

değişiklik gösterdiği anlaşılmaktadır. Ar-
tık muahede mukaveleleri gibi bunların
maddeleri de iki dilde yazılmaya başlan-
mış, sınırı gösteren bir harita eklenmiş
ve bu haritadaki numaralama suretiyle
yapılan işaretlere atıfta bulunularak iza-
hat verilmiştir (İngiltere ile yapılan Aden
hudut mukavelesi: Public Record Office,
Foreign Office, 94/953).

Osmanlı toprakları dahilinde il ve köy
sınırları, vakıf topraklar ve mülk arazile-
rin sınırları da dikkatle çizilirdi. Sınırların
doğru olarak tesbitinin yapılmaması ha-
linde köylüler, timar sahipleri vb. arasın-
da çıkan ihtilâfların halli çok güçleşirdi.
Arazi tahrirlerinden sonra çıkan sınır ih-
tilâfları kadılar tarafından mahallinde in-
celenir ve ilgililere sınırnâmeler verilir-
di. Bunlar daha sonra merkeze gönderilerek
defterhânedeye ilgili sancağın defterine iş-
lenirdi. Sınırın çizilmesinde yine o bölge-
de yaşayan "bî-garaz" ve "ehl-i vukûf"
kimselerden faydalanırdı. Bu sınırnâme-
lerde bilgilere başvurulmaların isimleri
tek tek zikredildikten sonra sınırın çizil-
mesine geçilir. Burada da yön değişiklik-
leri belirtilir; "...a gider yolu kat' edip" ya-
hut "yukarı araba yolun sıyırtıp", "şarka
teveccüh edip", "şimal cânibinde" gibi ifa-
deler kullanılır. Bu hududnâmeler de ön-
ce hüccet şeklinde mahallinde hazırlanır,
daha sonra İstanbul'da "hududnâme-i
hümâyûn"lar (sınırnâme-i hümâyûn) dü-
zenlenirdi (990 [1582] tarihli Yeni-il hu-
dudnâmesi: BA, TD, nr. 604, s. 345).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 262, s. 67-69, nr. 341, s. 30-334
(Sultan Bayezid Medresesi vakıflarından Feri-
cik kazası köyleri hududnâmesi), nr. 580, s. 410-
412 (Vezîrîâzam Mehmed Paşa'ya temlik edilen
topraklara ait hududnâme), nr. 604, s. 344-345
(Yeni-il kazası hududnâmeleri), nr. 805, s. 378-
383 (Podolya hududnâmeleri); BA, *Muâhedeler*,
nr. 105 (Türkçe), 204 (Fransızca) (Yunan tah-
dîd-i hudûduna dair mukavele); BA, Cevdet-Ha-
ricîye, nr. 6243 (Rebûlevvel 1154 tarihli Avus-
turya hududnâmesi hücceti); BA, MAD, nr. 4157,
s. 2 vd. (Karlofça'dan sonra Avusturya ile yapı-
lan hududnâme); Public Record Office (İngiliz
Devlet Arşivi), *Foreign Office*, 94/953 (1905 ta-
rihli Aden hududnâmesi); *Sûret-i Defteri San-
cak-ı Arnavîd: Hicrî 835 Tarihli* (nşr. Halil İnalcık),
Ankara 1954, s. XXVIII; Derviş Paşa [Meh-
med Emin], *Tahdîd-i Hudûd-i İrânîyye*, İstanbul
1286; *Muâhedât Mecmuası*, İstanbul 1297, III,
246, 251-252; Ömer Lütfi Barkan, "Türk-İslâm
Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmpara-
torluğu'nda Aldığı Şekiller: İmparatorluk Dev-
rinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti",
Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s.
265-266; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siya-
sî Münâsebetleri*, İstanbul 1993, s. 202-204;
"Sınır", TA, XXVIII, 527-528; Pakalın, I, 852.



MÜBAHAT S. KÜTÜKOĞLU

HUDÛDULLAH

(حدود الله)

Allah'ın koyduğu
ve belirlediği dinî, ahlâkî
ve hukukî hükümlerle
bunların dünyevî ve uhrevî
müeyyidelerini ifade eden terim
(bk. HAD).

HUDÛDÜ'L-ÂLEM

(حدود العالم)

Farsça yazılan
ilk coğrafya kitabı.

Tam adı *Hudûdü'l-âlem mine'l-meş-
rîk ile'l-mağrib* olan eser, Afganistan'ın
kuzeyinde Cûzcân bölgesinde hüküm sü-
ren Ferigünîler hânedanından Emîr Ebû'l-
Hâris Muhammed b. Ahmed'e sunulmuş-
tur. Minorsky, müellifi belli olmayan ese-
rin Ferigünîler'den İbn Ferigün tarafından
yazıldığını ileri sürmüştür. 372 (982-83)
yılında yazılan *Hudûdü'l-âlem*'in günü-
müze ulaşan tek nüshası, 656'da (1258)
Ebû'l-Müeyyed Abdülkayyûm b. Hüseyin
b. Ali el-Fârisî tarafından istinsah edilmiş-
tir. Eseri ihtiva eden mecmuayı, Semer-
kantlı Mirza Ebû'l-Fazl Gûlpâyigânî adlı
bir Bahâî neşretmek şartıyla A. G. Tou-
mansky'ye vermiştir. Muhammed b. Ne-
cîb Bekrân'ın *Cihânnâme*'si, Acebüzza-
man Muhammed b. Mahmûd b. Muham-
med Nişâbü'rî'nin mûsikiyle ilgili küçük
bir risâlesi ve Fahreddin er-Râzî'nin *Câ-
mî'u'l-ulûm*'unun da yer aldığı mecmua
Toumansky tarafından ilim âleminde tanı-
tıldığı için daha sonra *L'anonyme de
Toumansky* ismiyle tanınmıştır.

Birçok kaynaktan faydalandığını söyle-
yen müellif sadece Batlamyus, Aristo ve
eseri *Meteorologica*'nın adını zikretmiş-
tir. Bölgelerin tasnifi konusunda Batlam-
yus'un metodunu takip etmiş, ancak şe-
hir ve bölgelerin enlem ve boylamlarına
yer vermemiştir. Müellifin İbn Hurdâzbih,
İstahrî, Mes'ûdî ve Hemdânî gibi İslâm
coğrafyacılarından da faydalandığı anla-
şılmaktadır.

Altmış bir konuya ayrılan eserde müel-
lif kendi zamanında bilinen denizler, ada-
lar, dağlar, nehirler, çöller hakkında bilgi
verdikten sonra ülke ve şehirleri anlatır.
Hudûdü'l-âlem'de İslâm dünyası dışın-
daki yerlere ayrılan bölüm İslâm dünyası-
na ayrılandan daha fazladır. Diğer coğraf-
ya kitaplarında İslâm dünyası tanıtılırken

doğudan batıya doğru takip edilen sıra
bu eserde güneyden kuzeye şeklinde uy-
gulanmıştır. Müellif Horasan'ı ve araların-
da Sistan ile Hilmend boyunca uzanan şe-
hirlerin bulunduğu sınır bölgelerini anlat-
tıktan sonra kuzeye, yani Kafkasya ve sı-
nır şehirlerinin tanıtımına geçmiştir. X.
yüzyılda müslüman ülkelerin kültür ve
ekonomi tarihi için değerli bir kaynak olan
Hudûdü'l-âlem, Fars edebiyatının en
eski mensur örneklerinden biri olması ba-
kımından da önemlidir.

Toumansky *Hudûdü'l-âlem*'i neşret-
mek için ön çalışmalar yapmış, ancak bu
çalışmaları tamamlayamadan ölmüştür.
Eser daha sonra Barthold tarafından ge-
niş bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlan-
mış (Leningrad 1930), Minorsky bu
neşri İngilizce'ye çevirmiştir (*Hudûd al-
'Âlam: The Regions of The World*, Lon-
don 1937). Açıklama bölümünde eserde
geçen özel adları ve yer adlarını daha ayrı-
ntılı biçimde anlatan Minorsky metin-
den kaynaklanan problemleri de çözmeye
çalışmıştır. Bu çevirinin ikinci baskısı Mi-
norsky'nin yaptığı ilâvelerle birlikte ("Ad-
denda to the Hudûd al-'Âlam", BSOAS,
XVII [1955], s. 250-276) 1970'te Londra'da
yapılmıştır. *Hudûdü'l-âlem*, Minû-
çîhr Sütûde (Tahran 1340 hş.) ve Seyyid
Celâl Tahrânî (Tahran 1352 hş.) tarafın-
dan da neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hudûdü'l-âlem (Sütûde), neşredenin önsözü;
Storey, *Persian Literature*, II, 120; Safâ, *Edebiy-
yât*, I, 351, 621-622; a.mlf., *Gencîne-i Sûhan*,
I, 206-210; S. M. Ali, *Arab Geography*, Aligarh
1960, s. 89-90; I. Krachkovsky, *Târihu'l-edebi'l-
coğrafiyyi'l-'Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâ-
şim), Kahire 1963, I, 223; V. Minorsky, *Iranica: Twenty Articles*, Tahran 1964, s. 327-332;
Rypka, HIL, s. 460; Zehrâ-yi Hânleri (Kiyâ), *Fer-
heng-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî*, Tahran 1348,
s. 176; *Ferheng-i Fârsî*, V, 456; Sh. Inayatullah,
"An Old Geography", IC, XI/4 (1937), s. 540-542;
S. Maqbul Ahmad, "Djughrâfiya", *EI*² (İng.), II,
581; DMF, I, 835; C. E. Bosworth, "Hudûd al-
'Âlam", *EI*² Suppl. (İng.), s. 376.



RIZA KURTULUŞ

HUDÛS

(الحدوث)

Evrenin yaratılmışlığı
öncülüne dayanarak
Allah'ın varlığını ispat etmek için
başvurulan delillerden biri.

Sözlükte "sonradan meydana gelmek"
anlamında masdar olan hudûs, kelâm li-
teratüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak
üzere başvurulacak kozmolojik delillerden

biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denir. “Yokken meydana gelme durumu” anlamında isim, “sonradan meydana gelen, yeni olan” anlamında sıfat olarak hâdes kelimesine de kaynaklarda sıkça rastlanır (*Lisâ-nü'l-‘Arab*, “hds” md.; *Kâmus Tercümesi*, I, 646).

Hudûs kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte aynı kökten gelen çeşitli türevler otuz altı âyetinde geçmekte, ancak bunların çoğu “söz, kışa, rüya, efsane” gibi hudûsün terim anlamıyla ilgili olmayan mânalar içermektedir. Beş âyetinde ise aynı kökten türeyen kelimeler “icat etmek, yeniden meydana getirmek” şeklinde hudûs terimine yakın anlamlar ifade etmekte, fakat bunların sadece birinde (et-Talâk 65/1) meydana getirme fiili Allah’a nisbet edilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hds” md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu‘cem*, “hds” md.). Ancak bütün bir kâinat ile (semâvât ve arz) ondaki nesne ve olayların yaratılışını Allah’a izâfe eden, dolayısıyla O’nun varlığını kanıtlayan “halk”, “ca” ve “sun” kavramları, “bedî”, “fâtır” vb. kelimeler birçok âyetinde geçmektedir (bk. HÂLİK; İSBÂT-ı VÂCİB; YARATMA). Hudûs kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde hem sözlük anlamında hem de Allah’a nisbet edilmiş olarak yer almakta (Wensinck, *el-Mu‘cem*, “hds” md.), ancak Kur’ân-ı Kerîm’de olduğu gibi hadislerde de bu kavram bir isbât-ı vâcib delili olarak geçmemektedir.

Her asırda insanlar, varlık ve olaylara bakarak evreni yaratan ve yöneten üstün bir kudretin mevcudiyetini kavramaya ve kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu amaçla başvurulmuş delillerden biri de varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanarak bu durumda bir var edicinin (muhdis) ve yaratıcının bulunmasının akli bir zorunluluk olduğu şeklindeki istidlâldir; kelâm ilminde bu şekildedeki kozmolojik delile hudûs denilmiştir (Makdisî, I, 135).

Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât, Mu‘tezile âlimlerinden başka hiç kimsenin materyalistlerin görüşlerini eleştirip bilimsel yöntemlerle Allah’ın varlığını ve birliğini ispat ede-

mediğini söyler ve bu âlimlere örnek olarak Muammer b. Abbâd, İbrâhim en-Nazâm, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Ali el-Esvârî’nin adlarını kaydeder (*el-İntişâr*, s. 21). Fakat bunlardan bir asır önce isbât-ı vâcib konusunda benzer bir yaklaşımı Ebû Hanîfe gerçekleştirmiştir. Ona göre âlemede gözlenen sürekli değişim onun bir de-iştiricisinin bulunduğunu gösterir. Ebû Hanîfe’nin bazı ifadelerinde bu de-iştiriciyi “maharetle yerli yerinde iş gören, icat eden, koruyan ve her şeyi bütün ayrıntılarına kadar bilen” şeklinde nitelediği bildirilir (Beyâzîzâde, s. 41).

Cevher ve araz yoluyla âlemin hâdis olduğunu ilk defa Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) ileri sürmüş, Ca’d’ın ve aynı paralelde düşünen Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745) görüşleri daha sonra Mu‘tezile’ye intikal etmiştir. Genellikle kabul edildiğine göre hudûs delili ilk defa Mu‘tezile tarafından kullanılmıştır. Bağdat Mu‘tezile ekolünün kurucusu Bîşr b. Mu‘temir’e nisbet edilen, fakat diğer eserleri gibi mevcudiyeti henüz bilinmeyen *Hudûsü’l-eşyâ*’ adlı kitap, muhtemelen Mu‘tezilî anlayış çerçevesindeki hudûs delilinin ilk kaynağını oluşturmuştur (İbnü’n-Nedîm, s. 184; *İzâhu’l-meknûn*, I, 396). Basra Mu‘tezile ekolünün kurucusu Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ise hudûs delilini geliştirerek mantıkî bir forma kavuşturmuştur (Topaloğlu, s. 69). Yine Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hüseyn el-Hayyât, Nazzâm’a ait farklı bir hudûs delili nakleder. Ona göre yapıları itibarıyla bir araya gelmemesi gereken unsur veya keyfiyetlerin -mesele sıcaklıkla soğukluğun- bir cisimde toplanması onları buna icbar eden güçlü bir varlığın mevcudiyetini kanıtlar (*el-İntişâr*, s. 40-41).

Felsefî risâlelerinde hudûs delilini “nihayetsizliğin imkânsızlığı” ilkesine dayanarak kullanan Kindî, fiilen mevcut bulunan hiçbir cismin nihayetsiz olamayacağını söyler. Çünkü bu cisimden bir parça koparıldığında parça ile cismin kütlesi arasında hacim farklılığı, dolayısıyla sınırlılık kaçınılmaz olur. Sınırlı ve sonlu olan bir şeyin ezeliyeti mümkün olmadığına ve tabiat da sınırlı cisimlerden oluştuğuna göre âlem ezeli değil muhdestir (*Resâ’il*, s. 186-192, 194-198; Topaloğlu, s. 50-53). Kindî, bilfiil mevcut bulunan cismin nihayetsiz olamayacağı neticesine bağlı olarak onun taşıdığı nicelik, mekân, hareket ve zaman özelliklerinin de sonsuz olamayacağını ispata çalışır (*Resâ’il*, s. 121 vd., 201-207).

Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin kullandığı isbât-ı vâcib delilleri içinde, Ebû Hanîfe’nin yöntemine benzer bir şekilde tabiatta gözlenen değişiklikleri esas alan anlatımlar mevcuttur. Eş’arî gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık evrelerini yaşayan insanın yeniden gençlik çağına dönemeyeceğini hatırlatarak kişiye hâkim olan ve onu halden hale çeviren bir yapıcı ve yöneticinin (sânî, müdebbir) mevcut olduğu sonucuna varır (*el-Lüma‘*, s. 6). Şehristânî, Eş’arî’ye ait bu delil ile cevherlerin kendiliklerinden bir araya gelip cisim oluşturmayaacağı tarzındaki ispat yöntemini hudûs delilinin birer örneği kabul eder (*Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 11-12). İbn Fûrek, Eş’arî’nin kelâmî görüşlerini topladığı bir eserinde onun muhdesi “kadîm varlıktan sonra gerçekleşen şey” diye tarif ettiğini söyler (*Mücerredü’l-makâlât*, s. 37-38). Bu bilgiden Eş’arî’nin hudûs kavramını kullandığı anlaşılmaktadır.

Sünnî kelâmîcılar içinde hudûs delilini ilk defa ayrıntılı biçimde ve derin bir vukufu açıklayan âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur. Ona göre hudûs haber, duyu ve istidlâl şeklindeki bilgi vasıtalarının her üçüyle de sabittir. a) Mâtürîdî’nin burada haberden maksadı, Kur’ân-ı Kerîm’de tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatlerin çekilmesidir. Bu ise yöntem itibarıyla gözlem ve istidlâl dayanan bir delildir (*Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, vr. 33^b). Hiç kimsenin kendini ezeli bir varlık olarak düşünmemesi, böyle bir iddiada bulunsu bile onu küçüklüğünden beri tanıyanların bu iddiayı yalanlamaları da hudûs delilinin örneklerindendir (*Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11). b) Mâtürîdî duyulara dayanan hudûs delilini birkaç şekilde anlatır. Bunlardan biri cisimlerde gözlenen ihtiyaç gerçeğidir. Meselâ tabiatta hiçbir şey kendisinin veya türünün başlangıcını bilmemekte, bünyesinde meydana gelen bozulmaları onarmamakta, bu da onu başka bir bilgi ve güç sahibine muhtaç kılmaktadır (a.g.e., s. 11-12). c) Cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunduğuna göre bir cismin toplam zamanının hareket ve sükûna bölünmesi gerekir. Bölünebilen şey ise sonlu olur. Ayrıca hareketle sükûn ezelde bir arada bulunamayacağına göre bunlardan biri mutlaka hâdis olmalıdır, bu takdirde azalarla onların taşıyıcısı olan cisimler de hâdistir (a.g.e., s. 12). Esasen ilke olarak birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, güzellik-çirkinlik gibi özelliklerin hâdis oldu-

ğu hem gözlemlerle hem de zıtların bir araya gelmesinin imkânsızlığı prensibiyle aklen sabittir. Şu halde hâdis özelliklerinden (araz) ayrı kalamayan âlemin kadîm olması mümkün değildir (a.g.e., s. 13). Duyulur âlemde tasarruf yoluyla meydana gelen eserler zaruri olarak müessirlere sonradan vücut bulduğuna göre aynı prensibin kâinatın tamamında da hâkim olması ve dolayısıyla kâinatın hâdis kabul edilmesi gerekir (a.g.e., s. 15). Mâtürîdî'ye göre yoktan bir şeyin meydana getirildiğinin bilinmeyişi âlemin kıdemine delil olarak gösterilebilirse de varlık bütünü itibarıyla duyulur âlemden ibaret olmadığına göre bu delil geçersizdir. Yaratıcı sebebin varlığını kabul etmek mutlaka onun duyulur olmasını gerektirmez (a.g.e., s. 15).

Eş'arî ile Mâtürîdî'nin çağdaşlarından Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî de isbât-ı vâcib konusuyla ilgilenmiş ve *el-Bed' ve't-târîh* adlı eserinde yaratılışın başlangıcı konusuna ayırdığı bölümün başında (I, 115-135) hudûs deliline geniş yer vermiştir. Ateistlerin de inançlı düşüncülerin de delil olarak kullandığı insanın spermadan (nutfe) oluşması hadisesini Makdisî de kullanır ve daha çok Mâtürîdî düşüncesine benzeyen bir yaklaşım sergiler (a.g.e., I, 117-120). Makdisî kendi varlığının sonradanlığını bilen, fizyolojik varlığında meydana gelen değişiklikleri müşahade eden ve bir gün yok olup gideceğinden şüphe etmeyen insanın kâinatın kıdemi ni ileri sürmesini yadırgar (a.g.e., I, 118-120). Kindî'de görüldüğü gibi fiilen mevcut olan şeylerin nihaysiz olamayacağı ilkesinden de faydalanan Makdisî (a.g.e., I, 123-126) cevher ve araz yöntemini de kullanır ve bu konuda ileri sürülebilecek itirazlara cevap verir (a.g.e., I, 129-135). Bahsin sonunda, hudûsün eski zamanlardan beri işlenen bir konu olduğunu belirterek kendisinin Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'ye ait *Evâ'ilü'l-edille* adlı kitaptaki ispatı mükemmel bulduğu için aynen eserine aktardığını kaydeder (a.g.e., I, 135).

Mu'tezile ekolünün kelâmî görüşlerini en geniş şekilde aktettiren Kâdî Abdülcebbar, eserlerinde hudûs delilini "cisimler yöntemi" ve "arazlar yöntemi" olmak üzere ikiye ayırmakta ve bunlardan birincisinin tercih edilebileceğini söylemektedir. Çünkü cisimler duyularla algılandığı için onlar hakkında daha kolay hüküm verilebilir. Ayrıca cisimlerin hudûsü Allah'ın

birliği için de önemli bir delil teşkil eder. Cisimlerle istidlâl etmek arazların varlığını ve hudûsünü kapsadığı halde arazlarla istidlâl böyle bir sonucu doğurmaz (*el-Muhtâf*, s. 36-37; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 94). Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbar bu yöntemin zorunlu bilgi ifade etmediğini, çünkü bunun için gerekli olan şartları taşımadığını da kabul eder (*el-Muhtâf*, s. 38). Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*'de cisimlerin hudûsüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek üzere bir bölüm açmasına rağmen (s. 94) beklenen aksine arazlar vasıtasıyla ispat yoluna geçmiştir (a.g.e., s. 94-95). Öyle anlaşıyor ki Kâdî Abdülcebbar cisimlerin hudûsü konusunda Mâtürîdî'den faydalanmak istemiş, fakat bunu başaramamıştır. Bununla birlikte hudûs deliline geniş yer verdiği eserlerinde daha çok arazların varlığı, yaratılmışlığı, cisimlerin onlardan ayrı bulunamayacağı gibi görüşleriyle daha sonra gelen kelâmcılara zengin bir miras bırakmıştır (a.g.e., s. 96-122; a.mlf., *el-Muhtâf*, s. 40-103; ayrıca bk. Topaloğlu, s. 68-73).

Eş'arî'den sonra ekolün en meşhur siması olarak kabul edilen Ebû Bekir el-Bâkılânî de hudûs delilini araz yöntemi çerçevesinde kullanmıştır. Bâkılânî, arazların tanımını yapıp mevcudiyetlerini kanıladıktan sonra (*et-Temhîd*, s. 18-21) bunların değişkenlikleri sebebiyle hâdis olduğunu, cisimlerin ise arazlardan bağımsız bulunamayacağını söyler. Bâkılânî bu istidlâline, her yazının bir yazıcısı ve her binanın bir yapıcısının olacağı, tabiattaki varlık ve olayların değişken olduğu, kendi başına hayattan, şuur ve kudretten yoksun bulunan tabiatın bu fonksiyonları icra edemeyeceği şeklindeki destekleyici açıklamalarını da eklemek suretiyle hudûs delilini tamamlar (a.g.e., s. 22-24; a.mlf., *el-İnşâf*, s. 16-18).

Çeşitli İslâmî konularda kendine has görüşler ortaya koymasıyla tanınan İbn Hazm, Kindî'nin açıklamalarını hatırlatacak şekilde âlemin sonluluğu öncülüne dayanan hudûs yöntemini isbât-ı vâcib için önemli bir delil olarak kullanır; tabiattaki her nesnenin, nesnelerdeki her arazın ve bütün parçalarıyla zamanın sonluluğunun duyu yoluyla algılanan bir gerçek olduğu şeklindeki temel yargı üzerine çeşitli istidlâller yaparak âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaya çalışır ve her yaratılmışın kendi dışında bir yaratıcısının bulunacağı zarureti vurgular (*el-Faṣl*, I, 14-19, 21-22).

Abdülkâhir el-Bağdâdî, İmâm'ul-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcılarının konuya yaklaşımı seleflerinden pek farklı değildir. Ancak Gazzâlî cisim ve arazların mevcudiyetini, arazların hâdis oluşunu ve her hâdisin bir yaratıcısının bulunuşunu zaruri bilgi çerçevesinde görmekte, ayrıca filozofların gök cisimlerinin hareketlerine dayandırdıkları kıdem teorisini fiilen mevcut bulunan hiçbir şeyin nihaysiz olamayacağı teziyle reddetmektedir (bk. bibl.).

Mâtürîdiyye'nin ikinci büyük ismi olarak kabul edilen Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin hudûs delilini öncekilere nisbetle daha düzenli ve daha dirayetli bir şekilde sunduğunu söylemek mümkündür. Nesefî de önceki müelliflerin yöntemine uyarak hudûs arazların yaratılmışlığına dayandırmakta, cevherlerin de arazlardan ayrı olamayacağını kanıtlamak suretiyle delilini tamamlamaya çalışmaktadır. Müellifin bu delilin tümevarım (istikrâ) yöntemine dayandığını, zira yer yer gözlem yöntemi de kullanılarak tek tek arazların yani cüz'ilerin bilinmesi yoluyla âlemin yaratılmışlığı sonucuna ulaşıldığını belirtmesi önemli bir tesbittir. Nesefî, bu delilin kesin bilgi ifade etme ve karşı görüşleri çürütme noktasında burhan yöntemine benzediğini söyler (*Tebşiratü'l-edille*, I, 72).

Gazzâlî'den itibaren felsefe kültürü kelâm kitaplarına girmeye başlamış olup bu gelişmenin bir sonucu olarak Şehristânî'nin hudûs delilini filozofların kullandığı imkân deliline has istidlâllerle desteklediği görülmektedir. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*'ının hudûs deliline ayırdığı ilk bölümünde meseleye felsefe tarihi ve terminolojisi açısından temas ettikten sonra (s. 5-11) bu konuda kelâmcıların bir yandan âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaya, bir yandan da kıdem iddiasını çürütmeye çalıştıklarını söyler; eserin daha sonraki kısımlarında ise ağırlıklı olarak âlemin kıdemine dair çeşitli tezleri çürütmek için felsefî kültürden de faydalananak ayrıntılı açıklamalar yapar (a.g.e., s. 15-53). Şehristânî'ye göre Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs ve imkân delilleri insanın yaratılışında bulunan ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının mevcudiyeti duygusu (fitrat delili) kadar güçlü değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim de daha çok Allah'ın varlığı üzerinde değil birliği üzerinde durmaktadır (a.g.e., s. 123-126).

Fahreddin er-Râzî, İslâm filozoflarının telakkisini de yansıtacak şekilde hudûs kavramını zaman ve zât bakımından olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra ilkini “önceden yokken sonradan vücut bulma” diye tanımlar ve bu bağlamda bizzat zamanın hudûsünü kavramanın mümkün olmadığını kaydeder. Zâtî hudûsü ise “bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp başkasına bağlı bulunması” şeklinde tanımlar ve bu konumda bulunan kâinatın hudûsünü “mümkün” kavramından hareketle ispatlamaya çalışır (*el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, I, 227-230; krş. Âmidî, s. 9-23).

Öyle anlaşıyor ki felsefenin İslâmî ilimlere girişinden itibaren son dönemlere kadar âlimler, hudûsle ilgili olarak Şehristânî'nin özetlediği çerçeveye içinde aynı şeyleri tekrar etmişlerdir. Bazı âlimler, Allah'ın varlığını ispat etmek için hudûs ve imkân delilini ayrı ayrı ortaya koyarken bazıları imkân delilinin adından fazla söz etmeden iki delili birlikte kullanmışlardır. Meselâ Kemâleddin el-Enbârî hudûs için on delil sıralamışsa da bunların sadece üçü hudûs çerçevesinde kalmaktadır (*ed-Dâ'î ile'l-İslâm*, s. 166-198).

Son dönem kelâm âlimleri içinde hudûsle temas edenler daha çok konuya tenkit açısından yaklaşmışlardır. İzmirli İsmail Hakkı “Delil-i Hudûs” başlığı altında daha önce söylenenleri tekrar etmiş ve hudûsün kanıtlanmasında kullanılacak malzemeyi kısmen değiştirerek beş kadar delil üretmiştir (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 12-16; cevâhir, araz, cevâhir ve araz yöntemleriyle hudûs delilinin tekrarı için bk. Topaloğlu, s. 82-87, 90-92).

Felsefî konulara yer veren müteahhir kelâm eserlerinde, Kindî'den itibaren kullanıldığı bilinen fiilen mevcut bulunan bir cismin sonsuz olamayacağı ve dolayısıyla yaratılmış kabul edilmesi gerektiği ilkesine dayanılarak çeşitli ispatlar ortaya konmuştur. Bunlardan biri olan “burhân-ı türsî”de, kalkan (türs) gibi daire şeklinde düşünülen bir cismin çemberi, merkeze ulaşan doğrularla altı eşit parçaya bölündüğü farzedilir. Kalkanın söz konusu doğrular arasında kalan kısımlarından her biri dairenin merkezî noktasında sıfır alanına ulaştığı ve sonlu olduğuna göre bu parçalardan oluşan kalkan da sınırlı ve sonludur. Sonlu olan şey ise yaratılmıştır. Aynı istidlâl, merkez durumundaki herhangi bir noktadan sonsuza doğru uzandığı düşünülen doğrulara da uygulanabi-

li. Bu doğrular arasında kalan kısımların (açı genişliği) sonsuz olacağı ileri sürülse bile başlangıçları bulunduğundan sonsuzun sonlu ile sınırlandırılması gibi bir çelişki doğuracaktır. Merkezden çıkan doğruların merdiven basamakları gibi birbiriyle irtibatlandırılması ve sınırlı parçalara ayrılması da mümkündür. Bu sonuncu işlem sebebiyle söz konusu istidlâl şekline “burhân-ı süllemî” denilmiştir. Kelâm kitaplarında biri sonlu, biri sonsuz olan iki paralel doğrudan sonlu olanın paralellik durumunun bozulması halinde ötekiyle çakışacağı ve onu da sonlu duruma getireceği istidlâlî de kullanılmıştır (burhân-ı müsâmete, burhân-ı müvâzât). Bu tür istidlâl yöntemleriyle fiilen mevcut bulunan şeylerin nihaysiz olamayacağı sonucunun çıkarılmasına da “burhân-ı selbî” denilmiştir (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 451-455; Ebû'l-Bekâ, s. 249; Tehânevî, I, 324-327).

Hudûs delilinin basit bir şekilde de olsa eski Yunan düşüncesinde mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Eflâtun'un *Kanunlar*'ında hareketin nihai kaynağı olan ruh ve Aristo'nun *Metafizik*'inde söz konusu edilen ilk muharrik anlayışı bir tür yaratılış sistemi içermektedir. Ancak Batı felsefesinde “kozmozolojik delil” denilen bu kanıtlanma şekli İslâm dünyasında hudûs adıyla şöhret bulduktan sonra yahudi filozofu İbn Meymûn (ö. 601/1204) ve ayrıca Saint Thomas (ö. 1274) tarafından ele alınarak formüle edilmiş, daha sonra Leibnitz ve Samuel Clark'ın da dikkatini çekmiştir. Newton da termodinamiğin ikinci kanununa dayanarak tabiatın düzenin çözülmeye doğru gittiğini ve bir gün bozulup yok olacağını söylemiştir. Ebedî olmayan bir şeyin ezeli de olamayacağı açıktır. Şu halde tabiat başlangıçta yokken bir yaratıcı tarafından icat edilmiş olmalıdır (Topaloğlu, s. 176; Aydın Topaloğlu, s. 119; *DİA*, IX, 124).

Çağımız bilim adamı ve düşünürlerinden Allah'ın varlığı konusuyla ilgilenenler içinde hudûs delilini andıran yaklaşımlar yapanlara rastlanmaktadır. Meselâ kimya alanındaki çalışmalar bazı maqâdelerin yok olmaya yüz tuttuğunu göstermektedir. Bu yok oluş bazılarında büyük bir hızla, bazılarında da nisbeten yavaş olmaktadır. Buna göre madde ebedî değildir; ebedî olmayan şey ise ezeli olamaz. Yine kimya ile birlikte diğer tabiat bilimlerinin verilerine dayanılarak maddenin tedricî değil bir anda var olduğu yolunda teoriler

ortaya atılmakta, buradan da maddenin kendi kendine oluşmayıp onu aşan bir güç tarafından yaratıldığı sonucu çıkarılmaktadır (Topaloğlu, s. 175).

Tenkidi. İslâm düşünce tarihinde ilkin Mu'tezile âlimleri tarafından kullanıldığı kabul edilen hudûs deliline yöneltilen eleştiriler, varlığın başlangıçsız olduğunu kanıtlanma veya bir yaratıcının varlığını inkâr etme niyetinden ziyade konunun teknik tarafıyla ilgili olmuş, ancak maddenin ezeliğini iddia eden çok küçük bir zümre yaratılmışlık ilkesine karşı kesin bir tavır takınmıştır (bk. MATERYALİZM).

Hanefî âlimlerinden İbn Sivâr el-Bağdâdî, cevher ve araz yöntemine dayalı hudûs delilinin geçersiz sayılacak kadar güçsüz olduğunu söyler. Ona göre araz demek “bir şeye sonradan katılan” demektir. “Şey”in önceden mevcut olması gerekir ki araz ona katılmış olsun. Şu halde arazların cisme katılması cismin hudûsüne değil arazlardan önce varlığına delâlet eder. Arazlar var olmak için cisimlere muhtaçtır, cisimler ise arazlara muhtaç değildir. Oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) cisimlerde değil arazlarda gerçekleşir. Buna göre arazların muhdes olmasıyla cisimlerin de muhdes olması gerekmez. Öyle anlaşıyor ki İbn Sivâr, Kindî tarafından da kullanıldığı bilinen isbât-ı vâcib delillerini tercih etmiştir. Onun kanaatine göre kelâmcılar Yahyâ en-Nahvî'nin kullandığı ispat delillerinden haberdar olsalardı kendi “fâsid” delillerini bırakır, onlara yönelirlerdi (*Maqâle*, s. 243-247).

İslâm filozoflarının hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristo'dan gelen zamanın kadîm olduğu telakkisi bulunmaktadır. Onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah'a muhtaç olmakla birlikte (hudûs-i zâtî) bu, âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmez; âlemin aslı hudûs-i zamânîye mâruz değildir (Topaloğlu, s. 62-63, 135-136).

Hudûs deliline en esaslı tenkitler İbn Rüşd'den gelmiştir. İbn Rüşd delili oluşturan üç önermenin her birine eleştiri yöneltmiştir. a) “Cevherler arazlardan ayrı olamaz” önermesinde cevherle cisimler değil atom konu alındığından önerme zafırlar taşımaktadır. Zira bu anlamdaki cevher ancak istidlâl ile tanınabilir, böyle bir istidlâlde bulunmak ise filozofların işidir. b) “Bütün arazlar hâdistir” önermesi de şüphe götürür; çünkü bu önerme sadece gözlem alanına giren varlıklar için

doğrudur; gözlenemeyen âlemin (ay üstü âlemi) cisim ve arazları hakkında hüküm vermek doğru olmaz. Ayrıca zaman ve mekânın hudûsünü tasavvur etmek de zordur. c) “Hâdislerden ayrı olmayan şeylerin kendileri de hâdistir” önermesine gelince, burada cismin siyahlığı gibi belli bir araz kastediliyorsa doğrudur; eğer hâdislerin (arazların) cinsinden hâli olmadığı kastediliyorsa önerme isabetli değildir; çünkü gök cisimlerinin devrî hareketleri nihayetsiz olup hudûs çerçevesine girmez (*el-Keşf*, s. 46-54). İbn Rüşd, Eş’arîler’in (kelâmcılar) kullandığı hudûs delilini usul açısından da tenkide tâbi tutmuştur. Şöyle ki, “hudûs” ve dolayısıyla “kıdem” lafızları Kur’an’da bu amaçla kullanılmayan, sonradan bulunmuş kavramlar olup bu konudaki spekülasyonlar hem müslüman çoğunluğunun hem de cedelcilerin (kelâmcılar) akîdesini sarsmıştır. Aslında âlemin maddesiz ve zamansız yaratılışını avam anlayamaz. Onun için Kur’an-ı Kerîm yaratılışı temsil yöntemiyile anlatmış (*el-A’râf* 7/54; *Hûd* 11/7; *Fussilet* 41/11) ve inâyet delilini tercih etmiştir. Kur’an yaratılış için “halk” ve “futûr” kavramlarını kullanır ki bunlar hem temsili hem gerçek mânaya müsaittir (*a.g.e.*, s. 119-120).

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan İbn Rüşd’ün hudûse yönelttiği eleştirilerden usulle ilgili olanları, söz konusu delilin aynıyla Kur’an’da yer almayı, anlaşılması güç ve kullanışsız olması şeklinde özetlenebilir. Fakat kelâm âlimleri hudûs delilini halk için değil seçkin zümreler için takrir etmişlerdir. Filozofun asıl hedef aldığı Gazzâlî de dahil olmak üzere birçok kelâm âlimi halk için ayrıca akîde risâleleri kaleme almış ve bu risâlelerde daha kolay anlaşılabilir yöntemler kullanmışlardır. İbn Rüşd’ün hudûse yapısı açısından yönelttiği tenkitler ise genellikle kelâmcılarla filozoflar arasında anlaşmazlık konularından sayılan ve kendilerince benimsenen zamanın, dolayısıyla gök cisimlerinin kadîm oluşu, ayrıca kelâmcılar tarafından kabul edilen irade sıfatının kıdeminden ibarettir. İslâm filozoflarının ay dahil olmak üzere gök cisimlerine yer küreden farklı olarak izâfe ettikleri özelliklerin bugün büyük çapta ilmi değerini kaybettiği bilinmektedir. İbn Rüşd’ün cevheri değil cismi esas alan hudûs delilini önermesi ise isabetli görünmektedir. Kelâmcılar, bu yöntemi cevher-araz esasına dayanan yöntemle nisbetle daha az kullanmışlardır.

Müteahhir dönem Selef âlimlerinin en önde gelen temsilcisi İbn Teymiyye’nin hudûsü değerlendirmesi de bazı yönleriyle İbn Rüşd’ün tenkitlerine benzemektedir. Cevher-araz esasına dayanan ispat yönteminin isabetli görülse bile halk tarafından anlaşılamayacak kadar karışık olduğunu, Kur’an’da yer almadığını, en azından isbât-ı vâcib konusunda bu delille yetinilmemesi gerektiğini söyleyen İbn Teymiyye, duyu yoluyla algılamayan cevher-i ferd yerine her zamanda ve herkes tarafından gözlenebilen cisimlerin (âyan) hudûsü yönteminin kullanılmasını önerir (*Kitâbü’n-Nübüvât*, s. 63-65, 73; a.mlf., *Mecmû’atü Tefsîr*, s. 209-212). İbn Teymiyye hudûs delilinde yer alan, “Hâdisler geriye doğru sonsuz olarak devam edemez” şeklindeki önermeyi de değerlendirmeye tâbi tutar. Ona göre bulut, yağmur, ekin, ağaç, güneş gibi tek tek varlık ve olaylar gözlemleniyor. Bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğu şüphesizdir. Fakat illet-mâlul münasebetinin geriye doğru bir noktada durduğu iddiası âlemin aslı madde olmaksızın yaratıldığı anlamına gelir (*Kitâbü’n-Nübüvât*, s. 9, 85-87). Aslında gözlemler her şeyin mutlaka bir “şey”den meydana geldiğini göstermektedir. Allah’ın bir şeyi ihdas etmesi için onun ihdas edilebilir olması, yani hâdis bir sebebinin bulunması gerekir. Eğer böyle hâdis bir şey yoksa kadîm sebep var demektir. O zaman da âlem kadîm olur. Şu halde, “Hâdislerden hâli olmayan hâdistir” önermesinin mantıkî bir değeri yoktur (*a.g.e.*, s. 81-82, 91-92). İbn Teymiyye, gözlenebilen mürekkep maddelerin (tek tek cisimler) sonsuza kadar etkileyen-etkilenen (illet-mâlul) sistemi içinde ve aşkın bir yaratıcı olmaksızın meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul ettiği halde bunun küllî sistemini benimsememekte, hatta bu vesile ile kelâmcılara ağır eleştiriler yöneltmektedir. Bunun yanında kendisi de çözüm getiren bir sistem sunmamaktadır (bk. TESELSÜL).

Bazı çağdaş âlimler de hudûs delilini eleştirmişlerdir. Bunlardan Şiblî Nu’mânî’ye göre tabiatta gözlenen değişim nesnelerin formlarına ait olup onların maddesinde herhangi bir değişme meydana gelmez. Bu sebeple âlemdeki hudûs maddede değil formda cereyan etmektedir. Şiblî’nin bu telakkisinin, kendi döneminde kabul gören “maddenin sakımı” teorisinden etkilendiği ve atomun parçalan-

masıyla bilimsel değerini kaybettiği anlaşılmaktadır. Muhammed İkbâl de İbn Teymiyye gibi hudûs delilinin hâdislerin geriye doğru sonsuza dek süremeyeceği ilkesini eleştirmiştir. Ona göre sebep-sonuç (illet-mâlul) zincirinin ilk sebepte sona ermesi delili oluşturan sebeplilik ilkesine ters düşmektedir. Sebep ve sonuç ayrılmaz iki ilke olduğundan sonuç hâdis olduğu halde sebebin zorunlu olması mümkün değildir. İkbâl, İbn Teymiyye’nin bu noktada bıraktığı boşluğu şöyle doldurmaya çalışmıştır: Sonsuz varlık (Allah) mücerret değildir ve sonluyu dışlamaz, aksine kendisinin sonsuzluk özelliğine halel getirmeden onu kucaklar (Özervarlı, s. 166-167). İkbâl’in bu düşüncesinde iki önemli nokta dikkat çekmektedir. İlk sebep olan Allah’ı sebep-sonuç ilişkisi açısından yaratılmışlar statüsünde tutmak ve tabiatla Allah arasında vahdet-i vücûdu andıran bir nevi birlik tesis etmek. Bu telakkilerin her biri hudûse yöneltilen eleştirilerden daha büyük tartışma alanları oluşturmaktadır.

Hudûs deliline yöneltilen çağdaş eleştiriler delilin kendisinden çok Allah’ın varlığını hedef almış ve bu konuda yapılacak ispatların bilimsel açıdan değil teolojik açıdan zorunluluk taşıyabileceği öne sürülmüştür. Tabiatın hâlihazır kuruluş ve işleyişini inceleyen pozitif bilimler adına onun bir başlangıcının bulunup bulunmadığını söylemek deney ve gözlemin değil zan ve tahminlere dayanan spekülasyonların ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında hudûs deliline ve dolayısıyla isbât-ı vâcib konusuna yöneltilen eleştiriler bilimsel ve yeni olmayıp düşünce tarihinde benzerleri görülenlerin tekrarından ibarettir (Aydın Topaloğlu, s. 122-126).

Kelâm kitaplarında ve isbât-ı vâcibe dair risâlelerde yer alan hudûs bahisleri dışında bu konuda müstakil risâleler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Devvânî’nin *Risâle fi işbâti’s-şânî’ bi-hudûsi’l-‘âlem* (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1350, vr. 32^b-33^a), Sadreddîn-i Şîrâzî’nin *Risâle fi’l-hudûs* (yazma nüshadan tıpkıbasım, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1260/1), İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Mizârî’nin *el-Lûm’a fi tahkiki mebahisi’l-vücûd ve’l-kader ve ef’âli’l-ibâd* (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1358/1939), Hoca Osmanzâde Ahmed Âsım Efendi’nin *Risâle fi işbâti hudûsi’l-‘âlem* (*Risâletü’l-irâdeti’l-cüz’iyye* ekinde, İstanbul 1285) ve İzmirli İsmail Hakkı’nın *Risâletü’l-hudûs* (müellif hat-

tı, Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3742) adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hds" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "hds" md.; *et-Ta'rîfât*, "el-Hudûş" md.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 451-455; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 29, 218, 249, 359, 400; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 324-327; *Kâmus Ter-cümesi*, I, 646; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hds" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "bd'a", "c'al", "ftr", "hds", "hlk", "sn'a" md.leri; Kindî, *Re-sâ'il*, s. 121 vd., 186-192, 194-198, 201-207; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 21, 40-41; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 6-7; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-15; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 22, vr. 33"; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, I, 115-135; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 184; Bâkîllânî, *el-İnşâf*, s. 16-18; a.mlf., *et-Temhid* (McCarthy), s. 18-24; İbn Fû-rek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 37-38; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtâ*, s. 36-103; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûl-i'l-hamse*, s. 92-122; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, s. 36-69; Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 32-33; İbn Hazm, *el-Faşl*, I, 14-24; Cü-veynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 17-27; a.mlf., *eş-Şâmil fi uşûl-i'l-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 166-262; İbn Sivr el-Bağdâdî, *Makâle fi enne delîle Yahyâ en-Nahûi 'alâ hâdeşi'l-âlem evlâ bi'l-kabûl min delîli'l-mütekellimin aşlen* (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdeşe inde'l-'Arab* içinde), Kahire 1977, s. 243-247; Gazzâlî, *İhyâ'* (Beyrut), I, 106; a.mlf., *el-İktisâd* (nşr. İbrahim Ağâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 24-35; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 5-53, 56, 123-126; Kemâleddin el-Enbârî, *ed-Dâ'i ile'l-İslâm* (nşr. Seyyid Hüseyin Bâğcevân), Beyrut 1409/1988, s. 119-161, 166-198; Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 44-52, 60, 72-76; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 46-54, 113-121; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikîyey* (nşr. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 227-230; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 9-23, 119; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzü'l-'akl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 26-38, 40-41; a.mlf., *Kitâbü'n-Nübüv-vât*, Beyrut 1405/1985, s. 9, 60-65, 71-73, 81-87, 91-92; a.mlf., *Mecmû'atü Tefsîri Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (nşr. Abdüssamed Şerefüddin), Bombay 1374/1954, s. 209-212, 266-267, 364-365; İbnü'l-Murtazâ, *el-Kalâ'id fi taşhihi'l-'akâ'id* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 81-83; Beyâzîzâde, *el-Uşûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebi Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 41; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 10-16; *İzâhu'l-meknûn*, I, 396; Bekir Topaloğlu, *Al-lah'ın Varlığı*, Ankara 1992, s. 50-53, 62-63, 68-73, 82-87, 90-92, 122-126, 135-136, 175-176; M. Sait Özervarlı, *Son Dönem Kelâm İlminde Metot* (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 166-167; Aydın Topaloğlu, *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi* (doktora tezi, 1996, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 119, 122-126; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998, s. 40-55; H. Bekir Karlıga, "Delâletü'l-hâirîn", *DİA*, IX, 124.



BEKİR TOPALOĞLU

Hûî, Ebû'l-Kâsım (أبو القاسم حوئي)

Âyetullah Ebû'l-Kâsım b. Alî
Ekber b. Hâşim Müsevî Hûî
(1899-1992)

Özellikle İran dışındaki Şiîler'ce
son dönemde en büyük taklid mercii
kabul edilen fakih.

19 Kasım 1899'da İran Azerbaycanı'na bağlı Hoy (Hûy) kasabasında doğdu. İlk dinî bilgileri burada aldı. On üç yaşında iken ailesiyle birlikte daha önce babası Seyyid Ali Ekber'in göç etmiş olduğu Necef'e gitti. O dönemde bir nevi dinî ilimler akademisi olan Havze-i İlmiyye'de ders halkalarına katılarak Arapça, mantık, belâgat, usûl-i fıkıh, fıkıh ve hadis dersleri aldı. Kendi ifadesine göre usul ve fıkıh alanında yetişmesinde özellikle Muhammed Hüseyin el-İsfahânî ve Mirza Muhammed Hüseyin-i Nâinî'nin önemli bir yeri vardır. Ayrıca İmâmîyye Şîası'nın ana hadis kaynaklarından rivayette bulunma hususunda hocalarından icâzet aldığını yine kendisi belirtmektedir (*Mu'cemü rîcâli'l-hadîs*, XXII, 23).

Hûî, üstün gayreti ve keskin zekâsıyla dinî ilimlerde hızlı bir gelişme kaydederek müctehid pâyesini elde etti (1933); Havze-i İlmiyye'de öğretmen olarak uzun yıllar hizmet verdi ve birçok öğrenci yetiştirdi. Döneminin en önde gelen merci-i taklîdi kabul edilen Âyetullah Seyyid Muh-sin et-Tabâtabâî'nin vefatından (ö. 1970) sonra başta Irak, Suriye, Lübnan, Hindistan ve Pakistan'daki Şiîler olmak üzere özellikle İran dışında yaşayan Şiîler'in en büyük taklid mercii kabul edildi.

Özel hayatında disipliniyle tanınan Hûî, metodoloji bakımından Ca'ferî fıkıhındaki gelişmenin son halkasını teşkil eden Şeyh Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) ekolüne mensuptur. Ensârî'nin fıkıh ve usûl-i fıkıhı bir bütün olarak ele alıp yeniden yorumlaması, bilhassa usûl-i fıkıhın konularını genişleterek aklî esaslar çerçevesinde bu ilmi yeniden kurması ve daha sonra bu metodu fıkıh alanına, özellikle de ticaret hukukuna uygulaması kendisinden sonra gelen Şiî ulemâ tarafından geniş kabul görmüş, o dönemden itibaren medreselerde fıkıh öğretimi bu metot üzerine yapılmıştır (Modarrasi, s. 57). Hûî de gerek Havze-i İlmiyye'de vermiş olduğu derslerde gerekse eserlerinde aynı metodu benimsemiş ve uygulamıştır.

Hayatı boyunca eğitim ve öğretime büyük önem veren Hûî Havze-i İlmiyye'nin

ihyası için büyük çaba harcamış, burada kurduğu ders halkasında çoğu Iraklı olmak üzere Suriye, Lübnan, Bahreyn, Küveyt, İran, Pakistan, Hindistan, Afganistan ve Güney Afrikalı öğrencilere ders vermiştir. Bunlar, temel eğitimlerini tamamladıktan sonra ülkelerinde yürüttükleri ilmî faaliyetlerle Şiî düşüncenin Hûî'nin yorumuyla yaygınlaşmasına vesile olmuşlardır.

Hûî'nin en belirgin özelliklerinden biri de siyasete karşı olan tavrıdır. Humeynî'nin aksine Hûî, siyasete soğuk bakan Hâirî ve Burûcirdî geleneğini sürdürmüştür. Özellikle şah rejimine muhalefeti sebebiyle İran'dan sürgün edilen Humeynî'nin Necef'e intikaliyle birlikte (1965) siyasî tartışmaların yoğunluk kazandığı ve birçok âlimin siyasete karıştığı yıllarda Hûî bunun dışında kalarak ilmi ve öğreticiliği tercih etmiştir. Hûî, ulemânın aktif siyasetin dışında yer alıp toplumun tamamını kucaklayan bir önderlik ve muhafazakârlık örneği ortaya koyması gerektiğini vurgulamış (Amir Taheri, s. 160), bu konuyla ilgili bir dizi ders vermiştir. "Velâyet-i fakih" anlayışının tartışıldığı bu derslerde Hûî fakihin ancak fetva ve kazâ yetkisine sahip olduğunu, kısıtlılar dışında insanların malları ve canları üzerinde tasarrufta bulunamayacağını, dolayısıyla velâyet-i fakihin yetkisinin velâyet-i âmmeye şeklinde algılanarak siyasî alana kaydırılmasının dinî temelden yoksun olduğunu delilleriyle açıklamış (*Mişbâhu'l-fekâhe*, V, 32-49), bu düşüncelerinden dolayı, siyasî islahat ve devlet yönetimini de fakihin yetki alanı içinde gören Humeynî ve taraftarlarınca sert biçimde eleştirilmiştir. Hatta Humeynî'nin 1970'te Necef'te velâyet-i fakih üzerine verdiği derslerin (daha sonra *Velâyet-i Fakih yâ Hükümet-i İslâmî* adıyla kitap haline getirilmiştir) bir anlamda Hûî'ye cevap verme amacı taşıdığı belirtilmiştir (Rose, s. 177). Aynı şekilde zekât ve humustan elde edilen gelirlerin İslâm devleti kurmaya yönelik faaliyetler (cihad) ve devletin giderleri için harcanmasını savunan Humeynî'nin (*Velâyet-i Fakih yâ Hükümet-i İslâmî*, s. 34; *Kitâbü'l-Bey'*, II, 490-491) aksine Hûî bu paraların kamu yararına, özellikle de eğitim ve öğretim faaliyetlerine sarfedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (*Minhâcü's-sâlihîn*, I, 334, 372). Humeynî'nin vefatından sonraki fiilî durum ve velâyet-i fakih etrafındaki tartışmalar, Şiî dünyasının içinde bulunduğu şartlar açısından Hûî'nin görüşlerinin daha isabetli olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim Humeynî'nin yerine vâli-i fakih olarak tayin edilen Ha-