

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İBN MEYMUN'UN KELAM ELEŞTİRİSİ

**Rıdvan CİRÜ
1030207123**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Hasan Tevfik MARULCU**

ISPARTA 2016



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Rıdvan CİRA	
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri ABD / Kelam	
Tez Başlığı	İbn Mekkân'ın Kelam Eleştirisi	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)		
Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 26/12/16 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için; ☒ OY BİRLİĞİ ☐ OY ÇOKLUĞU² ile aşağıdaki kararı almıştır. ☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Doc. Dr. Hasan Tertik MARULCU	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. İbrahim GÖSKUN	
Jüri Üyesi		
Jüri Üyesi		

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “İbn Meymun’un Kelam Eleştirisi” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Rıdvan CİRÜ

27/12/2016

ÖZET

İbn Meymun'un Kelam Eleştirisi isimli bu tez, kelamcılarının fizik ve metafiziğe dair görüşleri ve delilleri ile alakalı İbn Meymun'un yaptığı nakli ve eleştiriyi ortaya koymakta ve bunların sıhhatini tahlil etmeye çalışmaktadır. Girişte ana hatlarıyla İbn Meymun'un hayatı, eserleri ve düşüncesinden bahsedilmiş, ayrıca kelamın tarihine ve yöntemine dair tasavvuru değerlendirilmiştir. Buna göre İbn Meymun'un kelamı Hristiyan teologlara dayandırması eleştirilmiştir.

Birinci bölümde İbn Meymun'un fizik eleştirileri ele alınmıştır. Bu bölümde ilk başta fizik-metafizik ilişkisi irdelenmiş, daha sonra cismin hakikati, cevher-i fert meselesi, hareket, arazlara dair hükümler, mekân ve zaman tasavvuru, imkân ve tahsis problemi, sonsuzluk-teselsül ve duyuların idrâki konuları işlenmiştir. İbn Meymun, kelamcılarının fiziğe dair görüşlerini reddederken Aristocu bilimin âlem tasavvurunu mutlaklaştırmış ve aklî veriler seviyesinde değerlendirmiştir.

İkinci bölümde ise İbn Meymun'un metafizik eleştirileri ele alınmıştır. İbn Meymun, kelamcılarının âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmayışını ispat eden delillerini işlemiş ve hiçbirini burhanî görmemiştir. Eş'arî kelamcılarının Allah'ın zatî sıfatları olduğu inancını tevhide aykırı görmüş ve Allah'ın fiillerinin bir gaye ile malul olmadığına dair görüşlerini eleştirmiştir.

İbn Meymun, kelamcılarının görüşlerini genel olarak sahih bir şekilde nakletmesine rağmen delillerin birçoğunu zayıf bir şekilde tahrir etmiştir. Yaptığı eleştirilerin çoğu delilden hâlidir ve kuvvetli görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Meymun, Kelam, Fizik, Metafizik, Cisim, Cevher-i Ferd, Teselsül, Âlemin Hudûsu, Tahsis.

ABSTRACT

This dissertation named *Maimonides' Critique of the Kalam* introduces Maimonides' presentation and critique of the teachings of the mutakallimun on physics and metaphysics and their proofs as well. At the same time, it attempts to analyse the validity of both, the presentation and the critique.

The first chapter deals with Maimonides' critique of the kalam teachings on physics. Firstly, the relationship between physics and metaphysics was investigated. Then, subjects as the essence of the body, atom (jawhar fard), motion, premises concerned with the accidents, space and time, contingency and particularization (takhsis), infinity and sense perception were studied. Maimonides, while refuting the teachings of the mutakallimun on physics, in general terms adopted the comprehension of Aristotelian physics and considered it as an absolute truth and inference of pure reason.

The second chapter deals with Maimonides' critique of the kalam teachings on metaphysics. Maimonides investigated the mutakallimun's proofs for the temporal creation of the world *ex nihilo*, as well as the existence, unity and incorporeality of God, and considered no one of them as demonstration. He also criticized Ash'arites' belief in positive essential attributes of God and the absence of any purpose in God's actions.

Despite the fact that Maimonides generally presents the teachings of the mutakallimun correctly, he sets forth their many proofs in a weak and inadequate form. His most critiques lack proofs and do not seem strong.

Key Words: Maimonides, Kalam, Physics, Metaphysics, Body, Jawhar Fard (Atom), Infinity, Temporal Creation of the World (Ex Nihilo), Particularization (Takhsis).

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ	1

I. ÇALIŞMANIN AMACI VE YÖNTEMİ	1
II. İBN MEYMON'UN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİ.....	5
III. İBN MEYMON VE KELAM	13

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN MEYMON'UN FİZİK ELEŞTİRİSİ

1.1. FİZİK-METAFİZİK İLİŞKİSİ	24
1.2. CİSMİN HAKİKATİ.....	37
1.2.1. Cismın Hakikatine Dair Dört Yaklaşım.....	37
1.2.2. Cevher-i Ferd	38
1.2.3. Hareket ve Hız	42
1.3. MEKÂN VE ZAMAN TASAVVURU	48
1.3.1. Halânın (Boşluk) Sübûtu.....	49
1.3.2. Zamanın Sınırlı Sayıda Andan Teşekkülü	53
1.4. ARAZ TEORİSİ	62
1.4.1. Cevherin Arazilardan Ayrılamaması.....	65
1.4.2. Bazı Araziların Zorunluluğu	67
1.4.3. Arazın İki An Var Kalamaması.....	69
1.4.4. Adem-Meleke Ayrımı	73
1.4.5. Sûret-i Tabîiyyenin Araz Olması	75
1.4.6. Araziların Birbirleriyle Kaim Olamaması.....	76
1.5. FARKLI BİR ÂLEMİN İMKÂNI	78
1.5.1. İmkân ve Tahsis	79
1.5.2. Aklî Hüküm-Âdî Hüküm	84
1.6. SONSUZLUK VE TESELSÜL	86
1.7. DUYULARIN İDRÂKİ.....	91

İKİNCİ BÖLÜM

İBN MEYMUN'UN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ

2.1.	ÂLEMİN HUDÛSU PROBLEMİ	95
2.1.1.	Âlemdeki Varlıkların Benzerliği Delili.....	101
2.1.2.	Hâdislerin Teselsülünün İmkânsızlığı Delili.....	104
2.1.3.	Cevherlerin Birleşip Ayrılmaları Delili	105
2.1.4.	Arazların Hudûsu Delili	107
2.1.5.	Tahsis Delili	112
2.1.6.	Varlığın Yokluğa Tercihi Delili	117
2.1.7.	Ebedî Nefisler Delili	119
2.2.	ALLAH'IN VARLIĞI	124
2.3.	ALLAH'IN BİRLİĞİ.....	129
2.3.1.	Burhan-ı Temânu	130
2.3.2.	Tegâyür Delili	133
2.3.3.	Zatıyla Kaim İrade Delili	136
2.3.4.	Çokluğun Sınırı Delili	137
2.3.5.	İhtiyaç Delili	139
2.4.	ALLAH'IN CİSİM OLMAYIŞI.....	142
2.4.1.	Cevher-i Ferd Delili	144
2.4.2.	Benzerliğin İmkânsızlığı Delili	145
2.4.3.	Şekil ve Hacmin Tahsisi Delili	148
2.5.	ALLAH'IN ZATÎ SIFATLARI	150
2.6.	ALLAH'IN FİİLLERİNDE GAYE PROBLEMİ.....	157
SONUÇ.....		163
KAYNAKÇA		168
ÖZGEÇMİŞ.....		176

KISALTMALAR

ATÜ.SBE :	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜ.SBE :	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜİFD :	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. :	İbn-i
Bknz./bknz. :	Bakınız
c. :	Cilt
çev. :	Çeviren
DEÜ.SBE :	Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA :	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed. :	Editör
H. :	Hicrî
M.Ö. :	Milattan Önce
nşr. :	Neşreden
ö. :	Ölümü
s. :	Sayfa
SDÜ.SBE :	Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
SELÜ.SBE :	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss. :	Sayfadan Sayfaya
SÜ.SBE :	Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk. :	Tahkik Eden
ts. :	Tarihsiz
Yay. :	Yayınları
yy. :	Yüzyıl

ÖNSÖZ

Musa b. Meymun (ö. 602/1204), modern zamanlarda gerek ortaçağ felsefesiyle ilgilenen akademisyenler gerekse İslam felsefesi alanında çalışan araştırmacılar tarafından eserleri, düşüncesi ve ortaçağ felsefe tarihine etkisi üzerine bir hayli mesai sarfedilen, Yahudiliğin ilim ve felsefe tarihinin en mühim simalarından biridir. Yaşadığı asırda Endülüs ve Mısır gibi İslam coğrafyasının önemli ilim ve düşünce merkezlerinde ilmî faaliyetlerini sürdürmesi, onun İslam düşünce geleneği ve birikimi ile sıkı bir irtibat kurmasına vesile olmuş ve bu durum, eserleriyle Yahudi itikadında önemli açılımlara kapı aralamasına zemin hazırlamıştır.

İbn Meymun, felsefî ve teolojik başyapıtı olan *Delâletü'l-Hâirîn*'de Yunan felsefesinin yanı sıra Eş'arî ve Mutezile kelam okullarının düşüncelerini de işlemiş ve eleştirmiştir. O, Aristocu geleneğin ürettiği felsefe ve bilimi ciddi bir şekilde benimseyip önemsemesine rağmen Yahudiliğin de itikat esaslarından olan âlemin hudûsu gibi kelam ve felsefenin ayrıldığı en büyük metafizik asılda kıdem yerine hudûsu tercih etmiş, ancak iki görüşün de katî bir delilinin olmadığını düşünmüştür. Aristo felsefesi ve bilimiyle girdiği bu eklektik düşünce zemini, kendi ürettiği felsefede olsun kelam eleştirilerinde olsun fizik-metafizik ilişkisi açısından bazen karışık ve takibi zor bir diyalektiğe sebep olmuştur. Bu nedenle İbn Meymun okuması demek fizik ile metafizik arasındaki ilişkiler ağına girmek demektir.

“İbn Meymun’un Kelam Eleştirisi” olarak adlandırılan ve bir girişle iki bölümden oluşan bu çalışma, kelamcıların fizik ve metafiziğe dair görüşleri ve delilleri ile alakalı İbn Meymun’un yaptığı nakli ve eleştiriyi ortaya koymayı ve bunların sıhhatini tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Girişte İbn Meymun’un hayatı, eserleri ve düşüncesinden bahsedilmekte, ayrıca kelamın tarihine ve yöntemine dair tasavvuru değerlendirilmektedir. Birinci bölümde İbn Meymun’un fizik eleştirileri ele alınmaktadır. Bu bölümde ilk başta fizik-metafizik ilişkisi irdelenmekte daha sonra cismin hakikati, cevher-i fert meselesi, hareket, arazlara dair hükümler, mekân ve zaman tasavvuru, imkân ve tahsis problemi, sonsuzluk-teselsül ve duyuların idrâki konuları işlenmektedir. İkinci bölümde ise İbn Meymun’un metafizik eleştirileri ele alınmaktadır. İlk başta âlemin hudûsu problemi ve ona bağlı olarak Allah’ın varlığı

meselesi işlenmektedir. Daha sonra tenzihin en mühim kaideleri olan Allah'ın birliği ve cisim olmayışı ele alınmakta ve bu konuları Allah'ın zatî sıfatları ile fiillerinde gaye problemi takip etmektedir.

Son olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasında çok büyük katkıları olan başta hidayet meşalesinin hâmilleri olan âlimler olmak üzere beni okutan hocalara, yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. Hasan Tevfik Marulcu'ya ve maddî destekte bulunan İlim Yayma Cemiyeti'ne şükranlarımı arz ederim.

Hatalar nefsimden, tevfik Allah'tandır.

Rıdvan Cıru
İstanbul, 2016

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Tarihte İslam coğrafyasında felsefe ve tıpta ciddi bir payeye ulaşmış birçok Yahudi düşünür ortaya çıkmıştır. Bunların arasında üç isim, kalam ve İslam felsefesiyle iştigal eden araştırmacılar tarafından en çok ilgi duyulan kimseler olmuştur.¹ İlki, Meşşâî felsefeye karşı yönelttiği önemli eleştirileriyle tanınan ve *el-Mu'teber fi'l-Hikme* isimli hacimli felsefî eserin sahibi olan, filozof ve tabip Ebûl-Berekât Hibetullah İbn Melkâ el-Bağdâdî'dir (ö. 547/1152).² Diğer biri, İbn Sina felsefesinin ve İshrâkî felsefenin şârihlerinden olan, *Tenkîhu'l-Ebhâs li('ani)'l-Mileli's-Selâs, el-Cedîd fi'l-Hikme, Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu't-Telvihât* isimli eserlerin sahibi, filozof ve tabip İbn Kemmûne İzzüddeve Sa'd b. Mansûr el-İsrâîlî el-Bağdâdî'dir (ö. 683/1284).³ Üçüncü şahıs ise bu çalışmaya konu olan ve Yahudilik tarihinin en etkili isimlerinden sayılan, Yahudi hukukçusu, filozof ve tabip Ebû İmrân Musa b. Meymun el-Endelûsî'dir (ö. 602/1204).

Bütün ömrünü İslam coğrafyasında geçirmiş ve biri hariç bütün eserlerini Arapça kaleme almış bir düşünür olarak İbn Meymun, tabii bir şekilde İslam düşüncesiyle çok yakın bir temas halinde olmuştur. O, felsefî ve teolojik başyapıtı olan *Delâletu'l-Hâirîn*'de hem Aristo felsefesinin hem de Mutezile ve Eş'arî kalam okullarının temel prensipleri ve metodolojilerini bazen müstakil bazen de karşılaştırmalı bir biçimde işlemiş ve bunların yanında kendine has bir düşünce sistemi de meydana getirmiştir. İbn Meymun'un gerek dinî düşüncesi gerek felsefî düşüncesi son asırda binlerce akademik çalışmaya konu olmuştur. Onun düşüncesinin Aristo felsefesi ve daha sonraki İslam felsefesi ile ilgili boyutu Türkçe çalışmalarda belli bir ölçüde ortaya konmasına rağmen onun kalamî düşünceye dair anlatımı ve yorumu üzerinde yeteri

¹ Muhammed Zahid el-Kevserî, *Min 'İberi't-Târîh fi'l-Keydi li'l-İslâm*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2005, s. 14.

² Mustafa Çağrırcı, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X/300-9. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, ileri yaşlarda müslüman olmuş, ancak İslam'a geçişinin hakikî sebebi üzerinde tartışmalar olmuştur. Bknz. Çağrırcı, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, X/300.

³ Aydın Topaloğlu, "İbn Kemmûne", *DİA*, XX/127-9.

kadar durulmamıştır. Felsefî boyutun kapsamına giren mevcut Türkçe çalışmaların en önemlileri şunlardır:

- 1- Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi, Mehmet Aydın (Doktora Tezi – İzmir 2003).
- 2- İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbi ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak), Adnan Küçükali, (Doktora Tezi – Erzurum 2005).
- 3- İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, Atilla Arkan (Değişim Yayınları – İstanbul 2007).
- 4- İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi, Hüseyin Karaman (Karadeniz Basın Yayın – Rize 2007)

Gerek mezkûr çalışmalarda gerekse başka çalışmalarda İbn Meymun'un kelamî düşünceyle ilgili duruşu ve yorumuna yer yer temas ediliyor olsa da onun kelama dair anlatımı gerek nakil açısından gerek eleştiri açısından ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmemiştir. Arkan'ın çalışmasında İbn Meymun'un kelamcıların bazı kaidelerine ve belli meselelerdeki delillerine dair ortaya koyduğu anlatım, müstakil bir başlık altında işlenmiştir.⁴ Ancak bu kaide ve delillerin tasavvurlarına dair anlaşılır ve yeterli bir sunum yapılmadığı gibi -belki çalışmanın sınırlarını aştığı içindir- bunların sıhhatine dair ayrıntılı bir tahlilde de bulunulmamıştır. İşte İbn Meymun'un kelama dair anlatım ve yorumunu ele alan araştırmaların kısıtlılığı, onun kelam eleştirisini müstakil bir konu şeklinde ele almaya olan ihtiyacı tetiklemiş ve bu çalışma ortaya çıkmıştır.

“İbn Meymun'un Kelam Eleştirisi” isimli bu çalışmanın amacı, kelamcılarının fizik ve metafiziğe dair görüşleri ve delilleri ile alakalı İbn Meymun'un yaptığı nakli ve eleştiriye ortaya koymak ve bunların sıhhatini tahlil etmeye çalışmaktır. Buna göre birinci bölümde İbn Meymun'un fizik eleştirileri ele alınacaktır. İlk başta onun *Delâletu'l-Hâirîn*'in birçok yerinde vurguladığı ve ekollerin düşüncelerini ona göre sistematize ettiği bir husus olarak “fizik-metafizik ilişkisi” ele alınacak ve ana hatlarıyla kelamcılarının fizik düşüncesinden bahsedilecektir. Ayrıca burada bu düşüncenin özeti olarak İbn Meymun'un sistematize ettiği on iki mukaddime arz edilecek ve onlarla alakalı hepsini kapsayan genel bir değerlendirme yapılacaktır. Daha sonra cismin

⁴ Atilla Arkan, **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, Değişim Yay., İstanbul 2007, s. 133-83.

hakikati, cevher-i fert meselesi, hareket, arazlara dair hükümler, mekân ve zaman tasavvuru, imkân ve tahsis problemi, sonsuzluk-teselsül ve duyuların idrâki konuları işlenecektir.

İkinci bölümde ise İbn Meymun'un metafizik eleştirileri ele alınacaktır. İlk başta kelimcilerin düşünce sistemlerini üzerine inşa ettiği en büyük asıl olan âlemin hudûsu problemi ve ona bağlı olarak Allah'ın varlığı meselesi işlenecektir. Daha sonra tenzihin en mühim kaideleri olan Allah'ın birliği ve cisim olmayışı ele alınacak ve bu konuları Allah'ın zatî sıfatları ile fiillerinde gaye problemi takip edecektir.

Bütün bu konular işlenirken öncelikle anlaşılır bir şekilde İbn Meymun'un anlatımı aktarılacaktır. Bu aktarım sırasında yer yer anlatımdaki kapalılığı giderecek açıklamalar yapılacaktır. Ancak anlatımın aslî unsurlarına ve mantıkî örgüsüne bir müdahale yapılmamaya çalışılacaktır. Çünkü gerek kavram ve meselelerin tasviri gerekse delillerin takririnde İbn Meymun'un kelamî düşünceyi ne kadar sahîh bir şekilde anlayıp aktardığını tespit etmek bu çalışmanın amaçlarından biri olduğu gibi okuyucunun bu tespitini sıhhatini kontrol edebilmesine olanak sağlamak da üslup olarak makbul addedilmektedir. İbn Meymun'un anlatımı aktarıldıktan sonra konu açık değilse kelam âlimlerinin kendi kitaplarından nakillerle açıklığa kavuşturulacaktır. Bundan sonra gerektiği yerde İbn Meymun'un yaptığı naklin sıhhati tetkik edilecek ve mümkünse atıf yapılan kelimciler tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra İbn Meymun'un varsa kendi eleştirileri aktarılacak ve akabinde bu eleştirinin tahlili yapılacaktır. Bu tahlil sırasında konuyla ilgili kelam âlimlerinin görüşleri veya cevaplarına da yer verilmeye çalışılacağı gibi varsa tartışılan görüşü ispat eden başka delillere de temas edilecektir. İbn Meymun'un eleştirileri tahlil edilirken çoğunlukla mantıkî bir düzlemde ayrıntılara inilecek ve asıl-fer ilişkileri üzerinden görüşlerin sıhhat ve tutarlılığı incelenecektir.

İbn Meymun, kelimcilerin fizik görüşlerine dair anlatımında deliller üzerinde çok fazla durmamış, lakin metafizik görüşlerine dair anlatımında birçok delil takrir etmiştir. Zaten İbn Meymun, bu metafizik görüşlerin çoğunda kelimcilerle aynı fikirdedir, ancak yöntemleri ve delilleri hususunda onlara muhaliftir. Bundan dolayı çalışmanın ikinci bölümünün önemli bir kısmı, delillerin takriri ve bunların tartışması üzerinden işlenmektedir. Bu sadette yukarıda da değinildiği gibi İbn Meymun'un

kelamcılara ait bir delili takrir ederken ortaya koyduğu mantıkî tertibe dokunulmamıştır. Ancak bundan sonra eğer İbn Meymun'un bir delili takriri, kelim kitaplarındaki takrirlerin esas unsurlarını barındırmıyor veya onların takrir kuvvetine ulaşamayacak derecede zayıf duruyorsa delilin kelamcılar tarafından yapılan takriri ortaya konmaktadır. Böyle olmayan yerlerde bazı ufak farklılıklar olsa bile delil tekrar edilmemektedir. Ayrıca ikinci bölümdeki birçok mesele birinci bölümde ele alınan bazı hususlar üzerine kurgulandığından dolayı çok defa meseleyi uzatmamak adına asıl-fer ilişkisi ortaya konduktan sonra ilgili yerlere göndermeler yapmakla yetinilmektedir.

Çalışmada kullanılan ıstılahlar, yaygın ve manaları istikrar bulmuş Türkçe kullanımları olmaması sebebiyle çoğunlukla tercüme edilmemiş, ancak sık sık parantez içerisinde veya cümle içi açıklamalarla izah edilmeye çalışılmış ve bazı kilit ıstılahlar için hususi bir anlatıma yer verilmiştir. Ayrıca başka ıstılahlarla karışması mümkün olan veya düşüncenin mantıkî zemininde hassas bir konumda duran birçok ıstılahın Arapça orijinal kullanımları parantez içerisinde verilmiştir. Bunun dışında bazı önemli terkip ve yargıların da orijinal Arapçaları verilmiştir.

İbn Meymun'un anlatımında dakik ve önemli olan veya gayet özet ve vurucu olan bazı yerler bizatihi onun sözleri tercüme edilerek verilmiştir. Tercüme sırasında çoğunlukla lafza bağlı kalınmamış, yani harfî tercüme yapılmamış, ancak manada bir eksiklik veya fazlalık olmamasına özen gösterilmiştir. Ayrıca bazı cümlelerin bulunduğu siyakta doğru ve açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamak adına yer yer köşeli parantez içerisinde bazı kelimeler eklenmiştir.

II. İBN MEYMON'UN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCESİ⁵

Tarihin en büyük Yahudi âlim ve düşünürlerinden olan İbn Meymun,⁶ 1135 (H. 530) veya 1138⁷ (H. 533) tarihinde Kurtuba'da doğdu. İslam âleminde ismi genelde Musa b. Meymun veya İbn Meymun olarak anılıyorsa da Batı'da daha çok “*Maimonides*” veya “*RaMBaM*” (Rabbi Moşe Ben Maymon) olarak bilinmektedir. “İki Musa arasında Musa b. Meymun'dan daha büyüğü gelmemiştir” ve “Yahudilerin Aristo'su” gibi sözler onun için kullanılmıştır. İbn Meymun köklü ve asil bir ailenin çocuğudur. Onun doğa bilimleri ve felsefî ilimlerin yanı sıra Yahudi şeriatına ait birikiminde Yahudi şeriat mahkemesinde hâkimlik yapan babasının büyük bir katkısı olmuştur. Kurtuba ve Meriyye'de kaldığı süre boyunca Yahudi teolojisi ve zamanındaki Kelam, Tıp, Fizik, Astronomi gibi diğer ilimleri tahsil etmiştir.⁸

İbn Meymun'un Endülüs'teki ikamesi sırasında İbn Rüşt (ö. 595/1198) ile karşılaşp karşılaşmadığı hususu, araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Hüseyin Atay, Yahudi olsun olmasın birçok araştırmacı tarafından İbn Meymun'un İbn Rüşt'ten ders aldığıının söylendiğini zikretmektedir. Ona göre İbn Meymun'un, aynı

⁵ Bu başlığın içeriği müstakil çalışmalarda ayrıntılı bir şekilde ele alındığı için burada özet bilgilerle iktifa edilmiştir. Bu müstakil çalışmalardan bir kısmı için bkzn. Hatice Doğan, **İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme**, SELÜ.SBE, Doktora Tezi, Konya 2009; Adnan Küçükali, **İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)**, ATÜ.SBE, Doktora Tezi, Erzurum 2005; İsrail Wilfinson, **Musa b. Meymun, Hayâtuhu ve Musannefâtuhu**, Kahire 1936; Herbert A. Davidson, **Moses Maimonides, The Man and His Works**, Oxford University Press, New York 2005; Kenneth Seeskin, et al., **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005; T. M. Rudavsky, **Maimonides**, Wiley-Blackwell Publication, United Kingdom 2010.

⁶ Doğan, **İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme**, s. 1-3; Isaac Husik, **A History of Medieval Jewish Philosophy**, The Macmillian Company, New York 1916, s. 236; Kenneth Seeskin, “Introduction”, **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005, s. 1; Rudavsky, **Maimonides**, s. vii; Davidson, **Moses Maimonides, The Man and His Works**, s. vii.

⁷ Alexander Broadie, “Maimonides”, **History of Islamic Philosophy**, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, London and New York 1996, s. 725; Yasin Meral, **İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar**, AÜ.SBE, Doktora Tezi, Ankara 2012, s. 51; Joel L. Kraemer, “Moses Maiomonides: An Intellectual Portrait”, **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005, s. 10; Rudavsky, **Maimonides**, s. 1.

⁸ Doğan, **İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme**, s. 7, 14-15 ve 17; Hüseyin Atay, “Önsöz”, **Delâletü'l-Hâirîn**, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. V; Arkan, **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, s. 9, 23-4; Mustafa Çağrırcı, “İbn Meymûn”, **DİA**, XX/194; Meral, **İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar**, s. 51; Küçükali, **İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)**, s. 1; Kraemer, “Moses Maiomonides: An Intellecttual Portrait”, **The Cambridge Companion to Maimonides**, s. 10-11; Rudavsky, **Maimonides**, s. 1-2; Davidson, **Moses Maimonides, The Man and His Works**, s. 3-5; Wilfinson, **Musa b. Meymun, Hayâtuhu ve Musannefâtuhu**, s. 1-3.

şehirde bulunan İbn Rüşd'ten ders almış olması kuvvetli bir ihtimaldir.⁹ İbn Meymun, bazı mektuplarında İbn Rüşd'ün çoğu eserini elde ettiğini söylemekte ve Aristo'nun kitapları üzerine yazdığı şerhleri övüp tavsiye etmektedir.¹⁰ Bununla birlikte eserlerinde İbn Rüşd ile karşılaştığını zikretmediği ve bunu ispat eden herhangi bir delil olmadığı için araştırmacıların genel kanaati onların karşılaşmadığı yönündedir.¹¹

Kaynaklar, Meymun ailesinin Muvahhidler Endülüs'e hâkim olduktan sonra gayr-ı müslimlere yaptıkları baskılardan dolayı Mağrib'e göç ettiklerini bildirmektedir. Meymun ailesi burada beş yıla yakın bir zaman kaldıktan sonra Filistin'e göç etti. Ailenin buradaki ikameti uzun sürmedi. O sıralar haçlıların elinde bulunan Kudüs'te Yahudilere ve Müslümanlara çok eziyet ediliyordu. Bunun üzerine İbn Meymun kardeşiyle beraber Kahire'nin Fustat mevkisine göç etti. Böylece İbn Meymun'un hayatının istikrarlı dönemi başlamış oldu.¹²

İbn Meymun, Mısır hayatı boyunca geçimini temin için hekimlik mesleğini icra etti. Hatta Mısır, Eyyübîler'in eline geçtikten sonra Selahaddin Eyyübî'nin vezirine tabiplik yaptı ve uzun bir müddet saray tabipliği vazifesini deruhte etti.¹³

İbn Meymun Mısır'da, Yahudilik şeriatına ait ilimler, Matematik, Astronomi ve Felsefe'de kendisinden istifade eden geniş bir talebe kitlesi oluşturdu. Bu talebeler daha sonra İslam coğrafyasının muhtelif merkezlerine dağılarak şöhretini oralara da götürdüler.¹⁴

İbn Meymun, 1172 yılında Yahudilerin reisi konumuna geldi ve Yahudi mahkemesine hâkimlik görevinin yanında Mısır'daki dindaşlarının dinî, ahlâkî ve kültürel bakımdan gelişmesine öncülük etti. Bu sırada yazdığı eserlerle Yahudi

⁹ Atay, "Önsöz", *Delâletü'l-Hâirîn*, s. VIII.

¹⁰ Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 16; Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 86.

¹¹ Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 86.

¹² Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 17-20; Atay, "Önsöz", *Delâletü'l-Hâirîn*, s. VI; Çağrııcı, "İbn Meymûn", *DİA*, XX/195; Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 51-3; Broadie, "Maimonides", *History of Islamic Philosophy*, s. 725; Kraemer, "Moses Maiomonides: An Intellecttual Portrait", *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 13-4, 16 ve 22-3; Rudavsky, *Maimonides*, s. 2-3.

¹³ Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 17-22; Atay, "Önsöz", *Delâletü'l-Hâirîn*, s. VII; Çağrııcı, "İbn Meymûn", *DİA*, XX/195; Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 54.

¹⁴ Atay, "Önsöz", *Delâletü'l-Hâirîn*, s. VI; Çağrııcı, "İbn Meymûn", *DİA*, XX/195.

teolojisine önemli katkılarda bulundu ve yaygın hurafelerle mücadele ederek iman ve ibadet esaslarına yeni düzenlemeler getirdi ki bu düzenlemeler daha sonra doğudaki çoğu Yahudi tarafından kabul görmüştür.¹⁵

İbn Meymun 1204 (H. 602) yılında Kahire’de öldü ve bu durum Yahudi dünyasında büyük bir üzüntüye sebep oldu. Onun ölümü üzerine Mısır’daki insanlar üç gün yas tuttular. Naaşı, vasiyeti uyarınca Taberiye’ye götürülerek buradaki Yahudi âlimlerin yanına defnedildi. Mezar taşına “Musa’dan Musa’ya Musa gibisi gelmedi” şeklinde bir yazı yazdırıldı. Onun ölümüyle boşalan Yahudi reisliğine oğlu İbrahim getirildi.¹⁶

İbn Meymun’un dinî ilimlerde, felsefe ve tıpta birçok eseri bulunmaktadır. Burada eserleri arasında en önemlileri zikredilecek ve onun felsefî düşüncesini ortaya koyduğu *Delâletü'l-Hâirîn* isimli eseri hakkında daha fazla bilgi verilecektir.¹⁷

Şerhu'l-Mişna (Kitabu's-Sirâc): Bu eser Yahudi şifahi geleneğin derlemesi olan Mişna’nın oldukça hacimli bir tefsiri niteliğindedir. Arapça yazılan bu eser 1168 yılında tamamlanmıştır. İbn Meymun, *Mişne Tora* hariç bütün büyük eserlerini Arapça kaleme almıştır. İbn Meymun, Yahudiliğin amentüsü olarak hazırladığı 13 esası bu eserinde ortaya koymuştur.

Mişne Tora: Talmud üzerine yazılmış bir şerh olan bu eser ayrıca *Yad Hazakah* (güçlü el) diye de bilinmektedir. Bu esere *Mişne Tora* (İkinci Tevrat) ismini veren İbn Meymun, sıradan bir Yahudinin Tevrat çalıştıktan sonra bu esere başlamasını tavsiye etmektedir. İbranice yazdığı tek büyük çalışma olan *Mişne Tora*’nın telifi, İbn Meymun’un on senesini almıştır. Çok geniş bir Yahudi hukuku külliyyatıdır. Eserin ilk kısmı olan “*The book of knowledge*” kısmı felsefeden oldukça etkilenmiştir. Bu eser

¹⁵ Doğan, *İbn Meymun’un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 24-6; Çağrııcı, “İbn Meymûn”, *DİA*, XX/195; Meral, *İbn Meymun’un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 55-6.

¹⁶ Doğan, *İbn Meymun’un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 26-7; Çağrııcı, “İbn Meymûn”, *DİA*, XX/195; Meral, *İbn Meymun’un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 57.

¹⁷ *Delâletü'l-Hâirîn*’e kadar zikredilecek eserlere dair bilgiler şu kaynaklardan özetlenmiştir: Doğan, *İbn Meymun’un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 28-56; Atay, “Önsöz”, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. XI-XV; Çağrııcı, “İbn Meymûn”, *DİA*, XX/195-7; Meral, *İbn Meymun’un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 58-75; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 31-9; Rudavsky, *Maimonides*, s. 9-11.

Yahudiler arasında büyük bir ilgiye mazhar olmuş olsa da bazı Yahudi âlimler tarafından da şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Makâle ani'l-Ba's: *Mişne Tora*'da ruhun ölümsüzlüğüne dair yeterli bilgi vermediği şeklinde eleştirilere maruz kalan İbn Meymun, bu eleştirilere cevap olarak bu risaleyi kaleme almıştır. Ahirette bedenlerin dirilişi meselesini ele alan bu risale, Yahudi düşüncesindeki ahiret tasavvurunun anlaşılması hususunda önem arz etmektedir.

Makâle fî Sînâ'ati'l-Mantık: İbn Meymun, Mantık ilmine dair olan bu eserini 1159 yılında kaleme almıştır. O, bu eserde 14 bölüm halinde bu ilmin temel meselelerini anlatmış ve hem Mantık'ta hem de felsefî ilimlerde sıkça kullanılan terimleri açıklamıştır.

Kitabu'l-Fusûl fî't-Tıb (Fusûlu Musa): İbn Meymun'un 1187-1190 yılları arasında telif etmiş olduğu bu eser, onun tıbbıa dair en önemli çalışması olup Galen ve diğer Yunan hekimlerinden tevarüs edilmiş olan 1500 tıp kaidesinin tenkit ve tahlilini içermektedir.

Delâletu'l-Hâirîn: Bu eser İbn Meymun'un din-felsefe ilişkilerini ele almış olduğu, yüzyıllar boyunca üzerinde hayli incelemeler yapılmış ve ciddi tartışmalara neden olmuş hacimli bir felsefe-teoloji tasnifidir. İbn Meymun'un düşünce sisteminin derli toplu yer aldığı bu eser Yahudi düşüncesinin en meşhur kaynaklarından¹⁸ Bu eser 1186-1190 yılları arasında telif edilmiş olup İbranîce'de *Môreh Nebhûkhîm* ve İngilizce'de *The Guide of the Perplexed* veya *The Guide for the Perplexed* isimlerinde bilinmektedir. Eser İbranice harflerle Arapça yazılmış olup 1204 yılında Samuel İbn Tibbon tarafından İbranice'ye tercüme edilmiştir.¹⁹ İbn Meymun, bu eseri talebesi Yusuf ben Yehuda İbn Şim'on'a hitaben ve onun bir talebi üzerine kaleme almıştır. Yusuf b. Yehuda, kutsal kitaplarda geçen ifadelerle nazarî ilimlerden öğrendiklerini bağdaştıramaması üzerine İbn Meymun'dan felsefeciler ve kelimcilerin düşüncelerini beyan etmesini istemiştir.²⁰ Bunun üzerine İbn Meymun da Yusuf'u ve onun gibileri düştükleri bu şaşkınlıktan kurtarmak için bu eseri telif etmiş ve ismini de buna uygun

¹⁸ H. Bekir Karlığa, "Delâletu'l-Hâirîn", *DİA*, IX/122.

¹⁹ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 34.

²⁰ Musa b. Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 7-8; Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 65.

olarak *Delâletu'l-Hâirîn* (دلالة الحائرین) yani “Şaşkınlığa Düşmüş Olanların Kılavuzu” koymuştur.²¹

İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*’in başında onu telifinin birinci amacının kutsal kitaplarda geçen isim ve sıfatların manalarını açıklamak olduğunu söylemiştir.²² O, bu amacını gerçekleştirirken kutsal kitaplarda Allah hakkında kullanılan ve tecsim inancına götürebilecek sıfatları tevil etmeye çalışmıştır. Bazı araştırmacılara göre İbn Meymun’un bu eseri yazmadaki amacı, kutsal metinlerin kapalı olan, teşbih ve tescime götürebilecek ifadelerini açıklamak ve böylece vahiy ile felsefe arasında zannedilen çelişkileri ortadan kaldırmaktır.²³ *Delâletu'l-Hâirîn*, Tanrı ile ilgili ifadelerin zat-sıfat bağlamında doğru anlaşılması konusunda sistemli bir tevil teorisi uygulamaktadır.

İbn Meymun, üç bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde kutsal metinlerde geçen ve teşbih ile tescime götürebilecek ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda durarak²⁴ dil ve lügat bilgilerinin yanı sıra Tevrat’taki diğer cümlelerin istidlaliyle meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. İbn Meymun’a göre metafizikten önce talebenin Mantık, Matematik ve Fizik ilimlerini öğrenmesi gerekmektedir. Artık bu eseriyle bir Yahudi filozofu da denebilecek İbn Meymun’un bu görüşünün Kindî (ö. 252/866) ve Farabî’den (ö. 339/950) mülhem olduğu anlaşılmaktadır.²⁵ Ayrıca bu bölümde Allah’ın sıfatları konusunu da işleyen müellifin bu hususta Meşşâî ve Mutezile ekolündeki düşünürlerin tesiri altında kaldığı görülmektedir.²⁶ İbn Meymun, Batı’da *negative theology* olarak bilinen sıfat teorisini desteklemekte olup selbî sıfatlarla Allah’ı tavsif etmenin en doğru yol olacağını ve O’na zatî/sübûtî sıfatları isnat etmenin kişiyi tevhitten uzaklaştıracağını iddia etmektedir.²⁷ Bu bölümün son dört faslında ise kelamcıların tezlerini ana hatlarıyla ortaya koymakta ve

²¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 9-10.

²² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 9.

²³ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 34-5; Meral, *İbn Meymun’un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 65; Atay, “Önsöz”, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. XVIII.

²⁴ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 35.

²⁵ Karlığa, “*Delâletu'l-Hâirîn*”, *DİA*, IX/123.

²⁶ Husain Kassim, *Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish and Christian Philosophy*, Austin & Winfield Publishers, Lanham 2000, s. 114-5; Karlığa, “*Delâletu'l-Hâirîn*”, *DİA*, IX/123; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 46.

²⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 119-40. Shlomo Pines, “Maimonides”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchelt, Thomson Gale, Detroit 2006, V/649; Karlığa, “*Delâletu'l-Hâirîn*”, *DİA*, IX/123.

ilk önce on iki mukaddime halinde kelamcılarının çoğu fiziğe ait mukaddimelerinin tahlilini yapmaktadır.²⁸

İkinci bölümün giriş kısmında ise kendisinden önceki felsefecilerin ittifak ettiğini söylediği 25 tane mukaddime zikretmektedir. Bu mukaddimeler üzerine Kutbuddin el-Mısrî'nin (ö. 618/1222) talebelerinden olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr et-Tebrîzî ismindeki Müslüman bir filozofun yazdığı şerh, Muhammed Zahid el-Kevserî (ö. 1371/1952) tarafından neşredilmiştir. Hüseyin Atay da aynı şerhi, edisyon-kritiğini yaptığı *Delâletu'l-Hâirîn* isimli neşrinin ilgili bölümüne dipnot olarak derç etmiştir.²⁹ Bu bölümde felsefecilerin fizik ve metafizik düşüncelerini kutsal metinlere yaptığı referanslarla tahlil eden İbn Meymun daha sonra yaratma meselesi ve sudur teorisinin incelemesini yapmaktadır.³⁰ Âlemin ezeliliği meselesinde Aristo'nun delillerini güçlü bulmayan İbn Meymun, bu konuda ondan ayrılmakta ve Tevrat'ta geçen yaratma ifadelerini kabule daha yakın durmaktadır.³¹ Ancak buna rağmen İbn Meymun'a göre eğer Aristo âlemin ezeliliğini ispat edebilseydi Tevrat'taki yaratma ifadelerini ona göre tevil edecekti.³² Ona göre Tevrat'ta âlemin hudûsuna delâlet eden naslar Allah'ın cisim olduğuna delâlet eden naslardan daha çok değildir. Bundan dolayı şayet âlemin kıdemi ispat edilebilmiş olsaydı cisimliliğin nefyinde yapıldığı gibi hudûsu bildiren naslar da çok kolay bir şekilde kıdeme uygun olarak tevil edilirdi.³³ İbn Meymun'a göre âlemin hudûsu problemi kesin bir delille halledilebilecek bir problem olmayıp bilgisi hususunda aklın tevakkuf ettiği bir meseledir.³⁴

Delâletu'l-Hâirîn'in üçüncü bölümünde ise Tevrat'ın anlaşılması güç kısımlarını ana başlıklar halinde açıklayan İbn Meymun, Allah'ın ilmi meselesine de etraflıca değinmektedir. Bu bölümde ayrıca Yahudilikteki emir ve yasakların hikmetini de açıklayan İbn Meymun, kutsal metinlerin ahlâkî öğretilerini de ele almaktadır. Eserin

²⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 199-232; Karlığa, "Delâletu'l-Hâirîn", *DİA*, IX/124.

²⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 235-273.

³⁰ Karlığa, "Delâletu'l-Hâirîn", *DİA*, IX/124.

³¹ Arthur Hyman, "Maimonides, Moses: Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, Detroit 2007, XIII/390; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. xliii.

³² Rabbi Louis Grossman, *Maimonides*, The Knickerboker Press, New York 1890, s. 3; The Rev. A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, George Routledge & Sons Ltd., London 1927, s. 17; M. Friedlander, "Analysis of The Guide for the Purplexed", *The Guide for the Purplexed*, (çev. M. Friedlander), E. P. Dutton & Company, New York 1904, s. xxiv.

³³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 354.

³⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 187.

sonunda ise filozofların söyledikleriyle peygamberlerin söylediklerinin aynı olduğunu belirterek Kitab-ı Mukaddes'ten pasajlar da nakletmektedir.³⁵

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*'de Yahudi teolojisini Aristo felsefesi ile uzlaştırmaya çalışmış ve işlediği konuları ele alırken filozofların, kelamcıların ve Yahudi geleneğinin görüşlerini karşılaştırmalı bir şekilde tahlil etmiştir. O, kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanması hususunda İslam filozofları ile aynı yöntemi kullanmıştır.³⁶

Delâletü'l-Hâirîn üzerine yapılan incelemelerde onun ezoterik (bâtınî/özel bir gruba hitap eden) yapısı üzerine tartışmalar yapılmıştır. Araştırmacılar İbn Meymun'un kendi ifadelerinden de yola çıkarak onun herkesin öğrenmesini istemediği bazı görüşlerini gizemli bir tarzda metne derç ettiğini iddia etmektedirler.³⁷

Delâletü'l-Hâirîn, ortaçağın felsefî birikimini etraflı bir şekilde yansıtan bir mahiyete sahip olup hem Arap-İslam felsefî kültürüyle işlenmiş hem de Yahudiliğin dinî ve düşünsel birikimini derinden etkilemiştir.³⁸ Atay'a göre bu eser ortaçağda Yahudi felsefesinin ve dinî düşüncesinin zirvesini temsil etmektedir.³⁹

İbn Meymun, ortaçağın en etkili Yahudi düşünürlerinden biridir.⁴⁰ O, büyük bir filozof ve tabip olduğu gibi Yahudi hukukunun da en büyük otoritelerindendir. İbn Meymun, bu çok yönlülüğü sayesinde XII. asırdan bugüne kadar Yahudi dünyasının merkezî bir şahsiyeti olmuştur. O, Talmud geleneğini zamanın felsefesiyle uzlaştırmaya çalışmış ve Talmud'un 613 emrini rasyonel delillerle ve ilâhî hikmet bağlamında

³⁵ Karlığa, "Delâletü'l-Hâirîn", *DİA*, IX/124.

³⁶ Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 231.

³⁷ Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 61; Robert Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, New York 2004, s. 44; Carlos Fraenkel, "God's Existence And Attributes", *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler ve T. M. Rudavsky, Cambridge University Press, New York 2009, s. 582; Hyman, "Maimonides, Moses: Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, XIII/389; Isadore Twersky, "Maimonides, Moses", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, Detroit 2005, VIII/5617.

³⁸ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 37.

³⁹ Atay, "Önsöz", *Delâletü'l-Hâirîn*, s. XVII.

⁴⁰ Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 3; Oliver Leaman, "İbn Meymûn: Düşüncesi", *DİA*, XX/199; Rudavsky, *Maimonides*, s. vii; Davidson, *Moses Maimonides, The Man and His Works*, s. vii.

yorumlamıştır.⁴¹ İbn Meymun, Yahudiliğin inanç esaslarını 13 maddede sistemleştirmiş ve bu maddeler, Yahudi amentüsünün nihai şekli olarak günümüze kadar geçerliliğini büyük ölçüde korumuş, hatta günlük dua kitaplarına girmiştir.⁴²

İbn Meymun'un düşüncesinin ortaçağ ilim ve düşünce hayatında büyük bir tesiri olan Aristo felsefesi ile ciddi bir irtibatı bulunmaktadır. Araştırmacıların hemen hepsinde İbn Meymun'un Aristo felsefesinden etkilendiği görüşü mevcut olmakla beraber bunun hangi konularda ve ne derecede olduğu noktasında ise çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁴³ Onun *Delâletü'l-Hâirîn*'de ortaya koyduğu teolojide dinle felsefeyi uzlaştırmaya mı çalıştığı yoksa salt Aristo felsefesini kabul etmekle beraber bazı çekincelerden dolayı gerçek fikirlerini üstü kapalı ifadelerle anlatmaya mı çalıştığı ikilemi bu eser üzerine eğilen akademisyenleri de düşündürmüştür. Daniel H. Frank'ın belirttiğine göre bu konuda düalist ve uzlaştırmacı olmak üzere iki farklı kesim oluşmuştur.⁴⁴ İbn Meymun, Aristo felsefesini yer yer eleştirmesine rağmen fotoğrafın bütününe ve felsefeciler ile ilgili ifadelerine bakılacak olursa onun Yahudi teolojisini gerek metafizik olarak gerek doğa bilimleri olarak bu felsefeyle uyuşturma gayreti içinde olduğu görülmektedir.

Hayatının tamamını İslam coğrafyasında geçiren İbn Meymun'un ilim tahsil ettiği bütün kaynaklar Arapça ve İbranicedir. O, Yunan felsefesini Arapça eserler üzerinden okumuştur. Onun Müslüman bilginlerden etkilendiği tartışılmaz bir gerçektir ve bizatihi kendisi eserlerinde bu bilginlerden bahsetmektedir. O, bir mektubunda

⁴¹ Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, s. 230.

⁴² Leaman, "İbn Meymûn: Düşüncesi", *DİA*, XX/199.

⁴³ Hyman, "Maimonides, Moses: Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, XIII/387; Isadore Twersky, "Aspects of Maimonides' Epistemology: Halakah and Science", *From Ancient Israel to Modern Judaism*, ed. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs ve Nahum M. Sarna, Scholars Press, Georgia 1989, III/5; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 300; Ruth Birnbaum, *An Exposition of Joseph Ibn Shem Tov's Kevod Elohim (The Glory of God)*, Mellen Press, New York 2001, s. 273; Harry Wolfson, "Maimonides and Halevi", *The Jewish Quarterly Review (New Series)*, Philadelphia 1912, II/306; Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, s. 43; Sarah Stroumsa, "The Muslim Context", *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler ve T. M. Rudavsky, Cambridge University Press, New York 2009, s. 50; Fraenkel, "God's Existence and Attributes", *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, s. 563; Friedlander, "Analysis of The Guide for the Perplexed", *The Guide for the Perplexed*, s. xl; Daniel H. Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank ve Oliver Leaman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 142.

⁴⁴ Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, s. 138-142.

Farabi ve İbn Bâcce'den (ö. 533/1138) sitayişle bahsetmekte ve Aristo'nun kitaplarının Afrodisyaslı Alexander, Temistiyus ve İbn Rüşd'ün şerhleri olmadan anlaşılmayacağını söylemektedir. İbn Meymun, birçok konuda Farabi ve İbn Sina'nın (ö. 427/1037) düşüncesini takip etmiştir. Onun için Farabi, Aristo'dan sonraki en önemli düşünürdür ve eserlerinde yoğun bir Farabi etkisi bulunmaktadır. Onun kelam eleştirileri Farabi'nin eleştirilerine benzemektedir.⁴⁵ İbn Rüşd'ün kelam eleştirileri daha detaylı olmakla birlikte İbn Meymun'un kelam eleştirileri onunkilere de benzemektedir.⁴⁶

Özetle, İslam medeniyetinin en önemli şehirlerinde ilim ve fikirle iştilal etmiş bir düşünür olarak İbn Meymun'un İslam felsefesinden bir hayli istifade ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁷ Bu istifadenin ulaştığı dereceyi tespit edebilmek adına bazı araştırmacıların onu bir İslam filozofu olarak nitelendirdiklerini görmek kâfi olsa gerektir.⁴⁸

III. İBN MEYMON VE KELAM

İbn Meymun'un İslam felsefesiyle sıkı bir irtibatı olduğu gibi içinde yaşadığı hicrî altıncı asırda İslam coğrafyasında hâkim olan en önemli düşünce ekollerinden biri olan kelamla da ciddi bir ilişkisi olmuştur. O, *Delâletu'l-Hâirîn*'de kelamcılarının fiziğe ve metafiziğe dair en önemli düşüncelerini müstakil bölümler halinde işlediği gibi kitabın muhtelif yerlerinde de birçok görüşlerini tahlil ve tenkide tabi tutmuştur. Onun kelam eleştirisi bu çalışmanın asıl konusunu teşkil etmiş ve iki ana bölüm halinde işlenmiştir. İbn Meymun, kelamcılarının birçok düşüncesini mesele mesele işlemesinin yanında kelamî düşüncenin tarihine ve yöntemine dair düşüncelerini de müstakil bir fasılda ortaya koymuştur. O bu fasılda, Eş'arîlerden ve Mutezile'den bahsetmiş ve bu kelamcılarının argümanlarını büyük ölçüde Yunan ve Süryanî Hristiyan teologlardan aldıklarını iddia etmiştir.⁴⁹

⁴⁵ Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 76-9.

⁴⁶ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 68-9.

⁴⁷ Küçükali, *İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)*, s. 10, 183 ve 186; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 56.

⁴⁸ Atay, "Önsöz", *Delâletu'l-Hâirîn*, s. X-XI; Hüseyin Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007, s. 9.

⁴⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 183-90.

İbn Meymun, kelama ve Yahudilerin kelamla olan ilişkisine geçmeden önce onların felsefî ilimlerle olan irtibatından bahsetmektedir. Ona göre zamanına kadar gelmiş olan bilim ve felsefenin üretmiş olduğu düşüncenin önemli bir kısmı aslında bir zamanlar Yahudilikte mevcut idi. Ancak araya uzun bir zamanın girmesi, diğer milletlerin istilası ve bu ilimlerin tahsilinin herkes için mübah olmaması gibi sebeplerden dolayı zamanla kaybolup gitti.⁵⁰ İbn Meymun'a göre Yahudiler, "cahiliye" dediği milletlerin arasına karışıp onların ahlak ve fiillerinden etkilendikleri gibi düşüncelerinden de etkilenmişlerdir. Bundan dolayı karşılaştıkları felsefî bilgilere karşı bir yabancılaşmaya maruz kalmış ve bu bilgilerin⁵¹ dinde yerinin olmadığını düşünmüşlerdir.⁵²

İbn Meymun'a göre, Yahudilik tarihinde çeşitli mahzurlardan dolayı şifahi hukuka dair ilimlerin tedvini hususunda ciddi bir polemik yaşanmışken Tevrat'ın işaret yoluyla haber verdiği felsefî ilimlerin tedvin edilmesi hayli hayli uygun olmazdı. Ona göre Talmud ve Midraşim'de bulunan belli başlı işaret ve tembihler hariç, büyük felsefî asılların Yahudilik içerisinde bugüne ulaşamamasının sebebi onların herkese açık bir şekilde ortaya konmasının getireceği problemlerdir. İbn Meymun, doğudaki Yahudilerden Geonim ve Karâîler'de tevhide dair mevcut olan az bir düşüncenin de Mutezilî kelamcılardan alındığını söylemektedir. Ona göre kelamcıların telif ettikleri eserler bu Yahudilerin ortaya koyduklarından çok daha fazladır. Bu Yahudilerin Eş'arîleri değil de Mutezile'yi takip etmelerinin sebebi kendi seçimleri değildir. Bu Yahudiler, Mutezile ilkin ortaya çıktıktan sonra onlardan bu ilimleri almışlardır ve Eş'arîler daha sonra ortaya çıkmışlardır. Endülüslü Yahudiler ise kelamcıların yöntemlerini takip etmemişlerdir. Onlar felsefecilerin düşüncelerine tutunmuş ve onların Yahudilikle çatışmayan görüşlerini benimsemişlerdir.⁵³

İbn Meymun'un burada Mutezile'den etkilendiklerini söylediği Yahudi düşünürlerin başında Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî (ö. 331/942) gelmektedir. Saîd el-Feyyûmî, Mutezile çizgisinde düşünce üreten bir Yahudi kelamı inşa etmiştir. O, eserini

⁵⁰ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 183.

⁵¹ İbn Meymun, bu bilgiler diye genel manada zamanın bilim ve felsefesini kastetse de bu siyakta Meşşâî ekoldeki "akıllar"dan, feleklerden ve sudur teorisinden bahsetmektedir.

⁵² İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 304-5.

⁵³ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 183-4.

kelamcılarının tasnif sistemine göre telif etmiş ve bağımsız felsefî tartışmalardan ziyade kutsal kitapla ilgili problemlerin çözümünü uğraşmıştır.⁵⁴ Wolfson, Feyyûmî'nin âlemin hudûsunu ispat için kelamcılarının getirdiği bazı delilleri kullandığını söylemektedir. Buna göre Feyyûmî, ikinci bölümde işlenecek olan “Cevherlerin birleşip ayrılmaları” ve “Arazların hudûsu” delillerini kullanmıştır.⁵⁵

İbn Meymun, gerek Eş'arîler olsun gerek Mutezile olsun kelamcılarının ortaya koydukları görüşleri, Hristiyan teologların kitaplarındaki mukaddimelerden aldıklarını söylemektedir. Ona göre Yunan ve Süryanî Hristiyanlar, dinlerindeki birçok hususun o zaman tedavülde olan bilim ve felsefeyle açık bir şekilde çatıştığını görmüş ve dinlerini savunmak için Yunan felsefesine reddiye olarak birçok kitap telif etmişlerdir. Bu kitaplarda kendi inançlarına uygun mukaddimeler üretmiş ve dinlerini yıkan kaideleri çürütmeye çalışmışlardır. İbn Meymun'a göre kelam ilmi bu şekilde neşet etmiştir. Daha sonra İslam dini gelip de felsefe kitapları Müslümanlara nakledilince beraberinde bu reddiye literatürü de nakledilmiştir. İbn Meymun'a göre Müslümanlar da bunun üzerine Yahya en-Nahvî (ö. 127/741) ve Yahya b. Adî (ö. 365/976) gibilerin kitaplarında buldukları sözlere tutundular. Ayrıca yanlış oldukları sonraki felsefeciler tarafından ispat edilmiş olsa bile cevher-i fert ve halânın (boşluk) sübûtu gibi ilk dönem Yunan felsefecilerinin benimsedikleri görüşlerin arasından işlerine yarayanları seçtiler. Daha sonra İslam kelamı daha da genişledi ve Hristiyan kelamcılarının hiçbir şekilde değinmedikleri ilginç deliller ortaya atıldı. Ayrıca İslam'ın kendine has bazı meselelerinde de İslam içi fırkalar arası tartışmalar ortaya çıktı ve her fırka kendi inancını destekleyecek mukaddimeler üretmeye başladı. İbn Meymun'a göre üç semâvî dinin ortak olduğu âlemin hudûsu meselesi hariç teslis ve kelam sıfatı gibi Hristiyanlık ve İslam'ın kendi iç meselelerini tartışmak için ürettikleri mukaddimelere Yahudilerin ihtiyacı yoktur.⁵⁶

Pines'a göre, İslam kelamının Hristiyan teologlardan alındığı şeklinde İbn Meymun'un ortaya koyduğu görüşün Farabi'den gelmiş olması muhtemeldir. Ona göre bu iddianın Yahya en-Nahvî özelinde bir yere kadar tarihsel olarak doğruluğundan söz

⁵⁴ Arkan, **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, s. 16-8.

⁵⁵ Harry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Kalam**, Harvard University Press, London 1976, s. 388 ve 404.

⁵⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 184-5.

edilebilse bile Yahya b. Adî’de doğru olması mümkün değildir. Çünkü Yahya b. Adî, hem Farabi’nin genç bir muasırdır hem de kendisini bir Aristocu olarak görmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla İslam kelamının en esaslı şekliyle bir ilim olarak teşekkül dönemi olan hicrî II. asrın sonlarından⁵⁸ çok sonra yaşayan ve kelam eleştirileri bulunan Farabi ile muasır olan birinin İslam kelamının kurulmasında etkili olması mümkün değildir. Pines’a göre İbn Meymun’un Yahya b. Adî’yi kelamcılarının seleflerinden biri olarak göstermesi fahiş bir anakronik hata olduğu gibi bu hata İbn Meymun’un felsefe tarihine dair bilgisinde hatırı sayılır bir boşluğun olduğuna da delildir.⁵⁹

İbn Meymun’un da belirttiği gibi Müslümanlar arasında Kelam ilmi Mutezile ile başlamaktadır. Mutezile’nin kurucu isimleri olarak görülen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi isimler hicrî II. asrın ilk yarısında vefat etmişlerdir. Dolayısıyla Mutezile’nin doğuşu hicrî II. asrın başlarında Basra’da olmuştur. Mutezile, hicrî II. ve III. asır boyunca Kelam ilmine işlevsellik kazandırmış ve sonraki Sünnî kelamın temellerinin atılmasında rol oynamıştır.⁶⁰ Ayrıca Mutezile, Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) önderliğinde Basra ve Bişr b. el-Mu’temir (ö. 210/285) önderliğinde Bağdat ekollerine ayrılmıştır.⁶¹ Kelamın teşekkül döneminde kelamcılar Hristiyanlarla çok ciddi bir fikrî mücadelede bulunmuşlardır. Tarih kaynaklarında Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Hafs el-Ferd (ö. 195/810), Bişr b. El-Mu’temir gibi birçok kelamcının Teodor Ebû Kurra (ö. 210/825) ve Ammâr el-Basrî (ö. 210/825) gibi Hristiyan teologların görüşlerini eleştiren eserler telif ettikleri nakledilmektedir.⁶²

Müslümanlar bu dönemde başta Hristiyanlar olmak üzere diğer inanç gruplarına cevap verebilmek maksadıyla Yunan felsefesi ile de meşgul olmuş ve bundan sonra tartışmalar daha da gelişerek felsefî bir şekle bürünmüştür. Kelamcılarının bu dinamik ilişkileri zamanla kendilerine özgü farklı bir düşünce metodunun ortaya çıkmasına

⁵⁷ Shlomo Pines, “The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed”, **The Guide of the Perplexed** (tercümenin mukaddimesi olarak), The University of the Chicago Press, Chicago and London 1963, I/cxxvi ve cxxxi.

⁵⁸ Hasan Tevfik Marulcu, **İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-**, SDÜ.SBE, Doktora Tezi, Isparta 2008, s. 25.

⁵⁹ Pines, “The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed”, **The Guide of the Perplexed**, I/cxxvi.

⁶⁰ Ramazan Altıntaş, “Sistematik Dönem Kelam Okulları –Mutezile-”, **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 63-4.

⁶¹ Cağfer Karadaş, **Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s.80.

⁶² Marulcu, **İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-**, s. 26-7.

sebeup olmuş, böylece Kelam ilmi, önceki felsefî görüşleri taklit etmekten öte kendine has bir düşünce sistemi olarak zuhura gelmiştir. Hatta İslam kelamının Abbasîler döneminde hızla gelişmesine paralel olarak Hristiyan teologlar da kendi dinlerini savunmak için yeni açılımlarda bulunmuş ve böylece İslam kelamı gerek İslamî terminolojiyi kullanmak şeklinde olsun gerek düşünce metotları açısından olsun Hristiyan düşüncesine de katkıda bulunmuştur.⁶³

Bütün bunları dikkate aldığımızda İbn Meymun'un Müslümanlarda ortaya çıkan Kelam ilmini Hristiyan teologlara ve onların felsefî mirasına dayandırması oldukça problemli görünmektedir. Çünkü *"Kelam ilmi, farklı din ve kültürlerle karşılaşma ve tercüme hareketinden önce Kur'an'ın kalbinden doğmuştur."*⁶⁴ Daha sahabe hayatıyken kader, iman-amel ve hilafet gibi birçok kelamî problem ortaya çıkmış ve tartışmalara sebep olmuştur. Bunun neticesinde Kaderiye, Haricîlik ve Şia gibi İslam içi kelamî fırkalar zuhur etmiştir.⁶⁵ İslam'ın erken döneminde meydana gelen bu gibi tartışmalar Kelam ilminin teşekkül sürecini hızlandırmış ve kelam âlimleri önce pratik sorunların çözümü için iman, amel, küfür, fık, isyan, imamet ve yönetim ile ilgili, sonra da nazarî meselelerin çözümü için zat, sıfat, esma, ef'âl, nübüvvet ve meadla ilgili ayetleri tespit etmişlerdir. Bundan dolayı bazı müsteşriklerin yaptığı gibi Mutezile kelamının Yunan felsefesine dayandırılması gerçeği yansıtmamaktadır. Zira tıpla ilgili bazı eserler hariç ilk asırda Yunan felsefesi henüz tercüme edilmiş değildir. Vâsıl b. Atâ, Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699), Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) ve Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 126/743) gibi ilk kelamcılar ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) tercüme hareketinden önce yaşamışlardır. Kelamcılar felsefî kanallardan bazı kavramları almış olsa bile bunları oldukları gibi alıp içselleştirmemiş, aksine onlara İslamî bir veçhe kazandırmışlardır. Bu aşama dahi kelamın Kur'an ekseninde ulûhiyet, nübüvvet ve mead çatısı kurulduktan yaklaşık bir asır sonra olmuştur. *Beytü'l-Hikme*'deki tercüme faaliyetlerinin neticesinde İslam toplumunda yepyeni bir düşünce sistemi belirmemiş,

⁶³ Marulcu, **İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-**, s. 34-5.

⁶⁴ Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelam Okulları –Mutezile-", **Kelam El Kitabı**, s. 71.

⁶⁵ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, **Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)**, Tekin Kitabevi, Konya 2012, s. 33-8.

aksine İslam coğrafyası, biri Mutezile'den gelen İslamî düşüncenin diğeri Yunan felsefesinden gelen yabancı düşüncenin karşılaşmasına sahne olmuştur.⁶⁶

Bu sadette Yunan felsefesinin hâkim olan görüşlerine aykırı bir inançları olan Hristiyan teologların da kendi dinlerini müdafaa için düşünce geliştirmeleri ve kelmacıların onlarla Hristiyanlık ve İslam üzerine yaptıkları tartışmalar sırasında bu düşüncelerine de muttali olup Yunan felsefesine karşı ortak bazı kavram ve düşüncelerin ortaya çıkması gayet tabiidir. Bundan dolayı mesela âlemin hudûsu gibi ortak bir meselede Müslüman kelmacılar ile Hristiyan teologların oluşturdukları iki düşünce sisteminde benzerlikler olması kaçınılmazdır. Ayrıca bir benzerliğe götürse de Kelam ilmi, Kur'an ve sünneti merkeze aldıktan sonra diğeri düşünce sistemlerinden istifade etmekte bir beis görmemektedir. Hâsılı, Müslümanlarda *“Kelâm'ın şekillenmesi Hristiyan teolojisini taklit ve kopya ile değil, daha çok Hristiyanlık ve diğeri inançlara karşı bir 'aksu'l-amel' bağlamındadır.”*⁶⁷

İbn Meymun'a göre hem Hristiyan Yunan kelmacılar hem de Müslüman kelmacılar, düşünce sistemlerini üzerine bina ettikleri mukaddimelerde, varlığın üzerinde bulunduğu hali itibara almamakta, aksine varlığı incelerken sahip oldukları muayyen görüşlere delil teşkil edebilecek veya o görüşlerle çatışmayacak bir varlık tasavvuru oluşturma endişesiyle hareket etmektedirler. Onlar bu şekilde varlık üzerinde ilkin bir hesap yapmakta sonra da bunları kitaplara yazıp ulaştıkları neticelerin herhangi bir mezhep kaygısı veya önyargı olmadan saf düşüncenin sonucu olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıca İbn Meymun'a göre müteahhirîn kelmacılar, dinî inançların ispatı için önceki kelmacıların çabalarını gereksiz addetmiş ve bu çabaları felsefecilerin görüşleri üzerinde mücerret şüphe üretme faaliyeti olarak görmüşlerdir. Ancak İbn Meymun, müteahhirîn kelmacıların bu düşüncelerinde son derece yanıldıklarını, mütekaddimîn kelmacıların problemin kaynağının nerede olduğunu gayet iyi fark edip felsefecilerin iddialarına karşı meseleyi kökünden halletmeye çalıştıklarını belirtmektedir.⁶⁸

⁶⁶ Altıntaş, “Sistematik Dönem Kelam Okulları –Mutezile-”, **Kelam El Kitabı**, s. 71.

⁶⁷ Marulcu, **İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-**, s. 261.

⁶⁸ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 185-6.

Pines'a göre kelamcılarının kendilerine has fonksiyonlarının dini savunmaktan ibaret olduğu, dolayısıyla nihai noktada onların nazârî hakikatleri bizatihi idrak etmenin derdinde olmadıkları şeklindeki görüş Farabi'ye aittir. Pines, Farabi'nin sahip olduğu bu görüşü İbn Meymun'un kayıtsız şartsız benimsediğini söylemektedir. Pines'a göre ise özellikle Mutezile'nin ilk dönemi açısından bu görüşün tamamen doğru olduğunu söylemek zordur.⁶⁹ İbn Meymun, kelamcılarının ispat etmek istedikleri görüşlere göre bir varlık tasavvuru uydurdukları şeklindeki iddiayı, onların görüşlerini işlediği birçok yerde tekrar etmektedir. Bu çalışmanın iki ana bölümünde de ilgili yerlerde bu iddianın mahiyeti ve sıhhati üzerinde durulacaktır. Ancak kelamcılarının hakikatin bilgisini bizatihi talep etmedikleri şeklindeki iddia ise külli bir kaziye olarak asla gerçeği yansıtmamaktadır. Zira onlar evveleminde Allah'ın varlığı, kudreti, ilmi, iradesi, peygamberliğin imkân ve vukuu gibi dinin kendisinin hak ve hakikat olduğunun bilinebilmesi için zorunlu olan bilgileri bizatihi talep etmişlerdir. Bunu yaparken de naklî önermeleri aklî önermelerin üzerine inşa edecek şekilde bir devre girmemişlerdir. Nitekim bütün kelam kitapları naklin sıhhatini sağlayacak bilgilerin ispatıyla başlamaktadır. Onların “eşyanın hakikat(ler)i” arasında en mühim hakikat olan Allah'ın varlığı ve sıfatlarına dair bilgiyi bizatihi talep etmediklerini söylemek hiçbir şekilde ilmî bir tespit olmadığı gibi ilmî bir münazara tasavvur edildiği takdirde böyle bir iddianın misliyle muaraza görmesi işten değildir. Dolayısıyla külli bir kaziye kullanarak kelamcılarını en büyük hakikatlerin bilgisini dahi taklit ettikleri şeklinde itham etmek son derece yersizdir. Bunun ötesinde, kelamcılarının Kelam ilmi özelinde bütün varlıkların bütün hakikatlerinin bilgisini bizatihi talep etmek şeklinde bir gayeleri olmaması ise hiçbir problem teşkil etmemektedir. Bir felsefecinin herhangi bir sınır koymadan eşyanın bütününe araştırma sahası olarak görmesi makbul olduğu gibi bir kelamcının araştırma ve düşünme sahasını, eşyanın hakikat(ler)i arasında dinin bahusus konu edindiği, en öncelikli ve en üstün hakikatlerin bilgisi ile sınırlaması da en az onun kadar, hatta ondan daha makbuldür. Kelamcılarının Kelam ilminde dini savunma gayelerinin olmasının bir kusur olarak veya düşünceye aykırı bir husus olarak lanse edilmesi ise kelamî düşünceye muhalif olanlar tarafından sıklıkla kullanılan bir tavidir. Ancak araştırmanın belli bir gaye ile malul olmasının düşüncenin sıhhatine zarar verdiği şeklindeki görüşün hiçbir kati delili yoktur. Çünkü düşünce faaliyetinden önce “belli bir

⁶⁹ Pines, “The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed”, **The Guide of the Perplexed**, I/cxxvi.

yargının doğru çıkmasını istemek” ile bu faaliyet sırasında düşüncenin kendisi üzerinde yürüdüğü, olumlu veya olumsuz olsun neticeyle alakası olan “mukaddimleri bulup oradan neticeye varmanın imkânsız olması” arasında aklî bir telâzüm (lüzum/ayrılmazlık) bulunmamaktadır. Olsa olsa çoğunlukla insanların düşünceleri sırasında ulaşmak istedikleri neticenin tesiri altında kaldıklarından bahsedilebilir, ama bunu aklî bir zorunluluk olarak görüp bütün düşünörlere teşmil etmek doğru değildir. Hele hele içerisinde onlarca büyük düşünür çıkarmış ve son derece hassas iç eleştirilerin görölebildiği bir düşünce ekölü hakkında bu tarz bir itham ilmî olmaktan uzaktır.

İbn Meymun, kelamın tarihine dair düşüncelerini arz ettikten sonra kelamcılarının düşüncelerinde takip ettikleri yöntemi özetlemektedir. O, kendi takatince yaptığı kelam okumalarında bütün kelamcılarının farklı türleri bulunsa da hakikatte bir tek yöntem takip ettikleri şeklinde bir sonuca vardığını söylemektedir. Ona göre bütün kelamcılarının ortak kaidesi varlığın üzerinde bulunduğu hale itibar edilmemesidir. Çünkü onlara göre bu hal bir âdetten ibaret olup aksinin de var olması aklen mümkündür; yani mümkün varlıkların sahip oldukları sıfatlarda ve aralarında cereyan eden etkileşimlerde görölen zorunluluk aklî değil, âdîdir. İbn Meymun’a göre bu umumî kaideden sonra kelamcılar, on iki mukaddimeyi kullanarak âlemin hâdis olduğuna dair deliller getirmekte ve meselenin kesin olduğuna hükmetmektedirler. Âlemin hudûsu bu şekilde ispat edildikten sonra, onu yoktan var eden bir yaratıcının da varlığı ispat edilmiş olur. Kelamcılar daha sonra bu yaratıcının birliğine delil getirmekte ve bir olduğu üzerinden de cisim olmadığını ispat etmektedirler.⁷⁰

İbn Meymun, Müslüman kelamcıları takip eden Yahudilerin de aynı yöntemi kullandıklarını, ancak kendisinin bu yöntemden son derece uzak durduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre kelamcılarının burhan diye iddia ettikleri delillerin hepsine gerçekte şüpheler arız olmaktadır. İbn Meymun, bu delillerin ancak “burhan”, “cedel” ve “mugalata” türleri arasındaki farkı bilmeyenlere göre kati bir burhan sayılabileceğini; bu delil türlerini bilenler için durumun gayet açık olduğunu, bu delillerin hepsinde şüpheler bulunup mukaddimelerinin ispat edilmemiş olduğunu söylemektedir. Ona göre muhakkik bir teoloğun âlemin hudûsu probleminde

⁷⁰ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 186.

varabileceği nihai mertebe felsefecilerin âlemin kıdemine dair ortaya koydukları delilleri çürütebilmektir ve buna güç yetirilmesi takdirinde çok büyük bir iş başarılmış olur.⁷¹

İbn Meymun'a göre âlemin hudûsu veya kıdemini ispat eden katî bir delil yoktur. O, her ne kadar âlemin kıdemine inanmasa da Tanrı'nın varlığını ispat için kelimcilerin değil felsefecilerin yönteminin takip edilmesi gerektiğini, çünkü onların yöntemlerinin şüphelerden ari olduğunu söylemektedir. İbn Meymun, kendi geliştirdiği yöntemde ise hem âlemin hudûsu hem de kıdemi ihtimallerini bir arada değerlendirerek neticeye ulaşmaya çalışmaktadır.⁷²

Pines'a göre meseleye yakından bakıldığı zaman, Aristo felsefesine karşı duruşuna kıyasla İbn Meymun'un kelama karşı duruşunda kasıtlı bir belirsizlik görülmektedir. Ona göre İbn Meymun, gerek felsefeye karşı duyduğu saygıyı gerekse kelimcilerin teolojik çabalarına karşı sergilediği entelektüel tahkiri açık bir şekilde ifade etmekten çekinmemesine rağmen mevcut malumat arasında kelama bakışını net bir şekilde görmeyi sağlayacak bir tablo çizmemektedir. Çünkü kelimcilerin birçok görüşünü reddetmesine karşın onların en önemli düşüncesi olan âlemin hudûsu meselesinde tamamen onlar gibi düşünmektedir.⁷³

Kevseri'ye göre İbn Meymun'un gerek kelimcilerin yöntemine gerekse fizik ve metafizik görüşlerine yönelik eleştirileri, tarihte İslam âlimlerinin ilgisine mazhar olmamıştır. İbn Meymun *Delâletu'l-Hâirîn*'de kelimcılara sert bir şekilde karşı çıkmasına rağmen İslam âlimleri ona cevap vermeyi önemsememişlerdir. Kevserî, bunun bir sebebinin, İbn Meymun'un tevârüs ettikleri tezim fikrinden Yahudileri kurtarma çabası olabileceğinden bahsetmektedir. Ona göre Yahudilerin sahip oldukları batıl itikatların en azından bir kısmını ortadan kaldırdığı için İbn Meymun'un bu çabası, İslam âlimlerinin ona reddiyede bulunmamaları hususunda kendisi için bir nevi şefaati

⁷¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 187.

⁷² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 187-9.

⁷³ Pines, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed*, I/cxxiv-cxxv. Pines'in buradaki benzerlikten kastı eğer sadece âlemin hudûsunu kabul etmekle sınırlıysa tespiti yerinde gözükmemektedir. Ancak bununla sınırlı değilse İbn Meymun'un âlemin hudûsunun bir burhanı olmadığı şeklindeki açık ifadeleri bu meselede en azından delil hususunda kelimcilerden farklı düşündüğünü göstermektedir.

olmuştur. Gene Kevserî'ye göre İbn Meymun'un kalam ekollerine karşı eleştirileri de kolay cevaplanabilecek türden olduğu için önemsenmemiştir.⁷⁴

İbn Meymun, kitaplarında hiçbir kelamcının ismini veya eserini zikretmemektedir.⁷⁵ Ancak yukarıda da değinildiği gibi kelamcıların kitaplarını okumuştur ve iki büyük kalam ekolü olarak Eş'arî ve Mutezile isimlerinden bahsetmektedir. Kanaatimizce İbn Meymun'un kalam eleştirilerini üzerine bina ettiği anlatımları dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde, onun eserlerine muttali olduğu ve görüşlerini naklettiği kelamcılarının bir kısmının ve belki de en önemlilerinin Cüveynî (ö. 478/1085) ve Şehristânî (ö. 548/1153) olduğu görülür. Bu çalışmanın ikinci bölümünde kelamcılarının delilleri incelenirken de görüleceği üzere İbn Meymun birçok yerde "bazı kelamcılar" ibaresiyle ya Cüveynî'ye ya da Şehristânî'ye atıf yapmaktadır.

Bazı Batılı araştırmacılar, İbn Meymun'un özetlemiş olduğu kalamî düşüncenin Cüveynî'ye ait olduğunu belirtmektedirler.⁷⁶ Pines, İbn Meymun'un Yunan felsefesinde karşılığı olmayan "tahsis" düşüncesini⁷⁷ kendi amaçları adına benimsediğini ve bu kavramın kaynağının Cüveynî'nin *el-İrşâd* isimli kitabı olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Wolfson, İbn Meymun'un kalam kaynaklarından birinin Cüveynî'nin *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye* isimli eseri olduğunu düşünmektedir.⁷⁹

İbn Meymun'un Aristo felsefesine karşı yaptığı eleştirilerde ise Gazâlî'nin (ö. 505/1111) etkisi hissedilmektedir. Örnek olarak İbn Meymun, âlemin hudûsu görüşünü açıklayıp benimserken âlemin varlığından önce bir zamanın olması gerektiği şeklindeki fikri reddederek zamanın da âlemdeki diğer şeyler gibi yaratıldığını söylemiştir.⁸⁰ İbn

⁷⁴ Kevserî, *Min 'İberi't-Târîh fi'l-Keydi li'l-İslâm*, s. 16. Kevserî atıf yapılan yerde örnek kabilinden İbn Meymun'un bir eleştirisindeki zayıflığı ortaya koymaya çalışmaktadır.

⁷⁵ Pines, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed*, I/cxxxi; Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 79-80.

⁷⁶ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 47.

⁷⁷ Tahsisle alakalı daha fazla bilgi için bu çalışmanın birinci bölümündeki "Tahsis ve İmkân" ve ikinci bölümündeki "Tahsis Delili" isimli başlıklara bakılabilir.

⁷⁸ Pines, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed*, I/cxxxi.

⁷⁹ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 443.

⁸⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 309.

Meymun'dan önce Gazâlî de felsefecilerin âlemin kîdemi hakkındaki şüphelerinden birine cevap verirken zamanın hâdis ve yaratılmış olduğunu dile getirmiştir.⁸¹

Pines, İbn Meymun'un Gazâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* isimli eserinden yararlanmış olması ihtimali üzerinde durmuş ve İbn Meymun'un Tanrı'nın iradesi üzerine ortaya koyduğu anlatımla Gazâlî'nin bu husustaki düşünceleri arasındaki benzerliğe işaret etmiştir.⁸² Başka araştırmacılar da İbn Meymun'un Gazâlî'den etkilendiğini söylemişlerdir. Bunlardan birine göre Gazâlî'nin *İhya*'sı ile İbn Meymun'un *Mişne Tora*'sı arasında içerik ve konu tertibi açısından benzerlikler ve açık bir etkilenme bulunmaktadır.⁸³

⁸¹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire ts, s. 101 ve 110.

⁸² Pines, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed*, I/cxxvii-cxxviii.

⁸³ Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, s. 88-91.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN MEYMUN’UN FİZİK ELEŞTİRİSİ

1.1. FİZİK-METAFİZİK İLİŞKİSİ

Kelam ve felsefenin en temel meselelerinden olan âlemin kıdemi-hudûsu, Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları, peygamberliğin imkân ve vukuu gibi bahisler, hiç şüphesiz müşahede edilen âlem üzerinde gerçekleşen belli bir düşüncenin mahsulü olmak zorundadırlar. Çünkü müşahedenin ötesine dair istidlâlî bir bilgi ancak bunlara delâlet edebilecek başka “bilinenler” üzerinden mümkün olur. O halde fizik âlemin tefsir ve tahliline dair farklı kavrayış biçimleri, tabiatı gereği bizi söz konusu düşünce faaliyetinin çıkış noktasını temin edecek bu “bilinenler”in farklılığına ve dolayısıyla bunlar üzerine inşa edilen farklı metafizik neticelere götürecektir.

Gerek mütekaddimîne gerek müteahirrîne ait kelam ve felsefe literatürüne muttali olanlar fizik âlemin ahvâline dair meselelerin ilâhiyât bahislerinden önce işlendiğini çok rahatlıkla fark edecektir. Söz gelimi *Tecridu’l-Akâid*, *Tavâliu’l-Envâr*, *el-Mevâkıf* ve *el-Makâsıd* gibi kelamın zirve metinleri isbât-ı vacip ve sıfatlar bahsine girmeden önce neredeyse metnin hacminin yarısını kapsayacak şekilde cevher ve araza dair bahisleri genişçe ele almışlardır. Aynı şeyi klasik felsefe kitaplarında da görmek mümkündür. Felsefeyi sistematik bir biçimde ilk defa tedvin eden filozof olarak bilinen Aristo (ö. M.Ö. 322), “hikmet-i tabîyye”yi (doğa bilimleri) “hikmet-i ilâhiyye”den yani metafiziğe dair bahislerden önce tâlim etmiş¹ ve İbn Sina gibi ondan sonra gelen birçok filozof da bu tertibe riâyet etmiştir. Bu takdîmin en önemli sebeplerinden biri, metafiziğe ait birçok meselenin çözümünde doğa bilimlerine (ilm-i tabîî) ait meselelere

¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât* (el-İşârât ve’t-Tenbîhât ile beraber), thk. Süleyman Dünya, Dâru’l-Meârif, Kahire 1960, I/166, II/149; Sadruddîn eş-Şîrazî, *Şerhu’l-Hidâyeti’l-Esîriyye*, thk. Ahmed Abdurrahim Sâih ve Tevfik Ali Vehbe, Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kahire 2008, I/49; Kâdî Mîr, *Kâdî Mîr ala’l-Hidâye* (Şerhu Hidayeti’l-Hikme), el-Hac Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul h. 1313, s. 10.

son derece ihtiyaç duyulmasıdır.² Nitekim bu irtibatı İbn Meymun da itiraf etmekte ve doğa bilimleri ile metafizik (ilm-i ilâhî) arasında çok büyük bir alaka bulunduğunu tasrih etmektedir.³ Ona göre metafiziğin bilgisine ancak doğa bilimlerinin tahsilinden sonra ulaşmak mümkündür ve bundan dolayı Kutsal Kitap (Tevrat), işaret yoluyla doğa bilimlerinin (ilm-i tabîî) ele alındığı *Tekvin* babıyla başlatılmıştır.⁴

İbn Meymun, Allah Teâlâ'yı idrak edebilmek için onun yarattıkları üzerinden istidlâl yapmaktan başka bir yol olmadığını ve bu mahlûkatın onun varlığına ve sıfatlarına delâlet ettiğini dile getirmektedir.⁵ Ona göre sırf bundan dolayı bütün mevcudatı olduğu hal üzere bilmek kaçınılmazdır. Çünkü metafiziğe ait meselelerin çözümü için öncelikle her bir ilimden yakînî mukaddimleri edinmek gerekmektedir.⁶ Mesela sayıların hakikati ve geometrik şekillerin özelliklerinden elde edilen nice mukaddime vardır ki onlarla istidlâl edilerek Allah Teâlâ'dan selbedilmesi gereken hususların bilgisine ulaşılır. Aynı şekilde astronomi ve doğa bilimleri de tedbir ve tasarruf cihetinden Allah'ın bu kâinatla hakikatte nasıl bir irtibatı olduğunu idrak edebilmek için tahsili zorunlu olan ilimlerdir. O halde beşerî kemale ulaşmak isteyen bir kimsenin sırasıyla şu dört ilmi tahsil etmesi gerekmektedir: Mantık, matematik, doğa bilimleri ve metafizik.⁷

İbn Meymun'un metafizik bilginin fizik âlemin bilgisiyle ne kadar sıkı bir irtibatı olduğunu düşündüğünü ortaya koyan en açık ifadelerinden bir kısmı da Allah Teâlâ için tecsim ve teşbihi nefyettiği bir tahlilinde geçmektedir. Ona göre cismâniliğe, infial ve değişime, belli bir kemalin bil-kuvve bulunmasına (adem haline) ve başka bir mahluka benzerliğe götüren bütün vasıfların Allah Teâlâ'dan nefyedilmesi apaçık delillerle sabit olmuş bir hakikattir. Allah'ın bilgisine dair bu hakikate doğa bilimlerinde elde edilen bilgiler üzerinden ulaşılır ve bu ilimleri bilmeyen bir kimse bu vasıfların nakıslığını fark edemeyecektir. Nakıslığı fark etse dahi bunların delillerini bilmediği takdirde küllî mukaddimelerin neticesi olan cüzî lâzımları bilemeyecektir. Bundan

² Kâdî Mîr, *Kâdî Mîr ala'l-Hidâye*, s. 4.

³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 11.

⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 13-4.

⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 80.

⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 80.

⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 80.

dolayı Tanrı'nın varlığına ve mezkûr vasıfların ondan nefyedilmesi gerektiğine dair delillere sahip olamayacaktır.⁸ İbn Meymun, benzer bir tahlili zatî/vücûdî sıfatların imkânsızlığı iddiasında da ortaya koymakta ve bu imkânsızlığın bilgisine ancak mantık ilmine ve mevcudatın doğasına/hakikatine dair bilgiye sahip olanların ulaşabileceğini belirtmektedir.⁹

Kelamcılarının düşüncesini şerh etmeye geçmeden önce İbn Meymun'un serdettiği şu sözler yukarıdaki düşüncesini özetler mahiyettedir:

*“Allah Teâlâ'dan ve bu mevcudattan başka bir şeyin olmadığını ve O'na dair istidlâlin ancak cümlesi ve tafsiliyle bu mevcudat üzerinden mümkün olabileceğini sana anlattım. O halde zorunlu olarak bu mevcudatın 'olduğu hal üzere' nazar-ı itibara alınması gerekir. [İstidlâlinde istimal edeceğin] mukaddimelerini, bu mevcudatın müşahede edilen doğasından/hakikatinden (tabiatından) elde etmelisin. Bundan dolayı mevcudatın suretini ve müşahede edilen hakikatini bilmen gerekir. Ancak o zaman bu mevcudattan başka bir şeye dair istidlâl mümkün olur.”*¹⁰

Bu yaptığımız alıntıdan hemen sonra İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*'in en önemli kelamî-felsefî bahislerini işlediği kısımların bir konu fihristini zikretmektedir. Önce mevcudatın söz konusu tabiatını şerh edeceğini söylemektedir ki üç bölüme ayrılan kitabın birinci bölümünün 72. faslını¹¹ buna ayırmış ve insan bedeniyle bir analogi kurarak âlemin nizamı, felekler, akıl ve nefisler, anâsır-ı erbaa, heyûla-suret, hareket ve çeşitleri, ay altı âlemindeki oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) ve hayvanî ile insanî kuvvelere dair bazı izahlarda bulunmuştur. Daha sonra kelamcılarının delillerinde kullandıkları mukaddimleri ve onların *âlemin hudûsu*, *Tanrı'nın varlığı*, *birliği* ve *tecsimin nefyinden ibaret dört temel meseleyi* ispat yollarını beyan edeceğini dile getirmektedir. Sonra aynı şekilde felsefecilerin mukaddimelerini ve ispat yollarını

⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 136-7.

⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 137.

¹⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 190.

¹¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 190-9.

anlatacağını ve en sonunda da aynı meselelerde kendi yönteminin özetini sunacağını söylemektedir.¹²

İbn Meymun kitap boyunca ve özellikle birinci bölümde sık sık kelamcılarının muhtelif konulardaki inanç ve düşüncelerini söz konusu etmekle beraber onların mezkûr dört temel meseleye dair ispat yöntemlerini ve bu yöntemlerin üzerine bina edildiği mukaddimleri müstakil konular halinde ele almıştır. Birinci bölümün son dört faslı kelamcılara ayıran İbn Meymun, 73. fasılda kelam düşünce sisteminin temellerini anlatan on iki mukaddimeyi sıraladıktan sonra her birini teker teker şerh etmeye çalışmıştır. İbn Meymun'un ortaya koyduğu on iki mukaddime şu şekildedir:

Birinci Mukaddime: Cisimler cevher-i ferdlerden oluşmaktadır.

İkinci Mukaddime: Halâ (Boşluk) sabittir.

Üçüncü Mukaddime: Zaman, sınırlı sayıda anın bir araya gelmesiyle oluşur.

Dördüncü Mukaddime: Cisimlerin¹³ arazlardan hâli kalması mümkün değildir.

Beşinci Mukaddime: Bazı arazlar, cismin kendisinden oluştuğu her bir cevher-i ferd ile kaimdir ve cisimlerde olduğu gibi cevher-i ferdlerin de bu arazlardan hâli kalması mümkün değildir.

Altıncı Mukaddime: Arazların bekası yoktur; yani bir arazın iki an var kalması mümkün değildir.

Yedinci Mukaddime: Melekelerin karşısı olarak kabul edilen bazı sıfatlar iddia edildiği gibi ademî olmayıp haricî varlığı olan arazlardır ve bir faile muhtaçtırlar.¹⁴

Sekizinci Mukaddime: Kâinattaki bütün mahlûkat cevher ve arazlardan ibarettir ve sûret-i tabîyye de cevher değil arazdır.¹⁵

¹² İbn Meymun, **Delâletü'l-Hâirîn**, s. 190.

¹³ İbn Meymun, kitapta cisim yerine cevher lafzını zikretmektedir. Lakin mukaddimeyi şerhinden de anlaşılacağı gibi burada cevher-i ferdi değil arazın mukabili olan cevheri kastetmiştir. Cevher lafzının bu kullanımı her ne kadar cismi de cevher-i ferdi de kapsasa da İbn Meymun'un buradaki kastı, şerhin başındaki "Hiçbir cisim arazlardan ayrılamaz" cümlesinden de anlaşılacağı gibi cisimdir (Bknz. **Delâletü'l-Hâirîn**, s. 204). Çünkü cevher-i ferdin arazlardan hâli kalmayacağını bir sonraki mukaddimede işlemektedir. Okuyucunun zihninin cevher-i ferde gitmemesi için cevher lafzı yerine asıl maksat olan cisim lafzı tercih edilmiştir.

¹⁴ Sıfatlarda adem-meleke ayrımı çalışmanın "Araz Teorisi" bahsinde ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu mukaddimenin şerhi için oraya bakılabilir.

¹⁵ "Sûret-i tabîyye"nin ne olduğu tezin "Araz Teorisi" bahsinde ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bu mukaddimenin de şerhi için oraya bakılabilir.

Dokuzuncu Mukaddime: Arazlar birbirleriyle kaim olamazlar; yani bir araz başka bir arazi taşıyamaz.

Onuncu Mukaddime: Mümkün varlıkların sahip oldukları vasıflar kendileri için zorunlu değildir ve bu varlıkların farklı bir halde olmaları da mümkündür.

On Birinci Mukaddime: Sonsuzluğun bütün çeşitleri imkânsızdır. Bu imkânsızlık hükmünde sonsuzluğun “bil-fiil”, “bil-kuvve” veya “bil-araz” (arazî) olması arasında bir fark yoktur; yani sonsuz silsileyi oluşturan fertlerin aynı anda bir arada var olmalarıyla takdirî olarak var olmaları veya var olduktan sonra yok olup gitmiş olmaları arasında bir fark yoktur.¹⁶

On İkinci Mukaddime: Duyular hata edebilir ve birçok şeyi tam idrak edemeyebilir. Bundan dolayı duyuların hükmüne itibar edilmez ve asla burhânî delillerin mukaddimleri olarak kullanılamazlar.¹⁷

İbn Meymun’un oluşturduğu bu on iki mukaddimenin büyük çoğunluğu kelimcilerin fizik düşüncelerini yansıtmaktadır. Pines’a göre “Fizik biliminin” orta çağ ilimler tasnifindeki kullanımı esas alınacak olursa bu mukaddimelerin hepsinin bu bilimin içerisinde olması gerekmektedir. Çünkü “Fizik” teriminin orta çağdaki kullanımı, duyuların algısına dair psikolojiyi de barındırmaktadır.¹⁸ Bu mukaddimelerin daha sonra metafizik görüşlerin ispatında kullanılacak olması da gösteriyor ki İbn Meymun, herhangi bir düşünceyi açıklama sisteminde dahi fizik-metafizik ilişkisine son derece ehemmiyet vermektedir.

İbn Meymun, bu mukaddimleri şerh ettiği fasıldan sonraki üç fasılda mezkûr dört meselenin kelimcılara göre delillerini izah edip tartışmıştır.¹⁹ Kelamcılarının düşüncesini anlatırken kullandığı yöntemin aynısını felsefecilerin görüşlerini açıklamak için de uygulamıştır. Bundan dolayı ikinci bölümün başına Tanrı’nın varlığını, cisim veya cisimde mevcut bir kuvvet olmadığını ve bir tek olduğunu ispat etmek için felsefecilerin ihtiyaç duydukları ve fizik düşüncelerini yansıtan 25 mukaddimeyi

¹⁶ Sonsuzluğun bu mezkûr çeşitlerinin şerhi için çalışmanın “Sonsuzluk ve Teselsül” isimli bahsine bakılabilir.

¹⁷ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 200.

¹⁸ Pines, “The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed”, *The Guide of the Perplexed*, I/cxxv.

¹⁹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, I. Bölüm: 73, 74, 75 ve 76. fasıllar, s. 199-232.

koymuştur.²⁰ Daha sonra birinci fasılda bu mukaddimleri kullanarak onlara göre bu üç meselenin nasıl ispat edildiğini açıklamıştır.²¹

Hiç şüphesiz metafiziğin bahsi geçen bu en önemli meselelerine dair kelamcı ve felsefecilerin düşüncesini anlatmak için İbn Meymun'un ürettiği bu yöntem takdire şayandır. Zira önce delillerde kullanılan mukaddimler toplu bir şekilde ortaya konmaktadır ki böylece bir delilin kabul veya reddine dair değerlendirme, o delilin kendisinden oluştuğu mukaddimelerin sıhhati üzerinden ilerleyerek asıl-fer ilişkisi korunmuş olur. İbn Meymun da delilleri şerh ederken bu ilişkiyi sürekli göz önünde bulundurmuş ve delilin hangi mertebesinin hangi mukaddimeye göre şekillendiğini açıkça ortaya koymuştur ki çalışmanın ikinci bölümünde yer yer buna temas edilecektir.

Araştırma sırasında İbn Meymun'dan önce kelamcılardan veya felsefecilerden herhangi bir kimsenin mezhebin metafizik meselelerinin üzerine bina edildiği bu mukaddimleri toplu bir şekilde bir araya getirdiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Hatta İbn Meymun'dan sonra dahi kelam veya klasik felsefe literatüründe böyle bir çalışmaya denk gelinmemiştir. İbn Meymun'un ifadelerinde de bu mukaddimleri bu haliyle herhangi bir kaynaktan doğrudan aldığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Bilakis felsefî mukaddimelere dair bazı ibarelerinde bunu kendi istinbatıyla gerçekleştirdiğini îham eden bir anlatımı vardır.²² Pines da felsefecilere ait 25 mukaddimenin İbn Meymun'dan önce başka bir kimse tarafından derlendiğinin bilinmediğini söylemektedir.²³ Eğer İbn Meymun'un bu hususta bir selefi olmayıp bu mukaddimleri bu iki büyük düşünce ekolünün kitaplarından kendi istinbatıyla ortaya çıkardığı kesinleşirse bu iki ekolün düşünce birikimine hatırı sayılır bir ıttılay olduğu ispat edilmiş olur. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki bu düşüncelerin özünü tahsil etmeye talip olan bir kimse için İbn Meymun'un bu çalışması büyük bir kolaylık sağlamaktadır.

²⁰ İbn Meymun bu mukaddimelerin başında, Aristo ve ondan sonra gelen Meşşâiler tarafından hepsinin ispat edilmiş olduğunu ve hiç birinin sıhhatinde şüphe olmadığını belirtmektedir. Bknz. İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 235.

²¹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, II. Bölüm: Giriş ve 1. fasıl, s. 235-281.

²² İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 189, 190, 272 ve 273.

²³ Shlomo Pines bunu *Delâletu'l-Hâirîn*'in "**The Guide of the Perplexed**" isimli tercümesinin ilgili yerinde 2 numaralı dipnotta zikretmektedir. Bknz. Musa b. Meymun, **The Guide of the Perplexed** (çev. Shlomo Pines), The University of the Chicago Press, Chicago and London 1963, II/235.

Felsefecilere ait 25 mukaddimeyi toplu bir şekilde sıralayan İbn Meymun, bunların doğruluğunu ispat eden delilleri zikretmemiş ve okuyucunun da kendisinden bunu talep etmemesini istemiştir. Sebep olarak da bu mukaddimelerin doğa bilimleri ve metafiziğe ait meseleler olmasını göstermiş²⁴ ve kitabını, bu ilimleri anlatmak, hülasalarını beyan etmek veya bu ilimlerde ispatı tamamlanmış meselelerin burhanlarını ortaya koymak için telif etmediğini dile getirmiştir.²⁵ Çünkü ona göre bu hususlarda telif edilmiş eserler gayet yeterlidir. Eğer bu mevcut eserler muayyen bir gayeyi tahsil etmekte yeterli değilse zaten kendisi bu hususta söylenenlerden daha güzel bir şey ortaya koyamayacaktır. Bu kitabı telif gayesi ise kitabın başlarında da belirttiği gibi Yahudi şariatının müşkül meselelerini izah etmek ve halkın genel anlayışının kaldıramayacağı derinlikteki bazı hakikatleri ortaya çıkarmaktır.²⁶ İbn Meymun ayrıca bu felsefi mukaddimelerin çoğunun ilk okuyuşta kolay bir şekilde anlaşılıp okuyucuda yakîn hâsıl edeceğini ve bir kısmının bedihi veya bedihiye çok yakın olduğunu, diğer bir kısmının ise ispata ihtiyaç duyduğunu söylemektedir.²⁷ Kati bir şekilde ispat edildiğini vurguladığı bu mukaddimelerin burhanları için okuyucuyu bir yerde doğa bilimleri (Fizik) ve metafiziğe ait kitaplara yönlendirirken²⁸ başka bir yerde de daha sarîh bir şekilde Aristo'ya ait *Kitabu's-Semâ' (Physics)* ve şerhlerine; *Kitabu Ma Ba'da't-Tabîa' (Metaphysics)* ve şerhine işaret etmektedir.²⁹ Bu mukaddimleri muhtasar bir biçimde ele almasını da aynı şekilde kitabın telif gayesine bağlamakta ve bu gayenin felsefe kitaplarındaki malumatı nakletmek veya konuya çok uzak mukaddimleri zikretmek olmadığını; bilakis felsefecilerin düşünce ve yöntemini izahına göre kendisine ihtiyaç duyulan temel mukaddimleri serdetmek olduğunu dile getirmektedir.³⁰

Bu felsefi mukaddimelerin önemine binaendir ki İbn Meymun'dan kısa bir süre sonra yaşadığını bildiğimiz Muhammed b. Ebubekir b. Muhammed et-Tibrîzî isminde Müslüman bir filozof bunların manalarını açığa kavuşturan, delillerini getirip şüphe ve

²⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 189.

²⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 282.

²⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 282.

²⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 190, 272.

²⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 190.

²⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 272.

³⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 272.

itirazları defeden, mantıkî dili ve mana örgüsü gayet kuvvetli bir şerh kaleme almıştır.³¹ Bu şerhin tashihini yapan ve İbn Meymun ile başka Yahudi filozoflara dair bazı değerlendirmeleri havi bir mukaddime kaleme alan Muhammed Zahid el-Kevserî de gerek mukaddimelerin gerekse şerhin gayet kıymetli çalışmalar olduğunu vurgulamıştır.³² Bu şerhin tarihte bilinen iki farklı İbranice tercümesinin yapılmış olması da onun kıymet ve önemine işaret eden başka bir delildir.³³

Kelamcılara ait on iki mukaddimeye gelinecek olursa, İbn Meymun'un, felsefî mukaddimelerde yaptığı gibi bunları sadece toplu bir şekilde serdetmekle yetinmeyip her birini müstakil bir biçimde şerh ettiğini ve sıhhati takdirinde her birinin başka neleri istilzam ettiğini de açıklamaya çalıştığını görmekteyiz.³⁴ Ne var ki İbn Meymun, çoğu mukaddimenin sıhhatine dair kelamcıların getirdikleri delilleri nakletmemiştir. Felsefî mukaddimelerde olduğu gibi burada da okuyucunun, kendisinden kelamcıların bu mukaddimeleri ispat yöntemlerini anlatmasını istememesini söylemekte; sebep olarak da onların bütün ömürlerini beyhude bir şekilde bu ispatlara harcadıklarını, lakin çoğunun müşahade edilen varlığın/mevcûdatın (vücûd) tabiatıyla (doğasıyla) tenakuz halinde olduğunu göstermektedir. Ona göre bu mukaddimelerin sıhhatinde bir sürü şüphe bulunmakta ve bunları tamamen defetmek mümkün olmadığı halde kelamcılar kendilerince deliller üretilip münazaralara tevessül ederek bu şüpheleri bertaraf etmeye ve mukaddimelerle tenakuz halinde olan varlığın tabiatını inkârâ çalışmışlardır.³⁵ Dolayısıyla İbn Meymun'un bu ispatları batıl ve faydasız gördüğünden dolayı nakletmemeyi tercih ettiği söylenebilir. Ancak bu tercih, ilmî açıdan bazı problemler barındırmaktadır. Çünkü mezhebin düşüncesini tasvir ve tahkik makamında delilden arı bir şekilde iddiaları arz etmek, gerek temelleri gerek gayesiyle bu mezhebe vakıf olmak isteyen bir okuyucu için bu iddiaları kabul etmeyi veya sahih bir şekilde tasavvur etmeyi zorlaştırmaktadır. *Delâletu'l-Hâirîn*'de kelamcılar ele aldığı bölümleri, onların

³¹ Şarih et-Tibrîzî, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) en büyük talebelerinden olan Kutbuddîn Mısırî'ye (ö. 618/1222) öğrencilik yapmıştır ve şerhin neşredildiği yazma nüshanın tarihi h. 677'dir. Bknz. Muhammed Zahid el-Kevserî, "Mukaddime", **El-Mukaddimâtü'l-Hams ve'l-İşrûn min Delâleti'l-Hâirîn ve Şerhu Tilke'l-Mukaddimât**, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 1994, s. 22.

³² Kevserî, "Mukaddime", **El-Mukaddimâtü'l-Hams ve'l-İşrûn min Delâleti'l-Hâirîn ve Şerhu Tilke'l-Mukaddimât**, s. 22-3.

³³ Hüseyin Atay, "Önsöz", **Delâletu'l-Hâirîn**, s. XXX.

³⁴ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, 73. Fasil, s. 199-218.

³⁵ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 189.

düşüncesine muttali olmak isteyen bir kimse için kaleme alan İbn Meymun,³⁶ kelamcılarının düşüncesini bir muhalif edasıyla ve gayet alaycı bir üslupla sunmaktadır. İbn Meymun'un düşüncelerini konu ettiği kelamcılarının kimler olduğu hakkında bir araştırma kaleme alan Schwarz da makalesinin başında bu noktaya değinmiştir.³⁷ Bu alaycı üslupla birlikte İbn Meymun, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere kelamcılarının düşüncelerini üzerine bina ettikleri temel mukaddimeleri çürütmeye dair ciddi bir ilmî tahlil ortaya koymamaktadır. Hâlbuki ondan beklenen, bu mukaddimelere dair kelamcılarının delillerini getirip doğru bulmadığı kısımları gene kendi delilleriyle ilmî ve mantıkî bir çerçevede çürütmeye çalışmaktır. Ancak İbn Meymun, bunu çok az yerde yapmakta ve eleştirilerinin çoğu, görüşlerin çirkin ve kabul edilemez olduğunu söylemekten öteye geçmemektedir. Birçok yerde kelamcılarının varlığın tabiatını inkâr ettiklerini tekrar etmekle yetinip sadra şifa bir beyan ve ispat getirmemektedir.

İbn Meymun'un en çok itiraz ettiği konu olan bu varlığın tabiatına muhalefet iddiası "Farklı Bir Âlemin İmkânı" başlığı altında daha ayrıntılı ele alınacaktır. Ancak burada özellikle işaret etmek istediğimiz bir husus bulunmaktadır: İbn Meymun ile kelamcılar arasındaki birçok ihtilafın merkezini asıl olarak bu "varlığın tabiatı" meselesi oluşturmaktadır. Dolayısıyla İbn Meymun'un sık sık bu iddiayı söz konusu etmesi, ilmi açıdan "mahall-i niza'yı tekrar etmekten başka bir şey değildir. Hatta İbn Meymun bu iddiayla da yetinmeyip işi daha da öteye taşımış ve konuyla alakalı bazı meselelerde kelamcılarını, sofistlerin (safsatacılar) söylemlerine tutunmakla itham etmiştir.³⁸

İbn Meymun'un kelamcılara nispet ettiği bu on iki mukaddime arasında hiç şüphesiz kelamcılarının mezkûr dört meselenin ispatı için kendilerine son derece ihtiyaç duyduğu kaziyeler vardır. Bunlara örnek olarak imkân kavramına dair düşüncelerini içeren onuncu mukaddime ve teselsülün dört çeşidinin de imkânsızlığını savunan on birinci mukaddimeyi verebiliriz. Ancak cevher-i ferd, halâ (boşluk), arazlar, mücerred varlıkların nefyi ve hislerin bazı şeyleri idrak edememesine dair mukaddimeler, İbn

³⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 8.

³⁷ Michael Schwarz, "Who Were Maimonides' Mutakallimûn? (Part 1)", Maimonidean Studies (Volume 2), ed. Arthur Hyman, The Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, New York 1991, s. 159.

³⁸ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 218.

Meymun'un iddiasının³⁹ aksine mezkûr dört meselenin ispatı için kelamcıların zorunlu gördüğü mukaddimeler değildir. Gerek bazı mütekaddimîne gerekse müteahhirîne göre bunlar veya bunların bir kısmı olmadan başka deliller üzerinden gidilerek de bu meseleler ispat edilebilir. Mesela İmam Gazâlî (ö. 505/1111) *İktisat fî'l-İtikât* isimli eserinde âlemin hudûsunu ispat etmek için getirdiği delilde cevher-i ferd ile halâyı ispata ve onların bilgisini kullanmaya ihtiyaç duymamıştır.⁴⁰ Aynı şekilde *Tehâfutu'l-Felâsife* isimli kitabında işaret ettiği gibi⁴¹ maddeden (cisimlikten) ari olan mücerred varlıkları kabul etmesine rağmen telif ettiği kelam kitaplarında diğer kelamcılar gibi bu dört meselenin ispatına dair deliller getirmekten geri durmamıştır. Müteahhirîn içinse durum gayet açıktır. Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) ve sonraki kelamcılar, bu dört meseleyi ispat ederken kullandıkları delillerin çoğunda o mezkûr mukaddimelerden bir kısmını hiç kullanmamışlardır. *Tecrîd*, *Tavâli*, *el-Mevâkıf* ve *el-Makâsıd* gibi müteahhirîn indindeki en meşhur metinleri mütalaa eden bir kimse bunu çok kolay bir şekilde tespit edebilecektir.

Bununla birlikte yukarıda bahsi geçen mukaddimelerin ispatı takdirinde başta âlemin hudûsu olmak üzere felsefecilerle ihtilaf halinde oldukları birçok meselede kelamcıların iddialarını ispat edebilmeleri daha kolay hale gelecektir. Söz gelimi meşhur kelam kitabı *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* ve *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm* isimli eserlerinde Sadettin Taftazânî (ö. 793/1390), cevher-i ferd ile alakalı olarak bu zikrettiğimiz hususu açıkça dile getirmiş ve cevher-i ferdin ispatının felsefecilerin bir çok karanlık görüşünden kurtulmaya vesile olacağını söylemiştir. Ona göre cevher-i ferdin ispat edilebilmesi, âlemin kıdemi ve bedenlerin diriltilmeyeceği düşüncesine götüren *heyula-sûret* teorisini iptal etmek anlamına gelecektir. Ayrıca ona göre göklerin dâimî hareketi ve oluş-bozuluşa mahal olmalarının imkânsızlığı düşüncesi muayyen

³⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 186 ve 217.

⁴⁰ İmam Gazâlî, her ne kadar âlemi tarif ve taksim ederken cevher-i fertten bahsetmişse de kelamcıların genel olarak bu teoriyi kabul etmelerinden dolayı bunu yapmıştır. Yoksa âlemin hudûsuna dair getirdiği delilin sıhhati cismin cevher-i ferdlerden mürekkep olmaması halinde de geçerlidir. Cevher-i fertten bahsettiği yerler için bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisât fî'l-İtikât*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2012, s. 91 ve 93.

⁴¹ Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 256.

bazı geometri kaideleri ile ispat edilmekte ve cevher-i ferdin ispatı takdirinde bu kaidelerin de sıhhatine halel gelecektir.⁴²

O halde İbn Meymun'un bütün on iki mukaddime üzerine genelleme yaparak kalamcıların dört meseleyi ispatlarının mutlak manada onlara bağlı olduğunu söylemesi yanıltıcıdır. Bu mukaddimeler arasında bütün kalamcıların ittifakla kabul ettikleri ve çoğu meseleye dair yaptıkları ispatları kendileri üzerine inşa ettikleri mukaddimeler olduğu gibi muayyen bir meselenin ispatı için getirdikleri birçok delilden sadece bazısında kullandıkları ve diğer bazısında kullanmadıkları mukaddimeler de vardır. İkinci bölümde kalamcılara göre meselelerin ispat çeşitleri izah edilirken bu hususlara işaret edilecektir.

Burada asıl vurgulanması gereken şey ise bu dört temel mesele arasından sadece bir tanesinin kalamcılar ile felsefeciler arasında ihtilaflı olduğudur. Bu mesele âlemin hudûsu meselesidir. Şehristânî (ö. 548/1153), Râzî, Âmidî (ö. 631/1233), Beydâvî (ö. 685/1286), İcî (ö. 756/1355), Taftazanî ve Seyyid Şerif Cürânî (ö. 816/1413) gibi müteahhirîn dönemi kalamcıları hiç şüphesiz âlemin hudûsu için birçok delil getirmişlerdir ve getirdikleri delillerin çok önemli bir kısmı farklı suretlerde dahi olsa mütekaddimîn kalamcılarının kitaplarında mevcut olduğu gibi bu delilleri takrir ederken de yukarıda cevher-i ferdi içinde saydığımız o mukaddimleri kullanmamışlardır. Söz gelimi İbn Meymun'un muasırı olan Râzî, *Erbâîn fî Usûli'd-Dîn* isimli eserinde âlemin hudûsu için beş tane burhan getirmiş ve hiç birisinde bu mukaddimleri kullanmamıştır.⁴³

Âlemin hudûsu dışındaki diğer üç meselede ise (Allah'ın varlığı, birliği ve cisimliliğin nefyi) kalamcılarla felsefeciler arasında ittifak olmasına rağmen ispat için getirilen bazı delillerde ihtilaf vuku bulmuştur.⁴⁴ Gerek buradaki gerekse âlemin hudûsu

⁴² Sadettin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2012, s. 37; Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Abdulkadir Ma'ruf el-Kürdî, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1912, s. 60.

⁴³ Fahreddin Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye Matbaası, Haydarabat 1353 H., s. 13-41.

⁴⁴ Bu üç meseleden ilki olan ispat-ı vacip hususunda diğerlerinden biraz farklı bir durum vardır. Kalamcılar Vâcibu'l-Vücûd'un (zorunlu varlık) mûcib bizzat (Zat'ının zorunlu olarak âlemin varlığını gerektirmesi) değil de Kâdir-i Muhtâr olduğunu söyledikleri için hudûs delilini tercih ederken, felsefeciler imkân delilini tercih etmişlerdir. Yani bu mertebede felsefeciler Vâcibu'l-Vücûd'u ispat ederlerken kalamcılar Sâni'-i Mürîd'i ispat ederler.

mesalesindeki ihtilafın kaynağı ise iki düşünce ekolünün son derece nazârî bazı asıllara binaen bu on iki mukaddimenin ve diğer başkalarının sıhhati hususundaki görüş ayrılıklarıdır. Vücûd-adem, mahiyet, vücûb-imbân-imtina, vahdet-kesret, illet-malul, aklî ve âdî nedensellik, irade, zaman-mekân-hareket, kıdem-hudûs ve sonsuzluk gibi mefhumların tahliline dayanan bu nazârî asıllar hiç şüphesiz metafizik asıllardır ve bu asılların tahlili çok ince bir düşünceyle çok hassas bir mantıkî dil kullanmayı gerektirmektedir.

Konunun girişinde sözünü ettiğimiz “müşahede edilen fizik âlemin tefsir ve tahliline dair farklı kavrayış biçimleri” aslında bu metafizik asıllardan neşet etmektedir. Dolayısıyla bir kısmı fizik âlemi kavrayış biçimine râci olan bu on iki mukaddime üzerinde gerçekleştirilecek düşünce, sanılandan daha giriftir. Çünkü fizik âleme dair yapılan hiç bir tefsir yukarıda işaret edilen mefhumlar –bilincinde olunsun veya olunmasın- zihinde mûlahaza edilmeden gerçekleştirilemez. Hatta bugünün fizik teorileri için dahi aynı şeyi söylemek mümkündür. Maddenin ve evrenin makul bir tefsirine (veya en iyi tefsirine/*best explanation*) ulaşmak isteyen bir kimse öncelikle “anamlı” cümleler halinde ortaya koyacağı tefsirinde sarfedeceği mefhumların “felsefesini” yapmış olmalıdır. Diyebiliriz ki hiçbir bilimsel teori, zihinde kendisini önceleyen bir felsefî zihniyetten hâli değildir ki onu metafizikten ayrı değerlendirebilmek mümkün olsun. Nitekim bilim felsefesi denilen saha bilimsel teorilerin üzerine inşa edildiği zihniyetlerin tahlili için vardır. O halde yukarıda zikredilen bazı mefhumları ve onlara taalluk eden ahkâmı işleyen *umûr-u âme* bahisleri her ne kadar metafizik (felsefecilere göre ilâhiyât) bahisler olsa da doğa bilimlerine (tabîiyât) ait kaziyelerin tahlilinde son derece önem arz etmektedir. Nitekim Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), İbn Sina’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* isimli eserine yazdığı şerhte doğa bilimlerinin metafizik ile olan ilişkisine işaret etmiş ve metafiziğin “*Ma kable’t-tabîa*” diye isimlendirilmesinin sebebini anlatırken gerek tabîiyâtın gerekse diğer ilimlerin çoğu mebâdisini (müsellelât/aksiyomlar) metafizikten aldığını dile getirmiştir.⁴⁵

⁴⁵ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, I/166.

Kelamcılar da fizik âleme dair anlayışlarını yansıtan önermeleri ispat ederken gerek bazı ilâhiyât bahislerinde⁴⁶ gerekse umûr-u âmme bahislerinde benimsedikleri asıllar üzerinden hareket etmektedirler.⁴⁷ Mesela illet bahislerinde tartışılan “Birden ancak bir sudûr eder” tarzında bir önermeyi kabul etmediklerinden ve mümkün mevcutlar arasındaki münasebetleri illet-malul düzleminde değil de iradeyle doğrudan yaratma üzerinden gördükleri için felsefecilerin oluş-bozuluşa kabil olmayan ezeli dokuz felek tasavvurunu ve ay-altı âlemdeki hâdisâtın sebebini zorunlu olarak feleklere bağlamalarını reddetmektedirler.⁴⁸

Hâsılı, bugün vehmedilenin aksine kelamcılar, metafizik bahisleri bağımsız bir şekilde oluşmuş “fizik âlemi kavrayış biçimleri” üzerine bina etmemişlerdir; bilakis fizik âleme dair incelemelerinde ve onu tefsir etmeye çalışan muhtemel teorilerden birini tercihlerinde hep kelim ilminde ispat edip tesis ettikleri asılları göz önünde bulundurmuşlardır. Dolayısıyla tabiatı müşahade ve onun üzerinde îmal-i fikir etmekten daha önce gelen bazı aklî mukaddimeler, çok açıktır ki bu müşahadenin neticesini -yani sonradan bazı metafizik önermelerin ispatı için kullanılmak üzere ortaya konacak bazı kaziyelerin keyfiyetini- gayet derecede etkileyecektir. O halde diyebiliriz ki metafizik düşünce için çıkış noktası mesabesinde olan “bilinenler”in farklılığı, fizik âlemi kavrayış biçimiyle bağlantılı olduğu gibi bu kavrayış biçimi de önceden felsefesi yapılmış bazı mefhumlar ve bu mefhumlardan elde edilen bazı aklî mukaddimeler ile bağlantılıdır. Dolayısıyla fizik-metafizik ilişkisinin çift taraflı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Fizik âleme dair ortaya konan teorik tartışmalar, varlıkları duyularla algılanabilen cisimler üzerinden başlatıldığı için öncelikle cismin hakikatiyle alakalı büyük düşünce ekollerinin görüşleri ele alınacaktır.

⁴⁶ Fizik âleme dair bazı düşüncelerini (cevher-araz bahisleri) inşa ederken kelamcıların bazı ilâhiyât bahislerinden yararlanmaları akla mantıkî devir ihtimalini getirmemelidir. Zira onlar bu muayyen ilâhiyât bahislerini ispat ederken ya mahza aklî mukaddimleri kullanmakta ya da başka cevher-araz bahislerinde ulaştıkları neticeleri kullanmaktadırlar. Yoksa iki alandaki iki muayyen meselenin birbirlerinin ispatı için kullanılması mantıkî olarak batıl bir devir kapsamına girmektedir.

⁴⁷ Nitekim kelim kitaplarında cevher-araz bahisleri ilâhiyat bahislerinden önce geldiği gibi umûr-u âmme bahisleri de cevher-araz bahislerinden önce gelmektedir.

⁴⁸ Sadettin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1305 H., I/335.

1.2. CİSMİN HAKİKATİ

Klasik düşüncede Fizik biliminin en temel sorunsalı maddenin hakikatini ve sahip olduğu özellikleri keşfetmektir. Bu keşif sırasında zaman, mekân, hareket, miktar, hacim ve boyut gibi maddeden ayrılmayan bazı olgular da çok ciddi bir araştırmanın konusu haline gelmişlerdir. O halde maddenin, yani duyularla algılanan cisimlerin hakikatine dair farklı teoriler mezkûr olguların mahiyetine ve onlara taalluk eden ahkâmın da farklılaşmasına götürebilir. Bundan dolayı ekollerin fizik âlemle ilgili ortaya koydukları düşünceleri daha iyi kavrayabilmek adına öncelikle bu düşüncelerin temelini oluşturan ana unsurun, yani cismin hakikatine dair benimsedikleri görüşlerin üzerinde durulması gerekmektedir.

1.2.1. Cismin Hakikatine Dair Dört Yaklaşım

Ayrıntılar hesaba katılarak bir tasnif yapılmak istendiğinde cismin hakikatine dair klasik düşüncede birçok görüşten bahsedilebilecekse de düşünürler, bunları ana hatlarıyla dört grupta toplayabilmişlerdir. Dörtlü taksimde iki değişken esas alınarak bütün aklî ihtimaller kuşatılmıştır. Bu iki değişkenden biri bölünmeye kabil olan cismin bil-fiil veya bil-kuvve bölünmesidir. İkincisi bölünen cüzlerin sonlu veya sonsuz sayıda olmalarıdır. Böylece iki değişkenin ikişer halini dikkate aldığımızda toplam dört görüş oluşmaktadır. Görüşler arasındaki ihtilafın tam olarak nerede gerçekleştiğini ve bu dörtlü taksimin nasıl oluştuğunu neredeyse bütün kaynaklar şu şekilde açıklamaktadır:

Toprak, su, ateş ve hava gibi basit farklı unsurların birleşiminden meydana gelen mürekkep cisimler hiç şüphesiz bil-fiil sonlu sayıda cüzlerden (basit cisimlerden) oluşmaktadır. Ayrıca saf su gibi başkasıyla karışmayan basit cisimler de gene ittifakla bölünmeye kabil cisimlerdir. O halde basit bir cisim için mümkün olan bütün bölünmeler ya bil-fiil husûle gelmiştir veya da gelmemiştir. Her iki durumda da bu bölünmeler ya sonlu sayıdadır ya da sonsuz sayıdadır. Böylece basit cismin hakikatine dair dört tane görüş ortaya çıkmaktadır:

1-Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmiş sonlu sayıda cüzden oluşmaktadır.

2-Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmiş sonsuz sayıda cüzden oluşmaktadır.

3-Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmeyip bil-kuvve duran sonlu sayıda cüzden oluşmaktadır.

4-Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmeyip bil-kuvve duran sonsuz sayıda cüzden oluşmaktadır.

Birinci görüş kelamcılarının çoğunun görüşüdür. İkincisi Nazzâm (ö. 221/836) ve Ksenokrates'in (Xenocrates) (ö. M.Ö. 314), üçüncüsü Şehristânî'nin, dördüncüsü felsefecilerin çoğunun görüşüdür.⁴⁹

Bu dört ana görüşün bazılarının altında alt kollar mevcut olmakla beraber cevher-i ferdi savunan kelamcılar birinci görüşün; heyula-sûret teorisini savunan Meşşâî filozoflar ise dördüncü görüşün kapsamına girmektedirler. Cismin hakikatine dair modern dönemlere kadar ortaya konmuş en büyük iki teori olan cevher-i ferd ve heyula-sûret teorileri hiç şüphesiz birbirlerini nakzeden bazı hükümleri barındırmaktadır. Dolayısıyla herhangi birini benimseyen bir düşünür doğal olarak diğerine karşı çıkmak zorundadır. Nitekim bu karşıtlık, cismin hakikatine dair ortaya konan farklı bütün görüşlerin özeti mahiyetindeki bu taksimde de açıkça görülmektedir.

İbn Meymun bu meselede dördüncü görüşün altına giren heyula-sûret düşüncesini benimsemiş⁵⁰ ve tabii olarak kelamcılarının benimsediği cevher-i ferd düşüncesini iptal etmeye çalışmıştır.

1.2.2. Cevher-i Ferd

İbn Meymun'a göre kelamcılar bu meselede şunları iddia etmektedirler:

⁴⁹ Râzî, **el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye**, II/15-6; **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, VI/19-20; **Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn**, s. 253-4; **Lubâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Mısır 1986, s. 89; **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Mukaddime ve Tashih: Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr Ferhengî, Tahran 2005, II/6-7; **el-Muhassal** (Muhassalu Efkârî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhîrîn mine'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn) thk. Hüseyin Atay, Naşir: İntişârât eş-Şerîf er-Radî, Kum 1999, s. 268-9; **Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, thk. Said Abdullatif Fûde, Daru'z-Zehâir, Beyrut 2015, IV/7-8; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I/292; İsfahânî, **Metali'u'l-Enzâr fî Şerh-i Tavalî'i'l-Envâr**, s. 112; **Tesdîdu'l-Kavâid fî Şerh-i Tecrîdî'l-Akâid**, thk. Halid b. Hammâd el-Advânî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2012, I/556-7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn Arefe et-Tûnusî el-Mâlikî, **el-Muhtasaru'l-Kelâmî**, thk. Nizâr Hammâdî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2014, s.542; Şerefuddîn İbn Tilimsânî, **Şerhu Meâlim-i Usûli'd-Dîn**, thk. Nizâr Hammâdî, Dâru Mektebeti'l-Meârif, Beyrut 2011, s. 128-9; el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed Adudiddîn el-Îcî, **el-Mevâkîf fî İlmi'l-Kelâm**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut ts., s. 186; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1907 (1325 H.), VII/5-6.

⁵⁰ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 192 ve 266.

1-Bütün âlem yani âlemdaki her bir cisim, ufaklığı sebebiyle bölünmeyi kabul etmeyen çok çok küçük cüzlerden/parçalardan oluşmaktadır.

2-Bu cüzlerden hiçbirisi için bir miktardan/kemiyetten bahsetmek mümkün değildir. Bu cüzler bir araya geldiği zaman toplamı ancak bir miktara sahip olur ki bu toplama da cisim denir. Bazı kelamcılara göre bu cüzlerden iki tanesi bir araya geldiği zaman her bir cüz cisim olur ve böylece iki cisim meydana gelir.

3-Bu cüzlerin hepsi özdeşirler, yani aynı hakikate sahip olup hiçbir yönden farklı bir özelliğe sahip değildirler.

4-Bir cismin, bu özdeş cüzlerin yan yana durarak oluşturdukları terkinin dışında başka bir surette var olması mümkün değildir.

5-Kelamcılara göre oluş ve bozuluş (kevn ve fesad), içtima (toplanma, birleşme) ve iftiraktan (ayrılma) ibarettir. Yani bu cüzlerin bir araya gelmiş halde veya da ayrık halde bulunmalarından ibarettir. Onlara göre oluşlar (ekvân) dört çeşittir: İçtima, iftirak, hareket ve sükûn.

6-Cevher-i ferdi kabul eden Epikür ve benzeri kimselerin inandıklarının aksine bu cüzler belli bir sayıda ve artıp azalmaları mümkün olmayacak bir durumda değillerdir. Allah Teâlâ dilediği zaman onlardan yenilerini yaratabilir. Ayrıca onların yok olmaları da mümkündür.⁵¹

Cevher-i ferdi mahiyeti ve ahkâmıyla alakalı İbn Meymun'un verdiği bu bilgilerin sıhhatine dair bir tetkike geçmeden önce cevher-i ferdi dakik bir tarifinin verilmesi gerekmektedir:

“Cevher-i ferd: Ne kesme ne kırmayla, ne vehmen ne aklen asla bölünmeye kabil olmayan ve hisle işaret edilebilen cevherdir.”⁵²

⁵¹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 200-201.

⁵² Muhammed Ali et-Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm**, thk. Alî Dahrûc, Mektebet-i Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996, I/558; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, thk. Mustafa Ebû Yakup, Müessesetu'l-Husnâ, Kazablanka 2006, s. 72; **Şerhu'l-Mevâkıf**, VII/5; Ebu'l-Bekâ Eyüb b. Musa el-Kefevî, **el-Külliyât**, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Masrî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2012, s. 279; el-Kâdî Abdunnebî b. Abdîrresûl el-Ahmednegrî, **Düstûru'l-Ulemâ (Câmiu'l-Ulûm)**, thk. Kutbuddin Mahmud b. Gıyaseddin Ali el-Haydarâbâdî, Dâiretu'l-Meârifî'n-Nizâmîyye Matbaası, Haydarabat ts., I/392; Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmî'l-İlâhî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1987, VI/19; **el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye**, thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1990, II/15-6; Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali el-Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2004, III/ 55; Kâdî Mîr, **Kâdî Mîr ala'l-Hidâye**, s. 6; Taftazânî, **Şerhu'l-**

Tarif için cins mesabesinde olan *cevher*, kelimcılara göre “bizatihi yer kaplayan hâdis varlık” şeklinde tanımlanır.⁵³ Varlığı ve yokluğu üzerinde büyük bir tartışmanın gerçekleştiği *cevher-i ferd*, tariftten de anlaşılacağı üzere bil-fiil bölünmeye kabil olmadığı gibi, insanın duyu organları vasıtasıyla elde ettiği suretler üzerinde tasarruf yapıp idrak eden vehmine ve hayaline de girmez. Çünkü kendisi duyu organları ile bil-fiil algılanmış, yani mesela göz ile görülmüş bir varlık değildir. Ancak ileride de değinileceği üzere bu mümkün algı gerçekleşmemiş olmasına rağmen *cevher-i ferd* yer kapladığı için hisle işaret edilmeye kabildir. Mesela konik bir cismin sivri tepesinde bir *cevher-i ferd* olduğunu takdir ettiğimiz zaman bu konik cismin tepesine, dolayısıyla *cevher-i ferd*de işaret etmek mümkün olmaktadır. Ayrıca *cevher-i ferd*, vehim kuvveti tarafından bölünemeyeceği gibi, hakikati “basit” olduğu için akıl da bölünmesini mümkün görmez.

İbn Meymun’un *cevher-i ferd* hususunda kelimcılara nispet ettiği hükümler genel manada sabit olmakla beraber bazılarında eksik aktarımlar bulunmaktadır:

1-İbn Meymun, *cevher-i ferd*in bölünmeyi kabul etmemesi olarak sadece ufaklığını zikretmekte lakin yukarıdaki tarifinden de anlaşılacağı üzere bu durum sadece kırma ile gerçekleşen (كسرا) bil-fiil bölünmeye (القسمة بالفعل أو القسمة الانفكاكية) has bir durumdur. Oysaki *cevher-i ferd*, vehim kuvvetine girmediği için vehmî bölünmeyi (القسمة الوهمية) ve hakikati basit olduğu için aklî/farazî bölünmeyi (القسمة الفرضية) de kabul etmemektedir.⁵⁴

2-İbn Meymun’un da değindiği gibi *cevher-i ferd* için bir kemiyetten bahsetmek mümkün değildir, lakin kendisi yer kaplayan (mütehayyiz/hayyizi olan) bir varlıktır. Yani yer kaplayan (mütehayyiz olan) cisimler gene mütehayyiz olan cüzlerden oluşmaktadır. Lakin kemiyet ancak cisimde mevcuttur. Çünkü kemiyet, bizatihi bölünebilmeyi gerektirmektedir ki *cevher-i ferd* basit olduğu için böyle bir sıfatı haiz değildir. Cisim ise tarifindeki ihtilafa mebnî olarak Eş’arî kelimcılara göre en az iki

Makâsıd, I/294; Ebû Ali İbn Sina, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât** (Nasîruddin et-Tûsî’nin şerhi ile beraber), thk. Süleyman Dünya, Dâru’l-Meârif, Kahire 1960, II/152; Ebu’s-Senâ Şemseddin b. Mahmud el-İsfahânî, **Metali’u’l-Enzâr fî Şerh-i Tavalî’i’l-Envâr**, Musahhih: Abdulcevâd Halef, el-Matbaatu’l-Hayriyye, Kahire 1323 H., s. 112.

⁵³ Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâtî’l-Funûn ve’l-Ulûm**, I/602.

⁵⁴ Bu bölünme çeşitlerine dair daha fazla ayrıntı için *cevher-i ferd*in tarifinin geçtiği dipnottaki kaynaklara müracaat edilebilir.

cevher-i fertten; Mutezilî kelamcılara göre ise sekiz veya altı cevher-i fertten oluşmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla cisim mürekkep olduğu için bölünmeyi kabul edebilmektedir. İbn Meymun cismin kaç cüzden oluştuğunu açıklarken sadece Eş'arîlerin görüşü ile yetinmiştir ve kelamcılar indinde iki cevher-i ferdin toplamına cisim dendiğini zikretmiştir. Hâlbuki sözünü Eş'arî kelamcılar ile kayıtlasaydı daha isabetli bir nakil yapmış olurdu. Ayrıca bazı kelamcıların her bir cüze cisim dediğini ve toplamda iki cevher-i ferdin birleşimiyle iki cisim meydana geleceğini aktarmıştır ki bu nakli sahihtir. Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde Bağdat Mutezile'sinden bazı kimselerin her bir cüzün cisim olduğuna kâil olduklarını nakletmiştir.⁵⁶ Ayrıca Bâkillânî (ö. 403/1013) de "te'lif" arazının iki farklı mahal ile kaim olamayacağından hareketle her bir müellef cüzün cisim olduğunu söylemiştir.⁵⁷

3-Cismi oluşturan cüzler, Eş'arî kelamcılarının ittifakıyla ve Mutezilî kelamcılarının çoğuna göre aynı hakikate sahiptirler. Bir kısım Mutezilî kelamcılar her ne kadar farklı hakikate sahip olabileceklerini söylemişlerse de bu görüşleri, cevherlerin arazların birleşmesiyle meydana gelebilmesini mümkün görmelerinden neşet eder. Bu nakil Cüveynî (ö. 478/1085) ve Âmidî'nin tahkiki üzeredir.⁵⁸ Ayrıca Taftazânî de *Şerhu'l-Makâsîd*'ta Mutezile'ye atıfta bulunmadan bu konuda kelamcılar arasında ihtilaf olduğuna işaret etmiştir.⁵⁹ Yalnız İbn Meymun herhangi bir ihtilaf zikretmeyip sözü ıtlak etmiştir.

Gerek Aristo ve ondan sonra gelen ilk çağ filozoflarının gerekse Farabi ve İbn Sina gibi orta çağ Meşşâîlerinin çok önemli bir kısmı cevher-i ferdin varlığını hatta imkânını reddederken bazı müteahhirîni istisna edecek olursak kelamcılarının hemen

⁵⁵ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 182 ve 185; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/288-9.

⁵⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, II/4.

⁵⁷ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 182; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/288. Taftazânî Bâkillânî'nin delilini ayrıntılı bir şekilde tartışıp reddetmiştir.

⁵⁸ İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr, Faysal Bedîr Avn ve Suheyr Muhtar, Munşetu'l-Meârif, İskenderiye 1969, s. 153; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III/36.

⁵⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/19 ve I/311. İlk yerde "bazı kelamcılar" ibaresini kullanmış, ikincisinde "meşhur nakle göre" diyerek ihtilafa işaret etmiştir.

hepsi cismin sınırlı sayıda cevher-i fertten mürekkep olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Hatta İbn Meymun'un muasırı sayılabilecek Âmidî, kelamcıların bu konuda icmâ ettiklerini nakletmektedir.⁶¹ İbn Meymun'un bir başka muasırı olan ve kelam ve felsefe tarihinin en büyük simalarından olan Fahreddin er-Râzî, ömrünün son yıllarında telif ettiği *el-Metâlibu'l-Âliye*⁶² ve *el-Meâlim fî Usûli'd-Dîn*⁶³ gibi eserlerinde cevher-i ferdi savunmuştur. Taftazânî gibi bazı müteahhirîn kelamcılar ise hem cevher-i ferdi hem de heyula-sûret teorisinin delillerini zayıf görmüşlerdir.⁶⁴

İbn Meymun, cevher-i ferde ayırdığı birinci mukaddimenin şerhinde onu ispat etmek için kelamcıların getirdikleri delillerden hiç birini zikretmemiştir. Bununla birlikte ilk üç mukaddimeyi şerh ettikten sonra kelamcıların hareket ve hız kavramlarına dair düşüncelerine temas etmiş ve ondan sonra da hareket ve hızla alakalı olarak cevher-i ferdi çürütülmesi için getirilen çok meşhur bir delili açıklamıştır. Hareket ve hızla alakalı eleştirileri üzerine bina edildiği için bu delil ve tartışması, İbn Meymun'un koyduğu mantikî sıralamaya da riayet edilerek bir sonraki “Hareket ve Hız” bahsinde işlenecektir.

1.2.3. Hareket ve Hız

İbn Meymun, cevher-i ferdi düşüncesi ışığında kelamcıların hareket, sükûn ve hız kavramlarına dair anlayışlarını söz konusu edinmektedir. Ona göre kelamcılar hareket hakkında şunları düşünmektedirler:

Hareket, bir cevher-i ferdi başka bir cevher-i ferdi kapladığı yere intikalidir. O halde bu düşünceye göre bir hareketin başka bir hareketten daha hızlı olmaması gerekir

⁶⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, VI/19-20; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I/564; Ahmednegrî, *Düstûru'l-Ulemâ (Câmiu'l-Ulûm)*, I/393.

⁶¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III/55.

⁶² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, VI/214; Osman Demir, “Cevher-i Ferdi ve Heyulâ-Sûret Teorileri”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker – Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 536.

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *el-Meâlim fî Usûli'd-Dîn (Şerhu Meâlim-i Usûli'd-Dîn içinde)*, thk. Nizâr Hammâdî, Dâru Mektebeti'l-Meârif, Beyrut 2011, s. 128-133.

⁶⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 36-7.

ki⁶⁵ durum zaten böyledir. Bizim aynı zamanda farklı mesafeler kat eden iki hareketli cisimde gördüğümüz farklılığın sebebi uzun mesafeyi kat eden hareketin daha hızlı olması değil yavaş diye düşündüğümüz hareketin arasına daha fazla sükûnun/duraksamanın girmesidir. Aslında hızlı harekete sahip olduğunu düşündüğümüz cismin hareketi sırasında daha az sükûn olduğu için biz onu daha hızlı zannederiz. Yani bu durumda kelimcılara göre hızlı ve yavaş kavramları harekete değil sükûnların miktarına dönen olgular olmuş olur.⁶⁶

İbn Meymun bu noktadan sonra anlatımı soru cevap formatında bir münazara üslûbuyla ifade etmektedir:

Hız kavramına dair kelimcilerin yukarıdaki tefsirlerine karşı bir argüman olarak çok kuvvetli bir atışla yaydan fırlatılan ok örneği ile itiraz edilir. Yani bu okun hareketi sırasında araya sükûnların girmesinden bahsedilemez. Çünkü ok o kadar hızlıdır ki onun arada durduğunu söylemek imkânsızdır.

Kelimciler cevap olarak bu imkânsızlığı reddederler ve böyle hızlı bir hareket sırasında dahi sükûnların var olduğunu; bu oku kesintisiz bir hareket halinde zannetmemizin duyularımızın hatasından kaynaklandığını söylerler. Çünkü on ikinci mukaddimede ortaya koydukları gibi duyular birçok şeyi idrak etmekten acizdirler.⁶⁷

Tartışmanın bu noktasında İbn Meymun, cevher-i ferdin çürütülmesi sadedinde ortaya konan ve birçok kelim ve felsefe kitabında tartışılan değirmen taşının hareketi delilini ele almaktadır:

Değirmen taşı kendi etrafında hareket ettirildiğinde aynı zaman diliminde çevresindeki bir cüzün dairesel hareket sonucu kat ettiği mesafe ile merkeze yakın bir noktada bulunan bir cüzün kat ettiği mesafe arasında fark oluşur. Daireyi oluşturan halkalardan çevredeki bir halkanın hızı merkeze yakın bir halkanın hızından daha fazladır. Burada yavaş olanın hareketi sırasında araya daha fazla sükûn girdiğini

⁶⁵ Bu gerekliliğin (telâzüm) sebebi, cevher-i ferdin hareket edeceği mesafenin de zamanın kendisinden oluştuğu anların da bölünemeyecek derecede küçük ve basit olmasındandır. Bir cevher-i ferdlik alandan (hayyizden/yer kaplamadan) başka bir cevher-i ferdlik alana intikal olgusunda tadrîcilikten dolayısıyla intikalin bir farklılığından söz edilemez.

⁶⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 202.

⁶⁷ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 202.

söylemek de mümkün değildir. Çünkü bu değirmen taşının cismi, bir bütün olarak birleşiktir. Merkeze yakın cüzün sükûnu halinde çevredekinin de sakin olması gerekir. Aksi takdirde değirmen taşının parçalanması gerekir.⁶⁸

Kelamcılar buna şu cevabı verirler: Dairesel hareket sırasında hakikatte değirmen taşının parçaları/cüzleri (cevher-i ferdleri) bir arada durmayıp ayrık bir hale geçerler ve merkeze yakın cüzlerin hareketi sırasında araya giren sükûnlar, merkezden daha uzak bir cüzün hareketi sırasında araya giren sükûnlardan daha fazladır. Böylece hızlı ve yavaş diye iki farklı hareket algılarız.⁶⁹

Bu sefer kendilerine şu itiraz getirilir: Nasıl olur da balyoz darbeleriyle bile kırılmayan değirmen taşını bir bütün halinde görürüz de kendi etrafında dönmeye başladığı zaman cüzleri ayrılıp parça parça olur ve durması anında tekrar birleşip kaynaşır da eski halinde döner?! Neden hareketi sırasında cüzleri parça parça görülmez?⁷⁰

Kelamcılar cevap olarak gene on ikinci mukaddimeyi öne sürerler ve duyuların algılamasına değil aklın gösterdiği delillere itibar edilmesi gerektiğini dile getirirler.⁷¹

İbn Meymun, kelamcıların hız kavramına ve cevher-i ferde dair düşüncelerini bu şekilde naklettikten sonra anlattığı hususların bu düşüncenin netice verdiği kabullerin en çirkinini olmadığını bilakis kelamcıların “halâ”ya (boşluk) dair fikirlerinin ise çok daha garip ve şenî’ olduğunu iddia etmektedir. Harekete dair kelamcıların yukarıdaki düşüncesinin aslında karenin köşegenlerinin kenarlarına eşit olduğu şeklindeki görüşlerinden daha çirkin olmadığını söylemektedir. Hatta bazı kelamcıların karenin var olmadığına kâil olduklarını nakletmektedir.⁷²

Birinci mukaddimeye dair son mülâhazalarında İbn Meymun, bu mukaddimenin yani cevher-i ferdi kabul etmenin bütün geometri kaidelerinin iptaline götüreceğini iddia etmektedir. Buna göre Öklit’in onuncu kitabının içerdiği bütün kaideler ve buna benzer

⁶⁸ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 203.

⁶⁹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 203.

⁷⁰ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 203.

⁷¹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 203.

⁷² İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 203.

diğer geometri kaideleri tamamen yanlış bir hale dönüşecekken, diğer bazı kaideler ise ispatları bütün suretlere tatbik edilemeyecek bir hale gelecektir.⁷³

İbn Meymun, kelamcılara göre hız kavramının sükûnların sayısına dönen bir olgu olduğunu nakletmiştir. Nitekim kelamcılar da İbn Meymun'un naklettiği gibi yavaş hareket eden bir cisimde hareketin arasına sükûnların girdiğini söylemektedirler.⁷⁴ İbn Meymun ayrıca hareket halindeki bir cisimde hareketinin arasına sükûnların girdiğini söylemenin göz duyusunun algısına aykırı olduğunu ve bu noktada kelamcıların duyuların hata ettiğini iddia ettiklerini nakletmiştir. Yalnız bu nakli “hata” lafzıyla değil de algılamadaki hassas seviyeden dolayı idrakten “aciz” kaldığı şeklinde ifade etmiş olsaydı daha isabetli olurdu. Her ne kadar on ikinci mukaddimede acizlik olarak ifade etse de burada bu şekildeki bir tabir, okuyucuyu kelamcıların duyularla elde edilen bilginin kesinlik (yakîn) ifade etmediğini düşündükleri şeklinde bir vehme düşürebilir. Çünkü yaratılış tabiatı gereği duyuların belli bir seviyeyi algılayamaması ile yanlış algılaması arasında çok ciddi bir fark bulunmaktadır. Râzî, bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

Yavaş hareket eden cisimde hareket ve sükûnların karışımıyla ortaya çıkan birleşik bir hal vardır ve duyu bu birleşik hali yavaşlıkla muttasıf bir hareket olarak idrak eder. Mesela beyaz ve siyah renkteki iki farklı cismi ufalayıp karıştırdığımız zaman her ne kadar ufak parçaların kendi renkleri sabit kalsa da duyu, bu karışımı gri renkte algılar. Böyle algılaması bu parçaların her birinde gri isminde hakikati farklı yeni bir renk husule geldiği için değil parçaların küçüklüğünden dolayı duyunun her bir parçanın rengini algılamakta aciz kalması sebebiyledir. Aynı şekilde cisim de hareketi sırasında bazı yerlerde hareketli bazı yerlerde sakin olmasına rağmen duyu, her bir noktadaki duruma muttali olamadığından hareket ve sükûnlardan oluşan karışık bir toplamı algılar ki o da yavaş harekettir.⁷⁵ Ayrıca başka bir yerde bu sükûnları algılayamamamızın sebebi olarak sükûnun ademî bir olgu olduğunu yani hareketin

⁷³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 203.

⁷⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, VI/99 ve VI/104; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/301.

⁷⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, VI/99.

yokluğu demek olduğunu ve ademî olan şeylerin de duyularla algılanmasının mümkün olmadığını zikretmektedir.⁷⁶

Felsefecilerin bazı iddialarına karşı duyu organlarının algı seviyelerine dair kelamcıların yaptıkları bu tahlillerin doğruluğu bilimin gelişmesiyle bugün daha da iyi anlaşılmaktadır. Nitekim cevher-i ferd meselesiyle alakalı olarak felsefeciler, saf su gibi basit bir cismin duyuların bize verdiği zahiri algıya da muvafık olarak bir tek şeyden ibaret olduğunu iddia ederlerken kelamcılar her ne kadar duyular algılamaktan aciz kalsa da akli delillere binaen bu suyun çok küçük bölünemeyen parçalardan oluştuğunu söylüyorlardı. Nitekim bugün suyun moleküllerden bu moleküllerin de atomlardan, bu atomların da farklı atom altı parçacıklardan oluştuğu bilinmektedir.

Burada cevher-i ferdin kelamcılara göre hiçbir zaman tam olarak modern fizikteki “atom” kavramının karşılığı olmadığını tembih edilmesi gerekmektedir. Ta ki atomun bil-fiil bölünmesinin gerçekleşmesine mebni olarak cevher-i ferd teorisinin de çürütüldüğü şeklindeki bir iddianın ne kadar tartışmanın dışında kaldığı anlaşılabilir. Bu yaygın yanlış anlamının tashih edilebilmesi için sadece cevher-i ferdin yukarıda nakledilen tanımı üzerinde iyi bir şekilde düşünmek yeterli olsa gerektir. Lakin buna rağmen şunun da açıkça söylenmesi gerekir ki cevher-i ferd, “mahsûs” yani duyu organlarıyla algılanan bir şey olmayıp akıl ile idrak edilebilen bir şeydir.⁷⁷ Nitekim İbn Meymun’un muasırı olan Eş’arî kelamcısı el-Muktarah (ö. 612/1216) da cevher-i ferdin iptali için felsefecilerin getirdikleri bazı delilleri eleştirirken bu delillerde vehmin galebe çaldığını, çünkü onun sadece mahsus olanı idrak edebildiğini lakin cevher-i ferdin mahsus olmayıp bilgisine akli deliller üzerinden ulaşılabilirliğini açıkça söylemiştir.⁷⁸ Dolayısıyla cevher-i ferdin varlığının imkânı veya imkânsızlığı tecrübî bir delille değil ancak akli delillerle anlaşılacak bir şeydir. Atom altı her hangi bir parçacığın bölünebildiğini tespit ettiğimiz anda bunun cevher-i ferd olmadığını anlamamız, bu

⁷⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, VI/105.

⁷⁷ Duyu organlarıyla algılanmaması bunun bizatihi mümkün olmadığı manasına gelmez. Buradaki kasıt şu ana kadar bu algılamının gerçekleşmediğidir. Yoksa tarifinde de geçtiği üzere cevher-i ferd hisle işaret edilebilen bir varlıktır. Yani bil-fiil işaret edilmemiş olsa da yer kaplayan/mütehayyiz olan harici bir mevcut olduğu için hisle işaret edilebilmesi mümkündür.

⁷⁸ Muzaffer b. Abdullah el-Muktarah, *Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Nezihe Em'arîc, Dâru'l-Emân, Ribat 2014, I/182.

parçacığın kendilerinden oluştuğu parçacıkların veya da onun ötesindeki parçacıkların cevher-i ferd olmadığını ispat ettiğimiz anlamına gelmemektedir.

İbn Meymun bu meseleyi tahlil ederken teknik deliller getirip dakik bir şekilde tartışmak yerine duyuların algılamasıyla alakalı kelamcılarının düşüncesini hafif alaycı ve gerçeklikten son derece uzakmış hissiyatını uyandıracak bir üslupla arz etmiş ve bununla yetinmiştir.

Daha sonra cevher-i ferdin iptali için getirilen değirmen taşı delilini aktaran İbn Meymun, kelamcılarının taşın dairesel hareketi sırasında parçalarının ayrık bir hale geçtiğini iltizam ettiklerini ve kendilerine bu durumun duyunun algısına aykırı olduğu söylendiğinde de gene duyunun idrakinde bazı yetersizliklerin olduğunu ifade eden on ikinci mukaddimeyi ortaya attıklarını zikretmişti. Yukarıda duyulara dair anlatılan hususların bir benzeri burada da söz konusu olduğu için bunlar tekrar edilmeyecektir. Sadece Fahreddin Râzî'nin bu ilzama karşı ortaya koyduğu tahlillerden bir özet sunulacaktır. Ona göre insan, bu gözle idrak edilemeyen parçalanma halinin hakikaten gerçekleştiğine çok uzak bakabilir ve gerçekten de bu uzak görülecek bir şeydir.⁷⁹ Lakin bu duruma üç şekilde cevap verilebilir:⁸⁰

1-Bu âlemin fâil-i muhtar biri tarafından yaratılıp idare edildiğine inanan bir kimse için bu durum, garipsenecek bir şey olmaktan tamamen çıkar. Çünkü bütün mümkün varlıkların hareketlerini ve sükûnlarını irade edip yaratan birinin değirmen taşının cüzlerini dairesel hareketi sırasında ayırıp sükûnu sırasında birleştirmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

2-Cevher-i ferdin ispatı için ortaya konan deliller yakînî mukaddimelerden mürekkep olup çürütölmeye kabil değildirler. Onun iptaline götüren delillerin sıhhati ise bu değirmen taşıdaki meseleye bağlıdır. Bu meseledeki ilzamları her ne kadar kuvvetli olsa da şek ve şüpheden ari değildir. Dolayısıyla bu tür ihtimal barındıran deliller yakînî delillerin karşısında onlara muaraza edemezler.

⁷⁹ Fahreddin Râzî, **el-Cevheru'l-Ferd**, "Nazariyat Journal for the History of İslamic Philosophy and Sciences 2/3 (November 2015)" içinde: 77-178, thk. Eşref Altaş, s. 160; **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, VI/120-1.

⁸⁰ Râzî, **el-Cevheru'l-Ferd**, s. 160-3;

3-Felsefeciler bu zikredilen husustan çok daha kötü ve gerçekleşmesi çok daha uzak görülen birçok şeyi iltizam etmişlerdir.⁸¹ Mesela heyula-sûret teorisini kabul ettikleri için onlara göre basit cisimler gözle gördüğümüz zahirî hallerinde bir tek oldukları gibi hakikatte de cüzlerden mürekkep olmayıp muttasıl bir tek şeyden ibarettir. Şayet bu cisim bil-fiil ikiye bölünürse muttasıl halde duran ilk cismin yok edilip yeni iki cismin yoktan var edilmesi lazım gelir.⁸² Buna göre bir insan parmağını denize batırdığı zaman bu denizi yok edip iki yeni denizi yoktan var etmiş olur⁸³ ki bir insanın bu şekilde iki denizi yarattığını kabul etmek, değirmen taşının parçalanması meselesinden çok daha fazla imkânsız görülebilecek bir durumdur.

Râzî, başka bir kitabında ise meselenin özüne dair -yukarıdaki anlatımla da bağlantı kurulacak olursa- özetle şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: İşte bunun gibi felsefeciler nazarında birçok mesele vardır ki ispatı hakkında burhânî deliller getirdiklerini düşündükleri andan itibaren o meseleye muaraza eden ve gerçekleşmesi çok uzak görülebilecek ne varsa iltizam etmekte ve bu garipse melere kulak asmamaktadırlar. Dolayısıyla cevher-i ferd meselesinde de yakînî delillerden ötürü kabulü çirkin görülebilecek böyle bazı hususları iltizam etmek ve bunlara iltifat etmemek gerekmektedir.⁸⁴

1.3. MEKÂN VE ZAMAN TASAVVURU

Cismin hakikati ve hareketin mahiyeti üzerine yapılan bir düşünce faaliyeti kişiyi doğrudan iki mühim kavramın daha dünyasına dâhil eder: Mekân ve zaman. Çünkü hareket eden bir cisim, bir mekân ve zaman zarfında bu eylemi gerçekleştirmektedir. Bundan dolayı hareket, mekân ve zaman arasında kopmaz bir

⁸¹ Fahreddin Râzî bunlardan el-Cevheru'l-Ferd isimli risalesinde dört, el-Metâlibu'l-Âliye isimli eserinde ise yedi husus zikretmiştir: Bknz. Râzî, **el-Cevheru'l-Ferd**, s. 161-2; **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, VI/121-2. Burada konunun çok uzamaması için basit cismin hakikatiyle de alakalı bir tane örnek zikretmekle yetinilmiştir.

⁸² Bu lüzumun tahlili için bknz. Fahreddin Râzî, **el-Heyûla ve's-Sûrah**, “Nazariyat Journal for the History of İslamic Philosophy and Sciences 1/1 (November 2014)” içinde: 61-108, thk. Eşref Altaş, s. 96-7 ve 99-100.

⁸³ Râzî, **el-Heyûla ve's-Sûrah**, s. 97 ve 100.

⁸⁴ Râzî, **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, VI/123. Bu değirmen taşı meselesinde daha fazla ayrıntıya mutallî olmak için bknz. Râzî, **el-Cevheru'l-Ferd**, s. 160-3; **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, VI/115-7 ve VI/119-23.

ilişki bulunmaktadır. Herhangi birine dair farklı bir tasavvur diğerlerinin tasavvurunu da etkileyecektir.

İbn Meymun, mekânla ilişkili olarak kelamcıların halâya (boşluk) dair tasavvurlarını ve zamanla ilgili düşüncelerini ikinci ve üçüncü mukaddimede şerh etmektedir. İbn Meymun, bu iki mukaddimeyi cevher-i ferdin varlığını ifade eden ilk mukaddimenin zorunlu bir neticesi olarak görmektedir.⁸⁵

1.3.1. Halânın (Boşluk) Sübûtu

Gözle görüldüğünde idrak edilen en basit manayla cisimlerin yer kapladığında hiçbir şüphe yoktur. Ancak yer kapladıkları zaman kendi zatlari dışında içine nüfuz ettikleri müstakil başka bir şeyin daha var olup olmadığı problemi ilk çağlardan beri süregelen mekân ve halâ (boşluk) tartışmasının temelini oluşturur. Ayrıca böyle bir şeyin, cismin içerisine nüfuz etmeyecek şekilde boş bir halde bulunmasının mümkün olup olmaması da tartışma konusu olmuştur ki kelamcılarının imkânını iddia ettikleri halânın tasavvuru buna çok yakındır.

İbn Meymun, ikinci mukaddimeyi şerhinin başında usul-i din âlimlerini yani kelam âlimlerini kastederek usulcülerin (الأصوليون) halâ'nın (boşluk / الخلاء) var olduğuna inandıklarını dile getirmiştir.⁸⁶ Daha sonra halâyı şu şekilde tarif etmiştir:

“Halâ, içinde aslen hiçbir şey olmayan yani bütün cisimlerden hâli olup içerisinde hiçbir cevheri bulundurmayan bir veya birden çok boyuttan ibarettir.”⁸⁷

İbn Meymun'a göre kelamcılar birinci mukaddimenin sıhhatine inandıklarından dolayı zorunlu olarak bu mukaddimeyi de kabul etmek yani halânın sübutuna inanmak zorundadırlar. Çünkü âlem eğer ki cüzlerden yani cevher-i ferdlerden oluşuyorsa ve âlemin her yeri bu cüzlerle doluyorsa nesneler nasıl hareket edebilecektir ki?! Cisimlerin iç içe geçmesi tasavvur edilemiyorsa ve bu cüzlerin hareket etmeden ayrılıp birleşmeleri (الاجتماع والافتراق) de mümkün değilse kelamcılar zorunlu olarak halânın sübutuna

⁸⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 201 ve 213.

⁸⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 201.

⁸⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 201.

sarılacaklardır. Halânın sabit olduğu kabul edildiği takdirde ancak cüzlerin ayrılıp birleşebilmeleri ve de nesnelerin, içinde hiçbir cisim veya cevher-i ferdin olmadığı bu halânın içinde hareket edebilmesi mümkün olur.⁸⁸

İbn Meymun halâ hakkında sadece bu kadar bilgi vermiş ve gerek onu kabul edenlerin gerek reddedenlerin getirdikleri deliller ve onlara arız olan şüpheler hakkında hiçbir kelam etmemiştir. Sadece birinci mukaddimede de nakledildiği gibi kelimcilerin bu görüşlerinin çok garip ve çirkin olduğunu söylemekle yetinmiştir.⁸⁹ Hâlbuki İbn Meymun'dan kısa bir süre önce yaşamış bir filozof olarak Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) ve onun muasırı kelimciler olarak Fahreddin Râzî ve Âmidî, bu girift meseleyi çok derinlemesine tahlil etmiş ve tarafların bütün delillerini ve bu delillere getirilebilecek itirazları ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır.⁹⁰

Kelimcilerin sübutunu iddia ettiği halânın İbn Meymun'un getirdiği tariftten daha dakik bir tarifi şu şekildedir:

*“İki cismin, birbirilerine temas etmedikleri ve aralarına onlara temas eden başka bir şeyin de girmediği bir halde olmasına **halâ** denir. Böylece bu iki cismin arasında farklı yönlerde uzanan ve üçüncü bir cismin onu doldurabileceği vehmî bir boyut/boşluk husûle gelir.”*⁹¹

Bu tariftten de anlaşılacağı ve birçok muhakkikin de tasrih ettiği⁹² üzere kelimciler göre halânın hakikati vücûdî bir şey değil ademî bir şeydir. O halde her ne kadar kastı halânın mutlak manada sübutu olsa da İbn Meymun'un kelimcilerin halânın varlığına inandıklarını söylemesinde bir ifade problemi vardır. Çünkü okuyucu ilk vehlede kelimciler göre halânın vücûdî bir şey olduğu zehabına kapılabilir. Ondan

⁸⁸ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 201.

⁸⁹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 203.

⁹⁰ Ebu'l-Berekât Hibetullah b. Ali b. Melkâ el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme**, thk. Cemiyetu Dâireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Dânişgâh-ı İsfahan, Tahran 1357 H., II/44-67; Râzî, **el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye**, I/338-60; **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, V/155-83; Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn**, III/192-5.

⁹¹ Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm**, I/756; Ahmednegrî, **Düstûru'l-Ulemâ (Câmiu'l-Ulûm)**, II/91; Kefevî, **el-Külliyât**, s. 425-6; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I/198.

⁹² Râzî, **el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye**, I/338-41; **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, V/112-3; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I/193.

dolayı bu çalışmada meseleye başlık verilirken “vücûd”tan daha umûmî bir mana olan “sübût” kelimesi tercih edilmiştir.

Vücûdî, kendi zatiyla kaim ve maddeden ârî mücerred bir boyut olarak halâya inanan filozoflar ise iki kısımdır: Platon (ö. M.Ö. 348) ve takipçilerine göre bu halânın cisimden hâli kalması imkânsızken diğer başka filozoflara göreyse bu mümkün bir şeydir.⁹³ Ama durum ne olursa olsun düşünce tarihinde “mekân”ın hakikatine dair ortaya konan “sath” (yüzey) ve “mücerred boyut” (السطح الباطن من المحوي والبعد المجرد) şeklindeki muteber iki görüşten⁹⁴ biri olan halâ görüşü (mücerred boyut) sadece kelamcılara ait olmayıp bir kısım filozofun da sahip olduğu bir görüştür.⁹⁵ Cisimden hâli kalmasının imkânsız olduğunu düşündükleri bir halâya inanan filozoflar olduğu gibi, kelamcılardan farklı olarak vücûdî olduğunu söylese bile cisimden hâli olan bir halâyı mümkün gören filozoflar da mevcuttur.⁹⁶ Ayrıca bu meselede yüzyıllar boyunca süregelen tartışmanın mahall-i nızası, vücûdî olanı da ademî olanı da kapsayan halâdır.⁹⁷

İbn Meymun’un cevher-i ferd teorisi ile halâ arasında kurduğu bağlantı ve birinci görüşün ikinci görüşü zorunlu kılması hakkındaki tahlili ve gerekçelendirmesi de dikkate değerdir. Zira halânın ayrıntılı bir şekilde tartışıldığı birçok kitapta buna benzer açık bir anlatım bulunmamakta sadece vücûdî olsun ademî olsun cismin işgal etmediği bir halânın imkânına dair getirilen bazı delillerde bu hususa işaret eden bir tartışma yürütülmüştür. Buna göre böyle bir halânın imkânını savunanlar halânın gerçekleşmemesi takdirinde cismin bir mekândan başka bir mekâna hareket etmesinin imkânsız olacağını öne sürmüşlerdir. Cismin hareketi halinde oluşabilecek aklî ihtimalleri ayrıntılı bir taksime tâbi tutup bu taksimde halâ düşüncesine götürmeyen bütün ihtimalleri iptal etmeye ve böylece halâyı ispat etmeye çalışmışlardır.⁹⁸ Bu ihtimallerden en önemlisi birinci cismin hareket edeceği yerde bulunan ikinci cismin zorunlu olarak orayı boşaltması gerektiği ihtimalidir. Buna göre bu ikinci cisim ya

⁹³ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/194.

⁹⁴ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/193.

⁹⁵ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/194.

⁹⁶ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/194.

⁹⁷ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/195-6 ve I/198.

⁹⁸ Râzî, *el-Mebâhisu’l-Maşrikiyye*, I/349-50; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/196-7.

birinci cismin bulunduğu yere hareket eder veya da başka bir yere hareket eder. Her iki durumda da bir devir (imkânsız kısır döngü) endişesi söz konusudur. Çünkü birinci duruma göre her birinin hareketi diğerinin hareketine bağlı olacak, ikinci duruma göre ise cisimlerin hepsinin hareket etmesi ve peşi sıra sonsuz sayıda hareketin gerçekleşmesi gerekecektir. Lakin cisimler sonlu sayıda olduğu için vasıtalı da olsa belli bir aşamadan sonra ilk cismin hareketi gene kendi hareketine bağlı olacaktır ki bu da devir demektir.⁹⁹

Bu ihtimale şu şekilde cevap verilmiştir: Birinci durumun gerçekleştiği kabul edilir ve bunun imkânsız olan devr-i takaddüm (دور تقدم) değil de aklen câiz olan devr-i ma'yye (دور المعية) kapsamına girdiği söylenir. Yani iki hareketin de aynı anda gerçekleştiği lakin her birinin diğerinin sebebi olacak şekilde ona muhtaç olması gibi bir durumun söz konusu olmadığı aklen caiz bir ihtimal dile getirilir.¹⁰⁰ Buna göre mesela her bir cismin hareketinin sebebi olarak diğerinin hareketi alınmayıp parmak ile yüzüğün hareketlerinde olduğu gibi sadece birincisi ikincisinin sebebi olarak alınır, lakin ikisinin hareketinin de eş zamanlı olduğu söylenir.¹⁰¹ Ya da her ikisinin de hareketine fail-i muhtarın kudreti gibi harici üçüncü bir şey sebep olarak gösterilip iki hareketin de eş zamanlı olarak gerçekleştiği söylenir.

Bu cevaplar söz konusu halânın ispatı için getirilen delilin kesinliğini iptal etmektedir. Lakin İbn Meymun'un bahsettiği "hareketin imkânı açısından cevher-i ferd ve halâ arasındaki lüzum ve ayrılmazlığı" da şüpheli bir hâle getirmektedir. Çünkü iki cismin hareketleri sırasında birbirlerinin yerine geçebilmesini aklen mümkün görebiliyorsak bu durumu iki tane cevher-i ferd hakkında da tasavvur edebilmek için hiçbir engel yoktur. O halde âlemin içerisinde hiç halâ bulunmayıp tamamının cevher-i ferdlerle dolu olması cevher-i ferd teorisi ve bunların hareketlerinin imkânı için aklen bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak ne var ki İbn Meymun'un da değindiği gibi kelimcılar, âlemin kendilerinden oluştuğu bu cevher-i ferdlerin ayrılıp birleştiklerinden yani "ictima" ve "iftirak"larından bahsettiklerine göre ve iftirakları da ancak aralarına üçüncü bir cevher-i ferdin girebilmesini gerektirecek şekilde ayrı durmaları demekse,¹⁰²

⁹⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/197.

¹⁰⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/197.

¹⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye*, I/354.

¹⁰² Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 5; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/254-5.

cevher-i ferdi kabul eden ve cevherlerin iftiraklarının vaki olduğunu söyleyenlerin halânın sübutunu da kabul etmeleri gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki burada tartışılmaya çalışılan husus iki görüş arasında aklî bir telâzümün (ayrılmazlığın) olup olmadığıdır. Yoksa bu telâzüm olmasa dahi iki görüşün birden sahiplenilmesi tasavvur edilebilecek bir haldir. Ayrıca kelamcıların çok önemli bir kısmının da halânın sübutuna kâil olduklarında hiçbir şüphe yoktur.¹⁰³ Felsefecilerden Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî de kelamcılar gibi âlemin içerisinde halânın olduğu görüşüne sahip olanlardandır.¹⁰⁴

1.3.2. Zamanın Sınırlı Sayıda Andan Teşekkülü

Gerek varlığı gerekse mahiyeti açısından düşünce tarihinin en tartışmalı ve en derin mevzularından biri de hiç şüphesiz zamandır. Kuantum Fiziğinde maddeye ve zaman-mekân algısına dair ortaya konan yeni teorilerin de etkisiyle bilimsel ve felsefî güncel tartışmaların hâlâ başat mevzulardan biri sayılan zaman, tarihte de hem Platoncu ve Aristocu düşünce ekollerinin hem de kelamcı düşünce ekolünün derin fikir teatilerine konu olmaktan çıkmamış; varlığı ve mahiyeti hakkında sunulan deliller kabul ve redde daima açık olmuştur. Nitekim Taftazânî de böyle son derece tartışmalı ve derin bir konuda ortaya konan görüşlerin hiçbir zaman karara bağlanacak şekilde son bulmayacağını söylemiştir.¹⁰⁵ Zamanın çok girift bir mesele olduğuna İbn Meymun da işaret etmiş ve kelamcıların bu husustaki düşüncelerini naklettikten sonra şöyle demiştir:

“Kelamcılar aslında zamanın varlığını inkâr etmektedirler ve bu duruşlarının da çok tabii karşılanması gerekir. Çünkü zamanın mahiyeti hakkında çok usta felsefeciler dahi hayrete düşebilmiş ve bazıları manasını tam kavrayamamışlardır. Hatta Galen bir sözünde demiştir ki: “Zaman ilâhî bir sırdır ki hakikati idrak edilemez”. İşte büyük felsefecilerde durum böyleyken

¹⁰³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, V/155; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III/192; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 117; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/194.

¹⁰⁴ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, II/67; Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 270.

¹⁰⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/193.

*eşyanın tabiatına (doğasına) hiçbir şekilde iltifat etmeyen bu kimselerin¹⁰⁶ diyebileceklerini siz düşünün.*¹⁰⁷

İbn Meymun, düşünürlerin çoğu için zaman mevzusunun kapalı kalmasının, hatta hakiki bir varlığı olup olmadığı hususunda bu kimseleri ciddi bir tereddüde düşürmesinin sebebini çok ince bir tahlille izah etmektedir. Ona göre bu durumun sebebi, zamanın cevher ile değil de araz ile kaim olan bir araz olmasıdır. Çünkü ona göre ilk mertebede doğrudan cisimler ile kaim olan renkler ve tatlar gibi arazlar çok kolay bir şekilde idrak edilip manaları hemen tasavvur edilebilir. Ancak renkteki parıltı, eğri çizgilerdeki eğrilik ve yuvarlaklık gibi kendisiyle kaim olduğu mahallin, cevher değil de araz olduğu arazların anlaşılması ise çok güçtür. Özellikle bu arazı taşıyan arazın istikrar sahibi (قار - مستقر) yani bütün cüzleri bir arada var olabilen bir araz olmayıp sürekli değişen bir halde olması durumunda ise mesele çok daha karmaşık hale gelir. İşte zaman arazında bu iki durum da mevcuttur. Çünkü zaman, hareketten ayrılmayan bir arazdır ve hareket de hareket sahibi cisim ile kaim olan bir araz olup siyah ve beyaz gibi istikrar sahibi ve hali değişken olmayan bir araz değildir. Tam aksine hareketin özünde ve hakikatinde, göz açıp kapayacak bir sürede dahi sabit kalamayıp bir tek hal üzerinde asla istikrar edememe vasfı vardır. Bundan dolayı zamanın hakikati birçok kimseye gizli kalmıştır.¹⁰⁸

İcî ve Taftazânî, zamanın mahiyeti hususunda bize beş farklı görüş nakletseler de bunlardan en önemli üçü üzerinde durup onların delilleriyle daha çok uğraşmışlardır.¹⁰⁹ Bunlardan biri Platon ve takipçilerinin görüşüdür. Onlara göre zaman, kendi zatiyla kaim müstakil bir cevherdir ve varlığı zorunlu olmayıp mümkündür.¹¹⁰ Diğerleri Aristo ile beraber Farabi ve İbn Sina gibi onun muteber takipçilerinin görüşüdür. Onlara göre zaman, âlemin hepsini kuşatan felek-i azamın yaptığı dairesel hareketin miktarıdır.¹¹¹ Dolayısıyla cismin hakikati hususunda cevher-i ferdi imkânsız görüp heyula-suret teorisini kabul eden Meşşâîlere göre zaman, “kem (nicelik)” kategorisine

¹⁰⁶ Kelamcılarını kastediyor.

¹⁰⁷ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 202.

¹⁰⁸ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 309-10.

¹⁰⁹ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 110-2; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/189-93.

¹¹⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/193.

¹¹¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, V/51; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I/909; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 111; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/189.

giren ve mevhum cüzleri bir arada var olamayacak şekilde “gayr-ı kâr” (غير قار) olan muttasıl (bitişik) bir arazdır.¹¹²

Meşşâîlere göre zamanın muttasıl olmasının sebebi cevher-i ferdin imkânsız olduğunu düşünmeleri yüzündendir. Çünkü eğer zamanın muttasıl değil de munfasıl yani ayrı ayrı bil-fiil bölünmüş cüzlerden olduğu söylenirse o halde zaman peşi sıra giden ve bölünemeyen anlardan oluşacaktır ki bu da cevher-i ferdin varlığını kabul etmeyi gerektirecektir.¹¹³ Çünkü zaman çizgisi hareket çizgisi üzerine oturacak şekilde doğrudan hareket ile aynı orana sahiptir. Hareket de mesafe ile bu şekilde bir bağlantı içerisindedir. Bundan dolayı zamanın bölünemeyen anlardan oluşması demek hareketin ve dolayısıyla mesafenin de bölünemeyen cüzlerden oluşması demektir ki mesafe de zaten cismin boyutlarının karşılık geldiği bir şey olduğundan cismin de bölünemeyen cüzlerden yani cevher-i ferdlerden oluşması gerekecektir.¹¹⁴

Zamanın mahiyeti hakkındaki üçüncü önemli görüş de kelamcılara aittir. Kelamcılara göre zaman, emr-i îtibârî (أمر اعتباري) kabilinden olup mevhum bir şeydir ve zihnin haricinde bir varlığı yoktur.¹¹⁵ Tarifi ise şu şekildedir:

“Hali bilinmeyen bir değişkenin halini bilmek için kendisini referans kabul ettiğimiz hali bilinen bir değişkendir.”¹¹⁶

Buna göre mesela “Ne zaman iftar edeceğiz?” diye soran birisine “Güneş battığında” diye cevap verilirken iftar etme olgusu hali bilinmeyen bir değişken olup güneşin batışı ise hali bilinen bir değişkendir ve bu referans sayesinde ilk değişkenin de hali zihinde canlanmış olur. Burada değişken ile kastedilen yenilenen veya da yokluktan varlığa gelen herhangi bir şeydir.

Kelamcılara göre zaman mefhumunda hali bilinen başka bir değişkeni referans olarak kabul etmemizin sebebi hali bilinmeyen değişken hakkında zihinde var olan

¹¹² Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I/909; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/189.

¹¹³ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I/909; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 111; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/189.

¹¹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/186 ve 189.

¹¹⁵ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I/910.

¹¹⁶ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I/910; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/189; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, V/113.

bulanıklığı ve belirsizliği gidermektir.¹¹⁷ Başka bir tabirle iki şeyi birbirleriyle mukarene edip bir arada değerlendirmemizin neticesinde hali bilinmeyen değişken hakkındaki belirsizliği ortadan kaldırmış oluruz¹¹⁸ ki zihinde gerçekleşen bu mukarene zamanın ta kendisi olmuş olur.

Meşşâî filozofların ve kelamcıların zaman mefhumu hakkındaki düşüncelerini ana hatlarıyla gördükten sonra diyebiliriz ki cismin ve hareketin hakikatine dair ortaya konacak bir düşünce hiç şüphesiz zaman mefhumu hakkında ortaya konacak bir tasavvuru da son derece etkileyecektir. Başka bir tabirle mesafe, hareket ve zaman arasında kopmaz bir bağ vardır. Herhangi biri için ortaya koyacağımız bir hüküm diğerlerine dair tasavvurlarımız ve hükümlerimizi de doğrudan etkileyecektir. Nitekim az önce Meşşâîlerin cevher-i ferdi imkânsız görmelerinden dolayı zamanın muttasıl bir araz olduğuna hükmettiklerini gördük. Benzer bir durum kelamcılar için de geçerlidir. Kelamcılar, cismin hakikatinin cevher-i ferdlerden oluştuğunu düşündükleri için mesafenin de pek dolayısıyla hareket ve zamanın da bölünemeyecek derecede küçük parçalardan oluştuklarını söylemişlerdir.¹¹⁹ O halde her ne kadar zihnî ve mevhum bir şey olsa da kelamcılara göre zamanın, zihinde oluşan mefhumu itibariyle peşi sıra giden sınırlı sayıda andan müteşekkil olması gerekmektedir. Sınırlı yani sonlu sayıda olmasının sebebi, aklın ürettiği bu zihnî mefhumun, onun hâdis varlıklar üzerindeki düşüncesinin bir neticesi olmasıdır. Kelamcılara göre bu hâdis varlıkların bir başlangıcı olup oluşturdukları silsile ezele kadar gitmediğine göre zamanın da bir başlangıcı olması ve kendisini oluşturan anların da sınırlı sayıda olması gerekir.

İbn Meymun da üçüncü mukaddimeyi şerh ederken kelamcıların zaman hakkındaki bu tasavvurları ile alakalı olarak şunları kaydetmektedir: Kelamcılara göre zaman, anların bir araya gelmesiyle oluşur ve bu sayıları çok olan ve an diye isimlendirilen zaman dilimleri çok kısa bir vakitten ibaret olduğu için bölünmeyi kabul etmezler. Ona göre kelamcılar birinci mukaddimeyi yani cevher-i ferdi kabul ettiklerinden dolayı zorunlu olarak bu mukaddimeyi de kabul etmektedirler. Çünkü onlar Aristo'nun mesafe, zaman ve mekânsal hareket arasındaki ayrılmaz bağlantıyı ispat ettiği burhanlarına kesinlikle muttali olmuşlardır. Bu ispata göre bu üç şey

¹¹⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, V/113; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I/910.

¹¹⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, V/47.

¹¹⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/295-6.

birbirleri ile doğru orantılı olduğu gibi herhangi birinin bölünmesi takdirinde diğerleri de aynı oranda bölünür. Böylece zorunlu olarak bilmiş oldular ki zamanın bitişik (muttasıl) ve sonsuza kadar bölünmeyi kabul edebilmesi takdirinde tabii olarak bölünemez diye varsaydıkları cüzün yani cevher-i ferdin de bölünmesi icap eder. Aynı şekilde Aristo'nun da *Kitabu's-Semâ' (Physics)* 'da açıkladığı üzere mesafenin de bitişik (muttasıl) olduğu farz edildiği takdirde bölünemez diye varsayılan anların da bölünmesi icap eder.¹²⁰

İşte bütün bunlardan dolayı İbn Meymun'a göre kelamcılar mesafenin bitişik olmayıp bölünme imkânının kendileriyle son bulacağı cüzlerden müteşekkil olduğunu farz etmişlerdir. Tıpkı bu şekilde onlara göre zaman da son takdirde daha da bölünmeyi kabul etmeyen anlara ulaşır. Mesela bir saat altmış dakikadan; bir dakika altmış saniyeden; bir saniye altmış saliseden oluştuğu gibi bu bölünme sonunda mesela âşıraya¹²¹ (عوار) veya ondan da daha kısa olan ve mesafede olduğu gibi hiçbir şekilde parçalardan oluşmayan ve bölünmeyi kabul etmeyen cüzlere ulaşır. Böylece onlara göre zaman bitişik bir tek şey olmaktan çıkıp sınırlı sayıdaki cüzleri arasında bir tertip ve bir heyet bulunan birleşik bir şey olmuş olur.¹²²

Kelamcılar zamanın harici bir varlığı olmadığına dair birçok delil getirmişlerdir.¹²³ Bunlardan en önemlisi ve en kuvvetlisi zamanın peşi sıra giden anlardan oluştuğunu da ortaya koyan delildir. Bu delilin tahriri şu şekildedir: Zaman ya mazi ya istikbal ya da haldir. İlk ikisinin varlığı yoktur ki bu açıktır. Aynı şekilde üçüncüsünün de varlığı yoktur. Çünkü şayet var ise ya bölünebilen bir şeydir veya değildir. Bölünebilen bir şey olması imkânsızdır. Çünkü zaman seyyal ve istikrar sahibi olmayan bir şey olduğundan hiçbir şekilde iki cüzü aynı andı varlığa gelemmez. Bölünemeyen bir şey olması takdirindeyse bir adım sonra şimdiki hal olarak varlığa gelecek olan zamanın ikinci cüzüne gelip bakılır ve onun hakkında da aynı kelam tekrarlanır. Bu şekilde zamanın varlığa gelen bütün cüzleri için aynı kelam

¹²⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 201-2.

¹²¹ Saniye ve saliseyi bölünmelerin ikinci ve üçüncü mertebeleri sayarsak dilde istimali olmasa da âşıra da onuncu mertebe olarak alınabilir.

¹²² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 202.

¹²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, V/9-19; Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 108-9; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/186-8. Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*'de zamanın varlığını inkâr edenler için on iki delil istinbat etmiştir.

tekrarlandığında hepsinin de bölünemediği ispatlanmış olur. Bu durumda zaman, silsile halinde bölünemeyen anlardan mürekkep olacaktır. Zaman, hareketin üzerine hareket de mesafenin üzerine bir doğru gibi çakıştığına göre mesafenin de bölünemeyen cüzlerden oluşması gerekecektir ki bu da cevher-i ferdin kabul edilmesini gerektirecektir.¹²⁴

Dolayısıyla bu delile göre ya cevher-i ferd kabul edilip zamanın anlardan müteşekkil olduğu söylenecek veya da zamanın dış dünyada var olmadığı kabul edilecektir. Bu delil, zamanın “en büyük feleğin dairesel hareketinin miktarı” olarak mevcut bir araz olduğunu ve cevher-i ferdin imkânsız olduğunu iddia eden Meşşâîler için ilzâmî nitelikte bir delildir. Îcî’nin anlatımına göre İbn Sina bu delile şu şekilde cevap vermiştir: Neden zamanın var olması takdirinde ya mazide ya istikbalde veya halde var olacağını söylediniz ki?! Hâlbuki bu üçünden birinde olmak, mutlak varlıktan daha hususi bir şeydir ve hususi olanın yokluğu daha umumi olanın yokluğunu gerektirmez.¹²⁵ Yani zamanın bu üçündeki yokluğunu kabul etsek dahi bu durum, bu üç vaktin kayıtlamasından bağımsız olarak zamanın mutlak manadaki varlığını inkâr etmemizi gerektirmez.

Îcî, bu itirazın çok problemliliğini, çünkü bu üç halden birinde bulunmayan bir mevcudun tasavvurunun çok güç olduğunu dile getirmiş ve ayrıca İbn Sina’nın başka bir yerde kendisiyle çeliştiğini söylemiştir. Îcî’ye göre İbn Sina, geçmişteki hiçbir hareketin var olmadığını iddia etmiş ve var olmaları takdirinde ya mazide ya halde ya da istikbalde olmaları gerektiğini, ancak bütün şıkların imkânsız olduğunu zikretmiştir.¹²⁶ Îcî ayrıca daha umumi olan bir şey, eğer ki kendisinden daha hususi olan bazı şeylerde sınırlanırsa ve bu hususi şeylerin hiç biri mevcut değilse umumi olanın da asla var olamayacağını, çünkü zaten umumi olanın hususi olanın zımında var olmaktan başka bir varlığının olamayacağını söylemiştir. Îcî, delili bu şekilde tartıştıktan sonra Râzî’nin bu delili hareketin kendisiyle nakzettiğini bildirmiştir. Çünkü Râzî’ye göre bu yukarıdaki delili zamanda olduğu gibi hareket için de tatbik ettiğimiz takdirde hareketin yokluğunu söylememiz gerekecektir. Lakin hareketin varlığı zorunlu bir bilgidir. Bu nakzın cevabı olarak Îcî şöyle demiştir: Hareket iki manada kullanılır: Birincisi

¹²⁴ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye mine’l-İlmi’l-İlâhî*, V/10-1; Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm*, s. 108-9; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I/186.

¹²⁵ Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm*, s. 109.

¹²⁶ İbn Sina’nın bu iddiası ile ilgili benzer bir nakil için bkzn. Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I/187.

mesafeyi kat etmek. Ama hareket bu mana itibariyle var olan bir şey değildir.¹²⁷ İkincisi ise başlangıç ve bitiş noktalarının ortasında bulunmak (الحصول في الوسط) manasındadır. Bu mana ise başlangıçtan bitişe kadar devam eden bir şeydir. Zaman için böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü mesela tufanın koptuğu zaman, zorunlu olarak şu an var değildir.¹²⁸

İbn Meymun, kelamcıların zaman hakkındaki tasavvurlarını nakledip sadece bu tasavvurun cevher-i ferdi kabul etmelerinin zorunlu bir neticesi olduğuna dikkati çekmekle yetinmiş, bu hususta kelamcılar ile felsefeciler arasında cereyan eden teknik tartışmalara hiç girmemiştir. Hâlbuki kendisinden önce İbn Sina gibi felsefeciler, İbn Meymun'un muasırı Râzî gibi kelamcılar ve daha sonra gelen Îcî, Taftazânî ve Cürcânî gibi kelamcılar, zamanın varlığı ve mahiyeti hakkında ortaya konan ve yukarıda deryadan bir katre misali bir nebze de olsa gösterilmeye çalışılan düşünsel hasılayı son derece ince eleyip sık dokumuş ve ona göre kendi tercihlerini ortaya koymuşlardır.¹²⁹ İbn Meymun kitabında bunu yapmamanın yanında kelamcılar hakkında iğneleyici bir dil kullanmaktan da geri durmamıştır.

İbn Meymun, zaman tasavvuru hakkında kelamcıların görüşünü kabul etmeyip onlara tan etmesine rağmen aynı zamanda -ileride daha ayrıntılı ele alınacak bir konu olan- âlemin hudûsu meselesi ile de ilgili olarak kelamcıların zamanın bir başlangıcı olduğu düşüncelerine ilginç bir şekilde muvafakat etmektedir. İbn Meymun'un bu husustaki düşüncesi, her bir cümlemin çok dikkatli bir şekilde seçilmiş olmasına binâen bizatihi kendi sözleri üzerinden görülebilir:

“Âlemin kâdemi veya hudûsu meselesinde Hazret-i Musa'nın (a.s.) şeriatına inanan herkesin görüşü şudur ki âlemin hepsi yani Allah dışındaki bütün mevcudat, O'nun tarafından tamamen yok bir halden var edilmiştir. Allah tek başına var iken onun dışında ne melek ne felek ne de onun içindeki bir şey vardı. Sonra Allah bunların hepsini kendi iradesi ve meşetiiyle hiçbir şeye

¹²⁷ Çünkü bu kat etme hâdisesi tedricî olarak varlığa geldiği için bütün mevhum cüzlerinin aynı anda var olması mümkün değildir. O halde bütün cüzleri var olmayan kat etmenin bir bütün olarak hiçbir zaman varlığa gelmemesi gerekir.

¹²⁸ Îcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, s. 109.

¹²⁹ Ebû Ali İbn Sina, **en-Necât**, thk. Muhammed Osman, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2013, s. 156-9; Râzî, **el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye**, I/757-92; Îcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, s. 108-12; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I/187-93; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, V/79-114.

dayanmadan yarattı. Zamanın kendisi de aynı şekilde bu yaratılanların içerisinde. Çünkü zaman harekete tabidir ve hareket de hareket eden cisim ile kaim bir arazdır. Zamanın hareketine tabi olduğu bu cismin kendisi sonradan var edilmiş, yok iken var olmuştur.”¹³⁰

İbn Meymun’dan önce Gazâlî de felsefecilerin âlemin kıdemi hakkındaki şüphelerinden birine cevap verirken zamanın hâdis ve yaratılmış olduğunu dile getirmiştir.¹³¹ Ayrıca gerek Gazâlî gerekse İbn Meymun’dan biraz önce yaşamış ve felsefecilere çok sistemli eleştirilerde bulunmuş büyük bir kalamcı ve düşünce tarihçisi olarak Şehristânî, âlemin varlığından önceki bir zaman düşüncesinin mücerret vehim ve hayalin üretip takdir ettiği bir şey olduğunu, aklî delillerle başlangıcı olmayan bir zamanın imkânsızlığı ispat edildikten sonra vehmin bu hükmüne iltifat edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre bu tespitin bir benzeri her iki tarafın ittifakıyla mekân meselesinde söz konusudur. Aklî delillerle sonsuza doğru uzanan bir cismin imkânı iptal edildikten sonra vehim gücünün âlemin ötesinde bir mekânın var olduğuna hükmetmesinin herhangi bir şekilde itibara alınacak bir durumu yoktur.¹³²

İbn Meymun da âlem yaratılmadan önce zamanın varlığına dair Gazâlî ve Şehristânî’nin yaptığı tahlillere benzer bir tahlilde bulunmuş ve zaman hakkındaki düşüncesini daha ayrıntılı bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

“Âlem yaratılmadan önce Allah vardı” cümlesinde zamana delalet eden “vardı” kelimesi ile âlemin yaratılmasından önce başlayıp sonsuza kadar gittiği var sayılan ve zihinde beliren bütün boyut ve uzantıların hiç biri hakiki zaman olmayıp bütün hepsi zamanın takdir ve tahayyülünden ibarettir. Çünkü hiç şüphesiz zaman bir arazdır ve bize göre aynı türde bir keyfiyet olmasa dahi siyah ve beyaz gibi yaratılmış arazlar cümlesindendir. Bu durumda her ne olursa olsun zamanı ve varlığının hakikatini beyan eden Aristo’nun sözlerini anlamış olanlar için gayet açıktır ki zaman hareketten ayrılmayan bir arazdır (...) Hâsılı bize göre zaman, diğer arazlar ve bu arazları taşıyan cevherler gibi yaratılmış, var edilmiş bir şeydir. Bundan dolayı Allah’ın âlemi yaratması bir

¹³⁰ İbn Meymun, **Delâletu’l-Hâirîn**, s. 309.

¹³¹ Gazâlî, **Tehâfutu’l-Felâsife**, s. 101 ve 110.

¹³² Gazâlî, **Tehâfutu’l-Felâsife**, s. 110-1 ve 114; Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebubekir eş-Şehristânî, **Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm**, thk. Alfred Guillaume, Londra 1934, s. 10.

zaman zarfında gerçekleşmiş değildir. Çünkü zaman da yaratılmış olan şeylerdendir. Bu anlattıklarım üzerinde çok iyi bir şekilde düşün ki bunu bilmeyenlerin hiçbir şekilde çıkış yolu bulamayacağı bazı reddiyelerin ilzâmı altında kalmayasın. Çünkü ne zaman âlemden önce bir zamanın var olduğunu söylersen âlemin kıdemini de kabul etmek zorunda kalırsın. Çünkü zaman bir arazdır ve onu taşıyan bir şeyin olması gerekir. Bu durumda şu an var olan âlemin varlığından önce başka bir şeyin de var olması gerekir. İşte bütün bunlardan kaçabilmek içindir anlattıklarımız.”¹³³

Heyula-suret teorisinde Meşşâîlerin görüşünde olup bu teorinin neredeyse aklî bir lâzımı derecesinde olan zamanın ezeliği gibi bir mevzuda onlara muhalefet eden İbn Meymun’un bu duruşunun ciddi bir tahlile ihtiyacı vardır. Çünkü heyulayı inkâr edenlerin en sık dile getirdiği meselelerden biri de bu düşüncenin Allah dışında kadim bir varlığın ispatına götürmesidir. Felsefeciler, âlemin Allah’tan irade ve yaratmayla değil de zorunlu bir şekilde sudur ettiğini ve suretin de heyuladan asla ayrılmadığına hükmettikleri için kadim bir madde olan heyulayı ispat etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü heyulaya hulûl edecek herhangi bir suretin Allah’ın iradesi ile tahsis ve tercih edilmesi imkânsızdır ve bunun için harici bir müreccih ihtiyacı vardır. Bu müreccih de imkân-ı isti’dâdî (الإمكان الاستعدادي) dedikleri ve mahalli yani heyulayı kendisine hulul edecek olan muayyen bir sureti kabul etmeye hazır hale getirecek vücûdî bir sıfattır. Bu sıfatın pek tabiidir ki bir mahalle ihtiyacı vardır. Eğer bu suretin mahalli hâdis olursa o hâdis olan mahallin hudûsu için de gene böyle bir sığata ihtiyacı olacaktır ve bu durum tekrarlandığı takdirde sonsuz bir teselsüle sebep olur ki bu da muhaldir. O halde bu sıfatın yani imkânın kendisine hulul edeceği kadim bir mahal olması gerekir ki bu da heyuladır. Felsefecilerin bu düşüncelerinin altında yatan en küllî kaide şudur: “Her hâdisin varlığından önce bir madde ve bir zaman vardır”.¹³⁴

Ancak buna rağmen denebilir ki İbn Meymun, bu kaideyi kabul etmeyip âlemin maddesi için de zaman için de bir başlangıç tespit ettiğinden ve Allah için iradeyi ispat ettiğinden dolayı heyulanın hudûsuna ve kendisine hulûl edecek suretin de Allah’ın iradesi tarafından tahsis ve tercih edildiğine hükmedebilir. Bu ihtimal aklen mümkün ve

¹³³ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 309-10.

¹³⁴ Ahmednegri, *Düstûru’l-Ulemâ (Câmiu’l-Ulûm)*, I/393-4; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/131-3.

geçerlidir.¹³⁵ Taftazânî, meseleyi tartışırken yukarıda zikredilen kaideye itiraz sadedinde bu ihtimali öne sürmüştür. O halde İbn Meymun bu meselede felsefecilerle kelamcılar arasında orta bir yol tutturmuş ve birbirleriyle son derece bağlantılı hükümler arasında her bir mezhepten farklı hükümler almıştır. Lakin bu durumda İbn Meymun'un âlemin kıdemini iptal etmek için son derece elverişli olan cevher-i ferd teorisini¹³⁶ değil de felsefecilerin zorunlu sudur düşüncesi ile bağlantılı olarak ve yukarıda zikredilen kaideleri mucibince ortaya koydukları heyula-suret teorisini niçin tercih ettiğine dair ciddi bir sorgulama ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

1.4. ARAZ TEORİSİ

Fizik âlemin hakikatine dair kelamcılarının düşüncesinin temelinde âlemin hudûsu meselesi vardır. Öyle ki kelamcılar mevcudatı taksim ederken bile felsefecilerin aksine önce mevcudu kadim ve hâdis diye ikiye ayırmış, ondan sonra hâdis mevcudu cevher ve araz diye taksim etmişlerdir.¹³⁷ Felsefeciler ise mevcudu önce vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmış, daha sonra mümkünü cevher ve araz diye ikiye ayırmışlardır.¹³⁸ Bu farklı taksim sistemi de bize gösteriyor ki âlemin bir fail-i muhtar tarafından hiç yoktan yaratılması düşüncesi ile bir kısmı vasıtasız diğer bir kısmı vasıtalar üzerinden zorunlu bir şekilde vacipten sudur etmesi arasında ciddi bir paradigma farklılığı vardır. Bu farklılık doğrudan fizik âlemin tabiatına yani cevher ve arazlarla ilgili hükümlere dair çok ciddi ihtilaflara götürmektedir.¹³⁹ Bu ihtilaflı hükümlerin birçoğu cismin hakikati mevzusunda ortaya koydukları cevher-i ferd ve heyula-suret teorilerinde merkezlenmektedir.

¹³⁵ Ahmednegrî, *Düstûru'l-Ulemâ (Câmiu'l-Ulûm)*, I/394-5; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/132-3.

¹³⁶ Ahmednegrî, *Düstûru'l-Ulemâ (Câmiu'l-Ulûm)*, I/393-4.

¹³⁷ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 42; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/173; Kâdî Ebubekir b. Tayyib el-Bâkillânî, *el-İnsâf fîma Yecibu 'İtikâduhu ve La Yecûzu el-Cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2000, s. 16; *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Muessestetü'l-Kutubu's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 36-7; Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 139-40; Ebu'l-Kâsım Selman b. Nâsir el-Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Ğunye fî'l-Kelâm* (İlâhiyât Kısmı), thk. Mustafa Hasaneyn Abdulhâdi, Daru's-Selâm, Kahire 2010, s. 287; el-Hasen İbn Mutteveyh en-Necrânî el-Mutezili, *et-Tezkire fî Ahkâmî'l-Cevâhiri ve'l-A'râz*, thk. Sâmi Nasr Lutf ve Faysal Bedir Avn, Daru's-Sekâfe, Kahire ts., s. 33-4.

¹³⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 42; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/174; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III/7.

¹³⁹ Birçok fizik meselesine dair felsefeciler ve kelamcılar arasında ortaya çıkan ihtilafların ve sebeplerinin özeti için bkz. İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244.

Kelamcılara göre cevher bizatihi yer kaplayan (المتحيز بالذات) mevcuttur¹⁴⁰ ve ikiye ayrılır: Cevher-i ferd ve en az iki cüzün birleşmesiyle oluşan cisim.¹⁴¹ Araz ise yer kaplayan bir şey ile kaim olan mevcuttur.¹⁴² Buna göre araz, cevher-i ferd veya cisim ile kaim olup ona hulul eder ve yer kaplaması da bizatihi olmayıp hulul ettiği mahallin bu vasfına tabi olarak o da yer kaplar. Yani kelamcıların tabiriyle “mütehayyiz bigayrihi”dir. Arazın cevhere hulul etmesi demek, ikisine de hissî bir tek işaret ile işaret edilebilecek şekilde arazın cevherle bütünleşip ona has olması demektir.¹⁴³ Mesela mavi renkli bir cisim ile kaim olan mavi rengine de cisme de parmağımızı yönelterek yapacağımız işaret bir tek olacak ve ikisinin ayrı işaretlerle gösterilebilecek mekânları olmayacaktır. Bizatihi yer kaplamayan ve böyle bir varlığa hulul etmeyen yani mekândan münezze olup “mücerret” veya “mufarık” varlık diye isimlendirilen hâdis bir şeyin varlığını ise kelamcıların büyük çoğunluğu reddetmiştir.¹⁴⁴ Bu reddeden kelamcıların bir kısmı böyle bir varlığın imkânsız olduğunu söylerken diğer bir kısmıysa mümkün bir şey olmakla birlikte varlığına dair hakiki bir delil olmadığını düşünmüşlerdir.¹⁴⁵

Kelamcıların araz taksimi şu şekildedir: Araz ya hayat sahibi canlı bir şeye has olur veya da ona has olmaz. Birinci kısım, hayat ve ona tabi olan idrak çeşitleriyle ilim, kudret ve irade gibi sıfatlardır. İkinci kısım ise hareket, sükûn, içtima ve iftiraktan oluşan “ekvân-ı arbaa” (الأكوان الأربعة) ile renk ve koku gibi duyu organlarıyla algılanabilen arazlardır (المحسوسات).¹⁴⁶ O halde kelamcılara göre bütün araz çeşitleri bütün cevherlere hulul etmemekte, mesela cansız varlıklarda hayat, ilim, irade ve kudret gibi arazlar bulunmamaktadır.

¹⁴⁰ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 42; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/173; Bâkillânî, *el-İnsâf fîma Yecibu 'l-tikâduhu ve La Yecûzu el-Cehlu bihi*, s. 16; İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmun'im Abdulhamid, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1950, s. 17; Ensârî, *el-Ğunye fî'l-Kelâm* (İlâhiyât Kısmı), s. 289; İbn Mutteveyh, *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhiri ve'l-A'râz*, s. 34.

¹⁴¹ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 182; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/286; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III/16.

¹⁴² İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 96; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/173.

¹⁴³ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 42; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/174.

¹⁴⁴ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II/1472; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 42; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/174.

¹⁴⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/74-5; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II/1472.

¹⁴⁶ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 97; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/174; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, III/16.

Kelamcılara göre cevher-i ferdlerin hepsi bir tek hakikate sahip oldukları gibi cisimler de özdeşirler.¹⁴⁷ Cisimlerde gördüğümüz farklılıklar ise mahiyetlerin değil arazların farklılığına dönen olgulardır.¹⁴⁸ Bundan dolayı arazlardan herhangi birisinin bir cevher-i fertte veya bir cisimde bulunup diğerlerinde bulunmaması fail-i muhtarın iradesiyledir.¹⁴⁹

Taftazânî'ye göre kelamcıların arazlar hakkındaki bu düşüncesi, birçok İslam inancının ispatının üzerine bina edildiği büyük bir asıldır. Âlemin varlığının sebebi olan zatın, “mûcib bizzat” değil de fâil-i muhtar olması, nübüvvet ve ahiret ile alakalı pek çok meselenin ispatı bu düşünce üzerine inşa edilir. Çünkü mahiyetleri aynı olan cisimlerin sahip oldukları farklı muayyen sıfatların irade sahibi biri tarafından tahsis ve tercih edilmesi gerekmektedir. Çünkü zorunlu bir sudur ile tesir eden bir fail için bunların hepsi eşit mesafededir. İşte kelamcıların bu düşüncesine göre ateşin soğuk olabilmesi ve suyun yakabilmesi gibi herhangi bir cisim için mümkün olan bir sıfat diğeri için de mümkün olunca mucizeler ve ahiret ahvali hakkında dinde nakledilen hususların, gerçekleşmesi aklen mümkün olan şeyler oldukları ispat edilmiş olur.¹⁵⁰

Felsefeciler ise iradeyi selbedip zorunlu sudur teorisine inandıklarından dolayı onlara göre cisimlerle kaim olan arazlarda gerçekleşen tahsislerin fizikî sebeplerinin olması gerekir. Yani muayyen bir arazın muayyen bir cisimle kaim olabilmesi için gerek cisimde gerekse cismin etrafında gerekli fizikî şartların sağlanması gerekir. Mesela hiçbir zaman ateşin soğuk olması aklen mümkün değildir. Çünkü ateşin doğası bu arazı kabule elverişli değildir. Feleklerin hareketi neticesinde ay altı âlemde husûle gelen arazların hudûsu için yani mebdeden feyezan etmesi için hulul edeceği mahallin buna hazır hale gelmesi gerekmektedir (استعداد المحل).¹⁵¹

¹⁴⁷ Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/318.

¹⁴⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/311.

¹⁴⁹ Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/312.

¹⁵⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/318.

¹⁵¹ İbn Sina, *en-Necât*, s. 345-8; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244.

Arazlar ile ilgili hükümlerdeki ihtilafın ciddi bir kısmı yukarıda zikrettiğimiz hususlardaki ihtilaflarla alakalıdır. İbn Meymun, kelmacıların arazlara dair düşüncesini altı mukaddimede şerh etmiş ve bu düşünceye muhtelif itirazlar getirmeye çalışmıştır.¹⁵²

1.4.1. Cevherin Arazlardan Ayrılamaması

İbn Meymun'a göre kelmacılar arazların cevher ile kaim olup onun varlığından ziyade bir manayı barındıran varlıklar olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre hiçbir cismin bu arazlardan ayrılabilmesi mümkün değildir. İbn Meymun'a göre eğer kelmacılar arazlar hakkında sadece bu şekilde bir düşünce ortaya koysalardı bu dedikleri gayet anlaşılır ve doğruluğunda hiçbir şüphe olmayan bir düşünce olurdu. Lakin onlar bununla yetinmeyip bir cevherin hayat yani canlılık arazıyla muttasıf olmadığı durumda ölüm arazıyla muttasıf olması gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü onlara göre iki zıt arazdan her birine kabil olan hiçbir mahallin aynı anda ikisinden de hâli kalabilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı her bir cevherin renklerden veya kokulardan biriyle muttasıf olması gerektiği gibi hareket veya sükûnun, içtima veya iftirakın birisine de sahip olması gerekir. Ayrıca eğer ki bu mahal hayat arazına sahipse ilim-cehalet, irade veya zıddı, kudret-acizlik ve idrak veya zıtlarından biri gibi diğer başka araz cinsleriyle de muttasıf olması lazımdır. Netice olarak herhangi bir cismin ya canlılık sahibi bir varlığın sahip olması gerektiği bütün arazlara ya da bunların zıtlarından birisine sahip olması şarttır.¹⁵³

İbn Meymun'un kelmacılar arasında herhangi bir ayrım yapmadan hepsine birden mutlak hükmü isnat ettiği bu meselede İcî ve Taftazânî gibi mezheplerin görüşlerini son derece dakik bir şekilde nakleden muhakkik âlimler kelmacılar arasında ihtilaf olduğunu nakletmektedirler. Buna göre kelmacıların büyük çoğunluğu her bir cisimde arazların bütün cinslerinden birer arazın veya onun zıddının bulunması gerektiğine kail olmuşlardır.¹⁵⁴ Tabi bu durum söz konusu cismin bu araza kabil olması durumuyla kayıtlanmıştır.¹⁵⁵ Çünkü mesela kendisinde hayat arazı bulunmayan bir

¹⁵² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 204-210.

¹⁵³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 204.

¹⁵⁴ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 252; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/320.

¹⁵⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/320.

cisme ilim, irade ve kudret gibi varlığı için hayat arazının varlığının şart koşulduğu arazların hulul etmesi arazların taksiminde açıkladığımız gibi imkânsızdır. Cüveynî, bu hükmü tahrir ederken cisim değil de cevher lafzını kullanmıştır.¹⁵⁶ Bu durumda bu kaide cevher-i ferdler için de geçerli bir hale gelecektir ki İbn Meymun da buna yakın bir manada nakil yapmıştır.

Mutezile'nin Sâlihiyye kolu bu kaideyi mutlak manada bütün arazlar için reddederken Bağdat ekolü sadece renklere, Basra ekolü ise sadece “ekvan-ı erbaa”ya (hareket, sükûn, içtima ve iftirak) has kılmıştır. Bu durumda Sâlihiyye'ye göre herhangi bir cisim bütün arazlardan hali kalabilir. Bağdat ekolüne göre bütün renklerden hali kalamaz. Basra ekolüne göre hareket veya sükûndan, içtima veya iftiraktan hali kalamaz.¹⁵⁷

Cisimlerin bütün araz cinslerinden birer tanesine veya da bunun zıddına sahip olması gerektiğini söyleyen kelamcılar, cisimlerin özdeş olduklarını ve aralarındaki farkın ancak arazların sayesinde tahakkuk edebileceğini yani şahıslarının temayüzünün arazların vesilesiyle olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda bir cismin bütün arazlardan hali kaldığını düşündüğümüzde bu cisim mahsus müşahhas bir cisim olmaktan çıkıp mutlak cisim haline gelir ki bu mutlak cismin harici müstakil bir varlığının olması imkânsızdır.¹⁵⁸

Bu delilin iddia edilen kaideyi külli olarak değil de cüzî olarak ispat ettiği söylenmiştir. Buna göre cisimlerin şahıslarının hariçte birbirinden ayırt edilebilmesi için farklı bazı arazlara sahip olması yeterlidir. Ama bunu bütün araz türleri için genelleştirmeye bu delil kâfi gelmemektedir.¹⁵⁹ Buna rağmen cismin “kevn”den yani hareket olsun sükûn olsun bir mekânda hâsıl olma arazından hali kalabileceğini söylemek imkânsızdır.¹⁶⁰ Nitekim âlemin hudûsuna dair getirilen en önemli delilde de bu kesin önerme kullanılmıştır.¹⁶¹ O halde cevherin en azından bazı araz gruplarından

¹⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 204; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/320.

¹⁵⁷ Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, s. 76; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 252; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/320. Bağdâdî, ilgili yerde bu ekollerde bu görüşleri söyleyenlerin isimlerini de zikretmiştir.

¹⁵⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 252; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/321.

¹⁵⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/321.

¹⁶⁰ Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 13-4 ve 25-6; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/331.

¹⁶¹ Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 13; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/327-8 ve I/331.

birinden veya onun zıddından hali kalamayacağını söylemek sahih olan görüştür¹⁶² ve âlemin hudûsuna dair yapılacak istidlâllere bu açıdan bir hâlel gelmemektedir.

İbn Meymun, mezkûr kaide için örnek verirken hayatın zıttı olarak ölüm arazından bahsetmiştir. Ölümün vücûdî bir sıfat olması bazı kelamcılara göredir. Bu kelamcılar “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.” (Mülk Sûresi – 67/2) âyet-i kerimesini delil almışlardır. Çünkü onlara göre yaratma ancak var olanlar için sarf edilebilecek bir kelimedir. Diğer bazı kelamcılar ise ölümün hayatın yokluğu manasına geldiğini ve ayetteki yaratmanın takdir etmek veya da sebeplerini yaratmak manasına geldiğini söylemişlerdir.¹⁶³

1.4.2. Bazı Arazların Zorunluluğu

İbn Meymun’a göre kelamcılar, bir önceki meseledeki kaidenin cevher-i ferdler için de geçerli olduğunu yani onların da bütün bu arazlara sahip olup kendilerinden hiç ayrılmadıklarını düşünmektedirler. Onlara göre Allah’ın yarattığı bu cevher-i ferdlerin her birinde “kem” (nicelik/miktar) hariç renk, koku, hareket veya sükûn gibi arazlar mevcuttur. Hiçbir cevher-i ferd için bir kemiyetten bahsedilemez. İbn Meymun’a göre kelamcılar “kem” sıfatını bir araz olarak isimlendirmezler ve onda arazlığın manasını tasavvur etmezler.¹⁶⁴

İbn Meymun’a göre, kelamcılar ortaya koydukları bu mukaddimede şöyle düşünmektedirler: Cisimlerde bulunan bütün arazlar, sadece bir bütün olarak onlarla kaim değildir. Cisimlerin kendilerinden oluştuğu her bir cevher-i fertte de bu arazlar mevcuttur. Buna göre mesela bir kar parçasının beyazlığı bir bütün olarak sadece bu parça ile değil bu parçadaki bütün cevher-i ferdler ile de kaimdir. Bu beyazlık aslında her bir cevher-i fertte olduğu için bütününde de bulunmaktadır. Aynı şekilde hareket eden bir cisimde bütün cevher-i ferdler de hareket eder ve bundan dolayı cisim bir bütün olarak hareket eder.¹⁶⁵

¹⁶² Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/320.

¹⁶³ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm*, s. 140; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/224.

¹⁶⁴ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 204.

¹⁶⁵ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 204.

Kelamcıların cevher-i ferd için kemiyet ispat etmemeleri zorunlu bir düşüncedir. Çünkü cevher-i ferd, basit olduğu için bizatihi bölünmeye mani bir hakikate sahiptir. Kemiyet ise bizatihi bölünebilmeyi gerektiren bir sıfattır.¹⁶⁶ Kelamcıların kem için araz demekten kaçınmaları sayılar olsun uzunluk ve hacim ölçüleri olsun onu vücûdî bir sıfat olarak görmemelerindendir. Aslında felsefeciler de her ne kadar keme araz deseler de sayıların haricî bir vücudunun olduğunu söylememektedirler. Onlara göre vücûdî olması için zihnî varlığı olması yeterlidir ve sayı da zihnî bir itibardan ibarettir. Kelamcılar zihnî varlığı kabul etmediklerinden dolayı kemi de hiçbir şekilde araz olarak görmemişlerdir. Kelamcılara göre de sayıların haricî bir varlığı yoktur. Aynı şekilde hacimsel ölçüler de cevher-i ferdlerin sayılarının azlığı veya çokluğuna dönen olgulardır ve haricî bir gerçeklikleri yoktur. Felsefeciler ise cisimlerin heyula-sureten oluştuğunu söyledikleri için hacimsel farklılıkların muttasıl ve vücûdî bir kem arazına ait olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁶⁷

İbn Meymun'un naklettiği şekilde kelamcıların arazlar hakkında böyle düşünmesi, cisimlerin heyula ve suretin birleşmesinden değil de özdeş cevher-i ferdlerden oluştuğunu kabul etmelerinden ötürüdür. Bundan dolayı cisim ile kaim olan beyazlık gibi bir sıfatın cismin parçalarında da bulunmasında şaşılacak hiçbir şey olmadığı gibi aksi imkânsız olmasa da ilk etapta insanın aklına gelen de böyle olmasıdır. Aynı şekilde hareket eden bir cismin parçalarının durduğunu düşünmek de çok zordur. Zira cismin içerisindeki parçaların durması takdirinde hareketi sırasında cismin parçalanması gerekir ki bunu söylemek çok güçtür.¹⁶⁸

İbn Meymun'a göre kelamcılar hayat, duyusal idrak, akıl ve ilim gibi sıfatların da siyah ve beyaz gibi birer araz olduğunu düşünmektedirler. Ayrıca hayat ve duyusal idrakin canlı ve idrak sahibi bir cismin her bir cevher-i ferdinde de var olduğunu söylemektedirler. Nefsin hakikati hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Kimisi araz olup nefis sahibi canlının sadece bir tane cevher-i ferdinde var olduğunu söylemiş kimisi ise şeffaf cevherlerden oluşan bir cisim olduğuna kail olmuştur. Aklın ittifakla araz olduğunu ve akıl sahibinin sadece bir tane cevher-i ferdinde bulunduğunu söylemişlerdir. İlmin ise bir tane cevher-i fertte mi hepsinde mi olduğu hususunda

¹⁶⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/182.

¹⁶⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/185.

¹⁶⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/258.

ihtilaf etmişlerdir. Ancak İbn Meymun'a göre iki görüş de çok sıkıntılı sonuçlara ulaşmaktadır.¹⁶⁹

İbn Meymun'un zikrettiği bütün bu ferî meseleler hiç şüphesiz cismin cevher-i ferdlerden oluştuğu ve de arazlarının fail-i muhtar tarafından iradeyle tercih edilip yaratıldığı kabul edildikten sonra çok daha anlaşılır ve kabul edilebilir bir zemine taşınmaktadır.

İbn Meymun bazı arazların her bir cevher-i fertte bulunmasına bir itiraz getirmiştir. Bu itiraza göre çok koyu renkteki bazı taş ve madenler ufalandığında sahip oldukları renklerin kaybolduğu müşahade edilir. Mesela yemyeşil bir zümrüt parçasını ufaladığımızda beyaz renkte bir toza dönüşür. Bu da gösteriyor ki renk arazı her bir parçayla değil cismin bütünüyle kaimdir. İbn Meymun bundan daha açık bir örnek daha zikretmiştir. Canlı bir varlıktan bir parça kopartıldığı zaman bu parça canlı kalmaz ve bu durum da gösterir ki hayat arazı canlı varlığının her bir parçasıyla değil bütünüyle kaimdir. Kelamcılar bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: Arazlar baki değildirler. Yani iki an var kalamayıp daima yaratılmaya ihtiyaç duyarlar.¹⁷⁰

İbn Meymun kelamcılarının bu cevaplarının hemen akabinde onların arazların bekasına dair düşüncelerini anlatan altıncı mukaddimeyi şerhe başlamıştır.

1.4.3. Arazın İki An Var Kalamaması

İbn Meymun'a göre kelamcılar nezdinde arazın hakikati, onun iki an boyunca var kalamamasını gerektirmektedir. Buna göre bir araz yaratıldığı anın hemen akabinde yok olur ve Allah aynı türden ikinci bir araz yaratır. Bu ikinci araz da yaratıldıktan hemen sonra yok olur ve Allah aynı türden üçüncü bir araz yaratır. Bu şekilde Allah bu araz türünün bekasını dilediği sürece yaratmaya devam eder. Eğer Allah cevherde bu türün dışında başka bir araz yaratmayı dilerse onu yaratır. Yok eğer yaratmayı bırakıp

¹⁶⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 204-5.

¹⁷⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 205.

da hiçbir yeni araz var etmezse bu durumda çoğu kelamcıya göre bu cevher yok olur. İşte kelamcılara göre arazların yaratılması ile kastedilen durum budur.¹⁷¹

Mutezile'den bir kısım kelamcı ise bazı arazların bir müddet var kalabildiklerini, bazılarının ise iki an üst üste var kalamadıklarını söylemişlerdir. Lakin onların da bu meselede şu araz türünün bekası vardır, bu araz türünün bekası yoktur şeklinde bir hüküm verip ona müracaat edebilecekleri sabit bir kaideleri yoktur.¹⁷²

İbn Meymun'a göre kelamcıları bu görüşe iten sebep, eşyanın bir doğası olduğunu kabul etmeye yanaşmayıp cisimlerin sahip oldukları tabiatları gereği belli arazlara sahip olduklarını inkâr etmektir. Onlar bilakis Allah'ın hiçbir tabiat vasıtası olmadan bu arazları yarattığını söylemek istemektedirler. Bundan dolayı onlara göre zorunlu olarak arazların iki an var kalamaması gerekir. Çünkü bir müddet var kalıp sonra yok olur dendiği takdirde hangi şeyin bunu yok ettiği sorulur. Eğer Allah dilediği zaman onu yok eder denirse bu onların düşüncesine aykırı olur. Çünkü onlara göre yokluk faile ihtiyaç duymadığı için Allah'ın fiilleri yokluğa taalluk etmez. Onlara göre fiil fiil yapmayı terk etmesi durumunda bu fiilin yokluğu söz konusu olur. Yani yok etme hâdisesi, fiilin terki ile gerçekleşen bir şeydir.¹⁷³

İbn Meymun'a göre fiilin yokluğa taalluk edememesi düşüncesi bir açıdan doğrudur. Ancak bu durum kelamcıları arazların sürekli peşi sıra yaratıldığı düşüncesine sevk etmiştir. Çünkü onlar bir şeyin varlığını veya yokluğunu gerektiren bir tabiatın, bir doğa kanununun varlığını kabul etmek istememişlerdir. Bunun neticesinde bir kısım kelamcıya göre Allah cevheri yok etmeyi dilediği zaman onda arazları yaratmaz ve böylece yok olur. Diğer bir kısmına göreyse Allah âlemin yok edilmesini dilediği zaman herhangi bir mahal ile kaim olmayan "fena" arazını yaratır ve bu araz âlemin varlığı ile bir tezat oluşturacağı için âlem yok olur.¹⁷⁴

Arazilara dair kelamcıların bu düşüncesine bilgi meselesiyle bir ilzam getirmeye çalışan İbn Meymun, bu düşünceye göre şu an sahip olduğumuz bilgilerin dün sahip olduklarımızın aynısı olmaması gerektiğini söylemiştir. Başka bir deyişle dün sahip

¹⁷¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 205-6.

¹⁷² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 206.

¹⁷³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 206.

¹⁷⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 206.

olduğumuz bilgiler yok olmuş, onların yerine onların misli olan yeni bilgiler yaratılmıştır. İbn Meymun'a göre kelamcılar bilginin araz olduğunu kabul ettikleri için bu ilzâmı iltizam etmekte bir beis görmemişlerdir.¹⁷⁵

İbn Meymun'a göre kelamcılar sürekli bir yaratmaya inanmaktadırlar. Onlara göre melek olsun felek olsun her bir varlığın şahsında Allah her an bir araz yaratmaktadır ve Allah'ın fail olduğuna hakiki bir şekilde iman etmek ancak bu şekilde mümkündür. Allah'ın fiillerinin bu şekilde gerçekleştiğine inanmayan bir kimse, onlara göre aslında Allah'ın fail olduğunu inkâr etmiş demektir. İbn Meymun, akabinde bu tür inançların tamamen bir aldatmacadan ibaret olduğunu söyleyerek sürekli yaratma fikrine son derece karşı olduğunu ortaya koymuştur.¹⁷⁶

Arazların iki an var kalamaması meselesinde tartışmanın döndüğü yer hareket, zaman ve ses gibi sürekli değişip yenilenen ve neredeyse bütün düşünürlerin ittifakıyla bekası olmayan arazlar değildir. İhtilaf, bunların dışındaki arazlarda vuku bulmuştur. Felsefecilere göre bazı arazlar iki an var kalabilirler ve herhangi bir arazın var olma müddetinin imkânı sadece var olduğu anlara hastır. Ne o anlardan önce ne de onlardan sonra var olabilirler. Çünkü bir arazın varlığı ve müddetini tahsis eden şey irade değil, sonsuza doğru uzanan sebepler silsilesidir.¹⁷⁷ Kelamcılara göreyse meselede İbn Meymun'un da bir kısmını zikrettiği ayrıntılı bir ihtilaf vardır. Eş'arîler ve ilk dönem Mutezilesi'nden Nazzâm ile Ka'bî'ye göre bütün arazlar için bu hüküm geçerlidir ve arazın var olduğu anın tahsisi fail-i muhtarın iradesine râcidir. Mutezile'nin büyük çoğunluğu ise yukarıdaki mezkûr arazların dışındaki bütün arazların iki an var kalabileceğini söylemişlerdir. Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ise renk, tat ve kokuların iki an var kalabildiğini, irade, ses ve konuşma arazlarının ise böyle olmadığını söylemişlerdir.¹⁷⁸ Cübbâîlere göreyse ilimler de iki an var kalabilirler.¹⁷⁹

¹⁷⁵ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 207.

¹⁷⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 208.

¹⁷⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, V/39.

¹⁷⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, V/37-9.

¹⁷⁹ Abdülhakîm es-Seyalkûtî, **Hâşiye ala Şerhi'l-Mevâkıf** (Şerhu'l-Mevâkıf'ın içinde), Matbaatu's-Saâde, Mısır 1907 (1325 H.), V/38.

Eş'arîlerin bu meseledeki en önemli delili arazların fena bulması problemi üzerine kuruludur. Buna göre şayet bir araz iki an var kalabilseydi bir daha yok olması imkânsız olurdu. Ancak yok olmasını bil-fiil müşahade ettiğimize göre iki an var kalamayacağını söylememiz gerekir. Yok olmasının imkânsızlığının açıklaması şu şekildedir: Onu yok eden sebep dört ihtimalden biri olabilir: 1-Kendi zatı, 2-Bir şartın zevali, 3-Zıddı olan bir arazın onun yerine geçmesi ve 4-İrade sahibi olsun veya olmasın tesir eden bir fail. Delile göre bütün bu ihtimaller batıldır. Çünkü birinci ihtimale göre arazın zatı yokluğu gerektiriyorsa hiç var olmaması gerekirdi. İkinci ihtimale göre aynı taksimi bu zeval bulacak şart için de tekrarladığımızda bu durum sonsuz teselsüle sebep olur. Üçüncü ihtimalde ise devir yani kısır döngü vardır. Çünkü yeni arazın gelip yerleşmesi bir öncekinin yani asıl var olan arazın zevaline bağlıdır. Eğer bunun zevali de onun yerleşmesine bağlı olursa devir olur. Dördüncü ihtimal de imkânsızdır. Çünkü failin eseri vücûdî bir şey olur. Yokluk hiçbir şey demek olduğu için failin tesirine konu olamaz.¹⁸⁰

Taftazânî, bu delili ayrıntılı bir şekilde izah ettikten sonra altı farklı cevap vermiştir. Bunlardan birine göre üçüncü ihtimal tercih edilir ve bu çeşit bir devrin imkânsız olmadığı söylenir. Buna göre ikisinin aynı anda gerçekleşmesi, her birinin diğerinin sebebi olmasını gerektirmez. Yani zamansal beraberlik illetsel beraberliği gerektirmez. Bunun benzer bir örneği halka şeklindeki bir cismin hareketinde gözlemlenir. Halkanın her bir parçası diğerinin yerine geçer ve herhangi imkânsız bir durumla karşılaşmaz. Çünkü her bir parçanın hareketi diğer bütün parçaların hareketleriyle eş zamanlıdır. Başka bir cevaba göre dördüncü ihtimal seçilir ve yokluğun failin eseri olmaya elverişli olmadığı reddedilir. Çünkü bu yokluk, öncesinde bir varlık olan bir yokluk olduğu için hâdis bir yokluktur ve her hâdis gibi o da bir faile ihtiyaç duyar. Eğer illaki failin vücûdî bir eseri olması gerekir denirse bu sefer de failin arazı var etme fiilini terk etmesiyle yani bir fiili işlemeyerek fail olduğu söylenir.¹⁸¹

Bu delil üzerindeki tartışmadan anlaşılmaktadır ki İbn Meymun'un zikrettiği failin eserinin vücûdî bir şey olması gerektiği meselesi kelamcılarının hepsi tarafından kabul görmüş değildir. Ancak vücûdî olma şartını koşanlara göre de arazın yok olması

¹⁸⁰ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 101-2; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/180-1.

¹⁸¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/181-2.

aynı şekilde fail-i muhtarın iradesine bağlıdır ve İbn Meymun'un ısrarla tutunduğu ve mümkün varlıklar arasında var etme-yok etme esaslı etkileşimleri bildiren eşyanın doğası meselesi bir problem olmaktan çıkmamaktadır. Çünkü kelamcılara göre kâinattaki bütün oluşlar doğrudan Allah'ın kudret ve iradesine bağlıdır. Mümkün varlıkların birbirlerini yaratıp yok etmesinden asla bahsedilemez. Dolayısıyla bu problemin çözülmesi gereken asıl yer arazların ahkâmına dair bahisler değil, âlemin Allah'tan zorunlu olarak mı irade ile mi sudur ettiğinin tartışıldığı bahislerdir ki ileride buna daha ayrıntılı temas edilecektir.

İbn Meymun'un da değindiği gibi Eş'arî kelamcılara göre cisimlerin yok edilmesi Allah'ın onlarda arazlar yaratmaması üzerinden gerçekleşir.¹⁸² Çünkü daha önceki meselelerde de işlendiği gibi cisimlerin bütün arazlardan hali kalması imkânsızdır. O halde cisimlerin varlığı için bazı arazlar şarttır. Şartın yokluğu durumunda da meşrutun yokluğu kaçınılmazdır. Ancak bu tasavvur için arazların iki an var kalamaması düşüncesi zorunlu değildir. Arazlar belli bir müddet var kalsalar da cisimlerin yok edilmesinin bu şekilde tahakkuk ettiği söylenebilir. Dolayısıyla İbn Meymun'un bu iki meseleyi peşi sıra birbirlerine bağlamış gibi anlatması yanıltıcıdır.

1.4.4. Adem-Meleke Ayrımı

Adem ve meleke tabirlerinden kasıt vücûdî bir sıfat ile bu sıfatın yokluğudur. Haricî varlığı olan bir sıfatın kendisine meleke, onun yokluğu vafına da adem denir. Mesela görmek bir meleke, körlük ise adem, yani görmenin yokluğu halidir. Bu manadan farklı olarak karşılıklı iki sıfat çeşidi daha vardır ve bunlar da zıt sıfatlar diye isimlendirilir. Birbirinin zıttı iki sıfatta her bir sıfatın haricî bir varlığı söz konusudur. Mesela sıcaklık ile soğukluk iki zıt sıfattır ve her biri de cisim ile kaim olan ve haricî varlıkları olan arazlardır.¹⁸³ Kâinatta cisimler üzerinde müşahade edilen birçok sıfatın hakikati hususunda düşünürler arasında ihtilaflar vaki olmuştur. Kimi muayyen bir sıfat hakkında bu sıfatın bir melekenin ademi olduğunu düşünürken başka bir kimse bu iki sıfatın birbirlerine zıt varlıklar olduğunu düşünmüştür. Mesela lezzetin elemin yokluğu

¹⁸² Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/181 ve I/319.

¹⁸³ Musa b. Meymun, "*Makâle fî Sinaati'l-Mantık*", thk. Mübahat Türker, AÜ.DTCF Dergisi, 16:1-2 (1960), ss. 9-64.

mu olduğu yoksa onun zıddı olan vücûdî bir sıfat mı olduğu hususunda düşünürler arasında tartışmalar olmuştur.¹⁸⁴

İbn Meymun, yedinci mukaddimeyi şerhinde kelamcıların bazı sıfatları adem-meleke olarak değil de zıt sıfatlar olarak tasavvur etmelerini ele almıştır. Ona göre kelamcılar melekelerin ademleri olan sıfatların mevcut arazlar olduğunu ve dolayısıyla her daim yaratıldıklarını düşünmektedirler. Buna göre sükûn hareketin, ölüm hayatın, körlük görmenin yokluğu değildir. Bu sıfat grupları arasında sıcaklık ve soğukluk arasındaki ilişki vardır. Sıcaklık ve soğukluk, mevcut sıfatlar olduğu gibi yukarıda zikredilen sıfatlar da haricî varlığı olan arazlardır.¹⁸⁵

İbn Meymun'a göre Mutezile'den bazı kelamcılar ise bir takım ademlerin mevcut şeyler olmadığını düşünmüş, mesela acizliğin kudretin yokluğu, cehaletin bilginin yokluğu olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlarda da bu durum bütün ademlere tatbik edilmemiş, karanlığa ışığın yokluğu, sükûna hareketin yokluğu olarak bakmamışlardır. Arazların bekası meselesinde olduğu gibi burada da inançlarına uygun olacak şekilde bazı sıfatların mevcut olduğunu, bazılarının melekelerin ademi olduğunu söylemişlerdir. İbn Meymun'a göre bütün kelamcıların hedefi aslında doğası, görüşlerine ve inançlarına uygun olacak bir kâinat tasarlamaktır.¹⁸⁶

Kelamcılar sükûnun vücûdî bir araz olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre sükûnun hakikati "kevn"e yani cevherin bir mekânda (hayyizde) husûlüne döner ve bu husûlün haricî bir varlığının olması zorunludur. Çünkü hareketin de hakikati kevn râcidir. Eğer kevnin var olmadığını söylersek hareketin de var olmaması gerekir. Kelamcılara göre ekvân-ı erbaanın yani hareket, sükûn, içtima ve iftirak olmak üzere dört kevnin hepsinin hakikati birdir. Aralarındaki ihtilaf itibarî vasıflardan kaynaklanır. Mesela harekette kevnin başka bir kevn'den sonra olması şartı varken sükûnda ise böyle olmaması şarttır.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Râzî, **el-Muhassal**, s. 257-8; **el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye**, II/512-3; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, VI/127-8.

¹⁸⁵ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 208-9.

¹⁸⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 209-10.

¹⁸⁷ İcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, s. 163; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, I/254-5 ve I/257.

Râzî, sükûnun vücûdîliği için yukarıdaki mananın bir benzerini takrir eden şöyle bir delil getirmiştir: Cisim hem sakin hem de hareketli bir halde müşahede edildiğinde zatı devam etmekle birlikte iki farklı halde olması bu iki halden en az birinin vücûdî bir şey olmasını gerektirir. Durum böyle olunca her birinin vücûdî olması gerekir. Çünkü hareket ve sükûn yukarıda da açıkladığımız gibi eşit mahiyete sahiptirler. Aralarındaki fark arazidir. Mahiyete arız olan vasıflar onun birliğine engel değildir. O halde bunlardan birisi vücûdî ise diğeri de vücûdî olmak zorundadır.¹⁸⁸

1.4.5. Sûret-i Tabîyyenin Araz Olması

Heyula-suret teorisine göre cismin hakikati heyula ve “suret-i cismiyye” isminde ve duyularla değil sadece akılla ayırt edilebilen iki cevherin birleşiminden oluşmaktadır. Lakin hariçte var olan cisimler sadece bu cevherlerden ibaret değildir. Çünkü farklı türdeki cisimlerin ayırt edilebilecek şekilde müşahhas hale gelebilmeleri için üçüncü bir cevhere daha ihtiyaçları vardır. Bu üçüncü cevher “suret-i nev’iyye” diye isimlendirilir.¹⁸⁹ Mesela su, bir cisim olması hasebiyle heyula ve suret-i cismiyyeden oluştuğu gibi ateş, hava veya toprak olmayacak şekilde kendine has bir cisim türü olması hasebiyle de suret-i nev’iyyeye sahiptir. Buna göre cisimler özdeş olmayıp farklı türlerden oluşur ve bu türlerin farklılığını sağlayan şey ise cisme hulul eden bir cevher olan ve İbn Meymun’un suret-i tabîyye diye tabir ettiği suret-i nev’iyyedir.

İbn Meymun, kelamcıların suret-i tabîyyeye dair düşüncelerini sekizinci mukaddimede şerh etmiştir. Burada, kelamcılara göre felsefecilerin suret-i tabîyye dedikleri şeylerin cevher olmayıp siyah, beyaz, tatlılık ve acılık gibi birer araz olduklarını nakletmiştir. İbn Meymun birinci mukaddimede de zikrettiği gibi kelamcılara göre cisimlerin özdeş cevher-i ferdlerin birleşiminden oluştuğunu ve aralarındaki farklılıkların arazlar vesilesiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Buna göre canlılık ve insan olma gibi vasıflar tamamen arazlara dönen olgulardır. Kelamcılara göre gökyüzünün, meleklerin, arşın, haşerelerin ve bitkilerin hepsi aynı hakikate sahip

¹⁸⁸ Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 16.

¹⁸⁹ Kâdî Mîr, *Kâdî Mîr ala'l-Hidâye*, s. 25.

cevherlerdir ve sadece kendilerinde bulunan arazlar sayesinde farklılaşmışlardır. Hepsinin hakikati cevher-i ferdlerden oluşmaktadır.¹⁹⁰

İbn Meymun, hayvan ve insanı zikrederek en uzak türler üzerinden suret-i neviyyeye örnek vermiştir. Hâlbuki su ve ateş gibi basit cisimlerle örnek verseydi mesele daha anlaşılır olurdu. Kelamcılara göre su ve ateş gibi cisimler hakikatte aynı cevherlere sahiptir ve farklı özellikler göstermeleri arazlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Buna göre ateş farklı arazların yaratılmasıyla hemen suya dönüşebileceği gibi su da hemen ateşe dönüşebilir. Taftazânî, cisimlerin farklı hakikatlere sahip oldukları ve heyulayla suretten oluştukları kabul edildiği takdirde dahi farklılığın sebebinin suret-i neviyye olarak görülmesinin aklen zorunlu olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre farklılığın heyula veya suretten biriyle kaim olan bir araza dönmesi de aklen mümkün gözükmemektedir. Taftazânî'ye göre cevherî suretleri, özellikle de suret-i neviyyeyi ispat edebilmek çok güçtür. Kesin bir şekilde bilinen bir şey varsa o da canlılığa nispetle insan ve attı olduğu gibi su ve ateşin mesela cisim olmak hususunda müşterek olmakla birlikte farklı hakikatlere sahip olmalarıdır. Ancak bunun ötesinde her birinin heyula, suret-i cismiyye ve suret-i neviyyeden oluştuklarının bilgisi henüz sabit olmuş değildir.¹⁹¹ Taftazânî burada heyula-suret teorisini kabul etmeden dahi ateş ve suyun farklı hakikatlere sahip olabilmesi ihtimalinden bahsetmiştir. Bu durumda ona göre cisimler eğer ki cevher-i ferdlerden oluşuyorsa bu cevherlerin özdeş değil farklı hakikatlere sahip olması gerekir ki zaten gerek konuyu tartışırken gerekse başka yerlerde bunun imkânına işaret etmiştir.¹⁹²

1.4.6. Arazların Birbirleriyle Kaim Olamaması

Kelamcılarının büyük çoğunluğu arazların birbirleriyle kaim olamayacağını yani bir arazın başka bir arazı taşıyacak şekilde onun mahalli olamayacağını söylemişlerdir.¹⁹³ Buna göre mesela hareketin hızlı diye vasıflanması hız diye bir arazın hareket arazıyla kaim olmasını gerektirmemektedir. Eğer faraza hızın bir araz olduğu

¹⁹⁰ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 210.

¹⁹¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/317.

¹⁹² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/19, I/311 ve I/318.

¹⁹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/179.

söylenirse o da hareket arazı gibi hareket eden cisimle kaim olur. Aynı şekilde ışığın parlaklığı, renklerin koyuluk ve açıklığı, yüzeyin pürüzsüzlüğü, çizginin doğruluğu veya eğikliği gibi sıfatların araz olduğu kabul edildiği takdirde kaim oldukları mahaller ışık, renk, yüzey ve çizgi değil bu saydığımız şeylerin de kendileriyle kaim olduğu cisimlerdir. Bunların araz olması takdirinden hep bahsetmemizin sebebi kalamcılara göre bu sayılan sıfatların çoğunun hakikatte araz olmayıp zihnî itibarlardan ibaret olmalarıdır. Hatta bir kısmının mahalli diye düşündüğümüz şeylerin dahi araz olmadığını düşünmektedirler. Mesela pürüzsüzlük ve doğruluk-eğrilik gibi sıfatlar araz olmadığı gibi bunları taşıdıkları düşünülebilecek yüzey ve çizgi gibi şeyler de araz değildir.¹⁹⁴

Felsefecilere göre ise bir araz başka bir arazı taşıyıp onun mahalli olabilir. Bu durumda birinci arazın mahalli ikinci araz, onun da mahalli cevher olur. Birbirini taşıyan arazların sayısı arttıkça bu silsile uzayabilir. Mesela onlara göre nokta bir arazdır ve doğru ile kaimdir. Doğru yüzeyle, yüzey de cisim ile kaimdir. Aynı şekilde hız hareketle, hareket de cisimle kaimdir.¹⁹⁵

İbn Meymun, dokuzuncu mukaddimede kalamcılarının bu düşüncesini açıklamış ve onlara göre arazların birbirlerini taşıyamadıklarını, bütün arazların eşit bir şekilde ve hiçbir vasıta olmaksızın birinci dereceden cevher ile kaim olduklarını söylemiştir. İbn Meymun, kalamcılarının bu görüşlerinin iki sebebi olduğunu zikretmiştir. Birinci sebep her bir arazın başka bir araz şart koşulmadan her cevherde bulunabilmesinin önünü açmaktır ki bir arazın varlığını tahsis eden şeyin başka bir araz olduğu söylenmesin. Çünkü onlara göre arazların kendileri zaten tahsis ve tercih edilmiştir. İkinci sebep de taşıyacak mahallin belli bir müddet sabit kalması gerekir. Ancak onlara göre arazlar iki an var kalamadığı için bunların başka arazları taşıması düşünülemez.¹⁹⁶

İbn Meymun'un ortaya koyduğu birinci sebepte bir problem belirmektedir. Çünkü İbn Meymun'un da dördüncü mukaddimeyi şerhinde bildirdiği gibi kalamcılar bazı arazların varlığı için başka bazı arazları şart koşmuşlardır. Mesela bir mahallin ilim, irade ve kudret gibi arazlarla vasıflanabilmesi için hayat arazını taşıması gerekir. O

¹⁹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/179.

¹⁹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/179.

¹⁹⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 210.

halde kelamcılar zaten her bir arazın her cevherde bulunabileceğini söylememektedirler ki arazların birbirleriyle kaim olamadıklarını söylediklerinde hedefleri bu olsun. İbn Meymun'un gösterdiği ikinci sebebe de bir arazın başka bir arazi sadece bir anlık taşınması ihtimaliyle cevap verilebilir. Bu durumda arazların iki an var kalamamasını söylemesine rağmen kelamcılar arazların birbirleri ile kaim olduklarını düşünebilmelerinde tutarlılık adına bir problem gözükmemektedir. Yani arazların bekasına dair görüşleri hâlihazırda tartıştığımız görüşlerini zorunlu kılmamaktadır.

Nitekim İcî ve Taftazânî de İbn Meymun'un zikrettiği bu iki sebepten bahsetmemiş ve zayıf görseler de kelamcılar için bu konuda başka iki delil zikretmişlerdir.¹⁹⁷ Bunlardan birine göre arazların nihai noktada bir cevher ile kaim olması zorunluysa direkt baştan hepsinin cevherle kaim olması niye düşünülmesin ki! Çünkü bazı arazların diğer bazılarıyla kaim olması hepsinin cevher ile kaim olmasından daha evla değildir. Bilakis hepsinin cevher ile kaim olması daha evladır. Çünkü cevher bizatihi yer kaplamakla arazın arazi taşınmasından daha evladır.¹⁹⁸

Felsefeciler, hızın hareketin bir sıfatı olup onunla kaim olan bir araz olduğunu iddia ederek kelamcıların görüşüne itiraz etmişlerse de kelamcılar buna birçok açıdan cevap vermişlerdir. Bunlardan en önemlisine göre kelamcılar nezdinde hız, hareketle kaim olan vücûdî bir araz değildir. Cismin hareketi sırasında araya giren sükûnların sayısının azlığına dönen bir olgudur ve dolayısıyla zihnin haricinde bir varlığı yoktur.¹⁹⁹

1.5. FARKLI BİR ÂLEMİN İMKÂNI

İbn Meymun, kelamcıların fizik âlemin hakikatine dair bazı temel düşüncelerini dokuz mukaddimede şerh ettikten sonra bütün bu mukaddimelerin asıl gayesi olarak gördüğü²⁰⁰ ve kâinatın sahip olduğu sıfatların imkânını konu edinen onuncu mukaddimeyi şerhe başlamıştır. İbn Meymun'a göre bu mukaddime kelam ilminin bel kemiğini oluşturur²⁰¹ ve kelamcıların fizik düşüncelerindeki bütün çabaları bu

¹⁹⁷ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 100-1; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/179.

¹⁹⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/179.

¹⁹⁹ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 101; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/179.

²⁰⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 215.

²⁰¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 211.

mukaddimenin sıhhatini ispat etmek içindir. Çünkü ispat etmek istedikleri bütün kelimâ görüşleri için en kuvvetli delili bu mukaddime teşkil etmektedir.²⁰² Ona göre ilk dokuz mukaddime olmadan bu onuncu mukaddimenin sahih olabilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı ilk dokuz mukaddimeyi ondan önce işlemiştir.²⁰³

1.5.1. İmkân ve Tahsis

Kâinatın sahip olduğu vasıflar ve onda cereyan eden fiziksel hâdiselerin tefsir ve izahı daima bütün düşünce ekollerinin uğraş sahası olmuştur. Bu ekoller, ortaya koydukları metafizik hasılayla da uyum içinde olacak şekilde fizik âlem hakkında sistemli bir tefsir geliştirmeye çalışmışlardır. Günümüzdeki bilim-felsefe ayrımının aksine kadim hikmette kozmoloji ile metafizik çok sıkı bir ilişki içerisindeydi.

Buna göre mesela Aristocu düşünce ekolünde ay altı âlemdeki bütün oluş ve bozuluşlar ay üstü âlemdeki gezegenlerin konum ve hareketlerine bağlanırken bu gezegenlerin gerek varlıkları gerekse kadim ve daimî hareketleri ise maddeden tecrit edilmiş akıl ve nefislere; onlar da mebd-i evvel dedikleri ve bütün âlemin vasıtalar üzerinden dahi olsa kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği zorunlu varlığa irca edilir.²⁰⁴ Böylece mümkün varlıklar arasında yok etme-var etme şeklinde bir tesir iddia edildiği gibi determinist bir nedensellik de ispat edilmiş olur.

Bu determinist nedenselliğe göre varlığa gelen her şeyin sahip olduğu hal üzere var olması zorunludur. Bu durum hem kadim varlıklarda hem hâdis varlıklarda aynen geçerlidir. Buna göre feleklerin sayı, şekil, konum ve hareketleri bizatihi mümkün olup varlığı için kendisi dışında bir illete ihtiyaç duysa da irade ile sudur etmedikleri için o hal üzere var olmaları zorunludur ve bunlara “mümkün lizatihi, vacip ligayrihi” (الممكن لذاته والواجب لغيره) denir. Aynı şekilde hâdis varlıkların da varlığa geldikleri muayyen hal ve vakit üzere var olmaları zorunludur. Çünkü sebepler silsilesinin fertleri yani feleğin hareketleri sonsuza kadar uzanmaktadır.²⁰⁵

²⁰² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 213.

²⁰³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 212.

²⁰⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 190-6.

²⁰⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 220-1.

Aristocu düşüncenin fizik âlem ve sebepleri hakkındaki bu tasavvurları pek tabiidir ki zatıyla olsun sıfatıyla olsun farklı bir âleme imkân vermemektedir. Çünkü âlem, sahip olduğu irade ile yaratması da yaratmaması da mümkün ve eşit olan bir zattan sudur etmemiştir.

Kelamcılar ise bütün âlemin irade sahibi bir yaratıcı tarafından tamamen yoktan var edildiğini düşündükleri için ilk yaratılıştaki olduğu gibi ondan sonra da âlemdeki mümkün varlıklar arasındaki bütün etkileşimleri Allah'a isnat etmekte, bütün oluş ve değişimlerin hakiki ve doğrudan faili olarak O'nu görmektedirler. Buna göre âlemi oluşturan cevher ve arazların hem varlık ve yoklukları hem de zaman, mekân, renk ve şekil gibi sahip oldukları bütün sıfatları, mahza Allah'ın irade ve kudretine bağlıdır. Onların şu anki hal üzere bulunmaları O'nun iradesinin bu şekilde tahsis ve tercih etmesi sebebiyledir. Dolayısıyla bu âlem, bütün her şeyiyle mümkün olduğu gibi farklı bir âlem de mümkündür.

İbn Meymun, kelamcıların bu düşüncesini ele almış, onlara göre her tahayyül edilebilen şeyin aklen gerçekleşmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Buna göre yer küresi deveren eden bir gezegene dönüşebileceği gibi gezegenin de yer küresine dönüşmesi aklın verdiği hükme göre mümkündür. Aynı şekilde ateş küresinin âlemin merkezine doğru hareket etmesi ve yer küresinin de âlemin çevresine doğru hareket etmesi mümkündür. Hiçbir mekân bir cisim için diğer bir mekândan daha evla değildir. Bu müşahade edilen varlıkların hiç birinin daha büyük veya daha küçük olmasını, farklı bir mekânda veya farklı bir şekilde olmasını engelleyen bir şey yoktur. Akıl hepsini mümkün görür. İbn Meymun'a göre kelamcıların bu düşüncesi âlemdeki bütün her şey için geçerlidir ve bu kelamcılar, verdikleri hükümlerin varlığın üzerinde bulunduğu duruma mutabakat edip etmediğine hiçbir şekilde iltifat etmemişlerdir.²⁰⁶

İbn Meymun, âlemdeki bazı şeylerin farklı bir surette de var olmasının imkânına dair getirdiği bu örneklerde kendi zamanındaki hâkim bilimsel bilgileri esas almıştır. Bu bilgilere göre evren iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır ve yer küresi, âlemin merkezinde sabit bir konumdadır. Onun üstünde su küresi, sonra sırasıyla hava küresi, ateş küresi ve ay feleği gelir. Ondandır da diğer felekler gelir ve en son bütün evreni

²⁰⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 211.

kaplayan felek-i azam gelir. İbn Meymun felsefecilerin bu kozmos tasavvurunu tamamen benimsemiş ve *Delâletu'l-Hâirîn*'de bu tasavvuru müstakil bir fasılda beyan etmiştir.²⁰⁷

Yer küresinin diğer gezegenler gibi dairesel bir şekilde hareket etmesi her ne kadar İbn Meymun'un aklen imkânsız gördüğü bir şey olsa da bugünün bilimi için tartışılmayacak bir gerçektir. Bu da gösteriyor ki kelimcılar, zamanlarındaki fiziksel bilgileri aklın hükmü ile tartıp aksini mümkün görebiliyorlardı ve bu durum onları bilimsel araştırma hususunda daha fazla ihtiyatlı olmaya sevk ediyordu. Nitekim kelimcılar, felsefecilerin sundukları fizik görüşleri özellikle geç dönem kelim kitaplarında ayrıntılı bir kritiğe tabi tutmuş ve kati aklî bir burhanı olmayanlara, özellikle de dinin getirdiği inançlara muhalif olanlara son derece temkinli yaklaşmışlardır. Geç dönem kelimanın ilk temsilcisi Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*'nin girişinde felsefecilerin Fiziğe dair görüşlerinin yarısının yanlış olduğunu söylemiştir.²⁰⁸ Daha sonra Râzî ve onu takip eden Beydâvî, Îcî, Taftazânî ve Cürçânî gibi muhakkik kelimcılar, kelim kitaplarında Fizik ilmini baştan sona kritiğe tabi tutmuş, bazı görüşleri desteklemiş, bazılarını zayıf görüp iptal etmiş, diğer bir kısmında ise delilleri yetersiz bulup tevakkuf etmişlerdir.

İbn Meymun, onuncu mukaddimenin ilk dokuz mukaddime üzerine inşa edildiğini söylemiş ve bunun açıklamasını bir kelimci ile bir felsefeci arasında cereyan eden temsili bir münazara ile yapmaya çalışmıştır. Bu münazarada kelimci felsefeciye demir ile kaymağın sahip oldukları farklı sıfatların sebebini sormuş, o da cevap olarak bu cisimlerin madde ve suretlerindeki farklılıklar sebebiyle bu farklı arazlara sahip olduklarını söylemiştir. Kelimci ise cevabında ilk dokuz mukaddimeyi öne sürmüştür: Sekizinci mukaddimeye göre suret-i tabîyye yoktur, bütün vasıflar arazdır. Birinci mukaddimeye göre bu cisimlerin farklı maddeleri yoktur, hepsi özdeş cevher-i ferdlerden oluşmaktadır. İkinci ve üçüncü mukaddimeler zaten birincinin zorunlu neticeleridir. Aynı şekilde on ikinci mukaddime de birincinin ispatı için gereklidir. Dokuzuncu ve altıncı mukaddimeye göre arazlar birbirlerini tahsis edemezler. Çünkü hiçbir arazın diğerini taşıması ve arazların iki an var kalması mümkün değildir. Hâsılı

²⁰⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 190-9.

²⁰⁸ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır 1961, s. 32.

kelamcıya göre bütün cevherlerin arazlara nispeti eşittir ve onların sayılarının azlığı veya çokluğu bu eşit nispeti etkilemez. Çünkü beşinci mukaddimeye göre arazlar bütün cevher-i ferdlerde bulunurlar. İbn Meymun'a göre bu mukaddimelerin hepsini doğru kabul ettiğimiz takdirde insanın akıl sahibi olması kirpinin akıl sahibi olmasından daha evla olmayacaktır ve böylece kelamcıların bu onuncu mukaddimedeki iddialarının doğru kabul edilmesi gerekecektir.²⁰⁹

İbn Meymun'a göre, kelamcılar her ne kadar tahayyül edilebilen her şeyi mümkün görseler de iki zıt şeyin aynı anda aynı mahalde bir araya gelmesi ve cevherin araza, arazın cevhere dönüşmesi gibi şeylerin aklen imkânsız olduğunu itiraf etmektedirler. Ancak İbn Meymun, onların imkân, imkânsızlık ve zorunluluk (الإمكان والامتناع والوجوب) ile ilgili hükümlerinde hayalin tasavvurları ile aklın hükümlerini karıştırdıklarını iddia etmektedir. Onların bütün imkânsız dediklerinin hiçbir şekilde tasavvur edilemediğini ve mümkün dediklerininse tasavvur edilebildiğini; bu hükümlerin doğru olduklarını ancak bu değerlendirmenin hayal gücüne ait olduğunu söylemektedir.²¹⁰

İbn Meymun, daha sonra hayal ile aklın hakikatlerini anlatmaya çalışmış ve biri Astronomi'den biri de Matematik'ten olmak üzere aklın ispat edip hayal ve vehmin inkâr ettiği iki örnek zikretmiştir. Aynı şekilde Allah'ın cisim olmasını hayalin zorunlu gördüğünü ama kati burhanlarla bunun imkânsız olduğunun ispat edildiğini söylemiştir. Ona göre o halde imkân, imkânsızlık ve zorunluluk ile ilgili hükümlerde hayalin dışında başka bir şeyin ölçü olarak alınması gerekir. Daha sonra bu anlattıklarını aslında bir açıdan kelamcıların da hissettiklerini ve bildiklerini, hatta Allah'ın cisim olması gibi, imkânsız olmasına rağmen tahayyül edilebilen bazı hususları vehim ve hayal diye isimlendirdiklerini ve vehmetme eylemlerinin birçoğunun yanlış olduğunu tasrih ettiklerini söylemektedir.²¹¹

İbn Meymun, hayal meselesinin başında kelamcıların bütün imkânsız dediklerinin hiçbir şekilde tasavvur edilemediğini söylemiş daha sonra onların, Allah'tan cisimliliğin nefyedilmesi meselesinde tahayyül edilmesine rağmen bunun

²⁰⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 212-3.

²¹⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 211-2.

²¹¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 212.

vehim ve hayalin hükmü olarak görülüp itibar edilmemesi gerektiğini düşündüklerini nakletmiştir. Bu iki farklı hüküm zahiren birbirleriyle çelişmektedir. Özellikle kelamcıların aklın hükümleri yerine hayali ölçü olarak aldıklarını konunun başında anlattıktan sonra sonlara doğru kelamcılarının da bazı meselelerde hayalin hükmüne itibar etmediklerini vurgulaması, İbn Meymun'un kelamcılarının bu meselelere dair görüşlerini tam olarak tahkik edip etmediğine dair bir soru işareti oluşturmaktadır. Çünkü konunun sonunda meselenin çok derin bir düşünce gerektirdiğini ve akıl ile hayalin hükümlerini ayırt etmemizi sağlayacak tutarlı bir yöntem bulmak gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bir felsefeci varlığın üzerinde bulunduğu hali delil olarak alıp imkân, imkânsızlık ve zorunluluk ile ilgili hükümlerde onu itibara aldığı zaman bir kelamcı, asıl tartışmanın zaten burada ortaya çıktığını ve bunu delil alamayacağını söyleyecektir. Kelamcı diyecektir ki bize göre bu varlıklar irade ile var edilmiştir ve sudûrları zorunlu değildir. O halde bu muayyen sıfatlara sahip olarak var olabildikleri gibi akıl, kesin bir şekilde aksinin mümkün olmadığına hükmetmediği sürece başka bir surette de var olmaları mümkündür.²¹²

İbn Meymun, bütün bu anlatımdan sonra problemin kolay bir şekilde çözülebilecek bir şey olmadığını ayıca itiraf etmiş,²¹³ aslında kelamcılarının bütün aklî imkânsızlık iddialarına kolayca teslim olmadıklarını ve kesin deliller talep etmeleri suretiyle meseleyi daha zor bir zemine çektiklerini belirtmektedir. Kelamcılarının İbn Meymun tarafından nakledilen bu duruşunun bilgi sistematiği açısından vazih bir yorumu vardır. Kelamcılar, mezkûr üç aklî hükmün her birini zarûrî ve nazarî diye ikiye ayırmışlardır. Zarûrî olan hükümler düşünmeye ve delile ihtiyaç duymayacak şekilde aklın doğrudan bildiği hükümlerdir. Nazarî olanların bilgisi ise bunlar olmadan gerçekleşmez.²¹⁴ O halde felsefecilerin aklen imkânsız diye iddia ettikleri bazı meselelerin nazarî olması durumunda kelamcılarının ya bunları batıl ya da delillerini yetersiz görmesi düşünülebilir. Nitekim gerek ay altı âlemde cisimlerde gerçekleşen değişimlere gerekse ay üstü âlemde feleklerin yapısı, konum ve hareketlerine dair düşüncelerinde felsefecilerin getirdikleri delillerin önemli bir kısmı, Allah'tan iradenin nefyedilmesi ve “Birden ancak bir sudur eder” tarzında kelamcılara göre batıl olan bazı

²¹² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 215.

²¹³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 215.

²¹⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/20.

önergelerden veya da cisimlerin farklı hakikatlere sahip olması ve heyula ile suretin birleşiminden oluşmaları gibi doğruluğu ispat edilememiş iddialardan oluşmaktadır.²¹⁵

Hâsılı kelamcılar, fizik âleme dair ortaya atılan teorilerin ispatlarının dayandığı metafizik asılları kabul etmemiş bilakis batıl olduklarını iddia etmiş, diğer başka fizik asıllarına kesin bir şekilde ispat edilemediğini düşünmüşlerdir. O halde İbn Meymun'un âlemin farklı bir yapıda olmasının imkânını anlatan bu onuncu mukaddimenin ilk dokuz mukaddimeye dayandığını söylemesinde asıl-fer ilişkisi açısından bir problem bulunmaktadır. Zira kelamcılar, bu ilk dokuz mukaddimenin mukabili olarak felsefecilerin ortaya koyduğu kozmos tasavvurunun önemli bir kısmını reddedip diğer bir kısmının delillerinin tamamlanamadığını söylerken hep bu onuncu mukaddimenin de kendisine dayandığı Allah'ın mutlak irade sahibi olması ilkesini benimsemişlerdir. Bu durumda kelamcılarının ilk dokuz mukaddimede anlatılan fizik âlem tasavvuruna, farklı bir âlemin imkânına -heyula-suret teorisinin aksine- daha kolay bir şekilde ulaştırması açısından bakarsak İbn Meymun'un asıl-fer ilişkisindeki görüşü anlamlı hale gelir.

Netice olarak âlemin bizatihi mümkün olan sıfatlardan belli bazısına sahip olup diğer bazısıyla muttasıf olmaması, zorunlu sudur teorisine inanan felsefecilere göre ayrıntılarına muttali olunamasa da bazı fail sebeplere dayanırken kelamcılara göre Allah'ın iradesinin mahza tahsis ve tercihinin dayanmaktadır ve âlemin şu an sahip olmadığı sıfatlara sahip olması aklen mümkündür.

1.5.2. Akıl Hüküm-Âdî Hüküm

Âlemin içinde gerçekleşen hâdiselerin, cisimlerin birbirlerine tesir etmeleri sonucu zorunlu olarak var olduklarını düşünen felsefecilere göre bu hâdiselerin gerçekleşmemesi aklen imkânsızdır. Çünkü illet-malul teorisine göre malulün varlığının tam illetinin varlığından geri kalması mümkün değildir. Kelamcılar ise -hâdiseler peşi sıra vaki olmuşsa bile- her birinin müstakil bir biçimde doğrudan Allah tarafından yaratıldığını ve cisimlerin birbirlerine tesirlerinin olmadığını söylemektedirler.²¹⁶ Onlara

²¹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/335.

²¹⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/162 ve II/85-6.

göre bizim sebep olarak gördüğümüz şeylerin hepsi sadece zamansal bir beraberlikten ibarettir. Yoksa hepsinin doğrudan sebebi Allah'ın kudret ve iradesidir. Buna göre fizik kanunlarının işleyişi Allah'ın bu âlem içerisinde takdir ettiği bir adetten ibarettir. Allah dilediği zaman âdetini değiştirebilir ve bu kanunları delebilir. O halde mümkün varlıklar arasında verilen hükümler aklî değil aksi de gerçekleşmesi mümkün olacak şekilde âdîdir.²¹⁷ Ancak çelişkinin (tenakuz) gerçekleşmemesi, bir şeyin aynı anda iki farklı yerde bulunamaması gibi hükümler ise saf aklın verdiği hükümlerdir ve fizik kanunları gibi zihnin haricinde tekrar eden bir beraberliğin neticesi olarak ortaya konulan âdî bir nedensellik değildir. Böylece kelmacılar felsefecilerin aksine aklî hüküm ve âdî hüküm arasında bir ayırım gözetmişlerdir.

İbn Meymun, farklı bir âlemin imkânı meselesinde kelmacıların bu düşüncesine değinmiş ve onlara göre bu mevcut âlemin, kendisinden ayrılmayıp hiçbir şekilde değişim ve dönüşüme tabi olmayan şekil ve miktar gibi muayyen sıfatlara sahip olmasının sadece bir adetten ibaret olduğunu söylemiştir. Onların bu düşüncesini bir analogi ile açıklamaya çalışmıştır. Buna göre bir beldenin sultanının, bineğine binmeksizin şehirde asla dolaşmamayı ve sürekli biner halde görülmeyi kendisine adet edinmesi, şehirde yürüyerek dolaşıp görülmesine aklen bir engel teşkil etmemektedir. Bilakis bu, gerçekleşmesi son derece mümkün olan bir durumdur. Aynı şekilde onlara göre yerin merkeze, ateşin yukarıya hareket etmesi veya ateşin yakıp suyun soğutması bir âdetin cereyan etmesinden ibarettir. Bu âdetin değişip aksinin gerçekleşmesi aklen imkânsız bir durum değildir. İbn Meymun'a göre kelmacıların âlem hakkındaki bütün tasavvurları bu düşünce üzerine kuruludur.²¹⁸

İbn Meymun, kelmacılara göre cisimler için hakiki manada tesir edici bir fiilin söz konusu olmadığını söylemektedir. Onlara göre son fail Allah'tır ve bütün arazları belli sebeplerin oluşma zamanına denk gelecek şekilde yoktan yaratan O'dur. Âdeti bu şekilde cereyan eder. Bir şeyin başka bir şeyin sebebi olduğu hiçbir şekilde düşünülemez. Bu düşünce çoğunun görüşüdür. Bazıları her ne kadar nedenselliğe inanmışsa bile diğer kelmacılar bunları son derece ayıplamışlardır. İnsanların fiillerinde ise ihtilaf etmişlerdir. Eş'arilerin ve diğer kelmacıların çoğuna göre insanda hâdis bir

²¹⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/173.

²¹⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 211.

kudret ve irade olsa dahi bunun bir tesirinden bahsedilemez. Mutezile'ye göre insan kendisinde yaratılan kudretin yardımıyla fiil işler. Bazı Eş'arîler de fiil işlerken insandaki yaratılmış kudrete bir nevi de olsa bir tesir isnat etmişlerdir.²¹⁹

Cisimlerin birbirlerine tesir etmesi babında İbn Meymun'un değindiği insanların fiillerinin hakikati meselesi, kelam literatüründe "kesb" meselesi olarak bilinir. İbn Meymun'un da zikrettiği gibi kelamın içindeki fırkalar bu meselede ihtilaf etmişlerdir. Ancak hepsi de insanların fiilleri dışında kâinatta gerçekleşen diğer fiillerin doğrudan Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla aklî hüküm-âdî hüküm ayırımı bütün kelimcilerin mezhebidir.

Aklî hüküm-âdî hüküm ayırımı, imkân ve tahsis meselesine yani Allah'ın irade ile mi fiil işlediği yoksa zorunlu olarak mı bu fiillerin ondan sudur ettiği meselesine döner. Dolayısıyla İbn Meymun'un bütün bu meselelerdeki eleştirilerinin sıhhati, irade ile yaratma meselesinde felsefecilerle kelimcılara ait iki farklı görüşten hangisinin doğru olduğuyla son derece irtibatlıdır. Yalnız İbn Meymun bu iki görüşün delillerini kati bulmadığı için bu eleştirilerinin de kesinliğe ulaşabildiğini söylemek güçtür.

1.6. SONSUZLUK VE TESELSÜL

Sonsuzluk kavramı gerek fizik gerekse metafizik düşüncede son derece önemli bir kavramdır. Zira âlemin sahip olduğu cisimlerin sayılarının sonlu olup olmadığı, zamansal olarak bir başlangıcının var olup olmadığı ve varlığı için bir tanrıya muhtaç olup olmadığı gibi bu iki alanın en temel problemlerine işaret eden birçok soru doğrudan sonsuzluk ve teselsül kavramlarıyla irtibatlıdır. Bu sadette âlemin hudûsunu ve zorunlu varlığın ispatını sağlayan delillerde sonsuz teselsülün imkânsızlığından yararlanılır. Hatta diyebiliriz ki peşi sıra sonsuza kadar giden hâdis varlıkların teselsülünün imkânsızlığını ispat etmeden âlemin hudûsunun²²⁰ ve illet-malulden oluşan sonsuz teselsülün imkânsız olduğunu ispat etmeden de zorunlu varlığın ispat edilmesi

²¹⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 207-8.

²²⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/329.

mümkün değildir.²²¹ O halde en büyük ve en önemli metafizik asıllar teselsülün iptal edilmesine bağlıdır.

İbn Meymun, kelimcilerin sonsuzluk ve teselsül meselesine ve teselsülün çeşitlerine dair düşüncelerini on birinci mukaddimede şerh etmiştir. Ona göre sonsuzluk ve teselsülün dört türü vardır:

1-Cisimlerin niceliksel büyüklükte sonsuz olmaları: Bu durum ya bir tek cismin sonsuz büyüklük ve hacimde olmasıyla veya hacimleri sınırlı olsa da sayıları sonsuz olan cisimlerin aynı anda var olmasıyla tasavvur edilebilir. Ancak iki durumun da imkânsızlığı kesin bir şekilde ispat edilmiştir.

2-Sonsuza kadar giden illet-malul silsilesi: Buna göre bir şey, başka bir şeyin illetidir ve bu illetin de başka bir illeti vardır. Onun da başka illeti vardır ve bu şekilde sonsuza kadar gidilir. Bu illetlerin hepsinin varlığı birliktedir. Yani bir kısmı var olduktan sonra yok olmuş değildir. Çünkü illet hiçbir zaman malulünden ayrılmaz. Bu illetlerin cisim veya mücerret varlıklar olmasında bir fark yoktur. Önemli olan birbirlerinin illet ve malulleri olmaları ve aynı zamanda birlikte var olmalarıdır. İletlerin bu şekildeki sıralamalarına “tabîi ve zatî tertip” (الترتيب الطبيعي الذاتي) denilir. Bu tür bir teselsülün de imkânsız olduğu kesin bir şekilde ispat edilmiştir.

3-Bil-kuvve sonsuzluk (ما لا نهاية له بالقوة): Bu tür teselsülde sonsuza kadar uzanan silsileyi oluşturan fertler bil-fiil mevcut değildirler. Ancak bil-kuvve olarak sonları yoktur. Cismin veya zamanın sonsuza kadar bölünmeye kabil olmaları bu tür teselsüle örnek olarak verilebilir. İbn Meymun’a göre bu tür bir teselsül imkânsız değildir, bilakis onun var olduğu delillerle ispat edilmiştir.

4-Arazî sonsuzluk (ما لا نهاية له بالعرض): Bu tür silsilenin fertlerinin sayısının bir sonu yoksa da bu fertler hiçbir zaman aynı anda birlikte var olmazlar. Yeni bir fert var olduğu anda ondan bir önceki fert yok olur. Bu şekilde peşi sıra sonsuza kadar var olup yok olan fertler vardır. Bu teselsül hâdis fertlerin teselsülüdür. İbn Meymun bu tür bir teselsülün varlığında tereddüt edildiğini ve karar vermenin çok derin bir düşüncüyü gerektirdiğini söylemektedir. Ona göre âlemin kıdemini iddia edenler, zamanın sonsuza giden bu tür bir teselsülü olduğuna kaildirler. Onlara göre bu durum imkânsızlığa

²²¹ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/57.

götürmemektedir. Çünkü ne zaman zamandan bir parça var olsa ondan bir önceki parça yok olur. Aynı şekilde kadim bir madde üzerinde ezelden beri sürekli suret ve arazların ortaya çıkması da bu tür bir teselsüldür ve imkânsız değildir. Çünkü iki durumda da silsileyi oluşturan fertler aynı anda var olmamaktadırlar ve teselsülün bu çeşidinin imkânsızlığı ispat edilmemiştir.²²²

İbn Meymun, kelamcılara göre bu dört teselsül çeşidinin hepsinin de imkânsız olduğunu söylemektedir. Onlara göre sonsuz büyüklükteki bir cismin imkânı ile zamanın veya cismin sonsuza kadar bölünmeye kabil olmalarının imkânı arasında bir fark yoktur. Aynı şekilde sonsuz sayıdaki varlıkların hepsinin bir arada var olmasının imkânı ile hâdislerin teselsülünün imkânı arasında da bir fark yoktur. İbn Meymun, bazı kelamcıların bu dördüncü tür teselsülün imkânsızlığını ispat için bazı deliller getirdiklerini diğer bazılarının ise bunun ispata ihtiyaç duymayacak bir biçimde bilgisinin bedîhî olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir. İbn Meymun'a göre eğer bu tür bir teselsülün imkânsızlığı bedîhî olsaydı âlemin kadim olmasının imkânsızlığı da bedîhî olur ve hiçbir mukaddimeye ihtiyaç duymazdı.²²³

İbn Meymun, dördüncü tür teselsülün yani hâdislerin teselsülünün imkânsızlığı ile ilgili kelamcıların birçok delil getirdiğini söylemiştir. Bu delillerden birine göre bir tek türün sonsuza kadar uzanan fertlerinden iki tane silsile alınır. Birinci silsilenin sonlu tarafındaki fert, muayyen bir zamanda var olmuştur ve ondan önce ezelden beri var olup sonra yok olmuş sonsuz sayıda fert vardır. İkinci silsile ise ezelden başlayıp o muayyen zamandan bin sene sonraya kadar uzanır ve bu silsile de ezele kadar gittiği için onun da sonsuz sayıda ferdi vardır. Ancak ikinci silsilenin fertlerinin sayısı birincisinden o bin senede doğmuş olan olanların sayısı kadar daha fazladır. Bu durumda iddialarına göre sonsuz bir sayının diğer başka sonsuz bir sayıdan büyük olması problemi ortaya çıkar.²²⁴

İbn Meymun'un takrir ettiği bu delil “burhan-ı tatbik” (برهان التطبيق) diye bilinir ve bütün teselsül çeşitlerinin imkânsızlığı için uygulanabilecek bir delildir.²²⁵ İbn

²²² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 216.

²²³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 216-7.

²²⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 224.

²²⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/167-9.

Meymun delili takrir ederken iki silsilenin de sonlu olan uçlarından başlayıp fertlerin sonsuza kadar karşılaştırılmasını ifade eden ve burhanın en kilit manalarından olan “tatbik” kısmını açıklamamıştır. Hâlbuki bu kısım burhanın kuvvetini zihinlere çok iyi oturtmaktadır ve delil ile medlul arasındaki ilişkiyi çok açık bir şekilde göstermektedir.

İbn Meymun, kelamcıların mezkûr delili, gezegenlerin kendi etrafındaki dönüşleri sırasında kat ettikleri turlara da uyguladıklarını söylemektedir. Buna göre bir tek gezegenin attığı sonsuz turlardan iki silsile çıkarılır ve ikisi de sonsuz olmasına rağmen birinin diğerinden daha fazla olduğu gösterilir. Yahut bir gezegenin hareketinin diğerinden daha yavaş olduğu düşünülerek iki gezegenin turlarının sonsuz olmasına rağmen birinin diğerinden daha fazla olduğu ortaya konulur. Aynı şekilde bütün hâdis arazlarda da bu yöntemi uygulayarak ve hepsinin aynı anda var olduğunu tahayyül ederler. Sonra da bu vehmettikleri fertleri arttırıp eksiltirler. Hâlbuki bu şeylerin hepsi vehmîdir ve var değildir.²²⁶

İbn Meymun’un dediği gibi âlemin kıdemini iddia eden felsefeciler dördüncü tür teselsülün imkânsız olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre burhan-ı tatbik sadece fertleri birlikte mevcut olup aralarında tabiî veya vad’î bir tertip bulunan silsilelere uygulanabilir. Hâdislerin teselsülünde ise fertlerin hepsi aynı anda var olmadıkları için fertler arasında sonsuza kadar giden bir karşılaştırma yapılamaz. Bundan dolayı felsefeciler gezegenlerin sonsuz ezeli hareketlerini aklen mümkün hatta vâkî görmüşlerdir.²²⁷ Kelamcılar ise burhan-ı tatbikteki temel esprinin varlığa gelmiş bütün fertlere şamil olduğunu, bu fertlerin beraber var olmasıyla olmaması arasında bir fark olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre felsefecilerin iddia ettiği gibi delilin “fertlerin bir arada var olması” ve “aralarında bir tertibin bulunması” olmak üzere iki kayıtlı kayıtlanması durumunda aklî delilin tahsis edilmesi problemi ortaya çıkar. Çünkü aklî delillerin belli durumlara has kılınması aslında onların iptal edilmesi demektir.²²⁸

İbn Meymun, tatbik yöntemini kullanırken kelamcıların aynı anda var olmayan vehmî fertler tahayyül ettiklerini söylemektedir. Ancak kelamcılar, bu fertlerin aynı anda var olmasa da sayılar gibi mahza zihninin itibar ettiği şeyler olmadıklarını, sonradan

²²⁶ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 224-5.

²²⁷ Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 6-7 ve 25-6; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 91; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I/168-9.

²²⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 91.

yok olmuşlarsa dahi bir süreliğine de olsa kendilerine varlığın iliştğini yanı belli bir zaman diliminde var olduklarını söylemektedirler. Dolayısıyla sonsuz tane ferdin var olmuş olduğunu söylemekle bu fertlerin sadece zihinde var olan vehmî şeyler olduklarını söylemek arasında çok açık bir fark vardır.²²⁹

Kelamcılar burhan-ı tatbik dışında hâdislerin teselsülünün imkânsızlığını ispat eden ve İbn Meymun'un zikretmediği önemli başka bir delil daha getirmişlerdir. Bu delil burhan-ı tedâyüf (برهان التضایف) veya burhan-ı tekâfu (برهان التكافؤ) olarak bilinir. Bu delile göre eğer hâdislerin sonsuz teselsülü mümkün olsaydı biri diğerinden önce gelecek şekilde sonsuza kadar uzanan bir hâdisler silsilesini farz etmemiz mümkün olurdu. Bu silsile yaşadığımız anda var olan bir hâdisle başlar ondan önce başka bir hâdisle devam eder ve bu şekilde ezele kadar gider. Bu silsilenin sonlu ucunda duran ve şu an var olan ferdi hariç silsiledeki bütün fertlerin iki tane vasfı vardır: birinden önce var olmak ve başka birinden sonra var olmak. Yani bu silsile sonsuza gittiğine göre bu fertlerin her biri hem sâbık (سابق) hem de mesbûktur (مسيوق). O halde silsilenin sonsuz fertlerinin hepsini itibara aldığımız zaman bütün sâbıkların mesbûk olduğunu, ancak bunun aksinin doğru olmadığını, yani bütün mesbûkların sâbık olmadığını görürüz. Çünkü hâdisler silsilesinin bize ulaşan son halkası mesbûk olmasına yani birinden sonra var olmasına rağmen, sâbık değildir, yani birinden önce var değildir. Çünkü kendisinden sonraki hâdis, şimdiki halde daha varlığa gelmemiştir ki bu son halkadaki ondan önce var olmakla vasıflanabilsin. O halde mesbûkların sayısı sâbıkların sayısından daha fazladır. Lakin bu durum imkânsızdır. Çünkü öncelik ve sonralık yani sâbıklık ve mesbûkluk hiçbir şekilde ayrılmayan izâfî (متضایف - متكافئ) vasıflardır. Yani bir şeyi öncelikle vasıfladığımız anda başka bir şeyi de sonralıkla vasıflamamız kaçınılmazdır. Bu imkânsız duruma sebep olan şey de hiç şüphesiz bu fertlerin sonsuza kadar gittiğini mümkün olarak farz etmemizdir. Eğer bu farz ettiğimiz şey mümkün olsaydı böyle bir imkânsızlığa sebebiyet vermezdi. Çünkü hiçbir zaman mümkün bir şey imkânsız bir şeyi netice veremez. Ancak imkânsızın başka bir imkânsızı netice vermesi mümkündür. O halde sonsuza kadar giden bir hâdisler silsilesinin gerçekleşmesi imkânsızdır.²³⁰

²²⁹ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 30; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 90-1; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/168-9.

²³⁰ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 246-7; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/329.

1.7. DUYULARIN İDRÂKİ

Bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenlere ulaşma sürecini ifade eden düşünce, zorunlu olarak bazı şeylerin düşüncenin tahsiline ihtiyaç duymadan biliniyor olmasını gerektirir. Çünkü düşünce olmadan hiçbir şeyin bilinmesi mümkün olmasaydı muayyen bir düşüncenin üzerine kurulduğu bilinenler de düşünce mahsulü olur ve bu düşünce de başka bilinenlere muhtaç olurdu ki bu durum sonsuz teselsüle sebep olurdu. Bu teselsül de imkânsız olduğuna göre bizim bu durumda hiçbir şeyi bilmememiz gerekirdi. Ancak durum böyle olmadığına göre düşüncenin üzerine bina edildiği zaruri bilgilerden bahsetmek kaçınılmazdır.²³¹ Kelamcılar, nazarî yani düşünceye muhtaç bilgilerin kendilerine ulaştığı bu zaruri bilgileri altı gruba ayırmışlarsa da genel olarak iki başlık altında toplayabilmişlerdir: Hissiyât; yani zahiri ve batını duyularla algılanan bilgi çeşitleri ve bedîhiyât; önermenin iki tarafını tasavvur ettikten sonra aklın başka bir şeye ihtiyaç duymadan kesin bir şekilde doğruluğuna hükmettiği bilgiler.²³²

Sofistler arasından bu zaruri bilgi çeşitlerinden sadece hissiyâtı veya sadece bedîhiyâtı inkâr edenler olduğu gibi ikisini de inkâr edenler çıkmıştır. Bu üç grup da iddialarını desteklemek adına birçok şüphe üretmişlerdir. Hissiyâtı yani duyuların bilgisini inkâr edenler duyuların verdikleri hükümlerde birçok defa yanlışlığını ileri sürmüşlerdir. Bu örneklerden yola çıkarak duyularla elde edilen hiçbir bilginin kesinlik ifade edemeyeceğini iddia etmişlerdir.²³³

İbn Meymun, duyuların idrakine dair kelamcıların düşüncesini ele aldığı on ikinci mukaddimenin şerhinde, onlara göre duyuların daima kesinlik vermediğini söylemiştir. İbn Meymun'a göre kelamcılar, duyuların idrakini iki açıdan itham etmişlerdir. Birincisi: Onların birçok şeyi algılamaktan aciz olmaları, yani birçok duyusal bilgiyi yakalayamamalarıdır. Bu durum ya cevher-i fertte ve onunla ilgili hükümlerde olduğu gibi idrak edilecek cismin çok küçük olması sebebiyle veya insanın kilometrelerce ötedeki bir şeyi görememesi, işitememesi, kokusunu alamaması, göğün hareketini algılayamaması örneklerinde olduğu gibi cismin çok uzakta olması sebebiyledir. İkincisi: İdrak ettiği şeylerde yanlışmasıdır. Mesela insan uzakta olan

²³¹ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 11-2; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/20.

²³² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/24-6.

²³³ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 14-6; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/27-8.

büyük bir şeyi küçük, suyun içinde olan küçük bir şeyi de büyük görür. Yarısı suyun içinde yarısı suyun dışında olan eğri bir cismi doğru görür. Kendisine acı safra suyu içirilen bir kimse tatlı şeyleri acı olarak algılar. İbn Meymun’a göre, kelamcılar bunun gibi birçok örnek zikretmiş ve bütün bunlardan dolayı burhanî delillerin kendisinden oluştuğu mukaddimelere duyuların idrakinin konu olamayacağını söylemişlerdir.²³⁴

İbn Meymun daha sonra kelamcıların bu on ikinci mukaddimeyi boşu boşuna ortaya atmadıklarını, kurdukları sistemin her bir parçasının gerekli olduğunu ve herhangi bir mukaddimenin doğru olmaması takdirinde bütün gayelerinin çökeceğini söylemektedir. Ona göre duyularla ilgili bu son mukaddime gayet derecede zorunludur. Çünkü duyuların idraki ortaya koydukları bir düşünceyle çeliştiği zaman, iddialarına göre aklî delillerle bu düşünce kesin bir şekilde ispat edildiği için bundan sonra duyulara itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedirler. Muttasıl bir hareketin arasına sükûnların girdiği, değirmen taşının deveranı sırasında parçalara ayrıldığı ve bir elbisedeki beyazlığın sürekli yenilendiği gibi duyularımızın algısına aykırı olan birçok iddiaları bu minvaldendir. Halâ (boşluk) ile ilgili iddialarında da duyuların yalanladığı birçok şey ortaya atmışlardır. İbn Meymun’a göre kelamcılar bu problemlerden bir kısmına duyuların idrakindeki acizlik ile diğer bir kısmınaysa onların hata etmeleri ile cevap vermişlerdir. İbn Meymun daha sonra -Galen’in de “*el-Kuvâ et-Tabîyye*” isimli kitabında duyuların bilgisini inkâr eden kimselere isnat ederek zikrettiği gibi- bu tür görüşlerin hepsinin sofistlerin (safsatacılar) tevessül ettikleri kadim görüşler olduğunu söylemektedir.²³⁵

İbn Meymun’un bu mukaddimelerin birbirleriyle olan ilişkisine ve “âlemin hudûsu, Allah’ın varlığı, birliği ve cisim olmadığını” ispat etmek için hepsinin gerekli olup olmadığına dair görüşü özel olarak fizik-metafizik ilişkisini işleyen ilk bahiste ve sonraki bahislerin muhtelif yerlerinde incelenmiştir. Onuncu mukaddimeyle ilgili durum da özel olarak beşinci bahiste açıklanmıştır. Hareket ve değirmen taşı ile ilgili meseleler üzerinden duyuların idrak kapasitesine dair kelamcılarının düşüncesi ve bugünkü bilimsel gelişmeler ışığında nasıl değerlendirilmesi gerektiği de cismin hakikatının işlendiği bahiste tahlil edilmiştir. Dolayısıyla onlara tekrar değinilmeyecektir. Sadece İbn

²³⁴ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 217.

²³⁵ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 217-8.

Meymun'un duyuların idraki hususunda kelamcıları sofistlerle (safsatacılar) aynı kefeye koyacak derecede onlara ağır bir hüküm isnat ederken ortaya attığı bazı yargıların sıhhati incelenecaktır.

İbn Meymun, konunun başında kelamcılara göre duyuların daima kesinlik vermediğini, bazı algılarında yanılabildiğini söylemiştir. Bu cüzî önerme sadece kelamcılarının mücerret ortaya attıkları bir görüş olmayıp duyularla ilgili verilen örneklerin de şahitlik ettiği bir bilgidir. Ancak problem, bu cüzî önermeyi küllî önerme seviyesine çıkarıp duyular yardımıyla elde edilen önermelerin hiçbir şekilde burhanî delillerde kullanılamamasını iddia etmektedir. Nitekim İbn Meymun, bu iddiayı kelamcılara isnat etmiştir. Hâlbuki kelamcılara göre doğru (sâdık) haber ve akılla beraber duyular, sistematik bilgi üretmenin üçüncü yöntemidir.²³⁶ Ayrıca bu cüzî önermeden küllî yargıya intikalin herhangi bir mantıkî gerekçesi olmadığı gibi kelamcılarının bütün hudûs delillerinde kullandıkları bazı mukaddimeler vardır ki doğrudan müşahedenin yani duyuların idrakine dayanmaktadır. Mesela âlemin bir değişime uğradığı ve her değişen şeyin varlığının bir başlangıcı olduğu şeklinde özetlenen delilin ilk mukaddimesi müşahedeye dayanmaktadır. Eğer kelamcılar mutlak manada duyular vasıtasıyla hükmedilen önermelerin hiçbirinin kesinlik ifade etmediğini iddia etmiş olsalardı ne âlemin hudûsunu ne de fizik âleme dair bazı düşüncelerini kati görürlerdi ki bunun böyle olmadığı son derece açıktır. Ayrıca hemen hemen bütün muteber kelam kitaplarında kelamcılarının epistemolojilerinin yani bilgi felsefelerinin anlatıldığı ilim ve nazar bahisleri mevcuttur. Bu bahislerde hissiyâtı zaruri bilgilerden saymakla kalmayıp duyulara dair sofistlerin getirdikleri şüpheleri tahlil etmeye ve onlara bertaraf etmeye çalışmışlardır. Sadece İbn Meymun'un muasırı olan Râzî'nin bıraktığı külliyata nazar edilirse bu mevzuda en olmadık şüphelere bile ilmî dakik cevaplar verildiği görülecektir. Ayrıca onlara göre kesinlik ifade eden mütevatır ve tecrübî bilgiler de hissiyâta döner.²³⁷

Kelamcılar, duyuların yanıldığı örneklerde dahi aslında hükmü verenin duyulu olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre duyuların idrakinde akıl, duyuların vasıtasıyla hüküm verir. Yanıldığı bazı yerlerden dolayı kesin bir şekilde yanılmadığını bildiğimiz

²³⁶ Abdülgaâffar Aslan, **Kelâm'da Akılın Epistemeolojik Fonksiyonu**, Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık (2011) ss. 95-112, s. 97.

²³⁷ Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, I/25-6.

hükümlerinden şüphe etmemize sebep olacak hiçbir şey yoktur. Çünkü onlara göre biz mesela güneşin aydınlığından ve ateşin sıcaklığından asla şüphe etmeyiz. Akıl bu gibi yerlerde hiçbir düşünceye ihtiyaç duymadan bir hata olmadığına kesin bir şekilde hükmeder. Ayrıca kelamcılar daha ince bir hususa temas etmişlerdir. Onlara göre bu gibi hata yapmadığını kesin bildiğimiz yerlerde dahi akıl, verdiği hükümde düşünce dışında başka şeylerden yararlanır ama bunların ne olduğuna, şartlarına ve ayrıntılarına muttali olmaz. Ama bunlara muttali olmaması hükümde tereddüt edeceği anlamına gelmez. Çünkü his vasıtasıyla aklın verdiği bazı hükümlerin kesin bilgi ifade edip zaruri olduğunda asla şüphe yoktur. Problemin asıl kaynağı hataların sebebini de tespit edebildiğimiz yanılsamalardadır ve buralarda dahi duyular hüküm değil sadece tasavvur verirler. Bu tasavvurların kesinlik ifade edip etmemesinden bahsedilemez. Çünkü kesinlik, hükme râci olan bir olgudur. Hâsılı, kelamcıların duyuların yanıldıklarına dair getirilen örneklere olan cevabı şudur: Aklın bazı durumlarda hata etmesi diğer birçok durumda kesin bir şekilde hükmetmesine mâni değildir.²³⁸

²³⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 16; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/27-8.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN MEYMUN'UN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ

2.1. ÂLEMİN HUDÛSU PROBLEMİ

Metafiziğin en önemli ve en tartışmalı bahislerinden birisi hiç şüphesiz Tanrı-âlem ilişkisidir. Âlemin varlığına sebep olan bir tanrının var olup olmadığı ciddi bir felsefî sorgulamayı hak ettiği gibi varlığı takdirinde âlem ile olan ilişkisinin mahiyeti de en az onun kadar derin bir sorgulamayı hak etmektedir. Nitekim âlemin yaratılmış olup olmadığı meselesi ilk çağdan beri Tanrı'nın varlığına inanan düşünce ekollerinin en büyük tartışma konularından biri olmuştur. Âlemin yaratılışı problemi, varlığının bir başlangıcının olup olmadığı, yani hâdis mi kadim mi olduğu sorusuyla son derece irtibatlıdır. Ayrıca Tanrı'nın varlığına dair ortaya konulan delillerin yöntem ve muhtevası bile âlemin bir başlangıcının varlığını kabul edip etmemeye göre değişkenlik arz etmektedir. O halde Tanrı'nın varlığını, âlemin sahip olduğu imkân veya hudûs gibi hallerinden bağımsız bir şekilde değerlendirmek mümkün olmamaktadır. Bundan dolayı kelimciler, metafiziğin en önemli bahsi olan Tanrı'nın varlığı meselesinden önce kendi düşüncelerine göre âlemin hudûsunu ispat etmeye çalışmış, daha sonra Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilgisini bu düşünce üzerine inşa etmişlerdir.

Âlemin hudûsu problemi, duyularla algılandığı için varlığı zaruri olarak bilinen cisimler üzerinden kurgulanır. Buna göre var olan cisimlerin varlıklarının bir başlangıcının olup olmadığı bedîhî değildir ve delile muhtaçtır. Cisimler zat ve sıfatlardan oluştuğuna göre aklî bir taksim ile dört ihtimalden söz edilebilir:

1-Cisimler hem zatlari hem de sıfatlarıyla hâdistirler.

2-Cisimler hem zatlari hem de sıfatlarıyla kadimdirler.

3-Cisimlerin zatlari kadim olup sıfatları hâdistir.

4-Cisimlerin sıfatları kadim olup zatlari hâdistir.¹

Bu ihtimallerden herhangi birinin iddia edilmesi takdirinde âlemin hudûsu probleminde bir görüş sahibi olunmuş olur. Eğer bu ihtimallerden hiçbirinin bilgisi iddia edilmiyorsa bu durumda problem hakkında beşinci bir duruş sergilenmiş olur. Böylece ihtimaller beşe çıkar.²

Birinci görüş, İslam, Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecûsilik'e tabi olan bütün din mensuplarının görüşüdür.³ İkinci görüş, Aristo ve onun takipçilerinin görüşüdür. Bu kimselere göre cisimler ay-üstü ve ay-altı olmak üzere ikiye ayrılır. Ay-üstündeki cisimlerin, yani felekler ve onların içindeki gezegenlerin, cüzî hareket ve konumları hariç hepsi kadimdirler. Ay-altı âlemdeki cisimlerinse maddesi yani heyulası, suret-i cismiyyelerinin nevi ve suret-i neviyyelerinin cinsi kadimdir. Ancak bu iki suret çeşidinin de cüzîleri yani müşahhas fertleri hâdistirler.⁴ Üçüncü görüş, Aristo'dan önceki filozofların görüşüdür. Bu görüşün sahipleri kadim olan zatı tespit hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kimisine göre bu zat bir tür cisimdir. Buna göre bu cisim bazılarına göre toprak, bazılarına göre ateş, bazılarına göre buhar ve bazılarına göre bunların karışımından oluşan bir şeydir. Bu kadim zatın cisim olmadığını düşünenler de ihtilaf etmişlerdir. Kimisi ışık ve karanlık, kimisi nefis ve heyula ve kimisi birlik (vahdet) olduğunu söylemiştir.⁵ Dördüncü görüşü iddia eden olmamıştır. Çünkü bu durumun imkânsız olduğunun bilgisi zaruridir.⁶ Beşinci görüş Galen'in görüşüdür. Buna göre Galen, hepsinde tevakkuf edip hiçbirinin bilgisini iddia etmemektedir.⁷

¹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 276; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244.

² Râzî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 11; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244.

³ Râzî, *el-Muhassal*, s. 276; *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 11; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244.

⁴ Râzî, *el-Muhassal*, s. 277; *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 11-2; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/327.

⁵ Râzî, *el-Muhassal*, s. 277-85; *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 12-3; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 244-5; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/327.

⁶ Râzî, *el-Muhassal*, s. 285; *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 13; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 245.

⁷ Râzî, *el-Muhassal*, s. 285; *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 13; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 245.

İbn Meymun'un duruşu da Galen'in duruşuna çok uzak değildir.⁸ İbn Meymun, Galen'in bu meselenin problemlili bir mesele olup âlemin kıdemi hakkında bir burhanın bilinmediğini söylediğini nakletmektedir.⁹ İbn Meymun'a göre âlemin hudûsu problemi kesin bir delille halledilebilecek bir problem olmayıp bilgisi hususunda aklın tevakkuf ettiği bir meseledir. O, bu hususta şöyle demektedir:

*“Zeki, tahkik ehli ve kendisini kandırmayan her düşünür bilmektedir ki bu mesele, yani âlemin kıdemi veya hudûsu meselesi, katî bir burhanla kendisine ulaşılabilecek bir mesele değildir ve aklın duraksadığı bir problemdir. Bunun hakkında ileride çok kelimeler edeceğiz. Eserlerine ve onlardan nakledilen haberlere muttali olabildiğimiz kadarıyla üç bin yıldan bu yana her asırda yaşamış filozofların bu hususta ihtilaf içerisinde olmalarının, bu mesele hakkında sana yeterli bir fikir veriyor olması gerekir.”*¹⁰

İbn Meymun'a göre bir tanrının varlığına inananlar, âlemin kıdemi veya hudûsu meselesinde üç farklı görüşe sahiptirler.¹¹

Birinci görüş, Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatına inananların görüşüdür. Bu görüşe göre âlemin hepsi yani Allah dışındaki bütün varlıklar O'nun iradesi ve meşetisiyle tamamen yok bir halden var edilmiştir. Allah bütün bu varlıkları hiçbir şeye dayanmadan (لا من شيء) yarattı. Cisim ve onun arazı olan hareket yaratılmış olduğu gibi harekete tabi olan zaman da yaratılmış şeylerdendir. İbn Meymun'a göre bu görüş şeksiz şüphesiz Hazret-i Musa'nın (a.s.) şeriatının bir kaidesidir ve tevhidin ikinci esasıdır.¹²

İkinci görüş, bütün felsefecilerin görüşüdür. Bu görüşe göre Allah'ın bir şeyi tamamen yokluktan yaratması yani hiçbir şeye dayanmadan (لا من شيء) yaratması imkânsızdır. Aynı şekilde bir şeyin başka bir şeye dönüşmeksizin tamamen yok olması da imkânsızdır. Onlara göre Allah'ın buna kâdir olduğunu söylemek bir cisimde aynı anda iki zıt sıfatı yaratabilmeye kadirdir demekle eşdeğerdir. Çünkü onlara göre hiçbir

⁸ Pines, “The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed”, **The Guide of the Perplexed**, I/lxxvii.

⁹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 319.

¹⁰ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 187.

¹¹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 308.

¹² İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 309-10.

şey olmadan tamamen yoktan var etmek imkânsız bir şeydir. Bundan dolayı kadim bir maddenin var olduğuna inanırlar. Onlara göre bu kadim madde daima Tanrı'yla beraber vardır ancak varlıktaki mertebesi onunkiyle aynı değildir. Bu kadim maddenin Tanrı'yla olan ilişkisi çamura şekil veren bir çömlek ustasının çamurla olan ilişkisine benzer. Tanrı, âlemde dilediğini yaratıp şekil verir. Bu kadim maddeden bazen yeri bazen göğü bazen de başka şeyleri yaratır. İbn Meymun'a göre bu ikinci görüşün sahipleri göklerin de oluş ve bozuluşa (الكون والفساد) kabil olduğunu söylemektedirler. Ona göre Platon bu görüştedir ve bazı kimselerin zannettiği gibi birinci görüşü iddia etmemektedir. Çünkü birinci görüşe göre gökler tamamen yoktan var olmuştur. Hâlbuki Platon göğün de kadim bir şeyden varlığa geldiğine inanmaktadır.¹³

Üçüncü görüş Aristo, ona tabi olanlar ve kitaplarını şerh edenlerin görüşüdür. Bu görüşün sahipleri bir öncekilerin dediği gibi yoktan yaratmanın imkânsız olduğunu düşünmektedirler. Ancak onlara göre gökler hiçbir şekilde oluş ve bozuluşa kabil değildir. Buna göre kâinatın hepsi ezelden beri bir tek hal üzere vardır ve bu haliyle var olmaya devam edecektir. Gökler bu şekilde ezelden beri vardır ve ebede kadar böyle kalacaktır. Zaman ve hareket ezeli ve ebedidirler. Oluş ve bozuluşa uğramazlar. Ay-altı âlemin ilk maddesi olan heyula da ezeli olduğu gibi oluş ve bozuluşa kabil değildir. Ancak heyulaya arız olan suretler sürekli değişirler. Heyula sürekli bir şekilde yeni bir sureti giyip bir öncekini çıkarır. Gerek ay-altı âlem olsun gerek ay-üstü âlem olsun bu kâinatın düzeni asla bir değişim ve dönüşüme uğramaz. Bu kâinattaki eşyanın doğasına aykırı hiçbir şey gerçekleşmez. Bu görüşe göre Allah, bütün bu varlıkları şu anki halleri üzere irade ve meşîetiyle var etmiştir. Ancak bu var etme, öncesinde yokluk olan bir fiil değildir. Allah için sürekli yenilenen bir irade ve meşîetin olması imkânsızdır. Bundan dolayı bütün bu varlıkların geçmişte de gelecekte de şu anki halleri üzere var olmaları zorunludur.¹⁴

İbn Meymun'a göre bu üç görüş, âlemin varlığına sebep olarak bir tanrıyı ispat edenlerin düşüncesidir. Ancak Afroditi İskender'in de naklettiği üzere Epikür ve onun ekolündekiler gibi tanrının varlığını kabul etmeyip varlıkların toplanma ve ayrılmayla tesadüf eseri vücuda geldiklerini ve onların tedbir ve tasarrufunu üstlenen bir kimsenin

¹³ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 310-1.

¹⁴ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 311-2.

olmadığını düşünenler de mevcuttur. İbn Meymun'a göre tanrının varlığı kesin bir şekilde ispat edildiği için Epikür'ün düşüncesinde olanların sahip oldukları görüşlerin ayrıntılarını aktarmakta bir yarar bulunmamaktadır. Ona göre ikinci ve üçüncü görüşün arasında da âlemin kıdemi açısından bir fark olmadığı için göklerin oluş ve bozuluşa kabil olup olmadıklarını incelemenin konumuz açısından bir faydası yoktur. Çünkü Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. Musa'nın (a.s.) dinlerine tabi olanlar veya da onlar gibi düşünenlerin hepsinin inancına göre Allah'la beraber kadim bir varlıktan asla söz edilemez. Tanrının varlıkları yoktan yaratması imkânsız değildir. Hatta bazı düşünörlere göre böyle olması zorunludur.¹⁵

İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirin*'de âlemin hudûsu problemini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Hatta denebilir ki kitabın en önemli felsefî problemi bu olmuştur. Bu problemle alakalı olarak İbn Meymun, hem kelamcılarının hem de felsefecilerin delillerini tek tek işlemiş ve muhtelif itirazlarda bulunmuştur. Daha sonra konuyla ilgili kendi görüş ve düşüncesini ortaya koymuş ve meselenin akıl-vahiy ilişkisi içerisinde nasıl anlaşılması gerektiğini beyan etmiştir.

İbn Meymun, bütün kelamcılarının metafizik düşüncelerini inşa ederken farklı suretleri olsa da bir tek yol takip ettiklerini söylemektedir. Ona göre hepsinin ortak kaidesi varlığın üzerinde bulunduğu hali itibara almamaktır. Çünkü onlara göre bu hal aklen zorunlu olmayıp bir âdetten ibarettir; yani mümkün varlıkların sahip oldukları sıfatlarda ve aralarında cereyan eden etkileşimlerde görölen zorunluluk aklî değil, âdîdir. Ayrıca onlar birçok yerde akıl diye isimlendirdikleri hayale tabi olurlar. İbn Meymun'a göre kelamcılar bu çalışmanın birinci bölümünde ele alınan mukaddimleri ortaya koyduktan sonra bunların üzerine inşa ettikleri delillerle kesin bir şekilde âlemin hâdis olduğuna hükmetmektedirler. Âlemin hâdis olduğu ispat edildikten sonra onu yokluktan varlığa çıkaran bir yaratıcının varlığı da kati bir şekilde ispat edilmiş olur. Sonra bu yaratıcının birliğine ve bir olması halinde cisim olamayacağına dair deliller getirirler. İbn Meymun, bütün kelamcılarının bu yöntemi takip ettiğini; âlemin hudûsunu ispat veya kıdemini iptal için yaptıkları istidlâllerde ve kullandıkları mukaddimelerde farklı yönler bulunsa da hepsini kuşatan ortak bir hususun var olduğunu söylemektedir.

¹⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 312-3.

İbn Meymun'a göre bu husus ilkin âlemin hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmaktır. Çünkü onlara göre Tanrı'nın varlığı âlemin hudûsu üzerinden ispat edilir.¹⁶

İbn Meymun, kelamcılarının bu yöntemlerini son derece problemlili görmektedir. Çünkü ona göre kelamcılarının burhan diye iddia ettikleri delillerin hepsine gerçekte şüpheler arız olmaktadır. İbn Meymun, bu delillerin ancak "burhan", "cedel" ve "mugalata" türleri arasındaki farkı bilmeyenlere göre kati bir burhan sayılabileceğini; bu delil türlerini bilenler için durumun gayet açık olduğunu, bu delillerin hepsinde şüpheler bulunup mukaddimelerinin ispat edilmemiş olduğunu söylemektedir. Ona göre muhakkik bir teoloğun âlemin hudûsu probleminde varabileceği nihai mertebe felsefecilerin âlemin kıdemine dair ortaya koydukları delilleri çürütebilmektir ve buna güç yetirilmesi takdirinde çok büyük bir iş başarılmış olur.¹⁷

İbn Meymun, kelamcılarının hudûs delillerini ele almadan önce bu delillerin temellerini oluşturan ve çoğu fizikle alakalı olan mukaddimleri tek tek şerh etmiştir.¹⁸ Bu yöntem sayesinde kelamcılarının varlık ve bilgi hakkındaki görüşlerinin sistematik bir özeti sunulmuştur ki okuyucu, delillerdeki düşünce sisteminin işlediği arka planı daha iyi kavramış olur.¹⁹ Daha sonra deliller için kitabın birinci bölümünde müstakil bir fasıl açan İbn Meymun, delillerin anlatımı hususunda okuyucunun, kelamcılarının kendi ifadeleri üzerinden ve onların yaptıkları gibi uzun uzadıya bir anlatımı kendisinden beklememesini talep etmektedir. Buna rağmen kelamcılarının âlemin hudûsunu ispat veya kıdemini iptal hususundaki ana gayelerini ve istidlâl yöntemlerini aktaracağını ve belli bir yöntemde kullanılan mukaddimelere kısa bir şekilde tembihlerde bulunacağını da vadetmektedir.²⁰

Hudûs delilleriyle alakalı olarak kelamcılarının meşhur eserlerinde geçen temel esprinin kendi özet aktarımından öteye geçmediğini düşünen İbn Meymun, onların konuyu tartışırken benimsedikleri yöntem ve üsluba dair düşüncesini de şu şekilde aktarmaktadır:

¹⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 186-7.

¹⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 187.

¹⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 199-218.

¹⁹ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 136.

²⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 218.

“Sen kelimcilerin geniş hacimli kitaplarını ve meşhur eserlerini okuduğun zaman [âlemin hudûsunu ispat] amacıyla yaptıkları istidlâllerde hiçbir şekilde benim bu aktarımdan anladığından daha fazla bir mana bulamayacaksın. Ancak daha geniş bir anlatımla güzel ve süslü ifadeler bulabilirsin. Bazen bu ifadeler sonları belli bir ölçü üzere kurulmuş cümlelerden oluşur, bazen de anlatım için en belir sözler seçilir. Bazen de veciz sözlerle dinleyeni bir heybetin bürümesi, söylenenler üzerine düşünen kimsenin bir korkuya kapılması amaçlanır. Ayrıca eserlerinde manaların tekrar edildiğini, ortaya şüpheler atılıp sözde çözüldüğünü ve karşıt düşüncede olanlara karşı çok ciddi bir mücadele verildiğini görürsün.”²¹

İbn Meymun, kelimcilerin tartışma üsluplarına dair bu yorumundan sonra yer yer eleştirilerini de paylaşacak şekilde kelimcılara atfettiği yedi adet hudûs delilini tek tek anlatmaya başlar.

2.1.1. Âlemdeki Varlıkların Benzerliği Delili²²

İbn Meymun’un bazı kelimcılara atfettiği²³ bu delile göre bir tek hâdisin varlığı üzerinden âlemin hâdis olduğu ve yoktan var edildiği ispat edilir. Bu delile göre mesela Zeyd isminde bir şahıs, varlığının ilk safhasında bir nutfe halindeyken daha sonra belli evrelerden geçerek gelişimini tamamlar ve normal bir insan haline gelir. Bu şahsın kendi kendini dönüştürmüş ve halden hale sokmuş olması imkânsızdır. Bilakis onun bu dönüşümüne sebep olan, onun haricinde bir varlık olmalıdır. Böylece bu şahsın kendisi haricinde bünyesini kemale kavuşturan ve onu halden hale nakleden bir yaratıcıya ihtiyacı aşikâr olmuş olur. Aynı kıyas, hurma ağacı ve diğer varlıklar için de geçerlidir, hatta bütün âlem için geçerlidir.²⁴

²¹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 218.

²² Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 382; Karaman, *İbn Meymûn’da Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 186; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 160. Wolfson, atf yapılan yerde bu delili “Argument from analogy of things in the world” ismiyle vermiş, Karaman ve Arkan da bunu “Âlemdeki varlıkların benzerliği delili” tercümesiyle vermişlerdir. Her ne kadar Wolfson’un isimlendirmesindeki “analogy” terimi “fikhî kıyası” veya Mantık ilminde “temsîl” diye bilinen terimi karşılıyor olsa da mezkûr Türkçe tercüme kastedilen manayı ifa ettiği ve nispeten şüyu bulduğu için olduğu gibi alınmıştır.

²³ İbn Meymun delilleri ele alırken “kelamcı” tabiriyle Müslüman kelimcileri kastetmektedir.

²⁴ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 218-9.

Bu delile göre insan şahsının gelişim evreleri onu yoktan var eden harici bir varlığa delil kılınmıştır. Böylece dolaylı yoldan insanın hâdis olduğu ispat edilmiş olur. Çünkü bir “muhdise” muhtaç olan şeyin kendisinin “hâdis” olması kaçınılmazdır.²⁵ Daha sonra kıyas yoluyla bu mana umûmileştirilmiş ve kendisinde bir değişim ve dönüşüm gözlemlenebilecek âlemin bütün cüzlerinin de bir muhdise muhtaç olması, dolayısıyla hâdis olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

İbn Meymun delili bu şekilde takrir ettikten sonra hudûs sonucunun âlemdeki bütün cisimlere teşmil edilmesini eleştirir ve reddeder bir üslupla “*Senin de gördüğün gibi bu [delili getiren] kimse herhangi bir cisim için tespit edilen bir hükmün bütün cisimler için de geçerli olması gerektiğini düşünmektedir*”²⁶ demiştir. Onun bu sözünden söz konusu kıyası kullanarak hükmün umûmileştirilmesini doğru görmediği çıkarılabilir.

İbn Meymun’un naklettiği bu delil, Şehristânî tarafından Ebu’l-Hasan’a atfedilerek aktarılmaktadır.²⁷ Wolfson, Schreiner’in bu Ebu’l-Hasan’ın, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî değil de onun talebelerinden olan Ebu’l-Hasan el-Bâhilî olduğunu düşündüğünü nakletmekte ve bu tespiti, isminin diğer yerlerde olduğu gibi “şeyhuna” (üstadımız) ifadesiyle nakledilmemesine dayandırmaktadır.²⁸ Bu ihtimal her ne kadar baki kalsa da Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin bu delili *el-Luma’* isimli eserinin başında zikretmiş olması,²⁹ Şehristânî’nin Ebu’l-Hasan diye Eş’arî’yi kastetmiş olması ihtimalini daha güçlü kılmaktadır. Cüveynî de *eş-Şâmil fî Usûli’-d-Dîn* isimli eserinde Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin bu delili ve ona yönelik eleştiriler hakkında müstakil iki fasıl açmış ve onun bu delili *el-Luma’* isimli muhtasar eserinde zikrettiğini söylemiştir. Cüveynî bu fasıllarda delile yönelik getirilen bazı eleştirilere de gayet kapsamlı ve dakik bir şekilde cevap vermektedir.³⁰ Bu da delilin Bâhilî’ye değil de Eş’arî’ye ait olduğunu gösteren başka kuvvetli bir delildir.

²⁵ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 383-4.

²⁶ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 219.

²⁷ Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 12.

²⁸ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 383.

²⁹ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Kitâbu’l-Luma’ fî’r-Reddi alâ Ehl-i’z-Zeyği ve’l-Bida’*, thk. Hammude Ğarabe, Matbaatu Mısır, Mısır 1955, s. 17-19.

³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli’-d-Dîn*, s. 245-51 ve 272-5.

İbn Meymun'un kıyasa olan itirazı, delilin tahririnin mantıkî/aklî kıyas ile değil de Mantık ilminde "temsil" diye isimlendirilen kıyas-ı fikhî³¹ ile yapılmış olmasındandır. İnsan ile âlemdeki diğer cisimler arasındaki "cisimlik/cisimiyet" ortak illetinden hareket edilerek insan için tespit edilen "bir muhdis muhtaç olma" şeklindeki hüküm diğer cisimlere de verilerek dolaylı yoldan bütün âlemin hâdis olduğu sonucu çıkarılmıştır. Temsil (kıyas-ı fikhî), delil sistemi olarak yakîn (kesinlik) bildirmediği için³² onun âlemin hudûsu iddiası gibi kendisinde yakîn talep edilen bir yargının ispatında kullanılması İbn Meymun tarafından doğru bulunmamıştır.

Delildeki temel manayı İbn Meymun'un tahlilinde olduğu gibi "cisimlik" şeklinde almayıp "değişim ve dönüşüm" olarak tespit ettiğimizde ve delili mantıkî kıyas üzerinden kurguladığımız takdirde ise şöyle bir tahlil kelimciler açısından mümkün görünmektedir: İnsan değişim ve dönüşüm geçiren bir varlıktır. Her değişim ve dönüşüm geçiren varlık başkası tarafından ihdas edilmiştir. Netice: İnsan başkası tarafından ihdas edilmiştir. Bu kıyası âlemde insan gibi değişim ve dönüşüm geçiren bütün cisimlere uyguladığımızda onların da ihdas edildikleri ve dolayısıyla hâdis oldukları sonucuna ulaşılır. Her değişime mahal olan varlığın hâdis olduğu tezi kelimciler indinde makbul bir düşüncedir. Çünkü onlara göre hâdis vasıflarla muttasıf olan zat da hâdis olmak zorundadır.³³ Çünkü hâdis bir vasfın ya nevi kadim olup fertleri peşi sıra ezelden beri o zat üzerinde hudûsa gelmektedir veya nevi de fertleri gibi hâdistir. İkinci durumda vasıf hiçbir şekilde kadim olmadığından bu hâdis vasfın hudûsunun sebebi fâil-i muhtar olmak zorundadır ki fâil-i muhtarın diğer bütün fiillerinin de hâdis olacağı âşikardır.³⁴ Birinci durum ise kelimcilerin imkânsız gördüğü bir durumdur. Çünkü birinci bölümde de işlendiği gibi onlara göre sonsuza kadar giden bir hâdisler silsilesinin varlığa gelmesi imkânsızdır. Hâsılı bu tür teselsülü imkânsız gören kelimciler için bu delil gerekli tadillerle beraber sıhhatini muhafazaya kâdir görünmektedir. Ancak ne var ki delil, bu tür teselsüle irca edilip bunun imkânsızlığına

³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Kutbuddin er-Râzî et-Tahtânî, **Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Semsiyye** (Şurûhu's-Semsiyye – Mecdû'atu Havâşin ve Ta'likât içinde), Kürdîstân el-İlmiyye Matbaası, Kahire 1327 H., II/239; Sadettin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, **Şerhu's-Semsiyye**, thk. Cadullah Bessâm Salih, Dâru'n-Nûri'l-Mubîn, Amman 2013, s. 370.

³² Taftazânî, **Şerhu's-Semsiyye**, s. 372; **Şerhu'l-Makâsîd**, I/51; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, **Hâşiye ala Şerhi's-Semsiyye** (Şurûhu's-Semsiyye – Mecdû'atu Havâşin ve Ta'likât içinde), Kürdîstân el-İlmiyye Matbaası, Kahire 1327 H., II/240-1.

³³ Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I/331 ve II/70.

³⁴ Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I/130 ve I/331.

işaret edilmeden taktir edildiği için bu haliyle medlûlü karşılamada yetersiz kalmaktadır.

2.1.2. Hâdislerin Teselsülünün İmkânsızlığı Delili³⁵

İbn Meymun, kelamcılara atıf yaparak onların, üreyerek neslinin bekasını muhafaza eden canlılardan bir tek şahsın hudûsu üzerinden bütün âlemin hâdis olduğu sonucuna ulaşılabilirliğini düşündüklerini söylemektedir. Buna göre Zeyd önceden yoktu, sonra var oldu. Eğer bu kişinin varlığının sebebi babası Amr'dan başka bir şey değilse Amr da hâdistir. Çünkü onun da varlığının sebebi Zeyd'in dedesi Halit'ten başkası değildir. Halit de aynı şekilde hâdistir ve bu durum sonsuza kadar uzayıp gider. Ancak teselsülün çeşitlerine dair kelamcıların görüşlerini ortaya koyan on birinci mukaddimede açıklandığı üzere bu tür sonsuz bir silsilenin varlığa gelmesi imkânsızdır. Benzer bir şekilde silsilenin ucu şayet babası olmayan bir şahsa ulaştırılırsa -ki bu şahıs Adem'dir- sorgulama bu sefer Adem üzerinden ilerler ve denir ki Adem neyden oluştu? Cevabında topraktan oluştu denir. Soru yinelenir: Toprak neyden oluştu? Sudan diye cevap verilir. Soru gene yenilenir: Su neyden oluştu? Kelamcılar bu noktada soruların ya sonsuza kadar gideceğini veya da bir yerde durması gerektiğini söylemektedirler. Hâdislerin sonsuza kadar gitmesi onların düşüncesine göre imkânsız olduğundan dolayı bu silsilenin ucunun mutlak yokluktan sonra varlığa gelen hâdis bir şeyde son bulması gerekir ki kelamcılara göre hak olan budur. İşte o zaman sorular son bulur. İbn Meymun'a göre kelamcılar, bu delilin âlemin sırf mutlak yokluktan sonra (بعد العدم المحض المطلق) vücuda geldiğini ispat eden bir burhan olduğunu söylemektedirler.³⁶

Âlemdeki günlük hâdisatı feleklerin ezelden beri süregelen hareketlerine ircâ eden felsefecilerin aksine kelamcılar ezeli bir hareketin imkânsız olduğunu düşünmüşlerdir.³⁷ Kelamcılar ayrıca teselsül bahsinde de açıklandığı gibi birbirini takip eden sonsuz hâdislerin teselsülünü de imkânsız görmüş ve dolayısıyla birbirlerinin

³⁵ Karaman ve Arkan bu delili "Sonsuz teselsülün imkânsızlığı delili" ismiyle vermişlerdir. (Karaman, **İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi**, s. 186; Arkan, **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, s. 160). Ancak delil herhangi bir teselsül değil de özel olarak hâdislerin teselsülünün imkânsızlığı üzerine kurgulandığı için "Hâdislerin teselsülünün imkânsızlığı delili" ismi daha uygun bulunmuştur.

³⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 219.

³⁷ Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, I/328-9.

sebebi olarak gösterilebilecek olan hâdisleri, devir ve teselsülün imkânsızlığı nedeniyle, varlığı için bir sebebe muhtaç olmayan kadim bir muhdise ircâ etmişlerdir.³⁸ Kelamcıların yukarıdaki delilleri, İbn Meymun'un da zikrettiği üzere, hâdislerin teselsülü meselesi üzerine bina edildiği için delilin doğruluğuna veya yanlışlığına getirilecek bir eleştiri öncelikle teselsülle ilgili kaidelerine yönelik olmalıdır.

İbn Meymun delil hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır. Ancak delil, hâdislerin sonsuz teselsülünün imkânsızlığı üzerine kurgulandığı ve çalışmanın birinci bölümünde de görüldüğü üzere İbn Meymun bu imkânsızlığın delillerini doğru bulmadığı için onun bu delili de sahih görmediği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim dördüncü delilin kritiğinde bu durum daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

2.1.3. Cevherlerin Birleşip Ayrılmaları Delili

İbn Meymun kelamcıların bu delilini şu şekilde takrir etmektedir: Âlemdeki cevherler hiçbir şekilde birleşik veya ayrık bir halde olmaktan hâli kalamazlar (الاجتماع والافتراق). Âlemdeki cevherlerin bir kısmı bazen birleşirler bazen de ayrı dururlar. Çok açıktır ki bu cevherlerin zatlari itibariyle birleşik veya ayrık durmaları zorunlu değildir. Çünkü zatlari (mahiyetleri) ve tabiatları (hakikatleri) ayrık durmalarını gerektirseydi hiçbir zaman birleşemez; birleşik durmalarını gerektirseydi hiçbir şekilde ayrık duramazlardı. O halde bu cevherler için ne ayrılma birleşmeden ne de birleşme ayrılmadan daha evladır. Bu durumda bazılarının birleşik bazılarının ayrık durmaları ve diğer bazılarının da bazen ayrı bazen birleşik duracak şekilde hallerinin değişmesi, bu cevherlerin kendilerini birleştirecek ve ayıracak bir kimseye muhtaç olduklarına delildir. Kelamcılara göre bu durum âlemin hâdis olduğuna delildir.³⁹

İbn Meymun takririn sonunda kelamcıların bu delilde cisimlerin cevher-i ferdlerden oluştuğunu anlatan birinci mukaddimeyi ve cevher-i ferd görüşünden ayrılmayan diğer bütün yargıları kullandıklarını söylemektedir.⁴⁰ İbn Meymun'un cevher-i ferd görüşünden ayrılmadığını düşündüğü yargıların en azından bir kısmının bu çalışmanın birinci bölümünde ele alınan şu yargılar olması kuvvetle muhtemeldir: İkinci

³⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/57.

³⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 219-20.

⁴⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 220.

mukaddime olan “halânın (boşluk) sübutu”, dördüncü mukaddime olan “cevherin arazlardan ayrılamaması” ve beşinci mukaddime olan “bazı arazların zorunluluğu”.

İbn Meymun’un zikrettiği bu delil, Cüveynî tarafından Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’ye isnat edilerek bizatihi onun ağzından nakledilmektedir. Cüveynî’nin naklinde bu delil, daha ayrıntılı ve çok daha teknik bir şekilde, mantıkî intikallere riayet edilerek takrir edilmektedir.⁴¹ Şehristânî de bu delili Eş’arî’ye isnat ederek nakletmekte ve Üstaz Ebû İshak el-İsferâînî’nin (ö. 418/1027) onu farklı bir formda yeniden inşa ederek kullandığını belirtmektedir.⁴² Ayrıca Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) de âlemin hudûsunu ispat için benzer bir delili kullanmıştır.⁴³

İbn Meymun’un takririne göre cevherlerin kendileri için mümkün olan birleşik veya ayırık olma hallerinden birinde olmaları, kendilerinden başka bir şeye muhtaç olduklarını ve dolayısıyla hâdis olduklarını gösterir. Ancak ihtiyaçtan hudûsa intikal açık olmamasına rağmen herhangi bir ispat ve izah yapılmamıştır. Bu şekildeki bir takrir, delilin çok zayıf görülmesine sebebiyet verir. Hâlbuki Cüveynî’nin naklindeki takrirden delil, cevherlerin kadim olma ihtimalini iptal etmek üzerinden kurgulanmıştır. Buna göre cevherler kadim olsaydı ezelde ya birleşik, ya ayırık, ya hem birleşik hem ayırık, ya da ne birleşik ne ayırık duracaklardı. Son iki ihtimalin imkânsızlığı bedihidir. İlk iki ihtimalden herhangi birine göreyse bu vasıf, cevherlerin ya zatından ya da harici bir sebepten kaynaklanmaktadır. Cevherlerin iki vasıftan herhangi birini her vakitte alabilmeleri bizatihi mümkün olduğuna göre vasfın, cevherlerin zatından kaynaklanması yani mahiyetlerinin aklî bir lâzımı olması düşünülemez. O halde birleşme veya ayrılmayı sağlayan harici bir sebep bulunmaktadır. Bu vasıflar ezeli olduğundan sebebin de ezeli olması gerekir. Sebebin ezeli olması takdirinde sonradan yok olması imkânsızdır. Çünkü ittifakla kıdemi sabit olan varlığın ademi (yok olması) imkânsızdır.⁴⁴ Bu durumda müsebbep olan ezeli vasfın da yokluğunun imkânsız olması gerekir. Hâlbuki cevherler için bu iki vasıf sürekli değişmekte veya en azından değişimi

⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli’-d-Dîn*, s. 249-50.

⁴² Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 11-2.

⁴³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî es-Semerkandî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Dâru Sâdır (Beyrut) ve Mektebetu’l-İrşâd (İstanbul), ts., s. 78, 79 ve 81-2.

⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli’-d-Dîn*, s. 194; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 247; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I/327, 328 ve 331.

mümkün olmaktadır. Bütün ihtimaller iptal olduğu zaman da sorunun, cevherlerin kadim olması varsayımında yattığı ortaya çıkmakta ve hâdis oldukları ispat edilmektedir.

İbn Meymun her ne kadar delilin cevher-i ferd düşüncesi üzerine kurulduğunu söylese de cevher-i ferdle heyula-suret tartışmasına girmeksizin delildeki temel esprinin âlemdeki bütün cisimler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira âlemde sayıları birden çok olan cisimlerin birbirlerine karşı mekânsal konumlarına baktığımız zaman birçok mümkün ihtimalin söz konusu olduğunu ve birleşme-ayrılma gibi vasıfların cisimlerde sürekli değiştiğini/değişebildiğini görürüz. Cisimlerin her saniyede milyonlarca muhtemel kombinasyondan birinde olması/olabilmesi bu kombinasyonlardan hiçbirinin ezeli olmadığını, öyle olması takdirinde değişmemesi gerektiğini göstermektedir. Ancak cisimlerin bu kombinasyonların hepsinden birden hâli kalabilmesi de mümkün olmadığına göre vasıfları gibi onların da ezeli olmadıklarını, yani varlıklarının bir başlangıcı olduğunu söylemek gerekmektedir. O halde Eş'arî'nin âlemdeki cevherlerin kıdemini iptal için getirdiği bu delildeki temel argümantasyon çok kuvvetli görünmekte ve yukarıda Şehristânî'den nakledildiği üzere İsfârî'nin yaptığı gibi farklı formlarda ifade edilebilir görünmektedir. Fizik âleme dair yepyeni bilgilere ulaşılan bu çağda maddenin sahip olduğu birçok yeni vasıf keşfedilmekte ve mezkûr argümantasyonun maddeden ayrılmayan bu vasıflar üzerinde kurgulanması uzak görülmemektedir.⁴⁵

2.1.4. Arazların Hudûsu Delili

İbn Meymun kelamcılarının bu meşhur⁴⁶ delilini şu şekilde takrir etmektedir: Âlem bütünüyle cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Cevherlerden hiçbirisi bir arazdan veya bazı arazlardan hâli kalmaz. Arazların hepsi hâdistir. Bu durumda bu arazlarla muttasıf olan cevher de hâdis olmak zorundadır. Çünkü hâdis vasıflara mahal olup da

⁴⁵ Atom, molekül, çekirdek ve atom altı parçacıklar üzerinden Modern Fizik'te maddeyi oluşturan yapı taşları ve bunların vasıfları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ludwig Bergmann - Clemens Schaefer, **Constituents of Matter (Atoms, Molecules, Nuclei and Particles)**, ed. Wilhelm Raith, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1997.

⁴⁶ Râzî, **Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, I/223; İcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, s. 245; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, I/327.

onlardan ayrılmayan her şey hâdistir. O halde âlem bütün her şeyiyle hâdistir. Eğer şöyle bir itiraz getirilirse: “Cevherin hâdis olmama ihtimali bakidir. Çünkü hâdis olan arazların, biri yok olup diğeri var olacak şekilde ezelden beri peşi sıra cevher ile kaim olmaları ihtimali vardır” şu şekilde cevap verirler: Bu durumda hâdislerin sonsuz teselsülü gerekir ki bu da imkânsızdır.⁴⁷

İbn Meymun, âlemin hudûsu için getirilen bu ispat yönteminin kelamcılara göre en başarılı ve en güzel yöntem olduğunu, hatta birçoğunun bunu burhan zannettiklerini söylemektedir.⁴⁸ İbn Meymun daha sonra bu delilde, düşünürler arasında problemli olduğunda hiçbir şüphe bulunmayan üç tane mukaddimenin doğru olduğunun varsayıldığını (doğruluğunun müsellemler kabul edildiğini) belirtmektedir. Ona göre bu mukaddimeler şu şekildedir:

1-Hâdislerin sonsuz teselsülü imkânsızdır.

2-Bütün arazlar hâdistir. İbn Meymun’a göre âlemin kıdemini iddia eden karşı taraf arazlardan bir tanesinin hudûsunu kabul etmemektedir. Bu araz da feleklerin dairesel hareketidir. Çünkü Aristo feleklerin dairesel hareketinin oluş ve bozuluşa kabil olmadığını (غير كائنة ولا فاسدة) iddia etmektedir. Bundan dolayı ona göre böyle bir hareketle muttasıf olan varlık da oluş ve bozuluşa kabil değildir. İbn Meymun bu durumda karşı tarafın hudûsunu inkâr etmediği diğer arazların hudûsunu ispata çalışmanın faydasız olduğunu belirtmektedir. Ona göre karşı taraf, hâdis olsa bile diğer arazların bir döngü şeklinde hâdis olmayan bir varlık üzerinde ezelden beri peşi sıra var olageldiklerini iddia etmektedir. Bununla birlikte karşı taraf yalnızca dairesel hareketin, yani feleğin hareketinin hâdis olmadığını ve bu arazın hâdis arazlarla da aynı türden olmadığını iddia etmektedir. Bundan dolayı İbn Meymun’a göre araştırmaya konu olması gereken ve hudûsu ispata ihtiyaç duyan bir tek bu araz vardır.

3-Cevher ve araz dışında duyularla idrak edilebilen başka bir varlık yoktur. Yani cevher-i ferd ve onun sahip olduğunu düşündükleri arazlarından başka bir şey yoktur. İbn Meymun’a göre karşı tarafın ispat ettiği üzere cismin madde (heyula) ve suretten mürekkep olması takdirinde ise ilk maddenin ve ilk suretin oluş ve bozuluşa kabil

⁴⁷ İbn Meymun, **Delâletu’l-Hâirîn**, s. 220.

⁴⁸ İbn Meymun, **Delâletu’l-Hâirîn**, s. 220.

oldukları da ispat edilmelidir. İbn Meymun'a göre ancak o zaman âlemin hudûsu için getirilen delil sahih olur.⁴⁹

İbn Meymun'un zikrettiği bu delil, mütekaddiminden müteahhirine birçok kelamcı tarafından kullanılmıştır.⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar'a (ö. 415/1025) göre hudûs delilleri arasında kendisine itimat edilecek delil budur ve bu delil ile ilk defa istidlâlde bulunan kişi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tır (ö. 235/850). Kâdî'ya göre sonradan gelen diğer Mutezilî âlimler bu delil hususunda Ebu'l-Huzeyl'i takip etmişlerdir.⁵¹

Delilin Cüveynî'deki takriri çok sistematiktir. Cüveynî, cevherlerin hudûsunu ispat eden bu delilin dört asıl üzerine bina edildiğini söylemektedir:

- 1-Arazların varlığının ispatı.
- 2-Arazların hudûsunun ispatı.
- 3-Cevherlerin arazlardan hâli kalmasının imkânsızlığı.
- 4-Hâdislerin sonsuz teselsülünün imkânsızlığı.

Cüveynî bu asılları ortaya koyduktan sonra muhtelif delil ve izahlar getirerek doğruluklarını tek tek ispat etmeye çalışmakta ve geniş çaplı eserlerinde muhaliflerin ürettikleri şüpheleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyup onlara cevaplar vermeye çalışmaktadır. Cüveynî, bütün bu asılların ispatından sonra delili şu şekilde

⁴⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 220-1.

⁵⁰ Bâkillânî, *el-İnsâf fîma Yecibu 'İtikâduhu ve La Yecûzu el-Cehlu bihi*, s. 17; *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, s. 41-3; Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedâbâdî, *el-Usûlu'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Avn, Kuveyt Üniversitesi Matbaası, Kuveyt 1998, s. 72; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, s. 95; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fî Usûli'l-İtikâd*, s. 17-27; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 166; Luma'u'l-Edille fî Kavâid-i Akâid-i Ehli's-Sünne, thk. Nizar Hâmmâdî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2013, s. 37-40; Ensârî, *el-Ğunye fî'l-Kelâm* (İlâhiyât Kısmı), s. I/316; Gazâlî, *el-İktisât fî'l-İtikât*, s. 93; Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî el-Harezmi, *el-Fâik fî Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2010, s. 41; Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 11; Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, I/223; Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed el-Miklâtî, *Lubâbu'l-Ukûl fî'r-Reddi alâ'l-Felâsifeti fî İlmi'l-Usûl*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1977, s. 79; Nasîruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tecrîdu'l-Akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, Mısır 1996, s. 93; Kâdî Nasîruddin Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr*, thk. Abbas Süleyman, El-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2007, s. 144; İsfahânî, *Metali'u'l-Enzâr fî Şerh-i Tavâli'u'l-Envâr*, s. 132; *Tesdidu'l-Kavâid fî Şerh-i Tecdîd-i Akâid*, s. 631-5; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 245-7; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I/327-9.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 95.

tamamlamaktadır: Hâdis arazlara mahal olmaktan hâli kalamayan bir şeyin varlığının bu hâdislerin önüne geçmesi imkânsızdır. Varlığı hâdis varlıklardan önce olamayan şey de muhakkak hâdistir.⁵²

Görüldüğü gibi bu hudûs delili, hareket dâhil bütün arazların hudûsu ve hâdislerin sonsuz teselsülünün imkânsızlığı gibi âlemin kıdemini iddia eden felsefeciler tarafından doğruluğu teslim edilmeyen mukaddimeler üzerine kurulmuştur. İbn Meymun da gayet yerinde olan bu mühim tespite parmak basmış ve bu iki mukaddimeyi, delil üzerinde yapılacak bir tartışmanın asıl olarak üzerinde yürütülmesi gereken noktalarından saymıştır. Teselsülle ilgili mukaddime bu çalışmanın birinci bölümünde kapsamlı bir şekilde ele alındığı için ezeli bir hareketin imkânı meselesi üzerinde durulacaktır.

Kelamcılar ezeli bir hareketin imkânsızlığını ispat için birçok delil getirmişlerdir.⁵³ Bunlardan biri şu şekildedir: Hareket, başkasından sonra gelmeyi gerektirmektedir. Çünkü hareket bir halden başka bir hale veya bir yerden başka bir yere geçişteki değişimi ifade eder. Bu durumda zamansal olarak bir öncelik sonralıktan bahsetmek zorunludur. Zamansal olarak başkasından sonra gelen bir şeyin üzerinden yokluğun geçtiğini söylemek kaçınılmazdır. Çünkü zamansal olarak öncelik ve sonralıkla vasıflanan şeylerin aynı anda var olmaları mümkün değildir. Öncesinde bir yokluk tahakkuk etmiş olan bir şey de ezeli değil hâdis olmak zorundadır. Kısacası bu delile göre hareketin mahiyeti başka bir şeyin kendisinden önce gelmesini gerektirmekte, ezeliğin mahiyeti ise bu mananın yokluğunu gerektirmektedir. O halde hareket ile ezeliğin bir araya gelmesi imkânsızdır.⁵⁴

İkinci bir delil ise şudur: Bir şeyin mahiyetinin zihnin haricindeki varlığı ancak cüzîleri yani fertleri üzerinden gerçekleşir. Sonsuzdan beri birbirini takip ettiğini varsaydığımız muttasıl hareket fertlerinden hiç biri ezelde var olmadığına göre mahiyetin ezelde var olduğunu söylemek imkânsızdır.⁵⁵

⁵² Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fî Kavâid-i Akâid-i Ehli's-Sünne*, s. 37-40; *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 17-27; eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn, s. 166-220.

⁵³ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 246-7; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/328-9.

⁵⁴ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 246; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/328.

⁵⁵ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 246; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/329.

İbn Meymun, delilin üzerine bina edildiği ve Cüveynî'nin zikretmediği üçüncü bir asıldan daha bahsetmektedir. O da cismin heyula ve suretten mürekkep olmayıp cevher-i ferdlerden oluştuğunu ispat etmek. Ancak bu tespit problemlili görünmektedir. Zira delil, cevher-i ferd üzerinden değil, cismi de kapsayan "cevher"ın üzerinden yani onunla kaim olan hâdis arazlar üzerinden kurgulanmıştır. Nitekim delilin Cüveynî'deki takririnde cevher-i ferdlerin değil cevherlerin, yani arazın mukabili olarak bizatihi yer kaplayan varlıkların⁵⁶ hudûsu ispat edilmeye çalışılmakta; delil, hususi olarak cevher-i ferdlerden bahsetmemektedir.⁵⁷ Ayrıca delilin heyula-suret tartışmasından bağımsız olarak en umûmî manada cisimlerin hudûsunu ispat için getirildiğini anlamak adına müteahhirîn kelimelerine bakıldığı zaman *Tecrîd*, *Tavâlî*, *Mevâkıf* ve *Makâsîd*'ta bu delilin, cisimlerin ahkâmı bölümünde, onların hudûsunu ispat için getirilmiş olduğu görülür.⁵⁸ Dolayısıyla İbn Meymun'un sözlerinin zahirine bakacak olursak burada cevher ile cevher-i ferd arasında bir lafız karışıklığından bahsetmek mümkündür. Yoksa İbn Meymun'un, delildeki temel mananın cisimlerin hudûsu için de gayet derecede geçerli olduğunu fark edememesi uzak görünmektedir. Çünkü hareketin ezeliliği veya hâdis arazların teselsülü gibi olgular cevher-i ferdlerden daha önce asıl cisimler için söz konusu olan olgulardır. Bununla birlikte İbn Meymun'un heyula-suret teorisinin ispatı takdirinde mutlak manada bu delilin iptal olacağını düşünmesi ihtimalinden dolayı onun bu delili cevher-i ferdle ilişkilendirmesinden de bahsedilebilir. Çünkü cevher-i ferdle heyula-suret teorisi birinci bölümde de değinildiği gibi birbiriyle çatışan düşüncelerdir. Ancak bu ihtimalde metodik bir problem vardır. Zira bu hudûs delili, cisimler gerçekte ister cevher-i ferdlerden ister heyula-sureten oluşsun, onların hudûsunu ispat eden bir delildir. Cisimlerin heyula ve suretten oluştuğunu ispat etmeye çalışan deliller doğru kabul edilse dahi heyulanın suretten ayırlamaması ve ikisinin de kadim olması gibi başka ispatlara ihtiyaç vardır. Bütün bu ispatların yapıldığını farz etsek bile en nihayetinde iki delilin muarazasına gelmiş oluruz ki ikisinde de kesinlik iddia edildiği için aynı anda ikisini de doğru kabul etmek imkânsızdır. Bu durumda düşünür, birisindeki mukaddimelerde bir problem aramaya koyulur ki bu problemlili olan delilin

⁵⁶ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fî Kavâid-i Akâid-i Ehli's-Sünne*, s. 36; *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 17; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 142.

⁵⁷ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fî Kavâid-i Akâid-i Ehli's-Sünne*, s. 37; *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 17; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 166 ve 220.

⁵⁸ Tûsî, *Tecrîdu'l-Akâid*, s. 93; Beydâvî, *Tavâlî'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr*, s. 144; Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 245; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/327.

uzun mukaddimelere ve çok fazla sayıda ispata ihtiyaç duyan delil olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca birinci bölümde ilgili bahiste açıklandığı gibi kalamcılar zaten cevher-i ferdi kabul ettikleri gibi Râzî gibi muhakkik kalamcılar, heyulanın ispatı için getirilen delillere de ciddi itirazlar getirip bu delillerin zayıflıklarını ortaya koymuşlardır.⁵⁹

2.1.5. Tahsis Delili

İbn Meymun, âlemin hudûsunu ispat için kalamcıların ortaya koydukları delillerden beşincisi olarak tahsis delilini sunmakta ve bu delili bizzat kendisi “tahsis delili” (طريق التخصيص) olarak isimlendirmektedir.⁶⁰ İbn Meymun bu delili şu şekilde takrir etmektedir: Kişi âlemin her hangi bir cüzüne veya bütününe nazar edip üzerinde tefekkür edince bunların sahip oldukları şekil ve hacimlerin, muhtelif sıfatların, içinde bulundukları muayyen zaman ve mekânın bu varlıklar için mümkün şeyler olduğunu bilir. Aynı zamanda bu varlıkların sahip oldukları vasıfların aksine başka vasıflarda olmasını; daha büyük veya daha küçük, başka değişik şekil ve sıfatlarda, daha önce veya daha sonraki bir zamanda, başka bir mekânda bulunmalarının da mümkün olduğunu bilir. Bu durumda bir varlığın aksi de mümkün olmasına rağmen muayyen bir şekil ve hacme, muayyen bazı arazlara sahip olması, hususi bir zaman ve mekânda bulunması, yani bu varlık için bu muayyen sıfatların tahsisi (تخصيص), iki mümkün sıfattan birini özel olarak seçen, irade sahibi bir muhassisin (مخصص) (belli bir sıfatı belli bir varlığa tahsis eden bir zatın) varlığına delildir.⁶¹ Âlemin bütün cüzleriyle bir muhassise muhtaç olması da onun hâdis olup sonradan yaratıldığına delildir. Çünkü muhassıs (مخصص), fâil (فاعل), yaratıcı (خالق), icat eden (موجد), ihdâs eden (محدث) ve irade eden (قاصد) gibi lafızların hepsiyle bir tek mana kastedilir.⁶²

İbn Meymun akabinde kalamcıların, bu delilin birçok alt formunu geliştirdiklerini ve farklı farklı varlıklara uyguladıklarını söylemektedir. Buna göre

⁵⁹ Râzî, *el-Heyûla ve's-Sûrah*, s. 61-108; *el-Cevheru'l-Ferd*, s. 77-178.

⁶⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 221.

⁶¹ Pines, “The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed”, *The Guide of the Perplexed*, I/lcxxxix.

⁶² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 221.

mesela yer kürenin suyun altında olması üstünde olmasından⁶³ daha evla olmadığına göre yer küreyi bulunduğu bu mekâna tahsis eden bir zatın olması gerekir. Benzer bir şekilde güneşin dairesel olması kare veya üçgen olmasından daha evla değildir. Çünkü şekil sahibi olan cisimler için bütün şekil çeşitleri eşit bir konumdadır. O halde güneşe bu şekli tahsis eden bir zatın olması gerekir. İbn Meymun'a göre kelamcılar işte bu şekilde âlemin bütün cüzlerine bu mantığı uygulamaktadırlar. Hatta renkleri farklı olan bir çiçek gördükleri zaman hayrete kapılırlar ve delillerine olan bağlılıkları pekişmiş olur. Toprak bir, su bir olduğuna göre bu çiçeklerden birinin sarı birinin kırmızı olmasının bir tek açıklaması vardır. O da bir muhassisin (tahsis eden bir zatın) varlığıdır. Bu muhassis de Tanrı'dır. O halde bütün âlem, içindeki her bir cüzü belli bir sifata tahsis eden bir muhassise muhtaçtır.⁶⁴

İbn Meymun'a göre kelamcılar bu yöntemi çok fazla tercih etmektedirler ve bu yöntemin özü, farklı bir âlemin imkânını iddia ettikleri onuncu mukaddimeye dayanmaktadır.⁶⁵ İbn Meymun, bu onuncu mukaddimenin teslim edilmesi halinde bütün bu neticelerin doğru olması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca âlemin kıdemini iddia edenlerin bir kısmının tahsisi inkâr etmediğini de sözlerine eklemektedir.⁶⁶ İbn Meymun, kadim bir muhassis görüşüne sahip bazı kimselerin olduğunu *Delâletu'l-Hâirîn*'in başka bir yerinde daha söylemekte⁶⁷ daha sonra bu kimselerin görüşlerini müstakil bir fasılda ele alıp eleştirmektedir. Ona göre bu görüşte olanlar, her ne kadar tahsis, irade, kasıt ve ihtiyar gibi lafızları kullansalar da aslında bu, bizim kastettiğimiz manada bir kasıt ve irade değildir. Çünkü bizim kastettiğimiz manaya göre âlem bir illet-malul ilişkisi içerisinde Tanrı'dan zorunlu olarak sudur etmiş (lüzum/لزوم) değildir. Ancak onlar ifadelerini daha güzel gösterebilmek ve gelecek eleştirileri izale etmek adına zorunlu sudûrun (لزوم) sadece lafzını değiştirmiş, lakin manasını bırakmışlardır. Bundan dolayı aslında onlar da Aristo'nun zorunlu sudur teorisine inanmaktadırlar. İbn Meymun'a göre aynı anda hem âlemin bir illet-malul ilişkisi içerisinde Tanrı'dan

⁶³ Buradaki örnek Aristo fiziğinin âlem tasavvuruna göredir. Bu tasavvura göre yer küre âlemin merkezinde olup onun üstünde sırayla su, hava ve ateş küreleri gelmektedir.

⁶⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 221-2.

⁶⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 221.

⁶⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 222.

⁶⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 337-8.

zorunlu sudur ettiğini söylemek hem de onun Tanrı'nın bir fiili olduğunu veya Tanrı'nın tahsisiyle var olduğunu söylemek imkânsızdır.⁶⁸

İbn Meymun tahsis delilinin sonunda kelamcıların bu yönteminin en güzel yöntem olduğunu ve tahsis meselesinde kendine ait müstakil bir görüşü olduğunu söylemektedir.⁶⁹ İbn Meymun tahsise dair bu müstakil görüşünü, felsefecilerin âlemin kıdemini ispat için getirdikleri delilleri ayrıntılı bir şekilde kritiğe tabi tutup reddettiği fasıllardan⁷⁰ sonra müstakil bir fasılda zikretmektedir. İbn Meymun bu faslın başında Aristo'nun sudur teorisine değinmekte ve Aristo'ya göre Tanrı ile âlem arasında bir illet-malul ilişkisi olup ihtiyar ve iradenin söz konusu olmadığını bildirmektedir. Ancak kendi görüşüne göre âlem, çok açık bir şekilde kasıt ve iradenin eseridir ve zorunlu sudur ile var olmamıştır. İbn Meymun, bu görüşünü burhan seviyesine yaklaşan delillerle ispat ettiğini ve kelamcılar gibi zorlama yollara tevessül etmediğini düşünmektedir. Ona göre kelamcılar iradeyi ispat etmek için varlığın tabiatını iptal etmiş, cevher-i ferd ve arazların sürekli yaratılması gibi görüşleri benimsemişlerdir. Kendisi ise varlığın tabiatından alınmış felsefî mukaddimleri kullanarak tahsisin olması gerektiği yerlerde onu ispat edeceğini söylemektedir.⁷¹

İbn Meymun bu ispatı yapmak için Aristo'nun ay-altı âlemdeki çokluk ve çeşitliliği izah adına ortaya koyduğu düşüncenin bir benzerini ay-üstü âleme de tatbik etmekte ve feleklerin yapıları ile, hareket ve hızlarındaki farklılıkları bir muhassisin varlığına delil kılmaktadır. İbn Meymun, Aristo'nun ay-altı âlemdeki tahsisi feleklerin hareket ve konumlarına döndürebilmesine karşın ay-üstü âlemdeki tahsisi açıklamak için ortaya koyduğu sistemin yeterli olmadığını ve feleklerin yapıları, hareket ve hızlarındaki farklılıkların Allah'tan başka bir muhassisinin olmadığını vurgulamaktadır.⁷² Bu tahsis düşüncesinin sonucu olarak İbn Meymun, bütün bu

⁶⁸ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 340-1.

⁶⁹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 222.

⁷⁰ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 313-28.

⁷¹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 328-9.

⁷² İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 329-47; Pines, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", **The Guide of the Perplexed**, I/lcxxxix-cxxx; Broadie, "Maimonides", **History of Islamic Philosophy**, 730-1.

varlıkların kasıt ve iradeyle beraber Allah'ın fiilinin eseri olduğunu ve onların mevcut değilken Allah'ın iradesiyle var olduğunu söylemektedir.⁷³

İbn Meymun'un kelamcılara isnat ettiği bu tahsis delilini Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye* isimli eserinde işlemekte,⁷⁴ Şehristânî de bu delili ona atfedip ayrıntılı bir tahlile tabi tutmaktadır. Şehristânî, bu delilin gayet güzel ve mükemmel olduğunu ancak hâdislerin sonsuz teselsülünün iptali gibi bazı mukaddimelerin ispatına ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir.⁷⁵ Şehristânî gibi bir kelamcı ve düşünce tarihçisinin delili müstakil bir biçimde Cüveynî'ye atfedip ondan önce başka bir kimsenin onu kullandığına değinmemesi, âlemin hudûsunu ispat için onu ilk defa müstakil bir delil olarak ortaya koyanın Cüveynî olduğunu zannettirmektedir. Ayrıca delilleri açıklarken onu ilk kullanan kimseyi belirtmeye çalışan Wolfson'un bu delili en erken kullanan kimse olarak Cüveynî'yi göstermesi⁷⁶ de yukarıdaki zannı kuvvetlendirmektedir. Pines, muhtemelen Yunan felsefesinde bir karşılığı olmadığını söylediği bu "tahsis" düşüncesini İbn Meymun'un da kendi amaçları için kullandığını belirtmektedir. Ona göre İbn Meymun'un bu hususta Cüveynî ve Gazâlî'yi takip etmiş olması muhtemeldir.⁷⁷

Cüveynî, İbn Meymun'un delili naklederken bahsetmediği bazı önemli noktalara temas etmiştir. Bunlardan biri, âlemin illet-malul ilişkisi içerisinde zorunlu olarak sudur etmesi ihtimalinde bu mümkün sıfatlarda görülen tahsisin yeterli bir tefsirinin yapılamayacağı ve iradesi olmayan kadim bir mucibin (îcab eden/zorunlu olarak varlığına sebep olan), benzer vasıflardan birini diğerine tahsis etmesinin imkânsız olduğudur.⁷⁸ Ayrıca İbn Meymun'un âlemin kıdemi düşüncesi ile iradeyi ispat eden görüşün bir araya gelmesinin imkânsızlığına dair yaptığı tespit, Cüveynî'de çok açık bir

⁷³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 343.

⁷⁴ İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit'Turâs, Kahire 1992, s. 16-8.

⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 12-4.

⁷⁶ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 434-44.

⁷⁷ Pines, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", *The Guide of the Perplexed*, I/lcxxxix.

⁷⁸ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, s. 17.

şekilde vurgulanmakta ve kadim bir varlığın iradeyle irtibatının kurulmasının imkânsız olduğu beyan edilmektedir.⁷⁹

İbn Meymun'un delili güzel görmesiyle beraber onun farklı bir âlemin imkânını bildiren onuncu mukaddime⁸⁰ üzerine kurulduğunu söylemesinden ve çalışmanın birinci bölümünde işlendiği gibi bu mukaddimeyi ciddi bir şekilde eleştirdiğinden dolayı bu delili kabul etmediği sonucu çıkarılabilir. Nitekim delili ayrıntılı bir karşılaştırma ve değerlendirmeye tabi tutan Wolfson da onun doğrudan olmasa da onuncu mukaddime üzerinden dolayı olarak delili reddettiğini düşünmektedir.⁸¹ Ancak İbn Meymun'un yukarıda tahsise dair naklettiğimiz görüşleri bu çıkarıma gölge düşürmektedir. Zira İbn Meymun, âlemdeki mümkün sıfatların tahsisini iki farklı seviyede değerlendirmiş, zamanın bilimine muhalefet etmeyerek ay-altı âlemdeki tahsislerin ay-üstü âlemdeki feleklerin hareket ve konumlarına râci olmasının eşyanın tabiatına uygun gerçekleştiğini söylemiştir. Ancak o, ay-üstündeki tahsislerin gerçek ve ikna edici bilimsel gerekçelendirmesinin yapılamadığını,⁸² dolayısıyla bunların muhassisinin Allah olması gerektiğini düşünmüştür.⁸³ Ona göre mesela feleklerin bir kısmının doğuya bir kısmının batıya doğru dönmesinin başka bir izahı yoktur.⁸⁴ İbn Meymun, bu düşüncelerin neticesi olarak da Allah'ın fiillerinin irade ile gerçekleştiğini kabul etmiştir.⁸⁵ Bu noktada İbn Meymun'un ay-altı âlemdeki tahsisleri de daha baştan kelamcıların yaptığı gibi neden doğrudan Allah'a irca etmemesi ciddi bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü âlemin kıdemini iddia eden ve ona göre illet-malul silsilesi içerisinde sistemli bir kozmolojik tasavvur inşa eden felsefeciler, Allah'ın fiillerinin irade ile olmasını ve âlemin muayyen bir vakte tahsis edilerek yaratılmasını imkânsız görüyorlardı. Ancak bunu mümkün hatta vaki gören İbn Meymun'un kelamcılarının onuncu mukaddimelerine bu derece karşı çıkması son derece düşündürücüdür. İbn Meymun'un Aristocu katı determinizmi sadece ay-altı âleme tatbik etmesi, bu "tahsisin" sebebini sorgulamaya

⁷⁹ Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, s. 17-8.

⁸⁰ Onuncu Mukaddime: Mümkün varlıkların sahip oldukları vasıflar kendileri için zorunlu değildir ve bu varlıkların farklı bir halde olmaları da mümkündür. Bu mukaddimenin tahlili için birinci bölümde "Farklı Bir Âlemin İmkânı" başlıklı anlatıma bakılabilir.

⁸¹ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 444.

⁸² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 345-6.

⁸³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 337.

⁸⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 337. Bu tespiti İbn Meymun'dan önce Gazâlî felsefecilere yönelik eleştirilerinde ortaya koymuştur bkz. Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 106-7.

⁸⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 343 ve 345.

açtığı gibi onun tahsise dair bu eklektik yaklaşımı da zamanın bilimi ile Hz. Musâ'ya (a.s.) inananlara atfettiği hudûs görüşünü bağdaştırma çabası olarak değerlendirilebilir. Hâsılı, İbn Meymun tahsis meselesinde kalamcılar ile felsefeciler arasında yeni bir konum üretmeye çalışmıştır. Lakin bu konumun insicamı ve düşünce sisteminin asıl-fer ilişkisini korumadaki başarısı tartışmaya açık görünmektedir.

2.1.6. Varlığın Yokluğa Tercihi Delili

İbn Meymun altıncı delili müteahhirîn bir kalamcıya atfetmekte ve onun bu delili, bütün zikri geçen delillerden daha iyi bir delil olarak keşfettiğini düşündüğünü söylemektedir. Daha sonra İbn Meymun bu delili “varlığın yokluğa tercihi” şeklinde isimlendirmiştir. Delilin takrirî şu şekildedir: Âlem, herkesin kabul ettiği gibi mümkün bir varlıktır. Çünkü şayet zorunlu varlık olsaydı Tanrı o olurdu ki bizim buradaki tartışmamız Tanrı'nın varlığını kabul edip de âlemin kadim olduğunu iddia edenlerledir. Mümkün varlık, hem varlığı hem de yokluğu muhtemel olandır. Onun için varlık yokluktan daha evla değildir. Kendisi için varlığın ve yokluğun eşit mesafede olduğu bu mümkünün var olmuş olması onun varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih (المرجح) (tercih eden bir zatın) varlığına delildir.⁸⁶

Bu delil İbn Meymun'a göre ikna gücü yüksek bir delildir ve bir önceki tahsis delilinin bir alt formudur. Sadece “muhasşis” lafzı yerine “müreccih” lafzı kullanılmış ve mevcutların farklı vasıfları ve halleri yerine onların bizatihi varlıkları tahsisin konusu kılınmıştır. Ayrıca bu delilde âlemin mümkün bir varlık olduğunu itiraf eden karşı tarafa yönelik bir mugalata yapılmıştır. Çünkü âlemin kıdemine inanan karşı taraf “Âlem mümkün bir varlıktır” derken bu sözü, kalamcının kastettiği manadan farklı bir manada kullanır.⁸⁷

İbn Meymun'a göre kalamcının “Âlem, varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihe muhtaçtır” şeklindeki yargısı büyük bir vehim ürünüdür. Çünkü ona göre tercih ve tahsis, iki zıt veya iki farklı vasma eşit şekilde kabil olan bir varlık için söz konusu olabilir. Bir varlığı belli bir vasf üzerine bulduğumuzda ancak bu durumun

⁸⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 222.

⁸⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 222.

onun irade sahibi biri tarafından yaratıldığına delil olduğunu söyleyebiliriz. Mesela önümüzdeki bir bakırın hem ibriğin hem de kandilin şeklini alabildiğini ve bakır için bir şeklin diğerinden daha evla olmadığını biliriz. Sonra ne zaman bu bakırı ibrik veya kandil şeklinde görsek zorunlu olarak bir muhassisin olduğunu ve irade sahibi birinin bu iki mümkün şeyden birini diğerine tercih ettiğini söyleriz. Bu durumda müreccih tercih etmeden önce bakır mevcut ama kendisine nispet edilen bu iki vasıf madumdur, daha yoktur. Ancak var olup da varlığının ezeli olup olmadığında ihtilaf edilen bir şey için hiçbir şekilde bu tercihten bahsedilemez; önce yok olup sonradan var olduğu itiraf edilmediği sürece kimin varlığını yokluğuna tercih ettiği şeklinde bir soru sorulamaz. Çünkü zaten ihtilafın yaşandığı yer burasıdır. Bununla birlikte eğer varlığını ve yokluğunu sadece zihni olarak alırsak bu durumda tekrar onuncu mukaddimeye dönmüş olur; yani varlığın kendisine ve akla değil, hayal ve vehme itibar etmiş oluruz. Çünkü âlemin kıdemine inanan karşı taraf onun yokluğunu tasavvur edişimizi her imkânsız hayalde tasavvur edebilmemiz gibi görmektedir.⁸⁸

İbn Meymun, bütün bu söylediklerinin amacının kelimcilerin sözlerini tamamen yıkmak olmadığını, sadece bu delilin bir öncekinden farklı olduğunu zannedilmemesi olduğunu bildirmektedir. Ona göre bu delil de bir önceki gibi farklı bir âlemin imkânı varsayımından hareket etmektedir.⁸⁹

Wolfson’a göre İbn Meymun’un naklettiği bu yeni tercih delili, Gazâlî tarafından Cüveynî’nin tahsis deliline eklenmiş, ayrıca Cüveynî’nin tahsis delilini yeniden formüle eden Şehristânî tarafından da kullanılmıştır.⁹⁰ Ama buna rağmen İbn Meymun’un kastettiği kelimcinin bu ikisi dışında başka biri olabileceğini de belirtmiştir.⁹¹

İbn Meymun’un bu delili ikna gücü yüksek bir delil olarak vasıflaması onun bu delili kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Onun bu ifadesi delilin kıyasın çeşitlerinden olan “burhanî” delil değil “hatâbî” delil olduğunu bildirmektedir.⁹² Nitekim onun bu

⁸⁸ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 222-3.

⁸⁹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 223.

⁹⁰ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 447.

⁹¹ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 450.

⁹² Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 169; Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 451.

delili bir önceki delilin alt formu sayması ve onuncu mukaddimeye döndürmesi de bunun kesinlik ifade eden bir delil olmadığını düşündüğünü göstermektedir.

İmkân ve tercih kavramlarıyla alakalı İbn Meymun'un delil üzerine yaptığı tahlil dikkat çekicidir. O, açıkça zikretmese de felsefecilerin mümkün bir varlığın varlığı hususunda bir sebebe muhtaç olmasını itiraf etmelerinin, bu sebebin irade ve tercih sahibi biri olduğunu kabul etmeleri manasına gelmediğine işaret etmektedir. Yani mümkün varlıkla alakalı kelamcılar ile felsefeciler arasında ortak olan husus, bunun bir sebebe hatta nihai mertebede varlığı zorunlu olan bir sebebe muhtaç olduğudur. Ancak sebebin irade sahibi mi yoksa zatıyla mucip (موجب بالذات), yani mümkün varlığın kendisinden zorunlu olarak sudur ettiği bir illet mi olduğu hususunda ihtilaf vardır. O halde hudûs meselesindeki ihtilaf, mefulün imkân vasfına değil fâilin vasfına dönen bir ihtilaftır.⁹³

2.1.7. Ebedî Nefisler Delili⁹⁴

İbn Meymun âlemin hudûsuna dair yedinci ve son delili “yeni bir kelamcı” (بعض المحدثين) dediği bir kişiye atfederek şu şekilde takrir eder: Âlemin hudûsu, felsefecilerin görüşü olan nefislerin bekası (ebedîliği) üzerinden de ispat edilebilir. Buna göre eğer âlem kadimse ezelden beri ölüp giden insanların sayılarının sonsuz olması gerekir. Bu durumda hepsi beraber aynı anda var olan, sayıları sonsuz nefislerin olması gerekir. Sonsuz sayıda şeylerin birlikte var olmalarının yanlışlığı ise hiç şüphesiz ispat edilmiş olan bir şeydir.⁹⁵

Delilin delâlet veçhini idrak etmek biraz ince bir düşünciyi gerektirmesine rağmen İbn Meymun, delilin takririni biraz kısa geçmekte ve takrir bu haliyle baya kapalı gözükmektedir. Çünkü nefislerin ebedîliği ile istidlâl edilmek istenmekte ama delilde tabii olarak ezelden beri var olagelen insanlardan bahsedilmektedir. Delil şu şekilde biraz daha açıklığa kavuşturulabilir: Felsefecilere göre mekândan mücerret olan

⁹³ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 74; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/130.

⁹⁴ Wolfson bu delili “Ölümsüz ruhlar delili”, Arkan ise “Ölümsüz nefisler delili” ismiyle vermiştir bkz. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 452; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 170. Delilde ölümden ziyade nefsin bekası üzerinde durulduğu için “Ebedî nefisler delili” tercihe daha şayan bulunmuştur.

⁹⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 223.

insan nefisleri hâdistirler ve hudûslarının gerçekleşmesi, yani feyz yoluyla mebbe-i feyyazdan sudur etmeleri için tedbir ve tasarruflarını üstlenecekleri bedenlerinin (anne karnındaki ceninlerin) istidatlarının kemale kavuşması gerekmektedir.⁹⁶ Bu kemal de ancak ay-üstü âlemdeki feleklerin muayyen hareket ve konumları ile gerçekleşir. Feleklerin hareketleri ezeli olduğuna göre ezelden beri sonsuz sayıda beden ve dolayısıyla sonsuz sayıda mücerret insan nefsinin de varlığa gelmiş olması gerekir. Bundan sonra eğer bu hâdis nefislerin yok olmadıkları, yani bâki ve ebedî oldukları söylenirse ezelden beri hudûsa gelmiş ve aynı anda var olan sonsuz sayıda nefsin bulunması icap eder. Yani bu sonsuz sayıda nefisler, hâdislerin sonsuz teselsülünde olduğu gibi bir ferdi yok olup diğeri var olacak şekilde olmayıp aynı anda beraber var bulunurlar. Ancak bu tür bir sonsuzluğun varlığa gelmesi ittifakla imkânsızdır. O halde feleklerin hareketlerinin ezeli değil hâdis olması gerekir.

İbn Meymun, bu yöntemde ince bir meselenin, daha ince ve daha kapalı bir meseleyle ispat edilmeye çalışıldığından dolayı delili ilginç bulmakta ve bu durumu Süryani bir deyimle ifade etmek istemektedir: “Kefaletin başka bir kefalete muhtaç!” İbn Meymun’a göre bu istidlâli yapan kimse için sanki nefislerin bekasının ispatı yapılmış, hangi surette bâki oldukları ve bâki kalan şeyin ne olduğu bilinmiş şeyler de onun üzerinden istidlâl yapılıyor! Bununla birlikte İbn Meymun’a göre bu delili getiren kimse, eğer nefislerin bekasıyla beraber âlemin kıdemine inanan bir muhalifi şüpheyi sokmak için ilzamî olarak bunu yapıyorsa elbette ki bu ilzam muhalifi bağlar. Ancak bu bağlayıcılık muhalifin, nefislerin bekasıyla alakalı şüphecinin tahayyül ettiği şeyleri de kabul etmesi takdirinde gerçekleşir.⁹⁷

İbn Meymun, müteahhirîn felsefecilerden birinin bu şüpheyi çözdüğünü nakletmektedir. Wolfson, İbn Meymun’un büyük bir ihtimalle İbn Sina ve takipçilerini kastettiğini söylemektedir.⁹⁸ Bu felsefeciye göre ebedî olan nefisler cisim olmadıklarından dolayı mekânları veya konumları (cüzleri arasındaki tertip) (وضع) yoktur. Bu durumda sonsuz sayıda var olmaları imkânsız olmaktan çıkar.⁹⁹ İbn Sina, *en-*

⁹⁶ İbn Sina, *en-Necât*, s. 235; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 261; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II/36-7.

⁹⁷ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 223.

⁹⁸ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 455.

⁹⁹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 224.

Necât isimli eserinde bu tür bir sonsuzluğun imkânsız olmadığını bilakis varlığını ispat eden bir burhan olduğunu söylemektedir. Ona göre aralarında belli bir tertip olup da beraber var olmayan hâdis şeylerin sonsuz teselsülü mümkün olduğu gibi konum (وضع) veya sebeplilik (طبع) açısından aralarında bir tertip bulunmayan sonsuz şeyler, beraber var olsalar bile mümkündür. İbn Sina'ya göre birinci durumun örneği zaman ve harekettir. İkinci durumun örneği ise bazı melek ve şeytan türleridir. İbn Sina, ikinci durumun mümkün olmasının sebebinin, teselsülün imkânsızlığını ispat eden tatbik delilindeki karşılaştırmanın aralarında herhangi bir tertip bulunmayan sonsuz sayıdaki ferde uygulanamaması olarak göstermektedir.¹⁰⁰

İbn Sina'nın tatbik delilindeki (burhan-ı tatbik) bu tahsisi, yani karşılaştırmanın (tatbikin) imkânını sadece aralarında belli bir tertip bulunan fertlere has kılması Taftazânî tarafından eleştirilmiştir. Taftazânî'ye göre sonsuz olduğu iddia edilen fertlerden iki tane silsile çıkarıp fertlerini birbiriyle karşılaştırdıktan sonra aklın her bir ferdin karşısında diğer silsileden bir ferdin var olduğuna veya olmadığına dair verdiği hüküm eğer kabul edilecekse delilin bütün teselsül türlerinde geçerli olması gerekir. Çünkü aklın bunu hepsinde de tasavvur etmesi mümkündür. Ama eğer bu kabul edilmeyip silsilelerdeki fertlerin hepsinin tafsili bir şekilde mülâhazası şart koşulacaksa tatbik delili, teselsülün hiçbir türünde geçerli olamaz.¹⁰¹

İbn Meymun delile cevap sadedinde ikinci bir açıklama daha getirir. Ona göre bu maddeden ayrı olan (الأمور المفارقة), yani ne cisim ne de cisimde mevcut bir kuvvet olan bu nefislerde, biri diğerinin varlığının sebebi olmadığı sürece hiçbir şekilde çokluk tasavvur edilemez. Çünkü burada biri illet diğeri malul olacak şekilde bir ayrılık (التباين) gerçekleşmemektedir. Yani mesela ebedî olan Zeyd'in nefsi gene ebedî olan Amr'ın nefsi için illet veya malul değildir. Bundan dolayı İbn Bâcce ve onun gibi bu zor ve kapalı meselelerde kalem oynatan kimselerin de açıkladığı üzere sayı olarak hepsi aslında birdir (فلذلك يكون الكل واحدا بالعدد). İbn Meymun'a göre netice olarak zihinlerin tasavvur etmekten bile aciz kaldığı bu gibi ince meselelerin başka şeyleri ispat için mukaddime olarak kullanılması doğru değildir.¹⁰²

¹⁰⁰ İbn Sina, *en-Necât*, s. 168.

¹⁰¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/169.

¹⁰² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 224.

İbn Meymun'un ele aldığı bu hudûs deliline Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*'de feleklerin ezeli hareketlerine dair felsefecilerin düşüncelerini eleştirirken işaret etmiş,¹⁰³ daha sonra Şehristânî bunu herhangi bir kimseye atfetmeden müstakil bir hudûs delili olarak ele almış ve ayrıntılı bir şekilde takrir etmiştir.¹⁰⁴ Wolfson'a göre öyle görünüyor ki İbn Meymun, delili takririnin başında "yeni bir kalamcı" diyerek Şehristânî'yi kastetmektedir.¹⁰⁵

İbn Meymun, yedi delili tek tek takrir ettikten sonra delillerin tümünü birden değerlendirir. Ona göre bu kalamî delillerle âlemin hudûsunu ispata veya kıdemini iptale talip olan herkesin zorunlu olarak bu iki mukaddimeden birini veya her ikisini kullanması icap eder:

1-Bir muhassisin varlığını ispat edebilmek için zihnî imkânı (cevazı/التجوز الذهني) ifade eden onuncu mukaddime.¹⁰⁶

2-Hâdislerin sonsuz teselsülünün imkânsızlığını bildiren on birinci mukaddime.¹⁰⁷

İbn Meymun'un zikrettiği bu iki mukaddimeden ilkinin, onun anladığı manada ve ifade ettiği terimlerle, özel olarak âlemin hudûsunun ispatı için zorunlu olduğunu ifade eden bir kalamcıya rastlanmamıştır. Ancak bu çalışmanın birinci bölümünde mezkûr mukaddimenin işlendiği ilgili yerde ve tahsisle alakalı hudûsun beşinci ve altıncı delillerinde de anlaşılabacağı gibi asıl ihtilaf tahsis ve imkân kavramlarında değildir. İhtilafın ana kaynağı, bu âlemin fâili olan zorunlu varlığın hakiki manada irade sahibi olup olmadığıdır. İbn Meymun, iradeyi kabul etmesine rağmen tahsisi sadece ay-üstü âleme uygulamakta ve böylece meselede üçüncü bir duruş sergilemektedir. Yoksa felsefeciler de ay-üstü âlemdeki feleklerin hareketleri ve konumları gibi farklılıkların ve muayyen vasıfların vacip olduğunu iddia etmemektedirler. Onlara göre de bunlar mümkün vasıflardır ve ayrıntılarına muttali olunamasa da fâil sebepleri vardır.¹⁰⁸ Ancak

¹⁰³ Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 100.

¹⁰⁴ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 49-52.

¹⁰⁵ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 455.

¹⁰⁶ Bu mukaddime, çalışmanın birinci bölümde "Farklı Bir Âlemin İmkânı" başlığı altında incelenmiştir.

¹⁰⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 224.

¹⁰⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I/124.

bu fâilin irade sahibi olup olmamasında ihtilaf çıkmaktadır. Eğer irade sahibiyse mefulü ittifakla hâdis olmak zorundadır. Aynı şekilde meful kadimse fâilinin irade sahibi olması da ittifakla imkânsızdır.¹⁰⁹

Hâdislerin teselsülüne dair ikinci mukaddime ise muteber hudûs delillerinde kullanılmaktadır. Bu delillerde istidlâlin tamamlanması için felsefecilerin, feleklerin ezeli hareketi üzerine kurguladıkları sistemin var olma ihtimalinin iptal edilmesi gerekir. Burada hâdis olan sonsuz hareketler silsilesi, burhan-ı tatbik ve burhan-ı tedâyüf (برهان التضایف) gibi deliller kullanılarak mezkûr teselsül türünün tümünden imkânsızlığı üzerinden iptal edilir. Ancak sıhhati düşünürler arasında ciddi bir tartışma konusu olan bazı delillerde ise bu mukaddime kullanılmaz.¹¹⁰

İbn Meymun burada kelimciler için ortaya koyduğu on iki mukaddimeden diğer on mukaddimenin zorunluluğunu zikretmemiştir. Hâlbuki daha önce toplu olarak bunların zaruri olduğunu söylediği gibi¹¹¹ onları şerh ederken ve delilleri açıklarken yer yer delillerin bu mukaddimeler üzerine kurulduğunu söylemişti. Bu çalışmada deliller tartışılırken ise İbn Meymun'un söylediğinin aksine bütün hudûs delillerinin zikrettiği mukaddimelerin çoğuna bağlı olmadığı görülmüştür. Örnek olarak cevher-i ferd düşüncesi birçok önemli delilde hiçbir şekilde zikredilmemiştir. Ancak İbn Meymun daha önce onuncu mukaddimenin sıhhatinin ilk dokuz mukaddimenin sıhhatine bağlı olduğunu söylemişti.¹¹² Böyle düşündüğü için de burada onların zaruretiinden bahsetmemiş olabilir.

Netice olarak daha önce nakledilen açık sözlerinden de anlaşılacağı üzere İbn Meymun, kelimcilerin hudûs için getirdikleri delillerin kesinlik bildirmediğini düşünmektedir. Ancak onun bütün deliller karşısındaki tavrı bir değildir. İlk üç delil hakkında açık bir yorumda bulunmazken kelimcilerin en önemli delillerinden olan dördüncü delili ciddi bir şekilde eleştirmiş, beşinci ve altıncı delilleri ise daha fazla kabule şayan görmüştür. Yedinci delilde ise metodik bir eleştiride bulunmuş ve delili baya zayıf görmüştür. Ancak delilleri tartışırken genel olarak küçümseyici bir üslup

¹⁰⁹ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 74; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/130.

¹¹⁰ İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, s. 245-9; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/327-32.

¹¹¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 199.

¹¹² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 212.

kullandığı söylenebilir.¹¹³ Ayrıca Meşşâîlerin kozmos tasavvurunu benimseyişi onun eleştirilerinde önemli bir yer tutar. Wolfson'a göre İbn Meymun'un naklettiği delillerin bir kısmı veya hepsi Cüveynî, İbn Hazm (ö. 456/1064), Mâverdî (ö. 450/1058), Şehristânî ve İbn Rüşd gibi Müslüman âlimlerin ve Halevî gibi bazı Yahudi âlimlerin eserlerinde geçmektedir.¹¹⁴

2.2. ALLAH'IN VARLIĞI

İbn Meymun, metafizik düşüncesinde din ve felsefenin en önemli meselelerinden sayılabilecek dört meseleyi özel olarak incelemiştir: Âlemin kıdemi-hudûsu, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmaması. O, bu dört meseleyi, iki büyük düşünce ekolü olarak kelamcı ve felsefecilerin düşünce sistemi üzerinden ele alıp incelediği gibi kendi yöntem ve felsefesini de ortaya koymuştur.¹¹⁵ Kelamcılarının düşüncesini ele alırken yukarıdaki sıralamaya göre hareket etmiş; önce onların âlemin hudûsunu ispat için getirdikleri delilleri işlemiş, daha sonra diğer üç meseleye intikal etmiştir. Ancak kelamcılar, Allah'ın varlığını ispatı âlemin hudûsu üzerinden gerçekleştirdikleri için İbn Meymun, Allah'ın varlığı meselesinde müstakil bir bölüm açmamış, hudûs delillerinin akabinde şu cümleleri sarf ederek kelamcılara göre Allah'ın birliğini ispatın delillerini anlatmaya geçmiştir:

*“Âlemin hudûsunu ispat için kelamcıların getirdikleri en temel deliller işte bunlardır. Âlemin hâdis olduğu bu delillerle ispat edilince zorunlu olarak onu kasıt, irade ve ihtiyarla yoktan var eden (ihdas eden/أحدثه) bir yaratıcının varlığı da ispatlanmış olur.”*¹¹⁶

İbn Meymun kelamcılar açısından ilk iki meseleyi birbirine bağlı bir bütün olarak görmektedir. Çünkü ona göre âlemin hâdis olduğu kesin bir şekilde ispatlanırsa mutlaka onu yokluktan varlığa çıkaran bir sebebin olması gerekir.¹¹⁷ İbn Meymun'un ifadelerinden de anlaşılacağı gibi o, bu intikali, yani her hâdisin bir sebebe muhtaç

¹¹³ Arkan, **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, s. 173.

¹¹⁴ Wolfson, **The Philosophy of the Kalam**, s. 373.

¹¹⁵ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 190.

¹¹⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 225.

¹¹⁷ Hâdis varlığın bir sebebi olması gerektiği ile ilgili başka ifadeleri için bknz. İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 188 ve 212.

olduğu bilgisini bedihî bilgilerden addetmektedir. Nitekim başka bir yerde onun bedihî önermelerden olduğunu açıkça zikretmektedir.¹¹⁸ Bu yüzden ona göre hudûs delillerinin hepsini Allah'ın varlığının delilleri olarak görmek mümkündür. Bundan dolayı kelamcıların düşüncesini anlattığı bölümlerde felsefecilerde yaptığı gibi¹¹⁹ Allah'ın varlığını ispat eden delilleri teker teker sıralamamıştır.

Kelamcıların Allah'ın varlığını ispat eden delillere dair düşüncelerini İbn Meymun'un bu şekilde ifade etmesi bir açıdan eksik bulunabilir. Çünkü kelamcıların Allah'ın varlığının kadim olduğuna inandıklarında hiçbir şüphe yoktur. Ancak tek başına âlemin hudûsunu ispat etmek onun varlığının sebebi olan zatın kadim olmasını gerektirmez. Çünkü sebebin de hâdis olma ihtimali vardır. Bu ihtimalin iptal edilmesi ve dolayısıyla Allah'ın varlığının delilinin tamamlanabilmesi için devir ve teselsülün de iptal edilmesi gerekir. Yani delili şu şekilde tamamlamak mümkündür: Hâdis olan âlemin mutlaka bir sebebi vardır. Bu sebep ya hâdistir ya kadimdir. Eğer kadim ise zaten iddia ispat edilmiş olur. Eğer hâdis ise bunun da bir sebebi vardır. Bu durumda sebepler silsilesi ya başa döner ki bu devir olur; ya sonsuza kadar gider ki bu teselsül olur; ya da kadim bir sebepte son bulur. Devir ve teselsülün ikisi de imkânsız olduğuna göre mutlaka kadim bir sebebin olması gerekir.¹²⁰

İbn Meymun, âlemin hudûsunun sadece bir yaratıcıyı ispat etmediğini onun irade sahibi olduğuna da delil teşkil ettiğini göstermek için hudûstan yaratıcıya intikal ederken “kasıt, irade ve ihtiyar” kelimelerini özellikle vurgulamıştır. Onun bu vurgusu son derece yerindedir. Zira Allah'ın vâcibu'l-vücûd yani zorunlu varlık olduğu ve bu âlemin varlığının sebebi olduğu hem kelamcılar hem felsefeciler arasında kabul edilen bir inançtır. Ancak Allah inancı hususunda kelamcıları felsefecilerden ayıran en önemli husus onların Allah'ı, âlemin zorunlu sebebi değil de iradî sebebi olarak itikat etmeleridir. Felsefeciler her ne kadar Allah'ın irade sahibi olduğunu lafızda zikretseler bile bunu farklı bir manada kullanırlar. Onlara göre irade en kâmil düzenin bilgisidir ve

¹¹⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 188.

¹¹⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 273-9.

¹²⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/57.

bu mana için inayet ıstılahını da kullanırlar.¹²¹ Nitekim İbn Meymun da felsefecilerin hakikatte iradeyi kabul etmediklerini açıklamıştır.¹²²

Allah'ın varlığına dair kelimcilerin delil yöntemi İbn Meymun'un ifade ettiğinden daha ayrıntılı ve daha sistemattiktir. Onlara göre âlemin cevher¹²³ ve arazlardan oluştuğu bilindikten sonra her biriyle imkân veya hudûs cihetinden istidlâl yapılabilir. Böylece dört çeşit delil ortaya çıkar:

1-Cevherlerin hudûsuyla istidlâl: Âlem hâdistir. Her hâdisin bir sebebi vardır (كل حادث فله محدث).

2-Cevherlerin imkânıyla istidlâl: Âlem mümkündür. Çünkü birleşiktir ve kendisinde çokluk vardır. Her mümkünün müessir bir illeti vardır (كل ممكن فله علة مؤثرة).

3-Arazların hudûsuyla istidlâl: Nutfenin kan pıhtısına, sonra bir çiğnem et parçasına, sonra ete kemiğe bürünürkenki dönüşümünde olduğu gibi hâdis arazlarla muttasıf olan şey, mutlaka tesir edici ve hikmet sahibi bir yaratıcıya muhtaçtır.

4-Arazların imkânıyla istidlâl: Cisimler özdeşirler (متماثلة), yani hakikatleri birdir. Farklı farklı sıfatlara sahip cisimlerdeki sıfatların bu dağılımı mümkün bir dağılımdır. Bu mümkün dağılımda belli sıfatları belli cisimlere tahsis eden bir muhassisin varlığı zorunludur.

Bütün bu delil çeşitleri, kendilerine özgü takrirlerinden sonra hepsini kuşatan şu kısımla tamamlanırlar: Âlemi tedbir eden zat eğer vâcibu'l-vücûdsa istenen budur. Değilse mümkündür ve varlığı için müessir bir sebebe muhtaçtır. Bu sefer aynı şey bu sebep için de söylenir. Bu durumda ya devir ya teselsül ya da bizatihi vâcibu'l-vücûd olan bir müessir gerekir. İlk ikisi imkânsız olduğuna göre âlemin varlığının sebebi olan vâcibu'l-vücûd ispat edilmiş olur.¹²⁴

İbn Meymun, Allah'ın varlığını ispat hususunda kelimcilerin hudûs yöntemini ciddi bir şekilde eleştirir. O, kelimcilerin âlemin hudûsunu ispat için getirdikleri

¹²¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/95-6.

¹²² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 339-40 ve 341.

¹²³ Tekrar hatırlanmalıdır ki buradaki “cevher” ıstılahı cevher-i ferdi değil, onu da cismi de kapsayan manada arazın mukabili olan cevheri karşılamaktadır.

¹²⁴ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 266.

delillerin burhanî olmadığını ve birçok şüpheler barındırdığını belirttikten sonra şöyle der:

“Bu mevzuda durum böyle olunca nasıl olur da âlemin hudûsu için getirilen bu delilleri Tanrı’nın varlığını üzerine bina edeceğimiz bir mukaddime olarak alırsız?! Bu durumda Tanrı’nın varlığı şüpheli bir hale gelmez mi?! Eğer âlem hâdisse Tanrı var; kadimse Tanrı yok! Ya böyle diyeceğiz ya da âlemin hudûsunun burhanı olduğunu iddia edip gözümüzü kapatacağız ve sonra da Allah’ı burhanla bildik diye iddia edeceğiz! Bunların hepsi hakikatten kopmak demektir. Bilakis bana göre doğru olan, içerisinde hiçbir şüphe olmayan burhanî yöntemdir. Yani, Tanrı’nın varlığı, birliği ve cisim olmadığının, felsefecilerin âlemin kâdemi üzerine kurgulanmış yöntemleriyle ispat edilmesi gerekir. Benim bunu doğru görüyor olmam, âlemin kâdeme inandığım veya felsefecilere bunu teslim ettiğim için değil, burhanın ancak bu yolla sahih olabilmesinden ve bu üç şeye, yani Allah’ın varlığı, birliği ve cisim olmayışına dair kâmil bir yakînin ancak bu yolla elde edilebilmesindendir. Böylece âlemin kadim mi hâdis mi olduğuna dair kati bir hüküm vermekle de uğraşılmamış olur.”¹²⁵

İbn Meymun akabinde, bu üç büyük meselenin hakiki burhanla ispatından sonra âlemin hudûsu meselesine dönülebileceğini ve tartışmanın bütün ayrıntılarıyla sürdürülebileceğini söylemektedir. Ona göre bu noktadan sonra eğer bir kimse kelamcıların hudûs delillerine ikna olup burhanî olduklarına kanaat getirirse zaten istenilene ulaşmış olur. Ama böyle görmeyip peygamberlerden taklit yoluyla bunu kabul ederse bunda da bir problem bulunmamaktadır.¹²⁶

İbn Meymun Allah’ın varlığını ispata dair kendi yöntemini ise şu şekilde açıklar: Âlemin kadim veya hâdis olmasından başka bir ihtimal yoktur. Şayet hâdisse mutlaka bir sebebi vardır. Çünkü bedihîdir ki hâdis kendi kendini var edemez. Onu başkası var etmiştir. Âlemi yoktan var eden de Tanrı’dır. Âlem şayet kadimse felsefecilerin ortaya koydukları delillerle âlemdeki bütün cisimlerinden ayrı ve ne cisim olan ne de cisimde bir kuvvet olan bir mevcudun olduğu ispat edilir. Bu mevcut ezeli ve ebedîdir. Varlığı

¹²⁵ İbn Meymun, **Delâletu’l-Hâirîn**, s. 187.

¹²⁶ İbn Meymun, **Delâletu’l-Hâirîn**, s. 188.

için bir illet yoktur ve değişime uğraması mümkün değildir. O halde bu mevcut Tanrı'dır.¹²⁷

İbn Meymun, Yahudi hukukuna dair telif ettiği eserlerde Allah'ın varlığını ispat ederken âlemin kıdemine meyleden görüşleri kullandığını ancak bunun kıdemi itikat etmesinden kaynaklanmadığını ifade etmektedir. Çünkü o, kendisinde hiçbir tartışma olmayan burhanî bir yöntemle Allah'ın varlığını ispat etmek istemektedir. Bu doğru ve son derece mühim düşüncenin, hemen herkesin sarsıp yıkmaya teşebbüs edebileceği veya birinin çıkıp hiçbir delili olmadığını iddia edebileceği bir kaideye dayandırmak istememektedir. Ona göre mezkûr üç meselede özellikle felsefecilerin delillerini tercih etmesi, onların müşahade edilen varlığın tabiatından alınması sebebiyledir. O, belli ön yargıları savunma gayesi dışında varlığın bu tabiatının kimse tarafından inkâr edilemeyeceğini söyler. Ona göre kelimcilerin delilleri ise müşahade edilen varlığın tabiatına muhalefet eden mukaddimelerden alınmıştır. Hatta onlar mutlak manada bir tabiatın olmadığını ispat etmeye çalışırlar.¹²⁸

İbn Meymun'un kelimcılara yönelik bu iddiası, bu çalışmanın birinci bölümünde müstakil, ikinci bölümünde yer yer temas edilecek şekilde ele alındı. Ancak burada İbn Meymun'un bu duruşunun İbn Rüşd'ten mülhem olma ihtimalinden bahsedilebilir. İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispat hususunda Gazâlî'nin felsefecilere yönelttiği eleştirilere cevap verirken felsefecilerin, âlemin Allah'ın kadim bir fiili olduğuna dair görüşlerinin müşahade edilen duruma diğer görüşlerden daha uygun olduğunu söylemektedir. Ona göre muharrik olan bir failin fiilinin varlığı ile mefulün yani hareketin vücudunun varlığı eş zamanlıdır. Âlemin varlığı hareket olmadan mümkün olmadığına göre hareketin failinin âlemin de fâili olması gerekir. Böylelikle felsefeciler, âlemin varlığının fâilinin varlığı ile daim olması gerektiğine kail oldular.¹²⁹ Bazı araştırmacılara göre Tanrı'nın varlığını ispat için fizik âlemin mevcut hâlini esas almada ve burhanı kullanmada İbn Meymun ve İbn Rüşd aynı duruşa sahiptirler. Ayrıca ikisi de bunlara yeteri önemi vermedikleri için kelimcileri eleştirdikleri gibi Aristocu

¹²⁷ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 188.

¹²⁸ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 188-9.

¹²⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed İbn-i Rüşd, **Tehâfutu't-Tehâfut**, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire ts., II/427-9.

hareket delilinin dinle daha çok uyuştuğu hususunda da anlaşılır.¹³⁰ İbn Meymun'un kendi teklif ettiği yöntem ise ondan önce İbn Tufeyl (ö. 581/1185) tarafından ortaya konmuştur. İbn Tufeyl de âlemin kıdemini açıkça kabul etmemekle beraber onun hem kıdemiyle hem de hudûsuyla Tanrı'nın varlığının ispat edilebileceğini düşünmüştür.¹³¹

2.3. ALLAH'IN BİRLİĞİ

Kelamcılar, âlemin hudûsu üzerinden Allah'ın varlığını ispat ettikten sonra O'nun bütün kusur ve noksanlıklardan münezzehe olduğunu izah ve ispat etmeye çalışırlar.¹³² Tenzih itikadının en temel esaslarından biri, Kelam ilmine ismini verecek derecede mühim görülen¹³³ tevhit akidesidir, Allah'ın birliğidir.¹³⁴

Cüveynî, kelamcıların ıstılahına göre “bir” (واحد) lafzı için iki mana zikreder. Birincisi, bölünemeyen şeydir. Buna göre Allah Teâlâ'nın bir olması, onun tek olması (فرد), cüzlere sahip olmaktan veya bölünebilmekten münezzehe olması demektir. İkincisi, bir benzeri ve ortağı olmayan demektir.¹³⁵ Kâdî Abdulcebbar da benzer bir şekilde iki mana zikretmektedir.¹³⁶ Gazâlî, bu iki manayı zikretmekle beraber birincisini biraz daha ayrıntılandırır. Ona göre bir olan şeyin bölünmeyi kabul etmemesi demek, onun bir niceliğinin (كمية) ve sınırının olmaması, miktar ve ölçüye gelememesi demektir.¹³⁷ Şehristânî ise bu iki manayı bir araya getirerek Allah'ın birliğinden ne anlaşılması gerektiğini gayet vazîh bir biçimde ortaya koyar: Allah Teâlâ zatında birdir; bölünmesi yoktur, sıfatlarında birdir; benzeri yoktur ve fiillerinde birdir; ortağı yoktur.¹³⁸

¹³⁰ Mehmet Aydın, *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, DEÜ.SBE, Doktora Tezi, İzmir 2003, s. 78.

¹³¹ Aydın, *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, s. 74.

¹³² İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 270; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/61.

¹³³ Malum olduğu üzere Kelam ilminin bir diğer ismi İlmi-i Tevhit'tir. Bknz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 15.

¹³⁴ Tevhidin, tenzih esasları arasındaki ehemmiyetine binaen İcî, onun için müstakil bir bölüm açmıştır. Bknz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/39.

¹³⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 52.

¹³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 277.

¹³⁷ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 142.

¹³⁸ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 90.

Kelamcılar iki manasıyla da Allah'ın birliğini ispat etmek için birçok delil üretmişlerdir.¹³⁹ İbn Meymun, gerek Eş'arî gerek Mutezîlî kelamcılarının getirmiş olduğu bu delillerden beş tanesini kitabına alıp işlemiş ve muhtelif değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre kelamcılarının vahdaniyeti ispat için getirdikleri deliller temelde iki tane delile döner. Bunlardan biri, iki tanrının varlığı durumunda yaratma hususunda aralarında oluşabilecek bir çekişme ve zıtlığın işlendiği burhan-ı temânu (طريق التمانع), ikincisi, hakikatlerinde bir farklılığın ve dolayısıyla terekübün gerçekleşeceğini işleyen tegâyür (طريق التغاير)¹⁴⁰ delilidir.¹⁴¹

2.3.1. Burhan-ı Temânu

İbn Meymun, kelamcılarının cumhurunun bu delili tercih ettiklerini söylemektedir.¹⁴² Ona göre delilin takriri şu şekildedir: Şayet âlemde iki tane Tanrı olsaydı iki zıt arazdan birinden hâli kalması mümkün olmayan cevherin ya ikisinden de hâli kalması gerekirdi ki bu imkânsızdır veya aynı vakitte aynı mahalde iki zıddın bir araya gelmesi gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Bu duruma şu şekilde örnek verilebilir: Birinci tanrının ısıtmak isteyeceği cevheri veya cevherleri ikinci tanrının soğutmayı istediğini düşünelim. Bu durumda ya iki fiil birbirini engelleyeceği için ne ısınır ne soğur. Ancak bu imkânsızdır, çünkü her cisim iki zıt arazdan birini almaya kâbildir. Ya da hem ısınır hem soğur. Aynı şekilde iki tanrıdan birinin bir cismi hareket ettirmek isteyip diğerrinin sakin tutmak istemesi mümkündür. Bu durumda ya hem hareket etmemesi hem de sakin olmaması gerekir veya aynı anda hem hareketli hem sakin olması gerekir.¹⁴³

İbn Meymun delili bu şekilde takrir ettikten sonra değerlendirme ve itirazlarda bulunur. Ona göre bu tür bir istidlâl kelamcılarının şu mukaddimleri üzerine bina

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 278-83; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 52-60; Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 142-6; Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 90-7; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 278-9; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/61-4.

¹⁴⁰ Birinci tür delil özel olarak "burhan-ı temânu" ismiyle biliniyor olmakla beraber (bknz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/63) ikinci tür delilin özel olarak tegâyür (تغاير) ismiyle zikredildiğine rastlanmamıştır.

¹⁴¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 225.

¹⁴² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 225.

¹⁴³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 225.

edilmiştir: Birinci mukaddime olan cevher-i ferd meselesi, arazların yaratılması mukaddimesi ve melekelerin ademlerinin aslında fâile ihtiyaç duyan vücûdî manalar olduğunu bildiren mukaddime. İbn Meymun’a göre delile şu şekilde bir itiraz gelebilir: Felsefecilere göre ay-altı âlemde üzerinde oluş ve bozuluşun gerçekleştiği madde ile ay-üstü âlemde feleklerin yapısındaki madde ispat edildiği üzere bir değildir. Eğer bir kimse Dûalistlerin (الثنوية)¹⁴⁴ iddiasına benzer bir şekilde, birisi ay-altı âleminin tasarrufunu üstlenip feleklerle ilgili hiçbir eylemde bulunmayan ve diğeri feleklerin tasarrufunu üstlenip ay-altı âlemdeki heyulayla ilgili hiçbir eylemde bulunmayan iki farklı tanrının varlığını iddia etse bu görüş iki tanrının birbirlerine engel olmalarını (تمانع) asla gerektirmez. Belki bu ihtimale şu şekilde cevap verilebilir: Bu durum her iki tanrı açısından da bir kusur teşkil eder. Çünkü hiçbir diğeri tasarruf ettiği alana müdahale edemiyor. Ancak bu cevap şöyle bir karşılık bulur: Bu durum hiçbir hakkında kusur değildir. Zira tanrının fiilinin hiç taalluk etmediği şey onun hakkında imkânsızdır. Yaratıcının imkânsız bir şeye kâdir olmaması onun için bir kusur olmaz. Nitekim biz tevhide inanan kimseler olarak bir tek olan Tanrı’nın aynı mahalde iki zıt sıfatı yaratamamasını, kudretinin buna ve bunun gibi diğer imkânsız şeylere taalluk etmemesini herhangi bir kusur olarak addetmemekteyiz. İbn Meymun’a göre her ne kadar kendilerini bu delili kullanmaya sevk eden bir amil olsa da kelamcılar delilin zayıflığını hissedince başka bir delile yöneldiler.¹⁴⁵ İbn Meymun bu değerlendirmenin hemen akabinde ikinci delili şerh etmeye geçmektedir.

İbn Meymun’un delilin cevher-i ferd düşüncesi üzerine kurulduğunu söylemesi ciddi bir problem olarak görünmektedir. Çünkü ilk başta kendisi delilin takririnde verdiği örneklerden birincisinde önce cismi de kapsayan “cevher” lafzı ile başlamış sonra “cisim” lafzına geçiş yapmıştır. Hareket ve sükûn üzerinden verdiği ikinci örnekte ise doğrudan cismin hareket ve sükûnundan bahsetmiştir. Bu durumda cisim ister heyula ve suretten mürekkep olsun ister cevher-i ferdlerden mürekkep olsun delilin mantalitesinin aynı olması gerekir. Çünkü cisim hareket ve sükûndan biriyle muttasıf olmak zorundadır. Kudreti ve iradesi bütün mümkün varlıklara taalluk edebildiği varsayılan iki tanrının bir cismin haliyle alakalı iradelerinin farklı olması durumunda,

¹⁴⁴ Yani Nur isminde hayrın kaynağı olan ve Zulmet isminde şerrin kaynağı olan iki tanrıya inananlar. Bknz. Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/64; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/43.

¹⁴⁵ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 225-6.

cisim heyula ve suretten oluşsa bile birinin aciz ve mağlup bir pozisyona düşmesi kaçınılmazdır. Nitekim delili takrir eden kalamcılar da cevher-i ferd üzerinden değil cisim üzerinden takrir etmişlerdir.¹⁴⁶ Hatta delil, cismin de ötesinde herhangi bir şeyin irade edilmesinin imkânı üzerinden bile takrir edilmiştir.¹⁴⁷ Bu durumda delile getirilebilecek ve asılların aslını ilgilendirecek en temel itiraz tanrının irade sahibi olmadığını, varlığın ondan zorunlu olarak sudur ettiğini söylemektir. Nitekim felsefeciler bu görüşte olduklarından dolayı “vâcibu’l-vücud”un birliğini ispat için kalamcılarının yöntemlerinden başka bir yöntemi tercih etmişlerdir.¹⁴⁸ Ancak İbn Meymun ise daha önce zikredildiği gibi Allah’ın irade sahibi olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda delilin cevher-i ferdle ilişkisine dair tespiti bir problem olarak kalmaktadır.

İbn Meymun’un delile getirdiği itiraz ise ortak vasıflara sahip olduğu varsayılan iki tanrıdan birinin diğerinin yaratma sahasında olan bir şeye neden müdahale edememesi problemini barındırmaktadır. Gazâlî de benzer bir itirazı soru cevap formatında dile getirmiş ve itirazdaki probleme şu şekilde işaret etmiştir: “*Gökləri yaratan tanrı yeryüzünü de yaratmaya kadir midir, değil midir?*”¹⁴⁹ Gazâlî’ye göre eğer kadirdir cevabı verilirse bu durumda iki tanrıdan birinin kudretini göklere diğerinkini yeryüzüne tahsis eden şey nedir diye sorulur.¹⁵⁰ İbn Meymun da itiraza verilen cevapta bu manaya işaret etmiş sonra da bu cevabın yerinde olmadığını çünkü bir tanrının diğerinin alanına müdahalesinin imkânsız olması sebebiyle aciz kalacağını söylemenin bir manasının kalmayacağını belirtir. İbn Meymun imkânsızlık iddiasını, itirazın temelindeki manadan almaktadır. Burada ay-altı ve ay-üstü âlemlerinin farklı bir maddeye sahip olmasını bir tahsis sebebi olarak görmek ister. Ancak bu da problemi çözmez. Çünkü bu cevap iki aşamalı bir sorgulamayla karşılaşmaktadır. Birincisinde bu iki maddenin farklılığının kaynağı sorulur. Bu iki maddenin kadim olduğu ve dolayısıyla iradenin rolü olmadığı söylenebilir. Ancak o zaman mesele, kadim olan zorunlu sebep veya sebeplerin teselsülüne döner -ki bu imkânsızdır veya “bir” olup

¹⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 278; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’il-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, s. 53; Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 91-2; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 279; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II/62.

¹⁴⁷ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 279; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II/62.

¹⁴⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 278-9; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II/61-2.

¹⁴⁹ Gazâlî, *el-İktisât fî’l-İtikât*, s. 144.

¹⁵⁰ Gazâlî, *el-İktisât fî’l-İtikât*, s. 144.

kendisinden ancak bir tek şey sudur eden zattan bu kadim çeşitliliğin hangi silsileyle, nasıl sudur ettiğine dair sorgulamaya döner. Ayrıca İbn Meymun, ne kıdemi ne de iradeyi kabul ettiğine göre problem onun için olduğu gibi kalmaktadır. İkinci aşamada sorgulama bu sefer yaratma sahalarında değil tanrıların kendisinde yürütülür. Delile göre ortak vasıflara sahip iki tanrıdan hangisinin ay-altına hangisinin ay-üstüne müdahale edeceğini belirleyecek bir müreccih olmadığı için bu durum “tereccüh bila müreccih” denilen imkânsızlığa götürür.¹⁵¹ Sonuç olarak bu itirazın delile hiçbir şekilde zarar vermediği söylenebilir.

İbn Meymun’un sözü ıtlak ederek kelamcıların bu delili zayıf gördüklerine dair tespitine bu haliyle herhangi bir kaynaktan rastlanmamıştır, bilakis daha önce zikrettiğimiz gibi en meşhur kelam metinlerinde bu burhan işlenmiş ve kabul edilmiştir. Hatta *Şerhu’l-Mevâkıf* muhaşşilerinden Fenârî, bu delilin bütün kelamcılarının delili olduğunu tasrih etmiştir.¹⁵² Bununla birlikte Cüveynî, bazı Mutezilî âlimlerin kulların fiillerinin yaratılmasına dair görüşlerinin bu delille beraber savunulamayacağını gördüklerinden dolayı bu delili terk ettiklerini bildirmiştir.¹⁵³ İbn Meymun bu kimseleri kastetmiş olabilir, ancak delile itiraz olarak getirdiği şüpheyi terk etme hususunda sebep göstermesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Zira Cüveynî’nin gösterdiği sebeple İbn Meymun’un gösterdiği sebep uyuşmamaktadır. İbn Meymun’un bu tespitini kelamcıların başka bir delil daha getirmelerinden çıkarttığı söylenebilir ancak delilleri çoğaltmanın daha önceki delilleri zayıf görmeyi gerektirmediği açıktır.

2.3.2. Tegâyür Delili

İbn Meymun kelamcılarının bu delilini şu şekilde takrir etmektedir: Şayet iki ayrı ilah olsaydı iki tane manaya sahip olmaları gerekirdi: Biri ortak olarak sahip oldukları

¹⁵¹ Eşit olan iki şeyden birinin harici bir sebep olmadan diğerine râcih (üstün) geldiğini söylemek imkânsızdır.

¹⁵² Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî, *Hâşiye ala Şerhi’l-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf’ın içinde), Matbaatu’s-Saâde, Mısır 1907 (1325 H.), VIII/42.

¹⁵³ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’il-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, s. 55.

mana, diğeri “başkalığın” (تغایر) ancak onunla gerçekleşebildiği ve birinde olup diğesinde bulunmayan mana.¹⁵⁴

İbn Meymun bu önemli delili burada çok kısa ve medlulle ilişkisinin anlaşılması güç bir şekilde takrir etmiştir. Ancak delilin mukaddimelerinin daha geniş açıklamasını felsefecilerin görüşlerini tahlil edeceği yere havale etmiştir. İbn Meymun orada delilin geri kalan kısmını felsefecilerin düşünce sistemine göre izah etmiştir. Buna göre her bir tanrının iki tane manadan mürekkep olması durumunda hiçbirinin “ilk sebep” olması da vâcibu’l-vücûd olması da mümkün değildir. Felsefecilerin imkâna dair mukaddimelerinde ispat edildiği üzere her birinin varlığının sebebinin olması gerekir. Aynı şekilde başkalığın tahakkuku için farklı olan mana sadece bir tanrıda bulunursa o halde o mürekkep olmuş olur ve vâcibu’l-vücûd olamaz.¹⁵⁵

İbn Meymun’a göre bu delil, üzerine iyice düşölüp mukaddimleri beyan edildiğinde felsefî bir burhandır. Ancak ona göre zatî (vücûdî) sıfatlara inanan hiç kimse için bu delil geçerli değildir. Çünkü sıfatlara inanan bir kimseye göre kadim zatta farklı birçok mana (معاني متغايرة متعددة) bulunur. Böyle bir kimseye göre ilmin manası kudretin manasından başka bir manadır (gayrıdır/غير). Aynı şekilde kudretin manası iradenin manasından başka bir manadır (gayrıdır). Böyle olduğu için iki tanrıdan her birinin hem ortak olduğu hem de birbirlerinden ayrıldıkları birden çok manaya sahip olması imkânsız değildir.¹⁵⁶

İbn Meymun’un zikrettiği bu ikinci delilin bir benzeri Şehristânî ve ondan sonra gelen kelimcılar tarafından kullanılmıştır.¹⁵⁷ İbn Meymun delili kelimcılara göre takrir etmediği için delil Şehristânî’nin takriri üzerinden değerlendirilebilir: İki tanrının var olduğunu farz ettiğimiz zaman bunlar ya zatî sıfatlarda farklıdırlar ya da eşittirler. Zatî sıfatları farklı olan iki zatın ikisinin birden tanrı olması imkânsızdır. Çünkü tanrının onunla diğ varlıklardan ayrılarak tanrı olduğu zatî sıfata sahip olma hususunda ikisi eşit değilse, bu sıfata sahip olan zat tanrıdır, diğeri değildir. Zatî sıfatların hepsinde bütün yönlerden eşit olmaları durumundaysa bu iki zatın birbirinden ayrılıp temayüz

¹⁵⁴ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 226.

¹⁵⁵ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 279.

¹⁵⁶ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 226.

¹⁵⁷ Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 93; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/63.

edebilmesi, hakikatleri ve bu hakikate has sıfatları üzerinden olmaz. Çünkü hakikatleri birdir. O halde yer, mekân ve zaman gibi hakikate zait olan sıfatlar üzerinden temayüzlerinin gerçekleşmesi gerekir. Ancak bu sıfatların hepsi de tanrılıkla çatışan sıfatlardır. Şehristânî meselenin daha vazih olması için siyah rengi arazını örnek olarak verir. İki tane siyah renk, eşit hakikate sahip olduğu için birinin diğerinden ayırt edilebilmesi yani temayüz etmesi siyahlık hakikati üzerinden olamaz. Bilakis siyah rengini üzerinde bulunan yerin farklılığı veya zamanın farklılığı üzerinden temayüz gerçekleşir. İki cevherin de temayüzü bu şekilde zaman ve mekân gibi arızı vasıflar üzerinden olur. Bu tahlil de göstermektedir ki tanrılık hakikatinde bir eşitlik ve ortaklığın olması hiçbir şekilde tasavvur edilemez.¹⁵⁸

Taftazânî bu delili bir kaç satırda özetler: Şayet birden çok tanrı olsaydı temayüzün kendisiyle gerçekleştiği şeyin tanrılığın ayrılmaz sıfatlarından olması mümkün olmazdı. Çünkü zorunlu olarak tanrı hakikatinin bütün fertlerinde bu sıfatlar ortaktır. O halde bu şeyin ayrılması mümkün olan arızî sıfatlardan (العوارض) olması gerekir. Ancak bu durumda ayrılması takdirinde ikiliğin yok olması gerekir. Bu da ikinin birliğinin imkânına götürür ki bu imkânsızdır.¹⁵⁹

İbn Meymun, vücûdî sıfatlara inanılması takdirinde her bir tanrının kendine has sıfatlarıyla ayrılabilceğini belirtmiştir. Ancak delilin yukarıdaki takrirlerinden de anlaşılacağı üzere bu sıfatların tanrılık hakikatini bildiren sıfatlar olması takdirinde ikisinde de bulunması gerekir. Olmaması takdirindeyse ayrılması mümkün olan bir sıfat olur. Bu imkânın vukua geldiğini takdir ettiğimizde ise temayüzün tekrar yok olması yani iki şahsın bir tek şahsa dönüşmesi gibi imkânsız bir durumla karşılaşılır. O halde temayüzü gerçekleştirecek şeyin ayrılması mümkün olan bir sıfat olması da imkânsızdır. Çünkü mümkün olan bir şeyin vukuunun takdiri hiçbir zaman imkânsız bir hal doğurmaz.¹⁶⁰ Yani her ne ki mümkün diye tasavvur edilir de vukuu imkânsız bir hale sebep oluyorsa o şeyin mümkün olmadığı bilakis imkânsız olduğu ortaya çıkar. Çünkü imkânsız bir halin zihinde başka bir imkânsıza sebep olması mümkün olsa da mümkün olanın imkânsız bir hale sebep olması imkânsızdır. Hâsılı, vücûdî sıfatlara inananlar için de bu delil geçerliliğini korumaktadır.

¹⁵⁸ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 93.

¹⁵⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/63.

¹⁶⁰ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 279.

2.3.3. Zatıyla Kaim İrade Delili

İbn Meymun bu delili kullananların özel bir mukaddimeye ihtiyaçları olduğunu söyler. Bu mukaddime, Allah'ın bir irade sahibi olduğunu ancak bu iradenin zatına zait olan bir mana değil de herhangi bir mahal ile kaim olmayan bir irade olduğunu ifade eder. İbn Meymun bazı ilk dönem kelamcılarının bu mukaddimeye inandıklarını zikretmektedir. İbn Meymun, tasavvur edilmesi bile çok güç olan bu mukaddimeye göre şu şekilde bir delil getirdiklerini söyler: Herhangi bir mahal ile kaim olmayan ve bir tek olan bu iradeye iki zatın sahip olması düşünülemez. Çünkü böyle olursa bu irade iki zat için iki farklı hükmü icap eden bir tek illet olmuş olur. İbn Meymun'a göre bu durum, daha önce benzeri geçtiği gibi ince kapalı bir meseleyi ondan daha kapalı bir şeyle açıklamaktır. Ona göre bahsettikleri bu irade tasavvur edilebilir değildir. Ayrıca bazı kelamcılara göre de imkânsızdır. İbn Meymun, onu bir görüş olarak benimseyenlerin düşünce sisteminde hadde hesaba gelmez şüpheler ürettiğini ama buna rağmen onu vahdaniyetin delili olarak kullandıklarını söylemektedir.¹⁶¹

İbn Meymun'un ilk dönem kelamcılarına atfettiği bu mukaddime, yani kendi zatıyla kaim olup bir mahalle ihtiyaç duymayan irade görüşü Mutezile'ye aittir. Nitekim Kâdı Abdulcebbar bu görüşü benimsemiştir.¹⁶² Şehristânî, Basra Mutezilesi'nden Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) bu görüşte olduklarını nakletmektedir.¹⁶³ Râzî, bir fırak kitabında bu görüşü Mutezile'den olan Ebu'l-Huzeyl, Ebu Ali el-Cübbâî, Ebu Hâşim el-Cübbâî, Kâdı Abdulcebbar ve onların takipçilerine isnat eder.¹⁶⁴ Taftazânî bu görüşü Basra Mutezilesi'nin çoğuna,¹⁶⁵ Cürcânî ise Mutezile'nin Cübbâî koluna, Kâdı Abdulcebbar'a ve onları takip eden diğer

¹⁶¹ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 227.

¹⁶² Kâdı Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 440.

¹⁶³ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkirim b. Ebubekir eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Emîr Ali Mehna ve Hasan Ali Faûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, I/91.

¹⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, **er-Riyâdu'l-Mûnika fî İstiksâ-i Mezâhib-i Ehli'l-İlm**, thk. Esat Cuma, Dâru Kiranis, Tunus 2014, s. 136.

¹⁶⁵ Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, II/95.

Mutezililere atfeder.¹⁶⁶ Eş'arîler bu görüşü tamamen yanlışladıkları gibi bir kısmı yanlışlığının bedihî olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷

2.3.4. Çokluğun Sınırı Delili

İbn Meymun delili şu şekilde takrir etmektedir: Bir fiilin varlığı zorunlu olarak onun bir faili olduğunu gösterir, birden çok failin varlığını göstermez. Bir kimsenin tanrının iki olduğunu, üç olduğunu, yirmi olduğunu veya aklına gelen herhangi bir sayıda olduğunu iddia etmesi arasında bir fark yoktur. İbn Meymun delilin buraya kadar gayet anlaşılır olduğunu zikretmekte ve geri kalanını bir itiraz ve ona verilen cevap şeklinde tamamlamaktadır: İtiraz: “Bu söylenen, tanrıda çokluğun imkânsızlığını gösteren bir delil değil, sayı hususundaki bilgisizliği gösteren bir delildir. Tanrının bir olması da çok olması da mümkündür.” Delilin sahibi itiraza şu şekilde cevap vererek delilini tamamlar: “Tanrının varlığında imkân yoktur, onun varlığı zorunludur. O halde çokluğun imkânı iptal olmuştur.”¹⁶⁸

İbn Meymun, bu delilde çok açık bir hata olduğunu söyler. Çünkü ona göre kendisinde imkân olmayan şey Allah'ın varlığıdır. Kendisinde imkân olan şeyse bizim O'nun varlığına dair bilgimizdir. Bir şeyin bilgimizde mümkün olması, varlıkta mümkün olması demek değildir, ikisi başka şeylerdir. Belki de Hristiyanların tanrının üç olduğunu zannedip de öyle olmaması gibi biz de onun bir olduğunu zannederiz de hakikatte öyle değildir! İbn Meymun daha sonra, neticelerin mukaddimelerden nasıl üretildiğine dair pratiği olan bir kimse için bu anlattıklarının son derece anlaşılır olduğunu söylemektedir.¹⁶⁹

İbn Meymun'un naklettiği bu delilin başındaki mana, Şehristânî'nin ortaya koyduğu tevhit delillerinden iki tanesinde mevcuttur. Şehristânî birincisinde “tercih” ve “müstakil olma” kavramlarını da kullanarak sonuca ulaşır. Bu delile göre müşahade edilen fiiller bizatihi mümkün olmaları cihetiyle bir yaratıcının varlığına delalet

¹⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/85.

¹⁶⁷ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 243-8; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/63; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/85 ve 87.

¹⁶⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 227.

¹⁶⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 227.

etmektedir. Bu mümkün fiillerin varlığının yokluğuna râcih geldiği görüldüğünde zorunlu olarak bir müreccihin varlığına hükmedildi. Ancak fiillerdeki “imkân” ve varlığın “râcih gelmesi” manaları her biri tercihinde “müstakil” olan iki tane müreccihin varlığına delalet etmemektedir. Tanrının tercihinde müstakil olması şarttır, yoksa tanrı olamaz. Varlığı ispatlanan müreccihin tercihi iradesi ile olmuştur. O irade ettiği gibi müreccih olduğunu da bilir. Bu durumda şayet ikinci bir müreccih varsayılırsa bu müreccih ya ilkinin tercihinde ortakdır ki bu durumda hiç biri müstakil olmaz ya da değildir. Olmadığında iradesi atıl kalmış olur ve kendisinin irade etmediğini bildiği gibi ilmi, başkasının irade etmesine taalluk eder. Aynı şekilde iradesi de başkasının tercihinde taalluk eder. Bu durumda iradesi kendinden bir kasıt ve tercihle değil, başkasının tahsisine tabi olan bir istek ve temenni haline gelir. Bu da sıfatlarına bir kusurun ilişmesini ve başkasına muhtaç olmayı gerektirir. Muhtaç olmak da tanrılığa aykırı bir vasıftır.¹⁷⁰

Şehristânî ikinci delili iki vecih üzere açıklamaktadır. Bunlardan birini İbn Meymun’un itirazla beraber delili tamamladığı haline benzer bir şekilde takrir etmektedir. Ancak akıldaki ihtimalin tanrıya ilişkin bir imkân olduğuna değinmemiştir. Delilinde farklı bir husus olarak ihtimalleri zikrederken çokluğun bir sınırının olması gerektiğini yoksa sonsuz sayıda varlığın olması gibi bir imkânsızlığa sebep olacağını bildirmektedir. O, delilin sonunda “*Hâsılı, aklen delili olmayan bir şeyin varlığını mümkün görmek aklî bir varsayımdan ibarettir. Sadece akılda mümkün görülen ve zihinde varsayılan şey de tanrı değildir*” demektedir.¹⁷¹ İbn Meymun’un delildeki çok açık hata olarak tavsif ettiği mananın Şehristânî’nin bu ifadelerinden alınmış olması ihtimali yüksektir. Hatta bizatihi delilin doğrudan Şehristânî’den nakledilmiş olması çok muhtemeldir. Zaten daha önce bir tane hudûs delilinde de İbn Meymun’un onu kastetmiş olabileceğine değinilmişti.

Şehristânî, bu son ifadesiyle iki tanrının varlığı tartışmasında, mücerret ihtimalin zihnin haricinde ikinci bir tanrının varlığını göstermemesinden dolayı bir şey ifade etmediğini ve asıl iptal edilmek istenen şeyin hariçte var olduğu söylenen çokluk olduğunu vurgulamıştır. İbn Meymun ise bu akli ihtimalin, çokluğun iptaline dair kesin

¹⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 93-4.

¹⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 96-7.

bir bilgiyi zedelediğini söylemektedir ki bu tespit de yerindedir. Nitekim Taftazânî de delili zayıf görmüştür.¹⁷²

2.3.5. İhtiyaç Delili

İbn Meymun, burhan-ı temânunun bir ferî olduğunu söylediği bu delili müteahhirîn kelamcılardan birine atfetmekte ve onun, tevhit için burhanî bir delilin keşfi iddiasında olduğunu nakletmektedir. İbn Meymun delili şu şekilde takrir eder: Eğer bütün bu varlıkların yaratılmasında bir tanrı tek başına yeterli geliyorsa yani yaratmada müstakil olabiliyorsa ikinci tanrı fazladır ve kendisine ihtiyaç duyulmaz. Ama eğer bu varlık ikisi birden olmadan gerçekleşemiyor, bu düzene sahip olamıyorsa o zaman birbirlerine muhtaç oldukları için her ikisinin de aciz olması gerekir. Bu durumda hiçbirî bizatihi müstağni değildir.¹⁷³

İbn Meymun bundan sonra bu delile uzun bir itiraz getirir. Bu itiraza göre belli bir fiili yapması hakikatinden olmayan bir zata o fiili yapmadığı için aciz denilemez. Çünkü biz mesela bin kantar ağırlığındaki bir şeyi hareket ettiremediği için insana zayıf demeyiz. Zatını cisim kılmaya, onun benzerini yaratmaya veya kenarı köşegenine eşit olan bir kare yaratmaya kadir olmadığı için Allah Teâlâ'ya acizlik isnat etmeyiz. O halde aynı şekilde tek başlarına yaratamadıkları için bu iki tanrıya aciz demeyiz. Çünkü varlıkları için zorunlu olan şey iki olmalarıdır, yani iki olmaları vâcibu'l-vücûdtur deriz ve bu durum bir ihtiyaç olmuş olmaz, zorunluluk olur. Onun aksi de imkânsız olur. İbn Meymun bu anlatımın bir benzerini daha kelamcılarının cevher-i ferd ve arazlara dair düşüncesi üzerinden örnek verip müşrik birinin de bir tanrının tek başına yaratmasının imkânsız olduğunu iddia etme ihtimalinden bahseder. İbn Meymun, müşrik birinin, bu durumun hiçbir tanrı hakkında acizlik olmadığını, çünkü iki olmalarının vâcibu'l-vücûd olduğunu iddia edebileceğini belirtir.¹⁷⁴

İbn Meymun'un delile getirdiği bu itiraza, gerek burhan-ı temânunun bazı takrirlerinde gerekse başka bir delilde tanrıların fiili beraber işlemesi ihtimali üzerinde

¹⁷² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/63.

¹⁷³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 228.

¹⁷⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 228.

durulurken gayet açık bir şekilde cevap verilmektedir.¹⁷⁵ İbn Meymun burada iki tanrının ortaklaşa yapacağı fiilin basit mi mürekkep mi olduğunu tasrih etmemiştir. Hâlbuki ona göre verilecek cevap farklılık arz edecektir. Sadece delilin başında bütün varlıkların yaratılmasından bahsettiği için mürekkep olduğu düşünülebilir. Ancak her ne olursa olsun cevapta iki ihtimal de göz önünde bulundurulabilir.

Birinci ihtimal, iki tanrının ortak bir şekilde tesir ederek bir cismin hareketi veya sükûnu gibi basit bir tek fiili, yani basit bir malulü varlığa getirmeleri durumudur. Bu durum imkânsızdır. Çünkü bu durumda ya kudretleri fiile taalluk etmeden önce müstakil olarak tesir edebilecek bir durumdalardır veya değildir. Tesirleri müstakilsen bu durumda basit bir fiile her birinin müstakil icadıyla tesir etmesi söz konusu olur ki bu imkânsızdır.¹⁷⁶ Çünkü malulün ikinci bir illete hem muhtaç olması hem de olmaması gibi bir tenakuzu barındırır.¹⁷⁷ Müstakil değilse bunun tanrı olması imkânsızdır. Çünkü delil mümkünleri müstakil bir şekilde yaratmaya kadir olan tanrının çokluğunu iptal için getirilmiştir. Yoksa basit bir harekete bile kadir olamayan bir şey ıstılaha göre zaten tanrı değildir.

İkinci ihtimal iki tanrının birden çok fiilde ortak tesirlerinin olmasıdır. Bu durumda ya bu fiilleri bölüşürler veya da her bir fiili ortaklaşa yaparlar. İkinci durumun imkânsızlığı az önce anlatılan birinci ihtimalde iptal edilmiştir. Birinci durumdaysa herhangi biri ya diğer fiilleri yapabiliyordur veya yapamıyordur. Yapabiliyorsa diğeri fazla olup kendisinden müstağni kalındığı gibi –ki bu kahrın ve galebenin delilidir-¹⁷⁸ fiillerde çekişme imkânı da bakidir ve burhan-ı temânu tekrar devreye girer. Yapamıyorsa zaten aciz demektir ki tanrı aciz olamaz.

İbn Meymun Allah'ın birliğine dair kelimcilerin getirdikleri delilleri bu şekilde açıklayıp eleştirdikten sonra bir kelimcinin tevhidin delilleri hususunda farklı bir görüşünden bahsetmektedir. Bu kelimci, delillere getirilen şüphelerden kurtulabilmek için başvurdukları çarelerin tükendiğini görünce Allah'ın birliğinin akılla değil şeriatın bildirmesiyle yani nakille ancak bilinebileceğini söylemiştir. İbn Meymun, diğer

¹⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 91-2 ve 96; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 279-9; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/63.

¹⁷⁶ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 279; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/63.

¹⁷⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I/155.

¹⁷⁸ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 92.

kelamcılarının bu görüşü son derece kötülediklerini ve görüşün sahibini küçümsediklerini söylemektedir. İbn Meymun'a göreyse bu görüşe sahip olan kimse zihni çok isabetli çalışan ve mugalatayı kabulden uzak olan biridir. Çünkü bu kimse kelamcılarının sözleri arasında hakikaten burhan olan bir delil iştımayıp burhan diye iddia ettikleri şeylerle kalbi mutmain olmayınca bu meselenin ancak nakille bilinebileceği sonucuna ulaşmıştır. İbn Meymun'a göre bunun sebebi, kelamcılarının ne varlık için kendisiyle sahih bir istidlâl yapılabilecek sabit bir tabiat, ne akıl için sahih neticelere ulaşabilecek selim bir fitrat bırakmamalarıdır. Ona göre kelamcılar ispat edilmesi mümkün olmayan şeyleri sırf ispat edebilmek için kasıtlı bir şekilde bunu yapmışlardır. Bu durum bizi ispat edilebilecek şeyleri de artık ispat edemez hale sokmuştur. İbn Meymun bu ağır ithamlarını yönelttikten sonra Allah'tan ve insaf sahibi akıllı kimselerden başka onları şikâyet edeceği bir merci olmadığını sözlerine eklemektedir.¹⁷⁹

İbn Meymun'un bahsettiği kelamcının Basra Mutezilesi'nden Ebu Hâşim el-Cübbâî olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), *Tabsiratu'l-Edille* isimli eserinde Ebu Hâşim'in yaratıcının birliğine delalet eden aklî bir delil olmadığını, bunun ancak nakille bilinebileceğini iddia ettiğini nakletmektedir. Ayrıca onun bu iddiasıyla beraber burhan-ı temânuya itirazlar getirdiğini de söylemektedir.¹⁸⁰ Ebu Hâşim'in getirdiği itirazlardan biri, İbn Meymun'un delili tartışırken zikrettiği şüpheyi benzemektedir. Ebu Hâşim'e göre bizim zulüm ve yalan gibi Allah'ın zatına layık olmayan vasıfların O'nun için imkânsız olduğunu söylememize benzer bir şekilde Allah'ın birliğini inkâr eden bir kimse de bir tanrının tek başına yaratmasına imkânsızdır diyebilir. Bu durumda ilkinde bunları yapmaya kadir veya yapmaktan acizdir denilmediği gibi ikincisinde de denmez.¹⁸¹ Nesefî, Ebu Hâşim'in bu görüşlerini naklettikten sonra onu çok sert bir şekilde eleştirerek uzun bir şekilde itirazlarına ve şüphelerine cevap vermektedir.¹⁸²

İbn Meymun, daha önce de görüldüğü gibi *Delâletu'l-Hâirîn*'in birçok yerinde kelamcılarının mevcut âlemin imkânına dair düşüncelerini söz konusu etmekte ve onları

¹⁷⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 228.

¹⁸⁰ Ebu'l-Muîn Meymun en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamit İsa, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2011, I/234.

¹⁸¹ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/234.

¹⁸² Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/234-42.

sert bir dille yermektedir. O, burada da bu üslubunu tekrar etmekte ve Meşşâî kozmolojinin şekillendirdiği “varlığın tabiatı”nı kabul etmedikleri için kelamcılara ağır ithamlarda bulunmaktadır. Çalışmanın önceki bölümlerinde bu iddialar ele alındığı için burada tekrar değerlendirilmeyecektir. Ancak mühim görülen bir hususa işaret edilecektir. İbn Meymun, kitabının birinci bölümünün 72. faslında âlemin iddia ettiği tabiatını ayrıntılı bir şekilde şerh etmiştir. O burada âlemin nizamına, onun iç içe geçmiş küresel feleklerden oluştuğuna, feleklerin canlı varlıklar olduklarına, anâsır-ı erbaaya (dört temel element), hareket ve çeşitlerine, ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa (kevn ve fesad) ve hayvanî ile insanî kuvvelere dair bazı açıklamalarda bulunmuştur.¹⁸³ Bugün için âlemin sahip olduğu hale baktığımızda İbn Meymun’un âlem tasavvurunun yanlışlığının tamamen ispat edildiğinde hiçbir şüphe yoktur. Bu durumda kelamcılar, zamanlarındaki Aristocu bilimin öne sürdüğü bazı iddiaları delil yetersizliğinden dolayı kabule yanaşmamalarının ve aklî imkânın bu iddialardan daha geniş bir perspektif sunabildiğini söylemelerinin ne kadar isabetli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

2.4. ALLAH’IN CİSİM OLMAYIŞI

Allah’ın birliğinden sonra kelamcıların en mühim tenzih kaidelerinden biri de O’nun cisim olmaması ve hâdis olan cisimlerin sıfatlarından beri olmasıdır. İbn Meymun, tevhit meselesinden sonra bu meseleye intikal etmiş ve kelamcıların bu görüşlerini ispat için getirdikleri bazı delilleri müstakil bir fasılda ele almıştır.¹⁸⁴ Bu mesele, İbn Meymun’un hem kelamcılar hem felsefecilerin düşünce sistemi üzerinden müstakil olarak işlediği dört mühim metafizik meselenin dördüncüsüdür. Bu iki ekolün düşündüğü gibi İbn Meymun da Allah’tan cisim ve cismânîliğin nefyedilmesi görüşündedir.¹⁸⁵ Bundan dolayı Yahudiliğin kutsal metinlerinde Allah’ın cisim olduğuna delâlet eden bütün nasları sistematik bir biçimde tevil etmeye çalışmış ve *Delâletu’l-Hâirîn*’in birinci bölümünün büyük çoğunluğunu bu vazifeye ayırmıştır.¹⁸⁶ Tecsim inancının reddedilmesinde çok ciddi bir ısrarı olan İbn Meymun sadece bu düşünceyi sert bir şekilde eleştirmekle kalmamış bu inançta olan herkesi tekfir

¹⁸³ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 190-9.

¹⁸⁴ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 229-32.

¹⁸⁵ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 67 ve 136.

¹⁸⁶ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 26-183.

etmiştir.¹⁸⁷ Hatta bu inançta olanların putlara tapan kimselerden bile daha kötü bir durumda olduklarını söylemiştir.¹⁸⁸ O, hazırladığı 13 amentü esasının arasında tecsimin nefyini zikretmiş¹⁸⁹ ve bu esaslardan birini inkâr eden bir kimsenin dinden çıkacağını söylemiştir.¹⁹⁰ Ona göre çok açık burhanlarla ispat edildiği üzere şu dört şeyden birine götüren bir halin Allah’tan nefyedilmesi zorunludur: Cisim olma, infial ve değişim, bir sıfatın bil-kuvve bulunması ve yaratılmış şeylerden birine benzeme.¹⁹¹

İbn Meymun, Allah’ın cisim olmayışı hususunda kelamcılarla aynı görüşte olmasına rağmen Allah’ın birliği meselesinde olduğu gibi burada da onların bu görüşü ispat yöntemlerini benimsememektedir. Ona göre kelamcıların tecsimin nefyi için ortaya koydukları yöntem ve deliller son derece zayıftır. Hatta Allah’ın birliğini ispat için getirdikleri delillerden bile daha zayıftır. Çünkü onlara göre tecsimin nefyi tevhit esasına bağlı olan bir alt meseledir. Onlar, cismin “bir” (واحد) olmadığını söylemektedirler. Bu durumda Allah’ın birliği ispat edildikten sonra O’nun cisim olmadığı bilinmiş olur.¹⁹²

İbn Meymun’a göre cismin heyula ve suretten mürekkep olması ve Tanrı’nın zatının mürekkep olmasının imkânsızlığı üzerinden tecsimi nefyeden bir kimse kelamcı olamaz. Ayrıca bu delil kelamcıların kaideleri üzerine de inşa edilmemiştir. Ona göre bu delil heyula-suret düşüncesi üzerine kurulmuş sahih bir burhandır ve felsefî bir yöntemdir. İbn Meymun bu genel değerlendirmelerden sonra kelamcıların üç tane delilini ele almaktadır.¹⁹³

¹⁸⁷ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 91.

¹⁸⁸ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 90.

¹⁸⁹ Ravza Aydın, **Musa b. Meymun’a Göre Yahudi İnanç Esasları**, SÜ.SBE, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2012, s. 49; Yasin Meral, **İbn Meymun’a Göre Yahudilikte İman Esasları**, AÜİFD, 52:2 (2011) ss. 243-266, s. 257.

¹⁹⁰ Altmann, Alexander, “Articles of Faith”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, Detroit 2007, II/ 529; Meral, **İbn Meymun’a Göre Yahudilikte İman Esasları**, s.249.

¹⁹¹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 136.

¹⁹² İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 229.

¹⁹³ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 229.

2.4.1. Cevher-i Ferd Delili

İbn Meymun delili şu şekilde takrir etmektedir: Şayet Tanrı cisim olsaydı tanrılığın manası ya cisimdeki bütün cevher-i ferdlerde bulunurdu veya sadece bu cismin bir tane cevher-i ferdinde bulunurdu. Eğer bir tane cevher-i fertte bulunursa geri kalan cevher-i ferdler hiçbir şey ifade etmeyeceği gibi böyle bir cismin de bir manası olmuş olmaz. Eğer bütün cevher-i ferdlerde bulunursa o zaman bunlar bir tek tanrı değil birden çok tanrı oluşturlar. Hâlbuki tanrının birliği ispat edilmiştir.¹⁹⁴

İbn Meymun'a göre bu delil, kelamcıların cevher-i ferd görüşünü bildiren birinci mukaddime ve bazı arazların her bir cevher-i fertte bulunduğunu bildiren beşinci mukaddime üzerine kurulmuştur. İbn Meymun bu delile bir itiraz getirir. İtiraza göre tanrının cisminin bölünemeyen cüzlerden oluşması zorunlu değildir. Vehmin farz ettiği bölünme hariç bölünmeyi kabul etmeyen muttasıl (bitişik) bir tek cisim olması da mümkündür. Bu durumda vehme itibar edilmez. Çünkü mesela bir kelamcının göğün cisminin delinmeye ve yarılmaya kabil olduğunu tahayyül etmesi bir şey ifade etmez. Felsefeci der ki bu hayal gücünün eseridir; aklın bu şeyin imkânına hükmetmesi değildir. Kelamcının verdiği hüküm, gök cisimlerini gördüğümüz cisimlere kıyas etmektir ki bu gâibin şâhide kıyasıdır.¹⁹⁵

Bu itirazda İbn Meymun boyut sahibi olup¹⁹⁶ cüzlerden oluşmayan ama buna rağmen cisim olan bir varlığın imkânından bahsetmekte ve sonra da Tanrı'nın neden böyle bir cisim olamayacağı ihtimalini zikrederek delili çürütmeye çalışmaktadır. İbn Meymun burada sadece ihtimalle yetinmemekte felsefecilerin gök cisimlerindeki düşüncelerini de delil olarak göstermektedir. İbn Meymun'un zikrettiği ihtimal iptal edilmediği sürece delilin kesinlik ifade etmesi mümkün değildir. Çünkü delil, sadece etrafımızdaki cisimlerin değil, cisim olma hakikatine sahip bütün varlıkların cevher-i ferdlerden oluşması gerektiği üzerine kurulmuştur.

Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye* isimli eserinde bir cismin sonsuza kadar bölünmeyi kabul edebilmesi durumunda, yani vehmen bölünebilmesi durumunda bunun bil-fiil de

¹⁹⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 229.

¹⁹⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 229.

¹⁹⁶ Vehmen bölünmeyi kabul eden bir varlığın boyutlarının olması kaçınılmazdır. Yani böyle bir varlık en, boy veya derinlik gibi vasıflardan birine veya hepsine sahip olmak zorundadır.

gerçekleşmiş olması gerektiğini söylemekte ve bunun için birçok delil getirmektedir.¹⁹⁷ İcî ve Taftazânî ise bu delilleri kalamcılarının cevher-i ferdi ispat yöntemlerinde bir araya getirmişlerdir. Buna göre bir cismin bölünmeyi kabul edebilmesi bu bölünmenin bil-fiil gerçekleşmiş olmasını da gerektirir.¹⁹⁸ Bu durumda gök cismi de olsa tanrı olduğu iddia edilen bir cisim de olsa vehmen bölünebilmesi onun bil-fiil cüzlere sahip olmasını gerektirir ve delil sıhhatini muhafaza etmiş olur. Aristo kozmolojisinde cüzlerden oluşmadığı ve ezeli dairesel hareket dışında değişime uğramadığı iddia edilen gezegenlerin böyle olmadığı, bunların atomlardan oluştuğu ve sürekli bir dönüşüm geçirdikleri bugün için tartışılmayan bilgilerdir. Kalamcılarının bunun mümkün olduğunu hatta cüzlerden oluştuğunun vaki olması gerektiğini yüzyıllar öncesinden söylemiş olmaları onların düşünce sistemlerindeki sağlam temellere işaret etmektedir.

2.4.2. Benzerliğin İmkânsızlığı Delili

İbn Meymun, kalamcılarının çok önemli gördüklerini söylediği bu delili “benzerliğin imkânsızlığı” olarak isimlendirmektedir. Bu delile göre Tanrı, yarattığı şeylerden hiçbirine benzememektedir. Bundan dolayı şayet cisim olsaydı cisimlere benzemesi gerekecekti. Kalamcılara göre şayet bir kimse Tanrı’nın diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu söylerse kendisiyle çelişmiş olur. Çünkü cisim olma açısından her cisim birbirine benzemektedir. Cisimlerin birbirlerinden ayrılıp farklılaşmaları araz denilen manalar üzerinden gerçekleşir. İbn Meymun ayrıca kalamcılara göre Tanrı’nın cisim olması takdirinde bir benzerini yaratmış olması gerektiğini nakletmektedir.¹⁹⁹

İbn Meymun, kalamcılarının benzerliği nefyetme konusunu çok uzun bir şekilde ele aldıklarını söylemektedir. Ancak ona göre benzerliğin imkânsızlığı üzerine kurulan bu delil iki açıdan problemlidir. Birinci problem, benzerliğin olmadığına dair bir burhanın yokluğudur. Bu delile itiraz eden bir kimse, Tanrı’nın yarattığı şeylere hiçbir şekilde benzemediğinin bir delilinin olmadığını söyleyebilir. İbn Meymun’a göre bu durumda kutsal kitaptan bir nas getirilip nakli delil öne sürülebilir ancak o zaman da

¹⁹⁷ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye mine’l-İlmi’l-İlâhî*, VI/61-8.

¹⁹⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 186-7; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/293-4.

¹⁹⁹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 230.

cisimliğin nefyi aklî bir bilgi (makul) değil başkasından alınıp doğru olarak kabul edilen “makbul” bir bilgi olmuş olur. Eğer aklî delil olarak bir benzerini (mislini) yaratmış olacağı söylenirse karşı taraf onun bütün yönlerden benzer olmadığını söyler. İbn Meymun’a göre tescime inanan bir kimse Tanrı’da birçok sıfatın olabileceğini kabul ettiğinden dolayı bu durum onun için bir problem teşkil etmemektedir.²⁰⁰

İbn Meymun’un zikrettiği bu problem çok zayıf görünmektedir. Zira Tanrı’nın cisim olduğunu iddia etmek bütün cisimlerin bütün sıfatlarına sahip olmasa da zorunlu olarak her cismi cisim yapan ve ondan ayrılmayan sıfatlarla muttasıf olmasını kabul etmek demektir. Yoksa sadece onun için cisim lafzını kullanmayı kastetmek tartışmanın dışına çıkmak demektir. Bu zorunlu sıfatların başında onun bir mekânda bulunması gelir. Ayrıca sonsuz olmadığı takdirde –ki sonsuz bir cismin varlığı imkânsızdır- bir şeklinin olması ve hareket-sükûn gibi muayyen sıfatlardan birine sahip olması gerekir. Kelamcılar, Allah’ın yaratmış olduğu cisimlere benzemediğini, onlar gibi bir mekânda yer tutmadığını (mütehayyiz olmadığını), bir cihette bulunmadığını ve hareket-sükûn gibi onların sahip olduğu sıfatlarla muttasıf olmadığını ispat için birçok delil getirmişlerdir.²⁰¹ O’nun bir mekânının ve cihetinin olmadığına dair bir tane delil şu şekildedir. Şayet Tanrı’nın bir mekânı ve ciheti olsaydı ya bütün mekânları kaplayıp bütün cihetlerde bulunurdu ya da bazısını kaplayıp bazısında bulunurdu. Birinci durumda yer tutan varlıkların iç içe geçmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır. İkinci durumda ya bu muayyen mekân ve ciheti tahsis eden bir muhassis vardır veya yoktur. Varsa Tanrı muhtaç olmuş olur. Yoksa “tereccüh bila müreccih”, yani bir şeyin aynı anda hem râcih olması hem olmaması gerekir. İki durum da imkânsızdır. Benzer bir delil, cisimlerin sahip oldukları sıfatlar için de uygulanmıştır. Yani şayet Tanrı cisim olsaydı ya cisimlerin sahip oldukları bütün sıfatlara sahip olurdu veya olmazdı. Olursa aynı anda hareket-sükûn gibi zıt sıfatları olurdu ki bu imkânsızdır. Olmazsa gene yukarıdaki gibi tahsisin iki imkânsız şıkkına sebep olurdu.²⁰²

İbn Meymun’un zikrettiği ikinci problemin temel mantığı ilkinde benzemektedir. İbn Meymun’a göre cisimler boyut sahibi varlıklar olmasına rağmen hakikatleri madde

²⁰⁰ İbn Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, s. 230.

²⁰¹ Şehristânî, *Nihâyetü’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 105; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 273; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/65-6.

²⁰² İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 273; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/65-6.

ve suretten ibaret olduğu için Tanrı'nın cisim olmasına rağmen diğer cisimlerden farklı bir madde ve surete sahip olması mümkündür. Bu durumda farklı bir hakikate sahip olacak ve diğer cisimlere benzememiş olacaktır. İbn Meymun bu ihtimali gene felsefecilerin ispat etmiş olduklarını iddia ettiği bir yargıyla desteklemektedir. Felsefecilere göre feleklerin ay-altı âlemdeki cisimlerden farklı bir madde ve suretleri vardır. İbn Meymun'a göre benzer bir şekilde cisim olan Tanrı'nın boyutları olsa da hakikati farklıdır denilebilir ve mevcut lafzında olduğu gibi cisim lafzı da sesteş bir kelime olarak (lafz-ı müşterek olarak) onun hakkında kullanılmış olur. İbn Meymun, tescimi iddia eden bir kimse cisimlerin hepsinin özdeş cevher-i ferdlerden oluştuğunu kabul etmeyebileceğini söylemektedir. Ona göre bu kimse şöyle diyebilir: Bu inandığım cisim hiçbir şekilde mürekkep olmayan kemal sahibi yüce bir zattır. Hiçbir şekilde değişmemiştir ve değişmesi mümkün değildir. Bu cismin varlığı bu şekilde zorunlu ve daimdir. Kendisi dışındaki her şeyi iradesiyle yaratmıştır. İbn Meymun'a göre kelimcilerin o ilginç yöntemleriyle bu çürük görüşü iptal etmeleri mümkün değildir.²⁰³

İbn Meymun'un hakikatleri farklı olan iki cisimden bahsetmesi ve lafzın müşterek olarak kullanıldığını söylemesi problemi çözmemektedir. Zira yukarıda da dediğimiz gibi eğer aralarında hiçbir ortak vasıf olmayıp sadece cisim lafzı kullanılmışsa tartışmanın dışına çıkmış demektir. Ama eğer boyut ve hacim sahibi olmak ve yer kaplamak gibi ortak vasıflar varsa bu durumda kelimcilerin vâcibu'l-vücûd olan Tanrı hakkında bunların imkânsız olduğunu ispat eden deliller devreye girer. Ayrıca diğer cisimlerden farklı bir madde ve surete sahip olduğunu kabul etsek ve cisimler için zorunlu ortak vasıflara bakmasak bile bu zatın hakikati madde ve suretin birleşiminden oluştuğu için mürekkep olmuş olur. Mürekkep olan cüzlerine muhtaç olur. Muhtaç olan da vâcibu'l-vücûd olamaz.²⁰⁴

İbn Meymun'un tescime inanan birini temsil ederek yaptığı açıklama ise yukarıdakine benzer çok basit bir mugalatayı barındırmaktadır. Bu kimsenin bu şekilde vasfettiği cismin şayet bir şekli, boyutu, hacmi ve bir mekânı varsa o zaman bu sıfatların Tanrı'da bulunmasının imkânsız olduğunu bildiren delillere intikal edilir. Eğer bunlar yoksa problem zaten lafzın kullanımına dönmüş olur. İbn Meymun'un delili tartışırken

²⁰³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 230-1.

²⁰⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/65.

cisimler cüzlerden mürekkep olsun veya olmasın hepsinin zorunlu olarak sahip olması gerektiği yukarıdaki vasıflara hiçbir şekilde temas etmemesi çok dikkat çekicidir. Hâlbuki bütün bu vasıflar imkânı, hudûsu ve tahsisi gerektirir.²⁰⁵ Dolayısıyla vâcibu'l-vücûd olduğu ispat edilen Tanrı'nın bu vasıflara sahip cisimlerden biri olması veya onlara benzemesi imkânsızdır.

2.4.3. Şekil ve Hacmin Tahsisi Delili

İbn Meymun delili şu şekilde takrir etmektedir: Tanrı şayet cisim olsaydı sonlu olması gerekirdi. Eğer sonlu olursa belli bir hacmi ve sabit bir şekli olması gerekir. Ancak hangi hacim takdir edilirse edilsin Tanrı'nın ondan daha büyük veya daha küçük olması mümkündür. Hangi şekil takdir edilirse edilsin cisim olması hasebiyle Tanrı'nın bu şekilden farklı bir şekilde olması da mümkündür. O halde onun muayyen bir hacme ve şekle sahip olup diğer hacim ve şekillerde olmaması, bir muhassise (tahsis eden bir zata) ihtiyaç duymaktadır.²⁰⁶

İbn Meymun'a göre kelamcılar bu delile çok önem vermektedirler. Ancak o, bu delilin diğer delillerden bile daha zayıf olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu delil, varlığın sahip olduğu tabiatın dışında bir halde olmasını varsayan ve birçok şüpheler barındıran onuncu mukaddime üzerine kurulmuştur. Ona göre varlığın tabiatı hakkında bu kadar problem çıkartan bu mukaddimenin Tanrı hakkında çok daha problemlili olması gerekir. İbn Meymun, bu delildeki temel mantaliteyle, mümkün olan âlemin varlığının yokluğuna tercih edildiğini ve bunun da tercih eden bir faile delalet ettiğini ifade eden mantalite arasında bir fark olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu mantaliteyi Tanrı için işlettiğimiz zaman, yani varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih düşündüğümüz zaman kelamcılar cevap olarak bu durumun teselsüle sebep olacağını, bundan dolayı soruların hiç kimseye muhtaç olmayan vâcibu'l-vücûtta bitmesi gerektiğini söylemektedirler. İbn Meymun aynı cevabın hacim ve şekil hususunda da verilebileceğini söylemektedir. Ona göre bu vasıflar hâdis olduğu zaman bir muhassise muhtaçtırlar. Ancak tecsime inanan bir kimse, muayyen bir hacmin ve şeklin kadim

²⁰⁵ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 105.

²⁰⁶ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 231.

olduğunu, dolayısıyla bir muhassise muhtaç olmadığını, Tanrı'nın sahip olduğu şekil ve hacimle beraber vâcibu'l-vücûd olduğunu söyleyebilir.²⁰⁷

İbn Meymun'un bu itirazına göre, vâcibu'l-vücûdun ispat edildiği delildeki mantığın hacim ve şekil meselesine taşınması mümkündür. Buna göre nasıl ki mümkün varlıkların sebepleri sorulduğu zaman bunun vâcibu'l-vücûdta sonlanması gerekir; aynı şekilde vâcibu'l-vücûd olan bir şekil ve hacmin de iddia edilmesi mümkündür. Ancak bu iddia son derece problemlidir. Çünkü mümkün olan şeylerin varlığının imkânla muttasıf olduğunda, dolayısıyla bir sebebe ihtiyaç duyduğunda hiçbir şüphe yoktur. Aynı şekilde cisimlere ait şekil ve hacimlerin de bizatihi imkânla muttasıf olduklarında hiçbir şüphe yoktur. Mümkün varlıkların sebebi sorgulandığında tekrar bu sebebin varlığının mümkün mü vacip mi olduğu sorulur; böylece varlığı vacip olan zata ulaşılır. Ancak mümkün olan şekil ve hacmin sebebi sorulduğunda bunun gene başka bir şekil veya hacim olabileceği, ancak bu şekil ve hacimlerin bir yerde sebebe muhtaç olmayan bir şekil ve hacme ulaşması gerektiği gibi bir şey asla söylenemez. Çünkü bir şekil ve hacmin sebebi başka bir şekil ve hacim olamayacağı gibi şekil ve hacim, varlık gibi vacip veya mümkün diye bir taksime de tabi olmaz. Bütün şekil ve hacimlerin bizatihi imkânla muttasıf oldukları bedihidir. Ancak varlık böyle değildir. Bundan dolayı vâcibu'l-vücûdu ispat için delil getirilir. O halde İbn Meymun'un varlık kavramıyla hacim ve şekil kavramlarını, imkân ve vücûb hükümleri açısından bir tutması doğru değildir.

İbn Meymun, Allah'ın cisim olmadığına dair kalamcıların işledikleri en önemli delili, yani hudûsun manası üzerine kurulmuş delili zikretmemiştir. Hâlbuki kalamcılar cisimlerin hâdis olduğunu ispat ettikten sonra Allah'ın cisim olamayacağını, böyle olması takdirinde hâdis olacağını, ancak bu durumun imkânsız olan teselsüle sebep olacağını söylemektedirler.²⁰⁸ Dolayısıyla cisim olmak gibi hudûsu bildiren bütün vasıfların, mesela nicelik (kemiyyet) ve niteliklerin (keyfiyyet), şekil, renk, değişim ve infial gibi vasıfların ondan nefyedilmesi zorunludur.²⁰⁹

²⁰⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 231-2.

²⁰⁸ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 105; 8-9; Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, III/157; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/65.

²⁰⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/67.

İbn Meymun, âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmayışı olmak üzere dört temel meselede kelamcılarının görüşlerini ve delillerini aktarıp tahlil ettikten sonra bunlar hakkında genel bir değerlendirme yapmaktadır. O, taklidi ve nefsin hevasını terk edip hakikatin peşine düşen bir düşünce talibinin iyice tefekkür etmesi ve kelamcılarının düşüncelerine kendini kaptırmaması gerektiğini salık vermektedir. Bunun sebebini de kelamcılarının varlığın tabiatını iptal etmeleri olarak göstermektedir. Ona göre kelamcılar sırf âlemin hudûsunu ispat için bunu yapmışlardır, ancak bunu başaramadıkları gibi Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmayışına dair getirilebilecek burhanları da ifsat etmişlerdir. Çünkü bunları ispat eden hakiki burhanlar, ancak müşahade edilen varlığın his ve akılla idrak edilen sabit tabiatından elde edilmesi gerekir.²¹⁰

2.5. ALLAH'IN ZATÎ SIFATLARI

Cisim olmaktan ve cismin sıfatlarına sahip olmaktan Allah'ın tenzih edilmesini ısrarla vurgulayan İbn Meymun, tenzih düşüncesinde sadece bununla yetinmemiş Allah'ın sıfatları meselesi üzerinde de hususi olarak durmuştur. *Delâletu'l-Hâirîn*'in başında onu telifinin birinci amacı olarak kutsal kitaplarda geçen isim ve sıfatların manalarını açıklamak olduğunu göstermesi,²¹¹ metafizik düşüncesinde bu meseleye ne kadar ehemmiyet verdiğini göstermektedir. O, bu açıklamaya muhatap olacak kitle olarak, dinin kaidelerini iyice özümseyip itikat etmiş ancak felsefecilerin ilimlerini tahsil ettikten sonra kutsal kitaplarda geçen isim ve sıfatlara karşı konumunda bir hayrete kapılmış kimseleri görmektedir.²¹²

İbn Meymun bu amacını gerçekleştirirken kutsal kitaplarda Allah hakkında kullanılan ve tecsim inancına götürebilecek sıfatları tevil etmeye çalışmıştır. O, insanbiçimci/antropomorfist bir tanrı anlayışına son derece karşı çıkmıştır. Ona göre bu kitaplarda geçen sıfatların bir kısmı müşterek (eş sesli), bir kısmı müstear lafızlardır. Gerek “el, yüz, kalp, sırt, ayak ve pazu” gibi insan uzuvlarına delâlet eden isimlerin,²¹³

²¹⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 232.

²¹¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 9.

²¹² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 9-10.

²¹³ Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 104.

gerekse “nüzûl, su’ûd, cülûs, kıyâm ve vukûf” gibi sükûn ve hareketi bildiren fiillerin hakiki manasıyla Tanrı’ya isnat edilmesini tecsim olarak değerlendirmiş ve bu kelimelerin sahip oldukları başka mecazî manalar olduğunu izah etmeye çalışmıştır.²¹⁴

Kelam literatüründe “haberî sıfatlar” olarak bilinen bu tür sıfatlara karşı İbn Meymun’un ortaya koyduğu tevil yöntemi, onun muasırı Râzî’de de sistematik bir şekilde kullanılmaktadır. Râzî, Mücessime’ye reddiye olarak telif ettiği *Esâsu’t-Takdîs* isimli eserinde, şerî naslarda geçip de zâhiri teşbih ve tecsimi çağrıştıran ifadelerin tevil edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiş²¹⁵ ve “göz, yüz, el, ayak, bacak, parmak, suret, şahıs, nefis, gelme, inme (nüzûl), çıkma, gülme, sevinme” gibi lafızların muhtemel mecazî manalarını ortaya koymaya çalışmıştır.²¹⁶ Râzî’ye göre aklın katî delillerine aykırı olan nasların ya sahih bir yolla nakledilmediklerine veya da zâhir anlamlarının kastedilmediğine hükmetmek gerekmektedir.²¹⁷

İbn Meymun’a göre kutsal kitaplarda Allah’a isnat edilen ve farklı manaları bildiren vücûdî sıfatlar, zatında bir çokluğa değil, fiillerindeki çokluğa delalet etmektedir. Bazı sıfatlar da bizim kemal anlayışımız açısından O’nun kemaline delalet etmesi için getirilmiştir.²¹⁸ İbn Meymun’a göre Allah’ın bütün fiilleri zatıyladır, bir alet veya zatında bir kuvve/sıfat vasıtasıyla değildir. Fiiller, zatı dışında onunla kaim bulunan manalara değil zatın kendisine döner.²¹⁹

İbn Meymun, tecsime götüren lafızların tevilinden sonra Allah’ın birliği ile bağlantılı olarak sıfatlar bahsini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.²²⁰ O, sıfatlar meselesinde genel olarak felsefeciler ve Mutezile’nin duruşunu²²¹ benimsemekte²²² ve Allah’ın zatî (vücûdî/olumlu) sıfatları olamayacağını, ancak selbî sıfatlarla

²¹⁴ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 40-6.

²¹⁵ Fahreddin Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetu’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 105-9.

²¹⁶ Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 110-93.

²¹⁷ Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 220-1.

²¹⁸ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 126.

²¹⁹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 109.

²²⁰ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 118-83.

²²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 182-3; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, s. 55; Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 180-2; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 279; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/72.

²²² Kassim, *Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish and Christian Philosophy*, s. 114-5; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 46.

vasıflanabileceğini düşünmektedir.²²³ Bununla beraber ona göre olumlu sıfatlar olmasına rağmen Allah'ı fiili sıfatlarla vasıflamak da mümkündür. Çünkü bu fiiller Allah'ın zatına ilişmekten çok uzaktır ve O'nun farklı fiiller işlemesi zatında bulunan farklı manalardan dolayı değildir. Bilakis onun bütün farklı fiilleri zâtıyla gerçekleşmekte, ona zait olan manalar ile gerçekleşmemektedir.²²⁴ Ona göre Kutsal kitaplarda geçen hiçbir sıfat zatî sıfat değildir, hepsi fiili sıfatlardır.²²⁵ Tanrı'nın sadece olumsuz sıfatlar üzerinden bilinebileceğini ifade eden ve “negatif teoloji” (negative theology) olarak bilinen bu görüşü benimseyen İbn Meymun,²²⁶ vahdâniyeti zedeleyeceğini düşündüğü için Allah'ın zatî sıfatları olduğu görüşünü sert bir şekilde eleştirir. İbn Meymun, Zatî sıfatlar hakkında şöyle demektedir:

“Allah'ın hiçbir terkibi barındırmayacak ve hiçbir surette bölünebilmesi düşünülemeyecek şekilde hakikî bir vahdâniyetle “bir” (واحد) olduğunu yakinen bilmek istiyorsan bil ki hangi hal üzere olursa olsun O'nun hiçbir zatî sıfatı yoktur. O'nun cisim olması imkânsız olduğu gibi zatî bir sıfata sahip olması da imkânsızdır. O'nun bir olup birçok sıfata sahip olduğuna inanan bir kimse aslında sadece lafızda bir olduğunu söylemiş ancak düşüncesinde çok olduğuna itikat etmiştir. Bu, Hristiyanların “O birdir, ancak üçtür ve üçü birdir” şeklindeki sözlerine benzemektedir. O'nun bir tek olmasıyla beraber birçok farklı sıfatı olduğunu söyleyen de benzer bir durumdadır. Bu kimse Allah'ın cisim olmasını kabul etmemesine ve O'nda mutlak bir basitliğe (بساطة) itikat etmesine rağmen zatının ve sıfatlarının bir tek olduğunu söylemektedir!”²²⁷

İbn Meymun'a göre zatî sıfatların nefyedilmesi gerektiği çok açık bir meseledir. Çünkü sıfatın mevsuftan (zattan) gayrı (غير) olduğu ve zatın bir hali olduğu, dolayısıyla araz olduğu bedihî bilgilerdendir. Ona göre sıfat ya zatın ta kendisidir ki bu durumda sıfatın zikrinin geçmesi sadece zatın ismini açıklamaktan öteye geçmez; ya da zata zait bir manadır ki bu durumda da sıfat bu zat için bir araz olmuş olur. İbn Meymun, sıfatlar hakkında araz ismini kullanmamanın onun manasının da kalkması demek olmadığını

²²³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 140.

²²⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 126.

²²⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 128.

²²⁶ Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 266; Broadie, “Maimonides”, *History of Islamic Philosophy*, s. 727-8.

²²⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 119.

söylemektedir. Çünkü zata zait olan her mana ona eklenmiştir ve hakikatini tamamlayan bir mana değildir. Ayrıca zatî sıfat düşüncesi birçok kadim varlıkların olmasını da beraberinde getirir. İbn Meymun’a göre mutlak manada vahdâniyetin sağlanması, ancak ve ancak kendisinde terkip ve çokluk olmayan ve her yönden bir olan basit bir zata itikat etmekle olur.²²⁸

İbn Meymun isim vermeden bazı düşünürlerin Allah’ın sıfatlarının ne zatının kendisi ne de ondan hariç şeyler olduklarını iddia ettiklerini nakletmektedir. Ona göre bu iddia, mevcut ile madum arasında üçüncü bir şeyin imkânından bahseden “hal” teorisi veya insanın hiçbir fiilin olmayıp sadece “kesb” ettiğini iddia eden görüş gibi sadece lafızda olup zihne bile girmeyen sözlerden ibarettir.²²⁹

İbn Meymun’un sözünü ettiği bu düşünürler hiç şüphesiz Eş’arî kelamcılardır. Çünkü Eş’arîler Allah’ın zatî sıfatları olduğunu, yani Allah’ın zatına zait olup onunla kaim ezeli sıfatlarının var olduğunu söylemişlerdir. Buna göre Allah âlimdir ve zatına zait ezeli bir ilmi vardır; kâdirdir ve zatına zait ezeli bir kudreti vardır; diridir, hayat sahibidir ve zatına zait ezeli bir hayatı vardır.²³⁰ İbn Meymun’un bu siyakte hal ve kesb düşüncesine de değinmesi bu tespiti tekit etmektedir. Mutezile’den Ebu Hâşim el-Cübbâî’nin ilk defa ortaya attığı ve diğer bazı Mutezile’nin benimsediği bu görüşü Eş’arîlerden Bâkillânî ve ilk başlarda Cüveynî²³¹ de kabul etmiştir.²³²

Eş’arîler, zatî sıfatların Allah’ın ne zatının aynı ne gayrı olduklarını söylemişlerdir. Çünkü onlara göre iki şeyin birbirinin gayrı olabilmesi için var olma açısından birbirlerinden ayrılabilmelerinin mümkün olması gerekir, yani birinin var olup diğerinin yok olduğu bir durumun mümkün olması gerekir.²³³ Hâlbuki Allah’ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişki böyle değildir. Gayrın bu manasına göre Eş’arîler bir şeyin başka bir şeyin ya aynı ya gayrı olması gerektiği şeklindeki taksimin doğruluğunu kabul

²²⁸ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 120-1.

²²⁹ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 121.

²³⁰ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’il-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, s. 79; Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 181; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 279; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II/72.

²³¹ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’il-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd*, s. 80.

²³² Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 131.

²³³ Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 200-1; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II/76.

etmemektedirler.²³⁴ Bu durumda Eş'arîlere göre Allah'ın bir tek olmasını engelleyen bir durum bulunmamaktadır. Çünkü Allah'ın hakikati, zorunlu olarak hiç ayrılmadığı sıfatları olan bir tek zattır.²³⁵ Bu zat ona zait olan, gayrı olmayan ve ondan hiç ayrılmayan, yani aklen vacip olan sıfatlarla muttasıftır. Vahdaniyet için problem teşkil eden ve imkânsız olan şey, kadim bir zat ve kadim sıfatların olması değil, kadim zatların olmasıdır.²³⁶ Sıfatların varlıkları ise müstakil olmayıp kadim olan zatla kaimdirler.

İbn Meymun, zatî sıfatları kabul eden kimselerin Allah hakkında teşbihi ve keyfiyeti nefyetmelerinin çok şaşırtıcı olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre zatî bir sıfat ya hakikatin kendisidir ya da onun bir keyfiyetidir ve keyfiyetler (keyfiyet makûlesi/kategorisi) de dört çeşittir. İbn Meymun'a göre keyfiyet türünden olan bu sıfatların Allah için düşünülmesi imkânsızdır.²³⁷ İbn Meymun, kelamcıların açıkça söylemeseler de iddia ettikleri sıfatların nefse arız olan keyfiyet türünden arazlar olduklarını söylemektedir.²³⁸ O, başka bir yerde ısrarla kelamcılarının ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatların araz olduklarını düşündüklerini söylemekte ve onların tasavvuruna göre bu sıfatların bizimkilere benzemesi gerektiğini iddia etmektedir. Hâlbuki ona göre Allah hakkında da kullanılan bu isimler lafz-ı müşterektir ve bizim sıfatlarımızla benzer bir yanları asla yoktur.²³⁹

İbn Meymun'un bu isnadı problemlidir. Zira zatî sıfatları kabul eden Eş'arî kelamcılar, Allah'ın mahlûkatından hiçbir şeye hiçbir şekilde benzemediğini, cevher, cisim veya araz olmadığını, bir mekân ve zamanda bulunmadığını, ne arazlara ne de diğer hâdis bir sığata mahal olmadığını açıkça belirtmektedirler.²⁴⁰ Onlar da İbn Meymun'un dediğı gibi bu zatî sıfatların hakikatinin bizim sahip olduğumuz sıfatlar gibi olmadığını, vücûd gibi diğer sıfatların da Allah hakkında lafz-ı müşterek olarak kullanıldığını söylemektedirler.²⁴¹ Hatta İbn Meymun'un kendisi de başka bir yerde onların bu sıfatların bizim sıfatlara benzemeyen sıfatlar olduklarını düşündüklerini

²³⁴ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 200.

²³⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/77.

²³⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/77; *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 44, 53 ve 55.

²³⁷ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 123.

²³⁸ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 127.

²³⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 137-8.

²⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 103; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/65-6 ve 72.

²⁴¹ Şehristânî, *Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm*, s. 213.

nakletmektedir. Ancak bu sefer onları Allah’a meçhul sıfatlar isnat etmekle itham etmektedir.²⁴² Hâlbuki bu sıfatların hakikatlerini bilmemekle beraber onların eserleri üzerinden kendilerine taalluk eden bazı hükümleri bilmek mümkündür. Bu durumda Eş’arîler’e göre bu sıfatlar meçhul-ü mutlak değildirler. Hakikatleri bilinmese de birbirlerinden temyiz edilebilecek ve var oldukları ispat edilebilecek derecede bilinmektedirler.

İbn Meymun Allah’ın bilinebilmesi için asıl öğretilmesi gereken sıfatların selbî sıfatlar olduğunu söylemektedir.²⁴³ Ancak bu durumda “O diridir (hayy), kâdirdir, âlimdir ve mürîtdir” şeklinde Allah hakkında kullanılmakta olan olumlu sıfatların nasıl anlaşılacağı problemi ortaya çıkmaktadır. İbn Meymun bu problemi, sıfatları selbî sıfatlara irca etmekle çözmeye çalışmaktadır. Ona göre Allah’ın diri (hayy) olması demek O’nun ölü olmaması demektir; kadir olması aciz olmaması, âlim olması cahil olmaması, mürîd (irade sahibi) olması gafil veya ilgisiz olmaması demektir. İbn Meymun, bu sıfatlarla Allah’ın bir olmasını aynı kefiye koymakta ve birliğin manasını çokluğun selbedilmesine irca ettiği gibi diğerlerinin de manasını olumsuzlayarak açıklamaktadır.²⁴⁴

İbn Meymun’un bu çözümü bazı açılardan itirazlara açıktır. Çünkü mesela cahil olmama manası âlim olmaktan daha umumi bir manadır. Aynı şekilde aciz olmama kâdir olmaktan daha umumi bir manadır. Bir şeyin cahil olmaması veya aciz olmaması tasavvur edilebilir ama bu durum o şeyin âlim olması veya kâdir olmasını gerektirmez. Kıdem sıfatını varlığının bir başlangıcı olmama şeklinde selbî olarak ifade edebilsek dahi bütün zatî sıfatları inkâr ederek Allah’ın her açıdan bir olduğunu ve bunun da hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmemesi olarak yorumlamamız onun ilim ve kudretini izah etmeye yetmemektedir. Çünkü cansız varlıklarda olduğu gibi bir şeyin hem cehaletten hem de ilimden hali kalması mümkündür. O halde Allah’ın âlim ve kâdir olması selbî bir mana değildir.²⁴⁵

²⁴² İbn Meymun, **Delâletü’l-Hâirîn**, s. 150-1.

²⁴³ İbn Meymun, **Delâletü’l-Hâirîn**, s. 142.

²⁴⁴ İbn Meymun, **Delâletü’l-Hâirîn**, s. 142.

²⁴⁵ Şehristânî, **Nihâyetü’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm**, s. 208.

Onun selbî bir mana olmadığını gösteren başka bir delil ise şu şekildedir: Bizim “Allah âlim ve kâdirdir” sözümüz olumlu bir yargıdır. Sıfatları sadece zatına zait manalar olarak değil tamamen inkâr eden kimselerin “Allah âlim ve kâdir değildir” sözü ise olumsuz bir yargıdır. Bu durumda bu iki yargıdan hangisinin doğru olduğunun ortaya koyulması için zorunlu olarak aralarında bir farkın tespit edilmesi lazımdır. Bu durumda olumluluk ve olumsuzluğu kendisine döndüreceğimiz şey ya zattır, ya sıfattır veya da haldir. Zata döndürmek imkânsızdır. Çünkü onun âlim vasfı olduğu bilinmeden de onun kendi zatiyla kaim ve bütün her şeyden müstağni bir zat olduğu tasavvur ve ispat edilebilir. Bundan dolayı onun zatiyla kaim olduğuna dair delil, âlim ve kâdir olduğuna dair delilin aynısı değildir. Aynı şekilde âlim olmadığını iddia etmek de zatını inkâr etmek anlamına gelmez. Çünkü sıfatları bu haliyle dahi inkâr edip de zatının varlığına inanan kimseler mevcuttur. Hale dönmesi de imkânsızdır. Çünkü zaten karşı tarafın bir kısmı hal teorisine inanmadığı gibi bu teoriye inananlara göre de halin tek başına nefyedilmesi imkânsızdır. O halde tek seçenek olarak zatî sıfatlar kalmaktadır.²⁴⁶ Ayrıca ilim ve kudretin manalarının mutlak manada zata irca edilmesi, yani zatın bir şeye taalluku olarak görülmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü ilim ve kudret mahza aklî itibarlardan ibaret değildir. Onların idrak ettiğimiz hakiki manaları vardır. Bu hakiki manaların temayüz etmesi, yani âlimlikle kâdirliğin hakiki manada temyizi için zatın varlığı dışında bir hususiyet gerekmektedir. Bu hususiyet de zata zait olduğu söylenen mananın ta kendisidir.²⁴⁷

İbn Meymun’un benimsediği selbî sıfatlar düşüncesi, yukarıda bir kısmına temas edildiği gibi birçok eleştiriye maruz kalmıştır.²⁴⁸ Bunlardan birine göre bir şeyin sürekli ne olmadığını söylemek yeterli bir bilgi ifade etmemektedir. Böyle bir metodun onun bilgisine ulaştıracağı şüphelidir. Başka bir eleştiriye göre bu metot aslında agnostisizmden çok farklı bir konuma götürmemektedir. Hâlbuki Tanrı, O’na inananlar açısından niteliksiz bir varlık değildir.²⁴⁹ Böyle girift ve derin bir meselede kendi sıfat anlayışına yöneltilebilecek eleştirileri de hesaba katıp biraz daha mutedil bir konumda

²⁴⁶ Şehristânî, *Nihâyetu’l-Akdâm fî İlmi’l-Kelâm*, s. 194.

²⁴⁷ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II/74-5.

²⁴⁸ Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 266; Fraenkel, “God’s Existence And Attributes”, *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, s. 586-7; Ehud Z. Benor, *Meaning and Reference in Maimonides’ Negative Theology*, *The Harvard Theological Review*, 88:3 (1995) ss. 339-360, s. 342 ve 344.

²⁴⁹ Karaman, *İbn Meymûn’da Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 116-7.

durması beklenen İbn Meymun, aksine bu meselede Eş'arîlere ağır ithamlarda bulunmaktan geri durmamıştır. Ona göre zatî sıfatlar inancının bizi götüreceği idrak şirkten başka bir şey değildir.²⁵⁰ O şöyle demektedir:

*“Allah Teâlâ’nın zatî sıfatlarının olması gerektiğini söyleyen bir kimsenin, Allah’ı idrakinde bir kusur olduğunu veya müşrik olduğunu veya da O’nu, sahip olduğu halin tam aksine bir şekilde idrak ettiğini söylemiyorum. Bilakis böyle bir kimsenin farkında olmadan Tanrı’nın varlığını inancından sildiğini söylüyorum!”*²⁵¹

İbn Meymun bunun sebebi olarak da Allah için zatî bir sıfata inanan bir kimsenin aslında isimden başka bir şey bilmemesini göstermektedir. Ona göre böyle bir kişinin zikrettiği ismin karşılığı olarak tahayyül ettiği şey mevcut bir şey değildir, uydurma bir yalandan ibarettir. Sanki bu kimse yok olan bir şey için bu ismi kullanmıştır.²⁵²

2.6. ALLAH’IN FİİLLERİNDE GAYE PROBLEMİ

İbn Meymun, Allah’a zatî sıfatlar isnat etmeleri hususunda kelimacıları eleştirdiği gibi onların iradeye ve Allah’ın fiillerine dair tasavvurlarını da eleştirir. Bu meyanda Eş'arîlerin Allah’ın fiillerinin bir gaye ile sebeplendirilemeyeceğine dair görüşlerini bahis konusu eder. O, ilkin fiilleri gayelerine göre dört sınıfa ayırmaktadır: Batıl fiil, abes fiil, oyun için yapılan fiil ve iyi-güzel fiil (جيد حسن). Batıl fiil, failinin onunla bir gayeyi hedeflediği ancak çeşitli engellerden ötürü bu gayenin yerine gelmediği fiildir. Abes fiil, onunla hiçbir gayenin hedeflenmediği fiildir. Oyun için yapılan fiil, ne gerekli ne de faydalı olan, düşük bir gayenin hedeflendiği fiildir. İyi-güzel fiil ise failinin gerekli veya faydalı olan yüce bir gayeyi hedeflediği ve bu gayenin de gerçekleştiği fiildir.²⁵³

²⁵⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 151.

²⁵¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 151.

²⁵² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 151-2.

²⁵³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 569-70.

Gayeye dair bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra İbn Meymun, akıl sahibi hiç kimsenin Allah'ın fiillerinin batıl, abes veya oyun için yapılan fiiller olduğunu düşünemeyeceğini söylemektedir. Ona göre Hz. Musa'nın (a.s.) şeriatına inanan herkes Allah'ın fiillerinin iyi-güzel fiiller olduğunda müttefiktir. Buna göre Allah'ın başka bir şey için yaptığı bütün fiiller bu amaçlanan şeyin varlığı için ya zorunlu ya da çok faydalıdır. Mesela yaşayan bir canlının beslenmesi, varlığını devam ettirebilmek için zorunlu ve iki göze sahip olması, ona çok fayda sağlamaktadır. İbn Meymun'a göre felsefî görüş de bu düşünceyle uzlaşî içerisinde. Felsefî görüşe göre gayesi bilinsin veya bilinmesin doğanın tabiatında gerçekleşen hiçbir şey abes değildir.²⁵⁴ İbn Meymun burada Eş'arî kelamcılarının konuya dair düşüncelerine intikal etmekte ve şöyle demektedir:

“Düşünürler arasından bu fırkaya [Eş'arîler] gelince, bunlar Allah'ın bir hâdiseyi başka bir hâdisi için yaratmadığını iddia etmektedirler. Bunlara göre ne sebeplerden ne de müsebbeplerden bahsedilebilir; Allah'ın bütün fiilleri iradesine (meşîetine) göredir. İradesinin gayesi sorulmaz. Bunu neden yaptığı sorulmaz. O, dilediğini yapar. Dilediğini yapması bir hikmete tabi değildir. Böyle düşünen bu kimselere göre Allah Teâlâ'nın fiilleri abes fiiller sınıfına girmiş olur. Hatta abes fiillerden bile daha düşük olur. Çünkü abes bir fiil işleyen kimse yaptığından gafil olduğu için bunda bir gaye gözetemez. Ancak bu kimselere göre Allah yaptığı şeyi bilen ve irade eden bir zattır ama bunu bir gaye veya fayda için irade etmez.”²⁵⁵

İbn Meymun'a göre Eş'arîlerin bu görüşü ortaya koymalarının sebebi, bütün varlıkların halini kendi düşüncelerine göre değerlendirebilmeyi sağlamaktır. Onlar, bir bütün olarak bu âlemin varlığı için bir gayenin ne olduğu sorusuna âlemin hudûsuna inanan herkes gibi herhangi bir sebepten dolayı değil sırf böyle irade ettiği için şeklinde bir cevap vermektedirler. Bundan sonra da bu cevabı âlemdeki bütün varlıklara tek tek uygulamaktadırlar. Öyle ki onlara göre mesela gözün sahip olduğu muayyen fiziksel özellikler görmeyi sağlayan sebepler değildir. Yani bunlar görmeyi sağlama gayesiyle yaratılmış değildir. Bunlar Allah böyle dilediği için bu şekildedir. Yoksa

²⁵⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 570-1.

²⁵⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 571.

göz, sahip olduğu bu fiziksel özelliklerden farklı bir halde olsa dahi görmenin gerçekleşmesi mümkündür.²⁵⁶

İbn Meymun Tevrat'ta geçen bazı nasların zahirinin de bu görüşü îham ettiğini söylemektedir. Ancak ona göre bu nasların kastettiği mana, Allah'ın irade ettiği şeylerin kesinlikle gerçekleşmesi ve iradesine engel olacak hiçbir şeyin olmamasıdır. Ancak bu, O'nun her mümkünü irade edeceği anlamına gelmez. Onun irade ettiği mümkünler sadece hikmetinin iktiza ettiği mümkünlerdir. İbn Meymun'a göre bu görüş, bütün Yahudilerin görüşü olduğu gibi felsefecilerin ve kendisinin de görüşüdür. İbn Meymun, gerek kendisinin gerek Yahudi âlimlerinin âlemin hâdis olduğuna itikat etmelerine rağmen onun mücerret Allah'ın iradesiyle var olduğuna itikat etmediklerini belirtmektedir. Onlara göre Allah'ın bizim idrak edemediğimiz hikmeti, âlem var olduğunda onun varlığını zorunlu olarak gerektirmiş (أَوْجَبَتْ ضَرُورَةً), gene değişime mahal olmayan aynı hikmet, âlem var olmadan önce de onun yokluğunu gerektirmiştir.²⁵⁷

Eş'arîler, Allah'ın fiillerinin hiçbir gaye ve amaçla sebeplendirilemeyeceğini ispat için birçok delil getirmişlerdir.²⁵⁸ Bunlardan biri şu şekildedir: Şayet Allah'ın fiillerinin bir gayesi olsaydı zatı itibarıyla nakıs olmuş ve bu gayenin tahsili yoluyla kemal kesp etmiş olurdu. Çünkü fail için varlığı yokluğundan daha üstün ve daha layık olmayan bir şeyin gaye olması tasavvur edilemez. Kemalın manası da zaten bir şeyin varlığının yokluğundan daha üstün ve daha layık olmasıdır. Ancak Allah'ın bizatihi nakıs olup da kemalini başka bir şeyden elde etmesi imkânsızdır. Burada gayenin faile dönük olmadığı, onun fail dışında başka bir şeyin kemalini gerçekleştirmek olduğu, çünkü belli bir gaye için fiil işleyen herkesin gayesinin kendi zatına dönük olması gerekmediği şeklinde delile bir itiraz getirilebilir. Ancak bu durumda başkasına yönelik bir kemali gerçekleştirmenin bizatihi kendisinin Allah için daha evla ve daha kâmil olup

²⁵⁶ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 571-2.

²⁵⁷ İbn Meymun, **Delâletu'l-Hâirîn**, s. 572.

²⁵⁸ Beydâvî, **Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr**, s. 203-4; İsfahânî, **Metali'u'l-Enzâr fî Şerh-i Tavali'i'l-Envâr**, s. 197; İcî, **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, s. 331-2; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, II/156-7; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, VIII/202-6.

olmadığı sorulur. Eğer daha evla ve daha kâmil ise delildeki ilzam geçerliliğini korumuş olur. Eğer böyle değilse zaten bu şeyin Allah için gaye olması tasavvur edilemez.²⁵⁹

İkinci bir delil şudur: Fiillerin aracılığı olmadan gayelerin doğrudan tahsili, Allah'ın kadir olduğu bir şeydir. Çünkü hangi gaye tasavvur edilirse edilsin o gaye, mümkün varlıklardan olur ve Allah, onu doğrudan yaratmaya kadirdir. O halde fiillerin aracı ve gaye kılınması abestir. Allah'ın abes bir şey yapması imkânsızdır. Bu delile, gayenin aracı olmadan tahsil edilmesi imkânsızdır şeklinde bir itiraz getirilebilir. Ancak gayenin ne olabileceğine bakıldığında onun yaratılmışlara belli bir faydayı ve hazzı ulaştırmaktan başka bir şey olmadığı görülür ve bu faydayla hazzın herhangi bir aracı olmadan da yaratılması Allah'ın kudreti altındadır.²⁶⁰

İbn Meymun, Eş'arî kelamcılarının bu görüşünü hakir görmesine ve onu benimseyenlerin bu kabul edilemez derecede çirkin tasavvuru her nasılsa sahiplenebildiklerini söylemesine rağmen²⁶¹ âlemin varlığının gayesine dair açtığı müstakil bir fasılda bu görüşten hiç de uzak olmayan bir konumda durmuş, hatta yukarıdaki delillere benzer bir delille istidlâl etmiştir.²⁶² O, gerek âlemin kıdemine inananlara gerekse hudûsuna inananlara göre varlığının bir gayesinin talep edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁶³ O, bu fasılda açık bir şekilde bütün bu varlıklar için hiçbir şekilde bir sebep veya gaye talep edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre Allah'ın varlığı için bir gaye aramadığımız gibi hâdis olan her şeyin varlığına sebep olan irade için de hiçbir şekilde bir sebep veya gaye aramamız gerekmektedir.²⁶⁴

İbn Meymun, bütün âlemin insan için yaratılmış olduğu ve diğer varlıkların gayesinin insanın varlığı olduğu düşüncesini reddetmiş ve bunun yanlışlığını ispat etmeye çalışırken yukarıda Eş'arîlerin getirdikleri delillerin benzerini kullanmıştır. O, kâinatta insanın varlığına ve hayatını devam ettirmesine sebep olduğu düşünülebilecek bütün varlıkların hiçbiri olmadan da Allah'ın onu yaratmaya kadir olduğunu

²⁵⁹ İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 331-2; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII/202-3.

²⁶⁰ Beydâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr*, s. 204; İsfahânî, *Metali'u'l-Enzâr fî Şerh-i Tavâli'i'l-Envâr*, s. 197.

²⁶¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 573.

²⁶² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 508-16.

²⁶³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 508.

²⁶⁴ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 514-5.

söylemiştir. Ona göre bu durumda bunların gayesinin insanın varlığı olduğu söylendiğinde bunların varlığının hiçbir faydası olmayacaktır. Çünkü bunların hiçbir olmadan da bu gayenin gerçekleşmesi mümkündür. Hatta bütün bu varlıkların gayesinin insanın varlığı olduğu ve onun da gayesinin Allah’a kulluk olduğu söylene dahi problem çözülmemektedir. Zira bu sefer bu kulluğun gayesinin ne olduğu sorulacaktır. Hâlbuki bütün yarattıklarının kendisine kulluk etmesiyle Allah’ın kemali artmadığı gibi kendisi dışındaki hiçbir şeyin var olmaması dahi kemaline hiçbir kusur getirmemektedir. İbn Meymun’a göre eğer bunların Allah’ın kemali için değil bize göre ve bizim kemalimiz için olduğu söylenirse aynı soru tekrarlanacak ve bizim bu kemale sahip olacak şekilde var olmamızın gayesi sorulacaktır. O halde zorunlu olarak bu soruların “Allah bu şekilde diledi” veya “Hikmeti bu şekilde iktiza etti” şeklinde bir cevaba ulaşması gerekmektedir ve doğru olan da budur.²⁶⁵

İbn Meymun, Yahudi âlimlerinden birinin de kabul ettiğini söylediği²⁶⁶ Eş’arîlerin bu görüşünü, konunun başında görüldüğü gibi Allah’ın fiilinin abes olacağı hatta ondan bile daha düşük bir mertebede olacağı şeklinde eleştirmiştir. Eş’arî kelimciler, bu abes fiil eleştirisine Mutezile’nin bu meseledeki delilini reddederken cevap vermişlerdir. Bu delile göre herhangi bir gayesi olmayan bir fiil abestir ve hikmet sahibi olan Allah’ın abes bir fiilinin olması imkânsızdır. Çünkü abeslik çirkin (kabih) bir şeydir ve Allah’ın bundan tenzih edilmesi vaciptir. Eş’arîler cevap olarak şöyle demişlerdir: Abes kelimesi ile kastettiğiniz şey eğer hiçbir gayesi olmayan bir fiil ise zaten bu mana, tartıştığımız hususun ta kendisidir ve bununla delil getirmek bir şeyi kendisine delil kılmak anlamına gelir. Eğer bu kelimedden başka bir şey kastediyorsanız önce bize bunun ne olduğunu izah edin, sonra gayesi olmayan bir fiilde bu şeyin bulunması gerektiğini beyan edin, sonra da bu şeyin bulunduğu fiilin imkânsız olduğunu ispat edin ki iddianızın doğruluğu ortaya çıksın.²⁶⁷

Görüldüğü üzere İbn Meymun’un gayeye göre sınıflandırmasını yapmış olduğu fiillerden olan abes fiil, zaten bir gayesi olmadan yapılan fiil olduğu için delil olmadan sırf abes kelimesinin çağrıştırdığı kötü anlam üzerinden böyle bir fiilin Allah hakkında

²⁶⁵ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 510-1.

²⁶⁶ İbn Meymun, *Delâletu’l-Hâirîn*, s. 559-60.

²⁶⁷ Beydâvî, *Tavâli’u’l-Envâr min Matâli’i’l-Enzâr*, s. 204; İsfahânî, *Metali’u’l-Enzâr fî Şerh-i Tavâli’i’l-Envâr*, s. 197; İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm*, s. 332; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII/204-5.

imkânsız olduğunu söylemek bir iddiadan öteye geçmemektedir. İbn Meymun, hiçbir şekilde Allah'ın iradesinin bir sebebinin veya gayesinin olamayacağını söylemesine rağmen fiillerinin gayesinin olamayacağı görüşüne karşın abeslik iddiasını tekrar etmiştir.

İbn Meymun'un hâdis olan âlemin yokluk hali için de varlık hali için de değişmeyen bir hikmet tespit etmesi ve varlığına da yokluğuna da bu hikmetin zorunlu olarak sebep olduğunu söylemesi ise son derece problemlidir. Zira bu hikmet iradeden başka ve değişmeyen bir şeyse aynı şey üzerinde iki farklı hale sebep olabilmesi "tereccüh bila müreccih"ten²⁶⁸ dolayı imkânsızdır. Eğer bu hikmet iradenin ta kendisiyse o halde âlemin varlığı için de yokluğu için de tek başına yeterli bir sebeptir. Ancak İbn Meymun, gerek kendisinin gerek Yahudi âlimlerinin âlemin hâdis olduğuna itikat etmelerine rağmen onun mücerret Allah'ın iradesiyle var olduğuna itikat etmediklerini söylemektedir.²⁶⁹

İbn Meymun'a göre Eş'arîlerin Allah'ın fiillerinin bir gayesi olmadığını söyleyip onları bir hikmete tabi kılmamalarının sebebi, bunun âlemin kıdemine yol açması endişesidir. Ona göre Eş'arîler, âlemin kıdemi görüşüne gidecek kapıyı tamamen kapatmak için hikmet düşüncesinden kaçınmışlardır.²⁷⁰ Ancak İbn Meymun'un bu tespiti eleştiriye açıktır. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi Mutezile, Allah'ın bütün fiillerinin bir hikmete tabi olduğunu söylemektedir.²⁷¹ Lakin onların da diğer bütün kelimciler gibi âlemin hâdis olduğuna inandıklarında hiçbir şüphe yoktur. O halde Eş'arîlerin bu görüşünü kıdem endişesine bağlamak daha ciddi ve daha ayrıntılı bir izah gerektirmektedir.

²⁶⁸ Eşit olan iki şeyden birinin harici bir sebep olmadan diğerine râcih (üstün) geldiğini söylemek imkânsızdır.

²⁶⁹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 572.

²⁷⁰ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 573-4.

²⁷¹ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, s. 528.

SONUÇ

İslam düşünce geleneği ve birikimiyle çok yakın bir temas kurmuş bir düşünür olarak İbn Meymun, kalamî düşünceye muttali olmuş ve felsefî başyapıtı olan *Delâletu'l-Hâirîn*'de bu düşünceyi işlemiş ve eleştirmiştir. O, kendi düşünce sisteminde fizik-metafizik ilişkisine çok önem vermiş ve metafiziğin (felsefe), fiziğin (doğa bilimleri) üzerine inşa edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu sadette hem Aristo felsefesini hem de kalamî düşünceyi işlerken öncelikle bu ekollerin fizik düşüncelerini, sonra metafizik düşüncelerini sistematik bir şekilde ele almıştır. Buna göre felsefecilerin çoğu fizikle alakalı görüşlerini 25 mukaddimede (kaziye/öncül) bir araya getirdiği gibi kalamî düşüncenin fizik görüşlerini de on iki mukaddimede özetlemiştir. İbn Meymun'un başarılı bir şekilde metafiziğin üzerine bina edildiği mukaddimleri bu sistematik sunumu, metafizik görüşlerde delillerin incelenmesi hususunda ciddi bir kolaylık sağlamaktadır. İbn Meymun'dan önce kalamcılardan veya felsefecilerden herhangi bir kimsenin bu mukaddimleri toplu bir şekilde bir araya getirdiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır.

İbn Meymun, âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmayışı olmak üzere dört temel meselenin ispatı için kalamcıların mezkûr on iki mukaddimenin hepsine muhtaç olduklarını söylemiştir. Ancak İbn Meymun'un bu tespiti birkaç mukaddime için doğru kabul edilse bile her bir meselenin ispatı için mukaddimelerin hepsinin birden zorunlu olduğu sabit değildir. Kalamcılar, bu meselelerin ispatı için getirdikleri delillerin sadece bir kısmında bu mukaddimelerin çoğunu kullanmış, başka delillerde ise sadece birkaç tanesini kullanmışlardır. Mesela âlemin hudûsu için getirdikleri en önemli delillerde cevher-i ferd, halânın sübûtu ve arazların hükümlerine ait birçok mukaddimeyi kullanmamışlardır.

On iki mukaddimedeki bahisler temel olarak cevher-i ferdin varlığı, halânın (boşluk) sübûtu, zamanın anlardan oluşması, arazlara dair hükümler, imkân ve tahsis, teselsül ve duyuların idrâki ile alakalıdır. İbn Meymun, kalamcılarının fizik düşüncelerini ifade eden bu mukaddimleri onların delillerini sunmaksızın şerh etmiş ve sonra yer yer tahkir eden bir üslupla, çoğunlukla delil getirmeden reddetmiştir. Oysa son derece

nazarî asıllara bina edilmiş olan bu mukaddimelerle alakalı kelamcıların birçok delili bulunmaktadır.

İbn Meymun, âlemin hudûsunu kabul etmesine ve zamanın yaratılmış olduğunu söylemesine rağmen kelamcıların cevher-i ferd ve zamanla ilgili düşüncelerini reddetmiş, onun yerine âlemin kıdemi ile son derece irtibatı olan heyula-suret teorisini benimsemiştir. Farklı bir âlemin imkânı bağlamında cisimlerin sahip oldukları sıfatlardan başka bir halde olmasını mümkün gören kelamcıların bu görüşlerini aklın değil hayalin hükmüne bağlayan İbn Meymun, cevher-i ferd, hareket, zaman ve arazların hükümlerine dair kelamcıların görüşlerini reddederken Aristocu bilimin âlem tasavvurunu mutlaklaştırmış ve aklî veriler seviyesinde değerlendirmiştir. Hâlbuki bugünkü bilim, etrafımızdaki cisimlerden feleklerin yapısına kadar âlemin İbn Meymun'un tasavvur ettiği ve aklen zorunlu gördüğü halden çok farklı olduğunu ispat etmiştir.

Hâdislerin sonsuz teselsülünün imkânsız olduğunu düşünen ve bunun için burhan-ı tatbik ve burhan-ı tedâyüf (burhan-ı tekâfu) delillerini getiren kelamcıların bu görüşünü reddeden İbn Meymun, sonsuz teselsülün imkânsızlığını, silsilenin fertlerinin bir arada var olması durumuyla sınırlandırmıştır. Ancak hem kelamcılara hem de felsefecilere göre kabul edilmeyen bu tür teselsülün imkânsızlığını ispat eden burhan-ı tatbikteki temel mananın hâdislerin sonsuz teselsülü için de geçerli olduğu görülmüştür. Bununla birlikte hâdislerin sonsuz teselsülünün mümkün olduğu görüşünde olan felsefeciler, âlemin kıdemiyle irtibatlı olarak feleklerin ezelî hareketini bu görüş üzerine kurgularlarken âlemin kıdemini reddeden ve hudûsunu tercih eden İbn Meymun'un kelamcıların bu görüşünü reddetmesi, düşünce sistemindeki insicam açısından bir soru işareti olarak kalmaktadır.

Kelamcıların duyu yoluyla elde edilen bilgilerin hiçbir şekilde burhanî delillerde kullanılamayacağı görüşünde olduklarını iddia eden İbn Meymun, onları sofistlerin duruşuyla dahi itham etmiştir. Ancak kelamcılar asla küllî bir kaziye olarak böyle bir iddiada bulunmamışlardır. Aksine, âlemin hudûsunu, duyularla gözlemlenen değişim ve dönüşüm (tagayyür) üzerinden ispat etmişlerdir. Onlara göre duyuların verdiği bazı tasavvurları işleyen akıl, bazen kurduğu yargıda yanılabilir, ancak bu durum onun

duyular vasıtasıyla hüküm verdiği ve doğruluğundan kesin emin olduğu yargıların yakînlığına asla zarar vermemektedir.

Kelamcıların fizik düşüncesini aktarıp eleştiren İbn Meymun'un duyuların idrâki ile ilgili on ikinci mukaddime dışında yaptığı naklin sahih olduğu görülmüştür. Ancak fizik eleştirilerinin çoğu, delilden ari olduğu gibi bu eleştirilerin bir kısmını kendi düşünce sisteminde benimsediği bazı görüşlerle uzlaştırmak da zor görünmektedir.

Kelamcıların metafizik görüşlerini de sistematik bir biçimde ele alan İbn Meymun, bütün kelamcıların farklı türleri olsa da bir tek yöntem takip ettiklerini söylemektedir. Bu yöntemle göre önce âlemin hudûsu, sonra buna bağlı olarak Allah'ın varlığı ispat edilir. Daha sonra Allah'ın birliğini ispat için deliller getirilir ve O'nun birliği üzerinden de cisim olmadığı ispat edilir. İbn Meymun bu yöntemi tamamen reddetmektedir. Çünkü ona göre âlemin hudûsu kesin delillerle ispat edilemez. Ona göre kelamcıların getirdiği delillerin hepsinde birçok şüphe bulunmaktadır ve Allah'ın varlığının böyle şüpheli bir görüş üzerine inşa edilmesi doğru değildir.

İbn Meymun, kelamcıların âlemin hudûsunu ispat için getirdikleri delillerden yedi tanesini açıklamıştır. O, bu yedi delilden bir kısmını diğerlerinden daha kuvvetli görse de hiçbirini burhanî delil olarak kabul etmemiştir. Çünkü ona göre kelamcıların bu delillerdeki ortak kaideleri, varlığın üzerinde bulunduğu hali itibara almamaktır. Ona göre kelamcılar, âlemin hudûsunu üzerine bina ettikleri on iki mukaddimeyi varlığın tabiatından elde etmemiş, akıl diye isimlendirdikleri hayallerine göre oluşturmuşlardır. Bu delillerden en önemli iki tanesi, arazların hudûsu üzerinden cisimlerin de hudûsunun ispat edildiği “arazların hudûsu delili” ve âlemdeki cisimlerin muayyen sıfatlarındaki tahsisin bir muhassisin varlığına delil olduğunu ifade eden “tahsis delili”dir. İbn Meymun, birinci delili, hâdislerin sonsuz teselsülünün ve ezelî hareketin imkânsızlığı üzerine kurulduğu ve bu iki hususun ispat edilemediğini düşündüğü için reddetmiştir. Tahsis delilini ise Aristo'daki katı determinizmde olduğu gibi ay-altı âlemdeki nedenselliği âdî değil de aklî olarak zorunlu gördüğünden dolayı reddetmiştir. Ancak İbn Meymun, ay-altı âlemde tahsisi ve ilâhî iradenin müdahalesini kabul etmemesine rağmen onu ay-üstü âlem için geçerli görmüş ve buradan bütün bu varlıkların Allah'ın iradesiyle yaratıldığı sonucuna ulaşmıştır. Çünkü ona göre Aristo, ay-üstü âlemde feleklerin yapıları, hareketleri ve hızlarındaki farklılıkların gerçek ve ikna edici bilimsel

sebeplerini izah edememiştir. İbn Meymun, dinî düşüncesi ile Aristo bilimine olan bağlılığı arasındaki gerilimin hat safhaya ulaştığı bu tahsis meselesinde kelamcılar ile felsefeciler arasında yeni bir konum üretmeye çalışmıştır. Lakin bu konumun iç tutarlılığı ve düşünce sisteminin asıl-fer ilişkisini korumadaki başarısı tartışmalı görünmektedir.

İbn Meymun, kelamcılar adına Allah'ın birliğini ispat için beş, cisim olmayışını ispat içinse üç delil zikretmiştir. Kendisi de bu görüşlere itikat etmesine rağmen bu delilleri eleştirmekte ve yer yer bir kısmını şüphelerle çürütmeye çalışmaktadır. Ortaya koyduğu eleştiri ve şüphelerin cevaplanabilir olmasının yanında kelamcılara göre vahdâniyetin en önemli ve en meşhur delili olan burhan-ı temânıyü cevher-i ferd düşüncesine bağlaması da doğru bulunmamıştır.

Eş'arî kelamcıların Allah'ın zatî sıfatları olduğu görüşünü de çok sert bir şekilde reddeden ve Allah'ın ancak selbî sıfatlarla vasıflanması gerektiğini düşünen İbn Meymun, zatî sıfat inancının tevhide aykırı olduğunu söylemekle kalmamış, buna inanan bir kimsenin müşriklerden bile kötü olup aslında Tanrı'nın varlığını inancından sildiğini iddia etmiştir. Ancak Allah'ın âlim ve kâdir olmasını zatıyla kaim ezeli sıfatlarla tefsir etmeyerek selbî olarak ifade etmek veya bütün bu farklı manaları bir tek zata irca etmek de bu manaların tahkik ve temâyüzü açısından izaha muhtaç durmaktadır. O halde bu derece ince ve nazari bir meselede İbn Meymun'un bu aşırı ifadeleri ilmî olmaktan uzak görünmektedir.

İrade meselesiyle bağlantılı olarak Allah'ın fiillerinde gaye problemini işleyen İbn Meymun, Eş'arî kelamcıların Allah'ın fiillerinin bir gayesi olamayacağına, yani O'nun belli bir fiili yapmasını kendi zatı için râcih kılacak bir sebep olamayacağına dair görüşlerini eleştirmekte ve bu durumun, fiillerini abes hâle getireceğini söylemektedir. Hâlbuki Eş'arî kelamcılar bu görüşleri için hayli kuvvetli deliller getirmekle beraber bu abeslik iddiasının mahall-i nizayı tekrar eden bir lafzın ötesine geçmediğini ispat etmişlerdir.

İbn Meymun, kelamcıların metafizik düşünceleri için getirdiği delillerin birçoğunu zayıf tahrir ettiği gibi bir kısmını da delilin asıl delâletini teşkil eden manaları vermeden, eksik bir şekilde tahrir etmiştir. Bu durum, delillere muttali olacak birinin

onları hemen reddedebilmesine sebep olmaktadır. Öte yandan İbn Meymun'un tamamen muasırı olan ve aklî ilimlerin "el-İmâm"ı olarak bilinen Fahreddin er-Râzî gibi muhakkik bir kelamcı, muhalif düşüncelerin delillerini fevkalade kusursuz ve gayet kuvvetli bir şekilde takrir etmekle kalmayıp bu düşünceleri destekleyebilecek başka deliller de üretmeye çalışmakla şöhret bulmuştur. Hiç şüphesiz Râzî'nin bu tavrı meselenin daha derin tahkik edilebilmesi adına ilmî üslubun kemâline işaret etmektedir.

İbn Meymun'un metafizik eleştirileri, çoğunlukla fizik eleştirilerindeki hususlar üzerine kuruludur ve bu eleştiriler, kelamcılarının hem İbn Meymun tarafından zikredilen delilleri hem de diğer delil ve cevapları karşısında kuvvetli bulunmamıştır.

İbn Meymun, kelam eleştirisinde hiçbir kelamcının ismini zikretmese de onun kelamî düşünceyi kitaplarından naklettiği ve yer yer isimsiz atıflar yaptığı kelamcılarının, en azından en önemlilerinin, Cüveynî ve Şehristânî olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi kelamcılarının da İbn Meymun'un referansları arasında olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca İbn Meymun'un bazı felsefe eleştirilerinde Gazâlî'nin etkisi olduğunu gösteren hususlar bulunmaktadır.

Hâsılı, İbn Meymun'un kelam eleştirisi, kelamcılarının görüşlerini sahil bir şekilde nakletme açısından genel olarak isabetli olsa da delillerin takriri ve eleştirinin kuvveti açısından pek başarılı görünmemektedir. Bugünün bilimsel verileri esas alındığı takdirde ise Aristo kozmolojisini tamamen benimseyen ve çoğunlukla buradan hareketle kelamî düşünceyi eleştiren İbn Meymun'un bu eleştirisinin daha da zayıf kalacağı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmednegri, el-Kâdî Abdunnebî b. Abdirresûl (ö. 12/18. yy.), **Düstûru'l-Ulemâ (Câmiu'l-Ulûm)**, thk. Kutbuddin Mahmud b. Gıyaseddin Ali el-Haydarâbâdî, Dâiretu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye Matbaası, Haydarabat ts.
- Altıntaş, Ramazan, "Sistematik Dönem Kelam Okulları –Mutezile-", **Kelam El Kitabı**, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Altmann, Alexander, "Articles of Faith", **Encyclopaedia Judaica**, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, c. II, Detroit 2007.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali (ö. 631/1233), **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2004.
- Arkan, Atila, **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, Değişim Yay., İstanbul 2007.
- Aslan, Abdülgaftar, **Kelâm'da Aklın Epistemeolojik Fonksiyonu**, Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık (2011) ss. 95-112.
- Atay, Hüseyin, "Önsöz", **Delâletu'l-Hâirîn**, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- Aydın, Mehmet, **Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi**, DEÜ.SBE, Doktora Tezi, İzmir 2003.
- Aydın, Ravza, **Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları**, SÜ.SBE, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2012.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (ö. 429/1037), **Usûlu'd-Dîn**, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât Hibetullah b. Ali b. Melkâ (ö. 547/1152), **Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme**, thk. Cemiyetu Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Dânişgâh-ı İsfahan, Tahran 1357 H.
- Bâkillânî, Kâdî Ebubekir b. Tayyib (ö. 403/1013), **el-İnsâf fîma Yecibu İ'tikâduhu ve La Yecûzu el-Cehlu bihi**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2000.
- _____ **Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubu's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.

- Benor, Ehud Z., **Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology**, The Harvard Theological Review, 88:3 (1995) ss. 339-360.
- Bergmann, Ludwig – Schaefer, Clemens, **Constituents of Matter (Atoms, Molecules, Nuclei and Particles)**, ed. Wilhelm Raith, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1997.
- Beydâvî, Kâdî Nasîruddin Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî (ö. 685/1286), **Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr**, thk. Abbas Süleyman, El-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2007.
- Birnbaum, Ruth, **An Exposition of Joseph Ibn Shem Tov's Kevod Elohim (The Glory of God)**, Mellen Press, New York 2001.
- Broadie, Alexander, "Maimonides", **History of Islamic Philosophy**, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, London and New York 1996.
- Carlos Fraenkel, "God's Existence And Attributes", **The Cambridge History of Jewish Philosophy**, ed. Steven Nadler ve T. M. Rudavsky, Cambridge University Press, New York 2009.
- Cohen, The Rev. A., **The Teachings of Maimonides**, George Routledge & Sons Ltd., London 1927.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), **et-Ta'rîfât**, thk. Mustafa Ebû Yakup, Müessesetu'l-Husnâ, Kazablanka 2006.
- _____ **Hâşiye ala Şerhi's-Şemsiyye** (Şurûhu's-Şemsiyye – Mecmû'atu Havâşin ve Ta'likât içinde), Kürdistân el-İlmiyye Matbaası, Kahire 1327 H.
- _____ **Şerhu'l-Mevâkîf**, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1907 (1325 H.).
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik (ö. 478/1085), **eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn**, thk. Ali Sâmî Neşşâr, Faysal Bedîr Avn ve Suheyr Muhtar, Munşetu'l-Meârif, İskenderiye 1969.
- _____ **el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fî'l-Erkânî'l-İslâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye lit'Turâs, Kahire 1992.
- _____ **Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'il-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdulmun'im Abdulhamid, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1950.
- _____ **Luma'u'l-Edille fî Kavâid-i Akâid-i Ehli's-Sünne**, thk. Nizar Hâmmâdî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2013.
- Çağrııcı, Mustafa, "İbn Meymûn", **DİA**, c. XX, Ankara 2003.

- _____ “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî”, **DİA**, c. X, Ankara 2003.
- Davidson, Herbert A., **Moses Maimonides, The Man and His Works**, Oxford University Press, New York 2005.
- Demir, Osman, “Cevher-i Ferd ve Heyulâ-Sûret Teorileri”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker - Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Doğan, Hatice, **İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme**, SELÜ.SBE, Doktora Tezi, Konya 2009.
- Eisen, Robert, **The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy**, New York 2004.
- Ensârî, Ebu'l-Kâsım Selman b. Nâsır en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118), **el-Ğunye fi'l-Kelâm** (İlâhiyât Kısmı), thk. Mustafa Hasaneyn Abdulhâdi, Daru's-Selâm, Kahire 2010.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 324/936), **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990.
- _____ **Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehl-i'z-Zeyği ve'l-Bida'**, thk. Hammude Ğarabe, Matbaatu Mısır, Mısır 1955.
- Fenârî, Hasan Çelebi b. Muhammed Şah (ö. 891/1486), **Hâşiye ala Şerhi'l-Mevâkıf** (Şerhu'l-Mevâkıf'in içinde), Matbaatu's-Saâde, Mısır 1907 (1325 H.).
- Frank, Daniel H., “Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism”, **The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy**, ed. Daniel H. Frank ve Oliver Leaman, Cambridge University Press, New York 2003.
- Friedlander, M., “Analysis of The Guide for the Purplexed”, **The Guide for the Purplexed**, (çev. M. Friedlander), E. P. Dutton & Company, New York 1904.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), **el-İktisât fi'l-İtikât**, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2012.
- _____ **Makâsıdu'l-Felâsife**, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır 1961.
- _____ **Tehâfutu'l-Felâsife**, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, **Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)**, Tekin Kitabevi, Konya 2012.
- Grossman, Rabbi Louis, **Maimonides**, The Knickerboker Press, New York 1890.
- Husain Kassim, **Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish and Christian Philosophy**, Austin & Winfield Publishers, Lanham 2000.

- Husik, Isaac, **A History of Medieval Jewish Philosophy**, The Macmillian Company, New York 1916.
- Hyman, Arthur, "Maimonides, Moses: Philosophy", **Encyclopaedia Judaica**, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, c. XIII, Detroit 2007.
- İbn Arefe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî el-Mâlikî (ö. 803/1400), **el-Muhtasaru'l-Kelâmî**, thk. Nizâr Hammâdî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2014.
- İbn Meymun, Musa (ö. 602/1204), **Delâletu'l-Hâirîn**, nşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- _____ **The Guide of the Perplexed** (çev. Shlomo Pines), The University of the Chicago Press, Chicago and London 1963.
- _____ **"Makâle fî Sinaati'l-Mantık"**, thk. Mübahat Türker, AÜ.DTCF Dergisi, 16:1-2 (1960), ss. 9-64.
- İbn Mutteveyh, el-Hasen en-Necrânî el-Mutezilî (ö. 469/1076), **et-Tezkire fî Ahkâmî'l-Cevâhiri ve'l-A'râz**, thk. Sâmî Nasr Lutf ve Faysal Bedir Avn, Daru's-Sekâfe, Kahire ts.
- İbn Sina, Ebû Ali (ö. 427/1037), **el-İşârât ve't-Tenbîhât** (Nasîruddin et-Tûsî'nin şerhi ile beraber), thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire 1960.
- _____ **en-Necât**, thk. Muhammed Osman, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2013.
- İbn Tilimsânî, Şerefuddîn (ö. 658/1259), **Şerhu Meâlim-i Usûli'd-Dîn**, thk. Nizâr Hammâdî, Dâru Mektebeti'l-Meârif, Beyrut 2011.
- İbn-i Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed (ö. 595/1198), **Tehâfutu't-Tehâfut**, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.
- Îcî, el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed Adudiddîn (ö. 756/1355), **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut ts.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemseddin b. Mahmud (ö. 749/1348), **Metali'u'l-Enzâr fî Şerh-i Tavali'i'l-Envâr**, Musahhih: Abdulcevvâd Halef, el-Matbaatu'l-Hayriyye, Kahire 1323 H.
- _____ **Tesdîdu'l-Kavâid fî Şerh-i Tecrîdî'l-Akâid**, thk. Halid b. Hammâd el-Advânî, Dâru'd-Diyâ, Kuveyt 2012.
- Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedâbâdî (ö. 415/1025), **el-Usûlu'l-Hamse**, thk. Faysal Bedir Avn, Kuveyt Üniversitesi Matbaası, Kuveyt 1998.

- _____ **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996.
- Kâdî Mîr, Hüseyin b. Muîniddîn el-Meybezî (ö. 910/1504), **Kâdî Mîr ala'l-Hidâye** (Şerhu Hidayeti'l-Hikme), el-Hac Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1313 H.
- Karadaş, Cağfer, **Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.
- Karaman, Hüseyin, **İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi**, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyüb b. Musa (ö.1094/1682), **el-Külliyât**, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Masrî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2012.
- Kevserî, Muhammed Zahid (ö. 1371/1952), "Mukaddime", **El-Mukaddimâtü'l-Hams ve'l-İşrûn min Delâleti'l-Hâirîn ve Şerhu Tilke'l-Mukaddimât**, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 1994.
- _____ **Min 'İberi't-Târîh fi'l-Keydi li'l-İslâm**, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2005.
- Kraemer, Joel L., "Moses Maiomonides: An Intellectual Portrait", **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005.
- Kutbuddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî (ö. 766/1365), **Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye** (Şurûhu's-Şemsiyye – Mecmû'atu Havâşin ve Ta'lîkât içinde), Kürdistân el-İlmiyye Matbaası, Kahire 1327 H.
- Küçükali, Adnan, **İbn Meymun'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile Karşılaştırmalı Olarak)**, ATÜ.SBE, Doktora Tezi, Erzurum 2005.
- Leaman, Oliver, "İbn Meymûn: Düşüncesi", **DİA**, c. XX, Ankara 2003.
- Marulcu, Hasan Tevfik, **İslâm Kelâmı Açısından Hristiyan Tanrı Tasavvuru –Zât-Sıfat İlişkisi-**, SDÜ.SBE, Doktora Tezi, Isparta 2008.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî (ö. 333/944), **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Dâru Sâdır (Beyrut) ve Mektebetu'l-İrşâd (İstanbul), ts.
- Melâhimî, Mahmud b. Muhammed el-Harezmi (ö. 536/1142), **el-Fâik fî Usûli'd-Dîn**, thk. Faysal Bedir Avn, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2010.

- Meral, Yasin, **İbn Meymun'a Göre Yahudilikte İman Esasları**, AÜİFD, 52:2 (2011), ss. 243-266.
- _____**İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar**, AÜ.SBE, Doktora Tezi, Ankara 2012.
- Miklâtî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed (ö. 626/1237), **Lubâbu'l-Ukûl fî'r-Reddi alâ'l-Felâsifeti fî İlmi'l-Usûl**, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensâr, Kahire 1977.
- Muktarah, Muzaffer b. Abdullah (ö. 612/1216), **Şerhu'l-İrşâd fî Usûli'l-İ'tikâd**, thk. Nezihe Em'arîc, Dâru'l-Emân, Ribat 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun (ö. 508/1114), **Tabziratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, thk. Muhammed el-Enver Hamit İsa, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2011.
- Pines, Shlomo, "The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed", **The Guide of the Perplexed** (tercümenin mukaddimesi olarak), The University of the Chicago Press, Chicago and London 1963.
- _____**"Maimonides"**, **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchelt, Thomson Gale, c. V, Detroit 2006.
- Râzî, Fahreddin (ö. 606/1209), **el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- _____**el-Cevheru'l-Ferd**, "Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences 2/3 (November 2015)" içinde: 77-178, thk. Eşref Altaş.
- _____**el-Heyûla ve's-Sûrah**, "Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences 1/1 (November 2014)" içinde: 61-108, thk. Eşref Altaş.
- _____**el-Meâlim fî Usûli'd-Dîn** (Şerhu Meâlim-i Usûli'd-Dîn içinde), thk. Nizâr Hammâdî, Dâru Mektebeti'l-Meârif, Beyrut 2011.
- _____**el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye**, thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- _____**el-Muhassal** (Muhassalu Efkârî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn) thk. Hüseyin Atay, Naşir: İntişârât eş-Şerîf er-Radî, Kum 1999.
- _____**er-Riyâdu'l-Mûnika fî İstiksâ-i Mezâhib-i Ehli'l-İlm**, thk. Esat Cuma, Dâru Kiranis, Tunus 2014.

- _____ **Kitâbu'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn**, Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye Matbaası, Haydarabat 1353 H.
- _____ **Lubâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Mısır 1986.
- _____ **Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, thk. Said Abdullatif Fûde, Daru'z-Zehâir, Beyrut 2015.
- _____ **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Mukaddime ve Tashih: Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i Asâr ve Mefâhir Ferhengî, Tahran 2005.
- _____ **Esâsu't-Takdîs**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Rudavsky, T. M., **Maimonides**, Wiley-Blackwell Publication, United Kingdom 2010.
- Schwarz, Michael, “Who Were Maimonides’ Mutakallimûn? (Part 1)”, **Maimonidean Studies (Volume 2)**, ed. Arthur Hyman, The Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, New York 1991.
- Seeskin, Kenneth, “Introduction”, **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005.
- Seeskin, Kenneth, et al., **The Cambridge Companion to Maimonides**, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005.
- Seyalkûtî, Abdulhakîm b. Şemseddin el-Hindî (ö. 1067/1656), **Hâşiye ala Şerhi'l-Mevâkıf** (Şerhu'l-Mevâkıf'ın içinde), Matbaatu's-Saâde, Mısır 1907 (1325 H.).
- Stroumsa, Sarah, “The Muslim Context”, **The Cambridge History of Jewish Philosophy**, ed. Steven Nadler ve T. M. Rudavsky, Cambridge University Press, New York 2009.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebubekir (ö. 548/1153), **Nihâyetu'l-Akdâm fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Alfred Guillaume, Londra 1934.
- _____ **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Emîr Ali Mehna ve Hasan Ali Faûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Şîrazî, Sadruddîn Muhammed b. İbrahim b. Yahya (ö. 1050/1640), **Şerhu'l-Hidâyeti'l-Esîriyye**, thk. Ahmed Abdurrahim Sâih ve Tevfik Ali Vehbe, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2008.

- Taftazânî, Sadettin Mesud b. Ömer b. Abdullah (ö. 793/1390), **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2012.
- _____ **Şerhu'l-Makâsîd**, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1305 H.
- _____ **Şerhu's-Şemsiyye**, thk. Cadullah Bessâm Salih, Dâru'n-Nûri'l-Mubîn, Amman 2013.
- _____ **Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm**, thk. Abdulkadir Ma'ruf el-Kürdî, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1912.
- Tehânevî, Muhammed Ali (ö. 12/18. yy.), **Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm**, thk. Alî Dahrûc, Mektebet-i Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Topaloğlu, Aydın, "İbn Kemmûne", **DİA**, c. XX, Ankara 2003.
- Tûsî, Nasîruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Hasan (ö. 672/1274), **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât** (el-İşârât ve't-Tenbîhât ile beraber), thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Kahire 1960.
- _____ **Tecrîdu'l-Akâid**, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, Mısır 1996.
- Twersky, Isadore, "Maimonides, Moses", **Encyclopedia of Religion**, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, c. VIII, Detroit 2005.
- _____ "Aspects of Maimonides' Epistemology: Halakah and Science", **From Ancient Israel to Modern Judaism**, ed. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs ve Nahum M. Sarna, Scholars Press, c. III, Georgia 1989.
- Wilkinson, İsrail, **Musa b. Meymun, Hayâtuhu ve Musannefâtuhu**, Kahire 1936
- Wolfson, Harry Austryn, **The Philosophy of the Kalam**, Harvard University Press, London 1976.
- _____ "Maimonides and Halevi", **The Jewish Quarterly Review (New Series)**, c. II, Philadelphia 1912.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Rıdvan CİRÜ

Doğum Yeri ve Yılı: Silopi - 1989

EĞİTİM DURUMU

Lisans: Boğaziçi Üniversitesi, Elektrik-Elektronik Mühendisliği – 2010

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - 2013

Yüksek Lisans: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı - 2016

YABANCI DİLLER

Arapça: Çok İyi

İngilizce: İyi