

Jacobus Erasmus. *The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment*. Cham: Springer, 2018. xiii+186 sayfa. ISBN: 9783319734378.

Mehmet Bulgen*

Tanrı kavramına yönelik inanç ve düşünceler, tarih boyunca toplumların ayrılmaz bir parçası olmuştur. Tek tanrılı dinlerde olduğu gibi insanlar genelde evreni yaratan ve devamlılığını sağlayan aşkın bir Tanrı'ya inansalar da O'nun varlığına dair bilgiye nasıl ulaşılabileceği konusunda farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu doğrultuda yaygın bir şekilde kullanılan delil türlerinden biri evrendeki düzen, imkân, değişim ve karmaşıklık gibi olgulardan hareket eden kozmolojik argümanlardır.

Kozmolojik argümanlar Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda *a posteorik* argümanlar grubu içinde yer alır. Yalnızca düşünce ve tefekküre dayalı olan *a priorik* argümanlardan farklı olarak *a posteorik* argümanların özelliği, öncülerinden en az birinin duyu ve gözleme dayalı olmasıdır. Bu durum *a posteorik* argümanları, *a priorik* argümanlara göre yenilenme ve güncellemeye daha açık hale getirir.¹ Zira bilimsel keşif ve teorilerle insanların evrenle ilgili bilgilerinin artması, kozmolojik argümanlara bir yenisinin eklenmesine ya da daha önceki argümanların yeni bir şekil almasına neden olabilir.

Güney Afrikalı felsefeci ve bilgisayar bilimcisi Jacobus Erasmus'un elinizdeki değerlendirmeye konu olan *The Kalâm Cosmological Argument: A Reassessment* (*Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeniden Değerlendirme*) başlıklı çalışması, en son William Lane Craig tarafından yaklaşık 40 yıl önce güncellemeye tabi tutulan Kelâm Kozmolojik Argümanını (KKA) son felsefi tartışmalar ve bilimsel gelişme-

1 Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 131-132.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. İletişim: mehmet.bulgen@marmara.edu.tr.

ler ışığında yeniden değerlendirmeyi amaçlıyor.² Erasmus'un bu çalışması, 2016'da Güney Afrika'daki North-West Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladığı "Towards a More Persuasive Kalâm Cosmological Argument: Permitting the Actual Infinite (Daha İkna Edici Bir Kelâm Kozmolojik Argümanına Doğru: Gerçek Sonsuza İzin Verme)" başlıklı doktora tezinin kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmiş halidir. Erasmus, kitapta kullandığı materyalin doktora tezine kıyasla %50 oranında yeni olduğunu ve önemli oranda doktora sonrası araştırması esnasında yaptığı çalışmalara dayandığını belirtiyor (vii). Toplam 186 sayfa olan kitap, bir giriş ve dokuz bölümden oluşuyor. Giriş bölümünden sonraki beş bölüm KKA'nın tarihini yeni bir bakış açısıyla sunmaya ayrılırken sonraki dört bölüm ise onu yeni ve özgün bir şekilde savunmaya odaklanıyor.

Erasmus, kitabının giriş bölümünde ilk olarak KKA'yı tanıtarak onun diğer kozmolojik argümanlardan farkını izah ediyor. Ona göre KKA'nın en belirgin özelliği sonsuza doğru giden zamansal bir geçmişi reddetmesi ve genelde şu şekilde bir mantıksal dizilime sahip olmasıdır: (i) Var olmaya başlayan her şeyin varlığının bir nedeni vardır; (ii) Evren var olmaya başlamıştır; (iii) Dolayısıyla evrenin varlığının bir nedeni vardır (2).

Erasmus'a göre, KKA'nın söz konusu sonucuna ulaşılmasıyla argümanın savunucuları, evrenin yoktan var oluşunun nedeninin, aşkın olma, kişisel olma, başlangıçsız olma, mekânsız olma, maddi olmama, değişmez olma ve her şeye kâdir olma gibi özelliklere sahip Tanrı olduğunu göstermeye çalışırlar. Ona göre bu yaklaşım KKA'yı doğal teolojiye ait bir argüman olmasının ötesinde teistik dinlerle de uyumlu hale getiriyor.

Erasmus, Giriş bölümünde bu argümana niçin "kelâm" adının verildiğini de tartışıyor. Ona göre aslında evrenin bir başlangıcı olduğu fikri kelâmcılardan önce John Philoponus (Yahyâ en-Nahvî) (ö. 570) tarafından savunulmakla birlikte onu Tanrı'nın varlığı konusunda gerçek bir delile dönüştüren Müslüman kelâmcılar oldu. İslâm'ın temel doktrinlerini rasyonel bir biçimde açıklamaya ve savunmaya çalışan kelâmcılar, mezkur argümanı düşünce sistemlerinin merkezine koyarak uzun bir tarihsel süreç içerisinde tutkulu bir şekilde savunup geliştirdiler. Bu nedenle bu argümana William Lane Craig'in de haklı bir şekilde belirttiği üzere "Kelâm Kozmolojik Argümanı" adı verildi (2).

2 William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (Londra: Palgrave Macmillan, 1979).

Erasmus, “Yoktan Yaratma Doktrini (*The Doctrine of Creatio ex Nihilo*)” adlı ikinci bölümle birlikte KKA’nın tarihsel arka zeminini ele almaya başlıyor. Bu tercihinin gerekçesini de KKA’nın, önemli bir teistik öğreti hüviyetindeki yoktan yaratma inancı (*creatio ex nihilo*) lehine bir felsefi argüman oluşuyla ilişkilendiriyor. Bu doğrultuda o, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin kutsal metinlerinin yoktan yaratma inancını içerip içermediğini tartışıyor. *Ex nihilonun* Kitâb-ı Mukaddes’te açıkça ifade edilmediği, hatta kutsal metinlerin evrenin ezeliği yönünde yorumlanabileceğini iddia eden Willem B. Drees, Alister E. McGrath ve Harry A. Wolfson (ö. 1974) gibi araştırmacıların aksine Erasmus, *ex nihilonun* kelime olarak bulunmasa da kavram olarak yer aldığı şeklindeki Eric Osborn’a ait görüşü öne çıkarıyor (17). Ayrıca Isaac Israeli (ö. 344/955), Moses Maimonides (Mûsâ b. Meymûn) (ö. 601/1204) ve Clement of Rome (ö. 99) gibi Yahudi ve Hristiyan ilahiyatçıların *ex nihilo*yu nasıl savduklarına yönelik örnekler veriyor. Erasmus’un, her iki teistik dinî gelenekte yoktan yaratma inancının ne derece yaygın ve yerleşik bir şekilde var olduğunu ortaya koymaya çalışmasının amacı KKA’nın yoktan yaratmaya yönelik vurgusunun teistik dinler tarafından halihazırda desteklendiğini göstermek olarak söylenebilir.

Erasmus, kitabının üçüncü bölümünde İskenderiyeli filozof John Philoponus’un “Sonsuzluk Argümanı”nın ayrıntılı bir açıklamasını yapıyor. Philoponus’un önemi, bazıları tarafından KKA’nın kelâmcılardan önceki asıl kurucusu sayılmasından gelmektedir. Erasmus, Philoponus’un evrenin ezeliği fikrine karşı getirdiği eleştirileri ele almadan önce sonsuzluk konusundaki görüşleri Orta Çağ düşüncesine yön veren Aristoteles’in (ö. MÖ 322) görüşlerini ele alıyor. Potansiyel sonsuzu kabul etmekle birlikte aktüel sonsuzu reddeden Aristoteles’in yaklaşımında dikkat çeken husus, potansiyel sonsuzluğun zamanın ezeli ve başlangıçsız olduğunu onaylamasına izin verdiğine inanmasıydı. Ona göre zaman geçtikçe yeni olaylar ortaya çıkar ve öncekiler yok olur. Böylece, aslında sonsuz sayıda olay aynı anda aktüel bir şekilde mevcut değildir (42).

Philoponus’un bu noktada Aristoteles’e yönelik başlıca itirazı geçmiş günlerin sonsuz bir dizisinin aktüel bir sonsuzluk gerektireceği idi. Zira eğer evren geçmiş yönden ezeli olmuş olsaydı kat edilmiş farklı ölçeklerde fiilî sonsuzlar söz konusu olurdu. Halbuki bu imkânsızdır, zira fiilî sonsuz ne vardır, ne kat edilebilir, ne de artabilir. Bu nedenle evrenin bir başlangıcı olmalıdır (49).

Erasmus kitabının bu bölümünde Philoponus’un kelâmcılar üzerinde bir etkisinin olup olmadığını da tartışıyor. Ona göre, evrenin ezeli olduğunu iddia eden Proklus (ö. 485) ve Aristoteles’e karşı Philoponus’un getirdiği argümanların, Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi kelâmcıların yanı sıra Kindî (ö. 256/870), Fârâbî (ö.

339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozoflar üzerindeki etkisi azımsanmamalıdır. Ancak Erasmus'a göre kelâmcıların Philoponus'tan farkı, evrenin bir başlangıcı oluşunu Tanrı'nın varlığına yönelik bir delile dönüştürmüş olmalarıdır (51).

Erasmus kitabın dördüncü bölümünde kelâmcıların KKA'yı Tanrı'nın varlığına yönelik bir argümana nasıl dönüştürdüklerini Gazzâlî ekseninde ele alıyor. Ona göre Gazzâlî'nin kozmolojik argümanı iki öncülde oluşuyor: (i) Başlangıcı olan (*hâdis*) evrenin bir sebebi vardır; (ii) bu sebep Tanrı'dır. Gazzâlî evrenin bir başlangıcı oluşunu yer kaplayan cisim ve cevherlerin hareket ve sükûn gibi hâdis arzularından yoksun kalamayacağı prensibine dayalı olarak, başlangıcı olan evrenin yeterli bir sebebi bulunduğunu ise sezgiye dayalı olarak açıklıyor. Erasmus ayrıca bu argümandan yola çıkarak evrenin sebebinin ezeliyet, cismani olmayış, teklik, kudret ve irade gibi özellikleri haiz bir Tanrı olduğunu Gazzâlî'nin nasıl açıkladığını irdeliyor (57). Ancak ona göre Gazzâlî ve kelâmcılar teistik tanrı tasavvuruyla da uyuşan eksiksiz bir kozmolojik argüman geliştirseler de modern dönem açısından değerlendirildiğinde bazı sorunlar içermektedir. Öncelikle Gazzâlî "var olmaya başlayan her şeyin var olmaya başlamasının etkin bir nedeni olduğu" prensibinin sezgisel olduğunu iddia etmektedir ki, bu prensibe modern dönemde bazı felsefi ve bilimsel itirazlar getirilmiştir. Diğer sorunsal aktüel sonsuzluğun saçma sonuçlara yol açtığına dayalı olan Gazzâlî'nin bu argümanının, modern dönemde sonsuzluklar konusunda yeni açılımlar getiren küme teorisini dikkate almamasıdır. Dolayısıyla Erasmus'a göre Gazzâlî'nin kozmolojik argümanını günümüzde savunmak isteyen birisi, evrenin başlangıcı konusundaki güncel felsefi ve bilimsel tartışmaların yanında küme teorisini de dikkate almak zorundadır (63).

Kitabın beşinci bölümü "Küme Teorisi'nin ve Modern Kozmolojinin Yükselişi" adını taşıyor. Ele alınanlardan olan küme teorisi, aktüel sonsuzluk konusunda tutarlı yeni açılımlar getirirken modern kozmoloji de evrenin başlangıcıyla ilgili birtakım teori ve modellerin geliştirilmesine imkân sağladı. Dolayısıyla KKA'nın çağdaş savunucularının hem küme teorisiyle hem de kozmolojiyle etkileşim halinde olmaları kaçınılmaz olacakları bir durumdur (77).

Kitabın altıncı bölümünde William Lane Craig'in KKA'yı nasıl güncel hale getirdiği irdeleniyor. Craig ilk olarak, aktüel bir sonsuzun imkânsızlığını savunurken modern küme teorisini hesaba katmış ve böylelikle KKA'nın çağdaş matematikle uyumlu olmasını sağlamıştı. Ayrıca önceliklerden farklı olarak o, evrenin başlangıcını destekleyen felsefi argümanların yanında bilimsel argümanlar da sunmuştu. Sonuç olarak Craig, filozoflar ve fizikçiler arasında evrenin kökenine ilişkin etkileşim-

min gelişmesine yardımcı olmuştu. Buna mukabil Erasmus'a göre Craig'in -KKA'yı bir kümülatif vaka olarak görmesinden de anlaşılacağı üzere- ortaya koyduğu argümanların da geleneksel anlamda fiili sonsuzluğa izin vermediği söylenebilir (88).

Erasmus, kitabının bundan sonraki bölümlerinde KKA'nın şimdiye kadar yapılmamış bir tarzda, yani fiili sonsuzlukları reddetmeksizin de savunulabileceğini göstermeyi amaçlıyor. Bu doğrultuda ilk olarak yedinci bölümde aktüel/fiili sonsuzun reddine dayalı "Sonsuzluk Argümanı"nın teizmi desteklemek için iyi bir argüman olup olmadığını tartışıyor. Ona göre, Sonsuzluk Argümanı üç nedenden dolayı teizmi destekleyen iyi bir argüman değildir. Bunun birinci sebebi Sonsuzluk Argümanının Platonculuğun soyut nesnelere var olduğu görüşüyle uyumsuz oluşudur. Bu nedenle argüman, kendi görüşlerini savunmada istekli Platoncuları tatmin etmemekte ve hiç gereği yokken onların eleştirilerine neden olmaktadır. İkinci olarak Sonsuzluk Argümanı, Tanrı'nın ilminin sonsuz olması gibi teistik inançlarla uyuşmamaktadır. Zira teistler Tanrı'nın ilmi sonsuz derken onun bilfiil sonsuz şeyleri kapsadığını belirtmektedirler. Üçüncü ve son olarak argüman aktüel sonsuzun imkânsızlığına dair metafizik bir sezgiye dayanır görünmektedir ve bu sezgi hem belirsiz hem de tartışmalıdır. Dolayısıyla Erasmus'a göre aktüel sonsuzluk fikrini reddetmeksizin de evrenin bir başlangıcı olduğunu kanıtlamak KKA'nın kendisine yöneltilen birçok eleştiriden arınmasını sağlayacaktır (107).

Kitabın sekizinci bölümü KKA'nın Sonsuzluk Argümanına dayanmayan bir versiyonunu ortaya koymaya odaklanıyor. Bu doğrultuda Erasmus, evrenin zamansal bir başlangıcı olduğu fikrini desteklemekle birlikte aktüel sonsuzun varlığını reddetmeyen üç felsefi argüman öne sürüyor: (i) Geçmiş bir sonsuz zamanı kat etmek imkânsızdır; (ii) (zaman gibi) nedensel bir zincirin bir ilk ya da dışsal nedeninin olması gerekir ve (iii) başlangıçsız zamanın veya ezeli bir evrenin birtakım imkânsızlıklara sebebiyet vereceğidir. Erasmus'a göre bu üç argüman aktüel sonsuza dair tartışmalı metafizik sezgilere dayanmadığı gibi soyut nesnelere var olduğunu söyleyen Platonculuk, Tanrı'nın ilminin sonsuz olmasının standart tanımı ve küme teorisi ile bağdaşır niteliktedir (126).

Erasmus'un dokuzuncu bölümde ele aldığı konu "Evrenbilim Ezeli Bir Evren İnancını Doğrulayabilir mi?" şeklindedir. Müellif burada bilimsel kozmolojinin, evrenin ezeli olabileceğine yönelik başarılı bir modele sahip olup olmadığını tartışıyor. Ona göre evren bilim bu konuda başarılı bir model ortaya koyamadığı gibi evrenin bir başlangıcı olduğu şeklindeki hipotez de şu an için bilimsel kozmoloji bağlamında ortaya konan buluşların en iyi açıklaması durumundadır (154).

Erasmus kitabının son bölümü olan onuncu bölümde ise “Evrenin Açıklaması Olarak Tanrı” konusunu ele alıyor. Burada öncelikle sezgisel olarak var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni olmasını gerektirdiğini belirten “Yeterli Neden İlkesi”ni ele alıyor. Erasmus’a göre Kuantum mekaniği gerekçe gösterilerek bu ilkeye karşı çıkmaz. Zira toryum, kurşun vb. kuantum parçacıkları gelişi güzel bir şekilde değil, tutarlı bir şekilde bozunmaktadır. Örneğin, bu parçacıkların bozunmalarından asla kelebekler, yavru köpekler gibi şeyler ortaya çıkmamaktadır. Bu durum kuantum olaylarının kendi içinde tutarlı bir nedensel yapı çerçevesinde meydana geldiğini ortaya koymaktadır (168). O halde Erasmus’a göre eğer evren var olmaya başladıysa ve evrenin yeterli bir açıklaması bulunuyorsa şu soru ortaya çıkmaktadır: Evrenin (ya da evrenin varlığının) yeterli açıklaması nedir? Neden evren var olmaya başlamıştır? Bu sorulara verilecek en makul yanıt, geçmişte Gazzâlî ve William Lane Craig’in de yaptığı gibi evrenin açıklamasının Tanrı olduğudur ve Tanrı’nın evreni varlığa getirdiğidir. Erasmus daha sonra böylesine bir evrenin var olmasını sağlayan nedenin; tek, aşkın, bilinçli, zamansız, nedensiz, inanılmaz derecede kudret ve bilgi sahibi ve yaratıcı olma gibi özelliklere sahip doğaüstü, aşkın bir varlık, yani Tanrı olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır (177).

Ele aldığımız eserin bölümlerinin genel bir çerçevesini sunduktan sonra kitap hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmak yerinde olacaktır. Erasmus’un kitabında iki temel amacının olduğu görülmektedir. Birincisi, KKA’nın tarihsel arka zeminini en son gelişmeleri de dikkate alarak bütüncül bir şekilde sunmaktır. İkincisiyse evrenin bir başlangıcı olduğu fikrine dayalı KKA’nın aktüel sonsuzluk fikrini reddetmeksizin de savunulabileceğini göstermektir.

Bu amaçlar dikkate alındığında Erasmus’un KKA’nın tarihsel arka zemini konusuna *ex nihilo* öğretisinin tek tanrılı dinlerdeki yerini ele alarak başlaması oldukça isabetli görünüyor. Zira bu yaklaşım KKA’yı sadece doğal teolojiye ait bir argüman olmasının ötesinde Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi tek tanrılı dinlerle ilişkili hale getiriyor. Böylece KKA’nın din, bilim ve felsefeyi bir araya getiren bir argüman olduğu iddiası pekişmiş oluyor. Bize göre bölümün tek eksiği yoktan yaratma inancını sadece Yahudilik ve Hristiyanlık açısından ele alması ve İslâm’a yer vermemesidir. Ancak Kur’an’da yoktan yaratma olup olmadığı gibi bir konuya girmenin ayrı bir uzmanlık alanı gerektireceği düşünüldüğünde Erasmus’un bu kararını anlayışla karşılamak da mümkün.

Erasmus’un, evreninin ezeliği görüşünü reddeden Philoponus’un bir taraftan İslam düşüncesine etkisinden söz ederken, diğer taraftan kelâmcıların bu argümanı Tanrı’nın varlığına yönelik bir argümana dönüştürmede özgün katkılarının

olduğunu vurgulamış olması oldukça dikkat çekicidir. Erasmus'un kelâmcılar ile Philoponus arasında kurduğu bu anlamlı bağın, tarafların geliştirdikleri argümanları daha detaylı bir şekilde inceleyen ve karşılaştıran araştırmalara vesile olmasını umuyoruz.

Diğer taraftan Erasmus'un, Gazzâlî'nin KKA hakkındaki görüşlerini açıklarken *Tehâfütü'l-felâsife*'nin yanında *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserine de ağırlık vermesi evrenin bir başlangıcı olduğu fikrinin teistik tanrı kavramıyla uyuşan bir kozmolojik argümana nasıl dönüştüğünün daha net görülmesini sağlıyor. Ancak burada, okuyucunun, Erasmus'un KKA'nın Gazzâlî ekseninde yaptığı izahının buz dağının sadece görünen kısmını yansıttığını hatırla tutmasında fayda vardır. Zira kelâmda "âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu," "arazların hâdis olduğu," "arazlardan yoksun kalamayan cevherlerin de hâdis olması gerektiği" gibi öncüllere dayalı olarak oluşturulan hudûs delilinin Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 civarı) uzanan bir geçmişi olup Mu'tezile kelâmcılarının yanı sıra Eş'arîler ve Mâtürîdîler tarafından da yaygın bir şekilde savunulduğunu belirtmek gerekir.³ Kelâmcılar bu argümanı temellendirme doğrultusunda epistemoloji ve ontolojiye dair felsefi tartışmalara ek olarak cisimlerin yapı ve özellikleri, cevher (atom), araz, boşluk, hareket, nedensellik vb. gibi fizik ve kozmolojiye dair kavram ve kuramlarla yoğun bir şekilde meşgul olmuşlardır.⁴ Dolayısıyla KKA'nın tanrının varlığına yönelik bir argüman olmasının ötesinde kelâmcıların felsefi ve bilimsel konulara yoğun ilgisinden ve atomculuğa dayalı olarak oluşturdukları özgün evren tasavvurundan beslendiğini unutmamak gerekir.⁵

KKA'yla ilgili dikkat edilmesi gereken bir başka husus, geleneksel kelâm hudûs delilinin evrendeki cisimlerin sadece bir ilk yaratılışa değil, şu anda da "hâdis" yani yaratılmakta olan şeylere konu olduğunu söylemesidir. Buna göre cisimlerin taşıdıkları zâtî olmayan niteliklere karşılık gelen hareket ve sükûn gibi arazlar kendilerinde bir sürekliliğe (*bekâ*) sahip olmayıp devamlılıklarını Tanrı tarafından

3 Kâdi Abdülcebbar, cisimlerin sonradan var olan (*hâdis*) arazlardan yoksun kalamaması ilkesi üzerinden Allah'ın varlığını ilk defa ispatlamaya çalışmanın Ebû'l-Hüzeyl olduğunu söylemektedir. Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, metin ve çeviri İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013), 106, 156.

4 Kelâmcılarca fizik ve kozmolojiye dair konuları da içine alan akla dayalı meseleler ince, anlaşılması zor ve karmaşık anlamına gelen "lâtif" ve "dakik" gibi konular etrafında ele alınır. Bkz. Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 11-12.

5 Mehmet Bulgen. "Science and Philosophy in The Classical Period of *Kalâm*: An Analysis Centered Upon The *Daqîq* and *Laţîf* Matters of *Kalâm*", *Kader* 19/3 (Aralık 2021), 964.

benzerlerinin yenilenmelerine (*teceddü'dü'l-emsâl*) borçludur.⁶ Cisimlerin bu şekilde sürekli yeniden yaratmaya konu olan arazlardan yoksun kalamaması, bu arazları taşıyan cisim ya da cevherlerin de hâdis olduğu sonucuna yol açar. Aynı şekilde evrenin başlangıcı olduğu fikrine de arazlarda meydana gelen yok olma-var olma (*teceddü'd*) sürecinin sonsuza kadar geriye gidemeyeceği prensibi üzerinden ulaşılmaktadır.⁷ Dolayısıyla kelâmın hudûs delili, evrenin bir ilk yaratılışa sahip olmasından daha ziyade an itibariyle hâdis olduğunun ispatına dayanır. Buna göre cisimlerin an itibariyle hâdis oldukları gözlemlenen hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluş arazlarından (*ekvân*) yoksun kalmaları ya da onları ön-çelemeleri imkânsızdır. Eğer cisimlerin şu an itibariyle hâdislerden yoksun kalması ya da onları önçelemesi imkansızsa tüm zamanlar ve mekânlarda da yoksun kalması imkânsız olmuş olur. Zira zaman ve mekânın, cisim için mümkün, vâcip ve muhâl olan hususlarda etkisi yoktur. Argümanının bu versiyonunda evrendeki cisimler geçmişe ya da geleceğe doğru ne kadar giderse gitsinler, hâdislerden yoksun kalamayacağından tüm zaman ve mekanlarda hâdis olmaktan kurtulamayacaktır.⁸ Evrenin başlangıcı olmamasının doğuracağı saçmalıklar ise kalamcılar açısından ayrı bir argüman konusu olup cisimlerin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluşlardan yoksun kalamayacağı ya da onları önçelemeyeceği ilkesine da-

- 6 Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûlî'd-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, metin ve çeviri Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV, 2014), 62-63; ayrıca bk. D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulgen, *KADER XIV/1* (2016), 279-97.
- 7 Meselâ Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) arazların sürekli olduğunun, yani an itibariyle yenilenmediği/yaratılmadığının iddia edildiği bir durumda hudûs deliliyle evrenin bir başlangıcı olduğu iddiasının tesis edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre cisimlerin sonradan meydana gelişine (hâdis), hâdis arazlardan yoksun kalamamaları ilkesinden ulaşılmaktadır. Arazların hâdis oluşuna ise cismin şu anda hareket ve sükûn gibi zıt arazları aynı anda taşıyamayacağı, yani bunların biri cisimde var olduğunda diğerrinin yok olacağı ilkesinden ulaşılmaktadır. Cisimde hareket yok oluyor yerine sükûn var oluyorsa bu durum hareket ve sükûnun an itibariyle sonradan meydana geldiği yani yaratılmış/hâdis olduğunu gösterir. Dolayısıyla arazların an itibariyle hâdis, yani yaratılmakta olduğunu kabul etmeyen birisi cisimlerinde de hâdis olduğunu iddia edemez. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: TDV Yayınları 2017), 93. Yine İmam Mâtürîdî'ye göre duyularla algılanan hareket veya birleşme gibi arazlar, o türden geçmiş olanların sonuncusudur. Arazlar geçmişe doğru sonsuza kadar devam etseydi başlangıçsız bir mazinin an itibariyle son bulmaması gerekirdi. el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 97.
- 8 Kâdi Abdülcebâr hudûs delilini şu şekilde açıklar: "1. Cisimlerde ictimâ (birleşme), iftirâk (ayrılma), hareket ve sükûn gibi nitelikler (*meânî*) vardır. 2. Bu nitelikler hâdistir. 3. Cisim, onlardan ayrı ve önce değildir. 4. Mâdem ki onlardan ayrı ve önce değildir. Bu durumda cisimlerin de taşıdıkları arazlar gibi hâdis (yaratılmış) olması gerekir." (156) Abdülcebâr bu hükmün sadece ilk yaratılış anını değil, tüm zaman ve mekanları kapsadığını ise şu şekilde açıklar: "Zaman ve mekânın cisim için mümkün, vâcip ve muhâl olan hususlarda etkisi yoktur. Nitekim cismin şu anda birleşik veya ayrılmış olmasının imkânı söz konusu olduğuna göre, onun her zaman ve her an birleşik ve ayrılmış olabileceği gayet açıktır. Cismin bir an bile birleşik ve ayrılmış olması muhâl olduğu takdirde, onun için bu ihtimaller, her zaman ve her an muhâl olur." Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 182.

yalı hudûs delilini tam olarak temsil etmemektedir. Halbuki gerek Craig tarafından ortaya konduğu şekliyle, gerekse Erasmus tarafından güncellenen haliyle KKA, evrenin bir başlangıcı olduğu fikrine yoğunlaşmakla birlikte kelâm hudûs delilinin asıl yönünü oluşturan “cisimlerin taşıdıkları arazların benzerlerinin sürekli yeniden yaratmaya konu olduğu” ya da cisimlerin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi mekânsal oluş arazlarından yoksun kalamayacağı, bu nedenle hâdis olmaları gerektiği önermelerine vurgu yapmamaktadırlar. Dolayısıyla kelâm hudûs delilini bütünüyle güncelleme iddiasındaki bir çalışma, kelâmcıların çoğunluğu tarafından savunulan sürekli yeniden yaratma teorisinin günümüz kozmolojisi açısından ne anlama geldiğini ele almak durumundadır. Bu sahada özellikle modern kozmolojideki birleşik kuramların uzay-zamanın atomik yapıda olması gerektiği (*quantum gravity*) gibi bazı teoriler üzerinden kelâmın sürekli yeniden yaratma teorisini güncellemeye çalışan bazı çalışmalar varsa da bunların henüz yeterli seviyede ilgi uyandırdığı söylenemez.⁹

Erasmus’un ikinci amacı olan fiili sonsuzluklar reddedilmeksizin de KKA’nın savunulabileceği şeklindeki varsayımı da oldukça dikkat çekici görünüyor. Ancak onun bu yorumunun fiziksel evrenin ya da aktüel olarak var olanların sonsuz olabileceğinden daha ziyade Tanrı’nın bildiklerinin (*malumât*) sonsuz olması gibi durumlarla ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Zira kelâmcılar geçmişte Allah’ın dışındaki her şey (*mâsivallâh*) olarak tanımladıkları mevcut evrenin aktüel ya da potansiyel anlamda bir sonsuzlukla ilişkilendirilmemesi konusunda hassastır. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324/935-36), İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) gibi kelâmcılardan günümüze ulaşan metinlere baktığımızda onlar cisim, cevher ve arazlardan oluşan evrene herhangi bir şekilde sonsuzluk nispet edilmesi halinde evrenin sonradan meydana geldiğini ortaya koyan hudûs delilinin geçersiz hale geleceğini iddia ederler.¹⁰ Zira onlara göre sınırsız, nihayeti

9 Ben bu konuyu “Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezimde kısmen çalışmıştım. Tezim daha sonra kitaplaştı. Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV, 2015). Ayrıca bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, “Modern Bilim Açısından Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, *Din Bilim Açısından Yaratılış*, ed. Mehmet Bulgen ve Enis Doko (İstanbul: İFAV, 2022), 407-40.

10 İbn Fûrek (ö. 406/1015) Eş’arî’nin şöyle söylediğini aktarır: “Eş’arî, cisimlerin sonradan meydana gelişine (*hadesü’l-ecsâm*) delalet eden şeyin, onların sonluluğuna (*tenâhi*) da delalet ettiğini, cisimlerdeki parçalara bölünme (*tecezzi*) ve ayrılmanın (*iftirâk*) kaynağı olan birleşme (*ictimâ*) ve eklenmenin (*inzimâm*) bir sınırı olduğunu söylüyordu.” İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987), 202; Cüveynî de şöyle söyler: “Ona [Nazzâm’a] şunu da deriz: Dinin en büyük dayanaklarından biri sonradan var olan şeylerin (*muhdesât*) sonlu olduğunu kabul etmektir. Bu, ispat edilmeksizin âlemin sonradan meydana gelişini (*hudûs*) ortaya koyan delil sürdürülemez.” İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Mu-

olmayan (*lâ-mütenâhi*) şeyleri yaratmak ya da yaratmayı tamamlamak da mümkün değildir. Yüce Allah'ın kudreti ise imkânsıza (*muhâl*) taalluk etmemektedir. Nitekim kelâmcıların var olanları (*mevcûdât*) sonsuzlukla ilişkilendirmemeye yönelik bu tavrı Gazzâlî'nin "evrenin ezeli kabul edilmesi durumunda göksel cisimlerin farklı miktarlarda sonsuz devirlere sahip olacağı, bunun ise saçma olduğu zira iki sonsuzun birinin diğerinden az ya da çok olamayacağı" görüşüne karşı dile getirildiğini belirttiği itirazda da görülür. Bu bağlamda o, "Size göre, Allah'ın güç yetirdikleri (*mağdûrât*) gibi, O'nun bildikleri (*ma'lûmât*) de sonsuzdur. Onun bildikleri ise güç yetirdiklerinden daha çoktur" şeklindeki itiraza: "Şeyler var olanlardır (*mevcûdât*) ve onlar sınırlıdır (*mütenâhi*)" cevabını vermektedir.¹¹ Yine Mâtürîdiyye kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115) "Her ne kadar *ma'lûmâtı* da *mağdûrâtı* da sınırsız ise de Allah'ın *ma'lûmâtı*, *mağdûrâtı*ndan daha çoktur. Bununla sınırsız olan bir şeyin, yine kendisi gibi sınırsız olan başka bir şeyden daha çok olması caiz olmuş olur" şeklindeki itiraza "Var olanla (*mâ vucide*) ilgili Allah'ın *ma'lûmâtı* da *mağdûrâtı* da sınırlıdır ve *ma'lûmât* daha çoktur. Ancak *ma'lûmât* ve *mağdûrâtı*ndan var olmayanlara gelince, bunlar sonsuzdur. Bunlardan birinin diğerinden daha çok olduğu söylenemez" cevabını vermektedir. Nesefî'ye göre kendisinde fazlalık ve çokluğun bulunduğu sabit olanlar sonlu ve sınırlıdır. Sonsuz olanlarda ise çokluk tespit edilmemiştir. Bu nedenle Allah'ın bildikleri ve güç yetirdiği şeylerin karşılaştırılması üzerinden farklı miktarlarda fiili sonsuzlukların imkân dahilinde olduğuna yönelik itirazlar ona göre geçersizdir.¹² Dolayısıyla kelâmcıların var olan (*mevcûd*), yaratılmış (*hâdis*) şeylerin sonlu/sınırlı olmasına yönelik kırmızı çizgileri göz önünde bulundurulduğunda KKA'nın evrenin sonsuzlukla ilişkilendirilecek şekilde savunulduğu bir durumun, argümanın adından kelâm isminin kaldırılmasını gerektirecek derecede bir uyumsuzluğa yol açabileceğini burada belirtmek isteriz.

Sonuç olarak, Jacobus Erasmus'un bu kitabı KKA'yı gerek tarihsel gerekse kavramsal yönden oldukça anlaşılır bir şekilde tanıtmaktadır. Dahası, onun bu kitabı

hammed Muhtâr ve Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 147-48. Yine Mu'tezile kelâmcılarından İbn Metteveyh, cisimlerin sınırsız bir şekilde parçalanmasının kabul edildiği durumda cismin ezeli oluşunun kabul edilmesi gerekeceğini iddia eder. İbn Metteveyh burada "sınırsız olanın varlığı mümkün değilken (*lâyasuhhu*) kendisinin sonradan meydana geldiğine (*hudûs*) ve sonrasında onun nihaysiz olduğuna nasıl inanılabilir?" sorusunu sorar. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî-Şarkîyye bi'l-Kahire, 2009), I, 80.

11 Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd, İtikâdda Orta Yol*, neşir ve tercüme Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2012), 44-45.

12 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-din*, I. cilt, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 200), 70.

evrenin bir başlangıcı olduğu iddiasının fiili sonsuzluklar reddedilmeksizin de savunulabileceği iddiası açısından da dikkate değerdir. Yoktan yaratma inancından, yeterli sebep ilkesine, küme teorisinden modern fizik, astronomi ve kozmolojiye oldukça sofistike kavram ve kuramları bünyesinde barındıran eser, kelâmcıların evrenin yaratılışı konusunda niçin sadece vahiyle yetinmeyip felsefî ve bilimsel konularla da yoğun bir şekilde meşgul olmaları gerektiğini açıklıyor. KKA ekseninde farklı alanların irtibatını oldukça canlı ve kapsamlı bir şekilde sağlayan bu çalışmanın din adamları, filozoflar ve bilim insanlarının yanı sıra evrenin başlangıcına yönelik varoluşsal sorulara meraklı herkesin ilgisini çekeceğini umuyoruz.