlenememesi durumunda, gerek Dehriyye, gerekse Mücessime, Kerrâmiyye ve Hıristiyanlar gibi farklı gruplar tarafından suiistimal edilmesi de söz konusudur. Bu gruplar, yöntemi hem kendi iddialarını ispatlamak, hem de kelâmî tezleri çürütmek için kullanmaktadırlar. Bu sebeple yöntemin kelâmcılar açısından ehemmiyet ve riski aynı derecede taşıdığı görülmektedir.

Yöntemin muğlâklık ve elastikiyetinden kaynaklanan farklı yorumları, geçmişte kelâmcıların kendi aralarında ve yabancı gruplarla tartışmalarına neden olmuştur. Bu duruma dikkat çeken İbn Metteveyh, (ö. V/XI. yüzyılın ortaları) “bil ki, bu büyük bir baptır. İnsanlar, hakkında çok kelâm etmişlerdir. Muhtemelen bu konuda sapanların çoğu, şahitle gaibe istidlâl yöntemini yerinde ve doğru kullanmadıkları için dalâlete düşmüşlerdir”³⁸⁰ diyerek, hem yöntemin önemine ve üzerinde kelâmcılar tarafından çok durulduğuna, hem de doğru kullanılmamasından kaynaklanan tehlikelere işaret etmiştir.³⁸¹

Yöntemle ilgili tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Muhammed Âbid el-Câbirî (1935-2010), kelâmcıların şahitle gaibe istidlâl yönteminin temelde bir kıyas olduğunu vurgular. Câbirî’ye göre kelâmcıların istidlâli ile fıkıhçıların kıyası aynı olmakla beraber, kelâmcılar kendi yöntemlerine kıyas demekten kaçınırlar. Câbirî, kelâmcıların şahit ile yaşadığımız evreni, gaip ile de ilâhi âlemi kastettiklerini, insan ve tabiat âlemi için asıl, ilâhi âlem için ise fer’ tabirlerini kullanmayı hoş

³⁷⁸ Makdisî, *el-Bed’*, I: 132.

³⁷⁹ Enbârî, *Kitâbü’l-Dâi ile’l-İslâm*, 213.

³⁸⁰ İbn Metteveyh, *Mecmû’*, I: 165.

³⁸¹ Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmak”, 72.

karşılımadıklarını, kıyas tabirini kullanmaktan bu sebeple kaçındıklarını ifade eder. Kelâmcıların teşbih/antropomorfizm endişesiyle gaibin şahide kıyası tabirini kullanmaktan kaçındıkları da, Câbirî'nin zikrettiği sebepler arasındadır.³⁸² Türker'e göre "yöntemin ilk bakışta analogiyi andıran görünümü ve kimi uygulamalarının gerçekten de temsili aşamaması", yöntemle ilgili yanlış anlamalara sebep olmuştur. Türker, Câbirî'nin de üstünkörü bir okuma yaparak, yöntemi kıyas/temsil olarak algıladığını belirtmektedir. Türker, yöntemin gerçekte bir tümdengelim olduğu kanaatinde.³⁸³ Meseleyi İmam Matürîdî özelinde değerlendiren Uluç ise, İmam Matürîdî'nin bu yöntemi ne temsil/analoji, ne tümdengelim/kıyas, ne de tümevarım/istikrâ anlamında kullandığını, İmam'ın bu yöntemi Burhân-ı limmî'ye³⁸⁴ hasrettiğini ifade etmektedir.³⁸⁵

Görüldüğü gibi yöntem, istidlâl türlerinin tümünü kapsayacak genişlikte kullanılabilir durumdadır. Yöntemi, farklı gruplar, bu istidlâl türlerinden birine veya bir kaçına hasretmektedir. Bu durum, yöntemin işlevselliğini ve bilgisel değerini de etkilemektedir. Çünkü istidlâlin tüm çeşitleri aynı bilgisel değerde değildir. Dolayısıyla şahitle gaibe istidlâlin hangi çerçevede kullanıldığı önemlidir.

Biz meseleyi dehrî yöntemin eleştirisi bağlamında ele aldığımız için, değerlendirmelerimiz de dehrîlerin yöntemle ilgili yaklaşımları çerçevesinde olacaktır. Bize göre dehrîler yöntemi eksik tümevarım formunda kullanmış ve bu nedenle de yanlış sonuçlara ulaşmışlardır. Çünkü eksik tümevarımın ifade ettiği bilgi zannîdir. Dolayısıyla bu yöntemle bir takım genellemelere ulaşmak ve elde edilen küllî kaideleri ontolojinin temeli olarak kullanmak yanlıştır.

2.3. DUYUMCU-SEPTİK YAKLAŞIMIN ELEŞTİRİSİ

Mâcid Fahrî'ye göre, hakkında az bilgiye sahip olunan Sümeniyye fırkası, kelâmcılar tarafından duyusal olanın ötesini kabul etmeyen, agnostik ve şüpheli eğilimi

³⁸² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî*, 9. Bs (Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahde el-Arabiyye, 2009), 143.

³⁸³ Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", 1-2.

³⁸⁴ Uluç, Burhân-ı Limmî ile eserden müessire gitmeyi kastediyor ancak kaynaklarda eserden müessire veya malûlden illete gidilen istidlâl için İstidlâl-i İnnî, Burhan-ı İnnî veya Kıyâsü'd-Delâle tabirleri kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için "Delâlet ve İstidlâl Kavramları (s. 64)" başlığına bakınız.

³⁸⁵ Tahir Uluç, "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen- Ek-i* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 432.

temsil eden bir akım olarak değerlendirilmiştir.³⁸⁶ İmam Mâtürîdî tarafından kıdem-i âlem görüşleri nedeniyle dehrî sayılan bu grup,³⁸⁷ bilgi kaynağı olarak sadece hissi/duyum kabul etmeleri,³⁸⁸ nazar/istidlâl,³⁸⁹ mütevâtir haber,³⁹⁰ mutlak olarak haber ve aklı inkâr³⁹¹ gibi yaklaşımları nedeniyle, duyumculuğun yanı sıra şüpheci/septik yaklaşımın da temsilcisi olarak kabul edilebilirler. Hatta Pezdevî'nin haberi ve vahyi inkâr eden duyumcu filozoflarla³⁹² bu grubu veya bu yaklaşımı kastettiği de düşünülebilir.

Nesefî, Lâmişî ve Sâbûnî gibi Mâtürîdî kelâmcılar tarafından Sümeniyye ile birlikte zikredilen ve özellikle haberi inkâr konusunda eleştirilen³⁹³ Berâhime hakkında ihtilafli görüşler mevcuttur. Bağdâdî, uzak diyarlar ve geçmiş ümmetlerin bilinmesi bağlamında tevâtürü kabul ettiklerini, peygamber mucizelerinin tevatür ile bilinmesi bağlamında ise, tevâtürü inkâr ettiklerini, dolayısıyla Berâhime'nin de Sümeniyye gibi tevatürü mutlak manada inkâr edenler sınıfına dâhil edileceklerini ve onlarla aynı muameleye tabi tutulacaklarını ifade eder.³⁹⁴ Pezdevî, Sümeniyye'nin "peygamber göndermek aklen caiz değildir" deyip, bütün peygamberleri inkâr ettiklerini, Berâhime'nin ise, bazı peygamberleri kabul edip, bazılarını inkâr ettiklerini belirtir. Bu noktada Berâhime'yi ehl-i kitaba benzeten ve onlara ehl-i kitap muamelesi yapan Pezdevî, nübüvvetin inkârı bağlamındaki tartışmalarının Sümeniyye ile olduğunu vurgular.³⁹⁵ İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de Berâhime'den bahsetmez,³⁹⁶ ancak *Tevîlât*'ında risâleti temelden inkârları ve peygamber göndermenin hikmetle bağdaşmayan abes bir iş olduğu iddiaları bağlamında Berâhime'yi zikreder ve eleştirir.³⁹⁷

³⁸⁶ Mâcid Fahrî, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, trc. Kemâl el-Yâzicî, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 75.

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

³⁸⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, 19.

³⁸⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 270.

³⁹⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 203.

³⁹¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîra*, I: 24.

³⁹² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18.

³⁹³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîra*, I: 24; Lâmişî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 43; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 49.

³⁹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 203.

³⁹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 95.

³⁹⁶ Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 393.

³⁹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murtaza Bedir, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2007), XIII: 283.

Duyumu bilginin temeline yerleştirip, nazar ve istidlâli belli ölçüde kabul edenler ‘duyumcu-materyalist yaklaşım’ olarak tarafımızdan isimlendirilmiş ve önceki bölümde ele alınmıştır. Duyumculuğun diğer bir tavrını ise, ‘duyumcu-septik yaklaşım’ başlığı altında inceleyeceğiz. Ancak burada bir tavır olarak duyumcu-septik yaklaşımın eleştirisinin yapılacağını, meselenin sadece Sümeniyye ve Berâhime gibi fırkalarla sınırlandırılmayacağını belirtmekte yarar görüyoruz. Dolayısıyla bu bölümde, duyumcu bir bilgi kaynağı olarak kabul edip haber ve/veya nazarı reddeden ve kelâmcılar tarafından Sümeniyye, Berâhime, Melâhide, Ravâfız, Müşebbihe gibi gruplara isnat edilen tavrın eleştirisi ele alınacaktır. Bölüm, ‘Nazar/Aklın İnkârı ve Eleştirisi’ ve ‘Haberin İnkârı ve Eleştirisi’ şeklinde iki ana başlık altında işlenecektir.

2.3.1. Nazar/Aklın İnkârı ve Eleştirisi

Pezdevî’ye göre duyumcu filozoflar,³⁹⁸ Neseфі’ye göre Melâhide, Râfızîler ve Müşebbihe³⁹⁹ nazarı inkâr ederler. Mâtürîdî kelâmcılar nazârın inkârına yönelik eleştirilerini tek tek gruplara tevcih etmemiş, bunun yerine nazarı savunmuş ve nazara yöneltilen eleştirileri topluca cevaplandırmışlardır. Biz de aynı yöntemi benimseyecek ve nazârın mahiyeti, gerekliliği ve nazara yönelik eleştirilerin cevapları bağlamında meseleyi ele alacağız.

2.3.1.1. Nazar/Akıl

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Kelâm kaynaklarında *nazar*, *akıl* ve *istidlâl* kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır. Önceki bölümde istidlâl ile ilgili geniş bilgi verildiği için burada tekrarına girmeyeceğiz. Ancak nazar ve akıl hakkında kısaca bilgi vermekte yarar görüyoruz.

Nazar esas olarak göz yuvarlağını farklı yönlerle çevirmek suretiyle muhatabı görmeye çalışmak anlamına gelir. Kalbî nazar ise, tefekkür etmek, düşünmek demektir.⁴⁰⁰

Nazar ameliyesinde iki esas öğe olarak delil ve delilin hedefi yani medlûl vardır. Nazar, delilden medlûle ulaşma işlem ve gayretine denir.⁴⁰¹ Başka bir deyişle nazar; eldeki verilerden hareketle bilinmeyene ulaşma çabasıdır.

³⁹⁸ Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, 18.

³⁹⁹ Ebü’l-Muîn en-Neseфі, *Tebşıra*, I: 24.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XII: 4.

Pezdevî nazar yerine istidlâl kavramını kullanır ve istidlâlin kesin bilgi ifade ettiğini belirtir. İstidlâl ile elde edilen bilginin kesin olduğunu ise bazı örneklerle açıklar. Mesela önceleri boş halde bulunan bir arsada daha sonra bir bina dikildiğini gören bir şahıs, bu mekânda dikilen binanın sonradan yapıldığını ve binayı bir ustanın yaptığını bilir. Kişiye bu konuda bir haber verilmemiş ve kişi binanın yapılışını görmemiş olduğu halde, istidlâl ile bunu bilir.⁴⁰²

Görüldüğü gibi Pezdevî istidlâli bir sebeplilik ilişkisi gibi anlamaktadır. Eğer kapı açık ise, kapıyı birileri veya bir şeyler açmış olmalıdır. Eğer bir kitap varsa, bunu birisi yazmış olmalıdır. Bu ve benzeri örnekler kelâmcılar tarafından genellikle bir Sâni'/yaratıcının varlığını kanıtlamak üzere bir argüman olarak sıklıkla kullanılır. Zaten Pezdevî'nin de istidlâli bir bilgi aracı olarak kanıtlamaya çalışmaktan gayesi, Allah'ın varlığını istidlâl ile ortaya koymaktır.

Nesefî'de akıl ve nazar kavramlarının farklı bir kullanımı olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Nesefî bilgi araçları arasında akli zikreder, Sofistler ve Sümeniyye'nin akli bilgi aracı saymadıklarını belirtir, ardından Mülhitler, Râfıziler ve Müşebbihe'nin, "nazarın iptali ve akli bilgi sebepleri arasından çıkartma görüşüne"⁴⁰³ sahip olduklarını ekler. Başka bir yerde (...) "çünkü aklın bilgi sebepleri arasında olması ve akıl ile yapılan nazar ve istidlâlin bilgiye götürmesi (...)" şeklinde bir ifade kullanır, aklın bilgi sebepleri arasında olmasını kanıtlamak üzere "bir şeyin bütününe, parçasından büyük olması ve parçanın bütünden küçük olması" şeklinde aklın bedihi/apriori olarak bildiği bilgileri örnek verir.⁴⁰⁴ Daha sonra akli "alelîtlak" inkâr etmenin Sofizme katılmak anlamına geleceğini, akli böyle mutlak manada, kategorik olarak reddetmeyenlerin ise akli bilgi kaynakları arasında saydıklarını ancak bunların nazar ve istidlâli inkâr edebileceklerini belirtir ve bu gruba yönelik eleştirilerini sıralar.⁴⁰⁵

Nesefî'nin bu konudaki görüşlerini şöyle yorumlamak mümkündür: Akıl, hem bedihi, hem nazari/istidlâli bilgilerin kaynağı ve aracıdır. Aslında nazar ve istidlâl, aklın bir işlevidir. Bu anlamda akli bilgi kaynağı saymak, aklın bedihi ve nazari işlevlerini

⁴⁰¹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011), 139.

⁴⁰² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 19.

⁴⁰³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I: 24.

⁴⁰⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I: 27.

⁴⁰⁵ Nesefî, *Tebsıra*, I: 28.

onaylamak anlamına gelir. Ancak Nesefî'nin, "aklı kabul edip nazarı inkâr edenler" terkinde kastettiği aklın, apriori bilgiler/bedîhiyyât olduğu anlaşılmaktadır.

Saffâr muhdes ilmi (ilahi bilginin dışında kalan bilgi türü) zarurî ve müktesep diye ikiye ayırır. Zarurî ilim, öğrenmek için herhangi bir kişisel çaba gerektirmeyen, hatta kişinin bilmemek dışında bir seçeneği bulunmayan bilgi demektir. Zarurî ilim türleri arasında yer alan bedîhî ilim, sebepsiz elde edilen bilgiye denir. Buna kişinin kendi benliğini bilmesi, iç âleminde gerçekleşen üzüntü sevinç vb. duyguları bilmesi, zıtların birleşmesinin imkânsız olduğunu bilmesi gibi örnekler verilebilir.⁴⁰⁶

Müktesep ilim ise, "kulun fiiliyle gerçekleşen ilim"⁴⁰⁷ demektir. Saffâr, müktesep ilim türlerinden birisi olarak zikrettiği aklın nazar ve istidlâli ile gerçekleşen ilme, binanın ustaya ve yazının yazara delâletini örnek olarak gösterir. Saffâr'a göre akıl, ustasız bina ve yazarsız yazıyı muhal görür.⁴⁰⁸

Sâbûnî nazar-ı aklın kesin bilgi sebebi olduğunu, zarurî ve bedihî şeklinde ikiye ayırdığını belirtir; bedihî bilgiyi, ilk nazarda teemmül ve tefekküre ihtiyaç olmadan hâsıl olan bilgi olarak tanımlar; buna örnek olarak da bir şeyin bütününe, parçasından büyük olduğunu bilmeyi gösterir.⁴⁰⁹ Sâbûnî'ye göre istidlâlî bilgi, duman görünce ateş yandığını anlamak gibi, düşünme ve teemmüle gereksinim duyulan bilgi türüdür.⁴¹⁰

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî kelâmcılar akıl, nazar ve istidlâl kelimelerini zaman zaman eş anlamlı kullanmaktadırlar. Nesefî'nin ise, akıl ve nazar/istidlâl kavramlarına özgün bir yaklaşımı bulunmaktadır.

2.3.1.2. Nazar/Aklın Gerekliliği

Nazarı inkâr eden gruplara yönelik eleştirilere geçmeden önce, Mâtürîdî kelâmcıların nazara verdikleri ehemmiyeti ve nazarın kendi epistemolojilerindeki yeri görmek açısından, nazarın gerekliliği ve kaçınılmazlığına dair söylediklerini özetlemekte yarar görüyoruz.

Mâtürîdî kelâmcılara göre:

⁴⁰⁶ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 102.

⁴⁰⁷ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 106.

⁴⁰⁸ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 107.

⁴⁰⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 30.

⁴¹⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 49.

1. Yarattılmışlardaki hikmetleri öğrenmek, âlemin kendi kendine mi yoksa bir yaratıcı tarafından inşâ suretiyle mi var olduğu; hâdis veya kadîm mi olduğunu anlamak için nazar ve istidlâl gerekir.⁴¹¹

2. İnsanlar için nazar kaçınılmazdır. Zira insan, bu fitrat üzere yaratılmıştır. Tüm akıl sahipleri fitratları gereği nazar ve istidlâl yapar, kendi menfaatlerine olan şeyleri kazanmaya, zararlarına olan şeylerden de kaçınmaya çalışırlar. Nazarı terk eden birisinin hayatta başarı şansı yoktur. Hatta nazarı tamamen terk eden kişinin yaşamını sürdürmesi bile mümkün değildir.⁴¹²

3. Eşyanın güzellik ve çirkinliği, aynı şekilde fiillerin hüsün ve kubhuna dair eldeki duysal ve haberî veriler incelendikten sonra son karar mercii nazardır.⁴¹³

4. İnsanoğlu tabiat (garîze, içgüdü) ve akıl üzere yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğuyla tabiatın rağbet ettiği şeyler her zaman çakışmayabilir. Aynı şekilde aklın takbih ettiğinden tabiat nefret etmeyebilir. Aralarında bazen uzlaşma, bazen de muhalefet olur. Dolayısıyla, yaptığımız her işte, akıl veya tabiatımızdan hangisinin etkin olduğunu anlamak için, her zaman akla ve nazara müracaat etmek zorundayız.⁴¹⁴

5. Haber veya gözlem yoluyla elde edemeyeceğimiz bazı bilgiler vardır ki, bunları ancak nazar ve istidlâl yoluyla biliriz. Ayrıca diğer iki yolla elde ettiğimiz bilgilerin de akıl süzgecinden geçirilmesi gerekebilir. Mesela aldığı habere göre hareket eden kişi, bu haberin doğruluğunu da ancak nazar ve istidlâl ile bilebilir. Aynı şekilde yararlandığı veya zararından kaçındığı her şey hakkında sadece duysal bilgiye dayanması mümkün değildir. Tüm bu konularda istidlale başvurmak gerekir.⁴¹⁵

6. Nazarı inkâr etmek bile aslında onu kabul etmektir. Çünkü nazarı inkâr etmek için de nazar gerekir.⁴¹⁶

2.3.1.3. Nazar/Aklı Reddedenlerin Eleştirisi

Pezdevî duyumcu filozofların hata ihtimali barındırdığı gerekçesiyle istidlâlî reddettiğini söyler. Bu filozoflara göre insanlar uzun yıllar boyunca savundukları

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73, 76.

⁴¹² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 29.

⁴¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.

⁴¹⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 19; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 29.

fikirlerinden vazgeçebiliyor, hatta mezhep ve din değiştirebiliyorlar. Önceleri belki coşkuyla savundukları inanç ve kanaatlerinden, daha sonra yanıldıklarını anlayarak vazgeçmeleri, istidlâlin güvenilir bir bilgi kaynağı olmadığını ve doğru sonuçlara götürmediğini kanıtlar.⁴¹⁷

Nesefî de aklın hükümlerinin çelişik ve nazarın fasit olmasını gerekçe gösterenlerden bahseder. Ancak Nesefî bu gerekçeyi makul bulmaz. Nesefî'ye göre nazarı reddedenlerin asıl amacı 'teklif yükünü omuzlarından atmak', emir ve yasaklardan kaçınmaktır. Nesefî'ye göre bu kişiler nazarı reddediyormuş gibi görünseler de aslında nazarı külliyyen reddediyor değillerdir. Zira böyle bir şey mümkün değildir.⁴¹⁸

Sâbûnî ise Melâhide/Ateistler, Râfızîler ve Müşebbihe'nin akli bilgi aracı olarak kabul etmediklerini, akıl sahiplerinin birbirleriyle olan ihtilafları neticesinde akli hükümlerin çelişik olmasını da bu kanaatlerinin gerekçesi olarak sunduklarını belirtir.⁴¹⁹

Görüldüğü gibi nazarı inkâr edenler, nazara güvenmediklerini, çünkü nazarın kesin, herkes için geçerli ve tartışmasız sonuçlar vermediğini, hatta nazar yapanların bile zaman zaman kendi görüşlerinden vazgeçtiklerini belirtmekte ve nazarı bu sebeplerle bir bilgi aracı/kaynağı olarak görmemektedirler.

Mâtürîdî kelâmcıların bu konudaki cevaplarına gelince; Pezdevî'ye göre hatalı istidlâller vardır. Fakat isabetli olanları da vardır ve kesin bilgi veren istidlâller ile kastedilen de isabetli istidlâllerdir. Pezdevî istidlâlin hatalısını isabetlisinden ayırt etmenin nasıl mümkün olacağı sorusuna, "duyusal konularda isabetli olanı hatalı olandan ayırt ettiğimiz gibi, istidlâlin de isabetli olanını zorunlu olarak biliriz" der ve bir insan cesedi gören birisinin, bunun bir insan tarafından öldürülmüş olduğunu zorunlu olarak bileceği şeklinde bir örnek verir.⁴²⁰

Nesefî'ye göre bütün öncülleri akla göre düzenlenmiş bir nazar, çelişkiden sâlim kesin sonuç verir. Ancak öncüllerden bazıları akıl değil de hevâ-yı nefse göre düzenlenirse nazar bozulur.⁴²¹ Nesefî buna örnek olarak Mecusi'nin istidlâlini gösterir.

⁴¹⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18.

⁴¹⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 29, 31.

⁴¹⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 50.

⁴²⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 20.

⁴²¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 31.

Mecusi, âlemin hudûsundan hareketle bir muhdisin varlığı neticesine ulaşır ki bu, doğru istidlâl ile ulaşılmış doğru bir sonuçtur. Ardından, “âlemdeki şer ve fesatlar bu mükemmel varlığın eseri olamaz” deyip, hikmet sahibi olmayan ve şerri yaratma kapasitesine sahip olan ikinci bir yaratıcı daha tasarlar. Mecusi, ilk istidlâlindeki isabeti burada gösteremez. Çünkü Mecusi, âlemdeki şerleri yaratmanın sefeh olup, hikmetli bir yaratıcıyla bağdaştırılamayacağını düşünürken yanılmış⁴²² ve aklî temeli olmayan bu istidlâli neticesinde düalist bir Tanrı inancına ulaşmıştır.

Saffâr’a göre Sümeniyye, his/duyum dışında bilgi aracı kabul etmez ve akılların farklı olması hasebiyle akıl delillerinin de farklı olacağını gerekçe göstererek nazarı inkâr eder. Saffâr, Sümeniyye’nin bu gerekçesini kabul etmez. Çünkü şartlarına uygun bir nazar yapıldığı takdirde, aklın delâletleri arasında bir farklılık olmaz. Yani doğru nazar yapan herkes, doğru sonuca ulaşır.⁴²³

Saffâr, nazarın sahih olabilmesi için; a) nazar aleti olan aklın yetkin ve sorunsuz olmasını, b) kişinin -şüphe değil- delil üzerinde nazar etmesini ve c) öncüllerin tertibine riayet edip, neyin takdim ve neyin tehir edileceğini bilmesi gerektiğini sayar. Saffâr’a göre bu şartlara riayet edildiği takdirde, nazar kesin bilgi ifade eder. Ayrıca Saffâr akıl, ilim ve tecrübe sahiplerinin, nazarın sahih olanını fasit olanından ayırt edebileceğini belirtir ve kişinin sürekli nazar ve teemmül yapmak suretiyle nazarın sahih ve fasit olanını temyiz etme kabiliyetinin gelişeceğine de dikkat çeker.⁴²⁴

Sâbûnî aklı inkâr edenlere, aklın ilim sebebi olmayacağını iddia ederken de aklî nazarı kullandıklarını ve çelişkiye düştüklerini hatırlatır. Sâbûnî’ye göre bunlar vardıkları hükme haber aracılığıyla ulaştıklarını iddia edecek olurlarsa, aldıkları haberin doğru olup olmadığını tespit etmek için de yine nazara muhtaç olacaklardır. Bu kişilerin, duyu algıları aracılığıyla bu bilgileri elde ettiklerini iddia etmeleri durumunda ise, inat ve mükâbere tavrını benimsemiş oldukları anlaşılır.⁴²⁵

Sâbûnî aklın hükümlerin çelişik olmadığını, akıl sahiplerinin doğru nazar yapamadıkları için birbirleriyle ihtilafa düştüklerini vurgular; doğru nazar yapamamanın sebepleri arasında aklî yetersizlik ve nazar şartlarına riayet etmemeyi gösterir. Sâbûnî

⁴²² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîr*, I: 31-32.

⁴²³ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 115.

⁴²⁴ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, 108.

⁴²⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 32; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 50.

iddiasını şöyle bir örnekle açıklar: Bir grup insana üç kere üçün kaç olduğu sorulsa, hepsi rahatlıkla dokuz cevabını verebilir ve birbirleriyle ihtilafa düşmezler. Ancak aynı gruba, on üç kere on üç sorulduğunda ilk nazarda hatalı cevaplar verebilirler. Burada sorunun muhataplarının farklı ve çelişik cevaplar vermesi, akılları arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Zira sayısal netice bellidir, bir çelişki ve ihtilaf barındırmaz. Sâbûnî aynı konuda duyusal bir örnek de verir. Şöyle ki; dolunay evresindeki aya bakanlar, ayın görülmesi konusunda ihtilafa düşmezken, aybaşında hilalin rüyeti pek çok tartışmayı getirir.⁴²⁶ Çünkü hilalin görülmesi çok daha zordur. Bazen bakan kişi (nâzır) bazen de daha başka mânialar sebebiyle hilal görülemeyebilir. Fakat buradan, hilalin olmadığı veya görülemeyeceği gibi bir netice çıkartmak doğru değildir. Aynı şekilde bazı muğlâk konularda akıl sahiplerinin farklı hükümler vermesi de nazarın alelittlak reddinin ve bilgi aracı vasfı taşımadığını iddia etmenin gerekçesi olamaz.

2.3.2. Haberin İnkârı ve Eleştirisi

Ağızdan ağza nakledilen ve konuşulan söz, doğruluk ve yalan ihtimali taşıyan söz ve yazı⁴²⁷ tanımlarıyla sözlüklerde yer alan haber, kelâmcılar tarafından ‘peygamber haberi’, ‘mütevâtir haber’ ve ‘âhâd haber’ şeklinde tasnif edilir.

İmam Mâtürîdî bir bilgi kaynağı olarak haberi kabul etmenin zorunlu olduğuna ve peygamber haberinin, en sâdık haber olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder.⁴²⁸ Peygamberden bize nakledilen haberlere (hadis/sünnet) gelince; bunların doğru ve yanlış olma ihtimali vardır. Zira bu haberleri bize ulaştıran diller masum değildir. Bu durumda haberlerin kritiği yapılır, mütevâtir olanı kabul edilir ki, mütevâtir haber kesin bilgi verir. Mütevâtir olmayan yani âhâd denilen haberlerde ise nazar yapılır ve nazarın neticesine göre hareket edilir.⁴²⁹ Nesefî de yalan olması tasavvur edilemeyecek olan mütevâtir haberler ve mucizeyle desteklenmiş peygamber haberlerinin kesin bilgi ifade ettiğini belirtir.⁴³⁰ Sâbûnî ise, üç bilgi kaynağından birisi olarak zikrettiği sâdık haberi, mütevâtir ve mucizeyle desteklenmiş peygamber haberi şeklinde ikiye ayırır. Mütevâtir

⁴²⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 32-33; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 50-51.

⁴²⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 434; Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, 4. Bs (Kahire: Mektebetü'ş-Şürûk ed-Düveliyye, 2004), 215; Cürçânî, *Mu'cemü't-Târîfât*, 84.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 71.

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 71-72.

⁴³⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 26.

haberinin, hissî bilgi gibi kesin ve zorunlu bilgi sebebi olduğunu, peygamber haberinin ise, istidlâl aracılığıyla kesin bilgi verdiğini belirtir.⁴³¹

Görüldüğü gibi Mâtürîdî kelâmcılar için mütevâtir haber ve peygamber haberi kesin bilgi araçlarıdır. Âhâd denilen diğer haber türü ise, içeriğine ve nakledicisine göre farklı değerlendirmelere tabi tutulur ve zorunlu bilgi ifade etmez.

Dehrîlerin haberle ilgili yaklaşımlarına gelince; İmam Mâtürîdî'ye göre haberi kategorik olarak reddedenler, ıyânı reddedenler grubuna (Sofistler) dâhil olur.⁴³² Pezdevî, bir grup duyumcu filozofun yalan olma ihtimalini barındırdığı gerekçesiyle haberi (mütevâtir ve âhâd) inkâr ettiklerini belirtir. Pezdevî'ye göre bu filozoflar Allah'ı ve peygamberleri inkâr ettikleri için, vahiy ile gelen haberi de kabul etmezler.⁴³³ Neseî yalan ve yanlışlık içerdiği gerekçesiyle Sümeniyye ve Berâhime'nin haberi inkâr ettiklerini naklederken⁴³⁴ Sâbûnî, Sümeniyye ve Berâhime'nin haberi inkârlarının, Sofistlerin inkârına benzediğini belirtir.⁴³⁵ Görüldüğü gibi Sâbûnî burada İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşıma sahiptir.

Netice itibariyle dehrîlerin peygamber haberini, yani vahiy ve nübüvvet kurumunu reddettiklerini söyleyebiliriz. Bu anlamıyla haberin inkârı, dehrîliğin alâmet-i fârikası ve birbirinden farklı tüm dehrî grupların ortak paydası sayılabilir. Kelâmcıların nakillerinden öğrendiğimize göre dehrîlerin bir kısmı ise, haberi bir bilgi kaynağı olarak görmemekte, dolayısıyla peygamber haberinin yanı sıra mütevâtir ve âhâd haberi de reddetmektedir. Dinin kaynağının her üç anlamda da (vahiy, mütevâtir ve âhâd haber) habere dayandığı göz önünde bulundurulursa, haberin inkârı bağlamında Dehriyye eleştirisinin ne derece ehemmiyet arz ettiği görülecektir.

2.3.2.1. Haberin Kategorik Olarak Reddinin Eleştirisi

İmam Mâtürîdî yukarıda da aktardığımız gibi haberi kategorik olarak reddedenleri Sofist sayar ve “bunlar ‘her türlü haberi inkâr ediyorum’ dediklerinde, aslında bir haber

⁴³¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 48.

⁴³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

⁴³³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18.

⁴³⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, I: 24.

⁴³⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31.

vermiş olurlar. Her türlü haberi inkâr ettikleri için, verdikleri bu haberi de inkâr etmiş olurlar. Böylece inkârlarını da inkâr etmiş olurlar”⁴³⁶ der.

İmam Matürîdî’ye göre haberi külliyyen reddedenler, kendi isimlerini de inkâr ediyorlar demektir. Çünkü hangi isme sahip oldukları da onlara haber verilmiştir. Ayrıca gözlemledikleri ve bilgi sahibi oldukları bir konuda gözlemlerine mutabık bir bilgi verildiğinde, her türlü haberi inkâr ettikleri için, gözlemlerine uygun olan bu bilgiyi de inkâr durumunda kalacak, böylece gözleri önünde cereyan eden bir şey hakkında cehle razı olacaklardır. İmam Matürîdî’ye göre bu durumda olan bir kişi nasıl besleneceğini dahi bilemez. Zira beslenme bilgileri de haber ile elde edilir.⁴³⁷

Pezdevî haberi kategorik olarak reddetmenin tuhaflığını ve hiçbir akıl sahibinin böyle bir durumu kabul etmeyeceğini bazı örneklerle açıklar. Mesela açım diye haber veren kişinin haberi kabul edilmezse, bu kişi açlıktan ölebilir. Aynı şekilde hasta olduğunu haber veren kişinin haberini de kabul etmek gerekir. Diğer taraftan zararlı pek çok şey –mesela zehirli yiyecekler- sadece onlar hakkında verilen habere dayanılarak terk edilir. Şayet bu haberlere güvenilmezse pek çok problem ortaya çıkar. Dolayısıyla haberin kategorik olarak reddedilmesinde âlemin fesada uğraması söz konusudur.⁴³⁸

Lâmişî’ye (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) göre haberin kategorik olarak reddi anlamsızdır. Çünkü doğruluk, bir hükmün gerçeklikle uyum içinde olmasıdır. Dolayısıyla haberin içeriğini oluşturan bilgi dış dünyada bir karşılık buluyorsa, yani doğruysa, haberin kesin bilgi verdiği hususunda bir şüphe kalmaz.⁴³⁹ Lâmişî ile aynı yaklaşımı benimseyen Sâbûnî de haberin doğruluk ve yalan ihtimalleri arasında gidip geldiği ve dolayısıyla bilgi ifade etmediği şeklindeki iddianın kendisini bağlamadığını, çünkü kendisinin sâdık/doğru haberden bahsettiğini ve sâdık haberin de yalan olma ihtimalinin bulunmadığını belirtir.⁴⁴⁰

Gerek Lâmişî ve gerekse Sâbûnî’nin doğru haber ile mütevâtir haber ve peygamber haberini kastettikleri bilinmektedir. Lâmişî, “hiç kimse geçmiş dönemde yaşamış krallar ve uzak diyarların varlığından şüphe etmez. Bunlar hakkındaki bilgi de

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

⁴³⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 19.

⁴³⁹ Lâmişî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 42.

⁴⁴⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 49.

ancak haber yoluyla mümkündür”⁴⁴¹ diyerek, mütevâtir haberin kategorik olarak inkârının, tarih ve coğrafya ilimlerini inkâr gibi tuhaf olacağına işaret eder. Peygamber haberinin doğruluğu ve kesin bilgi ifade etmesi ise, mucize ile desteklenmesi sebebiyledir.⁴⁴²

Görüldüğü gibi Mâtürîdî kelâmcılar yalan, hata ve çelişki ihtimallerini barındıran haber türlerinin mevzubahis olmayıp kendi ilgi alanlarının dışında kaldığını, çünkü kendilerinin epistemolojik olarak savundukları haberin (mütevâtir ve peygamber haberi) yalan ve çelişki barındırmayan sâdık/doğru haber olduğunu vurgulamaktadırlar. Öte yandan haberi külliye reddetmenin mümkün olmadığını, böyle bir iddianın ancak Sofistlere yakışacağını belirten Mâtürîdî kelâmcılar, bu noktada bazı örnekler vererek, bu iddianın savunulamaz olduğunu göstermektedirler.

2.3.2.2. Peygamber Haberini Reddedenlerin Eleştirisi

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Mâtürîdî kelâmcılara göre mütevâtir haber ve peygamber haberi sâdık haber kategorisine girer ve dolayısıyla kesin bilgi ifade eder. Mâtürîdîlere göre mütevâtir haberin kesinliği açıktır, her akıl sahibi tarafından kabul edilir. Peygamber haberine gelince, aslında bu haber türü, ilk nakledicisi açısından bakılırsa âhâd/tek kişinin haberi kategorisine girmektedir. Dolayısıyla mütevâtir haber gibi bir katiyeti yoktur. Fakat peygamber haberinin mucizeyle desteklenmesi, onu kesinlik bakımından mütevâtir haber seviyesine yükseltir, hatta İmam Mâtürîdî’nin de vurguladığı gibi mütevâtir haberin de üstünde en sâdık haber kategorisine dâhil eder.⁴⁴³

Ancak vahyi, peygamberliği ve mucizeyi inkâr eden dehrîler açısından bu argümanların fazla bir değeri olmayacağı açıktır. Bu sebeple bazı Mâtürîdî kelâmcılar nübüvvet ve risâletin ispatı meselesinin dehrîlerle tartışılmayacağını belirtmişlerdir. Mesela İmam Mâtürîdî, peygamber haberini dehrîlerin ve daha başka grupların inkâr ettiğini, dehrîlerle öncelikle Sâni’in ispatı konusunda tartışılması gerektiğini belirtir. Böylece yaratıcının ispatı üzerinden peygamber göndermenin imkân ve lüzumu kanıtlanacaktır. Diğer taraftan İmam Mâtürîdî, peygamberin getirdiği ayet ve deliller üzerinden Allah’ın ispatlanmasını da mümkün görür⁴⁴⁴ ve dehrîlerle nübüvvetin ispatını

⁴⁴¹ Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 43.

⁴⁴² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîr*, I: 26.

⁴⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 71.

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 348.

tartışmaya kapı aralar. İmam Mâtürîdî, risâletin hikmet ve cevazını Berâhime ile de tartışır. Berâhime'nin “tekzip edileceklerini bildiği halde Allah'ın peygamberler göndermesi hikmetle bağdaşmaz” gerekçesini öne sürerek risâleti inkâr etmelerini eleştirir ve bu konuda şâhid ile gâib arasında bir analogi yapmanın yanlış olacağına işaret eder.⁴⁴⁵ Pezdevî de Sümeniyye'nin nübüvveteye yönelik eleştirilerini ele alır ve her birine cevaplar verir.⁴⁴⁶

Nesefî ise, yaratıcıyı inkâr eden dehrîlerin doğal olarak nübüvveti de inkâr edeceklerini, ancak onlarla tartışmanın yaratıcıyı/sâni' ispat sadedinde olması gerektiğini belirtir. Nesefî, bir bilgi kaynağı olarak haberi inkâr eden Sümeniyye ve Berâhime ile de risâletin ispatı meselesini tartışmayı gereksiz görür.⁴⁴⁷ Kısacası, Nesefî haberin inkârı meselesini Sümeniyye, Berâhime ve diğer dehrî gruplarla tartışmayı uygun bulmamakta, meseleyi farklı bağlamlarda tartışmaktadır.

Gerek bazı Mâtürîdî kelâmcıların konuyu dehrîlerle tartışma bağlamında değerlendirmemesi, gerekse konunun müstakil araştırmaları gerektirecek çapta geniş olması nedeniyle, biz burada nübüvveti inkâr meselesinin tafsilatına girmeyecek, sadece peygamber göndermenin hikmet ve cevazı noktasında kelâmcılarla dehrî (Berâhime, Sümeniyye, Mubîhiyye/İbâhiyye, Sâbiiyye⁴⁴⁸) gruplar arasında cereyan eden tartışma başlıklarına atıf yapmakla yetineceğiz.

Dehrîler, öncelikle peygamberlik kurumunu reddederler. Onlara göre peygamber göndermenin akılla bağdaşır bir tarafı yoktur. Çünkü peygamber, ya akılla uyumlu veya akla aykırı hükümler getirecektir. Eğer akılla uyumlu hükümler getirmiş ise, akıl zaten bu hükümleri bildiği için peygamberin yaptığı iş sefeh/hikmetsizlik olacaktır. Akla aykırı hükümler getirmesi durumunda ise, akıl ve haber çelişecektir. Çelişki ise sefeh alametidir. Dolayısıyla her iki durumda da peygamber gönderilmesi akıl ve hikmetle bağdaşmayan bir durumdur.⁴⁴⁹

Dehrîler, peygamber göndermenin kabul edilmesi durumunda da, gönderilen peygamberi bilmenin mümkün olmadığını savunurlar. Onlara göre peygamberi mucizeyle bilmek mümkün değildir. Çünkü yalancı peygamberler ve sihirbazlar da

⁴⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2007, XIII: 283.

⁴⁴⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 95-98.

⁴⁴⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, II: 5.

⁴⁴⁸ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 241; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâmere*, II: 73.

⁴⁴⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 95; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 241-242.

olağanüstü şeyler göstermektedirler. Eğer peygamber akıl ile bilinir denirse, akıl zaten peygamberi gereksiz ve zait kılmaktadır.⁴⁵⁰

Özetle, dehrîler a) peygambere ihtiyaç olmayıp aklın yeterli olduğunu, b) peygamber göndermenin akıl ve hikmetle bağdaşmadığını, c) peygamber olduğunu iddia eden kişinin doğru haber verdiğini bilmenin mümkün olmadığını ve d) mucize olarak göstereceği şeylerin sihirden ayırt edilemeyeceğini iddia etmektedirler. Mâtürîdî kelâmcılar ise, peygamber göndermenin hikmetin gereği⁴⁵¹ ve gösterdiği mucizeler nedeniyle peygamberi bilmenin zorunlu olduğu hususlarını ispatlayarak bu itiraz ve eleştirilere cevap verirler.

Mâtürîdî kelâmcılar öncelikle şâhitte gâibe istidlâl metodunu kullanır ve kralların elçiler vasıtasıyla işlerini yürütmeleri gibi Allah'ın da elçiler göndererek emir ve yasaklarını kullarına bildirdiğini belirtirler. Pezdevî'ye göre, bir kralın nasıl ki herkesle tek tek konuşup muhatap olması beklenemezse, Allah'ın da her kuluna tek tek hitap etmesi söz konusu olmaz. Binaenaleyh, Allah özel kullarını elçilik vazifesine seçer ve onlar aracılığıyla kullarına hitap eder.⁴⁵²

Dehrîler bu noktada, 'Allah'ın elçiler göndermesinin kulların zararına olacağı, çünkü inanmamaları durumunda cezaya müstahak olacakları ve bunun da kulların yararına olmayacağı; diğer taraftan Allah'ın, inanmayacaklarını bildiği halde kullarına elçiler göndermesinin sefeh/akıl ve hikmet dışı davranış olduğu' yolunda bazı eleştiriler ileri sürerler. Pezdevî, bu eleştirileri şöyle cevaplar: Allah insanlara akıl vermiştir ve bazıları bu akılı kullanarak ona iman etmemiştir. Böylece akıl onlar için fayda değil zarar getirmiştir. Buna rağmen bu sefeh sayılmamaktadır. Çünkü akıl bilcümle faydalıdır. Aynı şekilde Allah dağ başında, hiç kimsenin yararlanmadığı ağaçlar ve bitkiler bitirmekte zararlı hayvanlar yaratmaktadır. Bütün bunlar sefeh olmadığı gibi, inanmayacaklarını bilerek insanlara elçiler göndermesi de sefeh değildir. Pezdevî'ye göre asıl sefeh, Allah'ın yasakladığını irtikâp etmektir.⁴⁵³ Dehrîlerin bu itirazına İmam Mâtürîdî şöyle cevap vermektedir: Şâhitte bir kralın, tekzip edileceğini bildiği halde

⁴⁵⁰ Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 88-89.

⁴⁵¹ Kelâmcıların muhakkik olanları peygamber göndermeyi hikmetin muktezası bir vacip olarak görürken, cumhûr ise bunu caiz ve mümkünât kabilinden kabul etmektedir (Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 86; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 240.).

⁴⁵² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 97.

⁴⁵³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 98.

insanlara elçiler göndermesi sefehtir. Ancak aynı durum Allah için söz konusu değildir. Çünkü Allah kullarının menfaat ve ihtiyaçları için elçiler gönderirken, krallar kendi menfaat ve ihtiyaçları için elçiler gönderirler. Dolayısıyla elçilerin tekzip edilmesi kralların zararına olduğu halde Allah için bir fayda veya zarar söz konusu değildir. İmam Mâtürîdî, insanların tekzip edeceklerini hatta düşmanlık göstereceklerini bildiği halde yine de onlara elçiler göndermesini, Allah'ın engin hikmet ve merhametiyle açıklamaktadır.⁴⁵⁴

Mâtürîdî kelâmcılar peygamber göndermenin hikmetleri noktasında ise, şu açıklamaları yaparlar:

1. Peygamber göndermek ve kanunlar vazetmek hikmettir. Bu vesileyle kan dökmelemlerin, ülkeleri tahrip etmenin, insanlar arasındaki nizaları durdurmak suretiyle onların birbirlerine kin ve nefret duymalarının önüne geçilir.⁴⁵⁵

2. Tabiatla gıda, ilaç ve zehir mahiyetinde ecza vardır. İnsanlar ölüm korkusu nedeniyle bunları tecrübe yoluyla öğrenemez. Allah, gönderdiği elçiler vasıtasıyla kullarına, sağlığa yararlı ilaçları zehirli bitkilerden ayırt edecek bilgileri öğretir.⁴⁵⁶

3. Akıl yetersizdir. Çünkü akıl ibadetlerin, yasakların, cezaların keyfiyet ve miktarını tayin edemez. Ayrıca insanlar akıllarıyla baş başa bırakılsalar, kul olma vasıflarını yitirirler. Bu sebeple Allah'ın onlar üzerinde emirler, yasaklar ve cezalar yoluyla bir hükümlanlık sağlaması ve kul olduklarını onlara hatırlatması, onları 'taht-ı siyâdetinde' tutması gereklidir. Dolayısıyla elçiler göndermek güzel/müstahsendir.⁴⁵⁷

Mâtürîdî kelâmcılar, peygamberi bilmenin yolu olarak mucizeleri gösterir, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in meşhur mucizelerini örnek verirler. Mâtürîdî kelâmcılara göre bu mucizeler tevâtür ile sabit olmuştur. Bu mucizeler, benzerini başka insanların getirmekten mutlak olarak aciz kalacağı hadiselerdir. Dolayısıyla mucizelerin nübüvvele delâleti katidir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2007, XIII: 283.

⁴⁵⁵ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 241.

⁴⁵⁶ Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 87; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâmere*, II: 74.

⁴⁵⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 96.

⁴⁵⁸ Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 89-90.

2.4. DUYUMCU-SOFİST YAKLAŞIMIN ELEŞTİRİSİ

Duyumcu-sofist yaklaşım, diğer duyumcu yaklaşımlar gibi bilgiyi duyuma indirger, duysal olanın dışında bir bilgi kaynağı kabul etmez. Ünlü sofist Protagoras'a (MÖ 481-420) göre, her bilgi duyulara dayanır. Aklî bilgiler de duysal verilerin işlenmesi suretiyle elde edildiğinden, onlar da esasen duysaldır.⁴⁵⁹ Görüldüğü gibi Protagoras'ın düşünceleriyle duyumcu materyalist filozofların düşünceleri arasında bir paralellik söz konusudur. Dolayısıyla, Sofistler ve duyumcu filozofların duyumculuk ortak paydasında buluştukları iddia edilebilir.⁴⁶⁰

Diğer yandan Protagoras, “duyu algılarının geçici olanı gösterip küllî hakikatleri göstermekten aciz olması nedeniyle”⁴⁶¹ hiçbir bilgiyi güvenilir bulmamaktadır. Böylece haber ve nazar gibi bilgi kaynaklarını reddedip sadece duyumu bilgiye temel kabul etmekle duyumcu grupta yer alan Sofistler, duysal bilgiyi de şüpheyile karşılamak suretiyle diğer duyumcu yaklaşımlardan ayrılmaktadırlar.

Daha önce de zikrettiğimiz üzere⁴⁶² Pezdevî, Lâmişî gibi Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr gibi Mutezilî kelâmcılar, Sofistlerle dehrîler arasında bir ilişki kurmakta hatta Sofistleri dehrîliğe irca etmektedirler. Fakat Mâtürîdî kelâmcılar, sofizm ile dehrîlik arasında yaptıkları bu ilişkilendirmeyi temellendirmek girişiminde bulunmazlar. Ancak yukarıda aktardığımız ve sofizm ile duyumculuk arasındaki ilişkiyi gösteren pasajlar, bunun yanı sıra Sofistlerin de diğer bazı dehrî gruplar gibi haber ve nazarı inkâr etmeleri, Sofistlerin neden dehrî sayıldığına dair bir kanaat oluşturmaktadır.

2.4.1. Sofist Gruplar

Nesefî “Sûfestâiyye fırkalarını”⁴⁶³ üçe ayırır: Birinci grup, şeylerin gerçekliğinin bulunmadığını ve bilinemeyeğini; her şeyin zan ve sanıdan ibaret olduğunu iddia eder.⁴⁶⁴ Bunlara göre her şey görüldüğünün tam tersi olabilir. Yani var sandığımız aslında yok, yok sandığımız ise var olabilir. Sadece gördüklerimiz değil, duyduğumuz, tattığımız vb. her şeyde yanılıyor olabiliriz. Acı hissettiğimiz tatlı, tatlı sandığımız acı

⁴⁵⁹ M. M. Şerif, “Yunan Düşüncesi”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, 1. Bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), I: 112.

⁴⁶⁰ Lange, *Materyalizmin Tarihi*, I: 46.

⁴⁶¹ Şerif, “Yunan Düşüncesi”, I: 112.

⁴⁶² Bkz: “Bilginin İmkânı”, s. 48, 49.

⁴⁶³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I: 23.

⁴⁶⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I: 20.

olabilir. Bunun örnekleri de gündelik hayatımızda çoktur. Mesela hastalandığımızda tatlı şeyler bize acı gelir. Öğlen sıcakta serap görürüz. Bazen biri, iki görürüz. İşte tüm bunlar bize hiçbir şeyin hakikatini olmadığını kanıtlar.⁴⁶⁵ İmam Mâtürîdî'nin “duyusal bilgiyi/ıyân inkâr edenler”⁴⁶⁶ şeklinde bir isimlendirme yapmaksızın işaret ettiği bu grup, Saffâr'a göre hem mâkûlât hem de mahsûsâtta şüpheye düştüler ve hiçbirinin gerçeği göstermediğini iddia ettiler.⁴⁶⁷

Sofist fırkalarının ikincisi ise, gerçekliği inkâr etmez ancak gerçekliğin bilgisinin mümkün olmadığını iddia eder. Neseî'nin 'Müteşekkike' olarak adlandırdığı bu grup, Septikler ve Agnostiklere karşılık gelmektedir. Neseî'ye göre üçüncü grup ise, her şeyin, kişilerin itikat ve kanaatlerine bağlı olduğunu, hakikatin kişiden kişiye değiştiğini iddia eder.⁴⁶⁸ İnsana ait her tür bilgi ve değeri göreceli sayan⁴⁶⁹ bu grup, İmam Mâtürîdî tarafından Sûfestâiyye olarak adlandırılmaktadır.⁴⁷⁰

İmam Mâtürîdî, duyusal bilgiyi inkâr eden ve bazı kelâmcılar tarafından “İnâdiyye”⁴⁷¹ olarak da adlandırılan bu grubu, ‘gerçeği kabul etmekten kaçınan (mükâbir)’ ve ‘hayvanların bile kabul etmeyeceği bir derecede bulunan’⁴⁷² şeklinde nitelendirir. İmam Mâtürîdî'ye göre, bu kişiler aslında eşyanın gerçekliği olmadığına inanmamaktadırlar. Bunların inkârlarının altında yatan esas sebep, keyiflerine göre bir yaşam sürmek ve her türlü mesuliyetten kaçınmaktan ibarettir. İmam Mâtürîdî bu iddiasına delil olarak, bu kişilerin keyif sürmekten vazgeçemediklerini ve zararlı şeylerden kaçınmadıklarını, mesela denize veya ateşe atlayıp kendilerini helak etmekten imtina ettiklerini ileri sürer. İmam Mâtürîdî'ye göre bu durum, onların iddialarında dürüst olmadıklarını göstermektedir.⁴⁷³

Neseî de İmam Mâtürîdî gibi, bu kişilerin gerçekten bu kanaatlere sahip olduklarına inanmaz ve bu manada onlara ‘mütecâhil/bilmiyormuş gibi yapan’

⁴⁶⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 17.

⁴⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

⁴⁶⁷ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 76-77.

⁴⁶⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, I: 23.

⁴⁶⁹ R. C. Solomon - K. M. Higgins, *A Short History of Philosophy (Felsefenin Kısa Tarihi)*, trc. Mustafa Topal, 3. Bs (İstanbul: İletişim, 2017), 64.

⁴⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222-223.

⁴⁷¹ Tefâtânî (ö. 792/1390) eşyanın hakikatini inkâr eden ilk gruba *İnâdiyye*, her şeyden kuşkulanan, hatta kuşkusundan da kuşkulanan ve hiçbir şeyin bilinemeyeceğini kabul eden ikinci gruba *Lâ-edriyye*, bilgiyi göreceli sayan ve insanı hakikatin ölçüsü yapan üçüncü gruba ise *İndiyye* demektedir (Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.), 23.).

⁴⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

⁴⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74-75.

nitelemesinde bulunur. Neseî'ye göre bu kişilerin yiyecek almaları, soğuktan korunmak için giyinmeleri, yırtıcı hayvanlardan uzak durmaları vb. durumlar, “bekâ ve helâk sebeplerini” bildiklerini gösterir.⁴⁷⁴ Neseî'nin diğerk argümanı ise şöyledir: Sofistler duyu organlarını, duyu organlarının hükümlerinin çelişik olduğunu, hükümleri çelişik olanın delil olmaya elverişli olmadığını, delil ve yargının ne anlama geldiğini bilmektedirler. Eğer kanıt olarak öne sürdükleri şeylerin hakikatini bilmeselerdi, bu tarz şüpheleri ortaya atmaları mümkün olmazdı. Neseî bu argümanlardan hareket ederek, Sofistlerin aslında eşyanın hakikatinin sabit olduğunu ve eşyaya dair bilginin mümkün olduğunu bildiklerini, ancak inatları nedeniyle bunu itiraf etmekten kaçındıklarını belirtir.⁴⁷⁵

2.4.2. Sofistlere Karşı Kullanılan Yöntemler

Saffâr her türlü bilgi ve gerçekliğı inkâr eden “mütecâhil” Sofistlere karşı iki yöntem izlendiğini söyler.⁴⁷⁶ İlk yöntem, bu kişilerden yüz çevirmek ve onlarla bir diyaloga girmemektir. Çünkü kendi varlığını, hasmının varlığını hatta konuşmanın varlığını ve gerçekliğini inkâr eden birisiyle konuşmak faydasızdır. Saffâr, bu kişilerin canını yakmanın da bir tartışma yöntemi olarak benimsenebileceğini, Ebu Hanife'den (ö. 150/767) aktardığı bir anekdotla ifade eder. Buna göre, Ebu Hanife halifenin meclisinde bir sofist ile tartışır. Sofist, Ebu Hanife'nin ileri sürdüğü tüm kanıtları inkâr eder. Bunun üzerine Ebu Hanife bu kişinin dövülmesini ister. Sofist bağırmaya başlayınca, Ebu Hanife ona şöyle der: “Niçin bağırıyorsun? Belki de sen, sen değilsindir de başkasıdır. Farz et ki, dövülen aslında başkasıdır. Ya da kendini bir eşek veya köpek olarak da hayal edebilirsin.” Ebu Hanife'nin sofisti bu şekilde ikna edip görüşlerinden vazgeçirttiğı, rivayetler arasındadır.⁴⁷⁷

Ebu Hanife'ye nispet edilen bu yöntem, diğerk kelâmcılar tarafından da önerilmiştir. İmam Mâtürîdî'ye göre, gerçekliğı ve gerçekliğe dair bilginin mümkün olduğunu kanıtlamak için yapılacak tek şey, bunu inkâr edenleri darp etmektir. Böylece acı duyduklarını ve acı duygusunun gerçek olduğunu itirafa mecbur kalacaklardır.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 21-22.

⁴⁷⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 22.

⁴⁷⁶ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 74-75.

⁴⁷⁷ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 75.

⁴⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

Aynı yöntem, Nesefî ve Sâbûnî gibi diğer Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da önerilmektedir.⁴⁷⁹

Sofistlere karşı izlenmesi önerilen diğer yöntem ise, Saffâr tarafından ‘yüz çevirmek’ şeklinde ifade edilen ve yine Ebu Hanife’den aktarılan bir anekdotla ortaya konan yöntemdir. Bu anekdota göre, Ebu Hanife tartıştığı ve ileri sürdüğü her delili inkâr eden kişi için “Onunla konuşmanın bir faydası yoktur. Onu kendi haline bırakın. Ölüm ile yüzleştiği gün, gerçeği reddedemeyeceği bir şekilde görecektir”, demiştir.⁴⁸⁰

Bu yöntem de Mâtürîdî kelâmcılar tarafından önerilmiş ve takip edilmiştir. Nesefî’ye göre bütün akıl sahipleri, Sofistlerle tartışmanın faydasızlığı üzerinde icma etmişlerdir. Çünkü bir kişiyle tartışmanın bir sonuç verebilmesi için, üzerinde anlaşma sağlanmış bazı ortak hususların olması gerekir. Hâlbuki bu ‘mütecâhillerin’, üzerinde ittifak edilecek bir prensipleri yoktur. Diğer taraftan münazara, görüşlerden birinin yanlış, diğerinin ise doğruluğunu delilleriyle ortaya koymaya yarar. Sofistler bedihi, duyuşal ve nazari tüm bilgi ve istidlâlleri inkâr ettiklerine göre, onlarla tartışma yapmanın bir yolu da bulunmamaktadır.⁴⁸¹

2.4.3. Sofist Şüphelere Verilen Cevaplar

İmam Matürîdî, mahsûsâtın (duyularla algılanan şeyler) ispata muhtaç olmadığını, hayvanların bile algılayabileceği bir bedahete sahip olduğunu düşünmekle beraber, yine de bir delil öne sürer. Şöyle ki; duyuşal bilgiyi inkâr edenler, genellikle (hasta birinin ağız tadının değişmesi ve tatlı bir yiyeceği acı bulması, insanların çok sıcak saatlerde serap görmeleri, şaşkınlıkların görme bozuklukları gibi) duyuşal yanılmalarını, duyuşal bilgiye güvenilemeyeceğinin ve eşyanın gerçekliğinin bulunmadığının kanıtı olarak öne sürerler. İmam Matürîdî ise, hastaların iyileşmelerinin ardından ağız tatlarının düzelmesi veya serapa yaklaşan kişinin onun su olmadığını görmesi gibi durumların, eşyanın hakikatini kanıtladığını iddia eder. Çünkü iki durum arasında bir farklılık ve aykırılık vardır. İşte bu farklılık, eşyanın bir gerçekliği olduğunun kanıtıdır.⁴⁸²

Pezdevî de İmam Mâtürîdî’ye benzer şekilde, hastaların tatlıyı acı hissetmelerinin, gerçekliği kabul etmek anlamına geleceğini söyler. Serap görmenin ve görme

⁴⁷⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 21; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31.

⁴⁸⁰ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 76.

⁴⁸¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 20.

⁴⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75.

bozukluğu olanların biri, iki görmesinin bir yanılısama olduğunu, bu gibi yanılısamaların varlığını inkâr etmediğini, ancak gerçekliğin de inkâr edilemeyeceğini belirtir.⁴⁸³

Diğer taraftan Pezdevî, Sofistlere karşı bir münazara taktiği de önerir. Buna göre ‘âlemde hiçbir hakikat yoktur’ diyen Sofiste ‘bu söylediğin hakikat midir’, diye sorulur. Sofist bu soruya ‘evet’ derse, bir hakikatin var olduğunu kabul etmiş, ‘hayır’ derse, kendi kendini tekzip etmiş olacaktır.⁴⁸⁴

Nesefî’ye göre, Sofistlerin kanıt olarak ortaya attıkları hususlar hep duyuşal bozukluklarla alakalıdır. Hâlbuki bu konuda kelâmcılar ile Sofistler arasında bir ihtilaf yoktur. Mesela şaşî birinin duyuşal verileri yorumlamasının sıhhatli bir sonuç vermeyeceğini herkes kabul eder. Fakat kelâmcıların kabul etmeyeceği husus; sağlam olan, afetlerden selamette bulunan duyuş organlarının, kesin bilgi vermesine dair şüphedir.⁴⁸⁵

Saffâr’a göre, Sofistlerin her şeyi inkâr etmeleri, her türlü bilgiyi reddetmeleri bir çelişkiyi içermektedir. Çünkü ‘hiçbir bilgi doğru değildir’ demek, bir hüküm vermektir. Dolayısıyla bu hükmün doğru veya yanlış olması söz konusudur. Doğru olması durumunda, hiçbir bilginin doğru olmadığına dair genellemelerinde bir istisna yapmak ve en azından bir bilgiyi doğru saymak zorunda kalacaklardır. ‘Hiçbir bilgi doğru değildir hükmü de doğru değildir’ derlerse, kendi kendilerini yalanlamış ve bazı bilgilerin doğruluğunu kabul etmiş olacaklardır.⁴⁸⁶

Netice itibarıyla şunları söylemek mümkündür: Sofistler, bilginin tümünden inkârı yoluna, duyuşal bilgi üzerinden gitmişlerdir. Tüm bilgilerin kaynağında ve temelinde duyuş verilerini gören ve duyuş verilerinin de yanıltıcı olabildiğini gözlemleyen Sofistler, bilgiyi tümüyle inkâr etmişlerdir. Dolayısıyla Sofistlerin epistemolojilerinin, temelde duyumculuğa dayandığını ve duyumculuktan kalkarak bilginin imkânını reddettiklerini söyleyebiliriz.

Sofistlerin, en basit güncel bilgiler dâhil her şeyi inkâr etmelerini kelâmcılar inandırıcı bulmamış, böyle bir bilgi anlayışının gerçekten savunulabileceğine ihtimal vermemişlerdir. Matürîdî kelâmcılar, tamamen akıl dışı hatta hayvanların dahi kabul

⁴⁸³ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 17.

⁴⁸⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 17.

⁴⁸⁵ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 22.

⁴⁸⁶ Saffâr, *Telhîsu’l-edille*, I: 76.

etmeyeceği seviyede buldukları bu anlayışı, başka bazı nedenlere bağlamışlardır. Bu nedenleri şöyle sıralamak mümkündür:

1) Sofistler aslında keyif ve eğlenceye düşkün insanlardır. Bu iddiaları ortaya atmalarının sebebi de her türlü sorumluluk ve yükümlülükten kaçınmak ve hiçbir yasak, haram ve ahlâkî engele takılmadan keyiflerince yaşayabilmektir.

2) Sofistler, gerçeği bile bile sırf inat yüzünden görüşlerinde ısrar etmektedirler.

3) Sofistlerin amacı, Allah'ın varlığını kanıtlamaya matuf delilleri ortadan kaldırmaktır.

Matüridî kelâmcılar Sofistlerle tartışırken üç yol izlemiş ve önermişlerdir:

1) Önerilen birinci yol ve yöntem, Sofistleri ciddiye almamak, onlarla hiçbir şekilde diyalog kurmamak veya alaycı bir dil kullanarak eğlenmek şeklindedir.

2) İkinci yöntemde Sofistlerin çelişkili ve tutarsız görüşleri ortaya konur.

3) Üçüncü yöntem, Sofistleri darp ve te'dibi önerir.

Üçüncü yöntem üzerinde biraz durmak istiyoruz. Öncelikle bu yöntem veya önerinin Matüridî kelâmcılara özgü olmadığını ifade etmek gerekir. Mesela Mu'tezile kelâmcılarından Kâ'bî (ö. 319/931), Sofistlerle münazara yapmanın bir faydası olmayıp, onları tedip dışında bir seçeneğin bulunmadığını söyler.⁴⁸⁷ Eş'arî kelamcı Bağdâdî (ö. 429/1037) ise, darp ve tedibin yanı sıra Sofistlerin mallarının alıkonmasını da teklif eder ve bir hakikati olmadığına göre, mallarının alıkonmasından şikâyetçi olmamaları gerektiğini belirtir.⁴⁸⁸ Matüridî, Eş'arî veya Mutezilî her ekolden kelamcının önerdiği bu yöntem ile ilgili şöyle bir yorum yapmak mümkündür: Kelâmcılar aslında darp ve te'dibi gerçekten ve bilfiil uygulanması gereken bir yöntem olarak önermemektedirler. Fakat bu kişilerle tartışarak bir sonuca ulaşmanın mümkün olmaması nedeniyle, bunların canını yakmanın ve bu şekilde duyusal bilginin gerçekliğini kanıtlamanın mümkün olduğunu, bu konuda başka bir yol ve yöntemin bulunmadığını anlatmak istemişlerdir.⁴⁸⁹ Zira kelâmcılar, diğer dehrî gruplarla tartışırken işkence ve benzeri yöntemlerden bahsetmemişlerdir. Ayrıca Sofistleri ilzam etmek hususunda bir zorluk

⁴⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XII: 41.

⁴⁸⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 16.

⁴⁸⁹ Hülya Alper, işkence yönteminin önerilmediğini, ironi yapıldığını ifade etmektedir (Hülya Alper, *İmam Mâtüridî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 4. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 67.).

yaşamaları da söz konusu değildir. Dolayısıyla şiddet uygulama gibi bir amaç gütmedikleri ve bunu gerçekten önermedikleri düşünülebilir.

Sofizmi sadece bilgi konusunda şüpheciliği benimseyen bir yaklaşım gibi algıladığımız takdirde, bu yaklaşımı bu derece mahkûm etmek doğru görünmeyebilir. Hatta bazı araştırmacılar şüpheciliği haddizatında kötü bir şey olarak dahi görmezler. Çünkü şüpheciliğin düşünce tarihine çok büyük katkıları olmuş, Sofistlerin şüphe ve itirazları filozofları daha sistemli düşünmeye, bilgilerini gözden geçirip düzenlemeye sevk etmiştir.⁴⁹⁰ Bu araştırmacılara göre, Yunan felsefesinin en büyük verimleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'i hazırlayan felsefe yolunun taşlarını da Sofistler döşemiştir.⁴⁹¹ Dolayısıyla Sofistlerin, insanı bilginin ölçütü olarak gören yaklaşımları, bir takım zararlı sonuçlarla beraber, pek çok yararlı neticelere de vesile olmuştur, denilebilir.

Bazı araştırmacılar, kelâmcıların Sofistlerin görüşlerini doğru bir şekilde yansıtmadığını, Sofistlerin aslında gerçekliği tamamen inkâr etmek gibi bir amaç ve yaklaşımlarının olmadığını, konunun kelâmcılar tarafından saptırıldığını iddia etmiştir.⁴⁹² Bize göre kelâmcıların sofizmi doğru yansıtmamış hatta karikatürize etmiş olması mümkündür. Ancak bu durum, konuyu saptırmak gibi bir amaca matuf olmayabilir. Kelâmcıların, bir fikri doğal sonuçlarına kadar götürmek ve fikri ortaya atan kişinin söylemediği, belki aklından bile geçirmediği bazı sonuçları o fikirden çıkartmak şeklinde zaman zaman başvurdukları bir metotları vardır. Sofistler hakkında da bunu yapmış olmaları muhtemeldir. Dolayısıyla Sofistler hakkında söylenen ve abartı gibi görünen bazı durumların, kelâmcıların bu yöntem ve tarzının bir neticesi olduğunu düşünmek mümkündür.

⁴⁹⁰ Atay, “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, 14.

⁴⁹¹ Şerif, “Yunan Düşüncesi”, I: 113.

⁴⁹² Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”, 103.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEHRÎ ONTOLOJİNİN REDDİ

İkinci bölümde dehrîliğin epistemolojik bir tavır olarak neye tekabül ettiği ve yöntemleri incelendi. Dehrîlerin, haberi bir bilgi kaynağı olarak reddettikleri, nazar ve istidlâli ise, ya reddettikleri, ya da ‘misli gerektirme’ çerçevesine sıkıştırarak kullandıkları tespit edildi ve dehrîlerin, benimsedikleri bu epistemoloji ve yöntemle ontolojik görüşlerini temellendirmeyi hedeflediklerine işaret edildi. Bu bölümde ise, dehrîliğin temeli ve tüm dehrî çabaların gayesi olan ‘dehrî ontoloji’ ele alınacaktır.

Daha önce de ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere, Dehriyye ontolojik açıdan “vardan var olma/şey min şey” ilkesini benimser, “yoktan var olma/şey min lâ şey” ilkesini ise reddeder.⁴⁹³ Vardan var olma ilkesi, kadîm/ezelî âlem anlayışının benimsenip savunulması demektir. Burada ‘dehrî ontoloji’ ile kastettiğimiz de budur. Ancak bu ontoloji etrafında birleşen ve kelâmcılar tarafından dehrî nitelmesi yapılan grupların kalkış noktaları, argümanları ve vardıkları neticeler birebir aynı değildir. Dolayısıyla hepsi de kıdemi savunan ancak ayrıntılarda birbirinden ayrılan bu grupları ayrı ayrı değerlendirmek, her birisine farklı reddiyeler yapmak ve bu gruplara mümeyyiz isimler vermek bir zaruret olarak ortaya çıkmıştır.

Bu bölümde ‘dehrî ontoloji’ etrafında birleşen ve kelâmcılar tarafından ‘Dehriyye’, ‘Dehriyye-i Ezeliyye’, ‘Ezeliyye’, ‘Lem-yezeliyye’ gibi farklı isimlerle anılan ve bizim Atomcu Materyalistlere denk geldiğini düşündüğümüz grup ile ‘Ashâbü’l-Heyûlâ’ ve ‘Tabîyyûn’ ele alınacak, bu grupların karakteristik görüşleri ve bu görüşlere kelâmcılar tarafından yöneltilen eleştiriler işlenecektir. Ayrıca kelâmcıların karşı tezi olarak ‘Hudûs Delili’ne de yer vereceğiz. Kelâmcıların hâdis âlem tezi, aslında kıdem teorisine yönelttikleri eleştirilerin bir uzantısı ve devamıdır. Kelâmcılar bir taraftan kıdem teorisini eleştirmiş, diğer taraftan hudûs teorisini alternatif bir tez olarak geliştirmiş, Şehristânî’nin dediği gibi⁴⁹⁴ “ispat yolu” ve “iptal yolu” şeklinde iki yol izleyerek âlemin hâdis/yaratılmış olduğunu kanıtlamışlardır. Böylece dehrî ontoloji eleştirisi; hem kıdem tezini savunanların eleştirisi, hem de bunun karşı tezi olarak hudûs

⁴⁹³ Klâsik Yunan felsefesi; Doğa Filozofları/Tabîyyûn, Atomcular/Dehriyyûn ve Sokratik filozoflar dâhil tüm fraksiyonlarıyla “yoktan hiçbir şey meydana gelmez, var olan asla yok olmaz” prensibini benimser. Bu prensip sadece Yunan felsefesinde değil, pek çok Doğu dininde de mevcuttur. Bu sebeple kelâmcılar hudûsu inkâr eden tüm inanç ve düşünce gruplarını dehrî olarak nitelendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için Birinci Bölüme bakınız.

⁴⁹⁴ Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 12.

tezinin temellendirilmesi suretiyle tam ve müttekâmil bir surette ortaya konulmuş olacaktır.

3.1. DEHRİYYE-İ EZELİYYE/MATERYALİZM ELEŞTİRİSİ

Antikçağ atomcu materyalistleri varlığı ezeli-ebedi sayar, yoktan meydana gelme/hudûs olgusunu reddederlerdi.⁴⁹⁵ Lucretius'a göre hiçten hiçbir şey çıkmaz. Eğer hudûs diye bir şey olsaydı; nesnelere gelişigüzel, kendi kendine ve düzensiz bir şekilde meydana gelirdi. Lucretius, hudûsu bir şeyin ansızın ve hiçbir neden olmaksızın meydana gelmesi şeklinde anlar ve öyle olsaydı "insan denizden çıkardı, pullu balık topraktan ve kuşlar gökten türerlerdi durup dururken"⁴⁹⁶ der.

Materyalistler için ezeli varlık atomlar ve boşluktur. Atomlar boşlukta hareket eder ve bu hareket sonsuzdur. Demokritos'a göre, atom herhangi bir dışsal nedenle değil, tamamen kendi özü gereği hareket eder.⁴⁹⁷ Başlı ve sonu olmayan bu hareketler zincirinde her hareket kendisinden önceki hareketin sonucu ve kendisinden sonraki hareketin nedenidir.⁴⁹⁸

Demokritos'a göre atomlar renksiz, tatsız, kokusuz kısaca; kelâmcıların araz dediği niteliklerden yoksun durumdadır. Yalnızca boşlukta yer tutma/tahayyüz özelliğine sahip olan atomların kendilerinde hiçbir nitelik/araz bulunmaz. Bu arazlar cevher ve cisimlerin özünde bulunan nitelikler olmayınca, algılayan kişinin kişisel izlenimlerine dönüşmektedir.⁴⁹⁹

İmam Mâtürîdî dehrî grupları sayarken; Zenâdika, Seneviyye, Ashâbü't-tıyne, Ashâbü'l-heyûla ve Ashâbü't-tabâyi' dışında, "âlemi ezelden beri elan olduğu hal üzere sayan ve başlangıcı olmayan hâdisler bağlamında cisimlerin kıdemini savunan"⁵⁰⁰ bir gruptan bahseder. İmam Mâtürîdî, başka bir yerde Müneccime olarak adlandırdığı bir grubun "yıldızların ezelden beri hareket ettiğini ve hareketi, sonsuzca hudûs eden arazlar olarak gördüklerini"⁵⁰¹ belirtir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) 'Lem-

⁴⁹⁵ Geniş bilgi için bkz: I. Bölüm, Antikçağ Atomcuları.

⁴⁹⁶ Lucretius, *Evrenin Yapısı*, 18.

⁴⁹⁷ Thilly, *A History of Philosophy*, 74.

⁴⁹⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, 37; Janet - Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 95.

⁴⁹⁹ Thilly, *A History of Philosophy*, 62; Weber, *Felsefe Tarihi*, 37.

⁵⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 189.

⁵⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 212.

yezeliyye' olarak adlandırdığı ve “âlemi tıynet ve san'atıyla”⁵⁰² kadîm sayan bir gruptan bahseder. Bunlara göre bildiğimiz dünya veya kâinat, içindeki her şeyle beraber ezeldir. Yani insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansızlar ezelden beri şimdi olduğu hal üzere mevcut idiler. Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139) ise, “arazların hudûsunu kabul eden ancak bu hudûsun bir zincirin halkaları gibi sürüp geldiğini, her hareketten önce bir hareketin bulunduğunu ve bunun bir başlangıcı olmadığını iddia eden Ezeliyye”⁵⁰³ diye bir gruptan bahseder.

Mâtürîdî kelâmcıların farklı isimlerle andıkları bu gruba isnat ettikleri en yaygın görüşlerden birisi de arazların inkârıdır. Mâtürîdî kelâmcılara göre Dehriyye, Seneviyye ve Mu'tezile'den Asamm, arazları “zatın ardındaki manalar olarak” inkâr ederler.⁵⁰⁴ Eş'arî kelamcı Bağdâdî, Seneviyye yerine Sümeniyye'yi arazları inkâr eden gruplar arasında saymaktadır.⁵⁰⁵ Asamm'a (ö. 200/816) göre uzunluk, genişlik ve derinliği olan cisim dışında hiçbir şey yoktur. Hareket, sükûn, fiil, oturma, kalkma, ayrılma, birleşme, renk, ses, tat, koku vb. şeyler yoktur. Bazı kelâmcılara göre, Asamm bu arazları cisimle özdeşleştirir; bazılarına göre ise, tümüyle inkâr eder.⁵⁰⁶

Gerek materyalist filozoflardan, gerekse Mâtürîdî kelâmcılardan yaptığımız alıntıların mukayesesi, bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Materyalist filozoflar, dehrî ontolojiyi savunmaları hasebiyle genel manada dehrî kategoride yer almakla beraber, bu grubu diğer dehrîlerden ayıran bazı özellikler ön plana çıkmaktadır. Bu özellikleri; a) kıdemi sadece bir ana madde (arkhe, tıynet, heyûlâ, dört tabiat vs.) ile sınırlandırmayıp, âlemi şahitteki haliyle bir bütün olarak ezeli saymaları, b) kıdemi bir hâdisler zinciri (hareketler zinciri, sperm-insan zinciri, bitki-tohum zinciri vb.) şeklinde kabul etmeleri ve c) arazları inkâr etmeleri şeklinde sıralayabiliriz.

Dolayısıyla bu bölümde, Ezeliyye olarak adlandırılan bu grubun karakteristiğini oluşturan 'evveli olmayan hâdisler' ve 'arazların nefyi' incelenecek, kelâmcıların bu konulardaki eleştirileri ortaya konulacaktır.

⁵⁰² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 78.

⁵⁰³ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 312.

⁵⁰⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 24; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 73; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 36.

⁵⁰⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 56.

⁵⁰⁶ İmâm Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Nevâf el-Cerrâh (Beyrut: Dâr'u-Sâdir, 2006), 196.

3.1.1. Başlangıçsız Hâdisler Zinciri

Atomculara göre, atomlar boşlukta hareket eder; hareket kendiliğindedir ve bir sebep-sonuç zinciri halinde ezelden ebede uzayıp gider. Bu anlayışta bir başlangıç noktasına ve bir yaratıcıya yer yoktur. Dolayısıyla, kelâmcıların sıklıkla tekrar ettiği örnekleri hatırlarsak; tavuk yumurtadan ve yumurta tavuktan veya insan sperminden ve sperm insandan meydana gelmekte, bu meydana gelmeler öncesiz ve sonrasız halde cereyan etmektedir. Dikkat edilirse şâhitte gözlemlediğimiz tüm varlık zincirleri hâdistir. İnsan, hayvan, bitki vb. tüm varlıklar önce yok iken, var olmaktadır (hudûs). Sonuçta dehrîler hareketi ezeli-ebedi bir zincir halinde iddia ettiklerinde, ‘başlangıcı olmayan hâdisler zincirinin’ mümkün olduğunu iddia etmiş olmaktadır.

Kelâmcılar, dehrîlerin görüşlerinden hareketle formülleştirdikleri bu iddiayı farklı açılardan eleştirirler. Aşağıda bu hususlar ele alınmaktadır.

3.1.1.1. İddia Çelişkilidir

Dehriyye-i Ezeliyye hudûsu bir ölçüde kabul etmek zorunda kalıyor. Mesela şu anda yaşayan insan ve hayvanların hâdis olduğu, yani daha önce yok iken sonradan var oldukları Ezeliyye tarafından reddedilemez bir vakıadır. Ezeliyye bu anlamda hudûsu kabul etmek durumundadır. Ancak kıdem fikrinden vazgeçmeyen Ezeliyye, bir taraftan hudûsu zorunlu olarak kabul ederken, öte taraftan hudûsun ezelden beri hep var olduğunu, yani kadîm olduğunu iddia eder. Böylece birbirine zıt iki kavram olan hâdis ve kadîm kavramlarını aynı olguyu adlandırmada kullanmak suretiyle açık bir çelişkiye düşer.

İmam Mâtürîdî, dehrîlerin “eşya ezelden beri hudûs ediyor” şeklindeki iddiaları, “eşya kadîmdir” demekle aynı anlama gelir. Dolayısıyla hudûsu kabul etmek ve hâdisler ezeldir demek; aynı şeye hem kadîm, hem hâdis demektir⁵⁰⁷ diyerek dehrîlerin bu çelişkesine işaret eder. Aynı argümanı farklı bir açıdan ele alan Kâdî Abdülcebbar ise, hâdise kadîm demenin mümkün olmadığını izah eder. Kâdî, hâdis/mejdana gelen kavramını muhdes/mejdana getirilmiş anlamıyla ele alır ve bir şey için ‘hâdistir’ demekle, ‘muhdestir’ demenin aynı olduğunu belirtir. Çünkü bir şeyin failsiz meydana gelmesi/hudûs mümkün değildir. Bu durumda mesela ‘ev hâdistir’ demek, ‘ev muhdestir’ anlamına gelir. Evin muhdes/mejdana getirilmiş olması, evden önce

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 193.

bulunan bir faili gerektirir. Her fiilden önce bir failin bulunması zorunlu olduğuna göre kadîm bir fiil söz konusu olamaz. Hudûs zincirinin geriye doğru sonsuzca uzatılması, aslında hâdis cisimlerin veya hâdis cisimlerden mürekkep olan âlemin kıdemini iddia etmektir. Hâlbuki öncesinde her hangi bir şey olana kadîm denemez. Her hâdisin öncesinde bir fail olduğuna göre de, evrene kadîm denemez. Dolayısıyla iddia çelişiktir.⁵⁰⁸

3.1.1.2. İddia İmkânsız Barındırmaktadır

Havâdis zincirinin bir başlangıcı yoktur iddiası çelişik olduğu gibi, aynı zamanda bir imkânsız da barındırmaktadır. Şöyle ki; bitip son bulan bir hareketin, kendisinden önceki hareketlerin nihayeti olduğundan şüphe edilemez. Hâlbuki başlangıcı sonsuz olanın bitip tükenmesi caiz olmaz. Bu son hareket için bitme ve son bulma sabit olduğuna göre, bir başlangıcın varlığı sabit olmuştur.⁵⁰⁹

İmam Matürîdî'nin bu argümanını biraz daha açalım. Hâdislerden oluşan bir zincir düşünelim ve örnek olarak yıldızların ezelden beri süregelen dairevî hareketlerini alalım. Bir dönüş tamamlandıktan sonra diğer dönüş başlamaktadır. Bu durumda yıldızın yeni devresine başlayabilmesi için, önceki devrelerin tamamlanıp, bitmiş olması gerekir. Ancak öncesinde bitmesi mümkün olmayan, zira ezeli olan bir silsile bulunmaktadır. Görüldüğü gibi burada hareketin başlayabilmesi için, önceki hareketin tamamlanıp bitmesi gerekir. Ancak önceki hareketler sonsuz bir silsile oldukları için bitmeleri söz konusu değildir. Bu sebeple de “nihayeti, bitimi olmayan havâdis takdir etmek, bütün hâdislerin nefyi/inkârı anlamına gelir.” Çünkü bu şartlarda meydana gelen her bir hâdis, bir imkânsız ile şartlandırılmış olur. Bu şart, kendisinden önce *bitmeyen* bitmesidir.⁵¹⁰

3.1.1.3. Nihayeti Olanın Bidâyeti de Olmak Zorundadır

Yukarıdaki argümanı biraz farklı bir açıdan ve daha vazih bir şekilde açıklayan bir argüman da “sonu olanın, başlangıcı da olmak zorundadır” önermesidir. İmam Matürîdî bunu aritmetikten örnek vererek açıklar ve “saymaya başlayabilmek için bir başlangıç gerekir. İlk sayı olmadan sayma eylemi gerçekleşmez”⁵¹¹ der. Yani birinci yoksa ikinci

⁵⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 114.

⁵⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 212.

⁵¹⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 85.

⁵¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80.

de yoktur. İkinci yoksa üçüncü de yoktur.⁵¹² Aynı şey hareket zinciri, üreme zinciri vb. tüm hâdis zincirleri için geçerlidir. Yani her insan veya hayvan, kendisinden önceki canlıdan meydana gelir. Ancak bu zincir bir başlangıç noktasında durmak zorundadır. Bir başlangıç olmasaydı, devamı da olmazdı.

Şöyle de diyebiliriz: Âlem iddia edildiği gibi kadîm, evvelsiz, her hareketten önce bir hareket, her hâdisten önce bir hâdisin olduğu bir durumda olsaydı, şu an var olan hareket, gece-gündüz veya herhangi bir şahıs var olamazdı. Çünkü evveli, başlangıcı olmayanın bitmek ve sona ermekle vasıflanması mümkün değildir. Nasıl ki, gelecekte bir bitimi olmayan, ebedilikle vasıflanan bir şey için bitme, sona erme gibi şeyler söylenemezse, geçmişe doğru sonsuzca uzayan ve bir başlangıç noktası olmayan için de bitme ve nihayete erme gibi nitelendirmeler yapılamaz.⁵¹³ Hâlbuki âlemdeki tüm varlık ve hâdisler, başı-sonu olan, nihayetli şeyler olmak zorundadır. Aksi takdirde hiçbir şey var olamaz.

Bir başlangıç noktasına bağlanmayan bir şeyin var olamayacağını anlatan güzel bir örnek de şudur: “Biri dese ki; yağmur yağmadan bitki bitmez, hava bulutlanmadan yağmur yağmaz, buhar yükselmeden bulut olmaz, rüzgâr esmeden buhar olmaz, felek tahrik etmeden rüzgâr esmez, şöyle olmadan felek onu tahrik etmez... bu silsileyi bir noktada bitirmeyip sonsuza kadar uzatsa; ne bitki biter, ne yağmur yağar, ne bulut, ne rüzgâr olur.”⁵¹⁴ Çünkü hep öncesinin varlığını şart koşuyor. Öncesi de sonsuz olduğu için varlık imkânsız oluyor. İşte her hareketten önce bir hareket, her insandan önce bir insan, her bitkiden önce bir bitki vardır diyenin durumu da böyledir. Bu durumda ne insan, ne bitki mevcut olabilir.

Son olarak şuna da değinmekte fayda var. İlk ve son gibi kavramlar göreceli kavramlardır. Son, ilke göre son olmaktadır. Yani ilki kabul etmeyenin, sonu da kabul etmemesi gerekir.⁵¹⁵ Böylece ilk ve son gibi kavramların olmadığı bir varlık anlayışıyla karşı karşıya kalırız. İlk ve sonun olmadığı, ezeli-ebedi varlık tarzı bizim âlemimize uymamaktadır. Çünkü bizim tecrübe ettiğimiz âlem, yani şahid, hudûs emareleri ile doludur. Kaldı ki muhatap sonu kabul etmek durumundadır. Çünkü içinde

⁵¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, I: 63.

⁵¹³ Makdisî, *el-Bed'*, I: 121-122.

⁵¹⁴ Makdisî, *el-Bed'*, I: 122-123.

⁵¹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, I: 63.

bulduğumuz ve şimdi dediğimiz her an, bir önceki anın sonu, bir sonraki anın ise başıdır.

3.1.1.4. Bir Hâdis İçin Geçerli Olan Tüm Hâdisler İçin Geçerlidir

Dehrîler evrendeki varlıkların, zaman ve mekân birimlerinin hâdis ve dolayısıyla başı ve sonu olan mütenâhî özellikte olduğunu kabul eder, fakat bütünün sonsuz ve ezeli-ebedî olduğunu iddia ederler. Dehrîler böylece kelâmcıların yukarıda aktardığımız tüm eleştirilerini boşa çıkardıklarını, kelâmcıların eleştirilerinin parça ile ilgili olduğunu, ancak kendilerinin bütüne dair hüküm verdiklerini belirtirler. Yani evrende işaret edilebilecek, muayyen her hangi bir varlık, nesne, zaman veya mekân için sonradan ortaya çıkma ve sonlu-sınırlı olma (hudûs ve tenâhî) gibi sıfatlar verilebilir. Ancak evrenin bütünü, zamanın kendisi ve uzay gibi kavramlar sonsuzdur, derler.

Kelâmcılar, tartışmanın belki de nirengi noktası olarak değerlendirilebilecek bu hususta bir takım cevaplar vermişlerdir. Mesela Eş'arî kelamcı Cüveynî (ö. 478/1085) konuyu kavram tahlili yaparak değerlendirir ve hâdisin, evveli olan varlık anlamına geldiğini hatırlatır. Ardından, bir şeyin hakikatinin, sayının artmasıyla değişmeyeceğini vurgular ve örnek olarak “atomun (cevher) yer kaplama özelliği onun hakikati ise, tek bir atom için geçerli olan bu özellik, çok atom veya tüm atomlar için de geçerlidir” der. Cüveynî bu misalden hareketle, tek bir hâdis için geçerli olan, tüm hâdisler için de geçerlidir diyerek konuyu noktalar.⁵¹⁶ Yani zaman birimleri tek tek hâdis ise, zamanın bütünü de hâdistir. Çünkü parça ve bütün arasında mahiyet ve hakikat bakımından bir farklılık olamaz.

Bu konuda Zahirî düşünür İbn Hazm (ö. 456/1064) ise, şunları söylemektedir: Her bütün, sonlu ve sınırlı (mütenahi) parçalardan oluşur. Mütenahi ve bir başlangıçlı olan parçalardan oluşan bütün, kendisini oluşturan parçalardan başka bir şey değildir. Mesela âlem bütünü; şahıslar, zamanlar, mekânlar vb. mütenahi birimlerden oluşur. Âlemin parçaları sonlu, sınırlı ve başlangıç sahibi ise, bütünü de öyle olmak durumundadır.⁵¹⁷

İmam Matüridî ise, âlemin parçalı yapısından ve bu parçaların da sonradan meydana gelmiş hâdis özellikte oldukları bilgisinden hareket eden bir istidlâlde bulunur

⁵¹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 85.

⁵¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, I: 57-58.

ve “âlemin parçalarındaki bu durum, âlemin tümü için de geçerli olmalıdır. Çünkü sonlu parçaların bir araya gelmesinden, sonsuz bir bütün oluşmaz”⁵¹⁸ der.

İmam Matürîdî'nin burada yaptığı, referans verdiğimiz diğer kelâmcılarda da olduğu gibi, parça ve bütün arasında uyum lüzumuna dayanan bir istidlâldir. Ancak İmam Matürîdî şâhid ile gâibe istidlâl yöntemini bir cedel taktiği olarak aşağıdaki şekilde kullanmaktadır. İmam Matürîdî dehrîlere iki soru sorar. İlk soru şöyledir: “Şahitte her şey sonludur. Neden gaipte de aynısı olmasın?”⁵¹⁹ Burada İmam Matürîdî hasmın delilini, hasma karşı kullanır. Bu yöntem, İmam Matürîdî'nin zaman zaman başvurduğu bir yöntemdir. Şöyle ki; âlemin kıdemini savunanlar, şahitte her şeyin hâdis oluşundan hareketle bu hudûsun gaipte de devam ettiğini yani âlemin ezelden beri süregelen bir havâdis zinciri olduğunu ve dolayısıyla bir başlangıç tespit edilemeyeceği için de âlemin kadîm olduğunu iddia ediyorlardı. İmam Matürîdî de aynı yöntemi kullanarak, “âlemde müşahede edilen her şey sonlu, bitimli olduğuna göre, gaipte de durum böyledir ve âlem sonludur”, der.

İmam Matürîdî'nin ikinci sorusu şöyledir: “Âlemin parçalarının bitimli/mütenahi olup bütününün bitimsiz/namütenahi olması caiz oluyor da, parçalarının min-şey/vardan, bütününün ise lâ-min-şey/yoktan var olması neden caiz olmuyor?”⁵²⁰ Burada da yine hasmın delilini hasma karşı kullanıyor. Şöyle ki; âlemin kıdemini savunanlar, âlemi oluşturan parçaların hepsi sonlu, sınırlı ve bitimli olduğu halde, bunun âlemin kendisine genellenmesini kabul etmiyor ve “âlemdeki her şey sonlu, sınırlı ve bitimli olsa da, âlemin kendisi sonsuz, sınırsız ve bitimsizdir”, diyorlar. Öte yandan âlemdeki her şeyin bir şeyden (min-şey) yapıldığını kabul ettikleri halde, bunun âlemin bütününe teşmil edilmesini kabul etmiyor, âlemin yoktan (lâ-min-şey) var olmasının mümkün olmadığını iddia ediyorlar. İşte İmam Matürîdî bu çelişkiye işaret ediyor ve âlemin parçaları ile bütünü arasında mütenahi oluş noktasında bir mukayese yapılmayacaksa, aynısının yoktan yaratılma konusunda da geçerli olması gerekir, diyor.

Görüldüğü gibi İmam Matürîdî, dehrîlerin kullandığı yöntemin onların aleyhine sonuçlanacağını iki soru üzerinden göstermiş olmaktadır. İmam Matürîdî'nin asıl istidlâli ise, parça-bütün uyumuna dayanır.

⁵¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

⁵¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96.

⁵²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96-97.

Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür: Evreni oluşturan canlı ve cansız tüm varlıkların hâdis olup da evrenin kendisinin kadîm olması, gözlem, aklî istidlâl ve haber gibi bilgi kaynaklarından hiçbirisi tarafından doğrulanmamaktadır. Dolayısıyla âlemin parçaları gibi, bütününe de hâdis olduğu kabul edilmelidir.

3.1.1.5. Ebedîlik Gibi Ezelîlik de Mümkündür İddiası

Dehrîler, hâdisler zincirini geçmişe doğru sonsuzca uzatmanın makul olmadığı eleştirisini yapan ve ‘bir sonu olan şeyin, başı da olmak zorundadır’ diyen kelâmcılara, ‘bir başı olan şeyin, bir sonu da olmalıdır, hâlbuki siz cennet ve cehennem ebedi olduğunu iddia ediyorsunuz’ diyerek, iki durum arasında bir mukayese yaparlar. Dehrîlerin bu itirazı, İmam Mâtürîdî tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Size göre (bekâ vasfı olmayan) hâdis varlıkların âhirette bekâsı mümkün oluyor da, neden kıdem vasfına sahip olmayan (hâdis varlıkların) kadîmliği (geriye doğru hudûs zinciri halinde) mümkün olmasın?”⁵²¹ Yani ebedîlik manasında sonsuzluk mümkün ise, ezelîlik manasında sonsuzluk da mümkündür.

İmam Matürîdî bu soru/itiraza aşağıdaki cevapları vermektedir:

1. İmam Matürîdî öncelikle hudûs ve beka kavramları arasındaki farklılığa işaret eder ve bu ikisini kıyaslamamanın mantıksal yanlışlığını vurgular. Ona göre hâdis, yok iken meydana gelen; bâkî ise, yeniden oluşan demektir. Dolayısıyla bu ikisini kıyaslamak yanlıştır.⁵²² Yani ‘yok iken var olan’ anlamına gelen hâdis kavramı için bir başlangıcın zorunlu olmasından hareketle ‘varlığı devam eden, sürekli yenilenen’ anlamına gelen bâkî varlığın da bir nihayet ve bitime sahip olmasının zorunluluğuna istidlâl etmek yanlıştır.

Öte yandan cisim tek bir bekâ sıfatıyla nitelense dahi, ona bâkî denir.⁵²³ Yani bir cismin bâkî olması için ebedîlik vasfı kazanması gerekmez. Dolayısıyla varlığı inkıtaa uğrayan bâkî varlıklar mümkündür. Ancak bir cismin kadîm olması için, hiçbir hudûs ile vasıflanmaması gerekir. Yani hudûs vasfını taşıyan bir kadîm varlık olamaz.

İmam Mâtürîdî iki kavram arasındaki farklılığa ilişkin, son olarak şunu söylemektedir: Cismin bâkî olması, bekâ arazının devamı ile mümkündür. Bekâ sıfatı

⁵²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79.

⁵²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80.

⁵²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81.

devam ettikçe cismin bâkîliği de devam eder. Fakat arazların hudûsu, cismin kıdeminin sebebi değildir. Dolayısıyla kıdemde durum farklıdır.⁵²⁴

Netice itibariyle bekâ, varlığın devam etmesi, yenilenmesi demektir; bekâ arazı devam ettiği sürece cisim bâkî kalır ve her an kesintiye uğraması mümkündür. Kıdem ise, hiçbir hudûs şaibesi taşımayan varlığın özelliğidir; arazların hudûsu ile varlığını sürdürmez ve asla varlığında bir kesinti söz konusu olmaz. Dolayısıyla kıdem ve bekâ kavramları mukayese edilemez.

2. Burada İmam Matürîdî ezeliflik ve ebedîlik veya hudûs ve bekâ mukayesesinin yanlışlığını gösteren bir argüman ortaya koyar. Matürîdî'ye göre bir şey ancak kendisine takaddüm edecek bir şey ile var olabiliyorsa ve bu şart diğer şeylerde de geçerli ise, hiçbirinin var olması mümkün olmaz. Fakat bekânın durumu böyle değildir. Mesela birine “başka bir şey yemeden bir şey yeme” dense ve yiyeceği her şey için bu şart konsa, bu kişi hiçbir şey yiyemez. Çünkü bir şey yemesi, öncesinde bir şey yemesi şartına bağlıdır ve bu şart yiyeceği her şey için geçerlidir. Fakat bu kişiye “ne zaman bir lokma yesen, ardından bir lokma daha ye” dense, bu kişi ilelebet yemek durumunda kalır. Görüldüğü gibi burada yeme fiili gerçekleşir. Çünkü yeme fiiline başlayabilmesi, diğer örnekteki gibi bir şarta bağlanmamıştır. Ancak burada kişi, sonsuza kadar yemek durumundadır. Zira yediği her lokma, bir sonraki lokmayı gerektirmektedir.⁵²⁵

Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181) Eş'arî kelâmcılarda kullanımı yaygın olan bir örnek verir ve şöyle der: “Sana ne zaman bir dirhem versem, ardından bir dinar ve ne zaman bir dinar versem, ardından bir dirhem vereceğim” diyen kişinin bu sözü, hudûsun ilelebet devam edebileceğini gösterir. Ancak şartlar geriye doğru olsa ve dirhemden önce dinar, dinardan önce dirhem vereceğim” şeklinde şartlandırılrsa, bir kısır döngü oluşur ve ne dinar, ne de dirhem vermek mümkün olur.⁵²⁶ Dikkat edileceği gibi, geriye doğru giden teselsülde bir kısır döngü var iken, geleceğe doğru sonsuzca gitmekte aklın bir imkânsızlık bulunmamaktadır.

3. İmam Matürîdî daha kolay bir örnek olarak, sayı örneğini verir ve “saymaya başlayabilmek için bir başlangıç gerekir. İlk sayı olmadan sayma eylemi gerçekleşmez. Ancak saymaya başladıktan sonra bir nihayet yoktur. Sonsuza kadar saymaya devam

⁵²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81.

⁵²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80.

⁵²⁶ Enbârî, *Kitâbü'd-Dâî ile'l-İslâm*, 132-133.

etmek mümkündür. Görüldüğü gibi ikisi farklı şeylerdir”⁵²⁷ der. Sayı yerine başka örnekler de verilebilir. Mesela hareketin başlayabilmesi için, bir hareket ettirici ve ilk hareket şarttır. İlk hareket olmadan hareket, anlaşılır bir şey değildir. Ancak hareket başladıktan sonra, onu durduracak bir şeyle karşılaşmadığı sürece sonsuza kadar devam edebilir.⁵²⁸

Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki; “bir sonu olan şeyin, başı da olmalıdır” hükmünden hareketle “bir başı olan şeyin sonu da olmalıdır” hükmü çıkartılamaz. Çünkü bu ikisi farklı şeylerdir. Başlangıcı olmayanın varlık sahasına giremeyeceği, yani evveli olmayan bir varlık için kevn/oluşun imkânsız olduğu yukarıda delilleriyle ortaya konuldu. Ancak evveli olanın, âhiri de olmalıdır şeklinde bir zorunluluk yoktur.

Bekâ, bazı kelâmcılar tarafından şöyle de açıklanmaktadır: “Allah başı ve sonu olan, yani hâdis varlıkları art arda yaratır. Mesela cennette nimetler ve cehennemde azaplar her an yaratılır. Her yaratılan aslında sonludur. Fakat yaratma sonsuzca devam etmekte ve ebedîlik de bu şekilde meydana gelmektedir.”⁵²⁹

Burada söylenmek istenen şudur: Ezelî ve ebedî olan kadîm yaratıcı tarafından her an yaratılmak suretiyle, hâdis varlıkların ebediliği mümkündür. Bu durum, hakikatte hâdis varlığın ebediliği değil, Kadîm Teâlâ tarafından sürekli yaratılmak suretiyle hudûs zincirinin ileriye doğru sonsuzca uzatılmasıdır. Yani, aslında bir ebedîlik yoktur. Sadece her defasında biten ve sonlanan hudûsun sonsuzca tekrarlanması söz konusudur. Hudûs zincirinin bu şekilde uzaması, dehrîlerin geriye doğru uzatmalarından farklıdır. Öncelikle burada aklî bir imkânsızlık, yani kısır döngü ve başlangıcı olmayan hâdisler yoktur. İkinci olarak; hudûs silsilesini devam ettiren ezelî ve ebedî bir varlık vardır.⁵³⁰ Bu varlığın ispatı ise şimdilik konumuzun dışındadır.

3.1.2. Arazların İnkârı

Kelâmcıların dehrîlere isnat ettiği en yaygın görüşlerden birisi de arazların inkârıdır. Demokritos’a göre nesnelere yüklenen tüm nitelikler -acı, tatlı, soğuk, sıcak,

⁵²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80.

⁵²⁸ Makdisî, *el-Bed'*, I: 124.

⁵²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, I: 63.

⁵³⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, ^30.

siyah, beyaz vb.- birer sanıdan ibarettir. Gerçek olan sadece atomlar ve boşluktur.⁵³¹ Demokritos, nesnelere ortaya çıkan bu nitelikleri nesnelere kendi özünde bulunan nitelikler olarak görmez. Ona göre bu nitelikler, onu algılayan kişinin izlenimleridir. Nesne kendi özünde sıcak, soğuk, acı, tatlı vb. değildir.⁵³²

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: Demokritos nesneyi veya atomu bütün niteliklerden yoksun bir şey saymaz. Fakat birincil ve ikincil nitelikler şeklinde bir ayırım yapar. Buna göre atomun şekli ve büyüklüğü birincil nitelikleridir ve algılayan kişiden bağımsız olarak vardırlar. Ancak demin bahsedilen renk, koku, tat vb. özellikler ise ikincil niteliklerdir ve bu niteliklerin gerçeklikleri yoktur.⁵³³

Kelâmcılar, arazların isbâtı (gerçeklikleri) üzerinde çok durmuş, arazları inkâr eden yaklaşımlarla mücadele etmişlerdir. Çünkü Mâtürîdî, Eş'arî ve Mutezilî tüm kelâmcılar, âlemin hâdis/yaratılmış olduğunu kanıtlamak için arazların sabit ve hâdis olduğundan hareket ederler. Neseфі “arazların, cevherlerin gayrı manalar olarak ispatına inayet sarf etmek vaciptir. Çünkü arazların sübûtuyla, âlemin hudûsunun ispatına ulaşırız”⁵³⁴ demektedir. Arazların sübûtu ve hudûsu Mu'tezile için de aynı derecede önemlidir. Zira Mutezilî kelam sisteminin beş esasının (Usûl-i hamse) ilki olan Tevhid aslının pek çok meselesi arazlara dayanmaktadır. Mu'tezile, Allah'ın varlığını ispat için de bir araz olarak kudret sıfatının ispatından hareket etmektedir.⁵³⁵ Özetle; arazların ispatı mevzusu, Kelam kozmolojisinde merkezi bir yer tutmaktadır, diyebiliriz.

Kelâmcılar, Dehriyye'nin arazları inkâr ettiğini belirtmekle beraber, bu inkârın mahiyeti hakkında fazla tafsilat vermezler. Dolayısıyla kastedilen inkâr, yukarıda Demokritos'un görüşlerini aktarırken zikrettiğimiz türden 'ikincil niteliklerin inkârı' mıdır, yoksa arazların bütünüyle inkârı anlamına mı gelmektedir, bilmiyoruz. Ancak kelâmcıların Dehriyye ile birlikte arazların inkârı görüşünü isnat ettikleri Mutezilî kelamcı Asamm'ın (ö. 200/816) arazla ilgili yaklaşımları, bu konuda bize bir fikir verebilir.

⁵³¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I: 323.

⁵³² Weber, *Felsefe Tarihi*, 37.

⁵³³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I: 323-325.

⁵³⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseфі, *Tebşıra*, I: 73.

⁵³⁵ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-a'râz*, thk. Sami Nasr Lutf ve Faysal Budeyr Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, t.y.), 247.

Asamm'a (ö. 200/816) göre uzunluk, genişlik ve derinliği olan cisim dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla hareket, sükûn, fiil, oturma, kalkma, ayrılma, birleşme, renk, ses, tat, koku vb. şeyler cisimden bağımsız bir varlığa sahip değildirler.⁵³⁶ Bu durumda Asamm'ın arazları inkârı, arazların cisim dışında bir ontolojik statüye sahip olmadıkları şeklinde anlaşılabilir. Asamm, hayat ve ruhu da bedenden hariç bir şey olarak kabul etmez. Ona göre, görülüp gözlemlenen beden/ceset dışında bir varlık yoktur. Ruh veya nefis denen şey, bedenden başka bir şey değildir.⁵³⁷

Asamm'ın görüşlerini, Demokritos'un ikincil nitelikleri çerçevesinde değerlendirecek olursak; Asamm'a göre de arazların bir gerçekliğinin olmadığını, gerçek varlığın sadece atom veya cisim olduğunu, görme, tat, koku vb. arazların ise, gören kişiden bağımsız bir varlığa dolayısıyla cisim veya atom gibi bir varlık statüsüne sahip olmadıklarını söyleyebiliriz.⁵³⁸

Kelâmcılar arazlar meselesini, arazın cisimden bağımsız bir varlığa sahip olup olmaması bağlamında ele almışlardır. Kelâmcılar için arazlar, âlemin hudûsunu ispat için kullanılan araçlardır. Hudûsu ispat edebilmeleri için de cisimden ayrı bir varlık statüsünde değerlendirilmeleri gerekmektedir. Ancak cisimden ayrı olmaları, bir cisimde bulunmaksızın var olmaları anlamına gelmez. Aksine arazların en temel özelliği, kendi başlarına var olmayışlarıdır.

Aşağıda arazların mahiyeti ve nasıl bir var oluşa sahip oldukları hakkında kelâmcıların görüşleri ele alınacaktır.

⁵³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 196.

⁵³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 192.

⁵³⁸ Yaptığımız bu mukayese ve değerlendirmenin yüzeysel ve gayri dakik olduğu iddia edilebilir. Bu konuda daha ayrıntılı incelemelere ihtiyaç olduğu açıktır. Ancak biz, çalışmamızın çerçevesi gereğince, kelâmcıların arazların ispatı ve hudûsuna dair argümanlarına yoğunlaşmak durumundayız.

3.1.2.1. Arazın Tanımı ve Mahiyeti⁵³⁹

Asamm'ın arazları inkâr şeklindeki yaklaşımının yanı sıra, arazları cisimle özdeşleştiren, cismi arazlar toplamı olarak gören bir yaklaşım da vardır. Dırâr b. Amr, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Hafsü'l-Ferd gibi bazı kelâmcılara göre cisim; renk, tat, sıcaklık, soğukluk vb. arazların bir araya gelmesiyle oluşur.⁵⁴⁰ Bu kelâmcılar için, araz ve cisim şeklinde iki ayrı varlık alanı yoktur. Onlara göre, arazların bir araya gelmesiyle oluşan “bir arazlar mecmuu”⁵⁴¹ olarak cisimler vardır. Yani, cisim farklı arazlardan oluşur. Bu arazların varlığı inkâr edilmemektedir. Ancak arazlar ve cisim şeklinde iki ayrı varlık türü yoktur. Arazlar ve arazlardan oluşan cisim vardır.

Nesefî, İmam Matürîdî'nin de bu görüşe meylettğini belirtir. İmam Matürîdî'ye göre duyuşal âlemde arazlardan mürekkep olmayan, kendi zatıyla kaim şeylerin varlığından bahsetmek, duyu verilerinin dışına çıkmak anlamına gelir. Zira duyu organlarıyla bu arazlardan başka bir şey idrak edilmemektedir.⁵⁴² Bu durumda İmam Mâtürîdî, cisim ve arazları iki ayrı ontolojik varlık gibi görmemekte, ancak dehrîler gibi arazları inkâr da etmemektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre arazların dışında bir ‘kendi özünde varlık/cevher’ bulunmamakta, sadece renkler, kokular, tatlar vb. nitelikler ve bunlardan oluşan varlıklar bulunmaktadır.

İmam Matürîdî'nin arazlarla ilgili bu görüşü, kelâmcıların icmâına aykırı ve gerek kendi takipçileri, gerekse Mu'tezile ve Eş'ariyye ekollerinde genel kabul görmeyen bir görüştür.⁵⁴³ Nesefî bu durumu şöyle izah etmektedir: İmam Matürîdî bu görüşü tercihe şayan bulmakla beraber, kendi mezhebi olarak benimsemiş değildir. Zaten bizzat İmam Matürîdî, bu konulardan uzak durmanın en selametli yol olduğunu ifade eder. Nesefî'ye

⁵³⁹ Özellikle müteahhir kelâmcılar için Dehriyye, “başlangıcı olmayan hâdisler” ve “arazların inkârı” görüşleriyle özdeşleştirilmiştir. Arazların varlığı ve hudûsu meselesi, Kelâm kozmolojisinin belkemiği mesabesinde olup, dehrîlik bunun tam karşıtı bir görüş olarak Kelâm kaynaklarında takdim edilmektedir. Meselenin bu ehemmiyetine karşın, kelâmcılar dehrîlerin arazlarla ilgili görüşleri ve görüşlerini hangi argümanlarla savdukları hususunda ayrıntı vermezler. Gerek dehrîlerin arazlarla neyi kastettikleri ve gerekse kelâmcıların tam olarak neye karşı çıktıklarını tespit edebilmek için, arazlar mevzusunu ayrıntılandırma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Ancak kaynaklarda bu konular Dehriyye bağlamında zikredilmediği için, tezimizin genel yöntemine uygun şekilde arazlar konusunda kelâmcıların farklı bağlamlarda tartıştığı meseleleri, Dehriyye Eleştirileri ile ilişkilendirerek anlatma yoluna gidilmiştir. Arazlara dair nispeten ayrıntılı bilgiler verilmesinin nedeni budur.

⁵⁴⁰ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 49.

⁵⁴¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 71.

⁵⁴² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 71.

⁵⁴³ Bu konudaki tartışmalar için bkz: Mehmet Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 171 (691 no'lu dipnot).

göre İmam Matürîdî ve diğer mezhep büyükleri “dinin temellerinin tashihi için bilinmesine ihtiyaç bulunmayan eşyanın hakikatleriyle meşgul olmazlar.”⁵⁴⁴ Yani İmam Matürîdî cevher, araz vb. konularla miktar-ı zaruret ilgilenir, bu konuları derinliğine incelemeye ihtiyaç duymaz.

Peki, bu konuda miktar-ı zaruret nedir? Neseî’ye göre, arazların varlığının ve cisim ve cevherlerin arazlardan ayrılmayacağına kabul edilmesi ve bu yol ile âlemin hâdis oluşunun kanıtlanmasına dair bilgiye sahip olunması, bu konuda yeterlidir. Cevher ve cisimlerin arazlardan ayrı bir varlığının olması veya tamamının arazlara raci olmasına dair bilgilere ihtiyaç yoktur.⁵⁴⁵

Neseî böyle söylemekle beraber, ne kendisi, ne de diğer kelâmcılar konuya bu şekilde bakmaz ve hepsi de arazları “cisimlerden ayrı varlıklar olarak” ispat etmek için yoğun mesai harcarlar. İmam Matürîdî’ye gelince; *Kitâbü’t-tevhîd*’de araz ve sıfat kavramlarından hangisinin tercih edilmesi gerektiğine dair kelimeler ederken, kelâmcıların isimlendirme konusunda ihtilafa düştüklerini, araz veya sıfat demenin mümkün olduğunu, ancak hangi ıstılah oturmuşsa ona riayet etmenin daha doğru olacağını belirtir. Hemen ardından, bu dediklerinin “cisim dışındaki tüm varlıkların araz olarak kabul edilmesi” varsayımına uygun olduğunu, fakat Kuran-ı Kerim’de ayn/cisimlerin de araz olarak nitelendirildiğini, bu sebeple sıfat kavramının tercih edilmesinin “İslâmî isimlere/terminoloji daha yakın” olduğunu belirtir.⁵⁴⁶ İmam Matürîdî eserinin başka bir yerinde arazı “kendi başına bir varlığı olmayan” şeklinde tanımlar.⁵⁴⁷

Netice olarak; İmam Matürîdî âlemin hudûsunu kanıtlarken geleneksel hudûs delilini yer yer kullanmakla beraber, daha ziyade “şâhid ile gâibe istidlâl” yöntemini kullanır ve “bir şeyin kendi hilâfına delâleti” üzerinden istidlâller yapar. Bu sebeple cevher-araz konularına çok fazla iltifat etmemesi ve bu konularda derinleşmemesi, kendi sistemi açısından mazur görülebilir.

Diğer Mâtürîdî kelâmcılara gelince; Pezdevî’ye göre araz; kendi nefsiyle kaim olmayıp, gayr ile kaim olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ıslaklık, renkler, kevnler, ağırlık, hafiflik, içtima, iftirak, yumuşaklık, sertlik, kokular, sesler, sükûn ve hareket

⁵⁴⁴ Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, I: 72.

⁵⁴⁵ Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, I: 72-73.

⁵⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 83.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 84.

gibi sıfatlardır. Mesela hareket, hareket eden bir cisim ile var olur. Hareket eden bir cisim olmaksızın hareketin kendi başına bir varlığı söz konusu olamaz. Aynı şey diğer arazlar için de geçerlidir. Pezdevî yaşadığımız âlemin bu duruma delalet ettiğini ve bu konuda akıl sahiplerinin icmâ olduğunu da ekler.⁵⁴⁸

Nesefî öncelikle arazın sözlük manasını verir. Araz sözlükte, devamlılığı ve sebatı olmayan şey demektir. Ardından, kelâmcıların örfüne göre araz terimini şöyle tanımlar: “Araz, yaratılmış varlıkların/muhdesât zatlarına zait olan renkler, oluşlar/ekvân, tatlar, kokular vb. sabit sıfatların ismidir.”⁵⁴⁹ Nesefî bu tanımın yanı sıra farklı tanımlara da yer verir. Nesefî’ye göre bazı kelâmcılar arazı “bekâsı imkânsız olan”, bazıları “cevher ile beraber bulunan veya cevher ile kaim olan”, bazıları “iki zaman boyunca devam etmeyen”, bazıları da “ancak iki yokluk/adem arasında var olabilen” şeklinde tanımlamışlardır. Nesefî, İmam Eş’arî’nin araz tanımını şöyle verir: Araz, başkasına/gayr arız olan ve mahalli batıl olmadan kendisi batıl olandır.” Nesefî, bu tanımını doğru bulmakla birlikte Eş’arî’nin “iki vasıftan terkip etmeme” şeklindeki kendi tanım anlayışına uygun olmadığını ekler. Nesefî son olarak, “vücûdunda bir mahalden müstağni olmayan” şeklinde yapılan araz tanımını, vücûd ile hudûsun kastedilmesi şartıyla kabul eder.⁵⁵⁰

Nesefî burada kendi araz tanımını veya naklettiği tanımlardan hangisini tercih ettiğini beyan etmemiştir. Fakat tanımların neredeyse tamamını itirazsız olarak nakletmesi, tanımlara katıldığı şeklinde yorumlanabilir. Nesefî başka bir eserinde arazı “kendi zatıyla kaim olmayan, cevher ve cisimlerde hâdis olan” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁵¹

Saffâr da arazın öncelikle sözlük anlamını verir ve “bir yerde fazla durmayan, başa gelen belalar, dünya malı”⁵⁵² gibi anlamlarını zikreder. Saffâr’ın araz tarifi ise şöyledir: “Cisim ve cevhere arız olan oluş/kevn ve renklerdir ki önceden olmayan sıfat, isim ve hüküm ifade eder. Hâsılı; araz, cisim ve cevherin sıfatı olmuş olur. Her sıfatın

⁵⁴⁸ Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn*, 24.

⁵⁴⁹ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 69.

⁵⁵⁰ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, 69-70.

⁵⁵¹ Meymûn b. Muhammed Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi’t-tevhîd*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2006), 19.

⁵⁵² Saffâr, *Telhîsu’l-edille*, I: 228.

hususiyeti vardır. Sıfat zata has, onunla kaim, ortaklığı izale eden ve onu diğerlerinden temyiz edendir.”⁵⁵³ Saffâr’a göre “arazın en özel vasfı, cevher ile kaim olmasıdır.”⁵⁵⁴

Sâbûnî’ye göre araz, “gayr ile kaim olan ve mahalden hulüvvü/ayrılması akledilemeyendir.”⁵⁵⁵ Veya “cevher ve cisimlerle kaim olan ve zatlarına zait olan sıfatlardır.”⁵⁵⁶

Sâbûnî’ye göre arazın kendi zatiyla kıyamı yoktur; çünkü hareket eden cisim olmadan kendi başına bir hareket takdiri muhâldir. Arazın arazla kıyamı da muhâldir. Eğer caiz olsaydı; hayatın kudretle, hareketin sükûn ile kıyamı caiz olurdu. Son olarak, arazın bekâsı da muhâldir.⁵⁵⁷

3.1.2.1.1. Hulûl, Mahal ve Sıfat Kavramları

Kelâmcıların, arazın tanım ve mahiyetine dair açıklamalarının daha iyi anlaşılabilmesi için, hulûl ve mahal kavramları üzerinde durmakta yarar vardır. Zira kelâmcılar, arazın cisimde bulunuşunu bir ‘hulûl’ olarak değerlendirmektedirler. Kelâmcıların hulûl yerine ‘kıyâm’ tabirini kullandıkları da görülmektedir ki, ikisi arasında kullanım açısından bir fark yoktur. Diğer taraftan Mâtürîdî kelâmcılar yukarıda da geçtiği üzere, araz yerine sıfat tabirini de kullanırlar. Dolayısıyla bu bölümde hulûl, mahal ve sıfat kavramları üzerinde durulacaktır.

Arazın tanımında “bir mahalle muhtaç olmak, mahalden müstağni olamamak” şeklinde geçen “mahal” kavramını “testideki su” örneği üzerinden anlatabiliriz. Testi suyun mahalli, su da testiye hulûl eden varlıktır. Mahallin başka bir örneği ise “güle sirayet eden gül suyu” örneğidir. Bu örnekte hulûl eden varlık, testideki sudan farklı olarak, mahallin, yani gülün tamamına sirayet etmiş durumdadır.⁵⁵⁸

Hulûl ve mahal kavramlarını açıklamak için verilen örneklerin her ikisi de (su ve gül suyu) somut ve cisim özelliğinde olan varlıklardır. Ancak kelâmcıların arazı, cisim olmayıp, aksine kendi başına bir varlığı olmayan şeydir. Dolayısıyla kelâmcıların cisme,

⁵⁵³ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 228-229.

⁵⁵⁴ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 218-219.

⁵⁵⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

⁵⁵⁶ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 56.

⁵⁵⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 108. Arazın hükümleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâm İlmine Giriş)*, ed. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 60.

⁵⁵⁸ Cürçânî, *Mu'cemü't-Târîfât*, 82; Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyât*, ed. Adnan Derviş - Muhammed el-Mudarî, 2. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 390.

cevhere veya mahalle hulûl eden ve ondan infikâki/kopup ayrılması düşünilemeyen şekilde tanımladıkları araza, hareket eden cisimdeki hareket veya sütün beyazlığını örnek olarak vermek mümkündür. Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur: Su testisindeki su, testiden farklı bir varlıktır. Testi suyun mekânı ve mahallidir. Ancak su ve testi birbirinden bağımsız ve rahatlıkla ayrılabilir iki cisimdir. Güldeki gül suyuna gelince; burada da gül ve gül suyu iki bağımsız cisimdir. Testideki sudan farklı olarak burada gül ve suyunu birbirinden kolayca ayırmak mümkün değilse de son tahlilde bu, mümkündür. Yani tahlil edildiklerinde (hulûl eden ile hulûl edilen birbirinden tefrik edildiğinde) elimizde gül ve gül suyu şeklinde iki ayrı cisim bulunacaktır. Sütün beyazlığı veya hareketli cismin hareketi ise, böyle değildir. Burada süt ve sütün beyazlığı her ne kadar iki ayrı varlık iseler de, bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Aynı şekilde hareket ve hareketli cisim farklı şeylerdir. Fakat birbirleriyle öylesine iç içe geçmiş, imtizaç etmişlerdir ki, hareket ve hareket eden cisim diye iki ayrı varlık olarak bunları tahlil etmek mümkün değildir.⁵⁵⁹ Sonraki kelâmcılar bu durumu şöyle formülleştirmişlerdir: “Bir şeyin bir şeye ihtisâsı ve ona öyle sirayet etmesidir ki, o ikisinden birisine işaret, diğerine işaret ile aynı olur.”⁵⁶⁰ Yani testideki suya işaret etmek, iki ayrı şeye işaret etmektir ki, bu iki nesneye ayrı ayrı işaret mümkündür. Ancak sütün beyazlığına veya hareket eden bir cisimdeki harekete işaret etmek, cismin kendisine de işaret etmek demektir. Burada renk ve süt veya hareket ve cisim adeta ittihat etmiş ve tek bir varlık haline gelmişlerdir. Dolayısıyla bunlara ayrı ayrı işaret etmek, yani sütün beyazlığını süttten veya hareketi cisimden ayırarak sadece araza işaret etmek mümkün değildir. İşte kelâmcıların, arazın ancak bir mahalde bulunması, kendi başına var olamaması dedikleri, bu tarz bir var oluştur.

Arazın bir sıfat olarak değerlendirilmesi de yukarıdaki konuyla yani, arazın bu var oluş biçimiyle alakalıdır. Araz kendi başına var olamayan bir şey olduğuna göre, bulunduğu mahallin, cismin bir sıfatı haline gelir. Şöyle ki; gül suyu gülün sıfatı değildir. Ama hareket, hareketli cismin; beyazlık da sütün sıfatıdır ve Saffâr’ın da dediği gibi,⁵⁶¹ bulunduğu varlığı diğerlerinden ayırt edici bir özelliğe sahiptir.

⁵⁵⁹ Tehânevî, *Mevsûat’ü-Keşşâf*, I: 706-707.

⁵⁶⁰ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrûkiyye*, thk. Muhammed el-Mu’tasım-billah el-Bağdâdî, 1. Bs (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990), I: 235.

⁵⁶¹ Saffâr, *Telhîsu’l-edille*, I: 228-229.

Arazı Mâtürîdî kelâmcılar gibi bir sıfat ve mana olarak değerlendiren başka kelâmcılar da vardır. Mesela İbn Küllâb el-Basrî araz kavramını kullanmaz, cisimlerle kaim olan hareket, sükûn vb. manaları sıfat ve eşya şeklinde isimlendirir.⁵⁶² Bu kelâmcılara, araz kavramını kullanan ancak onu sıfat olarak algılayan Allâf, Bişr b. el-Mu'temir, Cafer b. Harb ve İskâfî gibi Mutezilî kelâmcıları da ekleyebiliriz. Tüm bu kelâmcılar için araz veya sıfat, cisimden ayrı bir manadır. Cisimle özdeş olmadığı gibi, cismin bir parçası da değildir.

Arazla ilgili ilginç bir görüş de İmâmiyye kelamcısı Hişâm b. El-Hakem'e (ö. 179/795) aittir. Hişâm, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın sıfatlarıyla zatı arasındaki ilişkiyi anlatırken kullandıkları "sıfatlar zatın aynısı da değildir, zattan farklı da değildir" şeklindeki söylemi, arazlar için kullanır ve "arazlar ne cismin kendisi, ne de cisimden farklı şeyler olup, cisimlerin sıfatlarıdır. Dolayısıyla cisim ve arazlar arasında bir farklılık/tegâyur söz konusu değildir" der.⁵⁶³ Görüldüğü gibi Hişâm da Matürîdî ve diğer kelâmcılar gibi arazların sıfat olduğunu kabul ediyor. Ancak arazlar ile cisim arasında bir tegâyur/farklılık yoktur demek suretiyle, cisim-araz ayrılığını kabul etmiyor. Hâlbuki Ehl-i Sünnet ve Mutezilî kelâmcılar, arazın cisimden farklı bir mana olduğunu kabul ederler.

3.1.2.2. Arazın -Cisimden Ayrı Bir Mana Olarak- Varlığının İspatı

Daha önce de ifade edildiği gibi kelâmcılar için araz, cisimden ayrı ancak ondan bağımsız olmayan bir varlığa sahiptir. Bazı kelâmcılar, arazları dehrîler gibi inkâr ve bazıları da cisimle özdeşleştirirler de kelâmcıların cumhûru araz ve cisim arasındaki mugâyereti/farklılık kabul eder ve bunun ispatı için bir takım deliller ileri sürer.

İmam Matürîdî hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma arazlarını örnek vererek, bunların cisimden ayrı olduğunun aşikâr olduğunu belirtir. Çünkü aynı cisim birbirine zıt arazları art arda alabilir. Bu durum araz ve cisim arasındaki tegâyuru/farklılık göstermektedir. Zira cisim, zatı gereği –mesela- hareket arazını almış olsaydı, hep hareket halinde olması gerekirdi. Cismin hareketten sonra durması veya bitişik iken

⁵⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 209.

⁵⁶³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 197.

ayrılması, bu arazların cismin zâtı gereği olmadığını ve cisimden ayrı/gayr olduğunu gösterir.⁵⁶⁴

İmam Matürîdî arazın cisimden ayrı olduğunu kimsenin sorgulamayacağını, bunun bedihiyattan olduğunu şöyle bir örnekle de anlatır: Evde bulunan bir kişi olduğu ve bu kişinin evden ayrıldığı düşünülürse, kişinin evde bulunması ve evden ayrılması şeklinde iki durum ortaya çıkar. Bu iki durum birbirine zıttır. Çünkü evden ayrılma, evde durmanın zevali ile mümkün olur. Bu örnekte ev, kişi ve kişinin durma-ayrılma şeklinde iki ayrı hali söz konusudur. Bu iki halin, kişiden ayrı olduğu açıktır.⁵⁶⁵ Yani ‘evde duran kişi’ örneğinde; ev, kişi ve durma şeklinde üç ayrı olgu söz konusudur. Aynı durum, ‘evden ayrılan kişi’ örneği için de geçerlidir. Görüldüğü gibi İmam Matürîdî özellikle tezatlı arazlar üzerinden, cisim-araz mugâyeretini/farklılık kanıtlamaktadır.

Pezdevî de cisim-araz farklılığını bir örnek üzerinden anlatır. Pezdevî’nin örneği şöyledir: Bir araya gelmiş ve sonra ayrılmış (içtimâ-iftirâk) iki cisim düşünelim. Bu iki cismin bir araya gelme sebebi aşağıdakilerden birisidir:

1) Cisimler, başka her hangi bir sebep olmaksızın, kendi zâtları gereği içtima etmişlerdir.

2) İçtimanın sebebi, iki cisimden birisinin zâtıdır.

3) İçtima bir mana için olmuştur.

4) İçtima ne zat, ne de mana sebebiyle olmuştur.

Pezdevî’ye göre son seçenek içtimayı imkânsız kılar. Çünkü iki cisim bir araya gelmişse, bunun bir sebebi olmalıdır. Bütün sebepler ortadan kaldırıldığı takdirde, içtima da ortadan kalkar. İlk iki seçenek de geçersizdir. Çünkü içtima, cisimlerden birisinin veya ikisinin zâtı gereği olmuş olsaydı, cisimlerin iftirâkı mümkün olmazdı. Geriye tek seçenek olarak, içtimanın bir mana sebebiyle gerçekleşmiş olduğu kalır.⁵⁶⁶

Nesefî, içtima ve iftirak arazları üzerinden anlatılan argümanı, renk arazı üzerinden anlatır ve rengin, cismin zâtı gereği olamayacağını, çünkü aynı cismin farklı renkleri alabildiğini ve bu durumun “rengin bir mana için” olduğunu kanıtladığını

⁵⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82.

⁵⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 207.

⁵⁶⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 25-26.

belirtir.⁵⁶⁷ Neseî arazların zattan ayrı manalar olduğunu farklı örneklerle açıklamaya devam eder. Mesela “itaat eden sevap kazanır, isyan eden ise cezalandırılır. Burada itaat ve masiyet kişinin zatıyla mı, yoksa zattan başka bir mana ile mi alakalıdır”, diye sorar. Başka bir örnek: Övgü kişinin rızasını, sövgü ise öfkesini celp eder. Medih ve sövgü, metheden ve söven kişinin zatına taalluk etmediği gibi, rıza ve öfke de bunlara muhatap olanın zatından başkadır. Neseî bu örneklerin çok açık bir şekilde “arazın zattan ayrı bir varlığa sahip olduğunu” kanıtladığını, bunu inkâr eden kişinin “zarûriyyât ve müşâhedâtı” inkâr ettiğini belirtir.⁵⁶⁸ Neseî son olarak, Allâf’a atfedilen ve kelam kaynaklarında sıklıkla kullanılan bir argüman daha zikreder. Bu argümana göre, arazı inkâr eden kişiye zina ve iftira hadleri sorulur. Zina haddinin yüz, iftira haddinin ise seksen sopa olduğu cevabı alındıktan sonra, yüzün seksenden fazla olup olmadığı sorulur. Yüz fazla olduğuna göre, bu fazlalığın nedeni sorulur. Sopa, döven kişi ve dövülen kişi dışında dövmek diye bir araz yok ise, neden zina haddi iftira haddinden fazladır? Fazla olan nedir?⁵⁶⁹ Görüldüğü gibi, bu argümanda arazın cisimden farklı bir varlığı kabul edilmediği takdirde, sayıların da bir anlamının kalmadığı gösterilmektedir.

Saffâr da Neseî gibi arazların herkes tarafından görülen ve gözlemlenen şeyler olduğunu ve bunları inkâr eden kişinin, hakikatleri inkâr edenler cümlesine katılacağını belirtir. Çünkü kişi, hareket edenin durduğunu, birleşik olanın ayrıldığını, oturanın kalktığını ve bunların zıtlarını görür. Tüm bu hallerde zat birdir, değişmez. Bu durumda her akıl sahibi bilir ki, zata arız olup, onu değiştiren bir araz vardır. Saffâr’a göre hareket eden cismin, kendi zatı gereği hareket etmesi mümkün değildir. Çünkü zatı gereği hareket eden şey, zat baki kaldığı sürece durmaz. Hareket arazı için geçerli olan bu durum, diğer arazlar için de geçerlidir.⁵⁷⁰

Sâbûnî saçın önceleri siyah iken daha sonra ağarmasını, arazların sübutu için bir delil sayar. Ona göre, saç değişmediği halde saçın rengi değişmiştir. Bu durum, rengin saçtan farklı olduğunu ve saçın, rengin illeti olmadığını gösterir. Zira eğer saç siyahlığın illeti olsaydı, saçın ağarması söz konusu olmazdı. Sâbûnî arazların, “zatin ardında bir mana olarak” varlığını bu şekilde ispat etmektedir.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 73.

⁵⁶⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 74.

⁵⁶⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 74-75.

⁵⁷⁰ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 230.

⁵⁷¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 57; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 36.

Netice olarak; kelâmcılar arazların, dehrîler ve bazı kelâmcıların iddia ettiği gibi bir zandan ibaret olmayıp, cisimden ayrı ve gerçek bir varlığa sahip olduğunu savunmaktadırlar. Kelâmcılara göre, cisim ve cismin sahip olduğu sıfatların birbirinden farklı oluşu, kanıtı ihtiyaç göstermeyecek derecede herkes için bedihi bir durumdur. Dolayısıyla arazları cisimle özdeşleştirmek ve arazın zati varlığını inkâr etmek, bedihiyâtın inkârı olarak değerlendirilmelidir.

Netice itibarıyla şunları söyleyebiliriz: Kelâmcıların Dehriyye, Ezeliyye gibi isimlerle andıkları ve ‘başlangıçsız hâdisler zinciri’, ‘arazların inkârı’ gibi görüşleri kendilerine atfettikleri grup ile eski Yunan’daki atomcu materyalist filozofların varlık anlayışları arasında bir takım benzerlikler olduğu görülmektedir. Kelâmcıların Dehriyye veya Ezeliyye ile bu filozoflara gönderme yaptıkları düşünülebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, kelâmcıların bir takım görüşleri isnat edip eleştirdikleri Dehriyye ile Demokritos, Epikuros vb. filozofların görüşleri benzer olsa bile aralarında tam bir mutabakat aramak doğru değildir.

Bu husus göz önünde bulundurulmak kaydıyla, Ezeliyye veya Dehriyye olarak adlandırılan gruba yöneltilen eleştiriler, materyalizme de yöneltiler. Çünkü materyalistlerin iddiaları netice itibarıyla başlangıcı olmayan bir hâdisler zincirini varsaymayı zorunlu kılmaktadır. Şöyle ki, materyalistler içinde yaşadığımız evreni ezeli saymaktadırlar. Hâlbuki evrende var olan her şey başlangıcı ve sonu olan fani varlıklardır. Evrenin kendisi de bu fani varlıkların bir terkibi olarak fani/hâdis kabul edilmelidir. Ancak materyalistler, evrendeki her şeyi sonradan var olan/hâdis saydıkları halde evreni ezeli saymaktadırlar. Böylece hâdis varlıkları, nihai anlamda bir başlangıcı olmamak bakımından ezeli/kadîm saymak gibi bir mantık hatasına düşmektedirler. Diğer bir ifadeyle materyalistler, evrendeki tekil veya tikel varlıkları başlangıcı ve sonu olan hâdis birimler olarak kabul ettikleri halde, bu hâdis varlıkların her birinden önce başka hâdis varlıklar tasavvur etmekte ve bu silsileyi bir başlangıç noktasına bağlamamaktadırlar. Hâlbuki bir ilk varlık olması, varlığın başlayabilmesi için gereklidir. İlk varlık olmadan, ikinci ve üçüncü de olamaz; netice itibarıyla varlık ve oluş süreci başlayamaz. Görüldüğü gibi kelâmcıların Dehriyye’ye yönelttiği bu ve benzeri eleştiriler, materyalistlere de yönlendirilmesi mümkün eleştirilerdir. Dolayısıyla Dehriyye ve materyalistler arasında bu noktada bir paralellik olduğu söylenebilir.

Arazların inkârı mevzusuna gelince; hem dehrîler, hem de materyalistler arazları inkâr ederler. Gerçi dehrîler ve materyalistlerin arazlara yaklaşımları arasında bir takım nüanslar olabilir. Ancak bu durum, kelâmcıların reddiyelerini etkileyecek bir farklılık değildir. Çünkü kelâmcılar için önemli olan, arazların cisimlerden ayrı varlıklarını kanıtlamak, bu suretle de hudûs teorisini temellendirmektir. Hâlbuki materyalistler arazları harici gerçekliği olmayan kişisel izlenimlere indirgemekte, dehrîler de cisimle özdeşleştirmek suretiyle özgül varlıklarını inkâr etmektedirler. Netice itibariyle her iki grup ta arazları cisimden ayrı bir varlık statüsünde görmemekte ve eşit şekilde kelâmcıların eleştirilerine maruz kalmaktadırlar.

Arazların cisimlerden ayrı bir mana olarak ispatı, cismin kendi zatı gereği arazlara sahip olamayacağını kanıtlamak içindir. Hatırlanacağı üzere, Demokritos'a göre atom hareket halindedir; hareket atoma dışarıdan verilmiş olmayıp, atomun kendi özünde bulunan bir özelliktir. Bu durumda maddeye etki eden, maddenin haricinde bir varlığa ihtiyaç kalmamaktadır. İşte kelâmcılar, cismin kendi zatı gereği hareket edemeyeceğini, atomların zati olarak birleşip ayrılamayacaklarını, bütün bunların bir mana için olması gerektiğini kanıtlamak suretiyle, kıdemi iptal edip hudûsa giden yolu açmaya çalışmaktadırlar.⁵⁷² Bunun için de cisim ve arazi birbirinden ayrılmaz ancak birbirinden farklı varlıklar olarak ortaya koymaları gerekmektedir.

3.2. TABÎYYÛN/NATÛRALİZM ELEŞTİRİSİ

Sokrat öncesi doğa filozoflarında⁵⁷³ tabiat, ezeli-ebedi ve ilahi özellikte varlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Thales için su; kadîm, yaratılmamış ve yaratıcı bir unsurdur.⁵⁷⁴ Anaksimenes ise, suyun yerine havayı arkhe/ana madde sayar. Ona göre hava, sonsuz ve bütün evreni saran, canlı, canlandıran, sürekli değişen, şekilden şekle giren, yaratıcı bir maddedir.⁵⁷⁵ Herakleitos'un arkhesi ateştir. Ateşin canlı, dinamik, kendi zatıyla müteharrik, dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymayan yapısı, Herakleitos'un

⁵⁷² Kelâmcılar, arazlar üzerinden âlemin hudûsunu ispatlayan bir delil tertip etmişlerdir. Bu delilin öncülleri arasında cisim-araz ayrılığı da bulunmaktadır. Dolayısıyla, arazların cisimden ayrı olarak varlığının ispatı, hudûsu gösteren delillerden birisi olarak önem kazanmakta; bunun inkârı ise, hudûs delillerinden birisinin önünü tıkamaktadır. Mevzubahis delil "Kelâmcıların Karşı Tezi: Hudûs Teorisi (s. 134)" başlığı altında genişçe incelenecektir.

⁵⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: 'I. Bölüm, Antikçağ Doğa Filozofları (s. 14)'.
⁵⁷⁴ Kranz, *Antik Felsefe*, 28.

⁵⁷⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22.

ateşi seçmesinde etkili olmuştur.⁵⁷⁶ Empedokles ise, ünlü ‘dört unsur/anâsır-ı erbaa’ teorisini ortaya atar.⁵⁷⁷ Ona göre varlık toprak, hava, su ve ateşin farklı oranlarda karışımı neticesinde meydana gelir.⁵⁷⁸ Bunu bir örnekle anlatan Empedokles’e göre nasıl ki, birkaç ana rengin birbirine karıştırılmasıyla sayısız renkler elde edilirse, aynı şekilde dört unsurun imtizacı da bütün varlıkları meydana getirmektedir.⁵⁷⁹

Aristo’nun tabiat anlayışına baktığımızda Empedokles’in dört unsurunu kabul ettiğini görürüz. Aristo’ya göre hava, su, ateş ve toprak inorganik âlemi meydana getirmektedir.⁵⁸⁰ Ancak Aristo, Empedokles’in aksine dört unsuru varlığın son formları olarak görmez. Ona göre bu unsurlar birbirine dönüşüp indirgenebilir unsurlardır.⁵⁸¹ Aristo’ya göre varlığın son unsurları ve bütün varlıkların temelinde bulunan şey ise, dört unsurda bulunan dört özelliştir ki bunları; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklık olarak sayabiliriz.⁵⁸²

Mâtürîdî kelâmcıların tabiatçı algısına gelince; İmam Mâtürîdî, Aristo’nun varlığın son öğeleri olarak kabul ettiği dört özelliği ‘dört tabiat’ olarak isimlendirir ve Empedokles’in yukarıda aktarılan boya örneğini kullanır.⁵⁸³ İmam Mâtürîdî’ye göre tabiatçılar; tabiatları tanrı gibi kabul eder, hudûsu inkâr ederler. Onlara göre tabiatlar ezeli ve ebedidir.⁵⁸⁴ Neseî, tabiatçıların nutfe ve tohumları kadîm saydıklarını belirtir.⁵⁸⁵ Sâbûnî ise, Tabâi’iyye olarak isimlendirdiği tabiatçıları, dört yaratıcı kabul eden bir ekol olarak takdim eder.⁵⁸⁶

Görüldüğü gibi Tabîiyyûn da Ezeliyye gibi kıdem-i âlem fikrini savunması hasebiyle ortak Dehriyye şemsiyesi altında yer almaktadır. Tabiatçıların karakteristik görüşü veya kelâmcılar tarafından öne çıkartılan ve eleştirilen tarafları ise, tabiatı tanrılaştırmalarıdır, diyebiliriz. Bu nedenle de kelâmcılar, tabiatın muhdis olamayacağı temel fikri etrafında tabiatçılığı eleştirirler.

⁵⁷⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I: 188.

⁵⁷⁷ Stace, *Greek Philosophy*, 83.

⁵⁷⁸ Kenny, *Ancient Philosophy*, 43.

⁵⁷⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I: 268-269.

⁵⁸⁰ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 80-81.

⁵⁸¹ Thilly, *A History of Philosophy*, 165.

⁵⁸² Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 81.

⁵⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210.

⁵⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 178-179.

⁵⁸⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, 89.

⁵⁸⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 39.

3.2.1. Tabiatlar Kendi Başına Var Olamayan Arazilardır

İmam Matüridî tabiatların cevher veya araz olabileceğini, ancak her iki durumda da Sâni'/Yaratıcı olamayacaklarını belirtir.⁵⁸⁷ Bir başka Matüridî kelamcısı Sâbûnî ise sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklıktan ibaret olan dört tabiatın araz olduğunu, arazların kendi başına bir varlık ve devamlılığının bulunmadığını ve her an yeniden hudûs ettiklerini belirtir.⁵⁸⁸

Tabiatlar araz olduklarına göre, Sâni' olmaları mümkün değildir. Çünkü araz, kendi başına bir varlığı olmayan, varlığında süreklilik bulunmayan şey demektir. Ayrıca araz kadîm de değildir. Bu vasıflara sahip bir varlığın Tanrı/Sâni' olamayacağı aşikârdır.⁵⁸⁹

3.2.2. Tabiatlar Farklı ve Zıt Vasıflara Sahiptir

Matüridî kelamcı Saffâr, tabiatları sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk yerine ateş, su, hava ve toprak/arz şeklinde sayar ve bu unsurların her birini tek tek ele alarak, bunların kadîm ve dolayısıyla Sâni' olamayacağını belirtir. Mesela toprak/arz tek cevherdir. Ancak arzın pek çok türü vardır. Verimli, verimsiz, iyisi ve kötüsü vardır. Eğer toprak kadîm olsaydı, böyle değişmelere uğramazdı. Zira kadîm, kadîm olma vasfını kendi özü ve zatı gereği alır. Bir sıfat zatî ise, onda değişme asla meydana gelmez. Topraktaki bu farklı ve birbirine zıt vasıflar, onun kadîm olmadığını ve dolayısıyla Sâni' olamayacağını gösterir.⁵⁹⁰ Saffâr aynı istidlâli su ve diğer unsurlar için de yapar ve toprak için söylediği gibi, değişik ve zıt vasıflara sahip bu unsurların kadîm olamayacağını belirtir.⁵⁹¹

Tabiat unsurları kâh itidal üzeredir, sakindir; kâh coşkun ve taşkın bir vaziyettedir. Tabiat unsurlarının bu özelliğini su, ateş vb. üzerinde rahatlıkla görmek mümkündür. Saffâr'a göre bu özellik de kідeme aykırıdır. Çünkü bu unsurlar, kendi zatlari gereği –mesela- itidal üzere olsalardı, ezelden beri hep mutedil olmaları ve asla değişmemeleri gerekirdi. Ancak gözlemler, bunun aksini göstermektedir. Tabiat

⁵⁸⁷ Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 211.

⁵⁸⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 42-43.

⁵⁸⁹ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 28; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 145.

⁵⁹⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 216.

⁵⁹¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 216-217.

unsurlarının bu değişkenliği de onların kadîm olmadıklarının ve dolayısıyla Sâni' ve Müdebbir/Yönetici olamayacaklarının delilidir.⁵⁹²

3.2.3. Tabiatlar Sürekli Değişir

Kıdem, değişmeye aykırıdır. Kadîm olanda değişme söz konusu olamaz. Kıdem sıfatı, tek vetire üzere olmayı gerektirir. Eğer tabiatta kıdem vasfı varsa, tabiat unsurlarından oluşan canlılar da tek vetire üzere olmalıdır. Mesela bitkiler dört tabiatın eseri ise, bitki üzerindeki tedbir ve tasarruf tabiat unsurlarına irca edilecekse, neden bazı bitki türleri kışın kururken, diğerleri yeşil kalıyor? Eğer bitkilerdeki bu olgular tabiatları gereği olsaydı -hepsinde de aynı tabiatlar bulunduğuna göre- mersin, kozalak, baklagiller vb. bitkiler kışın sağlam kalırken, bunlarla aynı tabiatlara sahip pek çok bitki çürüyüp gitmezdi. Bu durum, tabiatların kadîm ve fail olamayacağını göstergesidir.⁵⁹³

3.2.4. Tabiatlar Aynı Olduğu Halde Neticeler Çeşitlidir

Tabiat, tanım gereği zorunlu olarak yapan ve iradesi olmayan, dolayısıyla yaptığını değiştiremeyen ve tek tip fiil yapan şeydir. Hâlbuki aynı failden farklı fiiller çıkmaktadır. Mesela topraktan, birbirinden farklı renklerde ve tatlarda nice bitkiler çıkar. Aynı bölgede, aynı hava ve suyla beslenen ağaçlar, birbirinden farklı meyveler verir. Eğer bunlar tabiatları gereği bu ürünleri veriyor olsalardı, hepsinin tek çeşit ürün vermesi gerekirdi.⁵⁹⁴ Aynı şekilde tatlar da farklı olabiliyor. Aynı tabiat ve aynı renkte -beyaz ve sıcak bir şey mesela- tuzlu, ekşi, acı vb. olabiliyor.⁵⁹⁵ Kısacası; tabiattaki çeşitlilik, aynı etkiler altında olan ürünlerin farklı vasıflar göstermesi, tabiatın etkin ve fail olmadığını kanıttır.⁵⁹⁶

3.2.5. Tabiatlar Cansızdır

İmam Matürîdî varlığın, tabiatların farklı oranlarda karışımı, yıldızlar, felekler vb. ile açıklanamayacağını, çünkü bunların cansız olup, fayda ve zararı bilmeyeceklerini vurgular.⁵⁹⁷ İmam Matürîdî'ye göre temel ilke şudur: Tabiat sahibi, yani iradesi olmayan, yaratıldığı tabiat üzere zorunlu olarak hareket eden varlık, bulunduğu halden başka bir hale ancak hikmet veya sefeh ehli bir değiştirici ile dönüşebilir. Hâlbuki

⁵⁹² Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 217.

⁵⁹³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 89.

⁵⁹⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 89.

⁵⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210.

⁵⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215.

⁵⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124.

bahsedilen tabiatlar, yıldızlar vs. ölüdür. Tedbirleri yoktur. Tabiatları gereği hareket ederler, seçme ve tercihte bulunma vasıfları yoktur. Dolayısıyla, bu durumda olan varlıklardan, bilen, işiten, gören, güç yetiren, diri olan varlıkların türemesi mümkün değildir.⁵⁹⁸

İmam Matürîdî varlığın beslenme ile de açıklanamayacağını iddia eder. Çünkü “canlılarda işitme görme, konuşma, idrak ve vukuf gibi bir takım manalar bulunur ki, bunlar tabiatta ve gıdalarda yoktur. Ayrıca bu özellikler (konuşma, idrak, vukuf) canlılığın ilk hallerinde (bebeklikte) bulunmazlar. Hâlbuki bebekler de anne babayla aynı gıdaları yerler.⁵⁹⁹ Eğer cansız tabiat ve gıdalar etkili olsaydı, bebekte ve büyükte farklı etkiler meydana gelmezdi.

Diğer taraftan canlılarda büyüme ve gelişme bir noktada durur, artık boy uzaması ve benzeri gelişmeler olmaz. Görme, duyma ve aklî melekeler de aynı şekilde bir noktadan sonra gelişmez, bilakis zayıflamaya başlar. Hâlbuki gıda ve beslenme devam etmektedir.⁶⁰⁰

Son olarak şunu da eklemek gerekir ki; cansız tabiatın yaratıcı ve fail olması mümkün olsaydı, ölülerden muhkem fiiller beklemek abes olmazdı. Bu durumda cansız varlıkların farklı tasarruflarda bulduklarını –mesela yazı yazdıklarını veya bina inşa ettiklerini- iddia etmek mümkün olurdu ki, bundaki cehl-i müfrit apaçık ortadadır.⁶⁰¹

3.2.6. Tabiatlar Mecburdur

Tabiat, ne üzere var edilmiş ise, ona mecburdur. Onun dışına çıkamaz. Mesela suyun akmaması veya ateşin yakmaması âdeten mümkün değildir. Dolayısıyla bi-nefsihi (otonom veya irade, ihtiyar sahibi) değildir. Çünkü hiçbir şeyi men edemez. Bi-nefsihî/ irade ve ihtiyar sahibi olsaydı, meşakkatleri reddederdi.⁶⁰² Tabiatların emre amade, müsahhar ve mecbur oldukları şuradan da anlaşılır ki; birbirinden kaçıp uzaklaşma/tenâfür ve tezat özelliğinde oldukları halde (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve

⁵⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 219-220.

⁵⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124.

⁶⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124.

⁶⁰¹ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 21.

⁶⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184.

yaşlık) onları bir uzlaşma ve uyuşma içinde görürüz. Buradan da anlarız ki, tabiatların kendi irade ve ihtiyarları olmayıp, onları kahreden (zorlayan) harici bir kuvvet vardır.⁶⁰³

3.2.7. Tabiatlar Cahil ve İradesizdir

Tabiatçılar farklı renklerin birbirine karıştırılması suretiyle ortaya çıkan yeni renkleri örnek vererek şöyle derler: “Nasıl ki, renklerin imtizacı sonucu ortaya çıkan renkler, yoktan meydana gelmiş olmayıp, var olanların farklı oranlarda karışımıyla gerçekleşmiş ise, varlıklar da tabiatların farklı oranlardaki karışımları ile meydana gelir. Ortada hudûs diye bir vakıa yoktur.”⁶⁰⁴ İmam Matürîdî tabiatçıların bu argümanını onların aleyhine olacak şekilde şöyle kullanır: “Renkler kendi kendine birbirine karışmaz. Kendi kendine karışmaya bırakılsa ortaya hoş olmayan renk kompozisyonları çıkar. Ancak bu boyaları bilen ve hikmet ehli biri mezcetse ortaya düzenli, göze hoş görünen şeyler çıkar. Demek ki, âlemi de eşyanın akıbetlerini bilen biri ortaya çıkardı.”⁶⁰⁵ Görüldüğü gibi İmam Matürîdî, âlemde bulunan düzen ve intizamın tabiatlarla açıklanamayacağını, çünkü tabiatların ilim ve irade sıfatlarından mahrum olduğunu anlatıyor ve tabiatçıların renklerle ilgili verdiği örneği, kendi iddiasını desteklemek üzere kullanıyor.

İmam Matürîdî tabiatların kendi başlarına bırakılmaları durumunda nizam ve estetiğin niçin olamayacağını, tabiatlardaki tenâfür ve tebâud (birbirinden uzaklaşma ve kaçma) ile açıklar ve “bu özelliklere sahip olan tabiatlardan, böylesine hikmetli ve özenli varlıkların meydana gelmesi muhaldir. Bunlar tabiatın eseri olamaz”⁶⁰⁶ der.

3.2.8. Gözlemler Tabiatçıları Desteklememektedir

İmam Matürîdî tabiatların kadîm, ezeli olduğu iddiasının hiçbir temeli ve delili olmadığını belirtir. Ona göre üç bilgi kaynağı olan haber his ve istidlâl araçlarından hiçbirisi tabiatçıları desteklememektedir. Bu grubun sadece his ve müşahedeyi bilgi kaynağı olarak gördüğü dikkate alınırca, diğer bilgi kaynaklarından maada, his ve gözlem de tabiatçıları desteklemez. Nitekim âlemin, tabiatların imtizacından doğduğunu hiç kimse gözlemlememiş, bu olaya kimse tanık olmamıştır. Bilakis his ve gözlemler, tabiatların âlem tarafından doğurulduğu fikrine daha yakındır. Zira hareketin ısıyı ve

⁶⁰³ Makdisî, *el-Bed'*, I: 125-126; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 211.

⁶⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210.

⁶⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210.

⁶⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184.

durgunluğun/sükûn nemi meydana getirdiği gözlemlenmektedir. Buna göre tabiatçıların iddialarının tam aksine, âlemin tabiatlar tarafından değil, tabiatların âlem tarafından meydana getirildiği, sadece his ve müşahede neticesi olarak iddia edilebilir.⁶⁰⁷

Netice itibarıyla şunları söylemek mümkündür: Tabiatçıların varlığı açıklarken Tanrıya yer vermeyişleri, her şeyi tabii süreçlerle açıklamaları, kelâmcılar tarafından ‘tabiatı tanrılaştırmakla’ suçlanmalarına sebep olmuştur. Mesela Anaksimenes, varlığı havanın yoğunlaşıp seyrekleşmesiyle açıklar. Ona göre hava yoğunlaştıkça rüzgâr, bulut, yağmur (...) toprak ve kayaya dönüşür; seyrekleşen hava ise derece derece ateşe kadar istihâle eder.⁶⁰⁸ Herakleitos ise, evreni sürekli bir dairesel hareket içinde görür. Ona göre her şey başladığı yere döner ve bu süreç sonsuzca devam eder.⁶⁰⁹ Varlığın açıklanmasındaki temel yaklaşım, diğer Doğa Filozofları ve Atomcu-Materyalistlerde de aynıdır.

Mâtürîdî kelâmcılar tabiatın bu şekilde açıklanmasını kabul etmezler. Onlara göre meyve ağaçtan ve ağaç topraktan meydana gelmez. Bilakis hepsini Allah yaratır. Çünkü ağacın topraktan meydana geldiğini iddia etmek, toprağın ağacı yaratacak ilim, kudret ve iradeye sahip olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Bu da tabiatı irade ve ihtiyarıyla tercihte bulunup yaratan bir muhdis konumuna yükseltir ki, tabiatın muhdis ve ‘fâil-i muhtâr’ olamayacağı tüm kelâmcıların ortak kanaatidir. Nitekim kelâmcılar “tabiat neden muhdis/yaratıcı olamaz” sorusuna, “eğer tabiat dediğiniz şey hayat, ilim, kudret sahibi bir fail-i muhtâr ise, bu zaten bizim bahsettiğimiz Sâni’/Yaratıcıdır”⁶¹⁰ şeklinde cevap verirler.

Bazı tabiatçı açıklamalar, Tanrıya başlangıç safhasında yer vermektedir. Mesela Anaksagoras, karmaşayı düzene çeviren bir Nous’tan bahseder.⁶¹¹ Nous, evrene ilk hareketi vermiş, ardından mekanik bir süreç başlamıştır. Bir çevrinti hareketiyle bütün yığın sarılmış, bu esnada benzer maddeler bir araya gelerek yeri oluşturmuştur. Çevrinti şiddetlendikçe yerin etrafından bir takım parçalar kopmuş ve yıldızlar da bu şekilde

⁶⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 213.

⁶⁰⁸ Barnes, *Early Greek Philosophy*, 38.

⁶⁰⁹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 18.

⁶¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 120; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 89.

⁶¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 29.

meydana gelmiştir.⁶¹² Görüldüğü gibi bu açıklama tarzında da evren tabii/mekanik süreçlerle açıklanmakta, başlangıç safhası hariç Tanrıya yer verilmemektedir.

Tanrıya en azından tabiattaki düzenin kurucusu ve başlatıcısı rolünü veren bu açıklama da Mâtürîdî kelâmcılar tarafından kabul edilmez. Mâtürîdî kelâmcılar, oluşun her aşamasında Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla tecellisini görür, her şeyi Allah'a bağlarlar. Nitekim tabiatçı açıklamalar, zamanla Allah'ı tamamen dışlamaya kadar götürülmüş, natüralizm en aşırı noktalarına vardırılmış ve tabiatı açıklamak için bir tanrıya ihtiyaç olmadığı açıkça ifade edilmiştir.⁶¹³

Netice itibariyle; kelâmcıların tabiata ilişkin bazı argümanlarının, günümüz pozitif bilimleri zaviyesinden bakınca bir takım zaafarla malûl olduğu görülebilir. Ancak temel yaklaşım olarak tabiatın ilim, hikmet, kudret ve irade gibi sıfatları haiz olmadığı ve 'fâil-i muhtâr' olamayacağı gerçeği değişmemiştir.

3.3. ASHÂBÜ'L-HEYÛLÂ (ARİSTO) ELEŞTİRİSİ

Ebü'l-Muîn en-Nesefî dehrî ontolojiyi temelde iki başlık altında ele alır: 1. Âlemi, "tıynet ve san'atıyla" yani, cevher, cisim ve arazlarıyla şu an olduğu hal üzere kabul eden grup ki, bunları Ezeliyye başlığı altında inceledik. 2. Âlemin "tıynetini kadîm, san'atını hâdis" sayan gruplar ki, Tabiatçılar, bazı geleneksel dinler ve Ashâbü'l-Heyûlâyı içermektedir. Tabiatçılar bölümünde daha ziyade, tabiatın tanrı gibi yaratıcı niteliklere sahip bir varlık olarak ortaya konulmasının eleştirisi üzerine yoğunlaşıldı. Burada ise -heyûlâ eleştirisi çerçevesinde- her hangi bir maddenin kadîm olamayacağı üzerinde durulacaktır.

Kelâmcılara göre Ashâbü'l-Heyûlânın diğer dehrîlerden farkı, heyûlâ dedikleri ve hiçbir araz taşımayan bir maddeyi kadîm saymalarıdır. İmam Mâtürîdî'ye göre Ashâbü'l-Heyûlâ, âlemin ezelf bir aslî maddesi olduğunu kabul eder ve bu asla heyûla der. Heyûlâ, mahiyeti bilinen ve kavranılması mümkün olan bir şey değildir. Çünkü hiçbir araz/sıfat taşımaz. Heyûlânın uzunluk, genişlik, derinlik, ağırlık, hacim, renk, tat, koku, yumuşaklık, sertlik, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, hareket, sükûn vb. hiçbir arazi

⁶¹² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 35.

⁶¹³ Mesela Laplace (1749/1827), evren tablosunu izah için "tanrı hipotezine" ihtiyaç duymadığını belirtmiştir (Stephen Hawking - Leonard Mlodinow, *The Grand Design (Büyük Tasarım)*, trc. Selma Ögünç, 27. Bs (İstanbul: Doğan Kitap, 2019), 30-31.) ki, bu yaklaşım, bilim çevrelerinde günümüzde yaygındır.

ezelde yoktur.⁶¹⁴ Pezdevî de Ashâbü'l-Heyûlânın kıdem anlayışının farklılığına dikkat çeker ve bu grubun bütün âlemi değil de sadece heyûlâyı kadîm saydığını; heyûlânın, hiçbir arazi taşıması kabil olmayan; cisim, cevher ve araz türlerinin dışında; tek (mürekkep olmayan/basit) bir şey olarak kabul edildiğini belirtir.⁶¹⁵

Ezelde bu vasıflara sahip olan heyûlânın daha sonra nasıl şâhit âleme dönüştüğüne gelince; İmam Mâtürîdî'nin aktarımına göre bu durum Kuvvet tarafından gerçekleştirilmiştir. İhtiyâr sahibi olmayan ve tabiatıyla/bit-tab' hareket eden Kuvvet, heyûlâya etkide bulunmuş ve bu suretle heyûlâ, arazların hudûs ettiği bir cevhere dönüşmüştür. Heyûlâdan dönüşen bu cevher, âlemin cevheridir ve tektir.⁶¹⁶ Birleşme ve ayrılmalar (âlemdeki oluş ve bozulmalar), cevherle kaim olan arazlarla gerçekleşir.⁶¹⁷ Saffâr ise, bu süreci şöyle anlatır: Heyûlâ, bütün arazlardan hâlî, tek bir şey idi. Sonra onda arazlar hudûs etti. Böylece heyûlâ, mütecanis ve mütenevvi (aynı ve farklı cinslerden) parçalara/eczâ dönüştü ve âlem bu parçalardan tereküp etti.⁶¹⁸ Görüldüğü gibi Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin aksine âlemin cevherinin tek olmadığını ifade etmektedir.

Mâtürîdîlerin aktarımına göre, heyûlânın cevhere dönüşmesinden sonraki süreçteki oluşlar yani, şâhit âlemdeki kevî ve fesat, kümûn-zuhûr prensibine göre gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Ashâbü'l-Heyûlâ için, hudûs/yoktan var olma diye bir şey yoktur. Bilakis her şey bir başka şeyde gizlidir ve hudûs denen şey, gizli olanın açığa çıkmasıdır. Yani, önceden var olmayan meyvelerin varlığa gelmesi bir hudûs değil, ağaçta gizli halde bulunanın zuhûrudur.⁶¹⁹ Hareket ve sükûn da bu prensibe göre açıklanmaktadır. Şöyle ki, sâkin bir cisimde sükûn arazi zahir iken, hareket kâmin/gizlidir. Cisim hareket etmeye başladığında ise, hareket zahir olup, sükûn gizlenir. Yani her cisimde hareket ve sükûn aynı anda bulunmaktadır. Ancak birisi

⁶¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215.

⁶¹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 28.

⁶¹⁶ İmam Mâtürîdî'nin Aristo'ya atfettiği bu görüş, aslında Aristo'nun eleştirdiği bir görüştür. Bilindiği üzere Doğa Filozofları eşyanın aslını genellikle bir veya birkaç maddeye indirgemiş ve cisimler arasındaki farklılıkların görünüşte olduğunu, asıl ve cevher itibarıyla bir farklılık olmadığını iddia etmişlerdi. Atomcu filozoflar da tüm cisimlerin cevherinin aynı olduğunu, farklılığın eşyanın özüne değil niteliklerine ait olduğunu belirtmişlerdi. Aristo ise bunu eleştirir ve nesnelere arasındaki farklılığın cevherî olduğunu, doğal varlıklar arasında müşahade edilen farklılıkların bunu kesin bir şekilde doğruladığını iddia eder. (Muhammed Ali Ebû Reyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî Aristo ve'l-medârisü'l-müteahhire*, 3. Bs (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1972), II: 63.)

⁶¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215.

⁶¹⁸ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 213.

⁶¹⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 28.

zuhûr, diğeri kümûn haldedir. Arazlar aynı halde bulunmadıkları için, sâkin-müteharrik cisim şeklinde bir çelişki meydana gelmemektedir.⁶²⁰

Mâtürîdî kelâmcılar ile Ashâbü'l-Heyûlâ arasındaki tartışmalar; heyûlânın mahiyeti, hiçbir araz taşımamasının nasıl mümkün olduğu, âleme nasıl dönüştüğü ve kümûn-zuhûrun imkânı konuları çerçevesinde cereyan etmektedir. Aşağıda bu tartışmaları ele alacağız.

3.3.1. Heyûlânın Dönüşümüne Yönelik Eleştiriler

İmam Mâtürîdî'ye göre Ashâbü'l-Heyûlâ, ehl-i tevhidin Allah'ı nasıl nitelediğini öğrenmiş ve o vasıfları heyûlâ için kullanmışlardır. Ancak yaptıkları bu uyarlama, netice vermemiş ve kendi görüşlerini (kıdem) nakzeden bir sonuçla karşı karşıya kalmışlardır. Şöyle ki; hiçbir araz taşımayan ve kendi zatıyla kaim kadîm varlığı, arazları kabul eden bir cevhere dönüştürmüşlerdir. Cevhere dönüşen heyûlâ çoğalmış ve sayısız cevherler meydana gelmiş, bunun neticesi olarak da âlem oluşmuştur. Tabiatıyla, hiçbir arazı kabul etmeyen heyûlâdan eser kalmamış, âlem cevher ve arazlardan oluşan hâdis bir varlığa dönüşmüştür.⁶²¹

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, âlemin kıdemini kanıtlamak üzere ileri sürülen heyûlâ görüşünün, heyûlâ taraftarlarının aleyhine döndüğünü; çünkü heyûlânın hâdis cevher ve arazlara dönüştüğünü ve bu arada kendisinin de yok olduğunu; netice itibariyle ortada hâdis olan âlemden başka bir şeyin kalmadığını belirtmektedir. Heyûlâ yok olduğu için, kadîm varlık olamaz. Elan mevcut âlem ise, zaten dehrîlerin de kabul ettiği üzere hâdislerden oluşmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin ikinci eleştirisi Kuvvet-heyûlâ ilişkisi ile alakalıdır. Daha önce de zikredildiği üzere, Ashâbü'l-Heyûlâ, ezelde madde ile beraber bir de Kuvvetin varlığından bahseder. Kuvvet, irade ve ihtiyar sahibi olmayıp tabiatıyla hareket eder. Tabiatıyla hareket eden her şey, yaptığı işten bir an geri durmaz. Mesela ateş tabiatı gereği yakar. Ateşin yakma eylemini tehir etmesi, bazen yapıp, bazen yapmaması söz konusu olamaz. Çünkü ateş irade ve ihtiyarıyla değil, tab'ıyla hareket etmektedir. Kuvvet de tabiatı gereği hareket ettiğine göre, heyûlâ üzerinde ezelde tasarrufta bulunması ve heyûlâyı arazları kabul eden bir cevhere dönüştürmesi gerekirdi. Hâlbuki

⁶²⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 86.

⁶²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79, 216.

heyûlâ taraftarlarına göre Kuvvet, ezelde heyûlâyı dönüştürmemiştir. İmam Matürîdî'ye göre, bu durumda iki ihtimal söz konudur: Ya arazlar ezelde heyûlâda mevcut idi. Bu durumda heyûlânın arazlardan hâlî olduğu iddiası batıl olur. Veya arazlar heyûlâda mevcut değildi, ancak yoktan meydana geldiler. Böylece lâ-min-şey/yoktan varlığa gelme sabit olur.⁶²²

Yani, heyûlâ ashâbı; ya âlemin mevcut haliyle ezeli olduğunu kabul etmek durumundadır ki, bu durumda arazların da ezeli olduğunu kabul etmeleri ve 'arazlardan hâlî heyûlâ' iddiasından vazgeçmeleri gerekecektir; ya da arazların heyûlâda ezelde mevcut olmayıp, hudûs ettiğini kabul edeceklerdir. Bu durumda -heyûlânın Kuvvet tarafından dönüştürüldüğü iddiasının da mesnetsiz olduğu kanıtlandığına göre- yoktan var olma/hudûs gerçeğini kabul etmek durumunda kalacaklardır.

Pezdevî, öncelikle heyûlânın mahiyetine dair iddiaları reddeder ve heyûlânın cisim, cevher ve araz türlerinden biri olması gerektiğini belirtir. Çünkü heyûlâ, âlemin bir parçasıdır ve âlem de bu üçünden birisidir. Dolayısıyla heyûlânın başka bir şey olma ihtimali yoktur.⁶²³ İkinci olarak Pezdevî, heyûlânın âleme dönüşümüyle ilgili iddiaları eleştirir ve şöyle der: Bir şeyin bir şeyden yaratılması, o şeyin niteliklerinin değiştirilmesi, birleşik olanın ayrılması, ayrı duranın, birleştirilmesi, bir şeyin bir şeyden çıkartılması veya icat edilmesi demektir. Odunu sandalyeye, kılı keçeğe dönüştürmek, buna örnek olarak verilebilir. Hâlbuki heyûlâ tek olduğu için ne değiştirilebilir, ne arttırılabilir, ne ondan bir şey çıkartılabilir, ne de icat edilebilir. Bütün bunlar tek olan şeyde imkânsızdır. Dolayısıyla, tek olan şeyde yaratma mümkün olmadığı için, bir şeyin bir şeyden yaratılması, o şeyin hakikaten icat edilmesi (yoktan yaratılması) demektir.⁶²⁴ Yani, şey-min-şey/vardan var olma ilkesini savunmak üzere kullanılan heyûlâ fikri, bu işlevi yerine getiremez. Çünkü tek olan heyûlâyı değiştirmek, onu çok şeylere dönüştürmek, ondan bir şeyler çıkartmak veya icat etmek mümkün değildir.

İmam Mâtürîdî ve Pezdevî, heyûlâyı bölünmez, tek parça/şey-i vâhid olarak ele alıp eleştirirler. Ancak heyûlâyı çoklu ve kâbil-i inkisâm sayan kelâmcılar da vardır. Cüveynî'ye göre heyûlâ iddiasında olan filozoflar, heyûlânın sıfatları hususunda ihtilafa

⁶²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

⁶²³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 28.

⁶²⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 29.

düşmüşlerdir. Heyûlâyı tek parça kabul edenlerin yanı sıra, âlemin cevherleri olarak çeşitli ve bölünmüş sayanlar da vardır.⁶²⁵

Saffâr, heyûlânın çeşitli olması durumunda, cevherler arasında ya bir-arada-olma/içtimâ veya ayrı-ayrı-bulunma/iftirâk arazlarından birisinin zorunlu olarak bulunacağını, dolayısıyla heyûlânın bu durumda arazlardan hâlî olamayacağını belirtir. Saffâr, arazın heyûlâda kendiliğinden/bi-nefsihî hudûsunu da mümkün görmez. Çünkü arazlar, yoktan meydana gelirler. Bir şeyin, yokluk durumunda iken, kendi kendini var kılması mümkün değildir. Saffâr'a göre, eğer heyûlânın kuvvetiyle arazların hudûs ettiği iddia edilirse, bu durumda heyûlâda bir araz ispat edilmiş, arazsız heyûlâ iddiası yine iptal edilmiş olacaktır.⁶²⁶

3.3.2. Kümûn-Zuhûr Teorisine Yönelik Eleştiriler

İmam Matürîdî “bir şeyin bir şeyde gizli olup sonra ortaya çıkması muhâldir” der. Çünkü insanın bir damla suda ve koca ağacın bir tohumun içinde saklı olması akla ziyandır. Böyle bir iddia hiçbir akıl sahibi tarafından öne sürülemez.⁶²⁷ Pezdevî bu noktayı şöyle izah eder: Koca ağacın bir tohumda veya bir sürü meyvenin küçük bir ağaçta gizli olması makul değildir. Çünkü –mesela- tohumdan zuhur eden aslında ağaç değildir. Ağaç ancak uzun bir zaman süreci içerisinde gelişmektedir. O sebeple “ortaya çıkma” gibi görünen şey aslında hudûstur (yoktan var olma). Şayet zuhûr olsaydı, yavaş yavaş gelişmez, bir anda ve eksiksiz olarak varlığa çıkardı. Aynı şekilde nutfeden çıkan canlı varlık da tedrici olarak gelişip büyümektedir. Eğer kümûn teorisi sahih olsaydı, nutfeden çıkan canlının, çıkar çıkmaz tam ve mükemmel bir varlığa sahip olması gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. İçtima ve iftirak gibi zıt arazların birbiri içinde gizli olduğunu iddia etmek de abestir. İçtimanın içinde iftirakın gizli olduğunu iddia etmek, birbirine bitişik olan iki şeyin, aynı zamanda birbirinden uzak olduğunu iddia etmek demektir.⁶²⁸ Yani, böyle bir iddia aklın temel ilkelerine aykırıdır; kabul edilemez.

Nesefî, hareket ve sükûnun iç içe olmasını şöyle eleştirir: Sükûn ve hareketin aynı mahalde bulunması; iki zıddın bir arada bulunması, bir şeyin hem sâkin, hem de hareketli olması anlamına gelir ki, muhâldir. Nesefî, kümûn taraftarlarına daha ilginç bir

⁶²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 92.

⁶²⁶ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 313.

⁶²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96.

⁶²⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 29.

cevap da verir ve şöyle der: Zahir olanın gizlenmesi, zuhûrun yok olması ve kümûnun hudûsu demektir. Bu da arazların hudûsunun ispatı anlamına gelir.⁶²⁹ Yani, hareket halindeki bir cisim durduğunda, hareketin zuhûru yok olmakta ve kümûn haldeki sükûn, hudûs etmektedir. Böylece zuhûr-kümûn denen şey de aslında yok olma/adem ve yoktan var olma/hudûs olarak değerlendirilmektedir.

3.3.3. Heyûlânın Soyutlanmasına (Tearrî) Yönelik Eleştiriler

Heyûlâ fikrinin temelinde, ‘şahit âlemde bulunmayan bir varlık’ tasavvuru bulunur. Bu varlık veya madde; ne cevher ve cisim, ne de arazdır. Heyûlâ, şahit âlemdeki nesnelere benzemediği için, meydana gelmiş/hâdis değildir; öyleyse, kadîmdir.

Heyûlâ taraftarı filozoflar, heyûlâ ile Allah’ı kastettiklerini, heyûlânın yaratıcı olduğunu iddia etselerdi, tartışma lâfzî/terminolojik bir tartışmadan ibaret olurdu. Ancak heyûlâ taraftarlarının böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Onlar heyûlâyı akıl, irade ve kudret sahibi bir yaratıcı olarak takdim etmemekte, bilakis hiçbir etki, güç ve bilgiye sahip olmayan, tamamen pasif bir madde olarak tasvir etmektedirler.

Kelâmcılar için âlem; cevher, cisim ve arazlardan ibarettir.⁶³⁰ Âlemde bu türlerin dışında bir varlık yoktur ve âlem tümüyle hâdistir. Kelâmcılar kadîm varlık olarak ise, sadece Allah’ı kabul eder; tabiat, tıynet, heyûlâ vb. hiçbir şeyi kadîm saymazlar.

Kelâmcılar, heyûlâ vb. hiçbir maddenin kadîm olamayacağını ispatlamak için, âlemin ayn ve arazlardan⁶³¹ ibaret olduğunu, âlemde bunların dışında bir varlık türünün bulunmadığını ispatlamak durumundadırlar. Bunu ispatlamak için de heyûlâ fikrinin esası olan ‘hiçbir araza sahip olmayan madde’ tezini çürütmeleri gerekir. Aşağıda kelâmcıların bu konudaki argümanları ele alınacaktır.

3.3.3.1. Kelâmcılara Göre Cevher-Araz İlişkisi

Şâhitte görüp gözlemediğimiz her şey, aslında arazlardan ibarettir. Biz, cisim veya cevher dediğimiz şeyin rengini, tadını, kokusunu, şeklini, ağırlığını vs. hissederiz.

⁶²⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 86.

⁶³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 105; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 24; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 62; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, 19; Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 222; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

⁶³¹ Mâtürîdî kelâmcılar genellikle cevher ve cisim yerine ayn tabirini kullanır ve âlemi a'yân ve a'râz şeklinde taksim ederler (Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 4; Ömer Nesefî, *Metnü'l-Akâid*, 3-4.).

Bütün bu niteliklerden soyutlanmış bir nesneyi ise, müşahede edemeyiz. Bu noktadan hareket eden bazı kelâmcılar -ki, İmam Mâtürîdî de bunlara dâhildir⁶³² - cismi arazların toplamı olarak kabul eder, arazların ardında ayrıca bir cisim/cevher aramazlar.

Cevher ve arazi iki ayrı varlık olarak değerlendiren kelâmcılar ise -ki, kelâmcıların çoğunluğu bu görüştedir- cevheri, arazların ardında hiç değişmeyen asıl olarak değerlendirirler. Mesela bir balmumu, yumuşar, erir, soğur, sertleşir, şekilden şekle girer; ama kendisi hep aynı balmumdur.⁶³³ İşte balmumunun bize görünen tüm özellikleri arazlardır. Ancak bu arazların ardında hiç değişmeyen bir öz olarak balmumu bulunmaktadır.⁶³⁴

Balmumunun nitelikleri yalnız başına var olamaz. Yani, bir mahalde (cisim, nesne) bulunmayan renk, tat, koku veya şekil söz konusu değildir. Niteliklerin varlıklarını gerçekleştirebilmeleri için bir destek ve dayanağa ihtiyaçları vardır. İşte bu destek ve dayanağa ve bütün niteliklerin ardındaki öze cevher denir.⁶³⁵

⁶³² Bkz: III: Bölüm, Arazın Tanımı ve Mâhiyeti.

⁶³³ Rene Descartes, *Meditations Metaphysiques (et-Teemmülât fi'l-felsefeti'l-ülâ)*, trc. Osman Emin (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2009), 104-107.

⁶³⁴ Cevherin bu şekilde açıklanması Aristocu cevher anlayışına uygundur. Çünkü Aristo ve takipçileri olan İslâm filozoflarına göre cevher “kendi nefsiyle kâim olan, arazları taşıyan, özü değişmeyen, bir konuda bulunmayan, niteleyen değil, nitelenen” (Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, 2. Bs (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.), 114-115.; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 100.; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Tefsîru mâ bâ'd et-tabî'a*, 1. Bs (Beyrut: İmprimerie Catholique, 1938), 38.) şeklinde tanımlanmaktadır. Kelâmcılar ise, Aristo'nun cevherine cisim demeyi tercih ederler. Kelâmcılara göre cisim tanımının temelinde telif ve içtima kavramları vardır. Cisim, kendisini oluşturan parçaların (cevher/cüz/atom) bir araya gelmesi (telif/içtima) ile oluşur ve Mâtürîdî kelâmcılara göre, bir şeyin cisim adını alabilmesi için en az iki cevherin bir araya gelmesi yeterlidir. (Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 26; Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 227; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 35.) Cismi cevher ile özdeşleştiren ve her ikisini de “arazlar taşıyan” (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175.) şeklinde tanımlayanlar varsa da, kelâmcıların genel yaklaşımı cismin bileşik/mürekkep olması yönündedir. Kelâmcıların cevher anlayışı ise, “her araz cinsinden bir araz taşıyan” (Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*, ed. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 86.), “boşlukta yer tutan” (Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduh velâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. Bs (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 16, 27.), “zıt durum ve keyfiyetleri taşıyan” (Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989), 43.), “kendi nefsiyle kaim olan”, “mahalden müstağni olan” (Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 223.) şeklindeki tanımları yönünden Aristocu; “cisimleri meydana getiren parçalar” (Muhammed b. Muhammed b. Numan eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 95.), “bölünme kabul etmeyen parça” (Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 55.), “cisimlerin aslı” (Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 24.) şeklindeki tanımlarıyla da Demokritosçu cevher anlayışına benzer. Dolayısıyla kelâmcıların cevheri, Aristo ve Demokritos'un cevher anlayışlarının bir telifi olarak kabul edilebilir.

⁶³⁵ Orhan Hançerlioğlu, “Töz”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, t.y.), 384.

Cevherin mahiyet ve tanımına dair bu açıklamalar, arazsız bir cevher anlayışına imkân tanımamaktadır. Nitekim Mutezilî, İmâmî, Eş'arî ve Matüridî kelâmcılar, cevher ve cisimlerin bütün arazlardan hâli kalamayacağı konusunda icma etmişlerdir. Mu'tezile kelâmcılarının çoğuna göre, “cevhere hulûlü sahih olan hiçbir arazdan (arazın kendisi veya zıddından) cevher hâli olmaz.” Ebû Hâşim ise, cevherin renk, tat, koku vb.lerinden hulüvvünü caiz görmüştür.⁶³⁶ Ehl-i Sünnet kelâmcılarına gelince; Bağdâdî oluşlar/ekvân, renkler, kokular, tatlar, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık arazlarından cisimlerin hâli olamayacağını belirtirken,⁶³⁷ Saffâr dört tabiat ve kokuyu bu grupta zikreder.⁶³⁸ Ayrıca hareket, sükûn ve renk arazlarını da cismin tearrîsinin mümkün olmadığı arazlar arasında gördüğü anlaşılmaktadır.⁶³⁹ Pezdevî ise, heyûlânın tüm arazlardan hâlî olduğu iddiasını eleştirirken, “içtimâ ve iftirâk arazlarından hâlî olduğu kabul edilse bile hafiflik, ağırlık, hareket ve sükûn arazlarından hâlî kalmaz”⁶⁴⁰ der. Görüldüğü gibi cismin hangi arazlardan hâli kalamayacağı noktasında bir ittifak bulunmasa da cismin bazı arazlardan hâli kalamayacağı konusunda bir ittifak bulunmaktadır.⁶⁴¹

Nesefî, bütün arazlardan hâlî bir cevher veya heyûlânın imkânsızlığı hususunda şunları söylemektedir: Arazlardan hâlî olan şey; ya kendi zatı gereği, ya da başka bir sebepten/mana dolayı hâlî olur. İlkine örnek arazlardır. Araz, başka bir arazla kaim olamayacağı için -bu mümkün olsaydı, hareketin renginden veya renklerin sıcaklık, soğukluk gibi sıfatlarından bahsetmek mümkün olurdu- arazın arazlardan hulüvvü/boş kalması li-zâtihî olur. Dolayısıyla araz, hiçbir zaman araz almaz. Diğer seçenek ise cevher ve cisimler için geçerlidir. Bir cisim, herhangi bir arazdan hâlî ise, bu hulüvv, cismin zatı gereği değil, arazı almasına mani olan bir mana sebebiyledir. Mesela siyah bir cismin, beyazlık arazından hâlî olduğu söylenir. Bunun sebebi ise, mahallin başka bir arazla meşgul olmasıdır. Burada cismin hulüvvü zâtî değil, mana sebebiyledir. Hulüvve mani olan sebebin zail olmasıyla, cismin mezkûr arazı alması mümkün olur. Bu noktada Nesefî, heyûlânın arazlardan hulüvvünün, zâtî mi, yoksa mana sebebiyle mi

⁶³⁶ Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 96.

⁶³⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 59-60.

⁶³⁸ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 237.

⁶³⁹ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 313-314.

⁶⁴⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 28.

⁶⁴¹ Bütün arazlardan hâlî cevher fikrini savunan çok az sayıda kelamcı olmuşsa da bunlar itibar görmemiş ve bir ekol oluşturamamışlardır.

olduğunu sorar. Eğer heyûlâ, tıpkı arazlarda olduğu gibi kendi özü gereği arazlardan hâlî ise, hiçbir zaman araz alamaz. Hâlbuki Ashâbü'l-Heyûlânın iddiasına göre, heyûlâ ezelde arazlardan hâlî idi, daha sonra ise arazları alan bir cevhere dönüştü. Bu durumda heyûlânın arazları almaması bir mana sebebiyle olmalıdır. Eğer heyûlâ, arazları almasına engel bir mana sebebiyle arazlardan hâlî idiyse, daha sonra arazlar hudûs ettiğinde, bu mananın kalkmış olması gerekir. Mana ortadan kalktığına göre kadîm değildir. Kadîm olmadığı için o da arazdır. Dolayısıyla heyûlâ, hâdis bir araz olan bu mana ile kaim olmuştur. Eğer bu mana kalkmamıştır denirse, bu durumda bir çelişki ortaya çıkar. Çünkü arazın hudûsuna engel olan mana yerinde dururken, arazın hudûsu mümkün değildir. Dolayısıyla, heyûlânın tüm arazlardan hâlî bir varlığa sahip olması aklen muhâldir.⁶⁴²

Netice olarak şunu söylemek mümkündür ki; kelâmcılar arazsız bir cevher veya cismi mümkün görmemektedirler. Aynı şekilde arazlardan hâlî bir heyûlâ anlayışını da kabul etmezler. Kelâmcılar için şahit âlemdeki tüm varlıklar, arazlarla birlikte var olan cevher ve cisimlerdir. Bunun dışında bir varlık türü mümkün değildir. Bütün bu varlıklar da hâdistir. Dolayısıyla âlemde kadîm bir varlık söz konusu olmadığı gibi, âlemin kendisi de kadîm olamaz.⁶⁴³

Heyûlâ ile ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse, şunları söylemek mümkündür: Kelâmcılar, Ashâbü'l-Heyûlâ'yı, âlemin kıldemini savunan bir grup ve yaklaşım olarak eleştirmişlerdir. Kelâmcılara göre bu grup, âlemin ezeli bir maddeden meydana geldiğini, heyûlâ denen bu ezeli maddenin hiçbir araza ezelde sahip olmadığını iddia ederler.

Kelâmcılar, heyûlâ fikrini şu noktalarda eleştirir:

Hiçbir araza sahip olmayan bir madde nasıl olabilir? Kelâmcılar bu hususu sorgular, heyûlâ taraftarlarının açıklamalarını tartışır ve sonuçta bunun mümkün olamayacağını belirtirler. Çünkü âlemde arazsız bir cevher veya cisim yoktur. Şâhitte âlem cevher, cisim ve arazlardan meydana geldiği gibi, gaipte de öyledir. Âlemin başka türlü tasavvur edilmesi imkân haricindedir.

⁶⁴² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 91-92.

⁶⁴³ Cevher ve cismin arazlardan hâlî kalamayacağı tezi, Ashâbü'l-Heyûlâ eleştirilerinin ötesinde, hudûs delilinin öncülleri arasında yer alması bakımından da kelâmcılar için büyük önem arz etmektedir. Kelâmcıların bu konudaki geniş ve ayrıntılı argümanlarını bir sonraki bölümde 'Cevher ve Cisimlerin Arazsız Olamayacağının İspatı' başlığı altında ele alacağız.

Kelâmcılar, hiçbir araza sahip olmayan ezeli bir maddenin, daha sonra nasıl âleme dönüştüğünü sorgular ve önceden araza sahip olmayan bir şeyin, daha sonra kendiliğinden arazlar almasını mümkün bulmazlar. Heyûlâyı, arazları almaya kabil hale getiren ve ‘âlemleşme’ sürecini başlatan şeyin ne olduğu da kelâmcılar tarafından sorgulanmıştır. Kelâmcılara göre heyûlâ taraftarları, Kuvvet denen ve mahiyeti bilinmeyen bir şey tarafından heyûlânın dönüştürüldüğünü iddia ederler. Kelâmcılar bu cevabı yetersiz bulur ve Kuvvet denen bu varlığın, heyûlâda bulunan bir araz olması durumunda, heyûlânın bütün arazlardan hâlî olduğu iddiasıyla çelişeceğini vurgularlar.

İmam Mâtürîdî bu noktada şöyle bir eleştiri yapar: Heyûlâyı dönüştüren şeyin Allah olduğunu iddia ve kabul etselerdi, çelişkiden kurtulmuş olurlardı. İmam Mâtürîdî'nin bu ifadesinden anlaşıldığı üzere, Ashâbü'l-Heyûlâ Allah veya aşkın bir yaratıcıyı kabul etmemektedir. Hâlbuki Aristo'nun teolojisinde Allah'a yer verdiği, Allah'ı ilk hareket ettirici olarak kabul ettiği bilinmektedir.⁶⁴⁴ Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: İmam Mâtürîdî, ya Ashâbü'l-Heyûlâ ile Aristo'yu kastetmemekte veya Aristo hakkında eksik bilgilere dayanmaktadır. İmam Mâtürîdî, Aristo'nun ismini *Kitâbü't-Tevhîd*'de sarahaten zikreder ve heyûlâ fikrinin ona ait olduğunu belirtir.⁶⁴⁵ Dolayısıyla diğer ihtimal, yani Aristo ve felsefesi hakkında İmam Mâtürîdî'nin yeterli ve sağlıklı bilgilere sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan kelâmcıların özellikle Dehriyye gibi muğlâk bir kavram çerçevesinde yaptıkları tartışmalarda, tartışma konusunun ve eleştirilen görüşlerin isnat edildiği tarafların, her zaman tarihsel gerçeklikle uyumlu olmayabileceği kabul edilmelidir. Kelâmcılar çoğu zaman, bir iddiayı, onu ortaya atanlardan soyutlayarak ve iddiayı farklı biçimlere dönüştürerek, iddiayı ortaya atan kişinin ifadelerinin çok ötesine geçerek tartışmaktadırlar. Bu durumda da tartışma, bir kişi veya grupta yapılan bir tartışma olmaktan çıkmakta, mezkûr kişi ve gruplardan tecrit edilmiş, adeta boşlukta bir iddia olarak tartışılmaktadır. Kelâmcıların tartışmalarında bu nokta her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Kelâmcıların Ashâbü'l-Heyûlâ ile tam olarak hangi kişi ve grupları kastettikleri, Aristo'nun görüşlerini doğru bir şekilde anlayıp anlamadıkları,

⁶⁴⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, III: 196.

⁶⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215.

hatta bilerek tahrif edip etmedikleri gibi hususlar,⁶⁴⁶ araştırılmaya değerdir. Ancak bize göre, bu hususta takınılması gereken tutum şudur: Kelâmcıların tartıştıkları hususlar, tarihsel olarak belli bir kişi veya gruba tam tekabül etmese bile, o konuları bağımsız fikir ve yaklaşımlar olarak ele alıp değerlendirmek gerekir. Kelamda asıl önemli olan, iddianın isnat edildiği kişinin, gerçekten o iddiayı ortaya atıp atmadığından ziyade, o iddianın tartışılması ve değerlendirilmesidir.⁶⁴⁷

3.4. KELÂMCILARIN KARŞI TEZİ: HUDÛS TEORİSİ

Önceki bölümlerde, âlemin kıdemini farklı gerekçe ve argümanlarla savunan grupların eleştirisine yer verildi. Burada ise, kelâmcıların kendi tezleri olan hudûs görüşüne yer verilecektir. Aslında hudûs iddiası da kıdem eleştirisi çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla hudûs tezini, kıdem eleştirisi gibi okumak mümkündür ki, kelâmcıların kurgusu da bu şekildedir. Yani kelâmcılar, sistematik bir doktrin meydana getirmek gibi bir hedef gözeterek bu tezi ileri sürmüş değillerdir. Bilakis bu doktrin, Dehriyye'nin hudûs/yoktan yaratılışı inkâr etmelerine ve âlemin ezeliğini savunmalarına cevaben, bir savunma ve karşı atak bağlamında şekillenmiş, antitez kabilinden bir teoridir.

Hudûs teorisini iki başlık altında ele alacağız. İlki, İmam Matürîdî'nin yoğun olarak kullandığı 'Şâhid ile Gâibe İstidlâl' yöntemidir. İmam Mâtürîdî bu yöntemi kullanarak âlemin hâdis ve bir muhdise muhtaç olduğunu, muhdisin de ancak Kadîm Teâlâ olabileceğini ileri sürmektedir. Diğer başlık ise, kelâmcıların cumhûrunun kullandığı hudûs delilidir. İlk defa Mu'tezile kelamcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) tarafından mantıkî formda tertip edilen⁶⁴⁸ ve daha sonra Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların da benimseyip geliştirdiği bu yöntemi, diğer hudûs argümanlarından ayırt etmek üzere 'Klâsik Hudûs Delili' olarak isimlendirdik.

⁶⁴⁶ Uluç'a göre İmam Mâtürîdî, Aristo ile ilgili bazı değerlendirmelerinde "bilerek yahut bilmeyerek tahrif" yapmaktadır (Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 172).

⁶⁴⁷ Yani iddianın isnat edildiği kişi veya ekol doğru olmasa bile, iddia ile ilgili tartışmalar kelâmî bir değere sahiptir. İddianın isnat edildiği mercilerin soruşturulması ise, Kelâmdan ziyade Mezhepler Tarihi, Felsefe Tarihi vb. disiplinlerin çalışma alanına girmektedir.

⁶⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 95.

3.4.1. Şâhidin Gâibe Delâleti Yöntemiyle Hudûsun İspatı

Âlemin yapısını incelendiğinde, “aciz, zayıf, muhtaç, mağlup, değişken, azalıp çoğalan, ortaya çıkan ve yok olan”⁶⁴⁹ bir varlıkla karşılaşılmaktadır. Var olmak ve varlığını sürdürüebilmek için başkasına muhtaç olan, her zaman noksan, aciz ve zevale mahkûm bu varlığın, kendi kendisinin yaratıcısı olamayacağı aşikârdır. Bu durumda âlem, zikredilen hudûs emarelerinden uzak bir varlık tarafından yaratılmış olmalıdır.

Âlemin özelliklerinden hareket ederek âlemin yoktan var edilmiş ve dolayısıyla bir yaratıcıya muhtaç olduğunu kanıtlayan bu yöntem, pek çok farklı argümanla dile getirilmiştir. Aşağıda bu argümanlar ele alınacaktır:

1. İmam Matürîdî’ye göre “âlemdeki her bir ayn/varlık zaruretle kuşatılmış, hacetini haber verir halde duyumsanmaktadır. Kıdem ise gına/muhtaç olmama alametidir. Kadîm, kıdemi sebebiyle başkasından müstağni olur. Hâlbuki zaruret ve hacet, âlemi başkasına muhtaç kılar. Bundan dolayı âlemin hâdis olması gerekir.”⁶⁵⁰

Âlemde müşahede edilen tüm varlıkların bir takım ihtiyaç ve zorunluluklarla kuşatılmış olduğu açıktır. Bu varlıkların yeme, içme vb. şeylerden yararlanma, diğer taraftan zararlı şeylerden de kaçınmaları zarureti vardır. Ancak varlığı zorunlu olan kadîm varlığın, yarar ve zarardan etkilenmesi düşünülemez. Çünkü yarar ve zarar kavramları, cisimler için geçerlidir.⁶⁵¹ Bu durumda şayet âlem kadîm olsaydı, ihtiyaç ve zaruretle kuşatılmaz, aksine böyle şeylerden müstağni olurdu.

İşte âlemin muhtaç ve zorunluluklarla kuşatılmış haldeki varlığı, kendi başına ve ezeli bir var oluşa sahip olamayacağının ve ancak bir muhdis tarafından yaratılmış olabileceğinin kanıtıdır.

2. İmam Matürîdî’ye göre âlemde canlı ve cansız varlıklar gözlemlenir. Cansız varlıklar tam bir bilgisizlik ve acziyet içindedirler ve onların üzerinde canlı varlıkların tasarruf ve otoritesi hüküm sürer. Canlı varlıklara gelince; bunların da kudret ve bilgileri mutlak değildir. Hiçbir canlı, kendi varlığının başlangıç dönemi hakkında bilgiye sahip değildir. Güç ve aklının doruk noktasında olduğu bir yetişkin iken dahi kendi kendisini

⁶⁴⁹ Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Cümelün min usûli’-d-dîn*, thk. İlhâm Kâsımî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), 16.

⁶⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 77.

⁶⁵¹ Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Fâik fî usûli’-d-dîn*, thk. Faysal Budeyr Avn (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâik el-Kavmiyye, 2010), 103.

istediği gibi ıslah edemez. Bünyesindeki aksamaları onaramaz ve ‘fenâ’ya doğru gidişini engelleyemez. Bu durum, âlemdeki canlı ve cansız hiçbir varlığın bi-nefsihî/kendi kendine var olmadığını, bilakis başkasına muhtaç olduğunu gösterir. Çünkü “kıdem, başkası için/li-gayrihî olmayı engeller.”⁶⁵² Yani, âlemin kendi kendisiyle açıklanması mümkün değildir. Hâlbuki kadîm varlık, kendi kendisiyle izah edilir. Bir başkasına muhtaç olmaz. Netice itibariyle âlem hâdistir.

Benzer bir istidlâli, İmam Matürîdî’nin çağdaşı olan İmam Eş’arî’de de (ö. 324/935-36) görmekteyiz. Eş’arî insan ferdi üzerinden bir istidlâlde bulunur ve “insan; kudret ve ilminin kemalinde iken, kendisi için görme, işitme ve bir organ yaratamaz. Varlığının başlangıcında, yani çok daha aciz olduğu bir merhalede ise, bu durum daha da imkânsızdır”⁶⁵³ der.

Aynı argüman Neseî tarafından şöyle kullanılmaktadır: İnsan, araza mukabil cevher; cansıza mukabil gelişen; bitkiye mukabil hayvan ve dilsizlere mukabil konuşan varlıktır. Bu özellikleriyle insan, yeryüzündeki hayvanların güç ve tedbir noktasında en üstünüdür. Nitekim bu gücü ve bilgisi sayesinde koca filleri, yırtıcı aslanları, zehirli yılanları kendi hacetinde dilediği gibi kullanır; denizin derinliklerindeki su canlılarını karaya çıkarır ve gökteki kuşları kendine amade kılar. İşte insan; akıl ve bilgisinin kemâli, hile ve tedbirlere vukufiyeti ve güçlü tedbirine rağmen, kendisinde bulunan ve sevmediği bir özelliği değiştirmeye kadir değildir. Mesela çirkin biri, kendini yakışıklı yapamaz, kısa boyunu uzatamaz ve siyah tenini beyaz yapamaz. Yaratma ve değiştirme konusunda bu denli aciz olan insanın, âlemi yoktan yaratması da söz konusu olamaz.⁶⁵⁴

İnsanın veya genel olarak âlemin mutlak ilim ve kudrete sahip olmadığından hareket eden bu argüman, bilgisizlik ve aciziyet içindeki bir varlığın kadîm olamayacağını, bilakis hâdis ve bir muhdise muhtaç olacağını ortaya koymaktadır.

3. İmam Matürîdî Aristocu tabiat anlayışına uygun şekilde, âlemin dört tabiat denen sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklıktan oluştuğunu kabul eder. Ancak âlemin tabiatlar tarafından yaratıldığı iddiasını reddeder.⁶⁵⁵ İmam Matürîdî bu tabiatlar anlayışından bir hudûs delili çıkartmaktadır. Şöyle ki; bu tabiatlar birbirine zıt

⁶⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 77-78.

⁶⁵³ İmâm Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redi alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garâbe (Matbaatu Mısır Şerike Müsâhime Mısıriyye, 1955), 18.

⁶⁵⁴ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşıra*, I: 106.

⁶⁵⁵ Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 59-60.

varlıklardır. Birbirine zıt varlıkların bir araya gelmesi ise, muhâldir. Netice olarak, birbirine zıt tabiatların bir araya gelmesi, bu içtimanın kendiliğinden/bi-nefsihî olamayacağına ve dolayısıyla âlemin bi-gayrihî (bir muhdis tarafından yaratılmış) olduğuna delâlet eder.⁶⁵⁶

Bu delil, İmam Matürîdî'den önce Mu'tezile kelamcısı Nazzâm (ö. 231/845) tarafından da kullanılmıştır. Nazzâm sıcaklık ve soğukluk gibi birbirine zıt vasıfların bir canlıda bir araya gelmesinin kendiliğinden mümkün olmadığını söyler. Nazzâm'a göre zıtların bu şekilde içtimai, hem cisimlerin hâdis olduğuna, hem de onları bir araya zorla ve yaratma suretiyle getiren bir muhdisin varlığına delâlet eder.⁶⁵⁷

Nesefî de âlemdeki her bir cismin sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk gibi birbirine aykırı ve birbirini iten zıt tabiatlardan meydana geldiğini ve kendi haline bırakılması durumunda bu cisimlerin dağılıp gideceğini belirtir. Nesefî'ye göre, cisimlerin bir arada bulunuşu ve var olması, kendi kendine değil, bilakis gücüne karşı konulamaz bir kudret tarafından meydana getirildiklerinin kanıtıdır.⁶⁵⁸

Farklı parçaların bir terkibi olan varlıkları bir arada tutan şeyin tabiat yasaları olduğu söylenebilir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere kelâmcılar, tabiatın ilim, kudret ve irade gibi özelliklere sahip olmadığını, dolayısıyla tabiata herhangi bir fiil atfetmenin yanlış olduğu kanaatindedirler. Netice itibariyle; kelâmcılara göre, zıt niteliklerden mürekkep varlıkların bir arada bulunması, ancak kadîm bir yaratıcı ile izah edilebilir.

4. İmam Matürîdî'ye göre âlemin değişken yapısı, âlemdeki tüm varlıkların bir araya gelip dağılması, eksilip çoğalması vs. âlemin kadîm olmadığını gösterir. Çünkü böylesine değişken bir varlık bi-nefsihî var olamaz. Kendi zatıyla var olmadığı için de kadîm olmayıp, hâdistir.⁶⁵⁹

Saffâr'a göre, delillerin en güzel ve açık olanı, âlemin değişkenliği üzerinden yapılan istidlâldir. Bu, Hz. İbrahim'in de kullandığı bir yöntemdir.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

⁶⁵⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 45.

⁶⁵⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşîra*, I: 106-107.

⁶⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

⁶⁶⁰ Saffâr, *Telhîsu'l-edille*, I: 214-215.

Saffâr'ın işaret ettiği bu delil, Hz. İbrahim'in yıldızlar, ay ve güneşin Allah olamayacağını, çünkü bu varlıkların sabit ve değişmez olmayıp, aksine doğup battıkları ve değişikliklere uğradıklarını gösteren delildir.⁶⁶¹ Bu âyetin yanı sıra, gece ve gündüzün değişmesi, göklerin, yerin, insan ve hayvanların yaratılma evreleri, Allah'ın gökten indirdiği suyla ölü toprakların canlanması gibi, yeryüzündeki değişikliklerle Allah'ın varlığını kanıtlayan pek çok âyet bulunmaktadır.⁶⁶²

5. İmam Matürîdî'ye göre cansız varlıkların muhdes/yaratılmış olduğunun bir delili de, canlı varlıkların hizmetine koşulmuş/müşahhar olmalarıdır. Cansız varlıkların iradeleri yoktur. Canlılar, onlardan diledikleri gibi yararlanırlar ve cansız varlıkların bu duruma karşı koymaları söz konusu değildir. İşte cansız varlıkların bu şekilde boyun eğdirilmiş olmaları, onların kadîm olamayacaklarını gösterir. Canlı varlıklar ise, bu cansız varlıklara muhtaç durumdadırlar. Varlıklarını sürdürmeleri onlara bağlıdır. Özetle; canlıların varlığı, cansızlarla kaimdir. Bu durumda olan varlığın da hâdis olduğu aşikârdır.⁶⁶³

Güneş, ay, gece-gündüz, hayvanlar ve bitkilerin insana müşahhar kılındığı ve insanın hizmetine koşulduğunu anlatan pek çok âyet bulunmaktadır.⁶⁶⁴ Kelâmcılar bu âyetlerden hareketle, insana müşahhar olan ve kendi otonomisi bulunmayan bu varlıkların, kadîm varlık olamayacağına istidlâl etmişlerdir. Aynı şekilde bu varlıklara muhtaç halde bulunan ve bu varlıklar olmaksızın hayatını idame ettiremeyecek olan insanın aczi de, hâdis ve bir muhdise muhtaç olduğunun delilidir.

6. İmam Matürîdî âlemdeki tefâvüt/derece farklılıklarını, âlemin bir muhdisi olduğunun delili olarak görür. Âlemde her konuda tefâvütler; zayıf ve güçlü, güzel ve çirkin gibi farklılıklar vardır. Aynı zamanda âlemde pek çok şer ve çirkinlik vardır. İmam Matürîdî'ye göre, eğer âlem bi-nefsihî olsaydı, yani âlemin kendi gücü, iradesi ve inisiyatifi olsaydı, bu tarz farklılıklar ve kötülükler olmazdı. Çünkü herkes kendisi için hayırlı ve güzel olanı seçerdi. Hâlbuki gayra ihtiyaç ve gayrın iradesinin hükümferma olduğu açıktır. Bu durum, âlemin hudûsuna ve bir muhdise muhtaç olduğuna delildir.⁶⁶⁵

⁶⁶¹ Hz. İbrahim'in bu istidlâli için bkz.: el-En'âm, 6/76-79.

⁶⁶² Örnek olarak bkz.: el-Bakara, 2/164; ez-Zuhuf, 43/11; eş-Şûrâ, 42/29; el-Câsiye, 45/3-5.

⁶⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78-79.

⁶⁶⁴ Örnek olarak bkz.: en-Nahl, 16/12-13; Yâsîn, 36/71-73; ez-Zümer, 39/5.

⁶⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83.

7. Âlem cisim ve arazlardan oluşur. Arazlar cisim olmadan var olamayacağı gibi, cisimler de arazlardan hâlî bir var oluşa sahip değillerdir. Bu karşılıklı ihtiyaç iradi değil, zorunludur. İmam Matürîdî burada ihtiyaç ve zaruret delilinin farklı bir versiyonunu ileri sürmektedir. Ona göre, araz ve cisim arasındaki bu karşılıklı ihtiyaç ve zorunluluk hali, ayrıca cismin araza neden muhtaç olduğunu bilmemesi, yani varlığını sürdürebilmek için arazlara muhtaç olduğuna dair bir bilgi, irade ve tercihinin olmaması, bütün bunların arkasında bilen ve hikmet sahibi bir varlığın olduğuna delâlet eder.⁶⁶⁶

8. Âlemde kendi kendine olan bir şey müşahede edilmemektedir. Eğer bi-nefsihî oluş mümkün olsaydı, gemiler kendiliğinden yürür, binalar bir bani olmaksızın yükselir, elbiseler bir boyacı olmadan boyanırdı. Böyle bir şey âlemde mümkün olmadığına göre, âlemin kendisinin de bu şekilde var olmadığı ortaya çıkar.⁶⁶⁷

9. Âlemin hâdis olduğu ispatlandığına göre, onun bir muhdisi de olmalıdır. Peki, âlem kendi kendini ihdâs etmiş olabilir mi? İmam Matürîdî bunun mümkün olmadığını, çünkü yok olanın/mâdûm fail olmasının muhâl olduğunu belirtir. Var olmayan bir fail düşünülemezine göre, âlemi bir başkasının ihdâs ettiği sabit olur.⁶⁶⁸

10. Son olarak, İmam Matürîdî âlemin, değil mâdûm ve faniden, aciz ve cahilden var olmasını dahi muhâl görür. Zira âlemin her hali, ilim ve kudrete delâlet eder.⁶⁶⁹ Bu da âlemin kendi dışında âlim ve kâdir bir yaratıcıya muhtaç olduğunu gösterir.

Görüldüğü gibi, İmam Matürîdî'nin âlemin hudûsuna delâlet etmek üzere kullandığı argümanlar, âlemin bi-nefsihî olmadığı esasına dayanır. İmam Matürîdî mütemadiyen âlemin bir gayra, yani kendisi dışında bir varlığa, prensibe muhtaç olduğunu kanıtlamaya çalışır. Âlemin bi-nefsihî olmayıp bi-gayrihî olması ise, hem hudûsa hem de muhdise delâlet eder.

İmam Matürîdî âlemin hâdis ve bir muhdise muhtaç olduğunu ispatladıktan sonra, bu muhdisin Allah olması gerektiğini de ispat eder. Çünkü âlemin hâdis ve bir muhdise muhtaç olduğu kabul edilse bile bu muhdisin Allah olduğu, yani hâdis varlıktan tamamen ayrı kadîm bir zat olduğu kabul edilmeyebilir. Nitekim Allah yerine farklı

⁶⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84.

⁶⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84-85.

⁶⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 123-124.

⁶⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84-85.

muhdisler ileri süren dehrî gruplar olmuştur. İşte İmam Matürîdî bu gruplara verdiği cevaplarla, muhdisin Allah'tan başkası olamayacağını da ispatlamaktadır. İmam Matürîdî'nin bu konudaki temel argümanı şudur: Eğer muhdis, hâdis varlık ile aynı özelliklere sahip olursa, onun da bir muhdise muhtaç olacağı açıktır. Böylece sonsuz bir muhdisler zinciri ortaya çıkar ki, bu durum mümkün değildir.⁶⁷⁰ İmam Matürîdî bu temel argümandan hareketle muhdisin tabiat, yıldızlar, anne-baba, gıda ve beslenme vb. şeyler olamayacağını izah eder⁶⁷¹ ve bu tarz muhdisleri savunan gruplara reddiyeler yapar.⁶⁷² Netice olarak, İmam Matürîdî âlemin hâdis olup bir muhdise muhtaç olduğu ve bu muhdisin Allah olması zaruretini aklî delillerle ortaya koyar.

3.4.2. Klâsik Hudûs Deliliyle Hudûsun İspatı

İmam Mâtürîdî, Mutezilî kelâmcı Muhammed b. Şebîb'den (ö. III./IX. yüzyıl) klâsik hudûs delilini naklettikten sonra “bu, ehl-i tevhîdin, öteden beri iftihar ettiği bir ibâre/delildir”⁶⁷³ demek suretiyle delili metheder ve diğer delil (şâhidin gâibe delâleti) kadar yoğun olmamakla birlikte bu delili de kullanır. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) cisimlerin hudûsunu kanıtlamanın tek yolu olarak bu argümanı kabul eder.⁶⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr ise, bu argümanın mutemet yani, âlemin hudûsunu ispatlamak için dayanılacak olan delil olduğunu vurgular.⁶⁷⁵

Delil; a) arazların hâdis olduğu, b) cisimlerin, hâdis olan arazlardan ayrı bir varlığa sahip olmadığı ve c) hâdis olan cisimlerden hâlî olmayan ve onlara öncel olmayan cisimlerin de hâdis olduğu öncüllerinden hareketle âlemin hâdis olduğu neticesine ulaşır. Buradan da âlemin bir muhdisi olması gerektiğini mantıkî bir zaruret olarak ortaya koyar.

3.4.2.1. Arazların Hudûsunun İspatı

Arazların hudûsu, aslında ispatına ihtiyaç duyulmayacak kadar açık, bedihi ve müşahede edilen bir durumdur. Şöyle ki; herkes günlük hayatta arazların sürekli olarak değiştiğini görür. Mesela cisimlerin renkleri, tatları, kokuları değişir; hissettiğimiz sıcaklık, soğukluk vb. değişir; hareket ve sükûn dönüşümlü olarak değişir; içimizdeki

⁶⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94.

⁶⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 123-124.

⁶⁷² Bu konudaki reddiyeler, bir önceki bölümde ele alınmıştır.

⁶⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 207.

⁶⁷⁴ İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 30.

⁶⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 95.

duygular mütemadiyen değişir; kâh açlık, kâh tokluk hissederiz; oturur, kalkar, uyur, uyanırız; gençlik, yaşlılık gibi hayatın farklı merhalelerinden geçeriz. Özetle, organik ve inorganik tüm varlıklarda arazlar sürekli olarak değişip dönüşmekte, biri yok olurken diğeri varlığa çıkmaktadır. Böyle sürekli olarak varlık ve yokluk arasında bir akış halinde olan arazların hâdis olduğu, bizzat müşahede edilen ve inkârı mümkün olmayan bir durumdur.⁶⁷⁶

Görüldüğü üzere arazların hudûsu, duyularla algılanacak kadar açık bir vakıadır. Ancak kelâmcılar, bu olgudan hareketle âlemin hudûsunu kanıtlamaktadırlar. Dolayısıyla şâhitte yani, görüp gözlemlediğimiz evrende tartışma konusu olmayan bu durum, âlemin hudûsunu kanıtlamak üzere kullanılan bir argümana dönüşünce, Dehriyye ile kelâmcıların tartıştığı bir problem haline gelmektedir. Hatırlanacağı üzere Dehriyye/Atomcu-Materyalistler, âlemi başlangıcı olmayan bir hâdisler silsilesi olarak, yani; hareketi kendisinden önceki hareketin sonucu ve kendisinden sonraki hareketin nedeni, hakeza var oluşu atomların birleşme ve ayrılmaları döngüsü şeklinde takdim eder ve bu hareket-sükûn, içtimâ-iftirâk döngüsünü başlangıçsız ve bitimsiz kabul ederler. Dolayısıyla kelâmcıların, arazların hudûsunu ispat için öne sürdükleri deliller, herkesin müşahede ettiği bir hadiseyi kanıtlamak için değil, Dehriyye'nin kıdem doktrinini çürütmek üzere öne sürülmüş delillerdir.

Bu delillerin temelinde, a) arazların yokluğu kabul etmesi ve b) kadîm olan varlığın yokluğunun tasavvur edilememesi vardır.⁶⁷⁷ Arazların yokluğu kabul etmesi yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere aşikârdır. Zira her renk solar, her hayat biter. Bütün arazlar yokluğa mahkûmdur. Arazların bu özelliği ise kadîm olamayacaklarını gösterir. Çünkü kadîm, başlangıcı olmayan demektir. Başlangıcı ve dolayısıyla bitimi olmayan bir şey için ise, yokluk düşünülemez. İşte bu iki olgu, arazların hudûsu ile ilgili kelâmcıların istidlâllerinin temelini oluşturur.

İmam Matüridî arazların hudûsunu, hareket ve sükûn arazları üzerinden anlatır. Ona göre “cisim, hareket ve sükûn arazlarından hâlî olmaz. Bu iki arazın bir araya

⁶⁷⁶ Makdisî, *el-Bed'*, I: 44-45.

⁶⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 93; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), I: 224.

gelmesi mümkün değildir. (...) Kıdemde birleşemediklerine göre, bu iki arazdan birisinin hâdis olması gerekir. Birisinin hâdis olmasıyla diğerinin de hudûsu gerekir.”⁶⁷⁸

İmam Matürîdî'nin bu istidlâli dört önermeden oluşmaktadır:

1. Cisim, hareket ve sükûn arazlarından hâlf olmaz. Evrende gözlemediğimiz tüm varlıklar ya hareket eder, ya da durur. Hareket etmeyen cisim sükûn halinde, sükûnu bozulan cisim ise, hareket halindedir. Bu iki araz birbirine zıt oldukları için, cismin bu ikisinin dışında üçüncü bir hali yoktur.

2. Hareket ve sükûnun içtimâi mümkün değildir. Aynı hüküm, birleşme/içtima ve ayrılma/iftirak, sıcaklık ve soğukluk, ıslaklık ve kuruluk vb. tüm zıt arazlar için geçerlidir.

3. Kıdemde birleşemediklerine göre, bu iki arazdan birisinin hâdis olması gerekir. Zıt arazlar şâhitte birleşemedikleri gibi, gaipte de birleşemezler. Eran zıtların içtimâi nasıl imkânsız ise, ezelde de bu imkânsızdır. Dolayısıyla hareket ve sükûnun ikisi birden kadîm olamaz. Ya hareket veya sükûn hâdis olmalıdır. Görüldüğü gibi İmam Matürîdî zıt arazlardan birisinin hâdis olması gerektiğini bu şekilde kanıtlamış oldu. Bir sonraki önermede ise, zıtlardan ikincisinin de hudûsunu kanıtlayacaktır.

4. Birisinin hâdis olmasıyla diğerinin de hudûsu gerekir. İmam Matürîdî önce, zıt arazların içtimâinin mümkün olmamasından hareketle zıtlardan birisinin hâdis olduğunu; sonra da bu zıt arazlardan birisinin hâdis olması sebebiyle diğerinin de hâdis olması gerektiğini ispatlıyor. Zıtların bir arada olmasının imkânsızlığı ve dolayısıyla zıtlardan birisinin hudûsu açıkça anlaşılabilir bir husustur. Ancak birisinin hâdis olmasıyla diğerinin de hudûsu neden gereksin? Aslında ikinci durum, birinciyle bağlantılıdır. Yani iki zıddın birlikte kıdemi imkânsız olduğu gibi, ikisinden birisinin kıdemi ve diğerinin hudûsu da imkânsızdır. Çünkü zıt arazlar birbirini gerektirir. Dolayısıyla bir arazın kadîm, diğer arazın ise hâdis olması düşünülemez.⁶⁷⁹

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

⁶⁷⁹ Bu argüman, *Kitâbü't-Tevhîd*'de şöyle geçer: (...) مع ما أنه لا يخلو الجسم من حركة أو سكون وليس لهما الاجتماع (...) (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78). Bekir Topaloğlu tarafından şöyle tercüme edilmiştir: “Hareket ile sükûn ezelde beraber bulunamayacaklarına göre ikisinden birinin sonradan vücut bulması gerekir. Bunun ezelde yaratılmış olmasının imkânsızlığı ile de diğerinin aynı statüde bulunduğu ortaya çıkar” (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 76.). Tahir Uluç ise, mezkûr delilin tahririni şöyle yapar: “Hareket ve durağanlık ezelde buluşamaz, yani ikisi birden ezelde cisimde var olamaz. O hâlde

İmam Matürîdî arazların hudûsunu ispatlamak için ikinci bir delil daha kullanır. Bu delilde de içtima-iftirak, hareket-sükûn gibi zıt arazlardan hareket eder. Bu arazların “his ve aklın şahitliğiyle” hâdis olduğunu, çünkü zıtların birleşemeyeceğini belirtir ve “teâkup/art arda oluş sabit oldu. Teâkupta hades vardır. Bütün hâdisler “yok iken olma/kevn ba’de en lem yekûn” kategorisindedirler”⁶⁸⁰ der.

Bir önceki delilde olduğu gibi bu delilin de merkezinde “zıtların içtimanın imkânsızlığı” bulunmaktadır. Şöyle ki; zıtlar ezelde bir arada olamayacağından dolayı, birisinin önce, diğersinin sonra olması gerekir. Bu durumda hareket ve sükûn gibi zıt arazlar aynı anda birlikte olmaz, ancak dönüşümlü olarak bir hareket, bir sükûn şeklinde var olurlar. Bu art arda oluş/teâkup ise hâdislik emaresidir. Zira iki kadîm varlığın veya bir hâdis ve bir kadîm varlığın birbiri ardından gelmesi kıdem fikriyle bağdaşmaz. Kadîm ve ezeli olan varlıkta değişme, dönüşme vb. özellikler düşünülemez.

Hareket-sükûn ve içtima-iftirak arazları üzerinden arazların hudûsunu ispatlamak, sadece Matürîdî kelâmcılar değil, Mutezili ve Eş’arî diğer kelâmcılar arasında çok yaygın bir istidlâl yöntemidir. Ancak bu istidlâl yöntemi, farklı kelâmcılar tarafından değişik şekillerde kullanılır. İmam Matürîdî hareket ve sükûnun birbirine zıt arazlar olmaları hasebiyle ezelde içtimalarının mümkün olmadığını, dolayısıyla ikisinden birisinin hâdis olması gerektiğini söyleyerek, iki arazdan birisinin hâdis olduğunu, daha sonra da hâdis ve kadîm arazında tezat ve teâkup (birbirini izleme, döngüsellik) olmayacağı gerekçesiyle diğer arazın da hâdis olması gerektiğini kanıtlamıştı. Eş’arî kelamcı Bâkîllânî (ö. 403/1013) de arazların hâdis olduğunu hareket-sükûn tezadından hareketle kanıtlar. Ona göre şayet arazlar kadîm olsaydı, ezelden beri hep hareket ve sükûn bir arada olur, hareketli cisim aynı zamanda sâkin olurdu. Bunun imkânsız olduğu açık olduğuna göre, hareket eden cisimde sükûnun ortadan kalktığı, hareketin

ikisinden biri hâdistir. Çünkü sadece biri ezelde var olunca, diğeri ondan sonra gelecektir. Sonradan gelenin ezelde muhdes olması imkânsız olduğuna göre, diğersinin de hâdis olması gerekir” (Uluç, *İmâm Mâtürîdî’nin Filozofları Eleştirisi*, 65.). Eğer İmam Mâtürîdî’nin bu istidlâli, ‘sonradan gelenin hâdis olması, öncesinin de hudûsunu gerektirir’ şeklinde anlaşılırsa, Uluç’un da haklı olarak işaret ettiği gibi (Uluç, *İmâm Mâtürîdî’nin Filozofları Eleştirisi*, 66.) havâdisten önce olan Allah’ın da hudûsu lazım gelir. Ancak İmam Mâtürîdî, ‘sonradan gelenin hudûsu, öncesinin hudûsunu gerektirir’ demiyor; ‘zıt arazlardan birinin hâdis olması, diğersinin de hudûsunu gerektirir’ diyor ve bunun nedenini açıklamıyor. Bizce İmam Mâtürîdî şunu söylemek istiyor: İki zıt araz şimdi veya geçmişte bir arada olamayacağı gibi, bu zıtlardan birisinin ezeli diğersinin hâdis olması da söz konusu değildir. Çünkü ezeli varlık ile hâdis varlık arasında bir tezat ve telâzüm ilişkisi olamaz. Dolayısıyla hareket-sükûn ve içtima-iftirak gibi tezatlı arazların her ikisinin de hâdis olması zorunludur. Argüman bu şekilde anlaşılınca Uluç’un itirazına da mahal kalmıyor.

⁶⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 79.

peyda olduğu ve dolayısıyla her ikisinin de hâdis olduğu ortaya çıkar. “Yok iken var olan ve var olduktan sonra yok olan şeyin hâdis olduğunda ittifak vardır. Çünkü kadîm hudûs etmez, yok olmaz, iptal olmaz.”⁶⁸¹ Bâkılânî ile benzer bir argümanı başka bir Eş’arî kelamcı Cüveynî de kullanmaktadır. Ona göre de hareket peyda/âriz, sükûn da zail olduğu için, her ikisi de hâdistir.⁶⁸² Aynı argüman Mutezilî kelamcı Kâdî Abdülcebbâr tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Arazların hâdis olduğunu varlıklarının süreklilik arz etmemesinden, başka bir tabirle yokluk ve zevale maruz kalmalarından anlarız. Çünkü kadîm varlık, tanım gereği yokluk ve zevali kabul etmez. Dolayısıyla, arazların sürekli bir var oluşa sahip olmamaları hâdis olduklarının kanıtıdır. Mesela hareket eden, ardından duran, sonra tekrar hareket eden bir cismi ele alalım. Cismin hareket ve sükûnu sürekli yok olmaktadır. Hareket ettiğinde sükûn/durma arazı, durduğunda ise hareket arazı ortadan kaybolur. Böyle sürekli değişen ve sebat etmeyen bir şeyin kadîm olması mümkün değildir.”⁶⁸³

İmam Matürîdî’nin takipçisi olan diğer Matürîdî kelâmcılar da hareket-sükûn ve içtima-iftirak arazlarını, arazların hudûsunun ispatında bir kalkış ve hareket noktası olarak kullanırlar. Pezdevî’ye göre cismin hareket ve sükûn hallerinin değişmesi, birleşik olanın ayrılması ve ayrı olanın birleşmesi; bir arazın yok olup diğerinin hudûs ettiğini gösterir. Bu tür değişimler ancak hâdis varlıklarda meydana gelir. Çünkü kadîm varlık, varlığı zorunlu olan demektir. Varlığı zorunlu olanın değişmesi, yok olması mümkün değildir. Netice itibarıyla arazlar değişme ve yok olmaya maruz kaldıkları için kadîm değildirler. Kadîm olmayan da hâdistir.⁶⁸⁴

Kelâmcılar varlıkları zorunlu, mümkün/caiz ve imkânsız varlık şeklinde üçe ayırırlar. Kadîm varlık ancak zorunlu olabilir. Çünkü varlığı mümkün olsaydı, yokluğu da mümkün olurdu. Varlığı ve yokluğu mümkün olan varlık; varlığını yokluğuna tercih eden, onu varlığa tahsis eden bir muhassıs ve müreccihe muhtaçtır. Var olmak için bir başkasına muhtaç olan ise ancak hâdis varlık olabilir. Kadîm varlık zorunlu varlık olduğu için yokluğu da imkânsızdır. Hâlbuki sükûn yokluğu kabul etmektedir. Sükûnun yokluğu kabul etmesi, yokluğunun imkânsız olmadığına, varlığının caiz olduğuna ve

⁶⁸¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 17.

⁶⁸² İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi usûli’l-i’tikâd* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950), 20.

⁶⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 93-94.

⁶⁸⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 27.

dolayısıyla hudûsuna delâlet eder.⁶⁸⁵ Neseî, “sükûnun hâdis olduğu bu şekilde bir istidlâl; hareketin hudûsu ise his ve müşahede ile sabittir ve bu durum bütün tezatlı/müteâkip arazlar için geçerlidir”⁶⁸⁶ der.

Arazların hudûsu ile ilgili istidlâllerin esas olarak arazların yokluğu kabul etmeleri ve kadîm varlığın yok olmasının tasavvur edilemeyeceği kabulüne dayandığı daha önce ifade edilmişti. Nitekim İmam Matürîdî'nin istidlâli istisna tutulursa diğer bütün örneklerimiz hep bu yaklaşım üzerine bina edilmiştir. Ancak burada şöyle bir itiraz varit olmaktadır: “Aslında hareketlenen cisimde sükûn yok olmuyor, başka bir mahalle intikal ediyor. Aynı şekilde hareket de hudûs etmiyor, başka bir mahalden intikal ediyor.”⁶⁸⁷

Kelâmcılar, arazların intikali ve birbirleriye kıyamının imkânsızlığını ispatlamak suretiyle bu itirazı bertaraf ederler. Öncelikle arazların intikalinin neden mümkün olmadığını ele alalım. Arazların intikal etmeyeceği hususunda kelâmcılar ve filozoflar ittifak etmişlerdir. Çünkü intikal, kendi başına var olabilen cevher ve cisimlerin özelliğidir. Arazlar ise ancak bir mahalde var olabilirler. Araz, bir mahal olmaksızın var olamaz, başka bir tabirle mahallinden ayrılamaz. Bu sebeple duran bir cismin hareket etmesi, ona hareket arazının intikali sebebiyle değil, ondaki sükûnun yok olup, hareket arazının hudûsu sebebiyledir.⁶⁸⁸

Arazın başka bir arazla kıyamının imkânsızlığına gelince; Neseî “intikalın bir hareket olduğunu ve hareketin hareket veya sükûn ile kıyamının mümkün olmadığını”⁶⁸⁹ belirterek bu soruyu cevaplar. Yani, hareket eden cisme hareket arazının intikal etmesi, bir mahalde bulunan hareketin, kendisi de bir hareket olan intikal üzerinden başka bir mahalle taşınması demektir. Bu durumda hareket hareket tarafından taşınmış, başka bir deyişle araz araz ile kaim olmuştur. Arazın arazla kaim ve mevcut olmasını ise, kelâmcılar tecviz etmezler.⁶⁹⁰ Çünkü araz daha önce de zikredildiği üzere bir mahal ile kaim olur. Arazın mahal olması, tanım gereği mümkün değildir. Zira araz kendi başına kıyamı olmayan demektir. Mahal ise kendi zatıyla var olan cevher ve

⁶⁸⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 83.

⁶⁸⁶ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 84.

⁶⁸⁷ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 85.

⁶⁸⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umayra (Kum: İntişârât Şerîf er-Radî, 1952), II: 154.

⁶⁸⁹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıra*, I: 85.

⁶⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II: 157.

cisimlere denmektedir. Arazın mahal veya boşlukta yer kaplayan/mütehayyiz varlık olmaması, başka bir arazın kendisiyle kıyamını imkânsız kılar.⁶⁹¹

Sonuç olarak kelâmcılar, özellikle hareket-sükûn ve içtimâ-iftirâk gibi zıt arazlar üzerinden, arazların bir başlangıca sahip olmak zorunda olduğunu, dehrîlerin kastettiği anlamda bir hudûs zincirinin mümkün olmadığını göstermiş, böylece hudûs delilinin ilk öncülünü kanıtlamışlardır. Hudûs delilinin ikinci öncülü ise, bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

3.4.2.2. Cevher ve Cisimlerin Arazsız Olamayacağı'nın İspatı⁶⁹²

Çevremizdeki tüm cisimlerin hâdis, yani sonradan var olduğunu ya bizzat gözlemler veya kıyaslama vb. yöntemlerle bu sonuca ulaşabiliriz. Aynı şekilde bu cisimlerin birtakım arazlarla/havâdis birlikte var olduğunu ve bu arazlardan bağımsız şekilde evrende var olmadıklarını da gözlemleyebiliriz ki, bu nokta tartışma konusu değildir. Asıl tartışma konusu, bütün arazlardan hâlî bir cisim, cevher veya ilk maddenin/heyûlâ mümkün olup olmadığıdır. Arazların, yani cisimlerin sahip olduğu nitelik ve niceliğe dönük tüm özelliklerin/arazlar hâdis olduğuna dair argümanlar daha önce zikredilmişti. Burada ise, cisimlerin veya cevherlerin bütün araz/hâdislerden mücerret bir var oluşa sahip olmalarının mümkün olmadığı tezi işlenecektir.

Hiçbir cisim, cevher veya heyûlânın arazsız olamayacağı hususu kelâmcılar için büyük önem arz eder. Çünkü bir cevherin bütün arazlardan hâlî olduğunu iddia etmek, onun kadîm olduğunu iddia etmektir. Kelâmcılar böyle bir sonucu önleyebilmek için, bütün arazlardan hâlî bir cevher veya cismin var olamayacağını kanıtlamak yolunda büyük çabalar sarf etmişlerdir.

Hatırlanacağı üzere heyûlâ ashabı, âlemin aslının, bütün arazlardan hâlî bir veya birden fazla kadîm heyûlâ olduğunu; atomcu dehrîler ise, cisim ve arazlarıyla bir bütün olarak âlemin kadîm olduğunu iddia ederler. Kelâmcılar, cismin arazlardan hâlî olamayacağını ve dolayısıyla hâdis olduğunu kanıtlamak suretiyle her iki gruba da cevap vermektedir. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki; aşağıda da görüleceği

⁶⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, V: 33-34.

⁶⁹² Daha önce 'Kelâmcılara Göre Cevher-Araz İlişkisi' başlığı altında ve sadece heyûlâ eleştirisi çerçevesinde arazsız cevherin olamayacağına değinilmişti. Burada ise, heyûlâ taraftarları ve diğer kıdem taraftarlarını kapsayacak şekilde daha genel bir açı söz konusudur ve sadece kelâmcıların konuya yaklaşımı değil, ayrıntılı argümanları da ele alınmaktadır.

üzere Mu'tezile kelâmcıları, arazlardan hâlî *cevherin* imkânsızlığı üzerinde yoğunlaşırken, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, *cisimlerin* arazsız olamayacağı şeklinde bir istidlâli tercih etmektedirler. Bunun neticesi olarak, Mu'tezile kelâmcılarının daha ziyade âlemin aslını 'arazsız tek heyûlâ' olarak kabul eden görüşe, diğer ekollerin ise, çoklu heyûlâyı savunan heyûlâcılar ve âlemi cisim ve arazıyla kadîm sayan Materyalistlere yönelik cevaplar verdikleri söylenebilir.

Mu'tezile kelamcısı İbn Metteveyh (ö. V/XI. yy. ortaları) *cevherin* renk, tat, koku vb. tüm arazlardan hâlî olabileceğini, ancak *kevnden* hâlî olamayacağını söyler.⁶⁹³ Dolayısıyla, İbn Metteveyh ve başka bazı Mu'tezile ve İmâmiyye kelâmcılarına göre *cevherin* hâdislerden hâlî olmaması, *cevherin kevnden* hâlî olmaması demektir. Kevn ise *cevherin* bir yönde bulunması anlamına gelir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür: Cevher var olabilmek için boşlukta yer kaplamak/tahayyüz durumundadır. Boşlukta yer kaplayan bir varlık ise, başka bir cevhere göre bir yönde bulunur. Yani diğer *cevherin* sağında, solunda, üstünde, altında, önünde veya ardında bulunmak zorundadır. Cevherin, bu cihetlerin hiçbirisinde bulunmadan var olması mümkün değildir.⁶⁹⁴ İşte *cevherin* bu durumu, *kevnden* hâlî kalamadığını gösterir. Kevn bir araz olarak hâdis olduğuna göre de, *cevher* hâdislerden hâlî olamaz hükmü kanıtlanmış olur.

Burada dikkat edilirse *cevherin* bir yönde bulunması zarureti, diğer bir cevhere nispet edilerek ortaya konulmaktadır. Fakat *cevher* tek başına ise, yani kendisine nispet edileceği başka hiçbir *cevher* yok ise durum ne olacaktır? Nitekim Mu'tezile imamlarından Kâ'bî (ö. 319/931) *cevherin* bir cihette var olabilmesi için, başka bir *cevherin* de var olması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁹⁵ Bu durumda tek başına *cevherin* kev n arazına sahip olmadığı iddia edilebilir mi? Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Bir *cevherin* boşlukta yer kaplaması, varlığa gelebilecek olan başka bir *cevherin* aynı yerde (hays veya hayyiz) bulunamayacağı şekilde var olması demektir. Tahayyüz edecek olan ikinci *cevher*, birinci *cevherin* ancak altı yönünden birisinde var olabilir, onunla aynı hayyizde var olamaz. Bu durumda tek başına bulunan *cevher*, varlığa gelmesi muhtemel olan *cevhere* nispetle bir hayyizde ve cihette var olmaktadır. Böylece tek başına bulunan

⁶⁹³ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 124.

⁶⁹⁴ Necrânî, *el-Kâmil*, 62.

⁶⁹⁵ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 61.

bir cevher de, henüz var olmasa bile var olması muhtemel olan başka bir cevhere göre bir yönde bulunmaktadır.⁶⁹⁶

Görüldüğü gibi Mu'tezile kelâmcıları cisimden ziyade cevherin arazsız olamayacağı üzerinde yoğunlaşmışlardır. Zira cevherin hudûsu ispatlandığı takdirde, cevherlerden oluşan cisimlerin hudûsunu kanıtlamak kolay olacaktır.

Eş'arî kelâmcılar ise hudûs istidlâllerini cisim üzerinden yaparlar. Bâkılânî (ö. 403/1013) cismin hudûsunu, cisim ve havâdis arasındaki ilişkileri inceleyerek kanıtlamaya çalışır. Bâkılânî'ye göre cisim a) havâdisten sonra, b) havâdisten önce ve c) havâdisle beraber olabilir. Cismin havâdisle yani hâdis olan arazlarla bir arada olduğu açıktır. Arazdan hâlî bir cisim müşahede edememekteyiz. Cismin havâdisten sonra olduğu da açıktır. Zira gözlemlediğimiz her cismin öncesinde başka cisimler bulunmaktadır. Dolayısıyla cisim, hâdisler tarafından öncelenmiştir. Son ihtimal, yani cismin hâdisleri öncelemesi/sebkat ise mümkün değildir. Çünkü cismin hâdislerden önce olması demek, cismin hâdislerle beraber olmaması, tüm hâdislerden/araz soyutlanmış halde bulunması demektir. Bu ise, mümkün değildir. Zira cisim, cevherlerden oluşan parçalı bir yapı anlamına gelir. Cismi oluşturan parçalar ya bir arada/içtima veya dağınık/iftirak halde bulunur. Böylece cisim içtima ve iftirak arazlarından birine sahip olmak durumundadır. Cismin hâdislerden önce olabilmesi için, en azından bu iki arazdan önce bulunması gerekecektir. Hâlbuki cisim ya dağınık veya bir arada olabilir. Üçüncü bir ihtimal yoktur.⁶⁹⁷

Cüveynî (ö. 478/1085) ise, cevherin boşlukta yer kaplamak/tahayyüz durumunda olduğunu ve cevherlerin ya bir arada (cisim hali) veya dağınık olarak (cevher hali) tahayyüz edebileceğini; aynı zamanda cevher veya cisimlerin ya hareket, zevâl ve intikâl ya da sükûn halinde bulunabileceğini belirtir. Cevher ve cisim netice olarak içtima, iftirak, hareket ve sükûn arazlarından hâlî olamaz.⁶⁹⁸

Matüridî kelâmcılara gelince; Pezdevî cismin içtima, iftirak, hareket ve sükûn arazlarından hâlî olamayacağını çünkü onlara sebkat etmediğini belirtir.⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî usûli'd-dîn* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381), 50; Ebû Reşîd en-Nisâbûrî, *el-Mesâil*, 61.

⁶⁹⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 19.

⁶⁹⁸ İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Lume'u'l-edille fî kavâidi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, 2. Bs (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 89.

⁶⁹⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 27-28.

Nesefî ise, cisimlerin müşahede edilmesi durumunda arazlardan hâlî olmadıklarının görüleceğini, daha sonra bunun üzerinde teemmül edilmesi halinde cisimlerin (a'yân) arazlardan soyutlanması/tearrî ve onlardan hâlî kalmasının imkânsız olduğunu anlaşılabileceğini ifade eder. Nesefî bunu içtima, iftirak, hareket ve sükûn arazlarını tanımlayarak ispatlar. Şöyle ki; içtima, aralarında boşluk bulunmayacak şekilde iki cevherin teması; iftirak ise bunun aksidir. Hareket, bir mekândan diğerine intikâl; sükûn ise istikrardır. Nesefî şöyle der: İki cevher ya birbiriyle temas halinde veya birbirinden uzaktır. Üçüncü bir ihtimal yoktur. Aynı şekilde cevher ya hareket ve intikâl; ya da sükûn ve istikrar halindedir. Burada da üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. Böylece cevherin bu arazların tümünden hulüvvünün mümkün olmadığı sabit olmaktadır.⁷⁰⁰

Nesefî tek başına bulunan ve dolayısıyla hareket, sükûn, içtima ve iftirak gibi arazların tümünden hâlî bir cevher varsayımına şöyle cevap verir: “Allah’ın, bütün arazlardan hâlî tek bir cevher yaratmasının imkânını kabul ederiz.”⁷⁰¹ Burada Nesefî tek başına, başka bir cevherle teması bulunmayan bir cevherin yaratılmasını/hudûs mümkün görüyor; ancak soru, böyle bir cevherin Allah tarafından yaratılması değil, mutlak olarak böyle bir cevherin var olmasının mümkün olup olmadığı şeklindedir. Zira eğer böyle bir cevherin var olması mümkün ise, arazlardan hâlî bir cevherin mümkün olduğu kabul edilmiş olacaktır. Bu konuda Mu'tezile'nin yaklaşımı daha önce aktarılmıştı. Mu'tezile tek başına bir cevherin, kevn denilen ve “bir yönde bulunma” şeklinde açıklanan bir arazdan hâlî olmadığını söyleyerek, “arazdan hâlî cevher yoktur” hükmünü temellendirmeye çalışmışlardı. Nesefî ise, bu noktaya cevaben “bu istidlâlî, cisimlerin hudûsunu inkâr edip âlemin bütünüyle kadîm olduğunu iddia edenlere yönelik” yaptıklarını; bütün arazlardan hâlî bir cevheri ezelde var kabul eden Ashâbü'l-Heyûlâ ile ilgili istidlâllerinin ise daha farklı olduğunu belirtir.⁷⁰²

Bu noktada Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) uyarılarını naklederek konuyu bağlamakta yarar görüyoruz. Bağdâdî bütün arazlardan soyutlanmış bir cevher anlayışının kabul edilmesi halinde (kelâmcılar arasında az da olsa bu görüşü savunanlar vardır) Ashâbü'l-heyûlâ ile aynı pozisyonun paylaşılacağını ifade eder ve Allah’ın tek

⁷⁰⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I: 88.

⁷⁰¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I: 90.

⁷⁰² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıra*, I: 89-90.

cevher yaratması halinde bunun hudûsu nasıl ispatlanacaktır, diye sorar.⁷⁰³ Aslında cevher Allah tarafından yaratıldığına göre hudûsu aşikârdır. Fakat Bağdâdî'nin kastı, tek başına cevherin var olma imkânını kabul etmenin getireceği sakıncalara dikkat çekmektir. Bağdâdî şöyle bitirir: “Cisim ve cevherlerin hudûsuna istidlâli engelleyen her hüküm fasittir.”⁷⁰⁴ Bağdâdî'nin ifadeleri, arazlardan mücerret bir cevher anlayışını hiçbir şekilde savunmamanın, kelâmcıların âlem anlayışı için ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

Özetle; ne cevher, ne de cismin arazlardan hâlî bir var oluşa sahip olması söz konusudur. Cevherin, -özellikle de tek başına bir cevherin başlangıçta var olduğu kabul edilecek olursa- hiçbir arazı olmasa dahi, ağırlık, hafiflik, büyüklük ve kevn/bir yönde oluş gibi arazları mevcuttur. Cismin arazsız olamayacağını kanıtlamak ise, daha kolaydır. Çünkü cisim, cevherlerin terkibine denir. Terkip için cevherlerin hareketi, birbirleriyle ilişkileri, bu ilişkilerden doğan bir takım nicel ve nitel özellikler vb. pek çok araz gerekir. Cisim, zevale uğrayıp cevherlere bölünmüş halinde de (iftirak hali) -cevherlerin birbirine konumu, mesafesi, hareket ve sükûn halleri, tek başlarına sahip oldukları çeşitli özellikler vb.- yine pek çok araza sahiptir. Dolayısıyla arazlardan tümüyle boş/hâlî bir cisim söz konusu değildir.

3.4.2.3. Hâdisten Hâlî Olmayan Hâdistir

Hâdislerden hâlî olmayan demek, hâdislerle beraber veya onlardan sonra olup hâdislere takaddüm etmemiş olan demektir. Hâdislere takaddüm etmemiş olan, yani kendisinden önce hep hâdis bulunan kadîm olamaz. Çünkü kadîm, kendisinden önce hiçbir şey olmayana denir. Kadîm olmadığı sabit olan ise, başka bir seçenek olmadığı için hâdistir.⁷⁰⁵

Hâdislerden hâlî olmayanın hâdis olacağına dair yukarıdakine benzer bazı istidlâller varsa da Mu'tezile kelâmcılarının çoğu bu konunun delile muhtaç olmayıp zorunlu olduğunu belirtir.⁷⁰⁶

⁷⁰³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 78.

⁷⁰⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 78.

⁷⁰⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 56.

⁷⁰⁶ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *fi't-Tevhîd (Dîvânü'l-usûl)*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Rîde (Vezâretü's-Sekâfe el-Mısıryye, t.y.), 231.

Gazâlî (ö. 505/1111) böyle bir şeyi kabul etmenin, başlangıcı olmayan hâdisler kabul etmek anlamına geleceğini ve dolayısıyla bunun muhâl olduğunu belirtir.⁷⁰⁷ Gazali'nin hocası Cüveynî'de ise, "Hâdisten Hâlî Olmayan Hâdistir" yerine, "Başlangıcı Olmayan Hâdislerin İmkânsızlığı" başlığı mevcuttur.⁷⁰⁸ Dolayısıyla, Cüveynî'nin de Gazâlî ile aynı yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdîlere gelince; İmam Mâtürîdî, "bu ikisinden (zıt arazlar kastediliyor) hâlî olmayan hâdistir."⁷⁰⁹ "Bütün hâdisler, yok iken olma/kevn ba'de en lem yekün kategorisindedirler. Hâdislerden hâlî olmayan ve onlara öncel olmayan da aynı hükme tabidir (hâdistir)."⁷¹⁰ "Bir başlangıcı olmayan arazların var olması mümkün değildir. Bunlardan hâlî olmayan cisim de böyledir"⁷¹¹ demek suretiyle bu önermeyi kullanmaktadır.

Pezdevî de hâdisi incelemeyenin zorunlu olarak hâdis olacağını vurgular.⁷¹²

Nesefî ise, cevherlerin arazlardan hâlî olmamasının, arazlara takaddüm etmemesi anlamına geleceğini belirtir. Çünkü der, cevherler eğer arazlara takaddüm etseydi, arazsız cevher mümkün olurdu. Arazlardan boş cevher imkânsız olduğuna göre, cevherin hâdis olduğu sabit olur. Çünkü hâdis, varlığının başlangıcı olana denir. Hâdisten önce olmayan da varlığının başlangıcı olan, yani hâdis olan demektir. Nesefî özetle, arazın hâdis olması ile cevherin hâdis olmasını eşitler ve ikisinin de ontolojik olarak aynı seviyede olduğunu belirtir.⁷¹³

"Hâdisten hâlî olmayan hâdistir" şeklindeki önermeye, "öyleyse arazdan hâlî olmayan da araz olsun" şeklinde bir itiraz Kelam kaynaklarında nakledilir. Eğer kelâmcılar bu önermeyi kabul edecek olurlarsa, cevher-araz ayrılığı ortadan kalkmış olacaktır. Hâlbuki kelâmcıların hudûs teorisi cevher-araz ayrılığına dayanır. Bu sebeple bu itiraza cevap verilmesi elzemdir. Burada sorunun cevabına geçmeden önce şu noktaya dikkat çekmek isteriz ki; aslında bu itirazı yapanlar, cevherin araz olduğu gibi bir iddiaya sahip değillerdir. Onların asıl amacı, kelâmcıları bir mantık çıkmazına

⁷⁰⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, ed. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî (Dârü'l-Minhâc, t.y.), 98-99.

⁷⁰⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 18.

⁷⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

⁷¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79.

⁷¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80.

⁷¹² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 28.

⁷¹³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşıra*, I: 92-93.

sokmak suretiyle kendi kıdem anlayışlarını güçlendirmektir. Şöyle ki; hâdisten hâlî olmayan hâdis olmak zorunda ise, arazdan hâlî olmayan da araz olmak zorundadır. Hâlbuki kelâmcılara göre arazdan hali olmayan araz değil, cevher ve cisimdir. Bu durumda hâdisten hâlî olmayan da hâdis değil, kadîmdir.

İmam Mâtürîdî'ye göre bu itiraz manasızdır. Çünkü hudûs, yokluktan sonra var olma vasfıdır. Bu vasıf, cismin gayrında (araz) varsa ve cisimle gayr (araz) ayrılmıyorsa, aynı hüküm yani, hudûs onda da (cisim) bulunur. Fakat araz, cisimde bulunan bir manadan dolayı araz değildir. Yani cisim, hudûs vasfına sahip olan arazdan ayrılmadığı için hâdistir. Ancak araz, cisimden ayrılmadığı için araz değildir. Dolayısıyla bu iki önerme arasında bir analogi yapmak doğru değildir.⁷¹⁴

Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) bu itirazı “varlıkta iştirâk” ve “cinste iştirâk” ayrımı yaparak cevaplandırıyor. Mesela aynı zamanda doğmuş iki çocuk varlıkta iştirak etmiştir. Dolayısıyla bunlardan birisi on yaşındadır dendiğinde, diğerinin de on yaşında olması zorunludur. Ancak bu iki çocuk arasında cinste ortaklık zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla bu çocuklardan birisinin, Türk veya Kureyşî olması, diğerinin de aynı özelliklere sahip olmasını gerektirmez. Aynı şekilde cevher ve araz hâdistir dediğimizde, ikisinin de aynı varlık mertebesinde olduğunu söyleriz. Dolayısıyla hâdis varlıktan ayrı, müstakil bir varoluşa sahip olamayan cevherin de onunla aynı varlık mertebesinde, hâdis olması gerekir. Ancak cevher ve araz arasında cins ortaklığı olmadığı için, cevherin araz veya arazın cevher olması gerekmez. Dolayısıyla, cevher ve araz varlıkta iştirak ettikleri için hâdistirler. Ancak bu durum, onların iki ayrı cins olarak varlıklarına engel teşkil etmez.⁷¹⁵

Nesefî'de aynı argümanın daha net bir anlatımını görüyoruz. Nesefî'ye göre cevherin araza iştiraki, arazi araz yapan şey hususunda değildir. Araz, varlığını/bekâ sürdüremeyen ve bir mahalle muhtaç olan bir varlıktır. Cevher, hudûs konusunda araza iştirak etmekle arazın mezkûr vasıflarına bürünmüş olmaz. Çünkü bu ortaklık, arazi araz yapan hususta ortaklık değildir. Ancak cevher, araza sebkâ etmemekle hâdis olur. Çünkü bu noktada arazi hâdis yapan şey hususunda araza iştirak etmiştir.⁷¹⁶ Yani araz,

⁷¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81.

⁷¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 114.

⁷¹⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîr*, I: 93.

öncesinde hâdis bulunduğu, hâdisleri önceleyemediği için hâdis olmuştu. Aynı şey cevher ve cisim için de geçerli olduğuna göre, cevher ve cisim de hâdis olur.

Toparlayacak olursak; arazların hâdis olduğu sabit olduğuna göre, arazlardan, dolayısıyla hâdislerden boş olması mümkün olmayan cevher ve cisimler de hâdistir. Kelâmcılar âlemi bütünüyle hâdis olarak ispatlamak suretiyle, âlemi kadîm sayan Dehriyye ve Felâsife ve âlemin aslı olarak tüm arazlardan mücerret olan kadîm heyûlâ fikrini savunan Ashâbü'l-Heyûlâ'ya cevap vermiş olurlar.⁷¹⁷

3.4.2.4. Her Hâdisin Bir Muhdisi Vardır

Hudûs delilinin ilk aşamasında, âlemin hâdis olduğu kanıtlanmaktadır. Bu aşamada kullanılan öncüller, âlemin hâdis olan cisim ve arazlardan meydana geldiğini, cisim ve arazların birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını göstermekte; sonuç olarak, hâdis varlıktan ayrılamayan, hâdis varlıklar olmaksızın var olamayan bir şeyin, hâdis olması zorunluluğuna ulaşılmaktadır. Hudûs delilinin ikinci aşamasında ise, hâdis olan âlemin bir muhdisi (ihdâs eden, yaratan) ve bu muhdisin de Allah olması gerektiği kanıtlanır.

'Her hâdisin bir muhdisi olmalıdır' öncülü etrafında bir tartışma yoktur. Çünkü bir şeyin sonradan ortaya çıktığını yani hudûsunu kabul eden kişi, hangi felsefî görüşten olursa olsun, hudûs edenin bir sebebi ve muhdisi olduğunu kabul edecektir. Bu, aklî bir ilke olarak, üzerinde tartışılmayacak bir husustur.⁷¹⁸ Dolayısıyla asıl tartışma, âlemin muhdisinin kim olduğu ve mahiyeti etrafında yapılmaktadır.

3.4.2.5. Muhdis Allah'tır⁷¹⁹

Varlığın kendi kendine ve tesadüfen ortaya çıktığı fikri, dehrîlerin her zaman savunageldikleri bir iddiadır. Bu iddia sahiplerine göre, varlığın bir var edeni yoktur; varlık, var olmak için bir yaratıcıya muhtaç değildir. Ancak yukarıda da belirtildiği

⁷¹⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 59.

⁷¹⁸ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 92.

⁷¹⁹ Kelâm kaynaklarında Allah'ın varlığını ispatlayan çok sayıda delil zikredilir. Bu delillerin bir kısmı âlemin hudûsundan, bir kısmı da âlemdeki nizam ve gayelilikten hareket eder. Daha çok İslam Felsefecileri ve Sûfiler tarafından kullanılan ve âlemden hareket etmeyen vücûdî/ontolojik deliller de bulunmaktadır. Ancak biz burada bu delillerden bahsetmeyeceğiz. Hatta Mâtürîdî kelâmcıların 'İsbât-ı Vâcib' delillerini de ele almayacağız. Biz, çalışmamızın çerçevesi gereği, sadece muhdisin Allah olması gerektiğine, dehrîlerin iddia ettiği türden muhdislerin akılla izah edilemeyeceğine değinmekle yetineceğiz.

üzere, var olan/hâdis her şeyin bir var ediciye muhtaç olması, aklî bir ilkedir ve var edici/muhdis olmaksızın var olmak, aklen imkânsızdır.

Kelâmcılara göre, ‘muhdisi olmayan hâdis’ düşünülemediği için, bu fikri savunanlar da aslında bir var edici kabul etmektedirler. Ancak bunlara göre bu var edici/yaratıcı, varlığın kendisidir. Yani âlemi var eden, âlemin kendisidir. Bu durumda âlem, yok iken kendi kendini var etmiş, kendini yoktan yaratmış olmaktadır.

Peki, âlemin kendi kendisinin muhdisi/yaratıcı olması mümkün müdür? Pezdevî bu konuda şöyle söylemektedir: Âlemin ezelden beri var olmayıp sonradan meydana geldiği sabit olduğuna göre, âlem ya kendi kendini ihdâs etmiş ya da bir muhdis tarafından yaratılmıştır. Kendi nefsinin ihdâs etmesi mümkün değildir. Çünkü ustasız bir yapı veya yazarsız bir kitap olamaz. Ayrıca âlem irade ve seçme gücüne sahip olmadığına göre, yaratma için bir zaman tercihi yapamaz. Dolayısıyla hiçbir zaman yaratma eylemini gerçekleştiremez. Bu durumda âlemi irade ve ihtiyar sahibi bir muhdis yaratmış olmalıdır ki, bu yaratıcı Allah’tır.⁷²⁰

Saffâr’a göre, âlem kendi kendine hudûs edemez. Çünkü âlemin kendi kendini yaratması, yokluk halinde iken kendini var etmesi demektir. Yok/mâdûm olanın kudretle vasıflanması mümkün değildir.⁷²¹ Ayrıca, bu durumda âlemin varlık sebebi, yine âlemin kendisi olacaktır. Bir şeyin varlık sebebi, o şeyin kendisi ise, o şey ebedi olarak var olur. Hâlbuki âlemin, sürekli olarak var olup yok olan bir yapıda olduğu, yani yokluğun âleme ârız olduğu bilinmektedir. Bu durumda olan bir varlığın ise, kendi kendinin illeti ve ebedi olması mümkün değildir.⁷²²

Sâbûnî’nin argümanı ise, şöyledir: Hâdis olan, öncesinde yokluk bulunan demektir. Öncesinde yokluk bulunanın, varlığı zorunlu ve kendi kendine olamaz. Dolayısıyla, kendi zatı gereği ve zorunlu olarak var olmayanın, varlığı ve yokluğu mümkündür. Varlığı ve yokluğu eşit derecede mümkün bir varlığın var olması için, varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih ve muhassısa ihtiyaç vardır. Sonuç olarak, âlem, zorunlu varlık olmadığı için, bir var ediciye/muhdis muhtaçtır. Bu muhdis ise, zorunlu varlık olmalıdır.⁷²³

⁷²⁰ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 30.

⁷²¹ Saffâr, *Telhîsu’l-edille*, I: 315.

⁷²² Saffâr, *Telhîsu’l-edille*, I: 316.

⁷²³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 37; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 59-60.

Görüldüğü gibi âlemin kendi kendisini yaratması söz konusu değildir. Çünkü yok olan, var edemez. Diğer taraftan âlemin bir yaratma kudreti de yoktur. Zira yaratıcının sahip olması gereken ilim, irade, kudret ve hayat gibi sıfatlara sahip değildir. Bu sıfatlara sahip olmayan bir varlık ise, ne kendini, ne de başkasını yaratabilir.⁷²⁴

Bu argüman, aynı zamanda tabiatın yaratıcı/muhdis olamayacağını da delilidir. Çünkü tabiat, büyük kısmı itibarıyla cansızdır. Canlı olanı da yine büyük kısmı itibarıyla ilim, irade gibi sıfatlardan mahrumdur. Dolayısıyla tabiatın kısım-ı azamı, yaratıcıda bulunması gereken ilim, irade, kudret ve hayat sıfatlarına sahip değildir. Tabiatta yaratıcı olmaya en yakın varlık olan insanın da daha önce zikredildiği üzere acziyet içinde bir varlık olduğu, kendi üzerinde bile tasarruf sahibi olamadığı, istediği her şeyi değiştiremediği ve pek çok şeyi bilemediği ortadadır. Dolayısıyla tabiatın en mükemmel varlığı olan insanın da yaratıcı olması söz konusu değildir.

Hülâsa; âlemin sonradan yaratıldığı ve bir yaratıcıya muhtaç olduğu açıktır. Âlemin muhdisi, bizzat âlemin kendisi olamaz. Çünkü bir şey kendi kendini yaratamaz. Muhdis, âlemin içindeki herhangi bir varlık da olamaz. Çünkü âlemin muhdisi hâdis olursa, o da bir muhdise ihtiyaç duyacak ve her muhdis başka bir muhdise ihtiyaç duyacağı için de fasit bir teselsül meydana gelecektir.⁷²⁵ Âlemin muhdisi araz, cevher ve cisim de olamaz. Araz olamaz; çünkü araz yaratılmıştır, devamlılığı yoktur;⁷²⁶ bir mahalle muhtaç olup kendi zatıyla var olması mümkün değildir.⁷²⁷ Cevher olamaz; çünkü cevher boşlukta yer kaplar/tahayyüz. Boşlukta yer kaplayan ve dolayısıyla bir hayyizde/mekân bulunan cevher, ya hayyizinde hareket halinde olur veya sâkindir. Her iki durum da arazdır. Arazlardan hâlî olamayan hâdis olduğu için, muhdisin cevher, dolayısıyla hâdis olması mümkün değildir.⁷²⁸ Yaratıcı cisim de olamaz; çünkü cisim, parçalardan oluşan bütüne denir ve hudûs emareleri taşır. Ayrıca parçalardan oluşan bir yapıda, her bir cüz'ün ilim, irade, kudret, hayat vb. vasıflara sahip olması durumu vardır ki, bu durumda sayısız muhdis meydana gelecektir. Parçaların bu sıfatlara sahip

⁷²⁴ Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâil*, 20.

⁷²⁵ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, 24.

⁷²⁶ Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd*, 55.

⁷²⁷ Şeyh Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dâ'ûk (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 68.

⁷²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâmere*, I: 25-26.

olmaması halinde de acziyet söz konusu olacaktır. Netice itibariyle her iki durumda da cismin muhdis olması mümkün değildir.⁷²⁹

Peki, muhdis nasıl olmalıdır? Bir muhdisin gerekliliği ve gözlemediğimiz hiçbir şeyin muhdis olamayacağı anlaşıldığına göre, muhdis; bütün hudûs emarelerinden uzak, mutlak ilim, irade, kudret ve hayat sıfatlarına sahip, varlığı kendinden ve zorunlu, ezeli ve ebedi olmalıdır. Kelâmcılar bu muhdise Allah, Sâni' veya Vâcib demektedirler.

Hülasa; Mâtürîdî kelâmcılar, dehrîlerin iddia ettiği gibi âlemin kadîm olmayıp, yoktan var edildiğini, kadîm olanın ise, âlemden bağımsız ve âleme hiçbir şekilde benzemeyen bir varlık ve âlemin var edicisi olması gerektiğini savunurlar.

Mâtürîdîler, bu iddialarını kanıtlamak üzere iki yöntem kullanmışlardır. Daha ziyade İmam Mâtürîdî'nin kullandığı 'Şâhid ile Gâibe İstidlâl' yönteminde âlemin aczi, ihtiyacı, cehâleti, iradeden mahrumiyeti, değişken ve kararsız oluşu gibi hususlardan hareket edilir ve bu niteliklere sahip bir varlığın kadîm ve yaratıcı olamayacağı vurgulanır.

Daha sistematik ve burhânî bir yapıda olan diğer yöntem ise, cevher-araz esasına dayanan ve 'Klâsik Hudûs Delili' olarak isimlendirdiğimiz delildir. Bu delil, ilk olarak Mu'tezile kelâmcıları tarafından formüle edilmiş, daha sonra tüm kelim ekolleri tarafından kullanılmıştır. Mantık kıyası veya tümdengelim formatında kurgulanan bu argümana göre, evrendeki her şey ve evrenin kendisi de cisim, cevher ve arazlardan meydana gelir ve ne cisimler arazdan ayrı, bağımsız bir var oluşa sahiptir, ne de arazlar cisim ve cevhersiz var olabilirler. Arazların hâdis/yoktan varlığa geldiği sabittir. Arazlardan bağımsız bir var oluşa sahip olamayan cisim ve cevherlerin de hâdis olması gerekir. Kelâmcılar bu önermeleri ayrıntılı bir biçimde ele alır ve her birini uzun istidlâller ile kanıtlarlar. Daha sonra da hâdis olan âlemin bir muhdise ihtiyacı olduğunu ve bu muhdisin de âleme benzemeyen bir varlık yani Allah olması gerektiğini ispatlamak suretiyle delili sonlandırırılar.

⁷²⁹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde*, 154-155.

SONUÇ

Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Eleştirisi başlıklı çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Her bölümde ulaştığımız neticeleri ayrı ayrı sıralamak istiyoruz. Dehriyye Kavramının Analizi başlığını taşıyan Birinci Bölüm’de ulaştığımız sonuçlar şöyledir:

1. Dehriyye ile ilgili fark edilecek ilk husus, kavramın muğlâklığıdır ki, pek çok araştırmacı da bu noktaya dikkat çekmiştir.

2. Kelâmcılar ve Fırak yazarlarının, Kur’ân-ı Kerim’de geçen *Dehr* kavramından hareketle *Dehriyye* kavramını türettikleri anlaşılmaktadır.

3. Dehriyye’ye tekabül etmesi muhtemel felsefe ve inanç grupları olarak; Antikçağ Atomcu-Materyalistleri, Antikçağ Doğa Filozofları, Aristocular, Hint Dinleri, Çin Dinleri, Sâbiyye vb. Mezopotamya Dinleri, Bâtıniyye, İbâhiyye vb. farklı isimlerle anılan bazı “İslâmî” akımlar, Natüralizm, Materyalizm, Komünizm vb. bazı çağdaş akımlar sayılabilir.

4. Dehriyye kavramı, yukarıda zikredilen akımlar ve daha başkaları için de kullanılabilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Dehriyye kavramını her kelamcı veya Kelâm ekolü birebir aynı anlamda kullanmamaktadır. Dahası kavram zaman içinde farklı anlamlara bürünmüş ve farklı ekolleri karşılamıştır. Mesela Mu’tezile kelâmcıları bu kavramı daha ziyade Grek materyalizmini karşılamak üzere kullanırlar. İran’da Zındıklık hareketleri başladıktan sonra Bâtıniyye, Karmatîler vb. gruplara dehrî denmeye başlanmıştır. Yakın dönemlerde ise farklı Materyalist gruplara, Komünistlere vb. bu sıfat atfedilmiştir.

5. Mâtürîdî kelâmcılar, yoktan yaratmayı reddeden tüm grupları dehrî saymaktadırlar. Bu durumda eski Yunan felsefesi bütünüyle dehrî olmaktadır. Çünkü eski Yunan’da âlem ezeli olarak kabul edilir. Aynı şekilde semavi dinlerin dışındaki dinler de, yine yoktan yaratılışı benimsemedikleri için dehrî sayılmaktadırlar. Dolayısıyla, bir tanrıyı kabul eden filozoflar ve dinler de, âlemi yoktan yaratılmış saymadıkları için dehrî olmaktadır.

Dehrî Epistemolojinin Reddi başlığını taşıyan İkinci Bölüm’de ulaşılan neticeler şöyledir:

1. Mâtürîdî kelâmcılar, diğer kelâmcılar gibi bilgi kaynakları olarak duyu organları, akıl ve haberi kabul ederler. Mâtürîdî kelâmcıların Dehriyye eleştirilerinde,

bu kaynaklardan bir kısmını veya tamamını reddedenlerin dehrî olarak nitelendirildiği ve eleştirildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla haberi reddeden tüm akımlar -ki, bunların içinde Allah'a inanan Deistler de vardır-, nazar ve istidlâli kabul etmeyen gruplar (bu gruplara, nazar ve istidlâli metafizik sahada geçersiz sayan Kantçılık, Pozitivizm vb. felsefî akımlar da dâhil edilebilir) ve bilgi kaynaklarını bütünüyle reddeden gruplar (geçmiş dönemlerdeki Sofist vb. gruplara, Nihilist, Postmodernist vb. hakikati reddeden gruplar eklenebilir) epistemolojik açıdan dehrî sayılabilir.

2. Mâtürîdî kelâmcılar dehrî epistemolojiyi eleştirirken, özellikle 'Dehrî Yöntem' olarak adlandırdığımız 'Gâibin Şâhîde Kıyâsı' yönteminin eleştirisi üzerinde durmuşlardır. Bu yöntem 'Şâhid ile Gâibe İstidlâl' adı altında kelâmcılar tarafından da yoğun olarak kullanılır. Birbirine benzeyen bu iki yöntem arasındaki fark ise, Dehriyye'nin yöntemi 'misli gerektirme' çerçevesinde kullanmasıdır. Dehriyye, yöntemi eksik tümevarım formunda kullanmakta ve ulaştığı neticeleri, ontolojik görüşlerine temel yapmaktadır. Buradan netice olarak şunu çıkartabiliriz: Bir takım tikel sonuçlardan hareketle bir genelleme yapmak ve bunu metafizik konulara teşmil etmek, dehrî yöntem olarak Mâtürîdî kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir.

3. Dehrî epistemoloji eleştirilerinin diğer bir sıklet merkezi, haber ve nazar kaynaklarının reddidir. Özellikle vahiy anlamında haberin reddi, dehrîliğin alamet-i fârikası sayılabilir. Mâtürîdî kelâmcılar haber kaynağını, diğer kaynakların destekleyicisi, tamamlayıcısı ve kontrol edicisi olarak görmüşlerdir. Nazar ve istidlâl olarak da anılan akıl kaynağı ise, hem teklifin temeli, hem de tüm bilgi kaynaklarının değerlendirildiği son merci olarak kabul edilir.

Dehrî Ontolojinin Reddi başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm'ün sonuçlarını ise şöyle sıralayabiliriz:

1. Dehrî ontoloji çerçevesinde yapılan ilk ve en yaygın eleştiri, 'başlangıcı olmayan hâdisler' iddiasının eleştirisidir. Buna göre, evrendeki tüm varlıklar, neden-sonuç zinciri içinde birbirine bağlıdır. Her varlık, kendisinden öncekinin sonucu, sonrakinin ise sebebidir. Dehrîlere göre bu zincirin başı ve sonu yoktur. Mâtürîdî kelâmcılar, bu teselsülün mümkün olmayacağına yönelik pek çok argüman ileri sürerek, bu iddiayı çürütmeye çalışırlar. Onlara göre, başlangıç noktasının olmaması, varlığın hiçbir zaman başlayamaması anlamına gelir. Dolayısıyla başı ve sonu olmayan bir âlem tasavvuru bir vehimden ibarettir; aklen mümkün değildir.

2. Dehrî ontolojiyle alakalı ikinci iddia ve eleştiri, arazların inkârı mevzusudur. Mâtürîdî kelâmcılar da dâhil olmak üzere kelâmcıların kahir ekseriyeti, cevher-araz sistemi üzerinden âlemin hâdis/sonradan meydana gelmiş olduğunu kanıtlamaya çalışırlar. Bu argümanda arazların ontolojik statüsü, merkezi rol oynamaktadır. Bu konuda şöyle bir tespit yapmak mümkündür; arazların varlığı ve hudûsu, Kelâm kozmolojisi için, en az cevher-i ferd/atom kadar önemlidir. Hatta hudûs delili bağlamında mukayese edecek olursak, arazların önemi cevher-i fertten daha ötededir, diyebiliriz.

3. Dehrî ontoloji eleştirilerinin en önemlilerinden birisi de, âlemin mevcut haliyle hâdis olup, aslen kadîm bir maddeden meydana gelmiş olduğu iddiasına yöneliktir. Kelâmcılara göre, aslen kadîm olan bir maddenin dönüşmesi ve o maddeden mevcut âlemin meydana gelmiş olması kanıtlanamaz bir iddiadır. Çünkü kadîm bir varlık veya maddenin, elan mevcut olan hâdis âleme dönüşmesi, kadîmin yok olması anlamına gelir. Hâlbuki kadîm, yokluğu düşünilemeyen varlık demektir. Kadîm varlık, öncesinde ve sonrasında yokluk bulunmayan, bildiğimiz hâdis varlık türlerinden hiçbirine benzemeyen ve kıdem vasfını asla yitirmesi düşünilemeyen varlık demektir. Kelâmcılar için bu kadîm varlık, heyûlâ, tıynet, tabiat, arkhe vb. değil, ancak Allah'tır.

4. Kelâmcılar, kadîm âlem teorisine karşılık, hâdis âlem teorisini ortaya atmışlardır. Aslında bu teori, kıdem görüşünün eleştirisi üzerine kurulmuş olup, kıdem iddialarının aksinin ispatlanmasına dayanır. Buna göre âlem, değişken bir yapıda olması hasebiyle zorunlu olarak bir başlangıca sahiptir. Âlem, ne mevcut haliyle ezeldir; ne de ezeli bir maddenin değişim ve dönüşümüyle meydana gelmiştir. Âlem, kadîm varlık tarafından, yoktan yaratılmıştır.

Hudûs teorisi, varlığı kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayırır, bu iki varlık türü arasında hiçbir benzerlik kabul etmez. Dolayısıyla sadece ateist-materyalist değil, panteist âlem tasavvurlarını da dehrî olarak nitelendirir ve reddeder.

KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş*. Trc. Ahmet Cevizci. 2. Bs. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. 4. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Âlûsî, Mahmud Şükrî el-. *Bülûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. 2. Bs, 3 Cilt. t.y.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Y. Gurur Sev. 4. Bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. 12. Bs. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 1. Bs, 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezile'nin Dehriyye Eleştirisi". *Uluslararası "İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi" Sempozyumu*. Ed. Cemalettin Erdemci - Fadıl Aygan - Seyithan Can - Mustafa Sancar. 236-254. Siirt: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Arslan, Hulusi. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib (Kadı Abdulcebbar Örneği)". *Tabula Rasa*. 9 (2003): 65-85.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistemik Kelâm*. 2. Bs. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. 7. Bs. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIX* (1987): 1-40.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir el-. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Usûlü'd-dîn*. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduh velâ yecüzü'l-cehlü bih*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 2. Bs. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Bakılânî, Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Barnes, Jonathan. *Early Greek Philosophy (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*. Trc. Hüsen Portakal. 1. Bs. İstanbul: Cem Yayınevi, 2004.
- Beyâzî, Kâdî Kemâleddîn Ahmed el-. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Thk. Yusuf Abdürrezzâk eş-Şâfî. Karachi: Zam Zam Publishers, 2004.
- Birand, Kâmıran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1958.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. *Fî Tahkîki mâ li'l-Hind min makûletin makkûletin fî'l-akli ev merzûle*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1958.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Buveytî, Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf el-Urmî el-. *el-Kevkebü'l-muşrik fî semâi ilmi'l-mantik ale's-süllemi'l-münevrak*. 1. Bs. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Binyetü'l-akli'l-Arabî*. 9. Bs. Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vahde el-Arabiyye, 2009.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 2. Bs, 8 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1965.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî tarîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 2. Bs, 10 Cilt. 1993.
- Cevherî, Muhammed Rabî Muhammed. *Davâbitü'l-fikr*. 4. Bs. Kâhire: Dâru'l-Îmân, 2002.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-. *Mu'cemü't-Târîfât*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, t.y.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 1. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtu'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *Lume'u'l-edille fi kavâidi akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâa*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. 2. Bs. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*. 4 (1980): 97-114.
- Descartes, Rene. *Meditations Metaphysiques (et-Teemmülât fi'l-felsefeti'l-ülâ)*. Trc. Osman Emin. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2009.
- Ebü Hâtim er-Râzî. *A'lâmü'n-nübüvve*. Thk. Salâh es-Sâvî - ve Gulâm Rıza A'vânî. Encümen-i Şâhinşâhî Felsefe-i İran, 1977.
- Ebü Reşîd en-Nîsâbü'rî. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyâde - ve Rıdvân es-Seyyid. Trablus: Ma'hedü'l-İnmâ el-Arabî, 1979.
- Ebü Reşîd en-Nîsâbü'rî. *fi't-Tevhîd (Dîvânü'l-usûl)*. Thk. Muhammed Abdülhadi Ebü Rîde. Vezâretü's-Sekâfe el-Mısriyye, t.y.
- Ebü Reyyân, Muhammed Ali. *Târîhu'l-fikri'l-felsefî Aristo ve'l-medârisü'l-müteahhire*. 3. Bs, 2 Cilt. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1972.
- Ebü Rîde, Muhammed Abdülhadi. *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhû el-kelebiyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Matbatü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, t.y.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef. *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. Thk. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1986.
- Ebü Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. İstanbul: Dârü't-Teblîğ, t.y.
- Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Umde (el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd)*. Thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelebiyye*. Şam: Dârü'l-Ferfûr, 1997.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 2. Bs, 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Efgânî, Seyyid Cemâleddîn el-Hüseynî el-. “er-Red ale’ d-Dehriyyîn”. *Resâil fi’l-felsefe ve’l-irfân*. Ed. Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî. 2. Bs. Tahran: el-Mecme’u’l-Âlemî, 2001.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantiğa Giriş*. 12. Bs. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Enbârî, Ebü’l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-. *Kitâbü’ d-Dâi ile’ l-İslâm*. Thk. Seyit Hüseyin Bahcivan. Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1988.
- Eş’arî, İmâm Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail el-. *Kitâbu Makâlâti’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-musallîn*. Thk. Nevâf el-Cerrâh. Beyrut: Dâr’u-Sâdır, 2006.
- Eş’arî, İmâm Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail el-. *Kitâbü’l-Lüma’ fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida’*. Thk. Hamûde Garâbe. Matbaatu Mısır Şerike Müsâhime Mısıriyye, 1955.
- Fahrî, Mâcid. *Târîhu’l-felsefeti’l-İslâmiyye*. Trc. Kemâl el-Yâzicî. 2. Bs. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-. *Kitâbü’l-Hurûf*. Thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-. *el-Kâmûsu’l-muhît*. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2008.
- Frank, Richard M. “Ma’dûm ve Mevcûd”. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i*. Ed. Recep Alpyağıl. 2. Bs. 737-757. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*. Ed. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî. Dârü’l-Minhâc, t.y.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Munkız mine’ d-dalâl*. 3. Bs. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1991.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*. 2. Bs, 2 Cilt. Kum: İntişârât Dârü’z-Zehâir, 1948.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Makâsıdü’l-felâsife*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mihekkü’n-nazar*. Thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü’l-fikri’l-Lübnânî, t.y.
- Gazâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mi’yârü’l-ilm fi’l-mantık*. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.

- Gaznevî, Şeyh Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed el-. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. Thk. Ömer Vefîk ed-Dâ'ûk. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Gelenbevî, İsmail. *Şerhu-İsâgûcî*. Thk. Abdullah Hiçdönmez. 1. Bs. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. 23. Bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güneş, Kadir. *el-Mu'cem Arabî-Türkî*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Düşünce Tarihi*. 7. Bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Töz". *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. 384-385. İstanbul: Remzi Kitabevi, t.y.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-. *Mefâtihu'l-ulûm*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989.
- Harpûtî, Abdüllatif el-. *Tenkîhu'l-keîâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*. 2. Bs. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Harpûtî, Abdüllatif el-. *Tenkîhu'l-Kelâm (Kelâm İlmine Giriş)*. Ed. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hawking, Stephen - Mlodinow, Leonard. *The Grand Design (Büyük Tasarım)*. Trc. Selma Ögünç. 27. Bs. İstanbul: Doğan Kitap, 2019.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid*. 2. Bs. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredât'ü-elfâzi'l-Kur'ân*. Trc. Tahk. Safvan Adnan Dâvûdî. 4. Bs. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2009.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-usûl*. Ed. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasr - ve Abdurrahman Umayra. 2. Bs, 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr'u-Sâdır, t.y.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-a'râz*. Thk. Sami Nasr Lutf - ve Faysal Budeyr Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe li't-Tıbâa ve'n-Neşr, t.y.
- İbn Metteveyh, Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. 4 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru mâ bâ'd et-tabî'a*. 1. Bs. Beyrut: İmprimerie Catholique, 1938.
- İbnü Ebî Şerîf, Kemâleddîn. *Kitâbü'l-Müsâmere fi şerhi'l-müsâyere*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvâhid b. Mes'ûd. *el-Müsâyere fi ilmi'l-Kelâm*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye, t.y.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. Thk. Martin J. Mcdermott - ve Wilferd Madelung. London: el-Hüdâ, 1991.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd b. Muhammed. *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*. Thk. Faysal Budeyr Avn. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, 2010.
- Îcî, Kâdî Adudüddîn el-. *el-Mevâkif fi ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- Janet, Paul - Seailles, Gabriel. *Metâlib ve Mezâhib*. Trc. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. İbrahim Medkûr. 20 Cilt. t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. 3. Bs. Kahire: Mektebet'ü Vehbe, 1996.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-. *el-Külliyât*. Ed. Adnan Derviş - Muhammed el-Mudarî. 2. Bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

- Kenan, Seyfî. “Hekim-filozof Ebu Bekr er-Razi bir mülhid miydi?” *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 10 (01 Haziran 2001): 187-197.
- Kenny, Anthony. *Ancient Philosophy (Antik Felsefe)*. Trc. Serdar Uslu. 2. Bs, 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Kindî, Ebu Yusuf Yakup b. İshak el-. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*. Thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde. 2. Bs. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2011.
- Komisyon. *el-Müncid fi'l-lugati ve'l-a'lâm*. 33. Bs. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1992.
- Komisyon. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-keîamiyye*. 2. Bs, 2 Cilt. Kum: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2015.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. Trc. Suad Y. Baydur. 1. Bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Kutluer, İlhan. “İlhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Küçük, Abdurrahman - Tümer, Günay - Küçük, Mehmet Alparslan. *Dinler Tarihi*. 8. Bs. Ankara: Berikan Yayınevi, 2017.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-. *Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi'tevhîd*. Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'i-İslâmî, 1995.
- Lange, Friedrich Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*. Trc. Ahmet Arslan. 4. Bs. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Lucretius. *Evrenin Yapısı*. Trc. Tomris Uyar - Turgut Uyar. 1. Bs. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. 3. Bs. Kahire: Mektebetü-Medbûlî, 1991.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir el-. *Kitâbü'l-Bed'i ve't-târih*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1968.
- Marx, Karl Heinrich. *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2013.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. Trc. Bekir Topaloğlu. 11. Bs. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu - ve Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâr'u-Sâdır, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet VanlıoğluEd. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Halil İbrahim KaçarEd. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 1. Bs, 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Murtaza BedirEd. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2007.
- Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. 4. Bs. Kahire: Mektebetü's-Şürük ed-Düveliyye, 2004.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke el-. *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl'i ve'l-münâzara*. 4. Bs. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1993.
- Necrânî, Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd en-. *el-Kâmil fî'l-istiksâ fimâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ*. Thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: Cumhuriyetü Mısır el-Arabiyye Vezâretü'l-Evkâf, 1999.
- Ömer Neseî, Ebû Hafs Necmeddîn. *Metnü'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- Önal, Recep. *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 5. Bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed el-. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. Thk. Muhammed el-Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. 1. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. 1. Bs, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. Thk. Saîd Abdüllatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Zeyneddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-. *Muhtâru's-Sihâh*. Trc. Tahk. Hamza Fethullah. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Russell, Bertrand. *History Of Western Philosophy*. 4. Bs. London: George Allen And Unwin Ltd, 1954.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud es-. *el-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Fethullah Huleyf. 1. Bs. İskenderiye: Dâru'l-Maârif, 1969.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud es-. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçi. 1. Bs. Beyrut: Dâr'u- İbn Hazm, 2014.
- Saffâr, Ebû İshak İbrahim b. İsmail es-. *Telhîsu'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd*. Thk. Angelika Brodersen. 1. Bs, 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkiyeye, 2011.
- Salîbâ, Cemil. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1982.
- Sedâd, Ali. *Mîzânu'l-ukûl fî'l-mantık ve'l-usûl*. 1. Bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-. *Cümelün min usûli'd-dîn*. Thk. İlhâm Kâsımî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Sena, Cemil. "Demokrit". *Filozoflar Ansiklopedisi*. 492-500. Ankara: Remzi Kitabevi, 1976.
- Sena, Cemil. "Lukres". *Filozoflar Ansiklopedisi*. 310-319. Ankara: Remzi Kitabevi, 1976.
- Sena, Cemil. "Parmenides". *Filozoflar Ansiklopedisi*. 562-567. Ankara: Remzi Kitabevi, 1976.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Muattıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Solomon, R. C. - Higgins, K. M. *A Short History of Philosophy (Felsefenin Kısa Tarihi)*. Trc. Mustafa Topal. 3. Bs. İstanbul: İletişim, 2017.
- Stace, W. T. *A Critical History Of Greek Philosophy*. London: The Macmillan Company, 1920.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-Kelâm*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1982.
- Şerîf el-Murtazâ. *el-Mulahhas fî usûli'd-dîn*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.
- Şerif, M. M. "Yunan Düşüncesi". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Trc. Kasım Turhan. 1. Bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Şeyh el-Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan eş-. *Evâilü'l-makâlât*. Thk. İbrahim el-Ensârî. el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfıyyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. 1. Bs, 26 Cilt. Kahire: Dâr'u- Hicr, 2001.
- Tarâbîşî, Corc. *Mu'cemü'l-felâsife*. 3. Bs. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2006.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l-Makâsıd*. Thk. Abdurrahman Umayra. 5 Cilt. Kum: İntişârât Şerîf er-Radî, 1952.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu's-Şemsiyye fî'l-mantık*. Thk. Câdullah Bessâm Salih. 1. Bs. Amman: Dârü'n-Nürî'l-Mübîn, 2011.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Mevsûat'ü-keşşâf'i-istilâhâti'l-fünûn'i ve'l-ulûm*. Trc. Abdullah el-Hâlidî - Tahk. Ali Dahrec. 1. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Mektebet'ü-Lübânân Nâşirûn, 1996.
- Tevfik, Riza - Aydın, Fuat - Özşenel, Mehmet. "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlhad". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (15 Aralık 2003): 157-187.
- Thilly, Frank. *A History of Philosophy (Yunan ve Ortaçağ Felsefesi)*. Trc. İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2007.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Bilgi Kaynağı Olarak Haber-i Sâdık". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1999): 83-140.

- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 18 (2007): 1-26.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Uluç, Tahir. “Mâtürîdî Düşüncesinde ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Argümanı”. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen- Ek-i*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. 2. Bs, 2 Cilt. Ankara: AÜİF Yayınları, 1963.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1972.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. 5. Bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer ez-. *Tefsîrû'l-Keşşâf*. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2002.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 2. Bs, 6 Cilt. Kuveyt: Dârü's-Safve, 1992.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. 7. Bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.