

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İLK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA
ÂLEM TASAVVURU

Mustafa YILMAZ

2502170639

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. Fikret SOYAL

İSTANBUL – 2025

ÖZ

İLK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA ÂLEM TASAVVURU

MUSTAFA YILMAZ

İlk çağ filozoflarından itibaren evren ve yaratıcısı konularında tartışmalar sürekli olmuştur. Farklı farklı görüş ve inançlar, tarihî süreç içerisinde tartışılan konuların özelliklerini ve alt başlıklarını değiştirmiştir. İslâm dünyası, yaratıcının tevhidi kapsamında, bu tartışmalardan bigâne kalamamıştır. Özellikle Mu'tezile kelâmcılarıyla başlayan tartışmalara daha sonraları İslâm filozofları ile Ehl-i sünnet kelâmcıları da katılmışlardır. Bu çalışmada, hicrî IV. asırdan hicrî V. asra kadarki sürede Eş'ariyye kelâmcılardan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935), Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.403/1013), Ebû Bekr İbn Fûrek (ö.406/1015), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö.418/1027) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö.429/1037) âlem ve unsurlarına ilişkin görüşleri ele alınmıştır.

Mu'tezile mezhebinin âlem ve âlemin unsurları, cevher, araz ve cisimler ile bunların Sâniü'l-âlemle ilişkileri hakkındaki iddialarına ilmî cevapların yeterince verilemediği kanaatiyle, Mu'tezilî fikirlerinden ayrılarak Ehl-i sünnet kelâmını kuran Eş'arî ve onun takipçilerinin görüşleri, çalışmamızın ana omurgasını oluşturmaktadır. Kapsamını Eş'arî kelâmının önde gelen ilk beş âlimiyle sınırlandırmamızın nedeni, bu mütekelimlerin eserlerinde, felsefî etkinin çok fazla görülmemesidir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085) ile başlayan felsefî görüşlerin kelâmî konulara girmesi, tezimiz kapsamı dışında tutulmuştur. Çalışmamızda beş Eş'ariyye kelâmcısının gerek günümüze kadar ulaşan eserlerinden gerekse sonraki dönemlerde onların görüşlerinden bahseden kelâmcıların eserlerinden istifadeyle, çalışmamız kapsamında yapılan tartışmaların temel meseleleri ele alınmıştır. Onun görüşlerini Bâkılânî ile Abdülkâhir el-Bağdâdî daha da geliştirmişlerdir. Özellikle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî hakkında dinî mevzularda nakli geri plana ittiği şeklinde yorumlar yapılsa da, gerçeğin böyle olmadığı çalışmamızla görülebilmektedir. Âlem konusunda görüşlerini incelediğimiz kelâmcıların, unsurlarıyla birlikte âlemin hâdis oluşunu, hâdislere bir muhdisin gerektiğini aklî ve naklî delillerle ispatlama amaçlarını ortaya koymaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'ariyye, Cevher, Araz, Cisim, Hâdis, Muhdis.

ABSTRACT

THE CONCEPTION OF THE UNIVERSE IN

EARLY ASH'ARITE KALÂM

MUSTAFA YILMAZ

Since the earliest philosophers, debates on the universe and its Creator have been continuous. Different views and beliefs have altered the characteristics and subtopics of these discussions throughout the course of history. The Islamic world, within the framework of the oneness of the Creator (tawḥīd), could not remain indifferent to these debates. In particular, the discussions initiated by the Mu'tazilite theologians were later joined by Islamic philosophers and Ahl al-Sunna theologians. In this study, the views of Ash'arite theologians from the 4th/10th to the 5th/11th centuries -namely Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935), Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013), Abū Bakr Ibn Fūrak (d. 406/1015), Abū Ishāq al-Isfarā'īnī (d. 418/1027), and 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (d. 429/1037)- regarding the universe and its elements are examined. With the conviction that the claims of the Mu'tazila regarding the universe and its elements -substance (jawhar), accident ('araḍ), and bodies- and their relation to the Creator of the universe (Ṣāni' al-'ālam) had not been sufficiently addressed by scientific/theological responses, the views of al-Ash'arī, who departed from Mu'tazilī thought and established the Sunnī Kalām, together with those of his followers, form the base of this study. The reason for limiting the scope to the first five leading scholars of Ash'arite Kalām is that their works show relatively little influence of philosophy. The incorporation of philosophical ideas into Kalām, which began with Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (d. 478/1085), has been excluded from the scope of this thesis. In this study, the fundamental issues of the debates are examined through the works of five Ash'arite theologians-both those extant today and those of later theologians who reported their views. The ideas of al-Ash'arī were further developed particularly by al-Bāqillānī and 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī. Although some interpret Abū al-Ḥasan al-Ash'arī as disregarding transmitted evidence (naql) in religious

matters, our study shows that this is not the case. The Ash‘arite theologians whose views on the universe we have examined aimed to prove, by means of both rational and transmitted arguments, that the universe with its elements is originated (ḥādith) and that originated beings necessarily require an originator (muḥdith).

Keywords: Kalām, Ash‘ariyya, Substance (Jawhar), Accident (‘Arāḍ), Body (Jism), Originated (Ḥādith), Originator (Muḥdith).



ÖNSÖZ

Âlemi oluşturan unsurların neler olduğu, âlemle yaratıcı arasındaki irtibatın nasıl olması gerektiği konusu, kelâm ilminin teşekkül döneminden itibaren tartışılan en önemli meselelerden biridir. Âlem ve unsurlarını inceleyen kelâm bölümüne “dakîkü’l-kelâm” adı verilmiştir. Âlem merkezli bu konu, kelâm uleması tarafından farklı bakış açılarıyla ele alınmış ve yorumlanmıştır. Âlemin kıdemi ve onun yaratıcısının olup olmadığı bahislerini de içine alan âlemin unsurları ve maddenin yapısı tartışmaları, özellikle Eş’ariyye’nin erken dönemlerinden itibaren tartışılmıştır. Çalışmamızın ana temasını ihtiva eden ilk dönem Eş’ariyye kelâmcılarının âlem görüşlerinde farklılıklar olmasına karşın bu konudaki ciddi tartışmaların daha çok Mu’tezile kelâmcılarına karşı olduğu görülmektedir. Ancak biz tartışmaların sınırlandırılması adına kelâmın felsefeye açıldığı dönemin ilk temsilcisi olan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye kadar yaşamış Eş’arî mezhebi kelâmcılarından hareketle konuyu ele almayı uygun bulduk. Hicrî IV. asırda yaşayan ve Mu’tezile mezhebinden ayrılan Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, Ehl-i sünnet’in kelâmının kurucularından birisi olmuştur. Eş’ariyye ekolünün ortaya çıkışının temel nedenleri arasında özellikle, Mu’tezile mensuplarının nakli ihmal etmek suretiyle itidal çizgisini aşan akılcı bir metot takip etmelerine, Allah’ın kullarının iyiliğine olanı yaratmasının kendi üzerine vacib olması anlayışına muhalefet etmek gayesi güdüldüğü belirtilmektedir.

Tezimizin ana konusu ilk dönem Eş’arî kelâmcıları nezdinde âlem ve onun unsurları olmuştur. Çalışmamız üç ana başlıktan müteşekkildir. Birinci bölümde âlem tasavvurları hakkında tarihî süreçte ister ilâhî kökenli olsun ister olmasın görüşleri günümüze kadar ulaşan din, mezhep ve kişilerin düşünceleri işlenmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise incelediğimiz kelâmcıların âlem ve âlemin en küçük parçaları hakkındaki görüşlerine yer vermeye gayret sarfettik. Üçüncü ve son bölümde ise Allah ile âlem ilişkisini konumuz çerçevesindeki kelâmcıların görüşleriyle, eleştirdikleri din, mezhep ve kişilerin düşünceleriyle karşılaştırarak vermeye çalıştık. Bu bölümün sonunda ise âlemdeki illet-ma’lûl durumlarını ve ayrıca Allah’ın maddeye hulûl veya ittihadı hakkındaki tartışmaları irdelemeye gayret sarfettik.

Doktora çalışmamın gerek ders dönemi gerekse tez döneminde teşvik ve yardımlarıyla ufkumu açan, daha iyi bir çalışma meydana getirebilmem için her daim desteğini ve alakasını esirgemeyen, ilmî birikiminden faydalanmamı sağlayan tez

danışmanım ve kıymetli hocam Doç. Dr. Fikret SOYAL'a, doktora ders döneminden itibaren kelâm alanının farklı konularında gelişmemi sağlayarak beni motive eden saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Ömer AYDIN, Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa CAN ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa YAŞAR'a, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden değerli hocam Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ'e, ayrıca doktora tezimin her aşamasında bulunup değerlendirmeleriyle tezimin gelişmesine katkı sağlayan Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden değerli hocam Doç. Dr. Vezir HARMAN'a teşekkür ederim. Doktora ders ve tez döneminde ihtiyacım olan kaynakların erişimine imkân sağlayan ve konforlu bir çalışma ortamı sunan İSAM (İslâm Araştırmaları Merkezi) Kütüphanesi çalışanlarına da teşekkürü bir borç bilirim. İngilizce metinlerin çözümlenmesinde bana her daim yardımcı olan kıymetli oğullarım Fatih Emre ile Mehmet Akif'e, ilmî serüvenime vakit ayırabilmem için elinden gelen fedakârlığı gösteren kıymetli eşim Fatma Betül'e şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez dönemim boyunca yazdıklarımı okuyarak gerekli teknik düzenlemelerde yardımcı olan ve tezin son şekline gelmesinde katkısı bulunan Dr. Büşra Nur HATİPOĞLU YAKUT'a teşekkür ederim. Sonsuz şükür Yüce Allah'adır.

MUSTAFA YILMAZ
Beylikdüzü 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ	ix
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂLEM TASAVVURLARINA GENEL BAKIŞ

1.1.İslâm Öncesi Âlem Tasavvurları.....	10
1.1.1. Antik Yunan’da Tanrı ve Âlem Tasavvuru.....	10
1.1.1.1. Âlemin Hudûsunu Savunan Filozoflar	12
1.1.1.2. Âlemin Kıdemini Savunan Filozoflar	17
1.1.2. Yahudilik’te Âlem Tasavvuru.....	28
1.1.3. Hristiyanlık’ta Âlem Tasavvuru.....	30
1.1.4. Düalistlerde (Mecusilik/Yezidilik/Senevilik) Âlem Tasavvuru.....	31
1.1.5. Hinduizm/Budizm’de Âlem Tasavvuru	34
1.1.6. Tabiatçıların (Maddiyyûn/Zenâdıkâ) Âlem Tasavvuru.....	43
1.2.İslâm Düşüncesinde Âlem Tasavvurları	45
1.2.1. İslâm Filozoflarında Âlem Tasavvuru.....	45
1.2.2. Kelâm Ekollerine Göre Âlem Tasavvuru.....	55
1.2.2.1.Mu’tezile’de Âlem Tasavvuru.....	55
1.2.2.2. Mâtürîdîlik’te Âlem Tasavvuru	77

İKİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM EŞ’ARÎ KELÂMINDA ÂLEM KAVRAMI VE ÂLEMİN UNSURLARI

2.1. Âlem Kavramı	85
2.2. Âlemin Unsurları.....	90
2.2.1. Cevher	90
2.2.1.1. Cevherin Tanımı	90
2.2.1.2. Kelâm Atomculuğunun Kaynağı	93

2.2.1.3. Kelâmda Atomculuk.....	94
2.2.1.4. Cevher-i Ferd Kavramı.....	95
2.2.1.5. Cevherlerin Yapısal Özellikleri.....	95
2.2.1.6. Cevherlerin Hudûsu.....	99
2.2.1.7. Cevherlerin Zorunluluğu.....	100
2.2.1.8. Cevherlerin Kendi Başlarına Kâim Olması.....	102
2.2.1.9. Cevherlerin Bölünmesi.....	104
2.2.1.10. Cevherlerin Temâsülü-Tedâhülü.....	106
2.2.1.11. Cevherlerin Arazilara Bağımlı Olmaları.....	107
2.2.1.12. Cevherlerin Yer Kaplaması.....	110
2.2.1.13. Cevherlerin Sayısı.....	111
2.2.1.14. Cevherlerin Şekli.....	114
2.2.2. Araz.....	115
2.2.2.1. Arazın Tanımı.....	115
2.2.2.2. Arazların Varlığının İsbatı.....	120
2.2.2.3. Arazlar Hâdistir Görüşü.....	123
2.2.2.4. Arazlar Sürekli ve Bâki Değildir Görüşü.....	124
2.2.2.5. Arazların İadesi.....	131
2.2.2.6. Arazın Arazla Kâim Olmaması.....	132
2.2.2.7. Arazlar Cevhere ve Mahalle İhtiyaç Duyması.....	133
2.2.2.8. Arazların Birbirlerinden Farklılıkları.....	137
2.2.2.9. Arazların Sayıları ve Çeşitleri Tartışmaları.....	138
2.2.2.10. Arazların Görülmesi.....	140
2.2.3. Cisim.....	141
2.2.3.1. Cismin Tanımı.....	141
2.2.3.2. Cisimleri Oluşturan Cevherlerin Sayısı.....	144
2.2.3.3. Cisimlerin Hâdisliği.....	146
2.2.3.4. Cisimler Arazilardan Hâli Olamaz Görüşü.....	148
2.2.3.5. Cismin Fenâsı.....	151
2.2.3.6. Cisimlerin Mütecanisliği.....	152
2.2.3.7. Cisimlerin Tedâhülü.....	153
2.2.3.8. Cisimlerin Sonsuza Kadar Bölünmesi.....	153
2.2.3.9. Cismin Mekânla İlişkisi.....	155
2.2.4. Zaman ve Mekân.....	156

2.2.5. Hareket	162
2.3. Mevcûd ve Ma'dûm Kavramları	173

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

3.1. Âlemin Hudûsu ve Kıdemi	188
3.1.1. Âlemin Hudûsunun İspatı	188
3.1.2. Âlemin Kadîm Olduğu İddiası	199
3.2. Âlemin Yaratıcısı	208
3.2.1. Hâdislerin Bir Muhdise Muhtaç Olması	208
3.2.2. Allah'ın Hâdisleri Yoktan Yaratması	219
3.2.3. Allah'ın Kadîm Olması	223
3.2.4. Allah'ın Bizâtihi Kâim Olması	228
3.3. Âlemin Yaratılışında Nedensellik	235
3.4. Hulûl ve İttihad	250
 SONUÇ	 259
KAYNAKÇA	264
ÖZGEÇMİŞ	296

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Cevherin farklı ilimlerdeki tarifleri, isimlendirilmeleri ve özellikleri.	113
Şekil 2: Genel olarak Ehl-i sünnet'in cevher anlayışı.	115
Şekil 3: Mu'tezile kelâmcılarına göre araz tanımları.....	131
Şekil 4: Eş'arî gelenekte hâdis varlık tarifleri ve tenkidler.....	195
Şekil 5: Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin dünya tarifi.....	201
Şekil 6: Eş'arî kelâmcılarına göre hâdis varlık tarifleri ve tenkidler	227

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.e.	: aynı eser
a.y.	: aynı yazar
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin
bkz.	: bakınız
bsk.	: baskı
C.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Diyanet İşleri Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
edt.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
ISAM	: İslamî Araştırmaları Merkezi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	: karşılaştı
M.E.B.	: Millî Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
md.	: madde

MÜİF	: Marmara Üniv. İlahiyat Fak.
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr.	: numarası
nşr.	: neşir
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
sad.	: sadeleştiren
sy:	: sayı
t.y.	: tarih yok
ted.	: tedkik eden
TDKY	: Türk Dil Kurumu Yayınları
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
tlk.	: ta'lik
trc.	: tercüme
vb	: ve benzeri
vd	: ve diğeri
vr.	: varak
vs	: vesaire
y.y.	: yayınevi yok
yy	: yüzyıl

GİRİŞ

Tezin Amacı, Kapsamı ve Sınırları

Felsefî ve kelâmî tartışmaların yoğun yaşandığı çalışmamız kapsamındaki kelâmcıların yaşadıkları dönem aralığında, Eş'ariyye kelâmcılarının sahip oldukları fikrî pozisyon tezimizin önemini göstermektedir. Amacımız ilk dönem Eş'ariyye kelâmcılarının varlık/madde/yaratıcı hakkında ilmî açıdan hangi tartışmalarda ve önerilerde bulunduklarını ortaya koymak ve kelâmî problemlerin izahında beş Eş'ariyye kelâmcısının yerini tespit etmektir.

Erken dönem Eş'arî kelâmının önemli temsilcilerinden ilki Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (ö.324/935-36)'dir. Tezimizin ana karakterlerinden bir diğeri, tam adıyla Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî'dir (ö.403/1013). Babasının bakla ticaretiyle iştigali nedeniyle İbnü'l-Bâkılânî künyesini almıştır.

Çalışmamızda görüşlerine müracaat ettiğimiz diğer Eş'ariyye kelâmcısı ise, Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî (ö.406/1015)'dir. Ebû İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî, çalışmamızda görüşlerine müracaat ettik. Müttekaddimûn dönemi son Eş'ariyye kelâmcısı, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî'dir (ö.429/1037-38). Onun, muhaliflerine karşı Ehl-i sünneti tutarlı bir şekilde savunması dikkat çekicidir. Açık bir üslûpla ve kendine has bir titizlikle tasnif ettiği eserlerinde özellikle on beş esasta topladığı ve değişik zümrelerden oluşan sekiz sınıf Müslümanı dahil ettiği Ehl-i sünnet akidesi, kendinden sonraki Sünnî toplumunun inanç sistemini temsil eder hale gelmiştir. Kur'ân'da her şeyin sayılı olmasına vurgu yaparak, âlemi araz ve cevherleriyle sınırlı kabul etmesi dikkat çekici görüşlerindendir.

Çalışmamız toplam üç ana bölüm, beş başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölüm *Âlem Tasavvurlarına Genel Bakış* başlığı altında, Antik Yunan, Yahudilik, Hristiyanlık, Düalistler, Hinduizm/Budizm ve Tabiatçıların tezimiz konuları hakkındaki görüşlerinden bilgiler verilmiştir. İslâm düşüncesi kapsamında İslâm filozofları, Mu'tezile ve Mâtürîdîliğin çalışmamız çerçevesindeki görüşlerinden bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümde ise, İlk dönem Eş'ariyye kelâmcılardan Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin âlem kavramı içinde

cevher, araz, cisim, zaman ve mekân, hareket, ahvâl, mevcûd ve ma'dûm gibi dakîkû'l-
kelâm mevzuları tarif, tahlil, temâsül ve tehâlûfleri hakkındaki fikirlerinin, kelâm
düşüncesindeki yerinden ve bunların birbirlerinden etkileşimlerinden bahsedilmiştir.
Onların özellikle maddenin özü ve ezeliliği hakkında filozof ve Mu'tezile âlimleriyle
yaşadıkları fikir ayrılıklarına, kullanılan delillere, zaman zaman ise itiraz ve cevaplara
yer verilmiştir. Özellikle cevherin bölünüp bölünemeyeceği, zıt arazların aynı
mekânda bulunup bulanamayacağı, cisimlerin kaç cevherden oluştuğu noktalarında
kullandıkları metod farklılıklarını incelediğimiz kelâmcıların bakış açılarıyla ele
almak mümkün olmuştur.

Üçüncü bölümde ise, araştırdığımız kelâmcıların Allah-âlem ilişkisi üzerinde
durulmuştur. Tezin sınırlandırılması bağlamında Allah'ın insanla ilişkisi, Allah'ın
âleme tesir eden hikmeti gibi konulara, ayrıca kötülük kavramı hakkındaki tartışmalara
girilmemiştir. Alanımız fiziksel âlemle sınırlı tutulmaya çalışılmıştır. Âlemin
kıdeminin imkânsızlığı konusunda filozofların argümanlarına verilen cevaplarla
evrenin hâdis oluşu hususundaki tartışmalar yer almaktadır. Bu bağlamda Allah'ın
mevcûd, muhdis, kâdir gibi özellikleriyle; kıdemi, tevhidi, kudreti, kâim oluşu ve
yaratması üzerinden yapılan tartışmalara değinilmiş; âlemin yaratılışında
nedenselliğin olamayacağı konusundaki görüşleri üzerinde durulmuştur. Allah'ın
insan ya da eşyaya hululünün imkânsızlığını vurgulayan görüşleri yorumlanmaya
çalışılmıştır.

Eş'ariyye kelâmcılarının âlem tasavvurları üzerinde birçok münferid çalışmalar
yapılmış, sınırlı tezler hazırlanmış, makaleler yazılmıştır. Merkeze aldığımız ve
görüşlerine yer vermeye çalıştığımız Eş'ariyye kelâmcılarının âlem tasavvurları
hakkında toplu ve karşılaştırmalı bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir.
İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî döneminden itibaren kelâmî tartışmaların felsefî
argümanlarla zenginleştirilmeye başlandığı görüldüğünden, tezimizi bu döneme
kadarla sınırlandırdık. Bu çalışmamızda hicrî IV. ve V. yüzyıl başlarına kadarki
yaklaşık 100-150 yıllık süreç, âlemin yapısı, maddenin özü ve varlığının devamlılığı,
gök cisimlerinin özellikleri ile bunların kadîm varlıkla irtibatı gibi hususlarda müstakil
bir çalışmayla detaylı bir şekilde araştırma yapılmıştır. İncelemeye tâbi tuttuğumuz beş
Eş'ariyye kelâmcısının âlem düşünceleri üzerine yaptığımız çalışmamızda, onların
konu hakkında birbirine benzer görüşler serdetmelerine karşın eserlerini ayrıntılı
incelemek suretiyle bir tasnife tabi tutarak değerlendirmek önem arz etmektedir. Beş
Eş'ariyye kelâmcısının hâdis-muhdis merkezli görüşlerinde daha çok İslâm

filozoflarını; mevcud-ma'dûm konusunda ise Mu'tezile'nin görüşlerini eleştiri merkezine aldıkları görülmektedir. Bu nedenle tezimizin temel konusu, mütekaddimîn dönemi Eş'ariyye kelâmcılarının âlem, madde, cevher, araz, cisim, mevcud ile bunların yaratıcıyla irtibatını ortaya koymak; bu konulardaki savunmalarının kelâm ilmindeki yerini tespit etmektir. Ayrıca konular ele alınırken, Mu'tezile'nin genel kabulü olan ma'dûmun şey olduğu görüşünün çürütülmesi amacıyla serdedilen fikirlerin değerlendirilmesindeki, yine İslâm filozoflarından özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlığın Allah'tan sudûr yoluyla ortaya çıktığı görüşlerinin eleştirilmesindeki metodları, tenkid edilen hususlar arasında benzer yanlarının olup olmadığının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî başta olmak üzere incelediğimiz mütekellimleri, Sünnî geleneğin kelâmını ortaya çıkarmaya çalışanlar şeklinde kabul etmek gerekmektedir. Her ne kadar bu kelâmcıların ayrı ayrı evren görüşlerini yansıtan yüksek lisans ya da doktora çalışmaları yapılmış olsa da bütüncül yaklaşımla ve anlayışla incelenen bir doktora tezi çalışması yapılması, alandaki eksikliğin giderilmesi bakımından önemli görünmektedir. Âlem meselesinin ilk dönem Eş'ariyye kelâmcılarının düşüncelerindeki yerini incelememizin nedeni ise şöyle açıklanabilir: Âlem-Sâniü'l-âlem konuları, usûlü'd-dîn'in dakîkü'l-kelâm kısmının temeli kabul edilmektedir. Zira Vâcibü'l-Vücûd, İslâm'ın inanç esaslarında asıl olduğundan, diğer tüm esaslar (nübüvvet, ahiret vb.) ona dayandırılmaktadır. Diğer itikadî esasların ve furû'a tahsisli konuların temellendirilmesi de yine bu ilkeye bağlanmaktadır.

Kelâm ilminin mevzuları, fizikle irtibatlandırıldığında dakîkü'l-kelâm ve metafizikle irtibatlandırıldığında celîlü'l-kelâm bahislerinden müteşekkildir. Celîlü'l-kelâm daha çok naslardan hareketle akaid merkezli; dakîkü'l-kelâm ise tabiat felsefesinden hareketle kelâm yapma faaliyeti şeklinde bilinmekte ve bundan ötürü felsefî kelâm diye de isimlendirilmektedir.¹ Kelâmda dakîkü'l-kelâm sorunlarının ele alınmasındaki ana gaye, şâhid âlemden hareketle gâib âleme kıyas yoluyla varmaktır.

¹ Felsefenin kelâma dahil edilmesinde öncü kabul edilen Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir. Fahreddîn er-Râzî ise bu çalışmaları daha da ileri götürdüğünden kendisine "felsefî kelâm ekolünün üstadı" unvanı verilmiştir. Bkz. Metin Özdemir, "Kelâm Felsefe İlişkisi", **DergiPark**, Ankara, 2014, s.29-30. Felsefî kelâmın en belirgin özelliği, nassla ilgili akli bir itirazın bulunduğu durumlarda, aklın işaret ettiği hususun tercih edilmesidir. Zira nakil akla tercih edilirse, aklın yerilmesi gerekir ki, bu durumda akla muhtaç olan naklin de yerilmesi söz konusu olacaktır. Nitekim şayet nakli anlama çalışan aklın zan ifade ettiği varsayılırsa, kaçınılmaz bir şekilde aklın malzemesi konumunda olan nakil de zan ifade edecektir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, **Kelama Giriş (Muhassal)**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978, s.34. Âmidî (ö.631/1233), Nâsirüddin Tûsî (ö.672/1274), Kâdî Beyzâvî (ö.685/1236) gibi kelâmcılar, felsefî kelâm türünde özgün eserler vermişlerdir. Bkz. Metin Özdemir, **a.g.e.**, s.19-20.

Celîlü'l-keîâm mevzularının daha sağlam ve daha anlaşılır olması için dakîkü'l-keîâmın konu ve yöntemine ihtiyaç duyulmaktadır. Âlem ve varlık bahisleriyle, uluhiyyet meselesinin temel çerçevesi ve dayanağı ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Mesela, mevcut incelenirken, vücûb-îmkân konusu işlenmiştir. Ulûhiyyet bölümüne gelindiğinde ise, bu kavramlarla oluşan Vâcibü'l-Vücûd ile mümkünü'l-vücûd ayrımı, özellikleri ve fiilleri gibi konular işlenmektedir. Bu durum ise, varlık mevzusu ile ulûhiyyet mevzusu arasında birbirine bağlı hususları oluşmakta ve uluhiyyet konularının tam olarak anlaşılabilmesi için varlık konusunun hakkıyla işlenmesi gerektiğini göstermektedir. Âlem hakkındaki görüşlerini tedkîk etmeye çalıştığımız kelâmcılardan özellikle Bâkılânî ile Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin dakîkü'l-keîâm konularını ele alırken, zaman zaman celîlü'l-keîâmın alanına giren meselelere değindikleri görülmektedir. Bâkılânî, Mu'tezile'den tevarüs edilen atomculuk anlayışını Eş'ariyye prensipleri ışığında değıştirmiş, yeni ve meşhur bir evren tasavvuru oluşturmaya çalışmıştır. Bundan mütevellid, tez çalışmamızda âlem ve varlık meselelerinden bahsedilirken yeri geldikçe Sâniü'l-âlem bağlamında ulûhiyyet meselesine de değinilmiştir. Kozmoloji, evrenin oluşumunu, yapısını, ona egemen olan yasaları, varlıklar arasında var olan hiyerarşik ilişkileri irdelemeyi, araştırmayı ve üretilen bilgileri sistemleştirerek, bir araya getirmeyi konu edinen disiplin diye tarif edilirken, kelâm kozmolojisinin “yoktan yaratma” düşüncesine dayandığı üzerinde durulmuştur.

Görüşlerini incelediğimiz Eş'ariyye kelâmcılardan özellikle Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin kelâmî görüşleriyle ilgili ülkemizde ve yurtdışında az sayıda çalışma bulunmasına karşın, diğer dört âlimin bu meseledeki görüşlerini içeren çalışmaların varlığı dikkat çekicidir. Ancak bu beş kelâmcının âlem görüşleri arasında karşılaştırmalı tedkîk az olduğundan, çalışmamıza olan ihtiyaçı ortaya koyması bakımından önemlidir. Ülkemizde bu konuda yapılmış çalışmalar babında Veysel Eliş'in *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı* ile Ahmet Özmen'in *İbn Fûrek'te Tanrı-Âlem Anlayışı* sayılabilir.

Gerek İsferâyîni özelinde yapılan araştırmaların ve erken dönem Eş'arî'si genelindeki çalışmaların yeterli olmaması, gerekse birbirlerinin âlem görüşlerini kıyaslama metodunu esas alan bir çalışmanın bulunmayışı *İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Âlem Tasavvuru* adlı bir tez çalışması yapmamızın temel sebebi olmuştur.

Erken dönem Eş'arî kelâm düşüncesinin, özellikle Mu'tezile'nin altın ve gümüş çağı kabul edilen dönemlerde ortaya konulan fikirlerden kısmen etkilenmiş olduğu

kaçınılmaz bir gerçektir. Ehl-i sünnet adıyla bilinen Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin şekillenmesinde Mu'tezile'nin, Müşebbihe'nin, Cebriyye'nin ve Mücessime'nin etkileri olduğu kabul edilmekle birlikte, ilk dönem Eş'arî kelâmının şekillenmesinde gerek ekol içerisinden gerekse ekol dışından etkilerin olduğu kesindir. Biz de Eş'arî ekolünün ilk dönemindeki temsilcilerindenden olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Bekr el-Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin fikirlerinin oluşumunda etkisi olabilecek Mu'tezile'nin, İslâm filozoflarının hatta semâvî olan ve olmayan dinlerin âlem ve âlemin unsurları, âlemin yaratıcısının olup olmadığı konularındaki fikirlere öncelikli değinmeyi konunun takibi açısından uygun bulduk. Bu çalışma, ilk dönem Eş'ariyye kelâmcılarının evren (âlem), onun unsurları (cevher, araz, cisim, hareket vb) ile âlemin yaratıcısının olup olmaması ve yaratıcının sıfatları konusundaki fikirlerini diğer düşünürlerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır.

Tezin Kaynakları

İlk dönem Eş'arî kelâmının nakle önem vermeyip sadece akli çıkarımlarda bulundukları veya İslâm filozoflarının düşüncelerinden etkilenecek onların bünyesinde eridikleri şeklindeki iddiaların yanında saf Ehl-i sünnet düşüncesinin hâdis evren ve kadîm bir yaratıcının varlığı hususundaki fikirlerinin hayatta kalma çabalarını da ortaya koymuş olmaktadır.

Tezimiz dahilinde incelediğimiz eserlerde çalışma alanımızla ilgili olan bahislerde kısmî şekilde sistematik tertip göze çarpmakla birlikte, aralara İslâm filozoflarının ve Mu'tezile mezhebi kelâmcılarının görüşlerinin de girdiği anlaşılmaktadır. Bu eserlerde dikkat çeken birçok ortak nokta olmasının yanında çalışmamızın konusunu sınırlandırmak adına bu meselelerden âlemin bütün unsurlarıyla sonradan yaratıldığı, en küçük parçasının cevher olduğu, ona birleşen geçici arazların olduğu, cevherlerin birbirleriyle birleşmeleriyle cisimlerin oluştuğu ve bütün bunların hepsinin sonradan olması gerektiği, haliyle bunları sonradan meydana getiren bir yaratıcının olması lüzumu gibi hususları ele almayı tercih ettik.

Çalışmamızda birincil kaynakları diye sayabileceğimiz Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, *el-İbâne 'an usûlü'd-diyâne*, *Kitabu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bıda'*, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keâm* eserlerinden; Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhide* ve *l-mu'attıla ve'r-râfıza ve'l-havâric* ve *l-mu'tezile*, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdühû ve lâ*

yecûzü 'l-cehlü bihî, et-Takrîb ve 'l-irşâd, el-İntişâr li 'sıhhati nakli 'l-Kur'ân ve 'r-red 'alâ men nehalehü 'l-fesâd bi-ziyâde ev nuksân, Hidâyetü 'l-müsterşidîn ve 'l-mukniu fî ma 'rifeti usûli 'd-din eserlerinden; Ebû Bekr İbn Fûrek'in *Mücerredü makâlâtî 'ş-şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî, el-Hudûd fî 'l-usûl* ve *Şerhu 'l-'âlim ve 'l-müte'allim* ile *Kitâbü 'l-hudûd* eserlerinden; Ebû İshak el-İsferâyînî'nin *el-'Akîde* eserinden ve nihayet Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne 'l-fırak, Kitâbü usûli 'd-dîn* ve *el-Milel ve 'n-nihal* eserlerinden öncelikle faydalanılmıştır. Erken dönem Eş'ariyye kelâmcılarının âlem konusundaki görüşlerini belirleyebilmek için farklı karşılaştırmalar yapmak gerekmiştir. Özellikle görüş ve eserleriyle İslâm coğrafyasını âdeta fikrî hükümler altına alan Mu'tezile'nin, maddenin var olmasında imkân delilini öne sürmek suretiyle sudûr teorisini geliştiren İslâm filozoflarının görüşleriyle tezimiz karşılaştırarak okunmasının zorunlu olduğu görülmektedir. Tezimizde yukarıda belirtilen eserleri temel almakla birlikte, Eş'arî ekolünün oluşmasına etki eden Selef içinde yetişmiş âlimlerin görüşlerinden, erken dönem ve geç dönem Mu'tezile geleneğine dair eserlerden de yararlanılmıştır. Yine Eş'arî ile aynı döneme rastlayan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) önemini ayrıca vurgulamak gerekmektedir. Yine Ebû 'l-Hasan el-Eş'arî'nin tezimiz kapsamındaki görüşlerini kendi eserlerinden ziyade talebesi kabul edilen İbn Fûrek'in *Mücerred* isimli eseri, Eş'arî'nin birçok görüşüne erişmemize imkân sağladığından bu esere yeri geldikçe müracaat edilmiştir. Yine çalışmamızda, incelediğimiz Eş'ariyye kelâmcılarının görüşlerine atıfta bulunan ya da bazı görüşlerini destekleyen önemli kelâmcılara müracaat edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbu 't-tevhîd*, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl fî 'l-milel*, İmâmü 'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) *Kitâbu 'l-irşâd ilâ kavâti 'il-edille fî usûli 'l-i'tikâd* ve *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, Ebû 'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebziratü 'l-edille fî usûli 'd-dîn*, İbn Metteveyh'in (ö. V/XI.yüzyılın ortaları) *et-Tezkiretü fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkâru 'l-efkâr fî usûli 'd-dîn*, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu 'l-akâi 'dini 'n-Nesefiyye* faydalanılan eserlerden birkaçıdır. Ayrıca Eş'arî kelâmının görüşlerini bize aktaran Abdülkerîm Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Kitâbu nihâyeti 'l-ikdâm fî ilmi 'l-kelâm*, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu 'l-mevâkıf*, Takıyyüddîn en-Necrânî'nin (ö. VII./XIII.yüzyıl) *el-Kâmil fî 'l-İstiksâ fî mâ beleğânâ min kelâmi 'l-kudemâ*, Ali Sâmi en-Neşşâr'ın (1917-1980) *Neş'etü 'l-fikri 'l-felsefiyyi 'l-İslâm* faydalandığımız diğer kaynaklardır.

Bu çalışmamızın ikincil kaynakları incelenirken, İslâm düşüncesini etkileyen

felsefî fikirlerle ve İslâm hariç diğer dinî inançların argumanları işlenmiştir. Ayrıca Eş'arîlik dışındaki İslâmî ekollerin görüşlerinden bahseden eserlerden de istifade edilmiştir. Özellikle Antik Yunan ve Uzakdoğu dinlerinin görüşleri, modern dönem yazarlardan tercüme edilmiş eserlerle incelemeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Ernst Von Aster'in *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Ahmet Arslan'ın *İlkçağ Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Kamiran Birand'ın *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Kemal Çağdaş'ın *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Korhan Kaya'nın *Budhistlerin Kutsal Kitapları*, Edward Conze'nin *Buddhizm*, Felicien Challaye'nin *Dinler Tarihi*, M. Cüneyt Kaya'nın *İslâm Felsefesi*, Hüseyin Atay'ın *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Sıfâ: Metafizik, Uyûnu'l-Hikme, el-İşârât ve't-Tenbîhât* isimli kitaplar, faydalanılan birkaç eser diye zikredilebilir. Özellikle âlemin yaratıcısının gerekli olduğu bağlamında isbât-ı vâcib konusundaki delilleri ele aldığımız üçüncü bölümde ağırlıklı olarak ikinci bölümde de yararlanılan klasik kaynaklardan istifade edilmiştir. Ayrıca çalışma alanımıza dahil konularda günümüzde yayınlanmış Türkçe ya da tercüme eserlere müracaat edilmiştir. İlave olması açısından Kindî'nin *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, İbn Teymiyye'nin *Minhâcû's-sünneti'n-nebiyyi fî nakdi kelâmî's-Şi'a ve'l-Kaderiyye ve Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, Sıgnâkî'nin *et-Tesdîd fî şerhi'l-temhîd*, Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Metâlibül-âliye*, M.Şemseddin Günaltay'ın *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*, Mehmet Bulgen'in *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, *Kelâmın Nesne Kuramı: Cüveynî'de Cisim Hareket ve Nedensellik*, Mu'tezile Atomculuğu, Cemalettin Erdemci'nin *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, *Kelâm İlmine Giriş*, Çağfer Karadaş'ın *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Alem Anlayışları*, Zeynep Şeker'in *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Araz Meselesi*, Metin Yıldız'ın *Kelâm Kozmolojisi*, Fatma Akkaya Öge'nin *Eş'arî Atomculuğu: Erken Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı*, Ziya Erdinç'in *Müteahhir Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, Hikmet Yağlı Mavil'in *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, Ahmet Mekin Kandemir'in *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, Osman Demir'in *Kelâmda Nedensellik. İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, Ulvi Murat Kılavuz'un *Kelâmda Kozmolojik Delil* eserler incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Temel kaynaklardan *Makâlât*'ta konumuz hakkında özellikle Mu'tezile kelâmcılarının görüşleri ayrıntılı zikredilmiş, burada Eş'arî kendi görüşlerini açıklamaktan kaçınmıştır. Diğer kaynak kitaplardan *et-Temhîd*, *el-İnsâf*, *el-İntisâr* ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de mevzular belli bir düzende sıralanmış; özellikle *Usûlü'd-*

dîn ve *el-Fark*'ta konular maddeleştirilerek ve daha çok da muhaliflerin görüşlerine cevaplar şeklinde yazılmıştır.

Tezin Metodu ve Yöntemi

Tezimizde kullandığımız yöntem gereğince, âlem görüşlerini incelediğimiz ilk dönem Eş'ariyye kelâmcıların konumuzla ilgili eserlerinden günümüze kadar gelenlere ulaşılmıştır. Hatta bazı eserlerin farklı muhakkiklerce düzenlenmiş baskıları da incelenmiştir. Adı geçen Kelâmcılar üzerine yazılmış makale ve eserlerin içerik ve yöntemleri, bilimsel bir üslupla ele alınmış, gerekli analiz ve değerlendirmeler yapılmıştır. Üçüncü aşamada ise âlemin muhdesliği ile muhdisin zorunluluğu üzerine çalışma yapılarak eserler buna göre incelenmiştir.

Gereken çalışmalar yapıldıktan sonra, elde edilen veriler, literatür ışığında değerlendirme işlemine tabi tutulacaktır. Yazarların farklı baskılarındaki incelikler yakalanmaya çalışılacak; kendi eserleri arasında varsa görüş farklılıkları gösterilecektir. Çalışma ile ilgili gerekli planlama yapıldıktan sonra, yazma işlemine başlanmıştır. Konular, tarafsız bir yaklaşımla ve tasvirî bir tarzla yazmaya çalışılmış; gerektiği yerlerde değerlendirmelerde ve tahlillerde bulunmaya çalışılmıştır. Konuların derli toplu kavranabilmesi amacıyla şekiller hazırlanarak konu aralarına yerleştirilmiştir.

İncelediğimiz mevzularda evvelce tarihî serüven dikkate alınmak istendiğinden, Antik Yunan'dan başlanmak üzere İslâm dışı dinler, felsefî doktrinler öncelikle dikkate alınmış, akabinde İslâm'ın farklı grupları/mezhepleri incelenerek görüşleri incelenmiştir. Ardından ilk dönem Eş'ariyye kelâmcılarının görüşlerine yer verilmiş, bu düşünceler değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Onların düşüncelerinin eksik ya da muallak kaldığı noktalarda, eserlere yapılan şerhler ya da yeni kaynaklar dikkate alınarak, bu müelliflerin kelâm ilmindeki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırdığımız kelâmcıların, hangi düşünür ve ekollerden etkilendiklerini, kendilerinden sonrakileri etkileyip etkilemediklerini, sonraki dönem Eş'arî ekolünden farklılaşan yönlerini ortaya koymak, tezin esasını oluşturmaktadır. Öte yandan bu kelâmcıların görüşleri, kaynakları ve kendilerinden sonraki dönemlere tesirleri değerlendirilirken, ifadelerin anlaşılır hale getirilmesi ve tahlil etmekle yetinilmemesi, imkân elverdiğince bazı kavramların da günümüz diline taşınması da amaçlanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂLEM TASAVVURLARINA GENEL BAKIŞ

İslâm dünyasında meydana gelen tercüme çalışmaları neticesinde Müslüman düşünürler, VIII-XI. yüzyıllar arasında başta Eflâtun, Aristo, Plotin, Batlamyus vd, Grek filozof ve bilginlerinin âleme (kozmojoloji) dair fikirlerine vâkıf olmuşlardır. Eflâtun'un Arapça'ya çevrilen "Timaios" isimli diyalogu, İslâm kozmojolojisinin teşekkülüne ciddi katkıda bulunmuştur. Onun idealar âlemi ile gölgeler âlemi ayrımını Kindî'nin "akledilir âlem" ve "duyulur âlem" şeklinde iki âlem ayrımına ilham verdiği düşünülmektedir. Eflâtun, âlemi insan gibi düşünerek, onu cisim ve ruhtan müteşekkil addetmiştir. Onun bu düşüncesi, İslâm kozmojolojinde "âlem ruhu" kavramının doğmasında hareket prensibi anlamında merkezî bir yer tutmasını sağlamıştır. Buna ilaveten, Tanrı'dan gayri ilahî bir cevher olarak gayri maddî telakki edilen ruh telakkisi, İslâm filozoflarınca benimsenmiş bir başka önemli fikirdir.

Yine felsefî İslâm kozmojolojilerinin Helenistik kaynaklarından birini oluşturan ve İslâm dünyasına "es-Semâ' ve'l-âlem" şeklinde aktarılan Aristo'nun "Gök Hakkında" (De caelo) adlı eseri ve kendisine nispet edilen "Âlem Hakkında" (De mundo) adlı kitaplar dikkat çekicidir. Onun ay altı ve ay üstü âlem tefriki düşüncesi, ay altı âlemin oluş ve bozuluşu (kevn ve fesad), ay üstü âlemin ise ezeli ve ebedî (ilâhî) varlıkların bulunduğunu söylediği âlemlerle, oluş ve bozuluş âleminin dört unsurdan oluşmasına karşılık semavî âlem ise "esîr" denilen beşinci unsurdan meydana gelmesi fikri, İslâm filozoflarına ilham kaynağı olmuştur. Ona göre âlemin en dışında ilk muharrik kabul ettiği Tanrı'nın hareket ettirdiği ve sabit yıldızların yerleştirildiği birinci gök vardır.² Onun merkezinde ise sabit halde yer küresi bulunmaktadır. Bu ikisi arasında sınırlı sayıda gök cisimleri mevcuttur. Aristo'dan elde edilen kozmojolojik fikirleri yorumlamaya çalışan Müslüman filozoflar yoktan yaratma inancıyla problem yaşamışlardır. Aristo'nun "Mâ ba'de't-tabî'a" adıyla İslâm dünyasında bilinen fiziğe dayalı eserinde geliştirdiği ve başlıcalarını cevher-araz, madde-sûret ve dört sebep fikrinin teşkil ettiği teoriler, İslâm Meşşâî felsefesinin ana konuları haline gelmiştir. Bunlar zamanla Allah-âlem münasebeti çerçevesinde âlemin yaratılışını açıklamada tartışmalara dönüşmüştür.

² İlk Muharrik delilinin mucidinin Aristo ile birlikte Eflâtun olduğu gösterilmiştir. Bkz. Ulvi Murat Kılavuz, **Kelâmda Kozmojolojik Delil**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s.31.

İlk varlık esasına dayalı Meşşâî felsefeni kabul etmeyen kelâm ilmi, oluşu esas almıştır. Kelâm ilmine göre âlem Allah'ın yaratıcı iradesinin kuşattığı devamlı bir şekilde oluş ve yok oluş sürecini geçirmektedir. Kelâm atomculuğu âlem ve âlem ötesi gerçeklik irtibatında süreksizlik esasına dayanırken, Meşşâî (ve İşrakî) model sonlu ile sonsuz arasındaki sürekliliği esas almıştır.

1.1. İslâm Öncesi Âlem Tasavvurları

1.1.1. Antik Yunan'da Tanrı ve Âlem Tasavvuru

Konuya felsefe ve felsefe-evren ilişkisiyle başlamak, tezin daha iyi kavranabilmesi için uygun olacaktır. İlk önce Antik Yunan'da ortaya çıkan Felsefe, evreni bir bütün halinde kavramak için yapılan bir deneme olup her yerde, evreni ihata eden derin zıtlıklar içermektedir.³ Eski çağlardaki en büyük zıtlık, canlı tabiatla cansız tabiat arasında var olan zıt durumlardır. Genel manada tüm zıtlıkların, süje ile obje zıtlıkları olduğu kabul edilmiştir.⁴ Siyah ile beyaz, karanlık ile aydınlık vb. şekilde tasavvur edilen varlık ya da ilâhların, zıtlıklar manzumesi halinde birçok milletlerin inanç sisteminin temel karakteristik özellikleri olduğu anlaşılmaktadır.

İlk Yunan filozoflarına –her ne kadar dikkatlerini tabiata yönlendirseler de– gerçek manada tabiatçı filozoflar denilemez. Âlemde ilk varlık anlamında ele aldıkları ateş, su, hava, toprak gibi unsurlardan birini kabul etmekle birlikte bunların yaratılmış olduklarını düşünmüşlerdir. Onlar, âlemi maddî olduğu kadar canlı şeklinde algılamışlar, madde ve hayatı birbirinden ayırmadıklarından onlara Physiologue veya hylozoiste (canlı maddeciler) denilmiştir.⁵ Fizik boyutuyla çözümleyemedikleri tabiat olaylarını ve içindeki nesneleri, canlı varlıklar şeklinde telakki ettikleri görülmektedir.

Evreni bir bütün halinde kavramaya çalışan filozofların zihinlerinde birtakım sorular oluştuğunu, bunların evrenin aslını, onun yapısını ve biçimini, insanın aslını ve anlamını, evrenin ve insanın yazgısının ne olduğunu sorguladıklarını fark etmekteyiz. Felsefenin, başlangıçtan günümüze kadar evreni tanıma yanında insanın kendini bilmesi üzerinde de düşündüğü görülmektedir.⁶ Yani felsefe, yapısı gereği bilimin

³ Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, 3.bsk., İstanbul, İm Yayınları, 2005, s.59.

⁴ Aster, **a.g.e.**, s.37, 48.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, **Felsefeye Giriş**, 3.bsk., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XXIV, 1958, s.76.

⁶ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.49.

cevap bulamadığı “Özgürlük”, “Varoluş”, “Hayatın anlamı”, “Kâinatın nedeni ve kökeni” vb konularını irdelemektedir.⁷ Felsefenin tarihî serüvenin, evrenle başlayıp insanla ve onu bir tanıma, tanımlama süreciyle devam ettiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar bilimsel çalışmalar, evrenin oluşumunu, yaşını, değişimini, hareket ve genişlemesini kuvvetli tahminlerle açıklama gayretinde olsalar da felsefenin temel problemleri konusunda net sonuçlara varılabildiğini söylemek zordur.

Evrenin oluşumuna ilişkin açıklama ve inanışlar M.Ö. VI. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Aristo’nun fizikçiler (tabiatçılar) diye adlandırdığı “Doğa Filozofları”, âlemin oluşumuna ve yapısına ilişkin gözleme dayanan çeşitli açıklamalar getirmişlerdir.⁸ Bu dönemde, bütün dikkatler âleme yöneltilerek onu meydana getiren maddenin ne olduğu konusunda fikirler ortaya atılmıştır. Bu döneme “Kozmolojik Dönem” denmiştir.⁹ Evrenin nasıl ve neden meydana geldiği sorularına cevap bulmaya çalışan filozoflar, dikkatlerini hep maddî evren üzerine yoğunlaştırmışlardır.¹⁰ Dönemin inanç sistemlerinin olay ve olguların gizemli yönlerine değil de bunların sebebi kabul ettikleri evrenin maddesel yönüne ve özüne ulaşmaya çalışan fikirler ortaya attıkları anlaşılmaktadır.

Âlemin hudûsunu savunan Yunan filozof ve şairlerinin Thales (M.Ö. 624-548), Anaxagoras (M.Ö. 500-428), Anaximenes (M.Ö. 582-525), Pisagor (M.Ö. 570-495), Empedokles (M.Ö. 494-434), Sokrat (M.Ö. 469-399) ve Eflâtûn (M.Ö. 427-347) oldukları kabul edilmektedir.¹¹ Âlemin kîdemini savunanların başında Aristo gelmektedir. Onu Proklus (M.S. 412-485), İskender Afrodisî (ö. III. yüzyıl), Prophyrios (234-305), Themistius (317-388) takip etmiştir.¹²

İlkçağ felsefesinin Yunan teoloğu Hesiodos (M.Ö. 750-650), dünyanın meydana gelişini Tanrıların meydana gelişiyle aynı kabul etmiştir. En başta bütün nesnelerin içinde şekilsiz, belirsiz bir boşluk (khaos) bulunmaktadır. O, varlık arayışı sonunda, dünyanın tamamını Tanrıların kapladığına inanmış, varlık mertebelerini belirlemeye Tanrılardan başlayarak sıralamıştır. Buna göre kaostan sırasıyla, gece ve karanlık, bu ikisinden uzayın yukarısındaki bölge (aether), ana yeryüzü ve aşk (eros), gök ve su

⁷ Muharrem Çakar, **Kâinat-Allah ve Nedensellik**, 2.bsk., İstanbul, İnkılâb Yayınları, 1986, s.9.

⁸ Aristoteles, **Fizik**, çev. Safet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s.9 vd.

⁹ Kamran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Anka, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001, s.13-30.

¹⁰ Ahmet Yüksel, **Kelâmî Açıdan Âlemin Yarattığı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s.22.

¹¹ Şehristânî, Abdülkerîm, **Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm**, y.y., Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, t.y., s.5.

¹² Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, s.79.

meydana gelmiştir.¹³ Yunan Tanrıları tıpkı insanlar gibi canlıdırlar. İnsanlardan farklı olarak bu Tanrılar asla ölmezler. Yunan Tanrıları kan kaybetmediklerinden, -zira kanları yoktur- ölümsüzdürler.¹⁴

Sistemci filozoflar döneminde âlemin oluşu, düzen ve hareketinin gerçekleşmesinde devreye fâil güç anlamında Tanrı inancının sokulduğu fark edilecektir. Mesela Eflâtun Tanrı'yı, kadîm olan belli belirsiz bir ilkeden âlemi ve varlıkları “meydana gelmemiş ve yok olmayacak, zaman ve mekân ötesinde var olmaya devam etmekte olan idealar dünyasındaki orijinal modellerine” göre meydana getirmiş ve yaratmıştır.¹⁵ Buradaki yaratmadan kasıt, yok iken var etme değil, mevcut örneklerle göre var olan bir ilkeye, maddeye tesir etme, düzen verme, belli bir projeye uygun şekil kazandırma hareketidir.¹⁶ Varlığın üç türünün olduğunu kabul eden Eflâtun ise, bunları örnekler, madde ve sanatkâr diye ifade etmiştir.¹⁷ Neticede yaşadığımız bu âlemdeki her şey bir sûret ve bir maddeden oluşmuştur. Madde, çeşitli cisimlerden meydana gelmiş sert bir şeydir. Sûret ise muhtelif cisimlerin oluştuğu maddeden müteşekkil bir şekildir. Masadaki madde tek olup o da tahta veya demirdir.¹⁸ Bu dönemin karakteristik algısı Tanrının, evrenin içindeki düzen ve düzensizliğin fâil nedenidir.

1.1.1.1. Âlemin Hudûsunu Savunan Filozoflar

Antik Yunan filozofları, âlem hakkında birbirlerinden farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Yunan felsefesinin Milet Okulu kanalıyla başladığını ve ilk temsilcisinin de Aristo'nun ilk fizikçi diye bahsettiği,¹⁹ Batı Anadolu kıyılarında zengin bir ticaret kenti (İonia kolonisi) olan Milet'le²⁰ anılan Thales'tir (M.Ö. 624-548). Âlemdeki muhtelif cisimleri, bir esasa ve unsura dönüştürme felsefesi güden²¹

¹³ Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, Sebat Yayınları, 1998, s.63-64.

¹⁴ Etienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet Aydın, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986, s.28. Milet, Elea, Herakleitos okulları ile diğer doğa filozoflarının arkhe anlayışları hakkında bkz. Muhammed Yuşa Yaşar, **Kâdî Beyzâvî'de Varlık**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2019, s.78-93.

¹⁵ Hüseyin Aydın, **İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratış ve Gayelilik**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s.28.

¹⁶ Hüsameddin Erdem, **Problematic Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, Konya, Hü-Er Yayınları, 1997, s.79.

¹⁷ Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.102.

¹⁸ Ömer Ferûh, **el-Fikru'l-arabî**, 4.bsk., Beyrut, Dâru'l-İlmi'l-Mellâyîn, 1983, s.99.

¹⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, 12.bsk., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021, s.85.

²⁰ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.64.

²¹ Ömer Ferûh, **el-Fikru'l-Arabî**, 4.bsk., Beyrut, Dâru'l-İlmi'l-Mellâyîn, 1983, s.59.

İyon'un temsilcisi Thales, bu âlemin bir yaratıcısının olduğunu ancak bu yaratıcının hüviyetinin değil de eserlerinin bilinebileceğini, sıfatlarını aklın idrak edemeyeceğini iddia etmiştir. Onun ne mahiyetinin ne de isminin bilinebileceğini, sadece filleri yaratması ve eşyayı var kılmasıyla idrak edilebileceğini, insanların onu isimlendirmede âciz kaldıklarını, kendi varlığı yönüyle de onu herhangi bir isimle müssemma kılamayacaklarını savunmuştur.²² Âlemin içinin bilinemez olduğunu, onun bize yansıyan müşahede yoluyla dış oluşumuyla kısmen bilinebileceğini iddia etmiştir.

“Hiçten hiçbir şey meydana gelmez” kuramını ortaya atan Thales ise evrenin başlangıcında yaratıcı bir varlığın bulunması gerektiğini savunmuştur. Allah'ın bütün varlıkların ve bilinen sûretlerinin kendisinde olduğu bir unsur yarattığını söyler. O, ilk yaratılanın su olduğunu öne sürmüştür. Gökte ve yerde bulunan, cismanî olan her bileşik, kısaca her şey bu su'dan yaratılmıştır. Her şey suya dönecektir.²³ Suyun donmasıyla toprak, suyun buharlaşmasıyla havanın ve dumanın oluştuğunu savunmuştur. O, evreni bir okyanusun kapladığını, dünyanın bu okyanusun ortasında düz bir tekerlek (kurs) şeklinde yüzdüğünü; ondaki dalgalanmanın depremleri meydana getirdiğini iddia etmiştir.²⁴

Thales'e göre su (arkhe) canlıdır²⁵ ve canlıları yaratma gücüne sahiptir.²⁶ Daha sonraları bu maddeye “Hylozoizm” (maddenin canlı olması) denmiştir. Aristo'ya göre bu görüşün içinde her şeyde Tanrıların gizli olduğu inancı yatmaktadır.²⁷ Thales'i suyu “töz olarak” kabul etmeye sevk eden ana sebepler, her şeyin sıvımsı bir varlıktan beslendiğine ve sıcaklığın kendisinin de ondan çıkıp onunla yaşadığına ilişkin gözlemdir. Diğer bir neden ise, her şeyin tohumunun nemli bir yapıda olduğuna ve suyun, nemli şeylerin doğasının kaynağı olduğuna ilişkin diğer bir gözlemi olmuş

²² Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcuddîn (Lisânuddîn), Huccetu'l-Hakk Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, **Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, çev. Mustafa Öz, haz. Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s.287; Ferûh, **el-Fikru'l-arabî**, s.59. O, âlemin yaratılmasında ifade ettiği düşüncelerini Tevrat'tan almış gibi görünmektedir. Onun bütün sûretlerin kaynağı şeklinde belirttiği ilk unsur, ilahî kitaplarda geçen Levh-i Mahfuz'a çok benzemektedir. Zira bilinenlerle ilgili hükümlerin tamamı, mevcutların sûretlerinin bütünü ve kâinatla ilgili haberler, Levh-i Mahfuz'da kaydedilmiş durumdadır. Onun belirttiği su ile “*Arşu su üzerinde idi*” (Hûd 11/7) ayetinde belirtilen Arş'ın üzerinde bulunduğu su arasında büyük benzerlik bulunmaktadır. Ayrıntılar için bkz. Şehristânî, **Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, s.289.

²³ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.66; Ferûh, **el-Fikru'l-arabî**, s.59, 61; Frank Thilly, **Felsefe Tarihi**, çev. İbrahim Şener, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 1995, s.44.

²⁴ Ferûh, **el-Fikru'l-arabî**, s.61; Thilly, **Felsefe Tarihi**, s.44.

²⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.91.

²⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998, s.21; Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.64-65; Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, s.15; Yüksel, **Kelâmî Açından Âlemin Yaratılışı**, s.23.

²⁷ Aster, **a.g.e.**, s.66.

olmalıdır.²⁸ Ona göre, suyun donmasıyla yeryüzü, buzun çözülmesiyle hava, havanın temizlenmesiyle ateş, bunun duman ve buharlarıyla gökler oluşmuştur. “Esîr”in²⁹ parlamasından yıldızlar oluşmuştur. Thales’e göre su erkek, yeryüzü ise dişidir ve her ikisi de aşağıda bulunmaktadır. Ateş erkek, hava ise dişidir ve yerden yukarıdadır.³⁰ O, suyun terkip edilmiş maddelerdeki ilk yaratılan olduğunu ifade etmekte, ondan semavî ve arzî cisim ve cirimlerin ortaya çıktığını kabul etmektedir.³¹ O, dille tarif ve tasnif edilemeyen, semâların üstünde yaratılmış başka âlemlerin mevcut olduğunu savunmuştur.³²

Thales’in felsefe için önemi, ilk kez “Evrenin arkhesi, tözü nedir?” sorusunu ortaya atması ve bu soruya cevap niteliğinde ilk kez efsanevî-dinsel içerik taşımayan, natüralist bir açıklama vermeye çalışmasıdır.³³ Onun evrenin ilk maddesi üzerindeki gayretiyle birlikte bir “hilozoist”, yani maddeyi canlı kabul eden düşünürlerin başında geldiği iddia edilmektedir.

Diğer âlemlerden aşağı ve ağır olduğundan bu âlemin, zeval bulacağını; kendisine fesat ve yokluğun arız olacağını iddia eden Anaksimenos (M.Ö. 585-525), diğer âlemlerin bu âleme nisbeti, öze göre kabuk misalidir, kabuk atılır, öz durur görüşündedir.³⁴ O, havanın, Tanrılar ve ilahî varlıklar dahil her şeyin ilk sebebi olduğunu savunmuştur.³⁵ Âlemdeki ulvî ve süflî nesnelerin tamamı havadan meydana gelmiştir. Havanın saflığından latîf ruhânîler, yok olmaksızın, kendilerine yokluk arız olmadan, kirlilik ve habisliği kabul etmeksizin oluşmuştur. Havanın kirliliğinden kesîf olan cismânî nesneler meydana gelmiştir ki, ona yok oluş arız olmuştur; kirlilik ve pisliği kabul etmiştir. Kirliliği ve pislik dolu âleme meyledenler, pek çok letafetin bulunduğu, devamlı sevinç âlemine ulaşamayacakları görüşünü savunmuştur.³⁶ O, Thales gibi dünyayı bir levhaya benzetmesine karşın Anaksimandros’un görüşüne benzer şekilde dünyanın fezada yüzmekte olduğunu belirtir.³⁷ Onun evrende boşluk

²⁸ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.88-89.

²⁹ *Esîr*: Eskiden uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek madde. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “Esîr mad”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:XI, İstanbul, 1995, s.390; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, “Aither” mad., s.50.

³⁰ Şehristânî, **Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, s.288.

³¹ Şehristânî, **Milel**, s.289.

³² Şehristânî, **a.g.e.**, s.288-289.

³³ Arslan, **a.g.e.**, s.91; Karl Vorlander, **Felsefe Tarihi**, trc. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, 3.bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s.39..

³⁴ Şehristânî, **Milel**, s.291-292.

³⁵ Yüksel, **Kelâmî Açıdan Âlemin Yaratılışı**, s.23; Gilson, **a.g.e.**, s.16; Ferûh, **a.g.e.**, s.59.

³⁶ Şehristânî, **a.g.e.**, s.292.

³⁷ Ferûh, **el-Fikru'l-Arabî**, s.63.

yerine latîf maddeyi ikame ettiği, boş uzay anlayışını reddettiği anlaşılmaktadır.

Anaksimenes Tanrı'nın ezelî, evveli ve sonu olmayan, eşyanın ilkesi ve prensibi olduğunu savunarak eşyanın başlangıcının da olmadığını iddia etmiştir. Tek yaratıcı Tanrı'nın kendisidir. O, hiçbir hüviyete benzemez, her hüviyetin yaratıcısıdır, sayı cinsinden olmayan bir şekilde birdir, çoğalmaz. Onun zâtı, bilinenlerin çokluğuyla çoğalmadığı gibi, varlıkların değişmesiyle değişikliğe uğramaz görüşündedir. Allah, birliğiyle unsurların sûretlerini yaratmış, ondan sonra aklın sûreti unsurun sûretinden, onun yaratmasıyla ortaya çıkmıştır. Unsur, akılda sûretlerin renklerini, ondaki nur tabakaları ve eserlerin sınıfları ölçüsünde düzenlemiş, bu tabakalar aynadaki sûretlerin zamana bağlı olmaksızın belirmesi gibi birbiri üzerine hiyerarşik olmayacak şekilde birden fazla sûretler haline dönüşmüştür. Ancak heyûlâ, sûreti, zamansız ve tertip etmeksizin tek seferde kabul etmeyeceğinden, bu sûretler onda tertip üzere meydana gelmiştir. Bundan insanî, hayvanî ve nebâtî nefsi kabul etmeyen kötü, aşağılık ve yoğun sûretler meydana gelmiştir.³⁸ Anaksimenes'in yaratıcı varlık düşüncesiyle, İslâm'ın Allah tarifine yakınlığı dikkat çekmektedir. Anaksimenes'in varlıkları yaratmadan önce Allah'ın her varlığın sûretlerinin onun ilk ilminde var olduğu düşüncesi ile Mu'tezile kelâmcılarının ma'dûma şey adını vermeleri görüşlerine oldukça benzemektedir.

İlk maddenin ne olduğu sorusu üzerine düşünenlerden biri de Anaksimandros'tur (M.Ö.611-545). Evreni ve kökenini bilimsel anlamda ele alan ilk kişi Anaksimandros'tur.³⁹ O, arkhe meselesi üzerinde durmuştur.⁴⁰ İlk maddenin sonsuz ve sınırsız olan farklı bir kaynak olduğunu, bunun yok olmayan ölümsüzlüğünü açıklamıştır. Böylece sonsuz kavramını ilk kullanan Anaksimandros olmuştur. Bu sınırsız şeyden sonraları zıtlar şeklinde ayrılarak bütün varlıklar meydana gelmiştir.⁴¹ O, sonsuz sayıda evrenin var olduğu görüşündedir. Yalnız bu sonsuz sayıdaki evrenin eşzamanlı mı oldukları, yoksa zaman içinde birbirlerinin ardından mı geldikleri konusu tartışmalıdır.⁴² O, suyun var olabilmesi için onun karşıtı kabul ettiği kara parçasının da var olması gerektiğini belirtmiştir. Bundan dolayı her şeyin başlangıcında var olan temel maddenin sonsuz olması gereklidir.⁴³ O, her şeyin

³⁸ Şehristânî, **Milel**, s.291.

³⁹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.110.

⁴⁰ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.21; Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.103.

⁴¹ Yüksel, **a.g.e.**, s.23; Thilly, **a.g.e.**, s.44.

⁴² Arslan, **a.g.e.**, s.99.

⁴³ Aster, **a.g.e.**, s.69.

başlangıcında bitmez tükenmez sınırsız bir şeyi, “a-priori” savunmuştur.⁴⁴ A-priori’nin uzayda sınırları olmayan, yani sonsuz olan şey anlamına gelmesi zorunludur.⁴⁵ Her şeyin kendisinden çıktığı temel madde, hiçbir zaman soyut bir şey olarak düşünülmemelidir. Onun tek bir özelliği vardır, o da sonsuz ve sınırsız olmasıdır görüşünü savunmuştur. Ona göre dünya evrenin merkezindedir. Dünya düz ve durgun değil, eni boyundan daha büyük, genişliği yüksekliğinin üç katı olan bir silindir şeklindedir. O, hava boşluğunda, hiçbir şeye dayanmaksızın yüzmektedir. Anaksimandros’a göre, tek tek şeylerin meydana gelmesi için Apeiron, o şeylerin karşıtlarına bölünmüştür. Bu bölünmeden karanlık ile soğuk olanlar ve aydınlık ile sıcak olan ayrılmıştır. Buna göre toprak karanlık ve soğuktur; hava ise aydınlık ve sıcaktır.⁴⁶ Yunan filozoflarına göre sıcak, soğuk ve diğer nitelikler birer varlıktır. İlk Yunan filozofları sıcak, soğuk, ıslak, kuru gibi nitelikleri veya sıfatları, sıcak olan şey, soğuk olan şey vb. birer varlık veya şey gibi düşünmüşlerdir.⁴⁷

Matematikçi ve astronom olan Pisagor (M.Ö.570-496) maddenin aslının soyut bir şey olması gerektiğini söylemiş,⁴⁸ uyumlu seslerle sayısal oranlar arasında bağımlık olmasıyla her şeyin aslının sayı olduğunu savunmuştur.⁴⁹ Varlık’ın iki ilke’den (adet ve ahenk) çıktığını söylediğinden Pisagor düalist kabul edilmiştir.⁵⁰ Buna karşın evrendeki sayısal ilişkileri ve bunların ardışık hallerle varlıkta ahenk halinde gözüktüğüne değinmesi dönemine göre ilginç bir yaklaşımdır.

Antik Yunan felsefesinde Tanrı’yı ismen ilkin felsefenin konusu haline getiren Xenophones (M.Ö. 570-480) ise arkheyi toprak şeklinde düşünmüştür.⁵¹ O, her şeyin topraktan geldiğini ve onda sona ereceğini iddia etmiştir.⁵²

Felsefesinin merkezine insanı ve onun saadetine sınırlarını keşfetmeyi alan Eflâtun’un (M.Ö. 427-347) kendine özgü görüşlerinin merkezinde “İdeler varsayımı”

⁴⁴ Yunanca’da apeiron, hem nicelik bakımından sınırsız olan, hem de nitelik bakımından belirsiz olan anlamına gelen bir kelimedir. Onun bu anlamlardan birincisini mi, yoksa ikincisini mi veya nihayet onların her ikisini mi kastettiğinden, felsefesini anlamak ve yorumlamak bakımından çok farklı ve önemli sonuçlar çıkmaktadır. Bkz. Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.98. A-priori’nin farklı şekillerde kullanımları için bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.104-105.

⁴⁵ Arslan, **a.g.e.**, s.100.

⁴⁶ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.68-69; Ferûh, **a.g.e.**, s.62.

⁴⁷ Arslan, **a.g.e.**, s.104.

⁴⁸ Aster, **a.g.e.**, s.83; Emile Bréhier, **Felsefe Tarihi**, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969, s.3.

⁴⁹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.25.

⁵⁰ Nihat Keklik, **Felsefede Metafor Felsefe Problemleri’nin Metafor Yoluyla Açıklanması**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990, s.12.

⁵¹ Gökberk, **a.g.e.**, s.21.

⁵² Yüksel, **a.g.e.**, s.23.

ya da “İdeler metafiziği”, “ruhun ölmezliği” görüşü ve “Devlet” konuları vardır.⁵³ O, ideler ve duyular âlemi şeklinde iki âlem tasavvur etmiş, esas âlemin ideler âlemi olduğunu savunmuştur. Ona göre ideler âleminde her şey, en mükemmel ve değişmez şekilde vardır. Bu dünyada gördüğümüz her şey –canlı ve cansız varlıklar– aslında ideler âleminde yaşayan birer gölgeden ibarettir.⁵⁴ O, bir şeyin gerçekten var olduğunu iddia ederken, daima o şeyin mahiyetinin hem zorunlu hem de akledilebilir olduğunu kasdetmiştir. Gerçek anlamda var olmak, maddî olmamak ve değişmemektir. Zorunlu ve akledilir olmaktır. İdeler, ezeli ve akledilebilir olup, realitenin tâ kendisidir.⁵⁵ Dünya ise ideler âlemini yansıtan bir aynadır. Bu dünyada görünen her şey ağaç, insan, varlık, iyilik, güzellik, hayır vb. gerçek âlemde (ideler âleminde) yansımış birer gölge varlıklardır ya da gölgeleridir. Bu varlıkların asılları, ideler âleminde vardır.⁵⁶ O, bunu açıklamak için “Mağara İstiaresi”ni kullanmıştır. O, ideler âlemi dediği ilk grubu piramide benzetmiştir. Bu piramidin en üst noktasında küllî olan varlık idesi bulunmaktadır. Varlık idesi aynı zamanda iyilik idesidir. Bu idenin altında sırasıyla ruh (tîn) idesi, insan idesi, hayvan idesi, bitki idesi ve dört unsur idesi bulunmaktadır.⁵⁷

Eflâtûn, Tanrı’nın evreni ezeli-ebedî, değişmeyen, saflık özelliklere sahip bir modele göre yapmıştır görüşündedir.⁵⁸ Evreni yapan bir Tanrı’yı öne çıkarmasından dolayı evrenin kendi kendine bir yapı olmayıp, bilinçli bir yapı olduğunu savunmuştur.⁵⁹ İdeler âlemi savunmasıyla Eflâtun’un, bu âlemi sanal ancak akledilebilir (zihnî) kabul ettiği anlaşılmaktadır.

1.1.1.2. Âlemin Kıdemini Savunan Filozoflar

Aristo (M.Ö. 384-322), varlıkları iki aşamada ele almıştır. Birincisi İlk İlke’dir ki bu Tanrı’dır.⁶⁰ Ondandır varlıklar vardır ki bunlar, Ay üstü ve Ay altı âlemdir. Ay üstü âlem, gökyüzü âlemi olup öncesiz ve sonsuz olup yeryüzü ile ilgili olan dört unsurdan daha ince ve eksiksiz “ether” denilen bir unsurdan meydana gelmiştir.⁶¹

⁵³ Aster, **a.g.e.**, s.209; Frank Thilly, **Felsefe Tarihi**, s.106-108.

⁵⁴ Çakar, **Kâinat Allah ve Nedensellik**, s.34; Keklik, **a.g.e.**, s.19.

⁵⁵ Gilson, **a.g.e.**, s.26-27.

⁵⁶ Çakar, **a.g.e.**, s.34.

⁵⁷ S. Hayri Bolay, “Âlem md.”, **DİA**, C:II, İstanbul, 1989, s.357; Necip Taylan, **İslam Felsefesi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011, 67-69.

⁵⁸ Platon, **Timaios**, çev. Erol Güneş, Lutfi Ay, İstanbul, Maarif Matbası, 1943, s.29ab.

⁵⁹ Ayhan Bıçak, **Felsefenin Kuruluşu**, 2.bsk., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s.149.

⁶⁰ Gilson, **a.g.e.**, s.31. Ayrıntılar için bkz. Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, s.393-399; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles**, C:III, s.196-205.

⁶¹ Birand, **a.g.e.**, s.82; Thilly, **a.g.e.**, s.129-130.

Etherden bazıları gezegenleri, güneşi ve ayı taşımaktadır.⁶² Ether, hareketin en mükemmel şekli olup dairevî hareketi oluşturmaktadır. Ay üstü âlemin unsurları yıldızlar göğü ve gök küresidir. O, Ay altı âlemdeki varlıkları İnorganik Âlem ve Organik Âlem şeklinde iki kategoriye açıklamıştır.⁶³ Bununla birlikte varlıkları esîr, su, hava, toprak ve ateş olmak beş unsur diye açıklayarak, dünyadaki cisimlerin (esîr hariç) dört unsurdan meydana geldiğini savunmuştur.⁶⁴ Thales ve Sokrat gibi onun da dünyayı evrenin merkezinde kabul ettiğini görüyoruz.⁶⁵

Aristo'ya göre âlem, İlk İlke (Tanrı), Yıldızlar Göğü, Gök küre ve İnorganik âlem ve Organik âlem şeklinde sıralanmıştır.⁶⁶ O cevheri toprak, su ve ateş gibi basit cisimlerle genel anlamda bütün cisimlere, hayvanlara ve Tanrısal varlıklara, onlardan meydana gelen şeylere ve onların parçalarına verilen ad şeklinde açıklamaktadır. Zira cevherler öznenin yüklemi değiller, aksine diğer her şeyin onların yüklemeleridir. O, bu anlamdaki cevherlere Organon isimli eserinde “İlk Cevherler” adını vermiştir.⁶⁷ O, var olan hiçbir cismin zıtlar bulunmaksızın var olamayacağını, zira cisimlerin ya hafif ya da ağır, ya soğuk ya da sıcak vb olması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁸ Ona göre âlem, tam bir büyüklük ve bir bütündür. Bu durum onun cisim olmasındandır. Her cisim, hat ve sathlardan farklı olarak tam bir realiteye sahiptir. O, bütün bu âlemin mutlak manada bir varlığa sahip olduğunu ve mükemmelliğinin de zarurî olduğunu iddia etmiştir. Ona göre âlem, yer, gök ve tabiattan müteşekkildir.⁶⁹ Âlemin gerçek ve tek olduğunu savunan Aristo, âlemi kendisine zamanın etki etmediği maddesiyle kadîm, ezelden beri mevcut şeklinde açıklamıştır.⁷⁰ Dünya ezeli yönüyle zorunlu ve zorunlu olması anlamında da ezeldir. Aristo'nun dünyasının en üst noktasında, bir idea âlemi değil, bir şeye muhtaç olmaksızın varlığı devamlı ezeli bir düşünme Fiil (Act) bulunmaktadır.⁷¹

⁶² Thilly, **Felsefe Tarihi**, s.133.

⁶³ Bolay, “Âlem md.”, **DİA**, C:II, s. 357.

⁶⁴ Ferûh, **el-Fikru'l-Arabî**, s.111.

⁶⁵ Thilly, **a.g.e.**, s.133.

⁶⁶ Necip Taylan, **İslam Felsefesi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011, s.82-87.

⁶⁷ Aristoteles, **Organon IV (İkinci Analitikler)**, çev. Hamdi R. Atademir, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996, s.92, 101-102.

⁶⁸ Cornelia Schöck, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Cehm b. Safvân (ö.128/745-6) ve “Cehmiyye” ile Dırâr b. Amr (ö.200/815))**, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020, s.115.

⁶⁹ S. Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1993, s.96.

⁷⁰ Ferûh, **el-Fikru'l-arabî**, s.109, 112-113.

⁷¹ Gilson, **a.g.e.**, s.31.

Tanrı'nın cismanî olmadığını açıklayan Aristo,⁷² bir yaratıcının varlığını kabul etmiştir.⁷³ Ona göre Allah, sebepler zincirinin ilk halkası olup eşyaya ilk hareketi veren (Muharrik-i Evvel), ondan sonra ise tabiata müdahale etmeyendir. Onun Tanrı'sı, tabiat işlerine karşı alakasızdır.⁷⁴ Onun "Metafizik"te sergilediği Tanrı anlayışı, bir nevi deizmdir. Zira Metafizik'in Tanrı anlayışı, sistemde hareketler zincirinin hareket etmeyen son halkası yani "ilk hareket ettirici" şeklindedir.⁷⁵ Onun varlıklar sınıflandırmasında, "kendisiyle zorunlu" (vâcib bi-zâtihi) ve "başkasıyla zorunlu" (vâcib bi-ğayrihi) ayrımı dikkat çekmektedir. Onun felsefesinde "mümkün varlık" kavramı bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise, Demokritos-Aristoteles, çizgisinin materyalistik bir karakter taşımasıyla açıklanabilir.⁷⁶ Allah'ın tabiat olaylarına karışmaması fikrinin süreç içerisinde, İslâm filozoflarından bazılarını etkilediği anlaşılmaktadır.

Antik Yunan'da atom kuramıyla anılan dört filozof zikredilir. Bunlar Leukippos (M.Ö. 5.yy.), Demokritos (M.Ö. 460-370), Epikuros (M.Ö. 341-270) ve Lucretius (M.Ö. 95-55) filozoflarıdır.⁷⁷ Teolojik görüşün zıddı bir evren tanımı yapan Demokritos (M.Ö. 460-370), yaratılışı en küçük parça yani atomla açıklayan filozoftur.⁷⁸ Esasen atom fikrini ilk dillendiren Leukippos'tur. Bu fikri sistematik atom haline getiren ise Demokritos olmuştur.⁷⁹ Demokritos, boşluğu tek bir varlığın doldurmadığını, bir bütün olmayan ve gözle görülmeyen sayısız parçacıklardan oluşan atomların içinin boş olmadığını, bunların bulundukları mekânları tümüyle doldurduğunu ve parçalanmadıklarını, bu nedenle de bunlara "a-tom" (parçalanmaz) denildiğini belirtmiştir.⁸⁰ Bu atomların sıralanışına göre âlemin bir düzeninin varlığından söz etmiştir. Bu sıralanışta atomlarda sürekli hareketin olduğunu, bir kasırğa gibi sürüklenen atomların büyüklük ve şekillerine göre birleşmeleri sonucunu doğurduğunu, en ince atomların havayı oluşturduğunu, düz yüzeyli atomların ise

⁷² Peter Adamson, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Felsefî Teoloji)**, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020, s.402.

⁷³ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.251; Thilly, **a.g.e.**, s.130-132.

⁷⁴ Thilly, **a.g.e.**, s.130-131. Bu felsefeyi İslâm dünyasında nakledenlere "Tabiiyyûn" adı verilmiştir. Bkz. H. Ziya Ülken, **Felsefeye Giriş**, s.77.

⁷⁵ Yaşar Aydın, **Fârâbî**, 3.bsk., İstanbul, İSAM Yayınları, 2018, s.80-81.

⁷⁶ Bkz. İlhan Kutluer, **İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.21-38.

⁷⁷ Hans Joachim Störig, **İlk Çağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 2015, s.214.

⁷⁸ Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s.111-112.

⁷⁹ Birand, **a.g.e.**, s.28; M.M. Şerif, "Yunan Düşüncesi", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, C:I, ed. M.M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, s.109; M. Şemsettin Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, sad. İrfan Bayın, Fecr Yayınları, Ankara, 2008, s.56-57.

⁸⁰ Störig, **İlk Çağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan**, s.216.

duyulara hoş bir surette etki yapan cisimleri meydana getirdiğini belirtmiştir.⁸¹ Ona göre atomların birleşmesiyle var olan, ayrışmasıyla da yok olan (yok olmaktan maada şekil değiştiren) maddeden başka bir şey yoktur. Bu teoriye göre atomlar, tözsel anlamda birbiriyle aynı olmalarına karşın, büyüklükleri ve biçimleri yönüyle birbirlerinden ayırt edilebilmektedir. Niteliksel yönüyle atomların değişkenliğinden söz edilememektedir. Zira ona göre atomlar, sadece konumları itibariyle değişebilirler.⁸² Hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını ve mevcut olan şeyin yok edilemeyeceğini dolayısıyla maddeyi yaratmanın imkânsızlığını iddia etmiştir.⁸³ Demokritos’a göre, atomların hareket etmeleri için boşluğun olması zorunludur. Aksi durumda atomların birbirinden ayırt edilememesi ve tek tek varlıklarının imkânsızlığı anlamına gelecektir. Bu atomlar sonsuz zamanlardan beri sayısız ağırlık (çekim) yasasına göre sonsuz boşlukta devinmektedirler.⁸⁴ Atomlardan ağır olanların aşağıya düştüğünü, hafif olanların ise yukarıya doğru hareket ettiğini, aynı cins atomların da bir araya yığılarak dünyadaki bütün varlıkları oluşturduklarını, evrendeki bütün varlıkların ve bütün oluşumların tek sebebinin mekanizma ve zorunluluk olduğunu savunmuştur.⁸⁵ Onun, tabiattaki tertip ve düzenin, sürekli olan ve atomların diziliş ve ayrılışıyla oluştuğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Grek atomculuğunun haiz olduğu özellikleri şöyle sıralamak mümkündür:

- a) Atomlar ezelî ve ebedîdirler. Onlar var edilemedikleri gibi yok da edilemezler.
- b) Atomların gerek sayıları ve gerekse biçimleri sonsuzdur.
- c) Atomlar boyutlu olup yer kaplarlar.
- d) Atomlar herhangi bir rastlantı sonucunda var olmazlar. Varlıkları zorunludur.
- e) Her şey maddeden, madde de atomlardan ibarettir. Atom ve boşluktan başka her şey varsayımdır.⁸⁶

Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus’a (ö.270) göre ilk ilkenin alamet-i fârikası “bir” olmaktır.⁸⁷ Bu Bir’den Küllî Akıl, ondan Âlem Nefsi dediği Küllî Nefs feyezân etmiştir. Âlem nefsi hem âlemin kendisinde hem de bütün insanlarda mevcuttur. Âlem nefsinin birer görüntüsü olan insan nefisleri, tek kaynaktan iştirilen seslere benzemektedir. Plotinus’a göre insan ölünce iyi nefis sahibi ise Küllî Nefse

⁸¹ Erdem, **a.g.e.**, s.111-112.

⁸² Günaltay, **a.g.e.**, s.125.

⁸³ Çakar, **Kâinat Allah ve Nedensellik**, s.51.

⁸⁴ Birand, **a.g.e.**, s.29; Störig, **a.g.e.**, s.218.

⁸⁵ Cemalettin Erdemci, **Kelâm Kozmolojisi Giriş**, 2.bsk., Ankara, Bilgesina Yayınevi, 2022, s.56.

⁸⁶ Günaltay, **a.g.e.**, s.131-132; Bréhier, **a.g.e.**, s.59.

⁸⁷ Adamson, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Felsefî Teoloji)**, s.402.

ilhak olmaktadır. Kötü nefisler ise evrensel adalet gereği, ahlakî arınmalarını gerçekleştirinceye kadar başka bedenleri dolaşmak zorundadır.⁸⁸ Onun fikirleriyle Hint düşüncesindeki insan ruhlarının arınması için merhaleler geçirmesi, tenasühü arasında ciddi benzerliklerin olduğu dikkati çekmektedir.

Plotinos, Tanrı'yı Güneş'e benzetmiştir. Her türlü ışığın kaynağı Güneş olup diğer ışıklı cisimlerin ışıklarını güneşten aldıkları gibi, Tanrı da kendisinden her şeyin çıktığı kaynaktır. Var olan her şey Tanrı'nın yaratmasıdır. Tanrı vardır denilmez, zaten varlığın kendisidir, kendi kendine var olandır; Tanrı birdir de denilmez, zira O birliğin kendisidir; Tanrı etkendir ve nedendir de denilmez zira o, etken ve neden olmanın tâ kendisidir.⁸⁹ Onun, Tanrı'nın varlığını ve birliğini savunması yanında tenâsüh görüşü arasında nasıl bir bağ kurulduğuna dair herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

Porfirios (M.S. 234-305), İonya'lı Anaksagoras'ın (M.Ö. 500-428), eşyanın aslının, her şeyin konusu olan küllün, sonsuz ilk cisim olduğunu kabul ettiğini nakletmiştir. Ona göre bu unsurlardan, bütün cisimler, cismanî kuvvet, neviler ve sınıflar ortaya çıkmıştır. Bu manada kümûn ve zuhûr görüşünü ilk ortaya atan Anaksagoras olmuştur. O, bütün eşyanın ilk cisimde gizlenmiş şekilde bulunduğunu, varlığın nevi, sınıf, miktar, şekil, birbiriyle yoğunlaşmak ve ayrılmak itibarıyla, tıpkı bir buğday tanesinden başağın, bir hurma çekirdeğinden hurma fidesinin, meniden kâmil surette bir insanın, yumurtadan kuşun çıkışı gibi, bir ortaya çıkış ve zuhûr olduğunu belirtmiştir. Bütün bunlar gizlilikten sonra ortaya çıkış, kuvveden sonra fiil haline gelme, maddenin istidadından bir surettir. Yaratma birdir. Bu ilk cismin ötesinde herhangi bir şey yoktur.⁹⁰ Bütün eşyanın ilk cisimde gizlenmiş halde bulunmakta olduğu fikrini, Mu'tezilî alim İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) geliştirerek kelâmî tartışmaların içine alan ilk mütekellim olmuştur.

Anaksagoras, ilk maddeyi (unsur) belli bir şeyi ve sınırı (tahdid) olmayan diye zikretmiştir.⁹¹ Gerçeğin özünde değişmeyen, aynı kalan unsurların (cevherler) olduğunu iddia eden Anaksagoras'a göre nesneler, görünmeyen sonsuz küçük parçacıklardan oluşmuştur. Nesnelerin oluşumu ve yok oluşu, sadece bir görünüşten ibarettir. Bir şeyin yok olması, onu oluşturan küçük parçacıkların dağılması

⁸⁸ Zerrin Kurtoglu, **Plotinos'un Aşk Kuramı**, İstanbul, Asa Yayınevi, 2000, s.49-116; Ali Durusoy, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, 3.bsk., İstanbul, İFAV Yayınları, 2012, s.31.

⁸⁹ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.338-339.

⁹⁰ Şehristânî, **Milel ve Nihal**, s.290.

⁹¹ Ferûh, **el-Fikru'l-arabî**, s.59.

şeklindedir.⁹² Bu nesnelerin oluşması, görünmeyen parçacıkların yeniden, bir biçime göre birleşmesi şeklindedir.⁹³

Anaksagoras, faal aklın ilk ilke olduğu hususunda diğer filozoflara muvafakat etmiş ancak Hak olan İlk'in yani Tanrı'nın, hareketli değil sakin olduğunu kabul etmekle onlara muhalefet etmiştir.⁹⁴ Evreni dinsel bir görüşle açıklayan ilk filozof⁹⁵ olan Anaksagoras, bu evreni plana göre hareket ettiren, bir güç ki buna "Nus" adını vermiştir. Nus, düşünen, plana göre hareket eden bir ruhtur. Bu Nus, onun gözünde kutsal bir varlıktır, Tanrıdır. Sonuçta bu Tanrı, evrenin yaratıcısı değil, onun mimarı ve yapıcısıdır. Tüm hareketler Nus'tan ortaya çıkmış, tüm atomlara hareketi Nus göndermiştir.⁹⁶ Dünya, düz ve yassı (kürsü biçiminde) bir daire şeklinde olup toprak atomlarının sıkışmasıyla meydana gelmiştir. Dünya, kendisini taşıyan bir hava tabakasına dayanmaktadır. O, semanın her biri birer ateş küresi olan yıldızları ile dünyayı çevrelediğini düşünmüştür. Ona göre, gökyüzündeki yıldızlar, sürekli hareket halinde döndüklerinden dolayı dünyaya düşmemektedir.⁹⁷ Evrenin merkezinde kabul edilen dünyaya⁹⁸ yıldızların düşmemesini onlardaki harekete bağlaması, Newton'un kütle çekim yasasına benzetmekte olduğu dikkati çekmektedir. Yine dünyanın yuvarlak olduğu fikrinde olmasına karşın, dünyadaki nesnelerin düşmekten (dünyadan uzaklaşmaktan) nasıl korunduğuna dair herhangi bir bilgi vermediği anlaşılmaktadır.

Tanrının hüviyetinin daimî olduğunu iddia eden Empedokles'e (M.Ö. 494-434) göre Tanrı, ölümsüzdür. Dini anlamı kasetmeden mecazî anlatımla Tanrılar dediği dört nesnenin birleşmeleriyle yeni eşyalar meydana gelmekte, bunların ayrılmasıyla eşyalar yok olmaktadır.⁹⁹ O, evrende yapısal bakımdan farklı iki ayrı âlemin olduğunu benimsememiştir. Ona göre bütün evren, bu dört unsurdan meydana gelmiştir.¹⁰⁰ O mitolojik tanımla, hava (Hera), su (Nestis), ateş (Zeus) ve toprağı (Hades) ilk temel

⁹² Atomculuğu, isim bağlamında değilse bile "her şey miktarca sonsuzdur ve sonsuz küçüktür" teorisini ilk ortaya çıkararak savunan Anaksagoras'a kadar uzatılabilir. Anaksimandros'un, Diogenes'in ve Anaksagoras'ın tabiat ve maddenin meydana gelişi hakkındaki belirsiz doktrinlerine, Abder'alı (Trakya) Leukippos ve Demokritos açıklık kazandırmıştır. Bkz. Cemil Sena, **Filozoflar Ansiklopedisi**, "Demokrit md." İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974, s.492-500.

⁹³ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.118.

⁹⁴ Şehristâni, **a.g.e.**, s.289-290.

⁹⁵ Aster, **a.g.e.**, s.120.

⁹⁶ Aster, **a.g.e.**, s.119-120; Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s.294.

⁹⁷ Aster, **a.g.e.**, s.115, 121-122.

⁹⁸ Platon, **Phaidon**, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s.103.

⁹⁹ Şehristâni, **a.g.e.**, s.292; Arslan, **a.g.e.**, C:I, s.263-265; Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, 12.bsk., İstanbul, Say Yayınları, 2022, s.79-80.

¹⁰⁰ Arslan, **a.g.e.**, C:I, s.277.

elementler diye işlemiştir.¹⁰¹ Bu dört unsura hem ezeli hem de ebedî demek suretiyle ölümsüzlük addetmiştir. Her şey, bu dört unsurun birleşmesinden ya da ayrılmasından meydana gelmiştir.¹⁰² Fakat hiçbirisi birinci değildir, aynı derecede ölümsüz oldukları için bunlar birbirinden husûle gelmezler.¹⁰³ Ona göre olmayan bir şey, yoktan var edilemez, var olanın da yok olması imkânsızdır.¹⁰⁴ Dört unsur uzayı tamamen doldurmuş, boş yer bırakmamıştır. O, Parmenides (M.Ö. 515-460) gibi boşluğu reddetmiştir ve var olanı bir doluluk veya dolu olan (plenum) anlamında almıştır.¹⁰⁵ Bu unsurları bir araya getiren ya da ayrıştıran şeyin sevgi (sempati) ve nefret (antipati) olduğunu belirtmiştir. O sevginin unsurları birleştirdiğini, nefretin ise bunları birbirinden ayırdığını iddia etmiştir.¹⁰⁶ Tanrının ilk yaratıcı olduğu, onun ilk yarattığının yalın bir şey olması gerektiği, ayrıca evrendeki tüm varlıkların temelinin dört unsura ingirmesinin yanında onların birleşip ayrılmalarını sevgi ve nefrete bağlaması, İslâm filozoflarının görüşlerine, özellikle İbn Sînâ'nın fikirlerine ışık tutup yön verdiği anlaşılmaktadır. Burada yaratmanın merhaleleri görüşüyle, İslâm filozoflarının fikirlerinin uyduğu anlaşılmaktadır. Ancak sevginin ruhanîlikten, farklılığın ise cismanîlikten geldiğini söylemesi, bunların nedenini ise yıldızlara –belki onların hareketlerine– bağlaması, günümüz astroloji anlayışını hatırlatmaktadır.

Stoacılığın kurucusu Zenon'a (M.Ö. 495-430) göre insan nefsi, âlem nefsinin bir parçasıdır. Her iki nefis de cismanîdir.¹⁰⁷ Stoacılar, boşluğun varlığını kabul etmekle birlikte onun evrenin dışında olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁸ Zenon'un âlem nefsi dediği, Herakleitus'un (M.Ö. 535?-475) ateşine benzemektedir. O, iyi nefisler öldüğünde, âlem nefesine katılacak, kötü nefisler ise yok olacaktır düşüncesindedir.¹⁰⁹ Onlara göre gerçek ve kesin olan maddî olandır. Maddî ve somut olan gerçeklik, tıpkı bir

¹⁰¹ Arslan, **a.g.e.**, C:I, s.267. İslâmî kaynaklarda Anâsır-ı Erbaa diye geçmekte, sürekli vardılar ve varlığa sonradan gelmezler. Bkz. Gökberk, **a.g.e.**, s.21; Yüksel, **a.g.e.**, s.23.

¹⁰² Aster, **a.g.e.**, s.110; Bréhier, **a.g.e.**, s.51.

¹⁰³ Bréhier, **a.g.e.**, s.51.

¹⁰⁴ Thilly, **a.g.e.**, s.63.

¹⁰⁵ Arslan, **a.g.e.**, s.266.

¹⁰⁶ Aster, **a.g.e.**, s.111.

¹⁰⁷ Benzer düşüncede olan Epikuros'a göre de insan nefsi tamamen cismanî bir şeydir. Bkz. F. Albert Lange, **Materyalizmin Tarihi**, C:I, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, s.65; J. Herman Randal, J. Justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Serbest Akademi, 1998, s.138; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s.31.

¹⁰⁸ J. Van Ess, **Mu'tezile Atomculuğu**, çev. Mehmet Bulgen, 2012, Kelâm Araştırmaları 10:1, s.272.

¹⁰⁹ Plutarkhos, **el-Ârâû't-tabîyye**, çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire, el-Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1954, s.107, 158-159, 162-164; Bedia Akarsu, **Ahlâk Öğretileri**, C:I, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s.49, 51; Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.184-185; Alferd Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Ana İlim Kitapları Tercüme Serisi, 1938, s.82-84; Karl Vorlaender, **Felsefe Tarihi**, C:I, çev. Mehmed İzzet, İstanbul, İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Neşriyatı, 1927, s.185; Lange, **Materyalizmin Tarihi**, C:I, s.59.

organizma gibi canlı bir bütün oluşturmaktadır. Tüm maddî varlıklara etki eden bir “evren ruhu” vardır. Bu da gerçek ateştir. Ateş, en hassas unsur olup bütün eşyayı etkisi altına alma özelliğine sahiptir. Gerçek ateşten oluşan evren ruhu, evreni bir bütün halinde birleştiren bir güçtür. Evren ruhu, daha sonraları, tüm canlılarda etkili olan bireysel ruhlara bölünmüştür. Stoacılar, evren ruhuna Heraklit gibi “Logos” adını vermişlerdir.¹¹⁰ Sonsuz kavramının içinde taşıdığı “aporie” ve “autonomie”leri ilk Zenon bulmuştur.¹¹¹ Uzayda sonsuzca bölünebilen parçalar için iki seçenek ortaya çıkacağını söyleyen Zenon, sonsuza kadar bölünen küçük parçalar ya uzayda bir yer kaplar ya da yer kaplamaz. Uzayda yer kaplamazsa, bu parçacıklardan ne kadarı bir araya getirilirse getirilsin yine de bir şey meydana gelmiş olmayacaktır. Parçaların uzayda yer kaplaması halinde, bu parçalar ne kadar küçük olurlarsa olsunlar, sonsuz büyüklükte bir şey oluşacaktır.¹¹² Modern fizikte güncel bir sorun olan hareketin gerekliliğini ilk kez ve kesin manada algılamış olan düşünür Zenon olmuştur.¹¹³

İnsan biçimli çoktanrıcılık anlayışına karşı çıkan Ksenofanes (M.Ö. 560-478) tüm evrene egemen olan kutsal gücün, sâbit ve değişmez bir varlık olduğunu savunmuştur. Tanrı ile evreni aynılaştırmak suretiyle panteist bir görüşü kabul etmemiştir. Ona göre Tanrı, tıpkı evren gibi küre şeklindedir. Ona göre Tanrı madde olan evren biçimindedir.¹¹⁴ Tanrı, insana hiç benzemez. O, tamamıyla hareketsiz olduğu için eşyanın hepsini, kendi düşüncesinin anlayışlı gücüyle idare etmektedir.¹¹⁵ Tanrı’yı küre şeklindeki tavsifi, sonraki filozoflar tarafından pek dikkate alınmadığı anlaşılrsa da Tanrı’nın hareketsiz olduğu şeklindeki tarifinin, İbn Sînâ başta olmak üzere bazı filozoflarca önemsendiği anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Varlığı, görünüşler âlemi ve reel âlem olmak üzere ikiye ayıran ilk kişinin Herakleitos (M.Ö.540-480) olduğu bilinir.¹¹⁷ O felsefesini, Tanrı’yı kast ederek logos

¹¹⁰ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.289. Herakleitos’ta logos, gözle görülen dünya, gerçekliği kısmen açığa vurdurmakta, kısmen de gizlemektedir. Gerçeklik dünyanın, bütün bir yaşamı sonsuz bir doğum ve ölüm, oluş ve yenilenme çarkında sergilenen, tanrısal ruhudur. Bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1087.

¹¹¹ Aster, **a.g.e.**, s.102; Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1793-1794.

¹¹² Aster **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.103-104.

¹¹³ Aster, **a.g.e.**, s.105.

¹¹⁴ Aster, **a.g.e.**, s.95, 112.

¹¹⁵ Bréhier, **a.g.e.**, s.46.

¹¹⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifa: Metafizik**, C:II, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s.116; Ayrıntılı bilgiler için bkz. Hayranî Altıntaş, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s.68.

¹¹⁷ Gökberk, **a.g.e.**, s.25; Yüksel, **a.g.e.**, s.20.

(söz, akıl, düşünce) kavramı üzerine bina etmiştir.¹¹⁸ Varlığın asıl kaynağının ateş olması gerektiğini savunmuştur.¹¹⁹ Paranın mala, malın da paraya dönüşmesi gibi,¹²⁰ her şey, ateşin değişmesiyle meydana gelmekte ve bu değişmelerden sonra tekrar ateşe dönmektedir.¹²¹ Ona göre ateş, bir an için bile hareketsiz kalmayan, sürekli bir şekilde değişim içinde olan bir şeydir. O halde ateşten meydana gelen varlıkların ve bütün evrenin aynı özelliklere sahip olmasından, yani sürekli hareket, oluş ve akış içinde olmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu bağlamda, “Her şey akıyor” cümlesi, onun için en iyi ifade tarzıdır.¹²² Stoacılar’a göre ise tabii âlem, hayatın ilkesi olan sıcak nefesin ya da havanın sıvı ve katı unsurlar haline gelmesi, belli bir süre sonra bu unsurların göksel ateşe dönüşerek eriyip yok olması, böylece evrenin dönem dönem yenilenmesi şeklinde sürüp gitmesi (evrensel yangın ya da büyük yanma ilkesi) şeklindedir.¹²³

Âlemi sürekli hareket halinde, bir istikrar durumunda sonsuza kadar hareket eden şeklinde tasavvur eden¹²⁴ Herakleitos, Tanrı’nın değişmeyen sâbit bir varlık olmadığını, aksine evrendeki tüm değişmelerin düzenleyici yasası olduğunu iddia etmiştir.¹²⁵ O, Tanrı’nın bir olduğunu kabul etmekle birlikte, onun kâinat içinde bulunduğu görüşünü savunmuş bir panteisttir.¹²⁶ Onun bu fikri, materyalist panteizm olarak bilinmektedir.¹²⁷

Elea okulunun ünlü temsilcisi Parmenides (M.Ö. 515-445) ise varlığı “varlık vardır, var olmayan şey ise yoktur” düşüncesiyle açıklamaya çalışmıştır.¹²⁸ O varlığın olmadığı, oluşun olduğu ve her şeyin oluş içinde bulunduğu görüşüne karşı çıkarak, varlığın var olduğu, buna karşılık oluşun var olmadığı çünkü mümkün olmadığı görüşünü kesin ve bilinçli bir biçimde ortaya atan ilk filozoftur.¹²⁹ Varlığa küre şeklini

¹¹⁸ Walther Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, C:I, çev. Suat Y.Baydur, 2.bsk., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:317, 1976, s.74; Nihat Keklik, **Felsefede Metafor Felsefe Problemleri’nin Metafor Yoluyla Açıklanması**, s.15.

¹¹⁹ Keklik, **a.g.e.**, s.15; Gökberk, **a.g.e.**, s.25; Yüksel, **a.g.e.**, s.20; Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.193.

¹²⁰ Keklik, **a.g.e.**, s.15.

¹²¹ Ferûh, **a.g.e.**, s.59, 63; Arslan, **a.g.e.**, s.193; Patricia Crone, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (İstitrâd II: Tanrı’yı Dışlayan Kozmolojiler)**, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020 s.175.

¹²² Arslan, **a.g.e.**, s.193; Thilly, **a.g.e.**, s.53; Crone, **a.g.e.**, s.175.

¹²³ Crone, **a.g.e.**, s.175.

¹²⁴ Ferûh, **a.g.e.**, s.63.

¹²⁵ Aster, **a.g.e.**, s.95.

¹²⁶ Keklik, **a.g.e.**, s.16.

¹²⁷ Keklik, **a.g.e.**, s.16.

¹²⁸ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.97.

¹²⁹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.213.

veren Parmenides¹³⁰ boşluğun varlığını kesin bir dille reddetmiştir.¹³¹ O, en üst noktada varlığı Tanrı şeklinde düşünmüş, ilk ilke ve her şey olan Tanrı'da değişimin olmadığını düşünerek Ksenofanes'in Tanrı ve varlık anlayışını benimsemiştir.¹³² Yeryüzü karanlık ve temiz bir geceden meydana gelmiştir. Ateş, etken (aktif), gece ise edilgen (pasif) olup âlem, iç içe sıralanmış birtakım ışınlı daireler sistemidir. Tüm ateşli unsurlar ve geceler, onlarda ikiye ikiye, üst üste eklenmiş durumdadır.¹³³ Varlığı maddî bir şey diye anladığından, onu materyalizmin babası olduğunu kabul edenler de olmuştur.¹³⁴

Aristo, Tanrı'nın kendisinin hareket etmeksizin âlemi hareket ettirdiğini, maddeden soyutlu olduğundan âlemi hareket ettirirken ona temas etmediğini belirterek, Muharrik-i Evvel dediği Tanrı'nın âleme nisbetinin, maddeye hareket vermekten öte bir şey olmadığını vurgulamıştır.¹³⁵ Ortodoks Yahudi olduğu bilinen Philon (M.Ö.25- M.S.50) ise Allah'ı evrenin yaratıcısı yapmış ve Eflâtun'un idelerini Allah'ın düşünceleri durumuna sokmuştur.¹³⁶

Plotinus (M.S. 204-270) ise Eflâtun'un fikirlerini yeniden canlandırmış ve küllî varlıklara yeni anlamlar yükleyerek sudûr (emanation) nazariyesini kurmak suretiyle varlık felsefesini organize etmiştir. Sudûr nazariyesine göre İlk (Bir, Tek, Zorunlu) olandan taşıp yayılan, mükemmelden daha az mükemmele doğru, ışık saçıp etrafını aydınlatandan karanlığa doğru giden, en alttaki varlığa kadar inilen ve bu durumda mükemmelliğini ve yetkinliğini aşama aşama azaltan bir durumdaki varlık düşüncesi vardır. Bu hareket hem birlikten çokluğa doğru ve hem de yüksekte aşağıya doğru olan bir harekettir. Bu hareketin sırası: Bir, Küllî akıl (nous), âlem nefsi (küllî ruh) ve madde. Varlığın temelini İlk Varlık (Mutlak Bir) oluşturduğunu, diğer varlıkların ise Bir'den zorunlu şekilde sudûr ettiğini ifade etmiştir.¹³⁷ Onun sudûr nazariyesinin, İslâm filozoflarını ciddi anlamda etkilediği hem Müslüman felsefeciler arasında hem de kelâmcılar nazarında ilmî tartışmalara imkân verdiği görülmektedir.

¹³⁰ Arslan, **a.g.e.**, s.233.

¹³¹ Arslan, **a.g.e.**, s.220.

¹³² Aster, **a.g.e.**, s.98. Antikçağ filozoflarının varlığı meydana getiren ana bir maddenin olduğunda himfikir olmaları akabinde bu ana maddenin mahiyeti hususunda farklı görüşleri serdettiklerini görülmektedir. Esasen bu filozofların tamamı, bütün bir şey'den doğan, sonunda da yine o bir şey'e dönme anlayışını kabul etmeleri ve felsefi savlarını buna göre yapmalarıdır. Ayrıntılar için bkz. Muhammed Yuşa Yaşar, **Kâdî Beyzâvî'de Varlık**, s.80.

¹³³ Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s.95-96.

¹³⁴ Arslan, **a.g.e.**, s.234.

¹³⁵ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, "Aristoteles ve Kindî'ye Göre Âlemin Ezeliliği veya Yaratılmışlığı Problemi", **DergiPark**, çev. Cevher Şulul, Ankara, t.y., s.136.

¹³⁶ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.329.

¹³⁷ Taylan, **a.g.e.**, s.107-109; Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1690; Bolay, "Âlem md.", **DİA**, C:II, s.357.

İranlı Paul, insanlardan bir kısmının, âlemin yoktan yaratıldığını kabul ederken, bazılarının ise bir maddeden (hyle)¹³⁸ geldiğine inandığını belirtmektedir. Ondan iki asır sonra bu gruba “Ashâbü’l-Heyûlâ” adı verilmiştir. Ashâbü’l-Heyûlâ’dan bazıları Tanrı’nın âlemi, arazların ortaya çıkmasına sebep olan hareket ve sükûn vasıtasıyla ezelî bir maddeden yarattığını benimsemişlerdir.¹³⁹

Eflâtuncu olmalarına karşın ilk maddeyi savunanlar genellikle Aristocu kabul edilmiştir.¹⁴⁰ Bazı insanlar ilk maddeyi cevher, basit cevher ya da ilk cevher gibi farklı tanımlarla isimlendirmişlerdir. Ayrıca unsur tabirini kullananlar da olmuştur. Eflâtun diyaloglarda cevher (ousia) kavramına farklı anlamlar yüklemiş, onu bazen yokluğun zıddı olan “varoluş” anlamında kullanmıştır.¹⁴¹ Onu duyulur şeylerin varoluşuna uygulamıştır.¹⁴² Phaidon ve Phaidros’da ise Aristo’cu kullanıma yakın olarak “öz” anlamında kullanılmıştır.¹⁴³ Başka bir grup ise her varlık türünün kendi ilk maddesinin bulunduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁴ Ashâbü’l-Heyûlâ’ya göre madde (cevher), ezelîdir (kadîm), arazlar ise ilâhî müdahaleyle veya müdahale bulunmaksızın zaman içinde

¹³⁸ Heyûlâ, genellikle madde kelimesiyle eş anlamlı kullanılmıştır. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **Mî’yâru’l-‘ilm**, nşr. Süleyman Dünyâ, Kâhire, Daru’l-Meârif, 1961, s.298. Sözlükte tasarım, imge, özdek gibi anlamlarla kullanılmıştır. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, “Heyûlâ”, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, C:II, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000, s.318. Heyûlâ, âlemin (eşyanın) mahiyet ya da hakikatini meydan getiren asıl cevher manasını ifade eder. Bkz. Aristo, **Metafizik**, s.90; Seyyid Şerîf Cürcânî, **Ta’rifât**, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, Matbaatü Mustafa, 1987, s.112. Varlığın temel parçacığının ne ya da neler olduğu konusu etrafında “suret” lafzıyla beraber gündeme getirilen bir kavram olan heyûlâyı kabul edenlere göre suretten âri olan bir heyûlanın varlığı tasavvur edilemez. İslâm dünyasına ilk Meşşâî filozofu kabul edilen Kindî tarafından girmiş, Fârâbî ve İbn Sînâ da kabul etmişlerdir. Kelâm geleneğinde Allah’ın yaratması ve ezeliliği konusuyla ilişkilendirilmiştir. Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbü’t-tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut, Dârü’s-Sâdir, t.y., s.125-128. Heyûlâyı ezelî bir ilke (imkân) kabul eden İslâm Meşşâî filozofları, bu durumu ezelinin mümkün olması (imkân) ile açıklarlar. Kelâmcıların adem (yokluk) dedikleri bu durumu filozoflar “heyûlâ, kuvve ve imkân” terimleriyle ifade etmişlerdir. Bkz. Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:XVII, İstanbul, ISAM Yayınları, 1998, s.294-295. Heyûlâ, şekil almamış, potansiyel olarak her şeyi oluşturabilecek olan temel maddeyi ifade eder. Bu anlamda, heyûlâ ne tam madde ne de enerji diye tanımlanabilir. Daha çok, maddi varlıkların temelinde yatan ve şekil almayı bekleyen potansiyel bir varlık şeklinde düşünülebilir. Bkz. Hüseyin Aydın, **Yaratılış ve Gayelik**, 7.bsk., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, s.32-33.

¹³⁹ Patricia Crone, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (İstîrad II: Tanrı’yı Dışlayan Kozmolojiler)**, s.177. Her türlü hareket ve değişimin nedeni kendisinde taşıyan töz anlayışlı heyulâ hakkında bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.55-56.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, **a.g.e.**, s.147; Ya’kûbî, **Târihu Ya’kûbî**, C:II, nşr. M. Theodorus Houtsma, Leiden, 1883, s.170.

¹⁴¹ Platon, **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s.185c, 219b.

¹⁴² Platon, **Theaitetos**, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s.186b; Platon, **Philebos**, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s.26d.

¹⁴³ Platon, **Phaidon**, s.65d; **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s.245e.

¹⁴⁴ Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1928, s.53.

varlığa çıkmıştır. Onlar, cisimlerin arazlardan önce var olduklarını savunmuşlardır.¹⁴⁵

1.1.2. Yahudilik'te Âlem Tasavvuru

Tevrat'ın ilk kitabında, yaratılışın başlangıcını ifade etmek için Allah'ın bir cevher yarattığı belirtilmektedir. Bu varlığa, heybetiyle nazar eyleyen Allah, en sonunda cevheri parçalayıp eritmiş ve suyu meydana getirmiştir. Sudan ise duman gibi buharı oluşturmuş, buhardan da semaları yaratmıştır. Suyun yüzeyinde deniz köpüğü gibi köpükler meydana getirmiş, bu köpüklerden yeryüzünü yaratmıştır.¹⁴⁶ Tevrat'ta Yaratılışa vurgu yapılırken, Tanrı'nın başlangıçta göğü ve yeri yarattığı, yeryüzünün boş ve karanlıkla kaplı olduğu, Tanrı'nın ruhu suların üzerinde dalgalandığı şeklinde vurgulanmıştır. Buradan kademe kademe ışık, gece-gündüz, gök kubbe ile yeryüzü ile semayı ayırdığı suların oluşumuyla kara ve deniz, bitki ve meyve oluşumları anlatılmıştır. Daha sonra hayvanların akabinde insanların yaratıldığı anlatılmaktadır. Bunları altı günde yaratan Tanrı'nın yedinci günde dinlendiği ifade edilmektedir. O, Adem'i topraktan yaratmış ve burnuna yaşam soluşunu üfleyerek onun yaşayan varlık olmasını sağlamıştır.¹⁴⁷

Tekvin bölümünde “Tanrı ilk önce gökleri ve yeri yarattı. Yer تنها ve boş idi, boşluğu karanlıklar kaplamakta, sular üzerinde de Tanrı'nın ruhu hareket ederdi.” şeklinde geçmektedir.¹⁴⁸ Evrenin yaratılışı 9-13 ayetler aralığında geçmektedir. Dünya tarihinin belli bir devrinde, yerküre su ile kaplıyken kara parçalarının su yüzüne çıkmış olabileceği hususunu bilim açısından tamamıyla kabul edilebilir olduğunu söyleyen Bucaille, ancak Yaratılış'a göre dördüncü günde yaratılan Güneş yokken, tohumla üreme gibi çok üstün düzen içinde bitkiler âlemi ortaya çıksın ve gündüzlerle gecelerin birbirlerini takipleri düzene girsin, bütün bunlar bilimsel gerçeklerle örtüşmediğini vurgular. Yaratılış kitabının 14-19. ayetlerinde, Yer ve Ay, bilindiği gibi kendi kökenleri olan yıldızdan yani Güneş'ten kopmuşlardır.¹⁴⁹

Yahudilik'te yaşayan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen, yaratıklarına benzemeyen, cismanî olmayan Allah'tır. O'nun, tek ve aşkın, tek yaratıcı olduğunu savunun Yahudi âlimler yanında, yaratma yerine sudûr teorisini kabul eden Yeni

¹⁴⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.53; Crone, **a.g.e.**, s.178.

¹⁴⁶ Mahmut Kaya, **Hristiyanlık Tarih İnanc ve Uygulama**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s.19.

¹⁴⁷ Tekvîn, Bab 1:1-2.

¹⁴⁸ Yaratılış, Bab 1:1-2.

¹⁴⁹ Bucaille, **a.g.e.**, s.55-56.

Eflâtuncu Yahudi düşünürler de vardır. Bunlardan İbn Gabirol (İbn Cebiol) (M.S. 411/1021-450/1058), evrenin oluşumunu “İlk Sebep” olan Allah ile dünya arasında yer alan birtakım aracı unsurların varlığına atıfla açıklamıştır.¹⁵⁰

Yahudilikte ilâhî vahdet fikrinin aşamaları kapsamında, Ahd-i Atik incelendiğinde üç merhale görülecektir:

a. Birçok sahte ilâhın var olmasına karşın bunlardan kendi millî mabudları “Yehova”nın diğerlerinden daha kuvvetli bulunduğu;

b. İkinci merhalede diğer mabudların birer ifrit ve gâsıp olduğuna;

c. Üçüncü aşamada ise tenzih fikrine oldukça yaklaşılmaya karşın, Yahova millî ve özel bir mabud telakki edilmekten geri kalınmadığına ve İslâmiyet’teki gibi tevhid ve tenzih ile mutlak yaratıcı fikrine ulaşıldığına şahit olunmaktadır.¹⁵¹

Yahudî bilgin Mûsâ b. Meymûn’un oluşturduğu inanç sistemine göre Tanrı var olan her şeyi yaratmıştır ve onlara hükmetmektedir. Tanrı birdir ve O’ndan başka Tanrı yoktur. Tanrı bir cisim değildir ve hiçbir şekilde tasvir edilemez. Tanrı, ezeli ve ebedidir.¹⁵² O, Allah’ın varlığına dört delil getirmiştir. Bunların hepsinde âlemin ezeli olduğunu reddetme vardır. En büyük delili, semâvî cisimlerin hareketlerinin ezeli olmasına dayanmaktadır. O “Kitâbu tesniyeti’t-Tevrât” adlı kitabında yıldızların hareketinin devamlı olduğunu belirttikten sonra bir muharrik olmadan bunların hareket etmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir.¹⁵³ Ortodoks Yahudilerince Tanrı, her şeyi yaratan ve hükmeden yüce bir varlıktır. O, ezeli ve ebedidir.¹⁵⁴

İlk Ortaçağ Yahudi alimlerinden biri olan Saadya Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, M.S. 269/882-331/942), dünyanın yaratılmış, Tanrı’nın bir ve cisimsiz (gayr-i cismanî) olduğunu vurgulamıştır.¹⁵⁵ Abraham İbn Dâvûd (M.S. 504/1110-576/1180), Tanrı’nın varlığı, birliği, cisimsiz ve benzersiz oluşu ve sadece selbî sıfatlara sahip olduğu üzerinde durmuştur.¹⁵⁶ Meşhur Yahudi bilgini İbn Meymûn

¹⁵⁰ Salime Leyla Gürkan, **Yahudilik**, 7.bsk., Ankara, İSAM Yayınları, 2018, s.162.

¹⁵¹ Mahmud Esad, **Tarih-i Din-i İslâm**, C:I, y.y., İstanbul, 1327/1929, s.456, 501-502; Cavit Sunar, **İslâm Felsefesi Dersleri**, 2.bsk., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXX, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s.6.

¹⁵² Baki Adam, **Yaşayan Dünya Dinleri**, ed. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, s.235.

¹⁵³ Tumâr Rudaviskî, **Mûsâ bin Meymûn**, Arapçadan çev. Cemâl Rıfâî, Kâhire, el-Merkazü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2013, s.86.

¹⁵⁴ Adam, **a.g.e.**, s.236.

¹⁵⁵ Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî, **Kitâbü'l-Emânât ve'l-İ'tikâdât**, E.J. Berill, Leiden, 1880, s.73-112.

¹⁵⁶ Gürkan, **a.g.e.**, s.126.

(M.S. 530/1135-601/1204) da, Tanrı'ya imanı on üç prensipli iman esaslarının ilk beş maddesinde, Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın cisimsiz olduğu, Tanrı'nın sonsuzluğu ve Tanrı'nın tapınmaya ve kulluğa layık tek varlık olduğunu belirtmekte ve bunları imanın şartı diye sunmaktadır.¹⁵⁷ Tevrat'a dayanan Şema' duası "Tanrımız Rab tek Rab'dır"¹⁵⁸ başta olmak üzere Yahudi dua literatüründe Allah'ın birliği, yaratması, vahyetme ve kurtarma vasıfları vurgulanmaktadır.¹⁵⁹

1.1.3. Hristiyanlık'ta Âlem Tasavvuru

Hristiyanlık'ta evren belli bir zaman içinde, zamanın başlangıcında yaratılmıştır.¹⁶⁰ Onda ilâhî ve üstün âlem fikri vardır. İsa'nın yarı ilâhî yarı beşerî olan şahsiyetinde ilâhî âlemle tabiat âlemi birliktedir. Ancak bunun dışında iki âlem ayrı kalır. Her şey sonunda kendi aslına, ilâhî âleme dönecektir. Âlem yaratılmıştır, sonunda mahvolacaktır. Hadiseler sonlu olduğu gibi onların toplamı olan âlem de sonludur.¹⁶¹ Ehl-i kible ve semavî din sahiplerinin, Allah'ın âlemi yoktan var ettiğini kabul ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁶² Hz. Yahya'nın ardından İsa'nın talebesi ve en gözde havarisi Yuhanna'nın¹⁶³ yazdığı ve dört İncil'den biri olan İncil'e göre: "Her şey O'nunla (Tanrı) oldu. Ve olmuş olanlardan hiçbir şey O'nsuz (Tanrı) olmadı."¹⁶⁴ şeklinde bir ibarenin geçmesi, kâinattaki her şeyin yaratıcısının, onsuza olamayan Tanrı tarafından gerçekleştiğini belirtmektedir. İznik Akidesi'nde ise şöyle geçmektedir.

*"O göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan görünür-görünmez her şeyin yaratıcısıdır. O, Tanrı'nın biricik oğludur, ezeli olarak Tanrı'dan sudûr etmiştir. O Tanrı'dan, Tanrı ışıktan, ışık ve hakikî Tanrı'dan hakikî Tanrı'dır... Kutsal Ruhun kuvvetiyle bakire Meryem'den beden almış ve beşer olmuştur"*¹⁶⁵

Ana akım Hristiyanların çoğunun içerisinde atomcuların bulunduğu bilinmektedir. Çünkü Hristiyanlar tarafından genellikle ateist ve hedonist olmasıyla

¹⁵⁷ İsrâîl Vulfensûn (Ebû Züeyb), *Mûsâ bin Meymûn Hayâtühû ve Musannefâtühû*, Matbaatü Lecne, 1355/1936, s.67.

¹⁵⁸ Tesniye, 6:4.

¹⁵⁹ Gûrkan, *a.g.e.*, s.128.

¹⁶⁰ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s.360.

¹⁶¹ Ülken, *a.g.e.*, C:XXIV, s.78.

¹⁶² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2013, s.38.

¹⁶³ Ömer Faruk Harman, "İncil md.", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C:XXII, İstanbul, 2000, s.270.

¹⁶⁴ Yuhanna İncili, Bab 1-3.

¹⁶⁵ Mahmut Aydın, *Yaşayan Dünya Dinleri*, edt. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, s.94.

itham edilen Epiküros, Batı Suriyeli David Bar Paulos ve Nazzâm'ın öğrencisi, Origeni/Evagriusçu arka plana sahip, insanların yaratılmadan önce atomlar halinde var olduğunu tasavvur eden III./IX. yüzyılın ortalarındaki Mu'tezilî İbn Mânûş tarafından büyük filozoflardan birisi diye övülmüştür.¹⁶⁶

Hıristiyan tabip ve felsefeci Eyyûb er-Ruhâvî (817?) Tanrı'nın basit unsurları (nitelikleri) yarattığı ve bunları mürekkebe unsurlar (her şeyin kendisinden teşekkül ettiği ateş, su, hava ve toprak) şeklinde bir araya getirdiği görüşünü savunmuştur.¹⁶⁷

1.1.4. Düalistlerde (Mecusilik /Yezidilik /Senevîlik) Âlem Tasavvuru

“İkicilik, ikiciler” manasına gelen Seneviyye, Arapça'da “katlamak, bükmek, iki katını almak” manalarına gelen “seny” kökünden ism-i mensûb şeklinde türetilmiştir.¹⁶⁸ İslâmî kaynaklar İran dinlerini iki veya daha fazla Tanrı inancına sahip dinler şeklinde takdim ederken, bu “ikicilik” anlamında “Seneviyye” terimi ile ifade edilmektedir.¹⁶⁹ Genel anlamda Senevîler (Ashâbü'l-İsneyn), âlemi birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığına inananlar topluluğudur.¹⁷⁰ Buradan kelâm âlimlerinin Seneviyye'nin şümulünde ittifak halinde olmadığı anlaşılmaktadır.

Senevîler âlemin meydana gelmesini, önceden birbirinden ayrı duran Nur ve Zulmet'in birleşmesi ile gerçekleştiği inancındadır. Buradan Tanrısal bir mahiyet arzeden âlemin, onlara göre ezeli olduğu sonucu çıkmaktadır. Onlar bu birleşmeyi, karışım zulmetin etkisiyle gerçekleştiği veya zulmetin yayılmasıyla gerçekleştiği ya da nurun etkisiyle gerçekleştiği şeklinde açıklamışlardır.¹⁷¹

Maniheizm (Mennâniyye) ise miladî III. asırda İran'da ortaya çıkan, akabinde bütün Ortadoğu'ya yayılan bir inanç sistemidir. İbnü'n-Nedîm'in de belirttiği gibi,

¹⁶⁶ Crone, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (İstitrad II: Tanrı'yı Dışlayan Kozmolojiler)**, s.169.

¹⁶⁷ Crone, **a.g.e.**, s.174.

¹⁶⁸ İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-arab**, C:II, thk. Abdullah Âlî el-Kebîr vd., Kâhire, Dâru'l-Maarif, 1119/1708, s.512.

¹⁶⁹ Maniheizm, Mecusilik gibi dinleri Seneviyye içine dahil eden Makdisî, Sümeniyye (Budizm) ve Berahime gibi Hint dinlerini de aynı kategoriye dahil etmiştir. Bkz. Makdisî, **el-Bed'ü ve't-târîh**, C:VI, y.y., Mektebü Sekâfeti'd-Diniyye, t.y., s.24. Bâkılânî ise biraz farklı bir tarzda Seneviyye kelimesini iki tanrıya inanan topluluk anlamında *Ehlü't-Tesniye* kavramını tercih etmiş ve Mecusilik, Seneviyye, Deysâniyye gibi İran kökenli dinleri bu kavram altında saymıştır. Bkz. Ebû Bekr Bâkılânî, **Kitâbü temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil**, thk. Şeyh İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1407/1987, s.78-93. Fahreddîn er-Râzî ise Hint dinlerini ve Mecusiliği Seneviyye'nin dışında tutmuştur. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, **İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, nşr. Muhammed Mu'tasim Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1407/1986, s.121-122.

¹⁷⁰ Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye md.”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, C:XXXVI, s.521.

¹⁷¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, s.57-58.

kendisini İncil’de geçen “Faraklit” olarak takdim eden Mani tarafından Hıristiyanlık ile Mecusîliğin sentezinden oluşturulmuştur. Yaratılışı nur-zulmet şeklinde düalist bir anlayışla açıklamaya çalışarak Hint, Çin, Horasan üçgeninde gelişip yayılmış bir dindir.¹⁷² Mani’ye göre âlem, Işık ve Karanlık olmak üzere iki yapıdan oluşur. Işık âleminin kralı Zervan olup aynı zamanda o hayat sahibidir, sonsuza kadar yaşar, her şey onun varlığına bağlıdır ve onun gücüyle yaşayacaktır. Tanrı, uluhiyyet, nur, güç ve bilgidен oluşan dört niteliğe sahiptir.¹⁷³ Küçük âlem olan insanı karanlıklar hükümdarı yaratmıştır. Esasen madde veya karanlık kötülüğün yaratıcısı, ışık iyiliğin yaratıcısı ve bunlar Yüce Varlık ile müsavidir. Mani bu iki ezelî ve ebedî prensiple bütün varlığı ve âlemi, bunlarla ve bunlar arasındaki mücadele ile açıklamaktadır.¹⁷⁴ Maniheistlere göre arazlar ya da âlem veya me’ânî (fenomen), ilk maddede (cevher) bilkuve var olup oradan bilfiil varlığa çıkmıştır. İnsanın kendi nutfesinden, hayvanın nutfe veya yumurtadan, ağaçların çekirdekten çıkmalarını buna örnek vermişlerdir.¹⁷⁵

İran’da ortaya çıkan Mecûsîler ise âlemin yöneticisinin biri kadîm diğeri onun fikrinden türeyen hâdis olmak üzere iki unsur (Yezdân ve Ehrimen) olduğunu iddia etmişlerdir. Bâtıniyye’nin bu ikisini Akıl ve Nefs şeklinde isimlendirdiklerini görüyoruz.¹⁷⁶ Bu mezhebin mensupları, en başta Allah’a inanıyorlardı. Allah’ın bulunduğu yerinin, ışık ve sıcaklığın kaynağı olan Güneş olduğunu düşünüyorlardı. Yeryüzündeki ateşin de gökteki güneşten alındığına inandıklarından, güneş battıktan sonra ışık vermek için dağ başlarında ve mâbetlerde ateş yakıyorlardı. Sonradan bu ilâhî taraf unutulmak suretiyle, ışık ve ateş ilâh sayılmış ve onlara tapılmaya başlanmıştır.¹⁷⁷ Ahura-Mazda denilen iyilik tanrısı, kâinatta bulunan iyi ve hayırlı şeylerin yaratıcısıdır. Onun yanında şerlerin yaratıcısı, şeytanî kuvvet Ehrimen vardır. Dinin kurucusu ve bazı müntesiplerince peygamber addedilen Zerdüş Ahura-Mazda’yı, “âlim-i kül, dünya hayatının nizamını hazırlayan ve hayat veren, kesinlikle aldatılamayan” diye nitelendirmektedir. O, gerçek nizam ve fiiliyatın yaratıcısı ve

¹⁷² Bîrûnî, Semerkant’ta Maniheizm’e inanan bir grubun kendilerine Sâbiiler ismini verdiklerinden bahsetmektedir. Bkz. Ebû Reyhân el-Bîrûnî, **el-Âsârü’l-Bâkiye Mine’l-Kurûni’l-Hâliye**, Kahire, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1428/2008, s.248.

¹⁷³ Şinasi Gündüz, “Gnostik Dinler”, **Dinler Tarihi**, Ekrem Sarıkçıoğlu, Isparta, 1999, s.132-133.

¹⁷⁴ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981, s.167.

¹⁷⁵ Matürîdî, **a.g.e.**, s.63.

¹⁷⁶ İsferyânî, Ebî’l-Muzaffer, **et-Tebîr fi’l-dîn ve temyîzü’l-fırakati’n-nâciyeti anî’l-fırakî’l-hâlikîn**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrût, Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983, s.142; Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s.43.

¹⁷⁷ Sunar, **İslâm Felsefe Dersleri**, s.7.

Rabbidir. Onun özel bir vücudu yoktur. O, bir nur, bir alevdir.¹⁷⁸ Mecûsîliğin Zervânîyye fırkası da Nur ve Zulmet asıllarını kabul etmiştir.¹⁷⁹ Ancak Nur'un kadîm, Zulmet'in ise hâdis olduğuna inanmışlardır. Aynı zamanda bunlar, hâdis Zulmet'in kadîm Nur'dan doğmasını farklı bir şekilde açıklamışlar, Nur nurdan olan ruhanî, nuranî ve rabbânî nitelikli çeşitli şahıslar yaratmıştır demişlerdir.¹⁸⁰ Onlar da Yezdân ve Ehrimen adında iki yaratıcıya inanmışlardır.¹⁸¹

Işık ve karanlık düalizmine dayalı gnostik inançlarıyla tanınan, güneş manzumesi ile diğer yıldızlara tapan Sâbiîler,¹⁸² önceki adıyla Harrânîler olarak bilinen din mensuplarında Tanrı tasavvurunda düalizm hâkimdir. Sabîlik dinî tabiilerine göre bir tarafta ışık ve nur âlemi, diğer tarafta karanlık âlemi bulunmaktadır. Işık âleminin başında bulunana “Yüce Hayat”, “Kudretli Ruh” ve “Yüceliğin Efendisi” isimleri verdikleri Malka d Nhura (Işık Kralı) bulunmaktadır. Diğer tarafta karanlık, kaos ve eksikliği ifade eden “Karanlık Âlem” vardır ki, başında “Büyük Canavar” dedikleri Malka d Hşuka (Karanlık Kralı) bulunmaktadır. Birçok olağanüstü güce sahip bu varlık, kötü ve karanlık vasıfların tümüne sahiptir.¹⁸³ Sabîlikte evrenin yaratılışı tamamen mitolojiyle iç içedir. Hem evrenin hem de evrendeki insan dahil varlıkların yaratılışı, ışık ve karanlık güçler arasındaki kaçınılmaz mücadeleyle alakalı ilâhî kaderin bir tecellisi diye görülmüştür. Evren yaratılmadan önce, ışık ile karanlık âlemler birbirlerinden tamamen ayrı konumdaydılar. Karanlık âlemi, yapısı gereği kaos ve düzensizlik halinde kara renkli sudan oluşmuştur. O, hayat ve verimlilik unsurlarını taşımadığından düzenli hiçbir şey yaratamaz.¹⁸⁴ Benzer görüşlere sahip Deysânîyye mezhebi ise, âlemi ışık ve karanlık olmak üzere ikiye ayırmıştır.¹⁸⁵ Sıcaklık, soğukluk, renk, tat, ses ve kokular gibi unsurlar, onların karışmaları miktarına

¹⁷⁸ Annemarie Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, s.66-69; Ekrem Sarıkçıoğlu, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2002, s.107.

¹⁷⁹ Bu fırka el-Milel'de “er-Razvânîyye” şeklinde geçmektedir. Bkz. Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, C:II, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Lübnan, t.y., s.62.

¹⁸⁰ Abdullatif Harputî, **Kelâm Tarihi**, sad. Muammer Esen, 4.bsk., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019, s.104-105.

¹⁸¹ İsferâyînî, **Tebîr**, s.142.

¹⁸² Şinasi Gündüz, “Sâbiilik md.”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:XXXV, İstanbul, 2008, s.341; Sunar, **a.g.e.**, s.2.

¹⁸³ Şinasi Gündüz, “*Gnostik Dinler*”, **Dinler Tarihi**, Ekrem Sarıkçıoğlu, s.121-122; Adam, **Yaşayan Dünya Dinleri**, s.481.

¹⁸⁴ Gündüz, **a.g.e.**, s.483.

¹⁸⁵ Milâdî II. yüzyılın sonu ile III.yüzyılın başlarında İbn Deysân (ö.222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet, hayır ile şer esaslarına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik firkadır. Bkz. Mustafa Öz, “Deysânîyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:IX, İstanbul, 1994, s.270-272.

göre neticeleridir.¹⁸⁶

İran’da ortaya çıkan, sürekli bir çelişki içinde bulunduğu varsayılan, iyi ile kötünün çatışmasına dayanan Zerdüşt dinine göre, insanlık tarihi kötü güçle iyi gücün, karanlıkla aydınlığın çatışmasından oluşmuştur. Bu çatışmanın yapıldığı alan ise insan ruhudur¹⁸⁷ ve eninde sonunda bu çatışmadan iyiler galip gelecek şeklinde inanca sahip olan Zerdüşt dinine göre ateş, semavî aydınlığın, ezeliyetin, sonsuzluğun, kutsallığın yeryüzündeki sembolüdür. Bütün yaratılmışların hayatı, canlı bir ateşten ibarettir.¹⁸⁸ Zerdüşt, birçok kaynağa göre, Yahudi inançlarından, eski Mısır tanrılarının, hatta Vedalar’dan etkilenmiş, birden fazla Tanrıya inandığından tek tanrıcılığı sorgulanmıştır. Buna rağmen onun sadece tanrıların en kudretlisi olan Ahura Mazda’ya tapınılmasını istediği de açıktır.¹⁸⁹ Ahura-Mazda’ya göre Allah bütün varlıkları yaratmıştır. Muahhar Avesta yazılarında ise, Ahura-Mazda’nın sadece iyi ve temiz varlıkları yarattığı, kötü ve temiz olmayan varlıkları ise, şeytanî kuvvet Ehrimen’in yarattığı ifade edilir.¹⁹⁰ Ahura-Mazda’ya özel bir vücut isnat edilemez. O’nun ateşten bir varlık olduğu, bir nur, bir alev olduğu şeklinde tasavvur edilmiştir.¹⁹¹ Evrenin, bizzat Ahura Mazda’nın cevherinden teşekkül ettiği kanaatindeki Zerdüştiler, zulmeti yan yana bulunma tarzında mezc halinde bir şey telakki etmiştir.¹⁹²

1.1.5. Hinduizm / Budizm’de Âlem Tasavvuru

Hinduizm, temel nitelikleri itibariyle diğer dinî sistemlerden farklılıklar gösteren Budizm, Sihizm ve Jainizm için kullanılmaktadır.¹⁹³ Bu dinler, Hinduizm’e ait birçok unsuru bünyelerinde barındırmaktadır. Bu dinî geleneğe göre, insanoğlu, hangi varoluş aşamasında olursa olsun, nihaî kurtuluşa ulaşamadığı sürece ıstırap ve sıkıntılarla dolu dünya hayatını tekrar tekrar yaşamaya mahkumdur. Ferdin böyle sıkıntılı bir varoluş girdabına düşmesinin temel sebebi, bu varoluşun mahiyeti ve ondan kurtuluş imkânı hususunda ortak görüşler, yaygın şekilde maya, karma, samsara ve mokşa (Nirvana)

¹⁸⁶ Ahmed Emîn, **Duha’l-İslâm**, İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s.780.

¹⁸⁷ Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.363.

¹⁸⁸ Mecûsiler adi ateşe değil, saflaştırılmış ateşe ibadet etmektedirler. Onların inançlarına göre saflaştırılmış ateş ancak sandal adı verilen bir ağaçtan elde edilebilir. Bkz. Mehmet Aydın, Osman Cilacı, **Dinler Tarihi**, Konya, Arı Basımevi, 1980, s.50.

¹⁸⁹ Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, s.18.

¹⁹⁰ Sunar, **a.g.e.**, s.7.

¹⁹¹ Sarıkçıoğlu, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, s.110; Ömer Rıza Doğrul, **Yer Yüzündeki Dinler Tarihi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1947, s.189.

¹⁹² Crone, **a.g.e.**, s.168.

¹⁹³ Yitik, **Doğu Dinleri**, 4.bsk., İstanbul, İSAM Yayınları, 2019, s.259.

öğretileriyle anlatılmaktadır.¹⁹⁴

Hinduizm'e ait farklı âlem, ontoloji ve kozmoloji anlayışları mevcuttur. Kutsal varlıkların sayısı sınırsız olduğu gibi, ilâhların sayısı da bir hayli çoktur. Eskiden dört başlı Brahma'nın dünyanın oluşumunda büyük rol oynadığı tasavvur edilirken daha sonraları bir çeşit dünyanın ruhu olduğu tasavvur edilmeye başlanmıştır. Sonradan diğer Tanrılar Şiva ve Vişnu'nun itibarları artarak büyük tanrılar sınıfına girmiştir. Böylelikle Hinduizm'de bir nevi teslis oluşmuştur. Bu üç büyük tanrıdan Brahma dünyanın yaratılışını, Vişnu muhafazasını, Şiva ise yıkılışını sembolize eder. Ancak bu tasavvur dinî hayatta etkili olmayan felsefî bir tasavvurdur. Zannedildiği gibi Brahma, Brahmanizmin en büyük tanrısı değildir. O, ancak Ulu Tanrı İşvara'nın emriyle dünyaya şekil veren ustadır.¹⁹⁵ Hint mitolojisinde evrenin mimarı özelliği Vişvakarman'a verilmiştir.¹⁹⁶

Hindistan'ın daha çok mistik, biraz da felsefî yapıdaki kutsal kitabı Upanişadlar'a göre, âlemin gelişim seyri madde ile başlamış ve sırasıyla hayat, bilinçlilik, akıl ve yetkinlik basamakları şeklinde devam etmiştir. Sürecin bir tarafında hemen hemen hiç ruhsal yönü olmayan saf madde, diğer tarafında ise maddî yönü bulunmayan saf ruh bulunmaktadır. İki uç arasında madde ve ruhtan oluşan varlıklar yer almaktadır. Varlıklar dünyası cansız nesneler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde kategorize edilmiş, onların mutlak ruha (brahman) benzerlik oranı, insanlar kategorisinden aşağıya doğru inildikçe azalmıştır. Buna göre, mutlak ruha en fazla benzeyen varlıklar insanlar kategorisinde yer alanlardır. Fakat bu kategori içerisinde yer alan bütün varlıklar da aynı özellikte değildir. Mesela sıradan bir kimseyle mukayese edildiğinde bir sadhunun (Hindu azizi) mutlak ruha benzerlik derecesi daha fazladır.¹⁹⁷ Kast sisteminin fikrî zemini ve gerekçeleri buna göre açıklanabilir.

Âlemin Brahman'dan sudûr ederek oluştuğu düşüncesi de Hindular arasında yaygın bir inançtır. Başlangıçta sadece Brahman vardır. Diğerleri ondan sudûr ederek varlık sahasına çıkmıştır. Ancak bu oluşumun ne zaman ve niçin meydana geldiği belli değildir. Çünkü o ezelîdir ve zaman sürecinin dışındadır.¹⁹⁸ Mutlak varlık (Brahma)

¹⁹⁴ Yitik, **Doğu Dinleri**, s.27-28.

¹⁹⁵ Sarıkçıoğlu, **Dinler Tarihi**, s.147-148; Fleicien Challaye, **Dinler Tarihi**, trc. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, 1994, s.61-64.

¹⁹⁶ Hajime Nakamura, **Budha**, çev. Zeynep Seyhan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s.337

¹⁹⁷ Yitik, **a.g.e.**, s.46.

¹⁹⁸ Yitik, **a.g.e.**, s.46.

ile ondan sudûr eden evren (Maya) arasındaki ilişki, ateş ile sıcaklık ilişkisi gibidir.¹⁹⁹ Önceleri Gotama'nın öğretisine "Brahma çarkının döndürülmesi" denilmekteydi. Upanişadlar'da evrenin çarkına Brahma Çarkı (brahmaçakra) denmiştir. Evreni tek başına döndürenin en üstün Tanrı olduğu kabul edilmiştir.²⁰⁰ Evren düzenli aralıklarla ortaya çıkmakta, gelişmekte ve sonra yeniden görünmek için ortadan kalkmaktadır. Bu sonsuza kadar giden bir döngü olup Hint destanlarında da geçmektedir. Panteist anlayış aynı zamanda tenasühçü anlayışı da beraberinde getirmiştir.²⁰¹

Hint inanç sisteminde Dharma kavramı, özellikle Jainizm ve Budizm'de daha teknik ve farklı bir manada kullanılmıştır. Dharma, âlemin ve varoluşun nihaî unsurları veya prensipleri anlamına gelmektedir. Nitekim Jainizm'de dharma, varoluşun altı ana unsurundan biridir. O, hem pudgala ve jiva atomlarının hem de eşyanın hareketine imkân veren ezeli-ebedî prensibin adıdır. Hem pudgala ve jiva atomlarının birbiriyle ilişkiye girerek dünyevî varlıkları oluşturmaları hem de bu varlıkların fenomenler dünyasındaki hareketleri ancak dharma unsuruyla mümkündür. Bununla beraber atomların hareket yetenekleri onların özündedir. Bu, dharma tarafından onlara verilen bir nitelik değildir. Sonuçta dharma, sadece atomlara sahip oldukları yetenekleri kullanma ve sergileme imkânı sağlayan bir vasıttır.²⁰² Mahavara tarafından kurulan Jainizm mezhebi millî bir din ve millî bir karaktere sahip olmakla birlikte bazı dinler tarihçilerince, Hinduizm'in bir mezhebi veya tarikatı şeklinde görülmektedir.²⁰³ Bu mezhepte de atomist bir anlayış vardır. Vaiseşika'da olduğu gibi bu mezhebe göre de zaman ve mekân atomlardan oluşur. Maddenin en küçük parçası ise atoma benzeyen bir tür partiküldür. Bu partiküller renk, tat, koku gibi birtakım niteliklere sahiptir. Âlemin bir başlangıcı ve sonu yoktur. Onlara göre atomların ruhu vardır. Atomlar ve arazlar birbirinden bağımsızdır ve arazlarda araz bulunmaz.²⁰⁴

Hindistan'ın en eski kutsal metni olan Hint Rig Veda'da evrenin başlangıcı ve yaratıcısı konusunda soru sorulup cevap verilmeye çalışılmıştır. Evren var olmadan önce ne var ne de yoktur. Yani varlıkla yokluk arasında bir şeyin bulunması gerektiğini, bu ne var ne yok olan şeyin yaratıcı bir güç olması gerektiği

¹⁹⁹ Hüseyin Aydın, **İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, DİB Yayınları, Ankara, 2002, s.23-25.

²⁰⁰ Nakamura, **Budha**, s.235.

²⁰¹ Yüksel, **a.g.e.**, s.18.

²⁰² Yitik, **a.g.e.**, s.235.

²⁰³ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, 3.bsk., Ocak Yayınları, Ankara, 1997, s.106; Osman Cilacı, **Günümüz Dünya Dinleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s.176.

²⁰⁴ Günlaltay, **a.g.e.**, s.127.

vurgulanmıştır, tabiatın yaratıcı gücü ile karşılaştırılmıştır.²⁰⁵

Hint Vaisesika'ya göre dünyadaki varlık kategorileri, nesne, sıfat, genellik, özellik, bir kısmının tümüne olan münasebeti, bulunmayışı şeklinde tavsif edilmiştir. İçlerinde öneme haiz olan Vişveṣha (farklılık, çeşitlilik) olup, sistemde her nesne dokuz türden birine aittir. Toprak, su, ateş, hava, eter, zaman, mekân, ruh ve akıl. İlk dört nesne, farklı atomlardan (maddenin gözle görülemez, parçalanamaz zerrelere) meydana gelmiştir. Zaman ve mekân ise parçalanamayan atomlardan oluşmakta, aynı zamanda ezelîdir ve idrak edilmeleri imkânsızdır. Akıl atom büyüklüğünde ezelî bir nesnedir. Ruh da ezelî ve ebedîdir.²⁰⁶ Bu ibarelerden, Antik Yunan'dan başlayarak Müslüman filozoflar ve kelâmcılara kadar varlığı kabul edilip savunulan atom teorisinin ilk kaynağının Hint düşüncesinden ortaya çıktığı anlaşılabılır.

Hint Mahavira'nın kurduğu ve Hinduizm'den ayrılan bir mezhep olan Jainizm'de atomculuk anlayışı vardır. Madde, zaman ve mekân atomik bir yapıda olup, maddenin her bir parçası mekândan bir nokta işgal etmektedir.²⁰⁷ Maddenin en küçük parçası, atoma benzer bir partiküldür.²⁰⁸ Bu görüşü savunanlar, önceki Hint düşüncesinde olduğu gibi, atom ile arazi birbirinden bağımsız görmüşler ve arazların arazları taşıyamayacağını kabul etmişlerdir.²⁰⁹ Jainistlere göre, bu âlem ezelî ve ebedîdir. O, birbirini izleyen uzun yükseliş ve çöküş süreçlerinde varlığını sürdürmekte ve bu süreçler sonsuza kadar periyodik olarak tekrarlanmaktadır.²¹⁰ Bu mezhep, uzayın ve zamanın da atomik karakterde olduğunu,²¹¹ âlemin yaratılmasında ve devamında Tanrı veya tanrısal güçlerin rolünün olmadığını savunmuştur.²¹²

Hint düşünce sisteminde parçalanmayan cüz anlayışının nereden geldiği ve ne zaman ortaya çıktığı kesin değildir. M.Ö. III. yüzyılda (bazılarına göre ise M.Ö. V. yüzyılda) atomculuk anlayışı yaygınlık kazanmıştır.²¹³ Bilhassa Büyük Hint düşünürü Kanada tarafından kurulan Vaisesika ve Jainizm'de atomcu anlayış hâkim olmuştur.

²⁰⁵ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s.53-54.

²⁰⁶ Sholomo Pines, *Mezhebu'z-zerre 'inde'l-müslimîn ve alâketuhu bi mezâhibi'l-Yunan ve'l-hunûd*, Arapçaya çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kâhire, Mektebetü Nahdati'l-Misriyye, 1946/1365, s.104-106; Kemal Çağdaş, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974, s.38, 41-42.

²⁰⁷ Pines, *a.g.e.*, s.115.

²⁰⁸ C.A. Kadir, "İslâm Öncesi Hint Düşüncesi", *İslâm Düşünce Tarihi*, C:I, ed. M. M. Şerif, çev. Kürşat Demirci, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, s.48.

²⁰⁹ Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, s.62.

²¹⁰ Yitik, *Doğu Dinleri*, s.141.

²¹¹ Bulgen, *a.g.e.*, s.113.

²¹² Yitik, *a.g.e.*, s.140.

²¹³ Pines, *a.g.e.*, s.100.

Vaiseşika mezhebinde hem tabiat felsefesine hem de metafiziğe ağırlık verilmiştir.²¹⁴ Hint atomculuğu, maddenin ezelîliğini kabul ettiğinden, monist olmakla değerlendirilmektedir. Fizik-metafizik, maddî-manevî, zâhir-bâtın gibi, semitik dinlere özgü düalist karakterler taşımadığından Tanrı-evren ilişkisini de aynı bakış açısıyla kabul etmez.²¹⁵ Bunun tek istisnası, büyük bir ihtimalle Vedanta okulundan yetişmiş olan Kanada'nın M.Ö. III. yüzyıldan daha önceki bir dönemde oluşturulan Vaiseşika sistemidir. Buna Yüce Brahma'nın (Tanrı), kâinatı ezelî atomlardan inşa ettiği düşüncesi söz konusudur.²¹⁶ Kanada "Cevher ve arazları analiz ederek farklarını ortaya koyma" ilkesini sisteminin temeli kabul ettiğinden, geliştirdiği felsefî ekole bu isim verilmiştir. Kanada'ya göre, maddeyi oluşturan ilk unsur uzamsızdır (yer kaplamaz) ve duyuşsal açıdan da algılanamaz. Bu türden iki unsur, gerçekte görünür bir form, basit bir uzam oluşturur. Bir cismin oluşabilmesi için boyutları belli olan üç atom gereklidir. Bu sisteme göre, kâinatın özünde birlik değil çokluk vardır. Nesneler ise algılayıcı zihinden (manas) ve birbirlerinden bağımsızdır. Hakikat ne maddîdir ne de çeşitli maddelerin bileşkesidir. Kâinat, çok sayıda nesnelerin birbirleriyle kurduğu karmaşık ilişkiler ağıdır. Zaman ve mekân da ezelî atomlardan oluşmuş ve sonsuzdur. Vaiseşika felsefesi bu özellikleri dolayısıyla plüralistik realizm (çoğulcu gerçekçilik) şeklinde nitelendirilmiştir. Yüce Brahma denilen Tanrı ve ezelî atom/madde denilen kâinat diye, Hint düşüncesinin genel yapısına uygunluk arz etmeyen bu ikilik, semitik dinlerin, özelde ise İslâm'ın özündeki Allah-âlem ikiliği gibi değildir. Çünkü Vaiseşika sisteminde varlığından söz edilen maddeden yani ezelî atomlardan, bizzat her şey olan yüce Brahma'nın aldatıcı tezahürü diye söz edilmiştir. Maddenin varlığı, materyalist anlamda somut şekilde var olan bir madde değil, Tanrı'nın aldatıcı tezahürüdür.²¹⁷ Arazlar ise cevherlerin taşıdığı şeylerdir. Onlar arazları renk, tat, dokunma, sayı, miktar, öznelilik (husus), toplanma (ictima'), dağılma (iftirak), öncelik, sonralık, bilgi, lezzet, acı, sevgi, öfke ve iradî yönelim olmak üzere on yedi sayısı ile sınırlandırmışlardır.²¹⁸ Arazların cinsleri ve özellikleri hakkındaki yaklaşımlarının, Antik Yunan filozofları ile İslâm filozoflarının ve kelâmcıların araz yaklaşımlarının temeli olduğu düşünülebilir. Vaiseşika felsefesindeki Tanrı-evren ikiliği tam

²¹⁴ Störig, H.J., *İlk Çağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan*, s.97-98.

²¹⁵ Renè Guènon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997, s.135-136.

²¹⁶ Kemal Çağdaş, *Eski Hind Çağ Kültür Tarihine Giriş*, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 2004, s.38-45.

²¹⁷ Günaltay, a.g.e., s.125-126.

²¹⁸ Pines, *Mezhebu'z-zerre 'inde'l-müslimîn ve alâketuhu bi mezâhibi'l-Yunan ve'l-hunûd*, s.108.

anlamıyla bir düalizm değildir. Evreni oluşturan ezeli atomlar, Tanrı'nın dışında ve varlığı O'na bağlı, Tanrı tarafından yaratılıp yok edilen fiziksel özellikte atomlar değildir. Ezeli atomların varlığı, sadece zihinde tasarlanmıştır. Evren ve onu oluşturduğu varsayılan ezeli atomların varlığı, Tanrı'nın aldatici tezahürüdür.²¹⁹

Kanada'nın cevheri, araz taşıyan şeklinde tarif ettiğini görüyoruz. Ona göre cevherlerin dokuz türü vardır. Bunlar beş unsur (toprak, su, hava, ateş, esir) ile zaman, mekân, nefis ve ruhtur. Vaiseşika mezhebine göre parçalanmayan cüz'ün bir boyutu (bu'd) bulunmaktadır. Buna rağmen bu parçalanmayan cüzlerin bir hacmi (miktar) yoktur. Cisimlerin boyutları, cevherlerin sahip olduğu birbirlerini takip eden boyutları şeklinde açıklanmıştır.²²⁰ O, parçalanmayan cüzün tek başına kalmasının mümkün olmadığı, bilakis kendi benzeri altı cüzle beraber bulunmak durumunda olduğu kanaatindedir.²²¹ Kanada'nın araz anlayışında, o kendi başına kâim değildir. Ancak bir cevherle birlikte bulunabilir. Araz, arazla kâim olmaz. Arazın cisimde belli bir mekânı vardır. Hint felsefesi ile İslâm kelâmcıları arasında araz konusunda benzerliklerin kuvvetli olmasından dolayı Pines, araz konusunda, kelâmcıların Yunan felsefesinden değil de Hint felsefesinden etkilendiğini belirtmiştir.²²²

Hinduizm'de Tanrı tasavvuru incelendiğinde, onda çok sayıda ve farklı özellikte tanrılardan söz edilebilir. Tanrısal varlıklar genellikle gerçek Tanrı'nın tezahürleri (avatarlar) şeklinde görülür.²²³ Hint düşüncesinde Tanrı, âlemi ezeli atomlardan yaratmıştır. Evrenin başlangıcı, ezeli atomların çeşitli şekillerde birleşmeleri; evrenin sonu ise birleşik atomların ayrılmalarıyla olacaktır. Bu atomlar, kendi kendilerine hareket etmezler; Tanrı evreni "Karma Kanunları"na²²⁴ göre emri altındaki atomlardan yaratmıştır. Her ne kadar atomlar, kendi başlarına ezeli olsa da oluşturdukları bileşikler (terkipler) fânidir. Yaratılan dünya, kişilerin depo edilmiş durumdaki kazanımlarına uygun bir şekildedir.²²⁵

Hint felsefesinde Tanrı ile evren birlikte değerlendirilerek Tanrı evrenin bir

²¹⁹ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.141.

²²⁰ Erdemci, **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, s.60-61.

²²¹ Pines, **a.g.e.**, s.111.

²²² Pines, **a.g.e.**, s.113.

²²³ Yitik, **Doğu Dinleri**, s.36.

²²⁴ Karma, "yapmak" anlamına gelen Sanskritçe "kri" kelimesinden türemiştir. Metafizik manada geçmiş fiillerin neden olduğu sonuçları gösterir. Karma bir tabiat yasası olup, reenkarnasyon ile yakın ilişkisi vardır. Her yeni hayatta geçmiş hayatların karşılaşmasını varlık için kaçınılmaz yapmaktadır. Bu karşılaşılacak sonuçlar "Karma Kanunu" gereğince meydana gelmektedir. Ayrıntılar için bkz. Ergün Arıkdal, **Metapsişik Terimler Sözlüğü**, 3.bsk., İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1989, s.83-84.

²²⁵ Pines, **a.g.e.**, s.104-106.

parçası olarak kabul edilmiştir. Tanrının da dahil olduğu bu evrenin bir başlangıcı olduğu düşünülmüştür. Rig Veda’larda Tanrının varlığı kabul edilmekle birlikte, onun evrenin bir parçası olduğu düşünülmüştür. Onların tanrıları evrenin yapısına dahil ettikleri anlaşılmaktadır.²²⁶

Tanrı’yı “âlemin kendisi” veya “âlemin özü” kabul eden Upanişad düşüncesine göre O her şeydir, hareket eden ve etmeyen hiçbir şey O’ndan ayrı değildir. Dünyayı, gök katlarını ve yer altı âlemini O doldurmuştur. Âlemdeki yegâne gerçeklik O’dur, O’nun dışındaki her şey bir yanılsamadır. Fakat O’na söz, göz ve akıl ile ulaşamaz.²²⁷ Onlar, Tanrı’nın kendi kendine düşünerek çoğalmak istemesi üzerine bu âlemi yarattığını iddia etmişlerdir. Her şeyin özü (Atman), her şeyin kaynağı Brahma, kendini maddî şekillerde ortaya çıkarmıştır. Tanrı olan Atman, gören, işiten, konuşan bir varlık olup ölümsüzdür. Her şeyi yaratan o olup, onu kimse göremez. Bütün varlıkların amacıdır ve her şeyin içinde gizli bir şekilde o şeylere hükmetmektedir.²²⁸

Tanrı’nın yardımına başvurmaksızın Samsara (tenasüh, ruh göçü) Çarkı’ndan kurtulmayı ve Moksha’yı kazanmayı hedefleyen dinî hareketlerden biri olan Jainizm,²²⁹ insanın ve evrenin bir Tanrı veya benzeri bir varlık tarafından yaratıldığı fikrini açıkça reddetmektedir. Buna karşın, “Tirthankara” anlayışı nedeniyle tanrısallığı bir varlık kategorisi manasında benimsemiş ve ölümlerle bedenden ayrılan ruhun, dünyadaki iradî eylemlerinin ahlakî sonuçlarına uygun bir tarzda âlemin “urdva” (Tanrılar âlemi), “madhya” (yeryüzü) ve “adho” (kötülerin daimî veya geçici bir süre kalacakları yer altı dünyası) denilen katmanlarından birinde yaşamını sürdüreceğine inanmaktadırlar. Onlara göre, içinde yaşanılan âlem, ezelî ve ebedîdir.²³⁰

Yeni bir din ortaya koyma iddiasında bulunmayan, gayesi sadece dinler arasında uzlaşma sağlayarak toplumsal ve ahlâkî bir ıslahat meydana getirmek olan ve dinî şekillenmesi, inanç sistemi Guru Nanak tarafından oluşturulan;²³¹ yerli Hindu düşüncesi, özellikle belli bir Tanrı’ya bağlılığa dayanan Bhakti geleneğiyle İslâm Allah inancının bir karışımı olarak aşırı ibadet ve riyâzet yerine ahlâkî davranışlara

²²⁶ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s.53-54.

²²⁷ Yitik, *Doğu Dinleri*, s.266.

²²⁸ Aydın, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, s.23-25.

²²⁹ Galip Atasagun, “Jainizm”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, t.y., sy:21, s.267.

²³⁰ Yitik, *a.g.e.*, s.148.

²³¹ Huzeyfe Sayım, “Sih Dini”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C:XXXVII, İstanbul, 2009, s.166.

önem veren, uzlaştırmacı ve eşitlikçi bir dinî hareket şeklinde gelişen Sihizm’de²³² yaratıcı bir Tanrı’nın varlığı kabul edilmekle birlikte, onun ete kemiğe bürünerek yeryüzüne indiğine inanılmaz. Ancak on gurunun Tanrı ile irtibat kurma yollarını öğretmedeki ve dinin gelişimindeki etkileri büyük olmuştur.²³³ Tanrı’yı “Nam” ismiyle ifade etmişlerdir. “Guru” ise ilahî rehberdir.²³⁴ Onlara göre, Tanrı yaratıcıdır, âlem ondan sudûr etmiştir. Âlemin var oluşu ve varlığını sürdürmesi tamamen onun iradesine bağlıdır.²³⁵

Hintli bir filozof olan Budha “aydınlanmış” anlamına gelmektedir.²³⁶ Budha’nın kurucusu olduğu Budizm’in²³⁷ inanç sistemi, M.Ö. VI. asırda Kuzey Hindistan’da yaşadığı kabul edilen Siddharta Gautama (M.Ö. 563-483) Sakyamuni’nin öğretilerine dayalıdır. Mensuplarınca Buddha dharma (Buda şeriatı), Buddha Vacana (Buda’nın sözleri) veya Buddha Sasana (Buda’nın öğretileri ve mesajı) diye bilinen bir inanç sistemidir.²³⁸ Budistler, Tanrı’yı reddetmezler ancak Tanrı’ya karşı ilgisizlik gösterirler.²³⁹ Genellikle Budizm, Tanrısız din, bir nevi ateizm diye nitelenmektedir.²⁴⁰ O, bir felsefe, diyalektik, pragmatizm ve psikolojinin bozuk şekli anlamında açıklanabilir.²⁴¹ Hinayana Budizmi ve Mahayana Budizmi diye iki büyük okula ayrılmıştır. Geleneksel Budizmi temsil eden Hinayana Budizmi, atomculuk taraftarıdır. Ayrılıkçı Mahayana Budizmi ise atomculuğu reddetmiştir.²⁴² Tibet Budizmi, diğer Mahayana ekollerinde olduğu gibi ezeli Budalar, boddhisattvalar ve koruyucu ruhların varlığına inanmıştır. Hatta evrendeki düzen ve işleyişin bunların sorumluluğunda olduğu inancındadır.²⁴³ Budizm, ilk olarak düşünceyi kabul etmiş, maddeyi ilk saymamıştır. Onun materyalizm ile idealizm arasında olduğu söylenebilir.

²³² Sayım, **a.g.e.**, s.166.

²³³ Yitik, **Doğu Dinleri**, s.165.

²³⁴ Pınar, **a.g.e.**, s.129.

²³⁵ Yitik, **a.g.e.**, s.177.

²³⁶ Mehmet Aydın, Osman Cilacı, **Dinler Tarihi**, s.480. İslâm kaynakları Budizm’i genellikle Sümeniyye ismiyle zikretmektedir. Bkz. Makdisî, **a.g.e.**, C:IV, s.9; İsferyânî, **et-Tefsîr fi’l-dîn**, s.89.

²³⁷ Nakamura, **a.g.e.**, s.15.

²³⁸ Yitik, **a.g.e.**, s.81.

²³⁹ Doğrul, **Yer Yüzündeki Dinler Tarihi**, s.160.

²⁴⁰ Felicien Challaye, **Dinler Tarihi**, s.76.

²⁴¹ Edvard Conze, **Buddhizm**, Oxford, New York, 1959, s.15.

²⁴² Mehmet Bulgen, **Kelâm Atomculuğu Modern Kozmoloji**, 3.bsk., Ankara, TDV Yayınları, 2022, s.109.

²⁴³ Tibet Budizmi, çoğunluğu muhtelif tabiat güçlerine insanî özellikler atfedilmesiyle ortaya çıkan pek çok Tanrı ve tanrıçaya tapınmalarıyla, lamaların yeniden doğuşu öğretisi ve dünyevî ve ruhanî otoritenin “Dalai Lamalar”ın şahsında birleşmiş olduğunu kabul edişleriyle de diğer Budist mezheplerinden ayrılmıştır. Bkz. Yitik, **Doğu Dinleri**, s.134.

Budizm, Materyalistlerin “yaşamın maddeden türediği” kabulüne karşı çıkmış ve “bizim olan her şey düşüncelerimizin sonucudur” demiştir.²⁴⁴

Geç dönem Budist ilmi evreni üç âlem olarak tasavvur ve tasnif etmiştir. Sıradan dünyayı temsil eden Arzu Âlemi, arzuyu aşmış ancak şeklin hâlâ var olduğu âlem olan Şekil Âlemi ve hem arzuyu hem de şekli aşmış olan Şekilsizlik Âlemi denmiştir.²⁴⁵ Bu şekilde âlem formülleştirilmiş olup bilincin evreleri dört veya yedi grup halinde öğretilmiştir.²⁴⁶ Budist metinlerin eski şiir bölümleri, şekilsiz âlemin ilk evresi olan boşluğun sonsuzluğu birikiminden hiç bahsetmemiştir.²⁴⁷ Sutra’da evrenin oluştuğu sonra yok olduğu, tekrar oluştuğu ve tekrar yok olduğu şeklinde tekrar tekrar yenilen evrenden bahsedilmektedir.²⁴⁸

Bütün Çin dinlerinin özelliklerinden biri de mikrokozmos-makrokozmos ilişkisidir. İnsan, küçük bir dünya kabul edilen kendi zâtı ile büyük dünya arasındaki ahengi gerçekleştirmeli, göğün hareketine tam anlamıyla uymaya çalışmalıdır.²⁴⁹

Çin’in yerli ve millî dinlerinden birini kuran Konfüçyüs Göktenrı’ya inanmıştır.²⁵⁰ Gökyüzünü, insanın yeryüzündeki kaderinde etkin bir güç olarak gören Çin kozmik anlayışını aynen benimsemiştir. Antik Çin kültüründe, evrenin “ki” denilen bir özün tezahürü (tecellisi) şeklinde görülmüştür. Ki, kendiliğinden var olmuş, insanî özelliklerden uzak ve âlemdeki bütün varlıkların ana maddesi sayılan bir cevherdir. Onun birbiriyle ilişkili ve âlemdeki varoluşa imkân veren iki yönü vardır: Onun karanlık, dişil ve alıcı yönü “Yin”, aydınlık, eril ve verici yönü ise “Yang” temsil etmiştir. Evrenin bu yaratıcı ritmine “Tao”, yani şeriat (yol) denir. Geleneksel düşüncede Yin ve Yang bir dairenin birbirini tamamlayan iki parçadır. Âlemdeki hiçbir şey, bu sürecin dışında değildir.²⁵¹

Çin felsefesinde tabiatla uyum halinde olmayı, ona müdahaleden kaçınmayı, basitliği ve sadeliği savunan bir düşünce ve inanç sistemi olan Tao’nun²⁵² tezahürü ya da yansımasıyla bütün varlıklarda bulunan “Te”, görünmez Tao’nun tabiattaki her şeyi

²⁴⁴ Kaya, **Hristiyanlık Tarih İnanç ve Uygulama**, s. 17, 20.

²⁴⁵ Nakamura, **a.g.e.**, s.112-113.

²⁴⁶ Nakamura, **a.g.e.**, s.118.

²⁴⁷ Nakamura, **a.g.e.**, s.119.

²⁴⁸ Nakamura, **a.g.e.**, s.188.

²⁴⁹ Ahmet Güç, **Yaşayan Dünya Dinleri**, ed. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, s.388.

²⁵⁰ Ahmet Güç, “Konfüçyüsçülük”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:XXVI, Ankara, 2002, s.167.

²⁵¹ Yitik, **a.g.e.**, s.203, 207.

²⁵² Yitik “Taoculuk”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:XXXX, İstanbul, 2011, s.10.

değiştiren görünür yanıdır.²⁵³ Taoculuk'ta insan, küçük bir evrendir. İnsanın bedeninde evrenin düzeni yansımaktadır. Haliyle insanı anlayan, evrenin yapısını da kavrar.²⁵⁴ Taoizm ile Konfüçyüsçülük birbirlerine muhalif dinî sistemler olduğu anlaşılmaktadır.

1.1.6. Tabiatçıların (Maddiyyûn/Zenâdika) Âlem Tasavvuru

Tabiatçılardan kabul edilen Dehrîlere göre –ki bunlara Ashâbü't-tabâ'i, Ashâbü'l-heyûlâ, Zenâdika, Ehlü't-tenâsüh de denilmiştir– maddenin ötesinde başka hiçbir gerçek yoktur. Bundan dolayı kendilerine “Maddiyyûn” (Materyalistler) da denilmiştir. Onlara göre, âlemin kendisine ezelilik veren, yaratılmamış olan ve kendisi de ezelî olan iki buudu –ki bunlar dehr ve madde– vardır. Bu nedenle âlem, sürekli var oluş içinde sonsuza dek devam edecektir.²⁵⁵ Âlemdeki her şeyin dört tabiatı yani ateş, su, hava ve toprak şeklindeki dört unsuru oluşturmak için bir araya gelen sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve rutubetten ibaret dört temel nitelik sayesinde teşekkül ettiği yönündeki inançları vardır. Her unsurun Aristocularda göre iki (ateş sıcak ve kurudur), Stoacılara göre ise sadece bir (ateş sıcaktır) özelliği vardır.²⁵⁶ Bazı tabiatçılar dört temel unsurun yanına beşinciye de almışlardır.²⁵⁷ Beşinci tabiatı bazıları hayatın kaynağı soluk ya da esinti (neşîm), bazıları hareket eden havadan rüzgar;²⁵⁸ varlıkların mekânı (mekânü'l-eşyâ') şeklinde tanımlanan uzay (el-fezâ)²⁵⁹ veya bilgi olduğunu savunmuşlardır.²⁶⁰ Bir kısım Dehrîler, âlemin dört rûknünün cevherler için arazlar olduklarını iddia etmişlerdir. Bu dört rûkne cisimleri eklemişler ki bunlar toprak, hava, su ve ateştir.²⁶¹ Onlar, âlemin kıdemine ve yaratıcının inkârına, arazların hudûsuna inanmaktadırlar.²⁶² Bu mezhep mensupları, âlemde tabîî kanunların geçerli olduğunu savunmuşlardır. Bu anlamda onlar Maddiyyûn (Tabiyyûn) diye isimlendirilen maddecilere benzemektedir.²⁶³

²⁵³ Yitik, **Doğu Dinleri**, s.218.

²⁵⁴ Yitik, **a.g.e.**, s.220.

²⁵⁵ Mehmet Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, 16.bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021, s.110-111.

²⁵⁶ Crone, **a.g.e.**, s.172.

²⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, **el-Mu'temed fi usûli'd-dîn**, nşr. M. McDermott, W. Madelung, London, el-Hoda, 1991, s.547; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn**, C:II, thk. Ahmed Câd, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1430/2009, s.348.

²⁵⁸ Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002, s.53; krş. İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s.549.

²⁵⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Mu'temed**, s.549.

²⁶⁰ Crone, **a.g.e.**, s.173.

²⁶¹ Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, s.780.

²⁶² İsferyînî, **Tebşîr**, s.149-150; Sunar, **a.g.e.**, s.38.

²⁶³ Ahmed Emîn, **a.g.e.**, s.779-780.

Bazı Dehrîler, kâinatın zaman, uzam (misaha) ve sayı (kesra) anlamında bir başlangıç ya da sonu olmadığını, zımnî çok sayıda âlemin muhtemelen eş zamanlı olmaksızın birbirini müteakiben meydana geldiğini, Stoacı tarzda yangınlar ile birbirlerinden ayrıldıklarını, zamanı döngüsel kabul ettiklerini savunmuşlardır.²⁶⁴ Onlar, cismanî nitelikleri taşıyacak maddî bir mahalle ihtiyaç duymuşlardır. Zira onlara göre nitelikler bile cisimdir. Aristo'nun ilk madde (cevher) ile onun ilinekleri (a'raz) arasındaki ayrımı reddetmişler, sadece fiil ve değişimle ayrılmaz biçimde bir arada bulunan hareketi tek araz diye kabul etmek durumunda kalmışlardır.²⁶⁵

Arazların varlığına inanan Dehrîler, üç farklı araz tarifi yaparak onların ezeli olduklarını savunmuşlardır. Ezeliye Dehrîleri adı verilen bir grubun arazların zaman içerisinde ortaya çıktığını ancak ondan önce mutlaka başkasının olduğunu, olayın başlangıcının olmadığını, feleklerin, hayvanların, üremenin her daim varlığına inandıklarını belirtilmektedir.²⁶⁶ Onlara göre maddeden bağımsız ruh yoktur. Her mevcut olan bir bakıma maddîdir. Âlemden ayrı iradeye sahip Allah yoktur. Allah ve âlem birdir.²⁶⁷

Dehrîlerin Tanrı tanımadıkları genel kabulü yanında,²⁶⁸ bazılarının Tanrı'nın varlığına inandıkları ifade edilmiştir. Onların büyük kısmı, âlemin bir yaratıcısının, idare edenin olmadığı gibi meleklerin, ruhların, peygamberlerin, şariatların, ahiretin vb. olmadığını savunmuşlardır.²⁶⁹ Evreni idare eden ve her şeye muktedir olan bir yaratıcının varlığını inkâr etmişlerdir. Âlemin bir yaratıcı tarafından değil de öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının meniden, meninin canlıdan vücuda geldiğini, böylece ebedî şekilde devam ettiğini iddia etmişlerdir ki bunlar zındıklardır.²⁷⁰ Bir kısım Dehrîler ise âlemin bir yaratıcısının olduğunu kabul etmişlerse de varlığının sona erdiğini iddia etmişlerdir.²⁷¹

²⁶⁴ Ya'kûbî, **Târihü'l-Ya'kûbî**, C:II, s.168; İbn Kesîr, **Tefsîr**, y.y., Kâhire, t.y., s.150.

²⁶⁵ Eş'arî, **Makâlât**, C:II, s.348-349; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, ed. Âsım İbrâhîm el-Kayâlî, Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006, s.141, 143; İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s.548, 566, 595, 611.

²⁶⁶ Bağdâdî, **Usûl**, s.55, 59; İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s.566, 611; Makdisî, **Kitâbü'l-Bed'**, nşr. C.Huart, Paris, 1899-1919, C:I, s.123.

²⁶⁷ Sunar, **a.g.e.**, s.38.

²⁶⁸ Bkz. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, **Kitâbü'l-eğânî**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire, 1927-1974, s.13:280; Mâtürîdî, **a.g.e.**, s.94.

²⁶⁹ Câhîz, **Kitâbü'l-hayevân**, nşr. A. M. Hârûn, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1938-1958, s.12; İbnü'l-Melâhimî, **a.g.e.**, s.587; Ebû İsmâ el-Malatî, **et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'**, nşr. S. Dederling, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1936, s.72; Ya'kûbî, **Târîh**, s.168; Makdisî, **Bed'**, s.119.

²⁷⁰ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **el-Münkız mine'd-dalâl**, trc. A. S. Furat, İstanbul, Delâletten Hidayete, 1972, s.110.

²⁷¹ Crone, **a.g.e.**, s.182.

1.2. İslâm Düşüncesinde Âlem Tasavvurları

1.2.1. İslâm Filozoflarında Âlem Tasavvuru

İslam filozofları, yaratıcının kadîm olduğunu kabul etmişler, maddenin de Allah'tan sudûr etmesi nedeniyle kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre yaratıcı, âlemi yoktan değil ezelden kadîm bir unsurdan yaratmıştır. Bu anlayış, paradoks gibi görünse de birden bir çıkar kaidesi gereği ürettikleri ve ateşin tabiatındaki aydınlatma gibi tabîî bir hal şeklinde kabul edilmektedir. Ateş, ezeli olsa aydınlatması da ezeli olurdu. Onlara göre heyûlâ, âlemin aslı ve tabiatı olup Allah'ın âlemi buradan yarattığı görüşündedirler. İslam filozoflarına göre zatı itibariyle kadîm olan sadece Allah'tır. Alemin kıdemi ise kıdem bi gayrihi olup Allah'ın varlığına muhtaçtır.²⁷² Ateşin tabiatında yakma ve aydınlatma eserinin tabii olması gibi ezeli bir yaratma sıfatına sahip olan Allah'tan âlemin sudûr etmesi de tabiidir. Fakat Allah'a muhtaçtır. Fakat Aristo ile İbn Sina arasındaki fark bu tabiilikte değil, Allah'ın yarattığını yok etmeye kâdir olup olmadığıdır. Aristo'ya göre kâdir değil, İbn Sina'ya göre yok etmeye kâdirdir.²⁷³

Yaratıcıyı kadîm kabul eden bazı filozoflar aynı zamanda sıcaklık ile soğukluğun, kuruluk ile yaşlığın da kadîm olduğunu savunmuşlardır. Bir kısım filozoflar ise, Yaratıcı kadîmdir dedikten sonra Allah'ın âlemde yarattığı hâlânın (boşluk) da kadîm olduğunu iddia etmişlerdir.²⁷⁴ Allah zâtı gereği bir akli zorunlu (vâcib) kılmıştır. Bu akıl mücerred bir cevher olup zâtıyla kâim ve maddeden mücerredir.²⁷⁵

İslâm filozoflarının ilki kabul edilen Kindî (ö.252/866), Aristo ile Eflâtun'a büyük hayranlık duymasına karşın, yoktan yaratma (ex nihilo), bedenin haşri ve Allah'ın evrensel inayeti gibi köklü İslâmî öğretilere ilişkin inancını terk etmemiştir.²⁷⁶ O, varlık felsefesini, Kur'an'a uydurmaya çalışmıştır. Bir taraftan vahye sadık kalmaya çalışarak âlemin ezeliliğini reddetmiş, diğer taraftan âlemin mutlaka bir başlangıcının olduğunu savunmuştur. Varlığı Eflâtun ve Aristo'nun düşüncesi gibi düşünerek evreni Ay üstü ve Ay altı âlem şeklinde ikiye ayırmıştır. Düalist bir yaklaşım sergileyen bu

²⁷² Bkz. Sa'deddîn et-Teftazânî, *Şerhu akâidi'n-Nesefî*, Mısır, t.y., s.41.

²⁷³ Vezir Harman, *Yahya Nev'i Efendi'nin Kelâmî Görüşleri ve Muhassalu Mesâil-i Kelamiyye Adlı Eserinin Tahkiki*, İstanbul. Kitap Dünyası, 2024, s.52-54.

²⁷⁴ Pezdevî, *a.g.e.*, s.38.

²⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.6.

²⁷⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları, 1992, s.54-55.

düşüncesiyle o, aynı zamanda Sudûr Teorisini de kabul etmemiştir.²⁷⁷ O, maddeyi, kendisinden başka şeyler kaldırıldığında yok edilemeyen ancak kendisi kaldırıldığında ise başka şeylerin kaldırılmış olduğu eleman diye tarif etmiş ve her şeyin maddeden yapıldığını savunmuştur.²⁷⁸ Kindî, âlem Allah'ın iradesine bağlıdır ve imkân kapsamında varlığa gelmiştir. O, Aristo'nun semâyı fesada uğramayan beşinci unsur iddiasını kısmen kabul etmekle birlikte yine de Allah'ın iradesiyle yok olabileceğini savunmuştur. O, Allah'ı gayr-i cismânî ve hareketsiz varlık şeklinde düşünmüştür.²⁷⁹

Varlık ve mahiyet ayrımı, İslam düşüncesinde ilk defa Fârâbî'de (ö.339/950) görülmüştür. O, Aristo'nun en geniş tümel varlık tanımını benimsemekle birlikte, varlığın tarifinin yapılamayacağını ve herhangi bir nesneye işareti olamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre varlık, net bir şekilde zihinde bulunmaktadır.²⁸⁰ O, varlığı herhangi bir şeyin özüne giren ve o özü oluşturan cüzlerden bir cüzü karşılamadığını, sonuçta hiçbir mananın özüne tekabül edemeyeceğini savunmuştur.²⁸¹ Fârâbî, evrende bulunan maddelerin, en alttan daha yükseğe ve sonra yine daha da yükseğe doğru tırmanma gayretinde olduğunu, bu yükselişin var olabileceğinden daha mükemmel olmayan, mükemmel bir varlıkta son buluncaya kadar devam ettiğini savunmuştur.²⁸²

Yaratan ve yaratılan, Allah-âlem ilişkisinde Fârâbî varlığı, zorunlu ve mümkün varlıklar diye ikiye ayırmıştır. Var olmak bakımından başka bir varlığa ihtiyaç duymayan varlığa “zorunlu varlık”, başka bir varlığa muhtaç olan varlığa ise “mümkün varlık” demiştir. Ona göre, Allah zorunlu varlık, diğerleri mümkün varlıklardır.²⁸³

İslâm toplumunda Aristo sistemini temel almak suretiyle felsefî hareketin mümessilleri kabul edilen İslâm Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu İbn Sînâ (428/1037), varlığın tanımı (hadd) ve nitelemesi (resm) olmadan akılla doğrudan kavranabileceğini savunmuştur.²⁸⁴ Çünkü varlık en genel tanım olup onun türü ve ayrımı yoktur. Bundan dolayı da tanımlanamaz.²⁸⁵ Fârâbî ise varlığı, ilk ve doğru

²⁷⁷ Taylan, **İslam Felsefesi**, s.150-151.

²⁷⁸ Sunar, **a.g.e.**, s.54.

²⁷⁹ Adamson, **a.g.e.**, s.406.

²⁸⁰ Atay, **a.g.e.**, s.40.

²⁸¹ Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s.35-36; Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara, AÜİF Yayınları, 1974, s.9.

²⁸² Fârâbî, **İhsâü'l-ulûm**, Kahire, 1949, s.99.

²⁸³ Bayram Ali Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.140.

²⁸⁴ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sînâ, **İlâhiyat Kitâbü's-şifâ Metafizik 1**, C:II.s.291.

²⁸⁵ İbn Sînâ, **Kitâbü'n-necât**, nşr. Muhammed Taki Dânişpejuh, Tahran, 1364/1985, s.547-549; İbn Sînâ, **et-Ta'likât alâ havâşi kitâbi'n-nefs**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristû Inde'l-arab, Kâhire, 1947, s.131.

varlık şeklinde nitelendirmiştir. Bu keyfiyete dayanarak onu “Evvel” diye isimlendirmiştir. Bu Evvel’in tanımının dahi yapılamayacağını ifade etmiştir.²⁸⁶ Tanımın yapılabilmesi için parçaların varlığı gerektiğinden, Allah Teâlâ için parça söz konusu olmamaktadır. Haliyle O’nun tanımını da yapılamaz.

İbn Sînâ, varlık hakkında “cüz” ve “küll” tabirlerini kullanmıştır. Bu tabirler, varlığın bütününe değil de sadece cismanî varlıkların alanına ait olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre küll, insan için “nefs” ve “beden”, cisim için ise “madde” ve “sûret”in durumunda olduğu gibi, varlığı farklı ilkelerin birleşmesinden meydana gelen şeydir. Bu anlayışa göre, bir şeyin “küll” olması, o şeyin iki ayrı ilkeye sahip bulunması anlamındadır. Cüz ise var olanı bölen şeydir.²⁸⁷ Mesela nefis ve beden insanın cüzleridir. Cüzler, küllün varlığına dahil olup onun varlık bakımından dayanağını oluşturur (mukavvim). Bundan dolayı varlığı küll olan şey, cüzleriyle birlikte ele alınmalıdır.²⁸⁸ Yine metafizikteki cüz ve küll tabirleri ile mantıktaki cüz’î ve küllî tabirlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan İbn Sînâ, cüz’î ve küllî kavramlarının bir dış gerçekliğinin olmadığını, bunların yalnızca nefislerde var olduklarını savunmuştur. Bir kavram akıldaki varlığı yönüyle cüz’î iken, aklın dışındaki türdeş olan birçok şeyi içine alması bakımından küllî olabilir. Metafizikteki küll, birleşik (mürekkeb) varlık, bilgiye konu olması açısından cüz’îdir.²⁸⁹

Maddî ve gayrî maddî varlıkların zihin dışında da bir gerçekliğinin var olduğunu ileri süren İbn Sînâ, mevcut bir şeyin varlığının ya zorunlu (vacip) ya da mümkün olduğunu belirtmiştir. Bunun dışında zihinde üçüncü bir şık belirir ki, bu da bir şeyin varlığının imkânsız oluşudur.²⁹⁰ Onun, dört unsurdan gök cismine kadar bütün cisimlerin toplamına âlem ismini verdiğini görüyoruz.²⁹¹ Tek bir âlem vardır. İkinci bir âlemin olmasının imkânsızdır. Ona göre âlem sonludur. Âlemin dışında boşluk ve doluluk yoktur. Ruhanîlerin (Allah ve melekler) mekânda bulunmasından söz edilemez. Haliyle onların içeride ya da dışarıda olması söylenemez. Hareketin içinde gerçekleştiği mekân ise boşluk olarak telakki edilemez. Zira mekân, kuşatan cisim ile

²⁸⁶ Ebû Bekr er-Râzî (ö.313/925) de varlığın kendisinden daha tümel başka bir kavram bulunmadığından tanımının yapılamayacağını savunmuştur. Ayrıntılar için bkz. Mübahat Küyel, **Aristoteles ve Farabi’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara, 1969, s.84.

²⁸⁷ İbn Sînâ, **İlâhiyat Kitâbü’ş-şifâ Metafizik 1**, C:I, s.190-191.

²⁸⁸ İbn Sînâ, **a.g.e.**, C:I, s.58, 212; a.y., **Uyûnu’l-hikme**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrût, 1980, s.58.

²⁸⁹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, C:I, 195-196, 209, 211; a.y., **‘Uyûnu’l-hikme**, thk. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut, Dâru’l-Kalem, 1980, s.36; Durusoy, **a.g.e.**, s.93.

²⁹⁰ Alper, **a.g.e.**, s.99.

²⁹¹ İbn Sînâ, **Fi’l-hudûd**, nşr. Hasan Âsî, Tis’u Resâil içinde, Dımaşk, Dâru Kâbis, 1986, s.75.

kuşatılan cismin temas ettiği bir alandır ve kuşatılan cismin zâtından bir gerçekliktir. Yani mekân, kuşatılan cismin yüzeyine eşit yüzeydir. Bu bakımdan mekân boşluk değildir ve âlemde boşluğun bir varlığı da yoktur.²⁹²

Ontolojiye nisbetle metafizik terimi daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Aristo'ya dayandırdığı metafiziğin üçlü bölümlenmesini Fârâbî de yapmıştır: İlk bölümde, “mevcut varlıkları ve var olmaları yönüyle bu varlıkları takip eden şeyleri” yani Aristo'nun da belirttiği şekilde cevherleri ve onların temel sıfatlarını ele almıştır. İkinci bölümde, özel bilimlerde yararlanılan “ilk prensipleri ve burhanı” açıklamıştır. Üçüncü bölümde ise, cismanî olmayan varlıkları ve kendisinden daha yüce bir varlığın bulunmadığı mükemmel varlığı ele almıştır.²⁹³ Ona göre metafiziğin öncelikli konusu varlıktır. Meselesi ise Allah'tır. Şey ve zorunlu kavramları gibi varlık kavramı da insan zihninde apriori (evvelî) şekilde bulunmaktadır.²⁹⁴ Kendinde apaçık olan bu kavram, insan zihnine dışarıdan tecrübe yoluyla gelmediği gibi, tanım ve akıl yürütme yoluyla da kazanılmış değildir. Aksine bu, insan zihni tarafından doğrudan doğruya kavranan ve insanın doğasında var olan bir kavramdır.²⁹⁵ İbn Sînâ'ya göre varlık hem aşktır hem de mutlak iyidir.²⁹⁶

O, varlığı “zorunlu ve şey olan, nefiste manaları apriori şekilde ortaya çıkan şeyler” diye tanımlamakta; varlığın kendisi nedeniyle bilinebileceğini söylemektedir.²⁹⁷ Ona göre varlık, şey anlamı da verir. Varlık ve şey kavramının, nefiste bulunan iki anlam olduğunu iddia ederek, Şey kavramını hakikat üzerinden örneklendirmiş ve kendisinden haber verilebilecek şekilde tarif etmiştir. Ona göre, mevcûd ile şey kesinlikle birbirlerinden ayrılmazlar. Şey için mevcûdun anlamı bir zorunluluktur. Böylece mevcûd hariçte ve akılda bulunur. Aksi durumda mevcud, şey

²⁹² İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s.21; a.y., *Necât*, C:I, s.147-153, 168-170. İbn Sînâ'nın mekân görüşü hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Hasan Mecîd el-Ubeydî, *Nazariyyetü'l-mekân fî felsefeti İbn Sînâ*, Bağdat, Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyye, 1987, s.57-95.

²⁹³ Fârâbî, *Kitabu's-siyâse el-medeniyye el-mulakkab bi mebâdiu'l-mevcûdât*, neşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut, 1964, s.32.

²⁹⁴ İbn Sînâ'da varlık, mahiyet ve şey kavramının analizi ve bunların kelâmî kökleri hakkında yapılan inceleme için bkz. Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ'nı Şey'iyyet Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *MÜİFD*, sy: 26, 2004, s.85-118.

²⁹⁵ Alper, *a.g.e.*, s.98. İbn Sînâ'daki bu üçlü varlık anlayışı, modern felsefede, zaman ve mekân içinde bulunan *Reel Varlık* ve zaman ve mekânda yer kaplamayan, oluş ve değişim barındırmayan *İdeal Varlık* diye ikiye indirgenmiştir. Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara, Otto Yayınları, 2017, s.26-27.

²⁹⁶ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.265. Onun mevcûd ve şey kavramları hakkındaki görüşleriyle kelâmcıların görüşlerinin benzer olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Veysel Eliş, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019, s.13.

²⁹⁷ İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn, *İlâhiyat Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, s.27-28.

olamaz.²⁹⁸ Bu açıklamasından onun, şey'i mevcut gördüğü anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, zâtı itibariyle ancak mümkün varlık olanın varlığa geçişini tercih edecek haricî bir sebebe ihtiyaç duyduğunu²⁹⁹ bu harici sebebin ise zorunlu varlık olması gerektiğini düşünmüştür. Mümkün, varlık sahnesine kendiliğinden değil ancak bir başka sebeple çıkabilir. Kendi türünden olmayan, zorunlu olan bir sebeple varlık bulur. Buradan şu sonuç çıkar ki, varlık, özü (zât) yönüyle mümkün, başkasından dolayı zorunludur. Çelişki gibi anlaşılan bu durum aslında, çelişik olan bir şeyin hem özünden hem de başkasından dolayı zorunlu olmasıdır.³⁰⁰ Yine de mümkünün fiilen var olması ondan imkân vasfını kaldırmaz.³⁰¹ Mümkün varlık, var olmadan önce var da değildir ma'dûm da değildir. Bu durumda mümkünün var olması, başkasıyla zorunlu olması demektir.³⁰² Ona göre mümteni' kavramı, varlık hakkında bir değerlendirme doğurmaz. Varlığın, vücûb ve imkândan başka bir değere sahip olmadığını gösterir. Mümteni' bir şey değil, sadece bir selb'dir. Aklın, varlık için vücub ve imkânın dışında bir hüküm vermesinin imkânsız olduğunu gösterir.³⁰³

Felsefede varlık kelimesi yerine mevcûd kelimesi de kullanılmıştır. Filozoflar, ma'dûmun zıddı olarak gördükleri mevcûdu "kendisinden haber verme imkânı olan şeydir" diye sınırlandırmışlardır.³⁰⁴ Eş'arî'den itibaren mevcûd kavramı kullanılmaya başlanmıştır.³⁰⁵ Daha çok müteahhirûn kelâmcılar eserlerinde bu kavrama yer vermişlerdir. Yine de varlık (mevcud) tanımı üzerinde ittifak edilecek ortak bir tarifle anlaşılamadığı söylenilebilir.

İbn Sînâ'nın, mutlak (mücerred) varlık, zihnî varlık ve dış dünyadaki varlık³⁰⁶ şeklindeki farklı tariflerini, en önce gerçek varlığı belirlemeye matuf fikir yürütmeler diye telakki etmek gerekmektedir. Hayal edilen şeyler, fizikî âlemde bulunmasalar

²⁹⁸ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.29-30.

²⁹⁹ Adamson, **a.g.e.**, s.411.

³⁰⁰ İbn Sînâ, **Şerhu kitâbi esûlocya**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristû İnde'l-arab, Kâhire, 1947, s.46; İbn Sînâ, **'Uyûnu'l-hikme**, s.55-56; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Mahmûd Şihâbî, Tehrân, 1339/1960, s.117.

³⁰¹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s.106.

³⁰² İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.106.

³⁰³ İbn Sînâ, **Kitâbü'n-necât**, s.547-549; a.y., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s.106; a.y., **Ta'likât**, s.175-176.

³⁰⁴ Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebû'l-Hasan, **Mu'cemu't-ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Kâhire, Fazilet Yayınları, 2004, s.198-199. Arapçada mevcut kelimesi, genellikle talep edilen bir şeyi bulmak ya da elde etmek anlamında da kullanılmaktadır. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-arab**, C:VII, s.4770.

³⁰⁵ İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, **Mücerredu makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1987, s.252.

³⁰⁶ İbn Sînâ, **İlâhiyat Kitâbü's-şifâ Metafizik 1**, C:I, s.31.

dahi zihnî bir varlık halinde vardır. Yokluk için ise ona zihinde bir varlık verildikten sonra hakkında konuşulacağını söylemiştir. Zihnî varlık zihin dışında varlıksal bir gerçekliğe tekabül etmesinin zorunlu olmamasıdır. İbn Sînâ'nın zihnî varlık ile fizikî varlık tarifinde Mu'tezile'den ayrıldığı nokta, yokluğa sübût vermemesi yani onu şey diye nitelendirmemesidir.³⁰⁷ Onun varlıkları böyle tarif ve tasnifinin, Allah'ı da varlık kategorileri içine almaya gayret etmesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre aklın varlığını imkânsız görmediği, aynı zamanda zorunlu da kabul etmediği şey, mümkün varlıktır (mümkünü'l-vücûd bi hasebi zâtihî). Yani varlığı imkân dahilindedir (hayyizü'l-imkân). Varlığı imkân dairesinde olan, mümkün varlık, var olabilmesi için onu varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebi gerektirir.³⁰⁸ Mümkün varlık, kendisini yokluktan varlık sahnesine çıkaran açısından zorunlu olmadığı müddetçe fiilen var olamaz. Bu yönüyle o, başkasıyla zorunlu varlık olur (vâcibü'l-vücûd bigayrihî).³⁰⁹ Mümkün denilen her şey, kendi varlığı itibariyle her zaman mümkündür. Zorunlu olması başkası tarafından ona verilmesi gerekir. Böyle bir durumda mümkünün zorunlu varlık olması fiilen var olması demektir. Mümkün, zorunlu olmadığından kendiliğinden güç ve imkânın dışına çıkamaz. Neticede, mümkün varlık başkasına bağımlı ve gerçektir (hakk) fakat kendiliğinden gerçek değildir (bâtıl).³¹⁰

İbn Sînâ, yok iken var (hâdis) olan her şeyin, var olmasından önce bir maddesinin olduğunu iddia etmektedir. Çünkü varlık bakımından sonradan olan her şeyin, var olmazdan önce kendi kendinde mümkün olması gerekmektedir. Şayet o, kendiliğinden mümteni' (imkânsız) olsaydı, o zaman kesinlikle var olması söz konusu olamazdı.³¹¹ Bu itibarla varlığı sonradan olan hâdis şeyler, varlıklarının oluşundan (hudûs) önce mümkündürler. Söz konusu varlığın imkânı ise, var olan bir ma'nâdır. Bu ma'nânın varlığının mümkün olması ise var olan şeye göredir. Bu durumda varlığın mümkün olması, bir mevzu'u bulunan, konuya dışarıdan ârız bir şeydir. İbn Sînâ'nın varlığın imkânı iddiası, var olma gücüdür buna kuvvetü'l-vücûd demiştir.³¹² O, hudûsu "yokluktan sonra varlığa çıkış" şeklinde tarif etmiştir. Sonradan ortaya çıkışı ise zaman

³⁰⁷ Konu hakkında bkz. Ömer Türker, **Seyyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı**, s.27.

³⁰⁸ İbn Sînâ, **eş-Şifâ, el-İlâhiyyât**, C:I, s.37-39, 181-183.

³⁰⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ, el-İlâhiyyât**, C:I, s.39-40; a.y., **Kitâbü'n-necât**, n s.547-549; a.y., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s.106; İbn Sînâ, **Ta'likât**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kâhire, 1973, s.83.

³¹⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ, el-İlâhiyyât**, C:I, s.47-48.

³¹¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ, el-İlâhiyyât**, C:I, s.181.

³¹² İbn Sînâ, **a.g.e.**, C:I, s.181.

yönüyle değil zât yönüyle açıklamıştır. Neticede Allah'tan başka bütün varlıklar hâdistir ancak bunun kelâmcıların hâdis tanımından farklı olduğunu belirtmiştir. Kelâmcıların, var olan her şeyi yokluğun öncelediğini, aynı zamanda yok olan şeyin var olmak için bir Var Edici'nin takdirine –ki bu irade zamansal sıralamayı tahsis ve takdir eden sebeptir– muhtaç olduğunu kabul etmelerini sorgulayan İbn Sînâ, sebebi harekete geçirenin de mümkün varlık olduğundan mümkün varlığın böyle bir özelliğe sahip olmasının imkânsızlığını iddia etmiştir.³¹³

Vâcibü'l-Vücûd ve Mümkünü'l-Vücûd kavramları İslâm Meşşâî felsefesince geliştirilmiştir. Zorunlu varlıktan bir şey hariç, hiçbir şey aracısız çıkamaz ve çokluk ondan birbirini takip ederek ve aracı varlıklarla çıkar.³¹⁴ Bunu İbn Sînâ, bir şeyin uzağındaki nesne gerçekte o şeyle değil, o şeyin ma'lûlu olan bir başka şeyle illetli olur görüşüyle açıklar. Sonuçta, zorunlu varlığın kendisi mutlak manada bir ve basit olduğu için O'nda hakikî veya itibarî çokluktan bahsedilemez. Sebepsiz olan ve sırf varlıktan ibaret zorunlu varlık, bütün mevcutların sebebidir. O, sadece sûret veren fizikî fâil sebebin aksine, metafiziksel fâil illet doğrudan varlık verir. Bu da madde ve sûretin birlikte var kılınması olup, bu anlamıyla o, tam illet (illetü tâmme) diye isimlendirilmiştir.³¹⁵

İbn Sînâ, ezelî olan Allah'tan, sonradan yaratılmış bir âlemin çıkmasının mümkün olamayacağını, kendisinden bir şey meydana gelmemiş bir zâtın bir şeyin meydana gelmesinin ancak bir sebebe binaen olabileceğini iddia etmiştir.³¹⁶ O, Allah'ı âlem üzerinde zamansal bir önceliğe sahip olmayan, ontolojik bir önceliği bulundur, şeklinde açıklamıştır. Zaman, âlemin yaratılmasından sonra âlemdeki hareketin sonucu meydana gelen sayılabilir zamansal dilimler için kullanılan bir kavramdır. Bu durumda Allah'ı cisimden ve yaratılmış mekândan tenzih ettiğimiz gibi âlemin hareketiyle takdir edilmiş zamansal dilimlerden de tenzih etmemiz gerekir. Bu anlamda Allah'ın âlemle zamansal bir birlikteliğinden bahsedilemez. Fakat Allah yarattığı bu zamandan öncedir, zaman bu âlemin hareketiyle birlikte vardır denilebilir. O halde Allah hem âlemden hem de âlemin hareketine bağlı zamandan öncedir. Ancak “zamanı mutlak yaratılmaya konu olmayan sonsuz zaman” anlamında kullanırsak

³¹³ Düzgün, a.g.e., s.184.

³¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât*, s.305.

³¹⁵ Mehmet Sami Baga, *İslâm Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-Ayn Geleneği*, Ankara, İSAM Yayınları, 2020, s.195.

³¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s.294.

durum değişir. Allah'ın ezeli ve ebedi oluşu sonsuz zamansal ifadeler olup bu sıfatlar yaratmaya konu değildir. Zira O, kendisi dışındaki her şeyin illetidir. Âlemin varlığı, Allah'ın varlığından zorunlu olarak sudûr etmiştir.³¹⁷

İbn Sînâ ilk ilke kabul ettiği Allah'ı, Evvel ilke olması hasebiyle yaratılmışlara öncelemektedir. O, zâtı bakımından öncelemiştir, zaman bakımından değil. Hareket ve zamandan önce bir zamanın olduğunu, Allah'ın âlemi öncelemesi sadece kendisiyle değil de bir hareket ve zamanla birlikte bir önceleme olacağını benimsemiştir.³¹⁸ O, âlem yokluktan sonra var edilmişse, âlemi yokluğun öncelemesi gerekir. Âlemi yokluğun öncelemesi demek, Allah'ın bu öncelemeden önce herhangi bir fiilde bulunmadığı bir zamanın kabulünü zorunlu olarak doğuracaktır. Böyle bir zaman süresinden sonra Allah'ın âlemi yaratmış olması, bu fiilde bulunduğu vakte işaret etmektir ki Allah ile fiili arasına fasıla girmesi söz konusu değildir görüşünü savunmuştur.³¹⁹

Madde, çeşitli kesafetlerle muttasıftır. Heyûla ve sûretten mürekkeptir. İmtidatsız cisim, cisimsiz imtidat olmaz. Heyûla, bütün cismânî kâinatın aslı maddesidir. Onun birleşme ve ayrılma kabiliyeti vardır. Sûret, heyûlâya hulûl etmiştir. Her ikisi de cisimdir ve başlı başına kâimdir, kadîmdir. Cevher-i ferd imkânsızdır.³²⁰

Müslüman filozoflar “birden ancak bir çıkar” anlayışıyla sudûr nazariyesini kabul etmişlerdir. Sudûr, zaman olmaksızın Ay üstü âlemin bir defada yaratılması olayıdır.³²¹ Ancak Faal Akıl'a (Ay Feleği) gelinceye kadar bu ilke ihlal edilmiştir. Faal Akıl'dan bir değil dört element ve bütün insan ruhları çıkmıştır. Sudûr anlayışındaki İlk Akıl, sırf birlik olmayıp hem kendini hem de Allah'ı bilmektedir ki bu bilgilerden ikilik ortaya çıkmaktadır. Yine Allah'tan çıkan İlk Akıl'ın yaratıcısından tamamen farklı olduğu anlayışı, aslında yaratma anlayışından fazla bir farkının olmadığını

³¹⁷ Gazzâlî (450/1058-505/1111), onun bu düşüncesini eleştirirken, benzer bir âlem yaratma hususunda Allah'ın bir tercihinin olmadığını yani Allah'ın bir seğime dayalı eyleminin olmayacağını, Allah'ın fiilinin sudûrundan doğan âlemin tehirinin imkânsızlığını, içinde yaşadığımız âleme dönüştüren bir yaratma otomatı olduğunu vurgulayarak eleşirmiştir. Bkz. Frank Griffel, **Başlangıçtan Günümüze İşlâm Kelâmı (İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelâm: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsifesi)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020, s.578-579.

³¹⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü'n-necât**, s.292-293; a.y., **Metafizik II**, s.122-123.

³¹⁹ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontoojisinde Zorunlu Varlık**, s.190, 192-193.

³²⁰ İbn Sînâ, **Fizik: eş-şifâ et-Tabiiyyât: es-Semâü't-tabîî**, C:I, trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.13-14; İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, C:I, İstanbul, Asitâne Yayınları, 1339-1341, s.144.

³²¹ Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, **Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hâkimeyn**, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, 2.bsk., Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1968, s.101.

çağrıştırmaktadır. Fârâbî, sudûr nazariyesiyle, Allah'ın iradesine bir zorunluluk yüklediği, âlemin işleyişinde Allah'ın muhayyer olmadığı ve neticede âlemin yaratılışının Allah'ın iradesiyle gerçekleşmediği anlayışını savunmuştur.³²²

Fârâbî, Faal Akıl'ı bir yönüyle yeryüzündeki (Ay altı âlem) canlıların, bir yönüyle de göklerle (Ay üstü âlem) ilişkisi dolayısıyla dört unsurun (anâsır-ı erbaa ki bunlar hava, su, toprak ve ateştir) var oluş nedeni olduğunu iddia etmiştir.³²³ Ancak bu kozmolojik oluşum, belirli bir zaman sürecinde değil, bir defada ve zaman dışı bir şekilde gerçekleşmiştir.³²⁴ Bir defada meydana gelen dört unsurun sayısının az ya da çok olması konusunda herhangi bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir.

İbn Sînâ'nın tasvir ettiği Allah, kendi kendisini bilen ve mâhiyeti ile varlığı aynı olan anlamında zorunlu bir varlıktır. Dolayısıyla, Allah'ın hem varlığı hem de bilgisi bir ve tektir. Öyle ise bu bir tek bilgiden bir tek varlık meydana gelmesi gerekmektedir. Ancak ona göre, Allah'ın bilgisinde meydana gelen bu oluş, ne O'nun kendi bilgi, irade ve rızasının dışında tabî bir yoldadır ('alâ sebîli't-tab') ve ne de insanda olduğu gibi bir amaca yöneliktir. O, yalnızca Allah'ın kendi hakkındaki bilgisinin gerektirdiği tarzdadır.³²⁵

İbn Sînâ, İlk Akıl ile insanî nefslerin kendisinden feyezân ettiği Gök Akılları'nın en sonuncusu olan Faâl Akıl arasında ne kadar Akıl bulunduğu veya âlemde kaç tane göğün mevcut olduğu konusunda kesin bir bilgi vermemektedir. O bazen göklerin hareketleri sayısınca ve çok olduğunu,³²⁶ bazen dokuz göğün bulunduğunu,³²⁷ bazen de Kur'an'daki yedi semâyı veya yedi şedâdı (seb'ü's-şidâd) dikkate alarak³²⁸ yedi göğün mevcut olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Sonuçta onun, gök akıllarının ve nefslerinin sayısının önemli olmadığına, aksine onların âlem içindeki durumlarının

³²² Cemil Saliba, *Târîhu'l-felsefeti'l-arabiyye*, Beyrut 1981, s.150. Sudûr teorisinin tenkidi için bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a*, Haydarabad 1947, s.150.

³²³ Fârâbî, *Mebâdîu ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. A. Nasrî Nâdir, Beyrut, 5.bsk., Dâru'l-Maşrık Yayınları, 1985, s.61-62.

³²⁴ Günaltay, *a.g.e.*, s.179.

³²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, C:II, s.396-403; a.y., *er-Risâletü'l-'arşîyye*, nşr. İbrâhim Hilâl, Kahire, 1980, s.40; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s.118; a.y., *Ta'likât*, s.54, 100, 102. İbn Sînâ'ya göre, Allah'ın yetkin bilgisinin ve inayetin sonucunda âlem, olabilecek en mükemmel biçimde var olmuştur. Bundan daha mükemmel bir âlemin olması da düşünülemez. Bkz. Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, C:XX, İstanbul, 1999, s.327.

³²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, C:II, s.401; a.y., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s.126-127.

³²⁷ İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügati's-sufiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrût, 1983, s.329-330; İbn Sînâ, *İsbâtü'n-nübüvvât*, nşr. Michael Marmura, Beirut, 1968, s.53-54.

³²⁸ Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sînâ, *Risâle fi'l-keîâm 'alâ'n-nefsi'n-nâtika*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Ahvâlü'n-Nefs, Kâhire, 1952, s.196.

bilinmesi gerektiğine dikkat çektiğini görüyoruz.

Fârâbî fizikî cisimleri sun'î ve tabîî cisimler şeklinde ikiye ayırmıştır. Divan, kılıç, cam vb. sun'î olanlara, insanlar, diğer hayvanları tabîî olanlara örnek vermiştir. Bunların her birinin bir madde ve bir sûretten oluştuğunu, madde kuvve halinde (bi'l-kuvve), sûretin ise gerçekten (bi'l-fiil) halinde bulunduğunu savunmuştur.³²⁹

Fârâbî'nin evren tasavvurunda, Aristocu-Batlamyusçu ilkelere bağlılık görülmektedir. Evrenin merkezinde dünya bulunmaktadır ve evren iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır. Evrenin dış kabuğunda bulunan ilk gök, sabit yıldızlar küresidir ve Allah'a yönelik bir aşk ve arzu ile hareket etmektedir. Diğer kürelerdeki hareketlerin fâil sebepleri bağlı bulundukları kozmik akıllardır.³³⁰

Fârâbî'ye göre varlığın altı prensibi vardır. İlk mertebede “İlk Sebep” ikinci mertebede “İkinci Sebepler” üçüncü mertebede “Faal Akıl”, dördüncü mertebede “Nefs”, beşinci mertebede “Sûret” ve altıncı mertebede “Madde” olduğunu savunarak; bütün bu prensipler cisim ve arazları oluşturan temel prensiplerdir.³³¹ Bu altı prensibi iki ana kategoriye ayıran Fârâbî, İlk Sebep, İkinci Sebepler ve Faal Akıl'ı ilk kategoriye dahil etmiştir. Bunların cisim olmadıklarını ve cisimlerde bulunmadıklarını belirtmiştir. Fârâbî, ikinci kategoriye aldığı Nefs, Sûret (form) ve Maddeyi cisim olmayan ancak cisimlerde varlığı bulunan şeyler diye tarif etmiştir. Bu cisimler, kendi başlarına bir prensip teşkil etmemekte ve birer ürün olmaktadır. Cisimleri ise altı cinse bölen Fârâbî bunları Semâvî Cisimler (el-Ecsâmü's-Semâviyye), İnsan (Hayâvân-ı Nâtık), Hayvanlar (Hayavân-ı Gayr-ı Nâtık), Bitkiler (Nebât), Madenler ve Dört Elementler (Ustukussâtü'l-Erba'a) şeklinde sıralamıştır.³³²

Fârâbî, Eflâtunculuğa uygun bir tarzda İslâm felsefesini kelâm ve tasavvufun agnostisizmi (bilinemezlik) yerine metafizik doktrine bağlamaya gayret sarfetmiştir. Allah Teâlâ'nın yaratmasını, kendisini bilmesi ile ve bir sıra takibiyle akıl ve felekler yaratılmış, en sonunda ise Ay altı âleme gelmekte olup bu âlem feleğin zayıflamış bir gölgesi ve zorunluğun Allah'tan alındığı yerdir.³³³ Fârâbî, ne şekilde olursa olsun,

³²⁹ Farâbî, **Fusûlü'l-Medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s.29.

³³⁰ Aydın, **a.g.e.**, s.88-89.

³³¹ Fârâbî, **Kitâbu's-siyâse el-medeniyye el-mulakkab bi mebdâiu'l-mevcûdât**, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâtulikiyye, 1998, s.32.

³³² Farabi, **a.g.e.**, s.31.

³³³ Fârâbî, **Uyunu'l-mesâil**, Mısır, 1325, s.4; Fârâbî, **Ta'likât**, Haydarabad, 1346, madde:1-2; Sunar, **a.g.e.**, s.65.

varlığı terhib ve birleşme (te'lif) olan her şey, varlık bakımından eksik olduğunu, zira bu terhibin ister sayısal, ister madde ve sûretin birleşmesi ya da diğer herhangi bir tür birleşme (terhib) suretiyle olsun, varlığın devamı için kendisini oluşturan şeylere muhtaç olduğunu iddia etmiştir.³³⁴

İslâm filozoflarının evren ve madde yaklaşımlarıyla, önceliği yaratıcının birliğini vurgulamaya gayret sarfettikleri ancak kâinatın oluşumunu sudûr teorisine dayandırarak mümkün kategorisinde açıkladıkları anlaşılmaktadır. Mümkün varlıkların Ay üstü ve Ay altı âlem şeklindeki iki gruba, her grubun kendi içinde farklı isimlerle tasnifi felsefî doktrinlerin İslâm inanç sistemiyle kıyaslanmasını, kısmen uyuşturulmasını amaçladığı görülmektedir.

1.2.2. Kelâm Ekollerine Göre Âlem Tasavvuru

1.2.2.1. Mu'tezile'de Âlem Tasavvuru

Mu'tezileden bazılarına göre cüz için kullanılan tabirin yerini, madde-sûretçi çözümlemede tözü karşılayan tipik felsefî terim hâline gelecek olan cevher almıştır. Bu anlayışta cevher, maddî nitelikleri ve değişimi yüklenen temel varlık olmaktadır. Benzer durumda, bir atomda yer alan tikel niteliğe karşılık gelen terim ise araz (ilinek) olup filozoflarla müşterektir. Büyük sistematik kelâmcılar döneminde cevher ve arazlar, tabiatı gereği âlemin tek bileşenleridir.³³⁵

Mu'tezile kelâmcıları âlemin hâdisliğini kabul ederken, Allah'tan başka mevcudun olmadığını yaratıcıyı muhdis addetmiştir ve muhdes olanların bir muhdisle bağıllığının olması gerektiğini savunmuşlardır.³³⁶ Kelâm atomculuğunu doğuran ve İslâm düşüncesinde vesileciliğin tohumlarını atan temel tabiat teorisi erken dönem Mu'tezilîler tarafından geliştirilmiştir.³³⁷ İlk Müslüman kelâmcılar, Demokritos'un atom (cevher) fikrini bölünmeyen, üç boyutu olmayan ve yer kaplamayan “geometrik

³³⁴ Farâbî, **Fusûlü'l-medenî**, s.65.

³³⁵ Bkz. Bağdâdî, **Usûl**, s.33;.

³³⁶ Ebû'l-Kâsım el-Belhî, **Fadlû'l-i'tizâl ve tabakatü'l-mu'tezile**, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut, el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şerkıyye, 1439/2017, s.361; Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, **Kitâbü tabakâtü'l-mu'tezile**, thk. Susanna Diwält, Beyrut, Cem'iyyetü'l-Müsteşrikîni'l-Elmâniyye, 1380/1961, s.7; Muhammed Sâlih Muhammed es-Seyyid, **Ebû Ca'fer el-İskâfî ve arâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye**, Kahire, Dâru Kubbâ' li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1998, s.142.

³³⁷ David Bennet, **Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı)**, Edt. Sabine Schmidtke, Çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, Küre Yayınları, İstanbul 2020, s.214.

nokta” kavramıyla yorumlayan metinlerden edinmiştir.³³⁸ Atom fikrinin İslâm âlemine ilk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından getirildiği rivayet edilmiştir.³³⁹ Müslümanlara bu fikir hem Hristiyanlar hem de düalistler tarafından ulaştırılmıştır denilebilir.³⁴⁰

Mu'tezile'nin tabiat felsefesinde Basra ve Bağdat ekolleri arasında olduğu gibi aynı ekole mensup kişiler arasında ciddi fikir ayrılıklarının olduğu görülmektedir.³⁴¹ Bundan dolayı Mu'tezile'den tabiatın varlığını kabul edenler, Ehl-i sünnet kadar kendi yandaşları tarafından da eleştirilmişlerdir. Âlemin yapısını tabiatlarla açıklama gayretinde olan bu kelâmcılar, sistemlerinde tabiatı yorumlama tarzlarıyla birbirinden farklıdır.³⁴²

Âlemin asıl unsurunu atomların oluşturduğunu iddia eden Dırâr b. Amr (ö.200/815), Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.220/835) ve İbrâhîm en-Nazzâm dışındaki kelâmcılardır. Mu'tezile kelâmcıları, cevherin varlığa ilk geliş anında ne olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), cevherin varlığa geliş anının sadece “oluş” olduğu, bunun harekete ve sükûna zıt olmadığını, aksine hareket ve sükûn cinsinden olup bunlarla isimlendirilmediğini söylemiştir.³⁴³

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ise, cevherin varlığa ilk geliş halinin hareket ve sükûndan başka bir şey olduğunu ne müteharrik ne de sâkin olduğunu sadece “kâin” halinde olduğunu savunmuşlardır.³⁴⁴ Mu'tezile'nin ma'dûma şey denilebileceği görüşünü buraya dayandırmak mümkün görünmektedir. İbrâhîm en-Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.230/845) hariç diğer Mu'tezile kelâmcıları, cevherlerin arazlardan oluşmadığı, cevherlerin kendilerine ilişen arazlardan başka olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.³⁴⁵ Cevherin bir manâ olmaksızın bâkiliğini kabul ederlerden Ebü'l-Kâsım

³³⁸ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.82.

³³⁹ Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, tahk. Sir Thomas W. Arnold, Leipzig, 1902, s.29.

³⁴⁰ Crone, *a.g.e.*, s.169.

³⁴¹ Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekollerinin tabiat konusundaki farklı anlayışları için bkz. Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s.133 vd.

³⁴² Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s.102.

³⁴³ Bkz. İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-a'âz*, C:I, thk. Daniel Gimaret, Kahire, el-Ma'hedü'l-Fransî, 2009, s.432:3-8.

³⁴⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul, İSAM Yayıncılık, 2011, s.198-199.

³⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s.304; Ebü'l-Meâli el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., Menşetu'l-Meârif, İskenderiyye, 1969, s.39; Âmidî, Seyfeddîn, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, C:II, thk. Ahmed Ferdi el-Mezidî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s.249; İcî, Adûdüddîn, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1325, s.185.

ise cevherin sürekliliğini, onun mahallindeki bekâ ile olduğunu vurgulamıştır.³⁴⁶

Cevherle cismi birbirinden kesin bir şekilde ayıran Allâf'a göre cisim, eni, boyu ve derinliği olan şeyler için kullanılan bir kavramdır. Cevherin ise bu boyutlara (ebat) sahip olması imkânsızdır. Ancak sonradan gelen Mu'tezile kelâmcıları ile Ehl-i sünnet kelâmcılarının, boyutsuz cevher fikri yerine boyutsuz cevherlerin, nasıl boyutlu cisimleri meydana getirdiklerini izah etmekte zorlandıklarından bu görüşü terkettiklerini görüyoruz. Son dönem Mu'tezile kelâmcılarından Kâdî Abdülcebâr'a göre ise, atomlar kadîm olamaz. Zira kadîm olanın arazlardan önce bulunması gerekmektedir. Esasen onlar, arazlardan ayrılmaz ve devamlı beraberdir. O halde onlar da arazlar gibi muhdes yani yaratılmıştır.³⁴⁷

Her ne kadar Eş'arî Makâlât'ında belirttiği görüşlerde cevherin tehayyüz özelliğine yer vermese de sonraki dönemde kelâmcılar arasında cevherin boşlukta yer kapladığı (mütehayyiz) hususunda bir ittifak söz konusudur. Nisâbü'rî'nin bildirdiğine göre Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından temsil edilen Basra ekolü, cevherin hacminin (misâhâ) olduğunu ve yer kapladığını iddia ederken, Ka'bî tarafından temsil edilen Bağdat ekolü, cevherlerin hacimsiz olduğunu ve yer kaplamadığını savunmuştur.³⁴⁸ Tehayyüz vasfı kelâmcıları filozofların anladığı manada mücerred cevher fikrinden uzaklaştırmıştır.³⁴⁹ Arazın ise cevher olmadan tek başına herhangi bir yer kaplaması, bir yeri işgal etmesi, bir yüzeyinin olması mümkün değildir. Şayet araz boşlukta yer kaplasaydı, onun bir yönünün, kendisini oraya özgü kılan bir niteliğinin olması gerekecektir. Bu da arazın arazla ayakta durması anlamına gelecektir ki bunun geçersiz olduğu aşikârdır. Tek başına arazın yer kaplamayacağı kesinleştikten sonra biraraya gelmek suretiyle bir cisim oluşturmaları da söz konusu değildir.³⁵⁰ Böylece araz ile cevher arasında net ayrım yapılarak cismin açıklanmasına imkân oluşmaktadır.

Cüşemî, mezhep önderlerinin çoğunun cevherlerin tamamının tek bir cins olduğunu kabul ettiklerini söylemiştir. Ancak Ebü'l-Kâsım'ın cevherlerin muhtelif ve

³⁴⁶ Ebû Sa'd Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl**, thk. Ramazan Yıldırım, Kahire, Dâru'l-İhsân, 2018, s.298.

³⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, tlk. Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Hâşim, Kâhire, Mektebetu Vehbe, 1988, s.114-115.

³⁴⁸ Nisâbü'rî, Ebû Reşid Saîd b. Muhammed, **el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut, Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979, s.38, 41-42; İbn Metteveyh, **et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-a'âz**, C:I, s.86-87.

³⁴⁹ Munâ Ahmed, Ebû Zeyd, **et-Tasavvuru'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî**, Beyrut, Müessesetü'l-Câmiyye, 1994, s.26-27.

³⁵⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s.304; Cüveynî, **a.g.e.**, s.39; Âmidî, Seyfeddîn, **Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn**, C:II, s.249; İcî, **el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm**, s.185; Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s.302.

mütemâsil, bazılarının ise cevherlerin tamamının muhtelif cinslerden müteşekkil olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir.³⁵¹

Basra Mu'tezilesinin önemli temsilcilerinden sayılan, Nazzâmiyye kolunun kurucusu İbrâhîm en-Nazzâm (ö.231/845), Allah Teâlâ'nın insanların, hayvanların, bitkilerin, madenlerin hepsini tek bir vakitte yarattığını; Adem Aleyhisselam'ın yaratılmasının evlatlarından önce olmadığını iddia etmiştir. O, Allah'ın bütün varlığı tek bir vakitte yaratmasına karşın, eşyaların bazısı bazılarından önce ya da sonra ortaya çıktığını iddia etmiştir.³⁵² O, âlemin yaratılmasını, bünyesinde madenler, otlar ve hayvanlar olduğu halde bir defada yaratılmıştır diyerek açıklamıştır.³⁵³ O, âlemin yaratılmış ve sonlu olduğunu iddia etmiştir. Âlemi meydana getiren cüzlerin sonsuza kadar parçalanabileceğini kabul eden Nazzâm,³⁵⁴ atomculardan farklı düşünmüştür. Ona göre âlem, sadece maddesiyle değil, hareketleriyle de sonludur. Âlemin bütünüyle hâdis olduğunu, Allah'ın dışında hiçbir şeyin kadîm olmadığını savunmuştur.³⁵⁵

Mu'tezile kelâmcılarının arazları tasnifine yer verdiğimizde; Nazzâm arazları: İnsanın meydana getirmeye güç yetirebildiği arazlar ile insanın güç yetiremediği arazlar şeklinde iki grupta tasnif etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise: Mahiyeti bilinebilen arazlar ve mahiyeti bilinemeyen arazlar şeklinde ayırmıştır. Dırâr b. Amr da: Cisimden ayrılamayan arazlar ve cisimde bulunmayabilen arazlar diye tasnif etmiştir. Muammer b. Abbâd ise: Canlıların yaptığı arazlar ve cansızların yaptığı arazlar şeklinde bir tasnifte bulunmuştur. İdrak yönüyle incelendiğinde ise: İdrak edilebilen (müdreğ) arazlar –ki bunlar renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, acılar ve sesler olmak üzere yedi tanedir– ile idrak edilemeyen (gayr-i müdreğ) arazlar olup bunlar doğrudan idrak edilemezler. Ancak âlemdeki değişiklikler vasıtasıyla bu arazların var oldukları anlaşılır ki bunlar hayat, kudret vb. arazlardır. Bekâ yönüyle ise bâki olanlar ve bâki olmayan arazlar diye ikiye ayrılmışlardır.³⁵⁶ Arazlardan mahalle ihtiyaç duymayanlar vardır. Bunlar kadimin iradesi, kadimin hoş görmemesi ve yok olmasıdır. Diğerisi ise mahalle ihtiyaç duyardır. Onların da iki türü vardır ki renk, oluş,

³⁵¹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.299.

³⁵² Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrût, Dâru İbni Hazm, 1426/2005, s.84-85.

³⁵³ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, y.y., Müessesetü Hendâvî, 2017, s.782.

³⁵⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.83; Cüşemî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, s.54; Bağdâdî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.300.

³⁵⁵ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile: İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârauhu'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye*, 2.bsk., Kâhire, Dâru'n-Nedîm, 1989, s.112-113.

³⁵⁶ Bkz. Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî, *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (Şerhu'l-usûli'l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman), Kâhire, Mektebetü Vehbe, 1965, s.231.

tat, koku, hararet, soğukluk, rutubet, kuruluk ve itimad gibi tek bir mahalle muhtaç olandır. Diğerleri ise te'lif gibi iki mahalle ihtiyaç duyan arazlardır.³⁵⁷ Arazların tasnifinde ya insanın bilgi yönüne ya idrak yönüne ya fiil yönüne ya da güç yetirebilme yönüne vurgu yapıldığı görülmektedir.

İbrahim en-Nazzâm arazları, insanın hareket gibi meydana getirmeye muktedir kılındığı arazlar ile insanın idrak gibi muktedir olmadığı arazlar diye iki kısma ayırmıştır.³⁵⁸ el-Allâf ise mahiyeti bilinebilen arazlar (hareket-sükûn, hayat, ölüm gibi) –ki bu arazlar, insanlar tarafından da meydana getirilebilir– ile mahiyeti bilinemeyen arazlar (renk, tad, koku, kudret, işitme, görme gibi) şeklinde tanzim etmiştir. Bunları insanlar ne idrak edebilir ne de yenileyebilir düşüncesindedir.³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr da idrak edilebilen ve edilemeyen arazlar diye iki taksimde bulunarak el-Allâf'a yakın bir görüş beyan etmiştir.³⁶⁰ Dırar b. Amr, hayat-ölüm, hafiflik-ağırlık, sertlik-yumuşaklık gibi zıt arazlardan birinin cisimde mutlaka bulunmakta olduğunu ve arazları cisimden ayıramayanlar, cisimde bulunmayabilenler (kudret, ilim, cehalet, elem, lezzet gibi) kısımlara ayırmıştır.³⁶¹ Hâkim el-Cüşemî cismin arazsız kalamayacağını, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan maada değildir diyerek cismi hâdis kabul etmiştir. Bir diğeri de hayat, kudret, ilim ve zan gibi sadece kendi mahalline muhtaç olan arazlardır.³⁶² Muammer b. Abbâd ise canlıların yaptığı ve cansızların yaptığı olmak üzere iki çeşit arazın bulunduğunu benimsemiştir.³⁶³ Mu'tezile'nin bu şekildeki araz görüşlerini büyük ölçüde Şia'nın da kabul ettiğini³⁶⁴ görmekteyiz.

Basra ekolünün kurucusu kabul edilen Mu'tezilî Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849) âlemin değişken ve yaratılmış; Allah Teâlâ'nın ise kadim olduğunu ispatlamada, Hint ve Yunanlıların savunduğu atomcu düşünceden faydalanmıştır.³⁶⁵ O, âlemi bütün ve toplamıyla, sonlu, gayeli ve muhdes telakki etmiştir. Her muhdes de ebât sahibidir. Bu da onların sonlu olmasını gerektirmektedir.³⁶⁶ İbrâhîm en-Nazzâm

³⁵⁷ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.303.

³⁵⁸ Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, C:I, 9.bsk., Dâru'l-Meârif, t.y., s.599.

³⁵⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s.207-208. Farklı açıklamalar için bkz. A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s.89.

³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.92-93.

³⁶¹ Eş'arî, a.g.e., s.305-306.

³⁶² Ebû Saîd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhakî, *Tahkîmu'l-ukûl fi tashîhi'l-usûl*, s.48.

³⁶³ Eş'arî, a.g.e., s.245-246.

³⁶⁴ İbnu'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcu'l-müsterşidîn*, Kum, 1405, s.29-32.

³⁶⁵ Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, İstanbul, Endülüş Yayınları, 2020, s.71.

³⁶⁶ Ahmed Emîn, a.g.e., s.764.

ile Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (ö.240/854) muhalefet etmesine rağmen o, sonu olmayan (bâki) şeylerin (cennet ve cehennem gibi) varlığına dayanarak, başlangıcı olmayan (ezelî) bazı şeylerin de olabileceğini iddia etmiştir.³⁶⁷ Allâf'a yapılan saldırılara Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.300/913) cevap vermeye çalışmıştır Allâf'ın bu görüşünü Eflâtuncu düşüncedeki "başlangıcı olan bir şeyin sonunun olmaması düşünülemez" görüşüne dayandırdığı kabul edilmektedir. Allâf'ın başlangıcı olanın sona da ereceğinden hareketle Kur'ân'da geçen cennet ve cehennemin ebedî şekilde var olacağını ifade eden ayetleri, hareketin sona ereceği ve cennet/cehennemdeki hareketlerin de son bularak sükûna dönüşeceği görüşündedir.³⁶⁸ Onun cennet ve cehennemi de zımnen âlem kavramı içine aldığı, başlangıcı olan bu âlem gibi cennet ve cehennemin de sonradan yaratıldığı için başlangıcı olduğundan sonunun da olması gerektiğini kabulü, Kur'ân ayetlerinin ebedîlik tanımına aykırı düşmekte, açıklamaya muhtaç hale gelmektedir.

Mu'tezilî Sümâme b. Eşres (ö.232/846), evren bir canlı; insan ise onun canlılığı yüksek bir parçası olabilir demiştir. Hamurdan sıçrayan parçacık gibi, insan içinde bir canlı ne ise, evren içinde insan o olabilir görüşündedir. Ona göre evren çok geniştir ama sınırsız değildir. Sınırsız olan var olmaz, hareket edemez. Var denince sınırlama kendiliğinden doğar, yoktan ayrılır. Zaman ise var olanın var olmaya devam etmesinin soyut bir ifadesidir. Allah, evren içinde isteyici ve yaratıcı güçtür. Allah da bir şeyi bir şeyden oluşturmuştur. Modern bilimdeki "Kütlenin Korunumu" yasasının "Var olan şey yok, yok olan da var edilemez" kabulünü, onun da aklen mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, yoktan bir şey çıkarmak, olmayan parayı vermek gibidir. Değişim, yok olma gibi gözükmekte, bu ise insanları aldatmaktadır.³⁶⁹ İbn Râvendî (ö.301/913?), Sümâme b. Eşres'in, Allah'ın âlemi zorunlu (bi't-tab) yarattığını iddia ettiğini dile getirmiştir. Hayyat ise bu iddiayı reddetmiştir.³⁷⁰ Sümâme b. Eşres'in insan gibi evrenin de canlı olduğu varsayımı yanında, çağımızın bazı bilimsel yaklaşım ve teorilerinde zikredilen var olanın yok olamayacağı, yoktan bir şeyin varlığa

³⁶⁷ Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd alâ İbn Râvendî'l-mülhid*, Beyrut, 1957, s.18-21.

³⁶⁸ Fakat İbn Hazm bu uzlaştırma çabasının onu Aristocu prensibi ihlalden alıkoyamayacağını söylemektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahfâi ve'n-nihal*, y.y., Mektebetü's-Selâmi'l-Âlemiyye, t.y., s. 4, 84.

³⁶⁹ Buradan hareketle Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*'de, "Tanrı evrenin ruhu, görünenler onun tezahürü" demiştir ki, bu onun gerçeğe yaklaştığını göstermekte, ancak akabinde birçok mitoloji anlatmaktadır. Bkz. Yüksel Macit, *Mutezile'den Aforizmalar*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004, s.74.

³⁷⁰ Hayyât, *İntisâr*, s.25.

çıkartılamayacağı görüşüne uygun fikirler serdetmesi dikkat çekicidir. Onun aynı zamanda yoktan var olmaz argümanı, Müslüman filozofların görüşlerine etki etmiş olabilir.

Basra Mu'tezilesinin kelâm âlimi Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ile oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 321/933), Allah Teâlâ'nın âlemi yok etmeyi murad ettiğinde, cisim ve cevherlerin tamamını kendisiyle yok edecek bir mekân olmaksızın araz yaratır iddiasında bulunmuşlardır. Onlar, Allah Teâlâ'nın bazı cevherleri yok ederken bazılarını bâki kılmasının O'nun kudretinde olmadığını söylemişlerdir. O, cevherleri farklı farklı yaratmıştır. Onların yok edilmesinde farklı bir tarza kudreti olmadığını iddia etmişlerdir.³⁷¹ Cübbâîlerin görüşlerinden, her şeye güç yetiren Allah'ın kudretinin sınırlandırıldığı ve zorunluluk prensibi benimsendiği anlaşılmaktadır.

Hacim hakkında görüş belirten mütekellimlere göre hacim ya fiilen ondan ayrılması mümkün olmayan arazlar olması hasebiyle sonradan eklenmiş, ya da birkaç atomun bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Kendi başlarına bulunduklarında küçük parçacıklar boyutlara sahip değildirler. Boyutsuz cevher fikrini ilk ortaya atan Mu'tezilî Ebü'l-Hüzeyl'dir.³⁷² Hülâsa, cevher arazları kabule elverişli parçalanmayan cüzün adıdır. Buna cevher denmesinin sebebi cisimlerin aslı, özü oluşudur. Eşyanın cevheri onun aslıdır.³⁷³

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren Mu'tezile kelâmcılarınca, cevherlerin tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsiz oldukları ancak birleştikleri zaman üç boyuta sahip oldukları benimsenmiştir. Ebû Hâşim'e kadar kelâm çevrelerinde kabul edilen bu görüşte ortaya çıkan boyutsuz cevherlerden, üç boyutlu cisimlerin nasıl meydana geleceği sorusuna cevap aranmıştır.³⁷⁴

Kelâmcılar atomu kendi başına var olan, yer kaplayan ve arazların mahalli olan diye tarif etmişlerdir. Bu üç özellik, cisimlerin birbiriyle aynı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu, Nazzâm'a göre yanlıştır, zira cisimler birbirinin aynı değildir. Cisimler, atomların birleşmesiyle değil, arazların birleşmesiyle oluşurlar. Ancak Nazzâm, hareket dışında başka bir araz olmadığını, tek gerçek araz olan hareketin de

³⁷¹ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.109-110.

³⁷² Eş'arî, **Makâlât**, s.307; Patricia, **a.g.e.**, s.170.

³⁷³ Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s.35.

³⁷⁴ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelâm Sistemi**, s.192.

sonsuz olduğunu savunmuştur.³⁷⁵ O, cevherin arazlardan müellif olduğunu savunmuştur.³⁷⁶ Onun iddiası, bölünmeyen parça (cevher-i ferd) yoktur. Her şey sonsuza kadar bölünebilir. Cevher arazlardan mürekkeptir.³⁷⁷ Cevher-i ferdi kabul etmeyip hepsini arazlar diye telakki etmesi sonucu bütün cisimlerin arazlardan oluşması nedeniyle sonsuza kadar bölünebileceğini iddia etmesi, dönemindeki tartışmalara farklı boyutlar kattığını göstermektedir. Nazzâm, parçalanmayan cüz (cüz-i lâ yetecezzâ) tasavvur olunmaz³⁷⁸ diyerek bunun mutlak bir hata olduğunu belirtmiştir. Onun yerine Tafrâ iddiasında bulunmuştur.³⁷⁹ Mu'tezilî Cüşemî'nin de cüz lâ yetecezzâyı kabul ettiğini görüyoruz.³⁸⁰ Nazzam'a göre, tasavvur olunan şey aklın bedahetiyle bilinmekte olup âlem, cisimler ve arazlardan ibarettir.³⁸¹ Ebû Ca'fer el-İskâfî de âlemin cisim ve arazlardan müteşekkil olduğunu savunmuştur. Cismin cevher-i fertten birleştiğini ayrıca arazlara bağlı olduklarını belirtmiştir.³⁸²

Mu'tezilî Ebü'l-Hüzeyl'e göre cevherler ve arazlar kozmolojik anlamda varlığın temel unsurları olup, birbirlerinden ayrı ve bağımsız var olamazlar; tam aksine sadece Allah'ın belli sayıda cevher ve arazı vermek suretiyle bir varlığı yoktan yarattığında varlığa çıkmışlardır görüşündedir. Allah, eşyayı farklı bir şekilde de yaratabileceği halde bu şekilde yaratması söz konusu olmakla birlikte onun eşsiz kudretiyle böylece takdir etmiştir. Allah'ın eşyayı dilediği şekilde terkip etmesi O'nun fiillerinin herhangi bir sınırlama veya kurala tâbi olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarmıştır.³⁸³ Cisimlerin cüzleri babında Ebü'l-Hüzeyl, bir cismi oluşturan asgarî altı cüzün varlığını öne sürmüştür. Müstakil olan bu cüzler, var olma (kevn) ile temas (mümâsse) özelliklerini barındırmakta; renk, tat, koku gibi diğer özellikleri (araz) ise bir defa bu şekil oluştuktan sonra cisme âriz olmakta diyerek savunmuştur.³⁸⁴ Ona göre arazların cisimlere yerleşen ve onların özelliklerini ortaya çıkartan haricî varlığa sahip olgular

³⁷⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.45; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s.168; Günaltay, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, s.154-155.

³⁷⁶ Ahmed Emîn, *a.g.e.*, s.782.

³⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s.49; Carullâh, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrût, 1990, s.13.

³⁷⁸ Bağdâdî, *Usûl*, s.55; a.y., *Fark*, s.77; İsferyânî, *Tebîr*, s.136.

³⁷⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.77, 83, 118.

³⁸⁰ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.300.

³⁸¹ Pezdevî, *a.g.e.*, s.35.

³⁸² Muhammed Sâlih Muhammed es-Seyyid, *Ebû Ca'fer el-İskâfî ve arâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, s.141.

³⁸³ Ulrich Rudolph, *Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı içinde)*, s.462-463.

³⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s.302. Pines, Mu'tezile'nin hareket, sükûn, ayakta durma, oturma, toplanma, ayrılma gibi insana özgü fiillerin araz diye nitelemelerini, bu dönemde arazlarla ilgili herhangi bir tasnifin yapılmamış olmasına bağlamaktadır. Bkz. Shlomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*, s.21.

(me'ânî ya da zevât) oldukları şeklindeki Behşemî ilkeyi kabul etmemiştir. Aristo'nun etkisiyle, o arazları cismin sadece tanımlayıcı sıfatları, özellikleri (ahkâm) ya da hâllerini olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, bir şeyin zâtı hem Allah hem de yaratılmış varlıklar söz konusu olduğunda mahiyetiyle özdeştir.³⁸⁵

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, atomculuğu, materyalist bir modeli ilkin bütünüyle spekülâtif bir tarza ama Kur'anî vahiyle mükemmel surette uyuşan bir tarzda monoteizmin enstrümanı haline getirmiştir.³⁸⁶ O, atomcu düşüncüyü Müslümanlar arasında yayılan şekliyle Cevher-i Ferd'e dönüştürmüş, bu tabiri Nazzâm hariç Mu'tezilî ve Ehl-i sünnet kelâmcılar özellikle de Eş'arîler kullanmışlardır.³⁸⁷

Ebü'l-Hüzeyl, Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) yolunu takip ederek atomculuğu savunmuş, o bütün atomların eşit ve homojen olduğunu savunmuştur. Onun tarif ettiği atom, Demokrit'in çengelli ve halkalı atom tarifinin dışındadır. Ona göre atomlar farklı formlarda ortaya çıkabilmektedir.³⁸⁸ O, Muammer'den daha ayrıntılı atom teorisi geliştirerek, her varlığın cevher ve arazdan müteşekkil olduğunu benimsemiştir. Cevher, varlığın cismanî yönünü; diğeri rengi, pürüzlülük/pürüzsüzlük, hareket/sükûn, canlı/cansız oluşu vb. gibi ikincili fizikî özellikler olup bu bileşenlerden hiçbirisi kesinlikle kendi başına varlık sahibi değildir görüşündedir.³⁸⁹ Atomu cevher-i vâhid diye isimlendiren Allâf, sonraki eserlerde standart üç boyutlu kendisinin yerine geçtiği kadîm cisim tanımı olan altı yönü, yani üst, alt, ön, arka, sağ ve sol bulunan cisimlerden ayırt etmiştir.³⁹⁰ O, cüz-i lâ yetecezzânın, münferid olduğu durumlarda, kendisinde herhangi bir rengin olmadığını iddia etmiştir.³⁹¹ O aynı zamanda Allah Teâlâ'nın cüz-ü münferid yarattığında onun görülmesinin mümkün olmadığını iddia

³⁸⁵ Sabine Schmidtke, **Mu'tezilî Hareket (III): Skolastik Evre (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı içinde)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020, s.243.

³⁸⁶ Ess, **Mu'tezile Atomculuğu**, s.259.

³⁸⁷ el-Hûlî, Yumnî Tarif, **et-Tabiiyyât fî ilmi'l-keâm: mine'l-mâzi ile'l-mustakbel**, Kâhire, Dâru's-Sıkâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1995, s.75-76; H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hristiyan Yahudi Kelâmı**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s.399.

³⁸⁸ Ess, **a.g.e.**, s.265.

³⁸⁹ Rudolph, **a.g.e.**, s.462. Âlemin, cevher ve arazdan müteşekkil olduğunu savunanlar hakkında bkz. Bâkılânî, **Temhîd**, s.42-43; a.y., **el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûz el-cehlu bihi**, thk. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1382, s.27; Bağdâdî, **Fark**, s.197; Şeyh Müfid, **Evâilü'l-makâlât**, thk. İbrahim Ensârî, el-Mu'temerü'l-Abdullah İbnü'l-Âlemî el-İmâm, 1413/1992, s.95; Cüveynî, **Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, thk. Es'ad Temîm, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, 1985, s.39; Cüveynî, **Şâmil**, s.142; Cüveynî, **Akîdetü'n-nizâmiyye**, s.16; Pezdevî, **Usûlü'd-dîn**, s.11; İbn Meymûn, **Delâletü'l-hâirîn**, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, C:I, s.220.

³⁹⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s.302.

³⁹¹ Bağdâdî, **Fark**, s.77.

etmiştir.³⁹²

Varlıklar hakkında farklı bir açılım yapan Nazzâm ise, “Soy” ya da “Nesil” (generation) tezini ortaya atmıştır. O, tabiat teorisini, tüm tabiî olaylar gibi devinimin formları olan fiillere ve bu her devinim veya olayın, Allah tarafından tabiî zorunluluk yoluyla meydana getirildiği fiillere bakmak suretiyle geliştirmiştir. Zira ona göre Allah, başlangıçta her şeyi birlikte yaratmış ve onların insan fiillerinde veya fiziksel olaylarda zuhur etmeye hazır hale gelebilecekleri böyle bir zamana dek, diğer güç ve yetilerde kuvve halinde onlara belli özel güç ve yetiler paylaştırmıştır.³⁹³

Cübbâilerden Ebû Ali cevherin boyutu olduğunu kabul etmesine karşın, oğlu Ebû Hâşim ile Bağdat Mu'tezilesinin reisi Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931), Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne tâbi olmuşlardır.³⁹⁴ Cevherlerin birleşmek suretiyle üç boyutlu cisimler haline gelmesini te'lîf arazıyla açıklamışlardır.³⁹⁵ Bu şekilde onlar, boyutu cevhere değil onlara birleşen araza atfetmiş olmaktadır.³⁹⁶ Ebû Hâşim da cismi, uzunluğu, derinliği ve genişliği olan şeklinde ifade ettikten sonra onun asgarî sekiz cevherden meydana gelmesi gerektiğini savunmuştur. Öyle görünüyor ki, bu yargılar Ebû Hâşim'den itibaren Basra Mu'tezilesi tarafından genellikle kabul edilmiştir. Nitekim İbn Betteveyh cismi uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey şeklinde tanımladıktan ve böyle bir şeyin ancak sekiz cevherden oluşabileceğini belirttikten sonra benzer görüşün Ebû Hâşim tarafından da benimsendiğini, Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu görüşe meylettiğini ve Kâdî Abdülcebbâr'ın da bu görüşü tercih ettiğini aktarmaktadır.³⁹⁷

Mu'tezile mezhebi mensupları, arazla sıfatı birbirinden ayırmıştır. Onlara göre âlemde gerçekliği olan sadece arazlardır. Bu arazlara bağlı olması hasebiyle bizlerin cisimleri değerlendirmemizden sıfatlar ortaya çıkmaktadır.³⁹⁸ Onlar, arazlara işaret eden isim sığasını kullanmıştır. “İlim” bir arazdır, ancak “âlim” araz değildir önermesinde bulunmuşlardır.³⁹⁹ Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları araz ve cevher

³⁹² Bağdâdî, **a.g.e.**, s.77.

³⁹³ Fahri, **a.g.e.**, s.39.

³⁹⁴ İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.181.

³⁹⁵ İbn Metteveyh, **a.g.e.**, s.181. Ebû Reşîd, **a.g.e.**, s.58.

³⁹⁶ Orhan Cübbâiler'in Kelâm Sistemi, s.192.

³⁹⁷ İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.48.

³⁹⁸ Cüveynî, İmâm el-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh, **Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâtı'l-ı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, 1950, s.24-25.

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.345-349.

nazariyesini sadece bu âleme matuf düşündüklerinden, Allah'ın zât ve sıfatlarına nisbet etmedikleri halde, Mu'tezile bütün sıfat ve fiilleri, bu arada Allah'ın fiili sıfatlarını da araz kabul etmek suretiyle sıfatların zâtla kâim olmadığına inanmışlardır.⁴⁰⁰ Sonuçta Mu'tezile, "Allah'ın arazları" yerine, "Allah'ın sıfatları" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.⁴⁰¹

Muammer b. Abbâd'a (ö.215/830) göre, Allah, cisimleri yaratır, arazları yaratmaz. Halbuki bu Kur'an'a açıkça aykırıdır.⁴⁰² Arazlar hayat, ölüm, hastalık, hareket ve sükûn gibi şeyler, cevherlerin tabiatı gereği fiilleridir. Arazlar sonsuzdur. Ateş tabiatı icabı yakar, güneş ise tabiatı icabı hararet verir.⁴⁰³ O, Allah Teâlâ'nın cisimleri tabii şekilde araz fiiliyle yarattığını iddia etmiştir.⁴⁰⁴

Muammer'e göre cismin tabii istidatı ile arazlar neş'et eder savında bulunmuş, her cüz'ün kendisinde bizatihî bulunan arazları intaç ettiğini açıklamıştır.⁴⁰⁵ O, Allah Teâlâ'nın araz anlamında (renk, tat, koku, hayat, ölüm, işitme, görme gibi) hiçbir şey yaratmadığını, cisimlerin sıfatlarından da hiçbir şey yaratmadığını iddia etmiş; deliline Kur'an'dan misal getirmiştir.⁴⁰⁶ Allah'ın cisimleri yarattığını, cisimlerin de tabii fiili olarak arazları ihdas ettiğini iddia etmiştir. O, Allah Teâlâ'nın arazlarda yaratma ve takdir etme durumunun olmadığını iddia etmiştir.⁴⁰⁷ O, cisimlerde bulunan arazların sayısız çok olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁸

Arazlar hakkında görüş serdeden Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816), arazların tamamını inkâr etmiştir.⁴⁰⁹ O ve Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825), Allah Teâlâ'nın arazlardan hiçbir şey yaratmadığını iddia etmişlerdir. Çağdaşı Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ise mütevellid arazların fâilinin olmadığını iddia etmiştir.⁴¹⁰

⁴⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz" md., **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:III, İstanbul, İSAM Yayınları, 1991, s.341-342.

⁴⁰¹ Hüseyin Doğan, **Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı**, C:XVIII, Usul İslam Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2012, sy: 18, s.59.

⁴⁰² Ra'd 13/16; Hadîd 57/2.

⁴⁰³ Eş'arî, **Makâlât**, s.548-549; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s.58; el-Makrizî, Takiyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali, **Hîtat**, C:II, Bulak, 1270/1853, s.347.

⁴⁰⁴ İsferyânî, **Tebîr**, s.73-74. Muammer, arazların hiçbir şeye delâlet etmediğini (ayın yarılmaması, denizin ayrılması, asanın yılan dönüşmesi gibi şeylerin mucize sayılmayacağını) iddia etmiştir. Bkz. İsferyânî, **a.g.e.**, s.76.

⁴⁰⁵ Eş'arî, **Makâlât**, s.304, 405; Bennet, **Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı)**, s.217.

⁴⁰⁶ Ra'd 13/16; Hadîd 57/2.

⁴⁰⁷ Bağdâdî, **Fark**, s.90.

⁴⁰⁸ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.91.

⁴⁰⁹ Ebü'l-Kâsım el-Belhî, **Fadlû'l-i'tizâl ve tabakatü'l-mu'tezile**, s.247.

⁴¹⁰ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.67.

Dırar b. Amr (ö. 174/790), “âlem sadece arazdır, cisimler ve arazlar birliktedir”, demek suretiyle âlemi cisimler ve arazlar diye tarif etmiştir.⁴¹¹ O, arazları cisimlerin oluşturuıcı kısımları olarak benimsemiştir.⁴¹² Ona göre arazlar zâtı itibariyle cismanî değildirler. Haliyle onlarda hareket ve sükûn bulunmaz. Bu hal, cismanî olanın bütün nitelikleri için geçerlidir. Niteliklerin zâtı itibariyle maddî olmaması savunusu, Platoncu ve Meşşâî geleneğe uygun olup Dırar’ı Cehm b. Safvân’dan ayıran bariz bir durumdur.⁴¹³

Bazı arazların bâkî, bir kısmının ise bâkî olmadığını savunan Ebü’l-Hüzeyl, hareket ve irâde arazlarının bâkî olmadığını; renk, tat, koku, te’lif, hayat, ilim ve kudret arazlarının bekâsının mümkün olduğunu savunmuştur.⁴¹⁴ Şîî-Mu’tezilî kelâmcı Ebû Ca’fer el-İşkâfî, Ebü’l-Hüzeyl’in canlının sükûnunun bâkî olmadığını, ölünün sükûnunun bâkî olduğunu söylediğini iddia etmiştir.⁴¹⁵

Bağdat Mu’tezilesinden Bişr b. Mu’temir (ö. 210/825), bütün sükûnlar bâkîdir, onlardan bir hareket meydana gelmedikçe fânî olmayacaktır görüşünde olmuştur. Aynı şekilde, kendilerinden zıdlarına bir hareket sadır olmadıkça bütün renkler de fânî olmazlar demiştir.⁴¹⁶

Sadece hareketi araz gören Nazzâm, hareketin bekâsını imkânsız görmüştür.⁴¹⁷ Renkler, tatlar, kokular, sesler ve duyuların bekâlarını mümkün görmüştür.⁴¹⁸ Nazzâm’a göre arazlar hareket ve sükûndan ibarettir, diğerleri ise latîf cisimlerdir. O, Allah’ın sonradan ortaya çıkacak şeyleri cisimlerin içine gizlediğini, orada var ederek her şeyi tek bir seferde yarattığını savunmuştur. Tıpkı ateşin sonradan olmayıp taşın içinde bulunması gibidir demiştir.⁴¹⁹

Dırrâr b. Amr ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845), cismin cüzleri

⁴¹¹ Bu aynı zamanda Kaderiyye’den Huseyn Neccâr’ın da görüşüdür. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, s.35.

⁴¹² Eş’arî, **a.g.e.**, s.345. Dırar’ın bekâsı olmayan ve ayrılmaz bir şekilde bulunan arazları süreklilik arz eden, mahalli olan şeklinde cismi tarif etmesi, Afrodisiaslı İskender’e kadar gidilebilir. Bu, Afrodisiaslı İskender, Porphyrius ve Philoponus’un “ikinci mahal” diye isimlendirdikleri şeydir. Bkz. Schöck, **a.g.e.**, s.113.

⁴¹³ Schöck, **a.g.e.**, s.119.

⁴¹⁴ Bağdâdî, **Usûl**, s.70. Bağdâdî, Ebü’l-Hüzeyl’in bâkinin bekâsı Allah’ın “bâkî ol” sözü ile ayrıca bu sözün bir mahalde olmayan hâdis olmasını eleştirmiştir. Allah Teâlâ’nın hareket ve irâdeye “bâkî ol” demesini engelleyen ne olduğunu sormuştur. Aksi takdirde Ebü’l-Hüzeyl’in görüşlerinin aksine hareket ve irâdenin bekâsını caiz görmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, s.70, 72.

⁴¹⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.70-71.

⁴¹⁶ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.71.

⁴¹⁷ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.70. Krş. el-Eş’arî, **a.g.e.**, s.378; Bağdâdî, **Fark**, s.138.

⁴¹⁸ Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.70.

⁴¹⁹ Bağdâdî, el-Fark, s.84; Ebü Rîde, **en-Nazzâm**, s.114-115; Crone, **a.g.e.**, s.180.

olan arazların bâkî olduklarını, bunların dışındaki arazların bâkî olmasını imkânsız kabul etmişlerdir.⁴²⁰ Hişam b. Amr el-Fuvâtî (ö.226/840) ise, arazların, Allah'ın yaratıcı (hâlık) olduğuna delâlet etmediğini, cisimlerin delâlet ettiğini benimsemiştir.⁴²¹

Cevherler, tek başlarına oldukları zamanda araz alıp almayacağı hususunda Mu'tezilî alimler arasında ihtilaf hasıl olmuştur. Ebû Hâşim'in tersine Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre cevherler taşıyabileceği arazlardan ya da varsa zıtlarından yoksun olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla bir arazın zıddı olmazsa o zaman mutlaka cevherin bu arazı taşımasının gerektiğini ileri sürmüştür.⁴²² Yani cevher renk, tat, koku, sıcaklık ya da soğukluk, yaşlık ya da kuruluk arazlarını mutlaka taşımalıdır. O, cevheri var olduğunda arazları taşıyan şey diye ifade etmiştir.⁴²³ Ona göre, cevher hiçbir şartta arazdan yoksun olması düşünülemez. Ancak birbirine zıt arazların aynı anda cevherde bulunmasının imkânsız olduğu görüşündedir.⁴²⁴ Mu'tezilî Sâlih Kubbe ve Ebû'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö.276/890), Allah'ın birbirine zıt olmayan arazları bir araya getirebildiğine göre birbirine zıt olan arazları da bir araya getirebileceğini iddia ederek, birbirlerine zıt arazların aynı anda cevherde bulunabileceği görüşünü savunmuştur.⁴²⁵

Ebû Hâşim el-Cübbâî, cevherin ilk yaratıldığı anda, arazlardan yoksun olabileceğini iddia etmiştir.⁴²⁶ Yani cevher varlığa gelişinin ilk anında bile kevn arazını taşımaktadır. Cevhere bir araz hulûl ettikten sonra o cevher var olduğu müddetçe ya bu araz ya da onun zıddı cevherle bulunacaktır.⁴²⁷ Ebû Hâşim, arazların (beka, idrak, keder, elem, şekk gibi) sabitliğini savunanların çoğunluğunun ispatladığı arazları toptan olumsuz karşılamıştır. O, musibet esnasında insana bulaşan elemin, uyku ilacını içtiğinde kendisinde bulunan elemin tabii halinin kendisinden hoşlanmadığı idrakten daha çok bir mana değil görüşündedir. Cehennem ehlinin cehennemde cevherleri idrak etmesi gibi, bu idrak bir mana değildir. O, veba hastalığı esnasında oluşan elemde, darp esnasındaki eleme benzer bir mana olduğunu iddia etmiştir. Bunun, his altında

⁴²⁰ Bağdâdî, *Usûl*, s.71.

⁴²¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s.63-64.

⁴²² İbn Metteveyh, *Tezkire*, s.124. Krş. Şeyh Müfid, *Evâil*, s.41; Eş'arî, *Makâlât*, C:II, s.312. Ebû'l-Kâsım el-Belhî de bu konuda Ebû Ali gibi düşünmektedir. Bkz. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, s.124.

⁴²³ Eş'arî, *a.g.e.*, C:II, s.307.

⁴²⁴ Eş'arî, *a.g.e.*, C:II, s.570.

⁴²⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, C:II, s.568-569; Koloğlu, *a.g.e.*, s.191.

⁴²⁶ Bağdâdî, onun cevherin hudûs anında "kevn" hariç bütün arazlardan yoksun olabileceğini söylediğini kaydetmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.56.

⁴²⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, s.124; krş. Şeyh Müfid, *Evâil*, s.41; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.56-59.

vaki olduğu şeklinde delil getirmiştir.⁴²⁸

Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, ses, elem, hareketler, fikir, irâdeler ve kerâhetlerin bâkî olmayan arazlar olduğunu savunmuşlardır. Sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, itimad, te'lif, renk, hayat, kudret, acz, ilimler ve itikâdların bekâsını câiz görmüşlerdir.⁴²⁹ Ebû Ali, canlının kendisinde meydana getirdiği sükûnun ve kendisinde meydana getirdiği her şeyin bâkî olmayacağını savunmuştur. Oğlu ise kelâmın bekâsının câiz olduğu görüşündedir.⁴³⁰ Şehfûr b. Tâhir Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin tek bir arazın birden fazla mahalde bulunmasını câiz gördüğünü bildirmiştir. Bunu da şöyle açıklamıştır: Bir yerde yazılmış kelâm, o yerde mevcut bir araz oluşturur. Sonra ikinci mekânda yazıldığında orada da, birinci mekândan ayrılmaksızın ve orada yok olmaksızın ikinci mekânda mevcut olur demiştir.⁴³¹

Kâdî Abdülcebbâr, arazların muhdesliğini tarif ederek, onların yokken var olduğunu bunun da delilini, arazlarda yokluk (âdem) ve butlânın (var iken yok olma durumu) mümkün olması şeklinde açıklamıştır. Zira o, kadîm olanda yokluğun ve butlânın bulunmasını mümkün görmemiştir.⁴³²

Cisim, cevherlerin bir araya gelmesiyle oluştuğundan haliyle tek bir cevherin cisim olması mümkün değildir diyen Ebû Ali, cismi, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey diye tarif etmiştir ve tek bir cevherin cisim olamayacağını savunmuştur. Ona göre cismin oluşabilmesi için en az sekiz cevherin bir araya gelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Sonuçta Mu'tezile cismi, sekiz ebatlı şeye verilen isim şeklinde açıklamıştır.⁴³³ Buna karşın Cüşemî, bir cevhere tek bir cevherin birleşmesiyle hattın, aynı cevhere iki cevherin birleşmesiyle sathın, dört cevherin birleşmesiyle cismin oluştuğunu belirtmiştir. Ebû'l-Kâsım'ın ise en dört cevherin birleşmesiyle cismi meydana getirdiğini söylemiştir.⁴³⁴

Şehfûr b. Tâhir Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Allah Teâlâ'nın tek tek dünyadaki cisimlerden hiçbir şeyi yok etmeye gücünün yetmediğini iddia ettiğini bildirmiştir. Fakat murad ettiğinde mahalsiz yaratacağı bir fenâ ile âlemi

⁴²⁸ Bağdâdî, **Fark**, s.117.

⁴²⁹ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.71.

⁴³⁰ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.71.

⁴³¹ İsferâyînî, **Tebîr**, s.86.

⁴³² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.93.

⁴³³ Pezdevî, **a.g.e.**, s.38.

⁴³⁴ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s.299.

yok edeceğini ve böylece bütün âlemin yok olacağını iddia etmiştir. Bu görüşün Allah Teâlâ'nın bazı makdurât hakkındaki kudretini sınırlandırma anlamı taşımaktadır. Burada ikinci cümlemin sıhhati hakkında uyarı olduğunu söyleyen İsferâyînî, bulunduğu yere tahsisle kadîmin fenâsını, mahal olmaksızın câiz görmüştür.⁴³⁵

Cehm b Safvan (ö. 128/745-46), cisimlerin üç farklı türde olduğunu, bunların var olmayan (leyse bi mevcûd), yok (ma'dûm); diğer şeyler gibi olmayan şey (şey' lâ ke'l-eşyâ') ve cisim olmayan (gayru'l-cism) yani mürekkep olmayan şekilde açıklamıştır.⁴³⁶

Dırar b. Amr, cismin arazların birleşimi (el-cism a'râz) olduğunu kabul ederek cisimlerin var olmaları noktasında bütün cisimlerde müşterek olan arazlara vurgu yapmaktadır. Ona göre cisim, bütün cismanî varlıkların en üst cinsidir. Kaynaklarda Dırar'ın cisim ile ruh arasındaki ilişkiye dair görüşleri açıkça belirtilmemektedir. Fakat onun, cismin arazların terkibi ve insanın da arazların bileşimi olduğu yönündeki düşünceleri, ruhun cisme ârız olduğunu ima etmektedir.⁴³⁷ Ona göre cisim var olmaya devam ederken, yerine zıddının gelmesi suretiyle cismin bir parçasının yok olup gitmesi mümkündür. Şayet yok olup giden arazın yerine zıddı gelmezse, bu durumda cisim de yokluğa karışan parça ile birlikte yok olur.⁴³⁸ Dırar'a göre hareketin bir arazda meydana gelmesi imkânsızdır. Hareket sadece cisimde gerçekleşmektedir. Cisim ise bir araya gelmiş arazlar toplamıdır (a'râz müctemi'a).⁴³⁹

Hişâm b. el-Hakem cismi “var olan şey ve kendi kendine kaim olan şey” diye tarif etmiştir.⁴⁴⁰ Abbâd b. Süleyman (ö.250/864) ise cismi, mekân şeklinde tarif etmiştir.⁴⁴¹ Cismin arazları idrak olunur diyen Abbâd, cisim idrak olunmaz görüşündedir.⁴⁴²

Mu'tezilî Hayyât'a göre muhdeslik, Allah'ın fiili değildir. Bilakis hâdis olandan kaynaklanan bir sıfattır. Ona göre araz, cismin kendisinin meydana getirdiği bir özelliktir.⁴⁴³

⁴³⁵ İsferâyînî, **a.g.e.**, s.86.

⁴³⁶ Schöck, **a.g.e.**, s.103.

⁴³⁷ Schöck, **a.g.e.**, s.112-113.

⁴³⁸ Eş'arî, **Makâlât**, s.306; Schöck, **a.g.e.**, s.118.

⁴³⁹ Schöck, **a.g.e.**, s.119.

⁴⁴⁰ Eş'arî, **a.g.e.**, s.304.

⁴⁴¹ Eş'arî, **a.g.e.**, s.305.

⁴⁴² Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, thk. Helmut Ritter Neşri, 3.bsk., Wiesbaden, 1980, s.363.

⁴⁴³ Nesefî, Ebü'l-Muîn, **Tebîrâtü'l-edille**, thk. Claude Salame, Dımaşk, y.y., 1990, C:I, s.75.

Nazzâm, ilimlerin, iradelerin ve hareketlerin cisimler olduğunu iddia eden Hişam b. Hakem’e muhalefet etmiş; bu üç unsurun cisim olmaları halinde tek bir şeyde ya da tek bir mekânda bir araya gelerek içtima etmeleri mümkün olmaz demiştir.⁴⁴⁴ Neticede o, bir şeyin hakikatinin bilinmesini imkânsız görmüştür.⁴⁴⁵

Ebû Osman el-Câhız’ın (ö.255/869) anlattığına göre İbrâhîm en-Nazzâm, cisim ve cevherlerin bir halden başka bir hâle sürekli yenilendiğini; Allah Teâlâ’nın dünyayı içindekilerle birlikte yok etmeksizin ve geri iade etmeksizin bir halden diğer hâle sürekli yarattığını iddia etmiştir.⁴⁴⁶

Mu’tezilî Ebû Ali el-Cübbâî’nin cismin boyutları hakkındaki düşüncesinde altı cüzlû olduğunu söyleyenler olsa da Eş’arî, onun altı cismin altı cüzden ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁷ Aslında Ebû Ali’nin bu görüşü Ebû’l-Hüzeyl’in görüşünün benzeridir. O’na göre cisim, sağ, solu, arkası, önü, yukarısı ve aşağısı olan şey olup, biri arkasını, diğeri yukarısını oluştururken en sonuncusu da aşağısını oluşturmuştur.⁴⁴⁸

Ka’bi, Basra Mu’tezilesinin Allah’ın mahlukâtı cisim ve renkler şeklinde gördüğünü, başkalarının onu görmesini inkâr ettikleri gibi Allah’ın kendi nefsinin görmediğini iddia etmiştir.⁴⁴⁹ Ka’bî ise, Allah’ın ne kendi nefsinin ne de başkalarını görmediğini ancak kendi nefsiyle ve başkalarıyla bildiği bir mana ile gördüğünü iddia etmiştir.⁴⁵⁰

Mu’tezilî Bişr b. Mu’temir, insanın renkleri, yemekleri, kokuları, işitmeyi, görmeyi ve bütün idrak edilenleri tevellüd yoluyla yarattığını iddia etmiştir. Aynı şekilde harareti, soğukluğu, rutubeti ve kuruluşu yaratmıştır. Bu sözün Müslümanların çoğunun görüşlerine aykırı olduğunu söyleyen Ebû’l-Muzaffer el-İsferâyînî, Ehl-i sünnetin tevellüdü asla kabul etmediğini bildirmiştir. Tevellüdü kabul eden Mu’tezile mensupları ise tevellüdün sadece hareketler ve i’timâdlarda olduğunu iddia

⁴⁴⁴ Bağdâdî, **Fark**, s.82.

⁴⁴⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.83.

⁴⁴⁶ Bağdâdî, **a.g.e.**, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1426/2005, s.84. Ebû’l-Hüseyin el-Hayyat “Ali ibni Râvendî” isimli kitabında Câhız’ın en-Nazzâm hakkındaki bu rivayetinin yalan olduğunu belirtmiştir. Bkz. Bağdâdî, **Fark**, s.84.

⁴⁴⁷ Eş’arî, **Makâlât**, C:II, s.315.

⁴⁴⁸ Eş’arî, **a.g.e.**, C:II, s.302-303. Mu’tezile’nin âlemin hudûsu ve delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Yıldırım, **Mu’tezile’nin Kelamî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği**, İstanbul, 2.bsk., İşaret Yayınları, 2016, s.121-128.

⁴⁴⁹ Bağdâdî, **Fark**, s.108.

⁴⁵⁰ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.108.

etmişlerdir.⁴⁵¹

İnsanın cevher olup olmaması hususunda fikir yürüten kelâmcılardan Mu'tezilî Muammer ve Hişâm el-Fuvatî, insanın cevher olması gerektiğini kabul etmişlerdir.⁴⁵² Bısr b. Mu'temir'e göre insan ceset ve ruhtur, ikisi birlikte insandır.⁴⁵³ Dırar'a göre ise insan, pek çok şeyin (renk, tatma, koklama, güç vb.) birleşimidir. Bu şeyler bir araya geldiğinde insanın meydana geldiğini, bunun dışında başka bir cevherin söz konusu olmadığını savunmuştur.⁴⁵⁴ Yani insan cevherler ve arazların toplamıdır.⁴⁵⁵ İnsana eklenen bu özelliklerle insanın cisim anlamında cevher diye isimlendirilmesi dikkat çekicidir.

İbrâhim en-Nazzâm, cisimlerde kümûn ve zuhûr olduğunu iddia ederek, Dehriyye'nin benzer görüşle uyuştüğünü görmekteyiz. O, cisimlerdeki arazların bazılarının zuhûruyla diğerlerinin kümûnunu belirtmiş; ortaya çıkış sırasında hiçbir şeyin hâdis olmadığını iddia etmiştir.⁴⁵⁶ Öncelik ve sonralığın eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden ortaya çıkışındadır. Bu durumda Âdem'in yaratılışı oğlunun yaratılışından, annenin yaratılışı çocuklarının yaratılışından önce değildir. Nazzâm bu ortaya çıkışı yaratma (halk, ihtira') değil, zuhur diye adlandırmıştır.⁴⁵⁷

Mu'tezile kelâmına Ebû Hâşim tarafından dahil edilen ahvâl (haller) teorisiyle o, asırlar boyunca Müslüman kelâmcılar arasında sorun teşkil eden temel probleme –ki Allah'ı hem bir anlamında tasavvur ederken hem de aynı anda O'nu çok sayıda sıfatla vasıflandırılabilir fikrine– çözüm bulmaya çalışmıştır. Şeylerin mevcut ya da ma'dûm olduğu kabul edilmesinden dolayı Ebû Hâşim'in Allah'ın muhtelif sıfatlarını “hâller” şeklinde tanımlaması, onun Allah'ta diğer varlıkların mevcudiyetini kabul etmekten kurtulmasına yardım etmiştir.⁴⁵⁸

Ahvâl teorisi önceleri Eş'ariyye kelâmcılar tarafından reddedilmiştir.

⁴⁵¹ İsferyânî, tevellüd hakkında, Mu'tezile'nin bid'atlarından biri olduğunu söylemiştir. Bkz. İsferyânî, **a.g.e.**, s.74-75.

⁴⁵² Eş'arî, **Makâlât**, s.331; Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Kâdî, **el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-adl: el-Mahlûk**, C:VIII, thk. Tefik et-Tavil-Saîd Zâ'id, y.y., t.y.,s.311; Crone, **a.g.e.**, s.169.

⁴⁵³ Eş'arî, **a.g.e.**, s.329.

⁴⁵⁴ Schöck, **a.g.e.**, s.120.

⁴⁵⁵ Eş'arî, **a.g.e.**, s.330.

⁴⁵⁶ Bağdâdî, **Fark**, s.85. Şehristânî, kümûn ve zuhûru ilk dile getirenin Anaksagoras olduğunu belirtmiştir. Bkz. Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, s.496.

⁴⁵⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s.404; Bağdâdî, **Fark**, s.86-87; Hayyât, **İntisâr**, s.44; Şehristânî, **Milel**, C:I, s.56.

⁴⁵⁸ Jan Thiele, **Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö.321/933) “Hâller” (Ahvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı içinde)**, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020, s.481.

Bâkılânî'den itibaren ahvâl teorisi Eş'arî gelenek içinde karşılık bulmuş, özellikle Cüveynî bu teoriyi benimsemiştir.⁴⁵⁹ Bu görüşü, zâtla özdeşleşmemiş –Mu'tezile'nin zıddına– sıfatların bulunduğu düşüncesine yaklaşan bir anlayış içermesinden dolayı kabul görenler olmuştur. Ancak onlar bu teoriye meylederken, yeniden yorumlamaktan da geri kalmamışlardır.⁴⁶⁰ İleti olan ve ileti olmayan haller şeklinde, Ebû Hâşim'in kullanmadığı tasnifler yapmışlar, onun da serdetmediği sonuçlara ulaşmışlardır.⁴⁶¹ Ebû Hâşim Allah'ın yaratılmış varlıkların ontolojisini çözümlemek gayesiyle haller teorisiyle kavramsal bir çerçeve çizmeye çalışmıştır.⁴⁶² Ona göre hâl, ne zâttır ne de şeydir. Yani var (mevcûd) ve yok (ma'dûm) da değildir. Kendi başlarına zât olmadıklarından tek başlarına bilinemezler. Şeyler, hâl ile vasıflandıklarında ancak bilinebilirler. Ebû Hâşim, hallerin hudûs kavramıyla tanımını benimsememiş; onların var olmalarını (husûl) ve yenilenmelerini (teceddüd) benimsemiştir. İlk kategori, şeylerin kendisi sayesinde birbirlerinden farklılaştığı zât sıfatıdır (sıfat-ı zâtîyye, sıfatü'z-zât, sıfatü'n-nefs). Mesela atom kendi özü itibarıyla atomdur. Atomu atom olarak tanımlamak, onu zâtında neyse o şekil tanımlamaklardır. Aynı şekilde, zât sıfatıyla hakikatte ne ise öyle vasıflanan ve bu şekilde vasıflanmayan diğer zâtlardan ayrılan Allah için de kullanılır. Hâllerin ikinci grubu, şeyler varlığa gelir gelmez zât sıfatının zorunlu gerektirdiği zâtî sıfatlardır (sıfat muktezât 'an sıfatı'z-zât). Atom olmanın zâta bağlı olan zât sıfatı, atomun varlığa geldiği anda boşlukta yer kaplaması (tehayyüz) gerektirmektedir. Yani boşlukta yer kaplamak atomun zâtî bir sıfatıdır. Allah ise ona özgü ilahî zât sıfatı, O'nun zâtî sıfatlarını gerektirir. Bunlar O'nun kâdir, alîm, hayy ve mevcûd olmasıdır. Sonuçta Allah, O'nun ezeli zât sıfatı varlığını devam ettirdiği müddetçe asla yok olamayacak bu sıfatlarla zorunlu ve ezeli vasıflanmalıdır.⁴⁶³

Ahval teorisinde haller ancak zât ile birlikte bulunduklarında, zâtla birlikte anlam kazandıklarından zâttan bağımsız bir varlıkları yoktur. Yani hâller tek başlarına ontolojik bir değer taşımamaktadır. Hâl sıfatlar, anlam ve değerini zâtla birlikte bulunduklarında taşırlar. Bu anlamda hallerin tek başlarına ne var oldukları ne de yok

⁴⁵⁹ Thiele, **a.g.e.**, s.482.

⁴⁶⁰ Mesela bkz. Cüveynî, **İrşâd**, s.92; Şehristânî, **Nihâye**, s.132; Seyfüddîn el-Âmidî, Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, **Gâyetü'l-Merâm fî ilmi'l-keîâm**, thk. Mahmûd Abdüllatîf eş-Şâfî, Kahire, 1391/1971, s.29. Oysa böyle bir tasnif Mu'tezilî kaynaklarda açıkça görülmemektedir.

⁴⁶¹ Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, s.242.

⁴⁶² Bennet, **Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı)**, s.232.

⁴⁶³ Bennet, **a.g.e.**, s.233.

oldukları söylenebilir. Onlar bir şey olmadıklarından ne vardılar ne de yokturlar.⁴⁶⁴ Tek başlarına bir şey olmadıklarından aynı zamanda bilinemezler. Bilgiye konu olamazlar. Hallerin, varlıkla yokluk arasında üçüncü bir terim olmadığı, zira hallere bir değer atfedilmediği kabul edilmiştir. Onlar ancak zâtın kendisiyle bilindiği ve diğer zâtlardan ayırdığı mefhumlardır.⁴⁶⁵

Ebû Hâşim'in ahvâl nazariyesini, varlıkla yokluk arasında üçüncü bir terimi kabul ettiğinden eleştirenler olmuştur.⁴⁶⁶ Halbuki onun amacı, üçüncü şıkkın ihtimalini ileri sürmek değildir. Hâl hakkında tek başına asla bir hüküm verilemeyeceğini, onun hakkında konuşulamayacağını kuvvetle vurgulamaktır. Nitekim R.M. Frank, hâl'in varlıkla yokluk arasında bir vasıta olmadığını kesinlikle vurgular, böyle bir yargının oluşmasının sebebinin ise tartışmaya taraftar olanların maksatlı şekilde akıllarının karıştırılması olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁷

Ahvâl teorisinin Mu'tezile dışında kabul edenler de olmuştur. En önemli savunucularından birinin Eş'ariyye kelâmcısı İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu vurgulansa da,⁴⁶⁸ Ebû'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî (ö. 548/1153), onun ilk başta bu teoriyi kabullenmesine karşın daha sonra bundan imtina ettiğini söylemiştir.⁴⁶⁹ Şehristânî, Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerinden Bâkılânî'nin de ahvâl nazariyesini önce reddettiğini, sonradan başka bir esas üzerine bina ederek kabul ettiğini söylemiştir.⁴⁷⁰ Ancak Bâkılânî'nin ahvâli, Ebû Hâşim'in kabul ettiğinden farklı bir biçimde işlediği aktarılmıştır. Daha sonraki kaynaklarda bu görüşü kabul ettiğinde ittifak edilmiştir.⁴⁷¹ Konumuza ilave babında Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) da ahvâl teorisini benimsediği; Kerrâmiyye'den bir grubun da

⁴⁶⁴ Şehristânî, *Nihâye*, s.133.

⁴⁶⁵ Mânkdîm Şeşdîv, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî, *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1965, s.184; keza bkz. Şehristânî, *Nihâye*, s.133; Koloğlu, *a.g.e.*, s.246-247.

⁴⁶⁶ Meselâ bkz. Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, C:I, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut, Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1984, s.53-56.

⁴⁶⁷ Richard M. Frank, Some Reflections on the Technical Meanings of the term in the Kalâm and Its use in the Physics of Mu'ammâr", *Journal of American Oriental Society*, 1967, s.344.

⁴⁶⁸ Mesela bkz. Hillî, Allâme Ebû Mansûr Hasan b. Yûsuf b. Mutahhar, *Keşfü'l-murâd fî şerhi tecrîdi'l-i'tikâd*, Beyrut, Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988, s.18; Nasirüddin-i Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, Haidari Press, 1980, s.85; İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, s.57.

⁴⁶⁹ Şehristânî, *Nihâye*, s.131.

⁴⁷⁰ Şehristânî, *Nihâye*, s.131.

⁴⁷¹ Mesela bkz. Tûsî, Nâsirüddîn, *Telhisü'l-muhassal*, thk. Abdullah Nûrânî, Tahran, Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980,, s.85; Âmidî, *Gâye*, s.27; İcî, *Mevâkıf*, s.13-14.

bu görüşü kabullendiği Âmidî (ö. 631/1233) tarafından ifade edilmiştir.⁴⁷²

Mu'tezile'nin önde gelen kelâm alimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979), Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî (ö. V./XI. yy.), Ebû İshâk b. Ayyâş (ö.386/966) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezile'nin sonraki temsilcilerinin teorisi bütünüyle olmasa bile esas itibariyle kabul ettikleri söylenmiştir.⁴⁷³ Öte yandan başta Ebû'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Bağdat Mu'tezilesi ise teorisi uygun görmemişlerdir.⁴⁷⁴

Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini kabul eden Behşemiyye mezhebine göre Allah Teâlâ'nın, göklerin ve yerin bâki kaldığı sürece zerre miktarı bir parçayı âleminden yok etmesine gücünün yetmeyeceğini iddia etmiştir. Zira Allah, bir kısım cevherle diğer cevherleri birbirine bağlamamıştır. Çünkü O, cevherlerden bir şeyle kâim değildir. Onun zıddı olunca, cevherlerin tamamını yok eder. Behşemiyye, Allah Teâlâ'nın toptan yok etmeye muktedir olmadığını ancak bazılarını yok etmeye muktedir olduğunu iddia ettiğinden⁴⁷⁵ onların, Allah'ın kâdir ve irade sıfatlarını kabul etmediği ortaya çıkmaktadır.

Âlemde boşluk (halâ) olup olmaması hususunda tartışmalar olmuştur. Atomcu düşüncenin boşluk fikrini gerektirdiği ileri sürülmüştür. Demokrit'in uzaydaki boşluğu araştırma konusu yapmıştır.⁴⁷⁶ Nitekim Yahûdî din âlimi İbn Meymûn (ö. 601/1204) atomcu düşünceyle boşluk fikri arasında doğrusal bir orantı kurmaktadır. Ona göre cevher fikrini kabul edenlerin, cevherlerin hareketlerini açıklayabilmek için boşluğu da mutlaka kabul etmeleri gerekir.⁴⁷⁷ Ancak onun kurduğu bu doğrusal orantı havada kalmaktadır. Atomcu anlayışı kabul eden herkes boşluğu kabul etmemektedir.

Başta İmâmiyye fırkasının âlimlerinden Şeyh Müfid (ö.413/1022), halâ'yı açıklarken, âlemin bütünüyle cevherlerden oluştuğunu, âlemde boşluk olmadığını bunun da Belhî başta olmak üzere Bağdat Mu'tezile'sinin görüşü olduğunu; Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlunun buna muhalefet ederek,⁴⁷⁸ âlemde boşluğun varlığını kabul

⁴⁷² Âmidî, **a.g.e.**, s.6-7.

⁴⁷³ Richard M. Frank, **Reviews of Modern Physics**, DJ Land, RM Spector, 1971, s.87.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd el-Hârizmî, **Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn**, nşr. Wilferd Madelung, Martin McDermott, Tahran, Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007, s.77; ayrıntılar için bkz. Koloğlu, **a.g.e.**, s.248.

⁴⁷⁵ Bağdâdî, **Fark**, s.118.

⁴⁷⁶ Ess, J.V., **Mu'tezile Atomculuğu**, s.272.

⁴⁷⁷ İbn Meymûn Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydullah el-Kurtubî, **Delâletü'l-hâirîn**, s.201.

⁴⁷⁸ Şeyh Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberî el-Bağdâdî, **Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât**, nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran, Tehran University Press, 1993, s.43.

etmişlerdir.⁴⁷⁹ Sonuçta Ebû Ali ile Basra Mu'tezilesi, cevherlerin hareket edebilmesi için boşluğun olması gerektiği kanaatindeydiler.⁴⁸⁰ Ebü'l-Hüzeyl'in de boşluğu kabulünü onun havanın cisimler için mekân olduğu görüşüyle anlıyoruz.⁴⁸¹

Ebû Hâşim insanın derin kuyuda boğulmasının (ya da kandilin sönmesinin) sebebini, buralarda havanın olmamasını göstermektedir. Havanın olmaması demek ise pek tabii olması gereken bu havanın yerinde boşluğun olması demektir. Ancak Ebû Hâşim'in bu delili hem Ebû Reşîd hem de İbn Metteveyh tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre bu durum orada hava olmadığını göstermez. Aksine hava vardır fakat bu hava, insanın yaşaması için soluyabileceği rakîk bir hava değil, aksine soluyamadığı kesîf bir havadır. Ebû Reşîd ile İbn Metteveyh'in metan adıyla ağır bir gazın varlığından haberdar olmadığı mümkündür. Ancak onlar bunun, solunamayan kesîf hava olduğunu düşünmüşlerdir. Asıl sebep, havanın olmaması değil, havanın vasfıdır.⁴⁸²

Nazzâm, Allah Teâlâ'nın madenler, nebatât, hayvanlar ve insan olmak üzere bütün mevcudâtı bir defada yarattığını savunmuştur. İnsanın yaratılma hali, Adem kendisi yaratılıncaya kadar öne çıkmamıştır. Dünyaya önceden gelmek ya da sonradan gelmek durumu mevcut ya da sonradan olma yönüyle değil, imkânların oluşmasıyla ortaya çıkmasına göredir. Yani Allah bazı mevcudâtı diğer bazısına göre imkân verip yaratmıştır. Ortaya çıkma vakti geldiğinde onda hareket ortaya çıkar. Bu hareket, hareket-i nakl değil değişimin başlangıcıdır.⁴⁸³

Mu'tezile kelâmcıları, kozmolojik sorunların çoğunu İsbât-ı Vâcib başlığı altında tartışmıştır. Terminolojilerini –cevher araz, varlık, yokluk vs.– tam tamına olmasa da Grek felsefe geleneğinin bir yansımasına benzetmişlerdir. Muhtemelen biraz da Mu'tezilîlerin ve diğer Müslümanların zaman zaman katıldığı Hristiyan teolojik tartışmalarından da etkilenmiştir. Fakat Mu'tezilîler bu gelenekten farklı

⁴⁷⁹ Ebû Reşîd, Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nisâbü'rî, **el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, nşr. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, Beyrut, Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, 1979, s.47. Burada boşluğun kabulü Basralı şeyhlere atfedilirken boşluğu reddedenlerin temsilcisi Ebü'l-Kâsım el-Belhî gösterilir. Bkz. İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.116-117; Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, s.192-193.

⁴⁸⁰ Boşluk fikri üzerindeki Basra ve Bağdat ekolü arasındaki tartışmalar için bkz. İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.116-124; Ebû Reşîd, **Mesâil**, s.47-56.

⁴⁸¹ Ess, J.V., **Mu'tezile Atomculuğu**, s.272.

⁴⁸² Ebû Reşîd, **Mesâil** s.50-51: 2; İbn Metteveyh, **Tezkire**, 119.

⁴⁸³ Neşşâr, **a.g.e.**, s.495.

şekilde vahye öncelik tanımışlardır.⁴⁸⁴ Fuvâtî'ye göre Allah bir şey yarattı mı onun mislini yaratmaz, başka bir şey yaratır.⁴⁸⁵

Allah'ın cisim olup olmaması hususunda Mu'tezile kelâmcıları görüşler serdetmişlerdir. Hişam b. Hakem, Allah'ın cisim olduğunu, onun devasa küresel bir cisim, parlayan bir nur, inci gibi her yöne ışık saçan saf bir külçe olduğunu Mu'tezilî anlayışa dahil etmiştir.⁴⁸⁶ Hişam'ın Allah'ın sıfatları konusunda da mezhebinin dışında görüş beyan ederek, sıfatların vasıflananın ne aynısı ne de gayrisidir; Allah'ın sıfatları O'nda mekân tutmaksızın kendisine aittir.⁴⁸⁷

Mu'tezile'nin zât-sıfat ayırımına gitmeden sıfatları Allah'ın zâtıyla doğrudan ilişkilendirdiğini görüyoruz.⁴⁸⁸ Gerekçesini ise “Bir” ve “Ezelî” olan Allah inancını daha sağlama almak için böyle davrandıklarını ifade etmişlerdir.⁴⁸⁹ Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Ata' (ö. 131/748), ilâhî sıfatların müstakil gerçekliklerinin olduğunu reddetmiştir.⁴⁹⁰

Dünyanın şekli hakkında görüş beyan eden Mu'tezilî İbn Metteveyh (380/990-415/1075) ve Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, dünyanın düz olduğunu iddia edenlerin çeşitli delillerini zikretmişlerdir. Kur'an'da geçen bazı ayetleri örnek vermişlerdir.⁴⁹¹ Bazılarının iddia ettikleri gibi dünyanın küre şeklinde olması halinde, onun üzerinde bulunan denizlerin suları sabit durmayıp akıp gitmesi gerekirdi. Yine dünya küre şeklinde olsaydı, güneşin çeşitli yerlerden görünümü hep aynı olurdu. Halbuki güneşin doğuşu ve batışı esnasında büyük görüldüğü, günün tam ortasına geldiğinde ise küçük görüldüğü sabit olduğuna göre dünyanın düz olması gerekmektedir.⁴⁹² Şayet dünya bazılarının iddia ettiği gibi düz olsaydı, güneş dünyanın her tarafında aynı anda doğar, aynı anda batardı. Oysa gerçek bunun aksidir.⁴⁹³ Küre şeklinde olduğunu savunanlar, dünyanın bazı yerinde birtakım yıldızlar gözle görülürken, bazı yerlerinde görülmez.

⁴⁸⁴ Marshall G.S. Hodgson, **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, C:I, trc. Kurul, İstanbul, Yeni Şafak İz Yayıncılık, 1993, s.409.

⁴⁸⁵ Carullâh, **Mu'tezile**, s.144.

⁴⁸⁶ Eş'arî, **a.g.e.**, s.32 vd.

⁴⁸⁷ Eş'arî, **a.g.e.**, s.37 vd.; Bennet, **Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı)**, s.220.

⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, s.345-349.

⁴⁸⁹ Kemal Işık, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s.54, 78-79.

⁴⁹⁰ Bennet, **a.g.e.** s.221.

⁴⁹¹ Nûh 71/19; Nâzi'ât 79/30; Gâşiye 88/20.

⁴⁹² İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.527; Ebû Reşîd, **Mesâil**, s.101.

⁴⁹³ İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.528-529; Ebû Reşîd, **Mesâil**, s.103.

Bu da dünyanın kavisli ve küre şeklinde olduğunu göstermektedir⁴⁹⁴ iddiasında bulunmuşlardır. Ay tutulması da dünyanın küre şeklinde olduğunu göstermektedir. Ay küre şeklinde olduğundan onun tutulmasında dünya ay ile güneş arasına girmektedir ve onu küre şeklinde örtmektedir. Bu da dünyanın küre şeklinde olduğunun bir başka ispatıdır.⁴⁹⁵

Dünyanın yuvarlak olduğunu kabul eden Ebû Hâşim el-Cübbâî, onda iki eşit parçanın bulunduğunu, bu parçalar sayesinde dünyanın yerinde sabit bir vaziyette durmakta olduğunu iddia etmiştir. Bir parçası süflî itimadı oluşturan aşağı doğru olan parçasıdır; diğeri ise dünyanın alt tarafında olan ulvî bir itimad oluşturan yukarıya doğru olan parçasıdır. Bu iki parça birbirini dengelediğinden ve eşit olduklarından dünya olduğu yerde durmaktadır.⁴⁹⁶ Ebû Hâşim'in bu tarifi, iki eşit kuvvet ve alet tarafından çekilen, böylece bu iki kuvvet arasında bulunan cisim gibi olduğunu iddia edilmektedir.⁴⁹⁷ Ebû Hâşim'in dünyanın yerinde sâbit bir şekilde durduğu, bilimsel yanlış teorisine karşın, dünyanın alttan ve üstten bir nevi çekim gücüyle durduğu düşüncesini çağrıştıracak önerisi dikkate değerdir.

1.2.2.2. Mâtürîdîlik'te Âlem Tasavvuru

Mâtürîdî'nin, Allah Teâlâ'nın dışındaki varlıkları âlem (evren) kabul ettiği anlaşılmaktadır. O, âlemi, aynlar veya cevherler ile sıfatlar veya arazlardan, yani öz madde ile madde kütlelerinin algılanmasını sağlayan niteliklerinden oluştuğunu belirtir.⁴⁹⁸ O, cevher yerine genellikle ayn tabirini kullanmıştır. Nadir de olsa ayn kelimesi yerine cisim terimini tercih etmiştir ki o cismi özlerden oluşmuş ve duyularla algılanabilen birleşik madde anlamında kullanmıştır.⁴⁹⁹

Mâtürîdî kelâmcılar, âlemi, herhangi bir mekânda olmayan cisim kabul ederek,

⁴⁹⁴ Buna itiraz sadedinde, dünyada yükseltelerin ve alçak yerlerin bulunması buna neden olur. Dünyanın tamamı düz olsa da yüksek yerlerde bulunanlar bazı yıldızları görürken, alçak kısımlarda bulunanlar bu yıldızları göremezler. Bkz. İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.528-529; Ebû Reşid, **Mesâil**, s.103.

⁴⁹⁵ İtiraz bağlamında, Ay'ın uzaklığı sebebiyle bu örtülmenin tam bir küre şeklinde olduğunu söyleyemeyiz. Bu örtünme küreye yakın bir şekilde de olmuş olabilir. Kısaca ayın uzaklığı, göz yanılmasına sebep olabilir. Bkz. İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.529; Ebû Reşid, **Mesâil**, s.102.

⁴⁹⁶ Anonim, **Şerhu kitâbi't-tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz**, nşr. Sabine Schmidtke, Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006, s.164; Râzi, **Tefsîr**, C:II, s.103; Konu hakkında bkz. Bakara 2/22.

⁴⁹⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s.481.

⁴⁹⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, **Kitâbu't-tevhîd**, s.12-13, 24-28; Nesefî, Ebû'l-Muîn, **Tebîrâtü'l-Edille**, C:I, Kâhire, Muhammed el-Enver Hâmid, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, 1437/2016, s.56.

⁴⁹⁹ Mâtürîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, s.12-15; Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C:VI, ed. Bekir Topaloğlu, thk. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul, 2005, s.54, 121; Nesefî, **Tebîrâtü'l-edille**, C:I, s.57.

mekânın da âlemin bir kısmı olduğunu; mekânın hava ya da havadan başka latîf bir cisim olduğunu kabul etmişlerdir. Hava ya da latîf cisim de âlemdendir. Mekânsız cismin düşünülmemesi ancak zaruret yoluyla olmaktadır görüşündedirler.⁵⁰⁰

Mâtürîdî, âlemi yaratılmış kabul etmiş, her yaratılmışın sonlu olacağı hükmüne istinaden âlemin de sonlu olması gerektiğini savunmuştur.⁵⁰¹ Ona göre, duyulur âlem (fizik), duyular ötesi âlem (metafizik) için bir kanıt teşkil etmekte ve kılavuz olmaktadır. Duyular ötesinin bilinmesinin yolunun duyular âlemi olduğunu savunmuştur.⁵⁰² O, yaratılmış âlemin, ontolojik yapısı ve ahlakî normlarına aklî nazar ile ulaşılabilecek mükemmel bir sistem olduğunu savunmuştur.⁵⁰³ Ona göre âlem, devasa bir dokuma makinesine benzemektedir.⁵⁰⁴

Mâtürîdî kelâmcılarından Neseî, âlemin hâdis olduğunu kabul etmiş ve onun bir yaratıcının varlığına delâlet ettiğini savunmuştur. O, varlığının başlangıcı olan, yokken var edilen her varlığa hâdis demiştir.⁵⁰⁵ Bu durum âlemin her bir parçası için geçerlidir ki bu cüzler içine arazlar, cevherler, heyûlâ, âlemin unsurları, filozofların ezeliliğine inandıkları felekler, ay, güneş, zaman, boşluk vs girmektedir. Nihayetinde bunların tamamı hâdis varlıklardır.⁵⁰⁶

Mâtürîdî kelâmcılarından bir diğeri olan Pezdevî ise, âlemin tamamının yaratılmış olduğunu (hudûs), bazı şeylerin sonradan meydana geldiğini (meyveler, hayvanlar, bitkiler, renkler gibi), bunun müşahade yoluyla herkes tarafından bilinip kabul edildiğini savunmuştur. Dolayısıyla bunlar hâdistirler. Bazı şeylerin hâdis olmasının diğer şeylerin de hâdis olmasını gerektirdiğini; bunların hepsinin cisim, araz veya cevher olduğunu söylemiştir. Ona göre eşya kendi şekline delâlet etmektedir ve eşya arazdan hâli kalamaz. Aynı şekilde eşya ayrılma, bölünme, parçalanma, birleşme, bütünlüşme, sükûn, hareket, ağırlık, hafiflikten gibi arazlardan gayri değildir. Bu arazların tamamı hâdistir. Zira ayrılma birleşmeden, birleşme ayrılmadan; sükûn hareketten, hareket sükûndan sonra meydana gelmektedir. Diğerleri de böyledir. Arazlar şayet kadîm olsalar, bunların bu şekilde olmaları düşünülemez görüşündedir.

⁵⁰⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, s.42.

⁵⁰¹ Pezdevî, **a.g.e.**, s.42.

⁵⁰² Mâtürîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, s.24-25.

⁵⁰³ Rudolph, **Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı içinde)**, s.391.

⁵⁰⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, s.143.

⁵⁰⁵ Neseî, **Tebsıra**, C:I, s.56-57, 59.

⁵⁰⁶ Neseî, **a.g.e.**, C:I, s.59.

Zira kadîm Vâcibü'l-Vücûd olup yokluğu ya da bâtıllığı düşünülemez. Onun, gelecekte yokluğu düşünülmesi durumunda geçmişte yokluğu düşünülmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır.⁵⁰⁷

Mâtürîdî cisimde, oluşumuna ilişkin özellikleri bünyesinde kuvve halinde barındırmanın, hacminin birkaç katını bulundurmanın imkânsız olduğunu söyleyerek reddetmiştir.⁵⁰⁸ Pezdevî, bir şeyin başka bir şeyde gizli olduğu fikrini, fâsid bir görüş telakki etmiştir. Ağacın büyüklüğünün tohumun küçüklüğünde saklı bulunmasını mümkün görmeyen Pezdevî, tohumdan ağacın aynısının çıkmadığını, çok sonraları bir ağaç meydana geldiğini; benzer şekilde de hayvan nutfesinden aynı şekilde değil, başka değişik bir varlık çıktığını, oğlun babanın aynısı olmadığını ifade ederek, bu ortaya çıkışın zâhirde olduğunu ancak hakikatte bunun hudûs olduğunu savunmuştur.⁵⁰⁹

Hâdis, yok iken var olan şey diye tarif edilmiştir. Böyle bir şeyin olması ya muhaldir ya da mümkündür. Muhal olması artık söz konusu değildir. Çünkü bir kere var olmuştur. Muhal olan şey, asla var olamaz. Sonradan meydana gelen hâdis varlığın var olma durumu, kendi öz yapısından olması mümkün değildir. Çünkü varlığı kendinden olanın sonradan meydana gelmesi söz konusu olamaz. Bu durumda onun varlığı, muhal ya da vacip türünden olmayan mümkündür. Fakat mümkün de kendi başına meydana gelemez. Var olma ile yok olma noktasında dengenin var olma yönünde bozulması gerekmiştir ki varlık olmuştur. Belli bir zamanda varlığa geçen mümkün varlığı, bu zaman diliminde yaratmaya tercih ve tahsis eden (müreccih ve muhassis) kavramı gündeme gelecektir. Bu da sonuçta sebeplilik kavramıyla karşılaşılmasını sağlayacaktır.⁵¹⁰

Pezdevî, heyûlânın başka bir şeyden yaratılması halinde o şeyin değişmesinin gerekeceğini bunun ise ayrı olanların birleşmesi, birleşmiş olanların ayrılması şeklinde vasfın değişmesi anlamına geleceğini ifade ederek; her şeyin bir başka şeyden yaratıldığını müşahade ile kabul eden ve o bir şeyin de heyûlâ olması gerektiğini söyleyen filozofların görüşlerini reddetmiştir. O, heyûlâda değişiklik olmasını imkânsız görmüştür. Bir şeyin birçok şeyler olması gerektiğini bunun ise imkânsız olduğunu, heyûlâdan bir şeyin çıkmasını da, ondan bir şeyin icadını da aklen kabul

⁵⁰⁷ Pezdevî, **a.g.e.**, s.38-39.

⁵⁰⁸ Mâtürîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, s.13.

⁵⁰⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, s.41.

⁵¹⁰ Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.65.

etmemiştir. Sonuçta o, şeyden şeyin yaratılması (halk) tabirini gerçekte bu şeyin icadı, yoktan varlığa çıkarılması anlamında yorumlamıştır.⁵¹¹

Nesefî ma'dûmu (yok), zihne ve ilme konu olan ve ma'lûm diye adlandırılabilir bir şey şeklinde algılamıştır. Lakin buna mevcûd isminin verilmesini reddetmiştir. Nesefî'ye göre ma'dûm, var olacak şeylerin var olmadan önceki taslaklarıdır. Bunların, daha sonra varlığa çıkarılacak şeylerin sağlam bir şekilde varlık haline gelmeleri için şarttır. O, bunun Allah'ın hikmet sahibi olmasının bir gereği olduğunu iddia etmiştir.⁵¹² O, ma'dûmun bu durumdaki halini "taayyün" diye tarif etmiştir.⁵¹³

Âlemin ma'dûma taallukunu mümkün gören Nesefî, ma'dûm mevcuda göre daha önce gelmektedir. O, ademe "mütehakkık", mevcuda ise "mümkün" adını vermektedir.⁵¹⁴ O, ma'dûmu "makdur" şeklinde tarif etmektedir. Bu şekilde tarif etmesinin nedeni, ma'dûma kudretin, mevcuda ise yaratma fiilinin taalluk ettiğini açıklamak içindir. Kur'an ise, henüz var olmayan olaylara, "şey" lafzını kullanarak atıfta bulunmuştur. Ma'dûmun varlık alanına çıkmadan önce şey diye isimlendirilmesi problemi kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur.⁵¹⁵

Mâtürîdî, ma'dûma şey adını vermelerinden ve onu Allah'tan bağımsız birer gerçeklik kabul etmelerinden dolayı Mu'tezile'yi tenkit etmiştir.⁵¹⁶ Bu görüşlerinden dolayı Mu'tezile'yi âlemin kıdemine gitmekle, tevhide aykırı düşünce geliştirmekle itham etmiştir. Ancak Mu'tezile'nin ma'dûmu şey diye adlandırmasının ontolojik değil epistemolojik karşılığı olduğu, imkân halinden bilfiil varlık haline geçmedikten sonra ma'dûma gerçek manada varlık denilmeyeceği açıktır.⁵¹⁷ Nesefî'ye göre ise, ma'dûma şey isminin atfedilmesi mümkün değildir. Zira Allah'ın eşyayı bir şeyden (lâ min şey') değil de tam tersine ol emriyle var etmesi (kûn fe yekûn) sözüyle yarattığı anlamına gelir.⁵¹⁸

Mâtürîdî, kâinatın ezeliği iddiasını reddetmiştir. Onun Allah tarafından

⁵¹¹ Pezdevî, **a.g.e.**, s.41.

⁵¹² Nesefî, **a.g.e.**, C:I, s.59.

⁵¹³ Düzgün, **a.g.e.**, s.53.

⁵¹⁴ Nesefî, **a.g.e.**, C:I, s.59.

⁵¹⁵ Düzgün, **a.g.e.**, s.53-55.

⁵¹⁶ Mâtürîdî, **Kitâbu't-tevhîd**, s.29.

⁵¹⁷ Düzgün, **a.g.e.**, s.57-58.

⁵¹⁸ Nesefî, Ebü'l-Muîn, **Bahru'l-kelâm Matürîdî Akaidi**, trc. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2010, s.19.

sonradan yaratıldığını savunmuş; kıdem-i âlemi kabul etmediği gibi, kâinatın ebediliğini de (bekâ) reddetmiştir. “Kâinatın hudûsunun kanıtı olan duyulur âlemde her şey sonlu olduğuna göre niçin tüm kâinat sonlu olmasın?” diye sormaktadır.⁵¹⁹ Kâinatın ebediliğini kabul etmemesi, Mâtürîdî’nin sonlu ve sınırlı bir zaman-mekân anlayışı olduğunu ortaya koymaktadır.⁵²⁰ Ona göre cevher ve ayn kelimeleri eş anlamlıdır ve bazen birbirlerinin yerine kullanılmıştır. İnsan bilgisinin kaynakları cevherlerin (ayn) yaratılmışlığını kanıtlamaktadır. Cevheri, cismin ana maddesi kabul eden Mâtürîdî, cevher-araz teorisi bağlamında Allah-âlem ilişkisini, âlemin parçalardan oluştuğunu; onu oluşturan parçalardan çoğunun yok iken (sonradan) var olduğunun bilindiğini; bunların gelişmesinin, hacim kazanmasının ve büyümesinin de fark edildiğini savunarak, bu mekanizmanın âlemin bütününe hâkim olması gerektiğini söylemiştir. Çünkü sınırlı-sonlu parçaların sonsuz statüde bulunmasının söz konusu olmadığını kabul etmiş,⁵²¹ cevherin bölünüp bölünemeyeceği hususunda herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁵²² Zira onda sistematik bir atom teorisi bulunmamaktadır.⁵²³

Matürîdî açık bir şekilde atomculuğa taraftar değildir. Buna karşılık her cismanî varlığın dört unsurunun (sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk) olduğunu kast ederek tabiatlarından (tabâ’i) müteşekkil olduğunu savunmuştur. Bunların özsel nitelikleri bir diğerini yok etmektedir. Bunları cisimlerde cem’ eden Allah Teâlâ’dır. Bu tabîî niteliklerin yanında Matürîdî cisimlerin değişen niteliklerini (renk, hareket, sükûn vb) oluşturduğunu düşünülen a’râzların varlığını da kabul etmektedir.⁵²⁴

Nesefî, Mu’tezile ile Eş’ariyye kelâmcılarının görüşlerine uyararak, cevherlerin bölünemeyeceği (cüz-i lâ yetecezzâ) şeklinde görüş belirtmiştir. O bunu, evrenin yaratılmışlığına ve Allah’ın varlığına delil anlamında kullanmıştır. O, Mâtürîdî’nin el-“Makâlât” isimli eserinde, evrenin bütünüyle arazlardan oluştuğuna ve cisimlerin arazların birleşmesiyle teşekkül ettiğine dair görüşün doğruluğuna meylettiğini, ancak son tahlilde bu görüşü kabul etmemenin daha doğru olduğuna (evrenin cevherler ve arazlardan oluşmuştur) hükmetmiştir.⁵²⁵

⁵¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s.26-28.

⁵²⁰ Günaltay, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, s.201.

⁵²¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.26-27.

⁵²² Yusuf Şevki Yavuz “İmâm Mâtürîdî’nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı”, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s.55.

⁵²³ Günaltay, *a.g.e.*, s.202.

⁵²⁴ Rudolph, *a.g.e.*, s.390.

⁵²⁵ Nesefî, *Tebsıra*, C:I, s.57.

Allah ile varlıklar arasında benzerlik çağrıştırabilecek hiçbir yoruma tahammülü olmayan Mâtürîdî, kendi kendine kâim olan “cevher” kavramı yerine “ayn” kavramını titizlikle tercih ettiğini görüyoruz.⁵²⁶ Aynı ekolün önemli kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî de, maddenin özünü teşkil eden unsura “ayn”, niteliklerine ise “araz” demiştir. O, cevheri “başlı başına var olan (nesne)” şeklinde tanımlamayı isabetsiz bulmuştur.⁵²⁷ Zira ona göre başlı başına var olmak, zâtından dolayı varlığı çağrıştırır ki, bu varlık sadece Allah'tır.

Kelâmcıların âlemi cevher, cisim ve araz kısımlarına ayırmasına karşı gelen Mâtürîdî, âlemi araz ve a'yan –Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan ousia karşılığında önce ayn (çoğulu a'yân) kullanılmışsa da daha sonraları bunun yerine cevher kelimesi yer almıştır– bölümlerine ayırmıştır. Mâtürîdî, arazın kendi başına varolmasının imkânsız olduğu, a'yanın ise kendi başına var olması yani dayanacağı bir mahal olmadan varlığı mümkün olan diye tanımlamıştır.⁵²⁸

Sükûn ve hareket mevzusunda, Kalânîsî'yle aynı görüşü paylaşan Mâtürîdî kelâmcılarına göre sükûn bir mekânda iki oluşturmaktadır. Hareket ise iki mekânda iki oluşturmaktadır.⁵²⁹ Burada sükûnu ve hareketi mekândaki oluşlar şeklinde düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), arazların çeşitlerinin olmasının sebebini Allah diye açıklamış, tabiatları ve mahiyetleri aynı olan cevherlerde farklı farklı arazların bulunmasının, Allah'ın onlardaki takdiri ve tahsisi olduğunu savunmuştur.⁵³⁰ Topraktan farklı farklı bitki ve meyvelerin zuhuru gibi algılansa da Allah'ın kudretine ve tahsisine ayrıca vurgu yapılması dikkat çekicidir.

Mâtürîdî, Eş'arîler gibi birbirinin zıddı iki arazdan ancak birinin, cevherde olabileceğini iddia etmiştir. O, birbirine zıt durumların cisimlere aynı anda ilişmesinin imkânsız olduğu kanaatindedir. Ona göre hareket veya hareketsizlik (sükûn), birleşme veya ayrışma gibi zıtlıkların cisme ilişmesi, aynı zamanda değil art ardadır. Bu da hem cisimlerin hem onların ana maddeleri olan cevherlerin, hem de araz niteliğindeki bu zıt hallerin yaratılmışlığının belirtisidir.⁵³¹

Mâtürîdî, cisimleri üç boyutlu, yönlü, sonlu ve sınırlı olan nesneler diye tarif

⁵²⁶ Yavuz, **a.g.e.**, s.54-55.

⁵²⁷ Nesefî, **a.g.e.**, C:I, s.57-58.

⁵²⁸ Nesefî, **a.g.e.**, C:I, s.57.

⁵²⁹ Sâbûnî, **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, nşr. Bekir Topaloğlu, Dımaşk, 1979, s.20.

⁵³⁰ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s.139-141.

⁵³¹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, s.13.

etmiştir. Cisimlerin duyularla algılananları olduğu gibi, hava gibi cisimlerin ise duyularla algılanmadığını iddia ederek, her cismin bu şekilde algılanmasının zorunlu olmadığını belirtmiştir.⁵³² Tek cevherden farklı cisimlerin oluşmasını (toprakta meyve ve sebzeler örneğinde olduğu gibi) benimsemiştir.⁵³³ Ona göre cansız varlıklarda birtakım özellikler bulunmaktadır. Mesela, taş ve toprakta aşağıya düşme, taş ve demirde suda batma, odunda suda batmama gibi özellikler, Allah tarafından onlarda yaratılmıştır. Zira bu unsurları birleştiren biri olmasaydı, zıt tabiatlı cevherlerin bir cisimde toplanmayıp birbirinden uzaklaşması gerekirdi. Bunları birleştiren bulunmaktadır ki o da Allah'tır görüşünü savunmuştur.⁵³⁴

Âlem ve cisim hakkında görüşleri olan Mâtürîdî kelâmcılarından Ebû'l-Muîn en-Nesefî (438/1047-508/1115), cisimlerin hâdis olan cevherler ile arazlardan meydana geldiğini savunan âlemin menşei konusunda üç ayrı görüşün hâkim olduğunu belirtmiştir.

1. Bu âlem, bütün unsurlarıyla hem âlemin kendisi hem de âlemin maddesi, yok iken sonradan meydana getirilmiştir. Bu hak ehlinin görüşüdür.
2. Âlem bütün unsurlarıyla öncesiz ve sonsuzdur. Ondaki cevher ve arazlar da sonsuzdur.
3. Âlemin maddesi kadîmdir ancak kendisi sonradan değildir.⁵³⁵

Pezdevî'ye göre cisimler arazlardan önce gelemezler. Çünkü cisimler arazlardan hâli değildir. Arazlar birleşmiş ya da ayrılmış tarzda bulunmalarına karşın arazsız cisimlerin olamayacağı görüşündedir. Ona göre birleşme demek, iki eşyanın birbirlerine yakın olması, ayrılma demek ise birbirlerinden uzak olmaları anlamına gelmektedir. İki şeyden birinin aynı anda birbirlerine hem yakın hem de uzak olmaları akla mugayirdir. Âlemde ictimâ ve iftirakın devam etmesiyle hem ezeliğin hem de ebediliğin iki yönlü olmasının mümkün olmasının gerektiğini savunanlara karşı, kadîm üzerine yokluk vârid olmaz şeklinde karşılık vermiştir. Şayet vârid olursa kadîm olmadığı ortaya çıkmış olacaktır. Hâdis olanın ise, ebedî bir şekilde bâki olabilmesi, bâki olanın onu bâki kılmasıyla mümkün olacaktır.⁵³⁶ O, birleşme kadîm olup ayrılma

⁵³² Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C:I, s.300-301; Aynı yazar ve aynı eser, C:XI, edt. Bekir Topaloğlu, thk. Ali Haydar Ulusoy, İstanbul, 2008, s.207.

⁵³³ Mâtürîdî, **a.g.e.**, C:VII, s.387.

⁵³⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansûr, **Te'vilâtü ehli's-sünne**, C:V, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004, s.432; Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C:XII, edt. Bekir Topaloğlu, thk. Mustafa Yavuz, İstanbul, 2008, s.33-34.

⁵³⁵ Nesefî, **Tebsıra**, C:I, s.58.

⁵³⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, s. 39-40, 42.

ile iptal olmaz iddiasında bulunanlara karşı çıkmış; ayrılmanın vuku bulmasında yer edeceğini ve kuvvetleneceğini söylemiştir. Ayrılmanın da birleşmeden sonra meydana gelmeyip var iken ortaya çıktığını yani ayrılmanın birleşmenin içinde var olduğunu düşünmüştür. Bu itirazların bütün arazlar için öne sürüldüğünü söyleyen Pezdevî, meyvelerin ağaçlarda gizli olduğunun, ağaçların tohumlarda saklı olduğunun iddialarını reddetmektedir.⁵³⁷

Sonuçta Mâtürîdî kelâmcılarının, âlemi cevher, cisim ve araz şeklinde üç kısma değil de araz ve a'yan diye iki kısma ayırdıkları anlaşılmaktadır. Allah-âlem ilişkisindeki tavırlarının cevher yerine genellikle ayn tabirini kullandıkları; bunu kendi başına var olmayı çağrıştıran cevher terimini kullanmamakla gösterdikleri anlaşılmaktadır. Cismi de üç boyutlu, yönlü, sonlu ve sınırlı nesneler kabul etmişlerdir. Âlemi ise, herhangi bir mekânda olmayan cisim şeklinde telakki etmek suretiyle mekânın âlemin bir kısmı olduğunu kabullendikleri görülmektedir. Onlar, âlemin yaratılmış olduğunu ısrarla vurguladıktan sonra her yaratılanın sonlu olacağına hükmetmişlerdir. Fizikî âlem (duyulur âlem) ile metafizik âlem (duyular ötesi âlem) ayrımını yapmak suretiyle, metafiziğe duyular âleminden ulaşılacağını ispatlamaya çalışmışlardır. Hudûs delilini eserlerinde işlemek suretiyle kabul eden Mâtürîdî kelâmcılar, var olma ile yok olma noktasındaki dengenin var olma yönünde bozulduğunu belirterek, her var olanın sonradan olduğu argumanından hareketle varlığı kendinden olan bir Vâcibü'l-Vücûdun varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Ma'dûma “şey” adını verenleri tenkit ettiklerinden, âlemin kıdemine gittiğini iddia ettikleri Mu'tezile kelâmcılarını tenkit etmişlerdir.

⁵³⁷ Pezdevî, a.g.e., s.40.

İKİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA

ÂLEM KAVRAMI VE ÂLEMİN UNSURLARI

2.1. Âlem Kavramı

Kelâm kozmolojisinin ilgilendiği alanlardan birini, tabiat ve ondaki olaylar oluşturmaktadır.¹ İlk dönem kaynaklarından günümüze ulaşan eserler pek az olmakla birlikte, konu hakkında son zamanlarda özellikle ülkemizde çok sayıda çalışma yapılmıştır.² Buna rağmen konunun muğlak olması, araştırmamızın zorluklarının en önemli tarafıdır. Giriş sadedinde, tezimize âlemin tanımıyla başlanmıştır. Lügatte âlem kavramı, “yaratılmışlık, mühürlenmiş olmak” anlamlarına gelmektedir.³ Âlem kelimesinin “bilmek” anlamındaki “ilm” ya da “nişan, alâmet” anlamlarına gelen “alm” kökünden türetildiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. “İlm” kökünden türemesi halinde âlem, Yaratıcının kendisiyle bilindiği şey;⁴ “alm” kökünden türemesi halinde ise Yaratıcının varlığına delâlet eden nişan ve işaret anlamına gelmektedir.⁵ Âlem, muhtelif nesnelerden meydana gelen şeylere isim olarak da kullanılmıştır.⁶ Kelâmcıların genel bir kavrama olan ihtiyacına binaen âleme işaret ve alâmet anlamlarını vermişlerdir. Bazı kelâmcılar insanlar, cinler ve melekler gibi canlı varlıkları ifade etmek için “âlemûn-âlemîn”; diğer varlıkları ifade etmek için “avâlim” şeklinde çoğulunu kullanmışlardır.⁷ Genel anlamda âlem, Yüce Allah’ın dışındaki bütün varlıkları ifade etmek için kullanılan bir kavram olmuştur.⁸

¹ Mustafa Shah; “Trajectories in The Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalam”, **Religion Compass**, C:I, 2007, s.431; Mehmet Bulgen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, 3.bsk., Ankara, TDV Yayınları, 2022, s.120.

² Örnek olarak bkz. Bulgen, **Kelâm Atomculuğu**, s.118.

³ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C:VI, s.3085.

⁴ Bağdâdî, Abdülkâhir, **Kitâbu usûli'd-dîn**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, s.33-34; Ebü'l-Bekâ, **Külliyât**, thk. Adnân Derviş, Muhammed el-Misrî, 2.bsk, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998, s.637; Râgıb el-İsfahânî, Huseyn b. Muhammed, **el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986, s.515; Muhammed Sâlih Muhammed es-Seyyid, **Ebû Ca'fer el-İskâfî ve arâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye**, s.142.

⁵ Âlem kavramının geniş açıklaması için bkz. Süleyman Bolay, “Âlem mad.”, **DİA**, C:I, İstanbul, 1989, s. 357. Farklı anlamlar için bkz. Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredat fî ġarîbi'l-Kur'ân**, Mısır, 1970, s. 515; Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, C:III, Beyrut, Dâru's-Sâdır, t.y., s.1053.

⁶ İbn Manzûr, **Lisânü'l-arab**, C:V, s.3085.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân**, s.515.

⁸ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.34; Cüveynî, **Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikâd**, s.39; Muhammed Sâlih Muhammed es-Seyyid, **Ebû Ca'fer el-İskâfî ve arâühü'l-kelâmiyye ve'l-**

Âlemin, tabiatın tüm türevlerinde ortak olan anlam kökü, sürekliliktir. Terim olarak daha çok dış dünya yani insanın içinde bulunduğu ortam kasdedilmektedir. İnsanın yaşadığı ortamda, sebep ve sonuçlarla örülmüş sürekli bir döngü görünümü bulunmaktadır. Soyut manada kendine ve kendi halinde devamlılık vasfını kazanan şeye “onun tabiatı”, “zâtının gereği” denildiğinden, bazı kelâmcılar tabiatı “eşyadaki özelliğin devamını sağlayan bir güç” şeklinde tarif etmişlerdir.⁹ Kelâm ilminde âlem ve onu oluşturan unsurların tarihsel serüvenini genel özellikleri itibariyle “erken dönem”, “klâsik dönem” ve “müteahhir dönem” olmak üzere üç farklı başlık altında kategorize etmek mümkündür.¹⁰ Özellikle ilk dönem kelâmcılarının âlemle ilgilenme gayeleri, onun fizikî özelliklerinden ziyâde, zamanî minvalde bir başlangıcının olmasından hareketle Allah’ın varlığını ispatlamaya ulaşmak şeklinde olmuştur. Haliyle bu iddialarını bir öncül şeklinde kullanmak istemişlerdir.¹¹

Çağdaş bazı araştırmalarda II. (VIII.) yüzyıldan III. (X.) yüzyıla kadar kozmolojik konulara yoğun ilgi duyan kelâmcıların, başta düalistler (ashâbü’l-isneyn) olmak üzere, tabiat filozofları (ashâbü’t-tabâ’i), peripetetikler (ashâbü’l-heyûlâ), materyalistler (dehriyyûn), septikler (sofistaiyye) ve sapkınlar (zenâdîka) gibi Müslüman olmayan din ve düşünce sistemlerine karşı İslâm dinini savunmak gayesini güttüğüne, aynı zamanda bu çalışmalarda birer hakikat arayışı amacını da hedeflediklerine vurgu yapıldığını görmekteyiz.¹² Âlem mevzusunda keskin fikirleriyle bilinen İbrâhîm en-Nazzam’ın iç içe geçme teorisini kabul etmediğini uygun görmeyen Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324/936)’nin hassasiyetini bu açıklamalar bağlamında vurgulamak yerinde olacaktır. Yine o, Nazzam’ın birçok cismin tek bir mekânda, tek bir yönüyle, tek bir şekilde iç içe geçmesini doğru bulmayarak eleştirmiştir.¹³ Kelâmcılar eserlerinde, önce bu grupların görüşlerini zikredip tutarsızlıklarını; akabinde Allah’ın birliğini ve kadîmliğini, evrenin ise hâdis oluşunu

felsefiyye, s.142; Neseî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tebîrâtü’l-edille fî usûlî’d-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, C:II, s.62; Cürçânî, Seyyid Şerîf, **Tarîfât**, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, s.145.

⁹ İbn Hazm, **Fasl**, C:I, s.20, 26.

¹⁰ Bu konuda ayrıntılı inceleme için bkz. Alnoor Dhanani, **Kalam and hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu’tazilî Atomism**, Doctoral Dissertation, Harvard University, 1991, s.40 vd.; Richard M. Frank, **Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science**, State University of New York Press, 1978, s. 7.

¹¹ İbn Meymûn, **Delâletü’l-hâirîn**, s.189; M.Şemsettin Günaltay, İrfan Bayın, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s. 61; Pines, **Mezhebu’z-zerre inde’l-müslimîn içinde**, s. 4; İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, sad. Sabri Hizmetli, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 79.

¹² Bulgen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, s.120.

¹³ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.282.

mantık silsilesi içinde işledikleri görülmektedir.

Kelâmcılar tarafından âlemin, cevher ve araz olmak üzere iki unsurunun olduğu özellikle belirtilmiştir. Dilbilimcilerin âlemi “ilim ve duyu sahibi olan her şey” diye tarif ettiklerinden, buradan cansız varlıkları âlemden kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Bazılarının ise “alâmet” manasında ‘alem’den türediğini söylemelerinin, âlemde olan her şeyin aslında yaratıcısına bir alâmet ve delâlet olduğu kabul edilmesindendir.¹⁴ Bu bağlamda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, âlem cümlesini bir mekânda olmayan şekilde açıklamıştır. Cisim ve cevherlerin varlığa çıkmasında bir mekâna ihtiyacı olmadığını bildirmiştir.¹⁵ O ve diğer kelâmcılar, Allah'tan başka her şeyi içine aldığı kabul ettikleri âlemin¹⁶ cevher ve arazlardan müteşekkil ve sonradan yaratıldıklarını; mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunduktan sonra cevherlerin cinsleri zâtlarının aynısı; arazların ise birer cins olduklarını iddia etmiştir.¹⁷

Bir bütün halinde hem âlemin hem de onun maddesinin Allah Teâlâ tarafından yok iken var edildiğini bir inanç esası kabul eden kelâmcılar, bu görüşlerini te'lif ettikleri eserlerinde temellendirme gayreti içinde olmuşlardır.¹⁸ Eş'arî eserlerde hiçbir surette âlem için “varlık öncesi” şeklinde bir ifadeyi kullandıkları kaynaklarda rastlanmadığı çağdaş kaynaklarda ifade edilmektedir. Zira cevher ve arazlar yok iken Allah tarafından var kılınmışlardır.¹⁹ Kelâmın evren biliminde, onun yok iken bir yaratıcı tarafından sonradan var edildiği, bir başlangıcının olduğu özellikle vurgulanmış, “yoktan yaratma” düşüncesi kabul görmüştür. Bütün kelâm fırkalarının, âlemin yoktan (min'el-ma'dûm) yaratıldığı konusunda ittifak ettikleri savunulmaktadır.²⁰ Ayrıca onlar zamanda zerreden kürreye her nesnenin sâniî olduğuna, eşsiz addettikleri âlemdeki düzenin bu sâniin yaratmasıyla gerçekleştiğine giden yolu da açmışlardır.

Kelâm literatüründe (Nazzâm ve arazcılar hariç) bir cismin renk, tat, şekil, sertlik

¹⁴ Bağdâdî, **Usûlû'd-dîn**, s.53. Bağdâdî kendi kanaatini “Âlem, cevherlerin ve arazların toplamıdır” cümlesiyle onların zikrettikleri sayıları kapsadığını belirtmiştir. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, s.54.

¹⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.288.

¹⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1957, s.17; Bâkılânî, **el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecûz el-cehlu bihî**, s.16; Cüveynî, **İrşâd**, s.10; Nesefî, **Tebîrât**, C:I, s.62.

¹⁷ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.265-266.

¹⁸ Eş'arî, **Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bîda'**, thk. Richard J. McCrth, The Theology of al-Ashari içinde, Beyrut, İmprimerie Catholique, 1953, s.6; Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, s.21 vd.; Nesefî, **Tebîrâtü'l-edille**, C:I, s.78; Cüveynî, **Kitâbu'l-irşâd** s.39.

¹⁹ Mehmet Aktaş, **Tanım ve Hakikat**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2018, s.111.

²⁰ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:XVIII, İstanbul, 1998, s.304.

gibi fizikî nitelikleri onun arazları, bunları taşıyan özü ise cevheri ya da atomları kabul edilmiştir.²¹ Âlemin cisimlerden oluştuğu; cisimlerin ise cevher ve arazlardan meydana geldiği genel kabuldür. Kelâmcılar her ne kadar algılanan, görülen, tarifi yapılan cisimlerin (maddî varlıkların) cevherlerden oluştuğunu savunmuş olsalar da cevhere farklı manalar vermişlerdir.²² Bazı kelâmcıların, cevherin arazın taşıyıcısı olduğunu ve bir atomlar kombinasyonu oluşturduğunu kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.

Ehl-i sünnet'in ilk kelâmcılarından, mütekellimînin imamı kabul edilen İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854?), düşüncelerini kelâmî metodla te'yid eden ilk kişidir.²³ Onun ontolojisinde belirleyici bir varlıktan kaynaklanan nitelikler, şeyin kendisinden (li nefsihî) ortaya çıkan özellikler, vasıf ile sıfat ayrımı öne çıkmaktadır.²⁴ İbn Küllâb, kelâmcıların yeni görüşlerine aşırı tepki gösteren selef âlimlerinin fikrî cazibesini canlandırmak adına, "Cisimler ve arazlar, hareketi gerektirdiğinden, hâdis olmaktan kurtulamaz" demiştir. Yine "Hâdis olup bir etki sonucu ortaya çıkan varlıklar, geçmişe doğru sonsuz bir şekilde devam edemezler" ilkelerini benimsemiştir. Maddî varlıkları açıklamaya çalışmasıyla onun, Selefîyye mezhebinde ciddî bir devrim yaptığı söylenebilir.²⁵ Zira bu fikrin benimsenmesi, Allah'ın ezelde fiil sahibi olmadığının kabulü anlamına gelmektedir.²⁶ Mu'tezile kelâm anlayışının zirve yaptığı dönemde, Selef itikadını desteklemek için hareket arazının hâdis oluşunu ispatlaması, Mu'tezile kelâm anlayışını benimsememekle birlikte bu mezhebin metodunu kullanması onun dikkat çekici yönüdür.

Cüzlerin bölünmesini işleyen Eş'ariyye kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), âlemin müfred cüzlerini, kendisinde bölünmenin son bulduğu zâtında müfred ve zât haricinde cinste müfred şeklinde iki gruba ayırmıştır. Zâtında müfredi de iki türe ayıran Bağdâdî bunlardan ilkinin, parçalanamayan cüz olan cevher-i vâhid olduğunu, âlemin cisimlerinden her birinin parçalanamayan bir cüze kadar bölüneceğini ifade etmiştir. Diğerinin ise bir mahalle muhtaç bir şey aynı zamanda

²¹ İbn Hazm, **Fasl**, C:I, s.50.

²² Bu görüş Nazzâm hariç Mu'tezile, Hişâm b. el-Hakem hariç Şia, Eş'arîler ve diğer bazı mezhepler taraftarları tarafından savunulmuştur. Bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s.59; Nesefî, **Tebşıra**, C:I, s.65; Hayyât, **İntisâr**, s.32; İbn Hazm, **Fasl**, C:V, Kahire, 1317, s.92.

²³ İzmirli, onunla anılan Küllâbiyye mezhebinin zamanla Eş'ariyye'ye dönüştüğünü belirtmiştir. Bkz. İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, C:I, 1339-1341, s.109-110.

²⁴ Harith b. Ramli, **Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî (Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı)**, s.305.

²⁵ Ayrıntı için bkz. Tevfik Yücedoğru, **Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi**, Bursa, Emin Yayınları, 2006, s.53-54.

²⁶ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.51-52.

zâtında araz olan şeylerdir ki, o tek bir mahalle muhtaçtır.²⁷ Cinste müfredi ise, kendilerinde bulunan arazlar nedeniyle şekil ve durumları farklı olsa bile, “Cevherler bir cinstir” sözü gibi cinste müfred olduğunu belirtmiştir.²⁸ Bağdâdî âlemin hudûsunu belirttikten sonra onu, on beş maddeye ayırarak incelediğini görmekteyiz.²⁹

Eş’arî’nin hareketsiz tabiat yapısıyla birlikte, imameti, insanların fiillerini, şer’î hükümleri, peygamberlik ve ilahiyyât mevzularını dakîku’l-keâm grubuna dahil etmesinden dolayı benimsediği yapıyı farklı değerlendirenler olmuştur.³⁰ Atomculuğu benimsemesiyle Eş’arî mezhebinde şöhret bulan Bâkılânî (ö.403/1013), onun tabiat felsefesini sistemleştirmiştir.³¹ O, atom nazariyesiyle Allah Teâlâ’nın sonsuz kudretini ispat etme gayretinde olmuş, evrende gerçekte sadece cevherlerin varlığını ileri sürmüştür. Cisimlerin en küçük parçaları olan cevherlerin bölünemeyeceğini belirtirken, bu cevherlerin ise kendilerine ilhak olunan arazlarla var olduklarını, arazsız cevherin olamayacağını savunmuştur. Ancak çeşitli cevherlerin birleşmeleriyle meydana gelen bileşik cisimlerin varlığını da uygun görmüştür.³² İlm-i keâmdeki “cüz-i lâ yetecezzâ”nın ve halânın ispatı, arazın araz ile kâim olmaması, arazın iki zamanda kalmaması gibi aklî hususları tamamen ortaya koyduğu kabul edilen³³ Bâkılânî, âlemdaki oluş ve değişimin sebebi gördüğü unsurları, yaşlık-kuruluk, sıcaklık-soğukluk şeklinde dört unsur şeklinde sıralamıştır. Ona göre bu dört unsur, cisimlerden sonra meydana gelen ve birbirlerinin zıddı olan arazlardır. Bunların zıt şekilde değerlendirilmelerinin nedenini, aynı yerde aynı anda sıcaklık ve soğukluğun ya da yaşlık ve kuruluğun bulunmasının imkânsız olduğu ile açıklamıştır. Bu tabiatların (unsurlar) hareket-sükûn, beyaz-siyah vs. birbirine zıt diğer arazlar hükmünde olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bu unsurların kadîmi imkânsızdır. Neticede söz konusu tabiatların muhdeslikleri ve herhangi bir tabiattan meydana gelmemiş olmaları gerektirmektedir. Bu tespit, âlemin diğer unsurlarının açıklanması için de mümkündür. Âlemin dört unsurdan meydana gelmesini, her cisimde bu dört unsurun bulunmasına bağlayanları da eleştirdiğini görmekteyiz. Sonuçta her bir

²⁷ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, 1423/2002, s.55.

²⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.54-55.

²⁹ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s.51.

³⁰ Saîd Abdî’l-Latîf Fûde, *Risâletü fî beyâni celîli’l-keâm ve dakîkih*, Dâru’z-Zehâin Lübnan, t.y., s.22.

³¹ İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, C:III, Beyrut, Dârü’l-Beydâ, 2005, s.34; İzmirli İsmail Hakkı, “Ebû Bekir Bâkılânî”, *Dârü’l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 2/5-6, 1927, s.141, 150.

³² Neşet Çağatay, İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepler Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s.204-205.

³³ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1979, s.33.

cisimde dört tabiatın bulunmasının cisimlerin onlardan meydana geldiğine delil olması halinde, cisimlerin aynı zamanda aydınlıktan, karanlıktan, renklerden, kokulardan, tatlardan, hareketlerden ve durağanlıklardan da meydana gelmiş olması gerekecektir. Zira hiçbir cisim bu niteliklerden sıyrılmaz demek suretiyle âlemi oluşturan cisimlerin dört tabiatından meydana geldiği iddiasını geçersiz kıldığını vurgulamıştır.³⁴ Onun bu yaklaşımıyla, tabiat filozoflarını mantıkî açıdan tutarsızlıkla suçladığı görülmektedir.

Âlemi, süflî (aşağı) ve ulvî (yüce) yönleriyle ikiye ayıran Bâkılânî'nin Eş'arî'ye tâbi olduğu anlaşılmaktadır. O, yaratılan (muhtes) bu âlemin, cevher ve arazlardan oluştuğunu öne sürmüştür.³⁵ Cisimlerde bulunan tabiatların fiiller meydana getiremeyeceği; her bir cisimde farklı farklı arazların ortaya çıktığı, bunların müşahade yoluyla bilindiği; dolayısıyla âlemde meydana gelen şeylerin dört tabiat vasıtasıyla olmayacağı şeklindeki bir çıkarım, onun âlem hakkındaki görüşleri için yanlış olmasa gerektir.

Sonuçta birçok araştırmacının, İslâm medeniyet ve kültürünü anlamada kelâmcılar tarafından ortaya konulan âlem tasavvurunun anahtar rol oynadığını vurguladıklarına³⁶ dikkat çekmek gerekir.

2.2. Âlemin Unsurları

2.2.1. Cevher

2.2.1.1. Cevherin Tanımı

Kelâmcıların nazarında âlemin unsurlarının başında gelen cevher (cüz-i lâ yetecezzâ, cevheru'l-ferd), âlemi tanımlamada ilk işlenen mevzulardan biridir. Bu kelime, Farsça'da "gevher" iken Arapça'ya çevrilirken "cevher" şeklini almıştır.³⁷ Cevher kavramının Arapça metinlere ilk defa Cündîşapur okulu aracılığıyla girdiği

³⁴ Bâkılânî, *Kitâbü temhîdî'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, s.57-58.

³⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s.38-41; a.y., *İnsâf*, thk. Ahmed Haydar, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986, s.27-28.

³⁶ Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s.85 vd. Hatta İslam dünyasındaki dilbilimleri ve tarihçiliğin gelişimini kelâm atomculuğu üzerinden açıklayan araştırmacılar da olmuştur. Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 1999, s.252-253.

³⁷ Cevherin "zâhir" anlamını ifade eden "cehr" kelimesinden türemiş olabileceğini kabul edenler, insan şeklini, şemailini, güzel görünümünü (hey'e) ifade için bu kelimeyi kullanmışlardır. Bkz. Siyalkûtî, *Hâşîye alâ şerhi'l-celâl ed-devvânî alâ akâidi'l-adudiyye* (Muhammed Abduh'un haşiyesi ile birlikte), Mısır, h.1322, C:II, s.343.

iddia edilse de daha güncel ve titiz çalışmalara göre bu kavramın, Abdullah b. Mukaffa'nın "Kelile ve Dimne" çevirisi ile yine onun çağdaşı Abdülhamid el-Kâtib'in risaleleriyle olduğu anlaşılmaktadır.³⁸ Sözlükte "kendisinden yararlanılacak bir şey çıkarılan her taş" anlamına gelmektedir. "Bir şeyin cevheri" denildiğinde "onun aslı ve özü"nün kastedildiği ileri sürülmektedir.³⁹ Bu bağlamda ıstılahta atom için kullanıldığında "bölünmeyen hacim", "bölünmeyen şey" ve "bölünmeyen parça" gibi anlamları ifade etmektedir.⁴⁰ Kelâmcılar cevher terimini dilbilimciler nazarında da değerlendirerek, onu "görünen, açığa çıkan" şeklinde tarif etmişlerdir. Özellikle Mâtürîdî kelâmcılarınca bu kavram yerine "görünen, bellî, aşikâr olan" manalarındaki *a'yân* kelimesini kullanmışlardır.⁴¹ Mâtürîdî'nin, cevher kelimesi yerine yaygın şekilde ayn (*a'yân*) kelimesini kullandığı,⁴² onu birleşik olanlar (cisim) ve birleşik olmayanlar (*a'yan*) şeklinde iki kısma ayırdığı görülmektedir.⁴³ Fakat felsefi kelâmın etkisinde eserlerini kaleme alan Şemseddîn es-Semerkandî'nin belirttiğine göre, Mâtürîdî kelâmcılarınca cisim ve atoma karşılık gelecek şekilde sonradan cevher kavramının kullandıklarını belirtmiştir.⁴⁴ Süreç içerisinde, cevher tabirinin Ehl-i sünnet kelâmcılarınca ortak kavram olduğu ve evreni açıklamada bir argüman haline geldiği görülmektedir.

Terim olarak cevher, kendisinde birtakım özelliklerin ve arazların meydana

³⁸ Antuvan Seyf, **Mustalahâtü'l-feylesof el-kindî**, C:I, Beyrut, Menşûrât el-Câmia el-Benâniyye, 2003, s.355;

³⁹ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, **Kitâbu'l-'ayn**, C:III, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut, Mektebetü'l-Hilâl, 1988, s.389.

⁴⁰ Bağdâdî, **Usûlî'd-dîn**, s.55; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, **Tebîrâtü'l-edille fî usûlî'd-dîn**, C:I, 1990, s.46; Ebu'l-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, **et-Tezkiretü fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz**, C:I, s.10-11; el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza el-Alevî, **Kitâbü't-tevhîd fî şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd**, thk. Hişâm Hanefî Seyyid, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008, s.270-272.

⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *a'yân* kullanımı hakkında bkz. Mâtürîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, s.9-15.

⁴² Mâtürîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, s.9-11; Cürcânî, **Ta'rîfât**, "cüz ellezî lâ yetecezzâ md.", s.78; Nûreddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî usûlî'd-dîn**, Mâtürîdiyye Akâidi, nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2011, s.20; Shlomo Pines, **Studies in Islamic Atomism**, İngilizceye çev. Michael Schwarz, edt. Tzvi Langerman, Jerusalem, 1997, s.4.

⁴³ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Nesefî, **Tebîrâtü'l-edille fî usûlî'd-dîn**, C:I, s.44-45; Nesefî, **et-Tevhîd li-kavâidi't-tevhîd**, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İstanbul, İSAM Yayınları, 2021, s.21; Sâbûnî, **el-Bidâye fî usûlî'd-dîn**, s.20; Ebû'l-Berekât Hafîzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, **Şerhu'l-umde fî akâdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa: el-İ'timâd fî'l-i'tikâd**, Kâhire, Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, 2012, s.129.

⁴⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, **el-Me'ârif fî şerhi's-sahaf**, C:II, thk. Abdullah Muhammed İsmâil, Nazir Muhammed Nazir İyâd, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, s.937-938.

geldiği şeydir.⁴⁵ Başka bir açıdan ise arazları kabul edendir.⁴⁶ Lügatçı, edebiyat ve dil alimi İbn Sîde (ö.458/1066)'ye göre bir şeyin cevheri denildiğinde, o şeyin yaratılışındaki cibiliyyetidir.⁴⁷ Kelâmda “cevher” kavramı ilk zamanlarda hem cisim hem de cismin bir cüzü; hem madde hem de cevher için kullanılmıştır.⁴⁸ Sonraları ise “bölünemeyen en küçük parça (cüz-i lâ yetecezzâ) anlamında terimleşmiştir.⁴⁹ Son dönemlerde ise hem cismi hem de atomu ifade edecek şekilde kullanılmasının daha yaygın olduğu görülmektedir.⁵⁰ Bazı kelâmcıların *cüz* (el-Cüz), bir kısmının *parçalanmayan cüz* (el-Cüz ellezî lâ yetecezzâ), bazılarının *Tek Cüz* (el-Cüz'ül-Vâhid), *Tek Cevher* (el-Cevheru'l-Vâhid), *bölünmeyen cevher* (el-Cevher ellezî lâ yenkasim), *tek cevher* (el-Cevheru'l-Ferd) şeklinde farklı isimlendirmelerde bulundukları anlaşılmaktadır.⁵¹ Sonuçta bu tanımlamaların hepsi aynı mefhuma işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁵² Müteahhir dönem kelâmcıların “zâtı gereği mütehâyiz olup hâdis bir varlık”⁵³ tanımında bulundukları görülmektedir. Filozofların tanımında ise “kâim olabilmek için hiçbir konuma (mevzu) ihtiyaç duymayan mümkün bir mevcûd” şeklinde bir tarifi kabul ettikleri anlaşılmaktadır.⁵⁴ Kelâmcıların atoma genellikle cevher veya cevher-i ferd adını verdikleri,⁵⁵ ayrıca onu bölünmeyen parça şeklinde ifade ettikleri anlaşılmaktadır.⁵⁶

Kendine has bir cevher tanımı yapan Abdülkâhir el-Bağdâdî, her renk sahibi

⁴⁵ Abdülhakîm es-Seyalkûtî, **Hâşiye**, İstanbul, t.y., C:II, s.343; İlhan Kutluer, “Cevher md.”, **DİA**, C:VII, İstanbul, 1993, s.451.

⁴⁶ Muhammed Ramazan Abdullah, **el-Bâkıllânî ve ârâühü'l-kelâmiyye**, Doktora Tezi, Bağdat, Matbaatü'l-Ümme, 1986, s.322.

⁴⁷ İbn Manzûr, **Lisânü'l-arab**, s.152

⁴⁸ Eş'arî'nin ilk devir kelâmcılardan yaptığı nakiller arasında bu tür farklı kullanımları bulmak mümkündür. Bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s.301-306.

⁴⁹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s. 212; Bâkıllânî, **İnsâf**, s. 26; Bâkıllânî, **Temhîd**, s.37; Bâkıllânî, **Hidâyetü'l-müstersîdîn ve'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-mülhidîn**, C:I, thk. Ömer Yusuf Abdulganî Hamdân, Umman, Mektebetü Abk'il-Misk, 2022, s.388; Bağdâdî, **Fark**, s.197; Pines, **Mezhebü'z-zerre**, s.4.

⁵⁰ İlhan Kutluer (1993), “Cevher md.”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:VII, s.450-455.

⁵¹ Eş'arî, **Makâlât**, s.301, 307, 314. Münâ Ahmed Ebû Zeyd, **et-Tasavvurü'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî**, Beyrut, 1994, s.26; Otto Pretzl, **Mezhebü'l-cevheri'l-ferd inde'l-mütekellimîne'l-evvelîn fi'l-İslâm**, çev. Muhammed Ebû Rîde, (Shlomo Pines'in Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn'in içinde), Kahire, 1946, s.139.

⁵² Pines, **Mezhebü'z-zerre**, s.4.

⁵³ Râzî, Fahrüddîn, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât**, C:I, thk. Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1900, s.240; Âmidî, **Ebkâr**, C:III, s.23.

⁵⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C:II, s.343.

⁵⁵ Bâkıllânî, **Temhîd**, s.37. Günümüz Arapçasında da buna “zerre” denilmektedir. Bkz. Hıfînî, Abdülmün'im, **el-Mu'cemü'l-felsefî**, Kâhire, ed-Dâru's-Şarkıyye, 1410/1990, s.128.

⁵⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, **Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1988, s.24; Adûdiddîn el-İcî, **el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm**, s.182.

olanın cevher olduğunu belirtir.⁵⁷ Buna karşın Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâi (ö.303/916) cevheri "Var olduğunda arazları taşıyan şey"; Salihî ise cevheri "Arazları taşıyandır" şeklinde tarif etmişlerdir.⁵⁸ Bu ifadelerden cevherin arazlara mahal olması yönüyle tarifinin yapıldığı anlaşılmaktadır.

Cevherin, fizik, mantık ve felsefe gibi farklı ilim dallarında değişik manalara geldikleri üzerinde durmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Fizik ilminde cevher "cisim" demektir. Yani Heyûlâ (madde), sûret ve bu ikisinin bileşiminden meydana gelen diye bilinen cisim şeklinde üç anlamda kullanılmıştır. Cisim, bütün yönüyle fiziğin konusudur. Mantık ilminde, on kategoriden ilkinin cevher teşkil etmektedir. Buna göre cevher, kendisi daima konu (mevzu) olandır ve üzerine başkası yüklenendir.⁵⁹ Diğer bir tarifle, özü ile kâim olan şeydir. Varlığını devam ettirmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayandır.⁶⁰ Felsefede ise cevher, öz, zât, mahiyet anlamlarında kullanılmıştır. Bu yönüyle cevher, bir şeyin özünü, hakikatini ve onun ne olduğunu göstermektedir. Varlık açısından cevher, sadece varlığıyla ilgili, kendi başına varlığını sürdürebilen, müstakil varlığı olan şeydir. Varlığını sürdürmede başkasına muhtaç değildir. Bu cevherin madde ile bir ilişkisi yoktur.⁶¹ Cevherlerin karşıtları bulunmamaktadır. İnsanın, taşın, atın cevher olması yönüyle karşıtları yoktur. Ancak cevherler karşıtları kabul etmektedir. Mesela soğuk ile sıcak ya da siyah ile beyazı bulundurabilir. Ancak bu değişmelerde cevherler değişmemekte, hep aynı kalmaktadır.⁶² Buraya kadarki açıklamalardan, cevherindeki zıtların aynı anda birarada bulunamayacağı ve cevherlerin sabit kalacağı, arazlarının değişkenlik göstereceği anlaşılmaktadır.

2.2.1.2. Kelâm Atomculuğunun Kaynağı

Kelâm atomculuğunun kaynağı üzerinde yapılan araştırmalarda farklı farklı açıklamalar dikkat çekmektedir. Bazıları kelâm atomculuğunun kaynağını Yunan atomculuğuna dayandırırken,⁶³ bazıları ise Yunan'dan gelmesinin imkânsız olduğunu,

⁵⁷ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.53. Mâtürîdî kelâmcılarının, cevher tanımını yaparken, kendi nefsiyle kâim olan şeklinde açıkladığı görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Neseî, **Tebîrât**, C:I, s.63; Sâbûnî, **Maturîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, s.61

⁵⁸ Eş'arî, **Makâlât**, s.306.

⁵⁹ Hüseyin Atay, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, 1983, s.107.

⁶⁰ Enver Uysal, "*Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı*", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:XVIII, 2009, sy:1, s.160-161.

⁶¹ Atay, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, s.107.

⁶² Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s.26-27.

⁶³ H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı**, s.357.

etkisi olmuş ise de çok az olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁴ McDonald, Budist mezhepleriyle bazı kelâm mezhepleri arasındaki yüzeysel birtakım benzerliklerden hareketle, kelâmcıların, atom teorisini Budistlerden aldıklarını iddia etmiştir.⁶⁵ “Kelâmcıların atom teorilerini Hint düşüncesinden almış olabilecekleri” iddiası daha çok Hint düşüncesine ait bazı eserlerin Sanskritçe’den Arapça’ya tercüme edilmesiyle elde ettikleri iddiasına dayanmaktadır. Hint literatüründeki eserlerin Arapça’ya kazandırılmasının yaklaşık Miladî 730’lu yıllarda başladığı bilinmektedir.⁶⁶ Genel anlamda Mu’tezile üzerinde Hint septisizminin bir etkisi olduğu görülmektedir. Diğer dillerden çevrilere oranla Hint dilinden çevrilen eserlerin daha fazla olduğu tahmin edilmektedir.⁶⁷

Kelâmî düşüncede kendinden başka parçaya bölünemeyen (cüz-i lâ yetecezzâ) fikrinin, ilk kez Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?) ile birçok Mu’tezile kelâmcıları tarafından ortaya atıldığı iddiasının⁶⁸ ya da bu fikrin Grekçe’den tercüme eserlerden alıntılandığı iddiasının doğru olmadığı görülmektedir.⁶⁹

2.2.1.3. Kelâmda Atomculuk

İslâm düşünce tarihinde, atomculuğu ilk tenkit eden düşünür, Basra Mu’tezilesinin önderlerinden İbrâhîm en-Nazzâm olmuştur.⁷⁰

Cevher ve araz, evrenin hâdis olduğunu kanıtlamak için ilk önce Ca’d b. Dirhem tarafından ortaya atılmış, daha sonra kelâmcılardan Cehmiye ve Mu’tezile’nin öncülleri ve özellikle en önemli Mu’tezilî âlimlerinden “Şeyhu’l-Müsbitîn” unvanıyla

⁶⁴ Otto Pretzl, **Mezhebu cevheri’l-ferd inde’l-mütekellimîne fi’l-İslâm**, Mezhebü’z-zerre inde’l-müslimîn içinde, Mektebetü’n-Nahdeti’l-Mısıryye, Kahire, 1946, s.136.

⁶⁵ Muhammed İkbal, **İslâm’da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. Ahmed Asrar, İstanbul, Birleşik Yayınları, 1984, s.98.

⁶⁶ Mustafa Demirci, **Beytü’l-hikme**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996, s.59-61.

⁶⁷ Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü**, İstanbul, Ülken Yayınları, 1997, s.88, 91-92. Kelâm atomculuğunun kaynağı incelenirken tarihsel arka planı hakkında bkz. Fatıma Akkaya Öge, **Eş’arî Atomculuğu–Erken Dönem Eş’arî Kelâmında Cevher Anlayışı**, Ankara, Fecr Yayınları, 2024, s.23-43.

⁶⁸ Zira kelâmcıların, Grek atomcu fikirlerine vâkıf olduklarında, kendi atom teorilerini zaten çoktan sistemleştirmişlerdi. Müslümanların Yunan felsefesini henüz tanımadan önce sayısız tanrıbilimsel mezhep ve okul meydana getirmişlerdi. Bunlardan bazıları Allah kavramını o kadar soyut bir biçimde tasarladılar ki bu yönde hiçbir felsefe onları geçemeyecek konumda kalmıştır. Bkz. Friedrich Albert Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Eleştirisi**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, s.161.

⁶⁹ Otto Pretzl, kelâm atomculuğunun Yunan atomculuğundan etkilendiğini ancak onda büyük değişiklikler yaparak kabul ettiğini söylemektedir. Bkz. Otto Pretzl, **Mezhebu’l-cevheri’l-ferd inde’l-mütekellimîne’l-evvelîn fi’l-İslâm**, s.136.

⁷⁰ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, C:I, 1339-1341, s.270-271; Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, s.218-219.

bilinen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bunu sistematik bir teori haline getirmiştir.⁷¹

2.2.1.4. Cevher-i Ferd Kavramı

Tezimizde incelediğimiz Eş'arî kelâmcıları eserlerinde, aynı anlama gelse de bazen cevher-i ferd kavramını doğrudan kullanmadıklarını görmekteyiz. Burada Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin cevheri bölünemez, yarıya indirgenemez şeklindeki tarifi önemli bulunmaktadır.⁷² Âlemin parçalarını cevher ve araz diye iki kısımda açıklayan Bağdâdî de cevheri tek (vâhid) diye müfred varlık şeklinde açıklamıştır.⁷³

Cevher-i ferdi ispat etmek suretiyle atomculuk fikrini savunulardan biri Ebû İshâk el-İsferâyînî'dir. O, cevher-i ferdin ispatında tümdengelim yöntemine başvurmuş, cevherlerden müteşekkil olan cisimlerden hareket etmiştir. Ona göre bütünü itibariyle cisimlerin sonluluğu zarurî bir şekilde sabittir. Sonlu olan bütünün ister bilkuve ister bilfiil sonsuz parçaları içermesi ise mümkün değildir. O, aklen sâbittir ki bütünde ayrışma (fasl) imkân dahilindedir, bu ayrışma birleşmenin (vasl) gerçekleştiği iki taraf ile var olmaktadır. Şayet bütünün parçalarının sonu olmasaydı, ayrışmanın gerçekleştiği tarafa ilişkin bir talep de olmazdı görüşünü savunmuştur.⁷⁴

Cevher-i ferd kavramının parçalanamayacak derecede küçük varlık (atom) şeklinde tarifi genel kabul görmekle birlikte özellikle Bâkılânî'nin "Hidâyetü'l-müstersîdîn" isimli eserinde Hristiyanların cevherle Allah'ı kasdetmelerini ayrıntılı inceleyen ve tenkit eden ifadeleri dikkat çekicidir.⁷⁵

2.2.1.5. Cevherlerin Yapısal Özellikleri

Klasik dönemin kelâmcıları, cevher kavramını dilbilimi ve matematiksel olmak üzere iki farklı yönden incelemişlerdir. Bu bölümde, önce felsefecilerin cevhere yaklaşımlarından, akabinde İslâm filozoflarının ve tezimizdeki kelâmcıların görüşlerinden bahsetmek uygun düşecektir kanaatindeyiz. Meşşâî ve İsrâkî filozoflar hariç genel anlamda filozoflara göre cevher, kendisi olmadan bir şeyin var olamayacağı, her ne ise "O" olamayacağı şeydir.⁷⁶ O, başka her şeyin, varoluşu

⁷¹ Murtaza, Ahmed b. Yahya, **Bâbü zikri'l-Mu'tezile min kitâbi'l-münye**, y.y., h.1312, s.29; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.95; Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.63.

⁷² Ibn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen, **Makâlâtü's-Seyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sayih, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005, s.212.

⁷³ Bkz. Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s.197; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.54-55.

⁷⁴ Sanhâcî, **a.g.e.**, s.17b.

⁷⁵ Ayrıntılar için bkz. Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.380, 395; Bâkılânî, **Temhîd**, s.93-94.

⁷⁶ İsrâkî felsefesinin en önemli temsilcisi Şehâbeddîn es-Sühreverdî (ö.632/1234) cevher diye Nur'u ortaya atarak, buna en temel ve en genel kavram diyerek, kendisinin apaçık olduğunu vurgulamış, kendisi

bakımından kendisine bağlı olduğu fakat kendisinin varoluşu açısından başka bir şeye ihtiyaç duymadığı varlıktır.⁷⁷ Cevher, müstakil bir özelliği ve ilişkisi olmamakla birlikte, hariçten birtakım özelliklere sahiptir, arazlarla belli bir ilişki içinde bulunmaktadır. Onun nitelikleri değişim boyunca var olmaya devam eden kalıcı varlıktır. Bir şeyin gerçek özü kalıcı olmayıp değişmesi sonucu kendisi olmadığı takdirde, bir şey “o şeyin özü” olmayıp başka bir şey olur. Bu durumda cevher, bir şeyi belirleyen, tanımlayan, “o şey” yapan özdür.⁷⁸ Sonuçta cevherin, varlığın özü ve en son noktası şeklinde açıklanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. İslâm filozoflarının bir şekilde soyut kabul ettikleri cevherî anlayışlarını (cevâhir-i mücerrede), kelâmcıların reddettiklerini görüyoruz.

Atomların ne ağırlığı ne şekli ve ne de uzunluğu vardır. Esasen kelâmcıların atomculuğunda her ne kadar birçok benzerlik kanısı olsa da Demokritos’un atom teorisinden oldukça farklıdır. Kelâmcıların kabul ettikleri atomlar, katışıksız cevherlerdir (cevâhir-i mahze) ve bu atomlar, Allah’ın bütün sıfat ve fiillerinin bekâ ve fenâ açısından ezeli iradesiyle nitelendirdiği arazlardır. Demokritos’un atomundan ayrılan nokta işte tam da burasıdır.⁷⁹ Buna karşın Eş’arî, cevheri araz, cisim ve kadîmden (Allah’tan) ayrı ifade etmek için “tek bir renk ve tek bir hareketi kabul edebilen şey” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁰ Bâkılânî’nin cevheri hacmi olmakla tarifi yanında;⁸¹ her türlü nitelikten sadece birini kabul eden diye açıklamaktadır.⁸² O, cevherin bir varlıkla iç içe geçmesini, onun zıddıyla olan bir başka varlığı da içerebileceğini engellemeyeceğini belirtmiştir.⁸³

Atom anlayışı bakımından, kelâmcılarla Demokritos arasında temelde üç fark bulunmaktadır.

dışındaki şeyleri de açığa çıkarandır demiştir. Buna göre Tanrı “Nur’ul-Envâr”dır. Sühreverdî, bu nurun karşısına zulmeti koymuş, bu zulmeti Cevher-i gâsık, hey’et-i zulmânîyye ve berzah olmak üzere üç çeşit olduğunu açıklamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü’l-işrâk**, Dâru’l-Meârifî’l-Hikmiyye, 1430/2010, s.80-83; Sühreverdî, **Mevsu’atü müsannefâti’s-sühreverdî**, thk. Muhsin Akîl, Dâru Revâfid, 1439/2018, s.134-141.

⁷⁷ Aristoteles, **Organon IV (İkinci Analitikler)**, s.92, 101-102.

⁷⁸ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1633-1636; Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1988, s.179.

⁷⁹ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.78. Yunan felsefesi tarihi uzmanı William Guthrie (1906-1981) atomculuğun geliştirilmesinin amacının, fizik ilmini Elea mantığının ölümcül etkilerinden kurtarmak için ortaya atılmış bir teori olduğunu söylemiştir. Bkz. Guthrie, W.K.C., **A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Demokrit**, C:II, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s.389.

⁸⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.219.

⁸¹ Bâkılânî, **İnsâf**, s.16.

⁸² Bâkılânî, **Temhîd**, s.37.

⁸³ Bâkılânî, **Hidâyetül-müsterşidîn**, C.I, s.477.

1. Demokritos'a göre atomların bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. O, atomların ezeli ve ebedî olduğu kanaatindedir.⁸⁴ Buna karşın kelâmcılar atomları ezeli ve ebedî kabul etmezler. Ma'dûmun hiçbir şey olduğunu söyleyen kelâmcılar açısından bu farklı görüş gayet açıktır.⁸⁵

2. Demokritos, atomların parçalanmamasını onlarda bulunan sertlikleri diye açıklarken, zihinde bölünebileceklerini ise kabul etmiştir.⁸⁶ Kelâmcılar ise ne fiilen ne de zihnen atomların parçalanabileceklerini kabul etmişlerdir.⁸⁷ Demokritos'a göre atomlar sayı bakımından sonsuzdur. Kelâmcılar ise Kur'ân'a dayanarak atomları sonsuz kabul etmemişlerdir.⁸⁸

3. Demokritos, atomculuğunda cevher öz niteliklerine sahip olduğundan cevher ve araz şeklinde iki ayrı varlık kategorisinde incelenmesi mümkün değildir.⁸⁹ Kelâmcılar nezdinde araz, cevherin haricinde başka bir varlık şeklinde kabul edilmiştir.⁹⁰

Mu'tezile kelâmcılarının cevher anlayışı bağlamında önde gelen âlimlerinden Sâlihî, cevheri cisim addetmiş ve bütün arazları kabul edebilecek nitelikte olduğunu vurgulamıştır.⁹¹ Oysa Nazzâm, arazların hepsinin tek bir cinsten olduğunu ve hepsinin hareket olduğunu beyanla,⁹² cevherleri arazlar diye kabul etmiştir. O, arazların sayısınca birbirinden farklı cevherlerin olduğu kanaatindedir.⁹³

Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi İbn Hazm (ö.456/1064) ise, cevherlerin birbirlerinin aynı olmadığını, âlemi meydana getiren cevherlerin birbirlerinden farklı olduklarını savunmuştur. O, cevherleri hem şahsiyetleri itibariyle birbirlerinden ayrı hem de cinsleri yönüyle birbirlerinden farklı telakki etmiştir. Diğer açıdan taşıdıkları

⁸⁴ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.316-317.

⁸⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s. 219; Bâkılânî, **İnsâf**, s.16; a.y., **Temhîd**, s.37; a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.380-381; Bağdâdî, **Fark**, s. 198.

⁸⁶ Arslan, **a.g.e.**, s.316-317.

⁸⁷ İbn Fûrek, **Mücerred**, s. 219; Bâkılânî, **Temhîd**, s.93-94; a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.395, 447; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.55; a.y., **Fark**, s.197,

⁸⁸ Cîn, 72/28. İbn Fûrek, **Mücerred**, s.84; Bâkılânî, **Temhîd**, s.100-102, a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.380-381; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.55-56; a.y., **Fark**, s.197; Kelâmcıların cevher ve cisimlerin sayı yönüyle sınırlı olmasıyla ilgili bkz. Richard M. Frank, **The As'arite Ontology: I Primary Entities**, 1999, s.168.

⁸⁹ Tâi, Muhammed Bâsîl, **el-Mezhebu'z-zerri inde'l-mütekellimîne'l-müslimîn**, s.25; Arslan, **a.g.e.**, s. 318-319.

⁹⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.219; Bâkılânî, **İnsâf**, s.26; a.y., **Temhîd**, s.38, 93-94; a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.380, 457; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.56; a.y., **Fark**, s.197.

⁹¹ Eş'arî, **Makâlât**, s.306.

⁹² Bağdâdî, **Fark**, s.198.

⁹³ Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, **İbrahîm b. Seyyar en-Nazzam ve ârâuhu'l-kelâmiyye**, Kâhire, Dâru'n-Nedîm li's-Sinaati ve'n-Neşr, 1989, s.117.

arazların farklılığıyla da cevherleri birbirlerinden ayırmıştır.⁹⁴ O, tenzih ilkesinin hassasiyetine istinaden kelâmcıların cevher görüşlerini beş ana başlık altında eleştirmiştir. Ona göre Allah'ın cismi bölünemeyen son parçaya kadar bölmeye kâdir olduğu kelâmcıların görüşünü, Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geleceğinden eleştirmiştir. Ona göre bölme fiili son sınır kabul edilen cevhere ulaştığında, Allah'ın boyutlarda fazlalık yaratmak suretiyle bu bölmeyi devam ettirmesinin gayet mümkün olduğunu savunmuştur. Yine cevherin varlığını ispatta ortaya atılan, Allah'ın ancak sonlu ve sayılı olanı bildiği şeklindeki bir önerme de ulûhiyet yönünden bir sınırlamadır. O, kelâmcıların cevher-i ferd tanımlarını da ilahî sıfatlar yönünden sakıncalı bulmuştur.⁹⁵ Neticede şunu anlıyoruz ki, farklı arazları yüklenen cevherlerin, birbirlerinden farklı olacakları konusunda kelâmcılar arasında tam bir fikir birliği oluşmamıştır.

Aynı zamanda hekim olan filozof Ebû Bekir Zekerîyya er-Râzî (ö.313/925),⁹⁶ atomların görülemeyecek derecede küçük parçacıklar olduğunu, geometrik şekillerinin olmadığını, hacim sahibi ve yer kaplayan fiziksel parçacıklar olduğunu vurgulamıştır. Atomların sıklığı ya da seyrekliği veya onları ayıran boşluğun hacmi, cisimlerin hafiflik, ağırlık, katılık ve yumuşaklık gibi birincil niteliklerini belirlemektedir.⁹⁷

Tabiatları gereği şeylerin, kendilerinden ortaya çıktığı, böyle niteliklerin, sadece o şeyler bu tarzda yaratıldığı için “onları söz konusu vasıf üzere yaratan bir yaratıcıdan dolayı” var oldukları, buradan hareketle tamamen farklı arazlara sahip olmasalar bile her ikisinin de muhdes oluşları nedeniyle iki cevherin aynı olduklarının söylenebileceğini Ebû'l-Abbas el-Kalanî'si'nin (IV./X. yüzyıl başları?) düşündüğünden söz edilmektedir.⁹⁸ Nihayetinde o, dönemindeki diğer kelâmcıların çoğunun kabul ettiği görüşlere muhalif olmuştur.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, insanlarla merkebin yapılarındaki farklılıkları misal vererek cevherlerin de farklı farklı olduklarını iddia edenlere karşı çıkmıştır. O, bu iddiaya göre iki farklı çamurdan birisiyle üçgen, diğeriyle kare şekillerin yapılmasının imkânsız olması gerektiğini halbuki bunun gerçek olmadığını, her iki şeklin aynı

⁹⁴ İbn Hazm, *Kitâbu'l-fasl*, C:II, s.47.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, C:V, nşr. M. İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre, Riyad-Cidde, Mektebetü Ukâz, 1402/1982, s.92-107; Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dârülbeyzâ, el-Merkezü's-Seâfiyyi'l-Arabî, 1986, s.329-335.

⁹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1995, s.75; İzmirli, “Şeyhu'l-Etibba Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyya er-Râzî”, İstanbul, *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, s.164.

⁹⁷ Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s.76-77.

⁹⁸ Harîth, *Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî*, s.304-305.

cinsten (topraktan) olmalarını bozmayacağını belirtmiştir.⁹⁹ O, cevherlerin renkli olmaları gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁰ Cevherin bir hacminin olduğunu söyleyen Bâkılânî, hacmi ise yer veya başka bir şeyi içinde barındırabilecek bir şekilde yerleştirilebilecek ve ölçülebilen bir alan olarak tarif etmektedir.¹⁰¹ Her türlü arazdan sadece birini kabul edebilenin cevher olduğunu ifade etmiştir.¹⁰² Bağdâdî ise cevherlere arazların yerleşmesini, cevherlerin kendilerini değiştiren bir durum olduğunu ancak cevherlerin sayılarını arttırmadığını beyan etmiştir.¹⁰³ Sonuç olarak, cevherin yapısal özelliklerinden ziyade onların arazla ilişkisi ve bir araya gelmek suretiyle cismi oluşturması üzerinde daha fazla durulduğu görülmektedir.

2.2.1.6. Cevherlerin Hudûsu

Bu bölüme İslâm filozoflarından Kindî'nin cevherin hudûsu görüşüyle başlamakta fayda mülahaza etmekteyiz. Ona göre değişime uğrayan, oluş ve bozuluşu kabul eden cevherler birinci gruptaki cevherlerdir. Herhangi bir değişime uğramayan, oluş ve bozuluşu kabul etmeyen cevherler ise ikinci gruptaki cevherlerdir.¹⁰⁴

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tek (infirad) olması bağlamında cevher-i vâhidin hâdis olduğunu uygun görmüştür. O, bitişik olmasalar ve birbirlerinden farklı olsalar bile iki cevherin hâdis olmalarını caiz görmüştür. Eş'arî, canlı ya da ölü olsun bunların hudûsunun cevazlığı arasında fark görmemiş; yine mükellef akıllı canlıların hudûsuyla gayr-ı mükellef canlıların hudûsu arasında da fark görmemiştir.¹⁰⁵ O, Allah'ın cevherleri yaratırken tüm vasıflarıyla yarattığını, siyah bir cevher yaratmışsa, bu cevheri siyah ve cevher olma vasıflarıyla birlikte yarattığını savunurken, aynı zamanda Mu'tezile'den bazı kelâmcıların bu sıfatları Allah'ın sonradan cevhere eklediği anlayışını eleştirmiştir.¹⁰⁶ Özleri itibariyle aynı olan canlı-cansız varlıkların hudûsları yönüyle aynı olmaları gayet tabii bir durumdur.

Ebü İshâk el-İsferâyînî'nin cevher-i ferdin ispatında tümdengelim metodunu kullandığını görüyoruz. Cisimlerin cevherlerden müteşekkil olduğunu belirttikten

⁹⁹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.218.

¹⁰⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.219.

¹⁰¹ Bâkılânî, **İnsâf**, s.16.

¹⁰² Bâkılânî, **Temhîd**, s.37.

¹⁰³ Bağdâdî, **Fark**, s.198.

¹⁰⁴ Enver Uysal, "*Kendi Felsefesinde Cevher Kavramı*", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C:XVIII, 2009, sy:1, s.166.

¹⁰⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.28.

¹⁰⁶ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.36. Cevherlerin hudûsu hakkında benzer ifadeler için bkz. İbn Fûrek, **Mücerred**, 219, 252, 263-264.

sonra cisimlerin sonluluğunun zarurî bir şekilde sabit olduğunu ifade etmiştir. Sonlu olan cisimlerin, ister bil-kuvve isterse bil-fiil sonsuz parçaları içermesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre bütünde ayrışma imkân dahilindedir. Bu ayrışma birleşmenin gerçekleştiği iki tarafla var olmuştur. Eğer bütünün parçalarının sonu olmasaydı, ayrışmanın gerçekleştiği bir talep de olmazdı görüşündedir.¹⁰⁷

Bâkılânî, muhdesâtı üç sınıfta incelemiştir. Bileşik bir cisim, bağımsız bir cevher, cisimler ve cevherlerle var olan bir araz şeklinde tasnif etmiştir. Böylece cevherin hudûsunu kabul etmiştir.¹⁰⁸ O, dünyanın yeni (yaratılmış) olduğunu vurgularken hâdis varlıkları cisim, cevher ve araz olarak belirtmiştir.¹⁰⁹ O, cevherin her türden oluşun kesilmesi suretiyle bekâsının sıhhatinden ve varlığından sonra yok olmasında, kendisini yok edecek bir fenaya ihtiyaç duymaz görüşündedir.¹¹⁰ Ancak onun hudûsundan sonra bekâsının yok olmasıyla kendisinin de yok olacağını vurgulamıştır.¹¹¹ O, Allah'ın bir cevheri herhangi bir hâl olmaksızın yaratmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.¹¹²

İbn Fûrek cevherlerin hudûsu konusunu eserlerinde net olarak incelememiştir. Buna karşın Bağdâdî cevheri, sonradan meydana gelen âlemin iki kısmından biri olarak (cevher ve araz) telakki etmiştir.¹¹³ Bağdâdî'nin eserlerinde cevherlere muhdes olmaları haricinde fazla yer vermediği, daha çok arazlar üzerinden görüşlerini temellendirdiğini görmek mümkündür.¹¹⁴

2.2.1.7. Cevherlerin Zorunluluğu

Cevherlerin zorunlu olup olmaması hususunda Bâkılânî, onların zorunlu değil mümkün olduklarını belirtmiştir. Cevherlere bitişen arazlar ile cevherlerin birleşmesiyle oluşan cisimlerin de mümkün olduğunu ifade etmiştir. Cevherleri, arazları ve cisimleri yaratanın ise Allah Teâlâ olduğunu söylemiştir.¹¹⁵ O, basit bir şekilde “Allah'tan başka her bir şey” diye tarif ettiği dünyadaki her şey atom ve

¹⁰⁷ Sanhâcî, *Şerhu akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî*, vr. 17b.

¹⁰⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, s.37.

¹⁰⁹ Bâkılânî, *İnsâf*, s.16.

¹¹⁰ Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, C:I, s.378.

¹¹¹ Bâkılânî, *a.g.e.*, s.381. Onun cevherin sonradan yaratıldığını kabul ettiği hususunda bkz. *a.e.*, s.385.

¹¹² Bâkılânî, *a.g.e.*, s.395.

¹¹³ Bağdâdî, *Fark*, s.197.

¹¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.54-72.

¹¹⁵ Bâkılânî, *Temhîd*, s.37, 43-44. Bâkılânî'nin Zorunluluk konusundaki ayrıntılı görüşleri için bkz. Neşet Çağatay, İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepler Tarihi*, s.205.

arazlardan müteşekkildir.¹¹⁶ O, cismin ve cevherin zorunluluğunun başka bir cisme bağlı olamayacağını kesinlikle kabul etmiştir.¹¹⁷ Allah'ın bir cevheri yarattığında, o cevherde herhangi bir durum yaratmak zorunda olmadığını, buna rağmen Allah'ın herhangi bir cevheri bir durum olmaksızın yaratmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁸ Cevherlerin yaratılışının devamlı, yaratanının ise Allah Teâlâ olduğunu belirten Bâkılânî, O'nun yaratması, cevherlerin yaratıldığı andan itibaren yok edilinceye kadar devamlıdır, kesintisizdir. Zira cevher, araz ve cisim bir ândan fazla var olamazlar. Allah Teâlâ'nın yaratmasının devamlı olması sayesinde onlar varlıklarını muhafaza etmektedirler. Şayet Allah Teâlâ, yaratmasını bir ân durdurursa, her şey yok olacaktır demiştir.¹¹⁹ Onun, Allah'ın her ân bir işte olduğunu vurgulayan ayete¹²⁰ işaretle bu yargıya vardığı anlaşılmaktadır.

Eserlerini incelediğimiz kadarıyla Bağdâdî cevherlerin muhdesliğini varlık kategorilerini sayarken dile getirse de pek fazla bir ayrıntı ve farklı görüşler vermemektedir. Buna rağmen Bağdâdî'nin kelâmî yöntemini, bütünüyle cedel yöntemi olarak telakki etmek pekala mümkündür. Onun düşünce sisteminde oluşturduğu cevher-araz metafiziğinin, tamamıyla “tek” ve “kadîm” olan Allah inancını temellendirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

Kelâmcılar cevheri, arazlar gibi her ân yenilenmese de var olduğu sürece Allah'tan müstağnî olmayan diye açıklamak suretiyle zorunlu olmadığına vurgu yapmışlardır. Zira cevherin devamlılığını sağlayan bekâ arazı da diğer arazlar gibi sürekli Allah'ın ihdas ve yenilemesine muhtaçtır.¹²¹ Özetle incelediğimiz Eş'arî kelâmcılarına göre cevherin (atom) özellikleri şöyledir:

1. Cevherlerin varlığı sonradandır (hâdis) ve cevherler sonludur. Zira cevherler Allah Teâlâ tarafından var edildikleri gibi, yine O'nun tarafından yok edilirler.¹²²
2. Cevherlerin sayıları sonlu olup biçimleri de sonludur.¹²³
3. Cevherler boyutsuz olup yer kaplamazlar.¹²⁴

¹¹⁶ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.41-42. Ayrıntılar için bkz. Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s.103.

¹¹⁷ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersidîn**, C:I, s.385.

¹¹⁸ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.395.

¹¹⁹ Bâkılânî, **Temhîd**, s.43.

¹²⁰ Rahmân, 55/29.

¹²¹ Cürçânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.48-50.

¹²² İbn Fûrek, **Mücerred**, s.279; Bâkılânî, **Temhîd**, s.37; a.y., **Fark**, s.198; a.y., **Hidâyetü'l-müstersidîn**, C:I, s.380-381; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.55; Bağdâdî, **Kitâbü milel ve'n-nihal**, thk. Albert N. Nader, Beyrut, Dârü'l-Maşrik, 1986, s.124.

¹²³ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.36; Bâkılânî, **İnsâf**, s.16; a.y., **Temhîd**, s.96-97; a.y., **Hidâyetü'l-müstersidîn**, C:I, s.408-409; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.55; a.y., **Fark**, s.198.

¹²⁴ Bâkılânî, **Temhîd**, s.66; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.55.

4. Cevherler, Allah'ın dilemesiyle yaratılıp var olurlar. Böylece varlıkları zorunlu değil, mümkündür.¹²⁵

5. Cevherlerin varlıkları anlık olup iki zamanda var olamazlar. Her an var edilip yok edilirler.¹²⁶

6. Allah'ın varlığı ne akıl yoluyla bilinen cevherlere, ne de onlara ait olan özelliklere (arazlara) benzememektedir.¹²⁷

Hiçbir arazla bitişik olmayan bir cismin, ya da cevhersiz bir arazın, aklen mümkün olmadığını savunan kelâmcılara göre ne cevher araza ne de araz cevhere dönüşebilir. Neticede kelâmcıların nazarında madde, hiçbir zaman salt bir imkân şeklinde anlaşılmamıştır. Tam aksine, madde sürekli özelleştirilmiştir ve belirlenmiş varlıksal niteliğe sahiptir.

2.2.1.8. Cevherlerin Kendi Başlarına Kâim Olması

Tabiat anlayışını bütünüyle cevher-araz ilişkisine dayandıran çalışmamızın merkezindeki mütekellimler, âlemin cevherler ve arazlardan meydana geldiğini kabul etmişler; önceliği maddenin bölünemeyen temel yapıtaşı kabul ettikleri cevhere vermişlerdir. Cevherin kendi nefsiyle kâim olmasına özellikle vurgu yapmışlardır. Kendi nefsiyle kâim olmasından maksat, kendisiyle kâim olacağı bir yer olmadan kendi özüyle ayakta durabilen demektir.¹²⁸

İslâm filozoflarından bazılarının görüşleriyle giriş yapmanın, konuyu anlamada daha faydalı olacağını düşünmekteyiz. İlk İslâm filozofu ve Meşşâî okulunun kurucusu kabul edilen Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin (ö. 252/866) risalelerinde cevher kavramını kullandığını görmekteyiz. O, cevheri kendi başına varlığını sürdürebilen (el-kâim binefsihî), birtakım arazları taşıdığı halde özü değişmeyen, niteleyen değil nitelenen şey diye açıklamıştır. Ona göre cevher, oluş ve bozuluşu, ilaveten oluş ve bozuluş gibi her nesnenin cevherinin özünde artışı ve değişimi gerektiren şeyleri kabul etmeyendir. Bu artışın bilinmesiyle, cüz'î cevherin özüne dahil olmayan, cüz'î cevherlerin her birine ârız olan şeyler de bilinebilir.¹²⁹

¹²⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.219; Bâkılânî, **İnsâf**, s.16; a.y., **Temhîd**, s.96-97; a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.380-381; 412, 424, 441; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.55-56; a.y., **Fark**, s.198.

¹²⁶ İbn Fûrek, **Mücerred**, s. 106; Bâkılânî, **İnsâf**, s. 16-17; a.y., **Temhîd**, s.38; a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.441-443; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s. 55-56; Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.132.

¹²⁷ Bâkılânî, **Temhîd**, s.96.

¹²⁸ Nesefî, **a.g.e.**, C:I, s.63.

¹²⁹ Kindî, Ya'kûb b. İshâk, **fî Hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ** (Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde), nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mısır, 1950, s.166.

Eş'arî'nin her bir cevherin, diğer parçalardan bağımsız var olabileceğini; bu parçanın kendi içinde bölünemez ve yarıya ayrılamaz demekle eş anlamlı olduğunu vurgulamıştır.¹³⁰ O, cevherin var olmadan önce cevher olamayacağını, yaratan bir varlık olmaksızın cevherin olamayacağını savunmuştur. Bir cevherin özünün fâil tarafından meydana gelmeden cevher olmasını mümkün görmemiştir. Bu açıklamalarla o, bu cevherin kendi başına kâim olamayacağını ifade etmiştir.¹³¹ Benzer görüşleri serdedenlerden de olmuştur. Bâkılânî başta olmak üzere birçok kelâmcı kendi nefsi ile kâim olmayı, var olmadan başkasına muhtaç olmamak şeklinde yorumlamışlardır. Onlar bu niteliğin Allah Teâlâ'dan başkası için kullanılmasını uygun görmemişlerdir.¹³² O, cevheri kendi başına kâim olmasını Allah'la ilgili olduğunu, bunun başkaları geçerli olmadığını belirtmiştir.¹³³ Ancak sonuçta Hristiyanların Allah ve üç uknumla toplam dört cevheri kabul etmelerini eleştirerek Allah'ın cevher ya da cisim türünden olamayacağını sabit olduğunu vurgulamıştır.¹³⁴ O cevherlerin varlığı için arazın varlığına muhtaç olmadığını ancak belli bir yönde bulunması ya da belirli bir konumda olması hususunda arazlara ihtiyaç duyacağını belirtmiştir. Şayet cevherin var olması yönüyle arazlara muhtaç olması gerekseydi, bu durumda varlıkta ona ortak olan her şeye, yani ezeli olan Allah'a ve arazlara muhtaç olması gerekirdi ki bunun ise imkânsız olduğu savunmuştur. Buna karşın bir arazın yok olmasıyla cevherin de yok olmayacağını fakat tüm arazların yokluğunda cevherin de yokluğunun mümkün olacağını vurgulamıştır.¹³⁵

Bâkılânî, bâkinin bir bekâ ile bâki olmasına karşı çıkmıştır. Oluş ve arazlardan meydana gelen diğer özelliklerin bekâsının caiz olmasının gerekmediğini vurgulamıştır. Şayet gelecekte meydana gelme özelliği olan oluş fiilinin ondan kesilmesi halinde cevherin yok olmaması gerekirdi. Zira oluşta başlayan şey bâkidir. Başka bir oluş fiilinin varlığından sonra yok olması mümkün olmazdı.¹³⁶

İncelediğimiz kadarıyla eserlerinde Bağdâdî'nin konu hakkında net bir ifadesine rastlayamasak da cevherin kendi kendine kâim olamayacağı anlamına gelen içeriklerin

¹³⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.212.

¹³¹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.264.

¹³² Bâkılânî, **Temhîd**, s.44. Konu hakkında ilerleyen yıllarda farklı tariflere de rastlanmaktadır. Bu bağlamda, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, cevheri "Mütehayyiz olan", "belli bir yerde ve yönde olan şey", "cüz olan her şey" şeklinde tarif etmiştir. Bkz. Cüveynî, **a.g.e.**, s.35; Makarrî, **a.g.e.**, s.24. Müteahhir kelâmcılarından Âmidî ise cevheri "hacmi olan" "yüz ölçümü olan şey" (mâ lehû mesâhatün) şeklinde açıklamıştır. Bkz. Âmidî, Seyfeddîn, **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, C:II, s.243.

¹³³ Bâkılânî, **Temhîd**, s.93-96.

¹³⁴ Bâkılânî, **Temhîd**, s.220-221.

¹³⁵ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.380-381.

¹³⁶ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.378, 389.

mevcut olduğuna rastlanmaktadır. Sonuçta varlığı başkasına (araza) bağlı olanın, sürekli kâim olmasından söz edilemeyeceği incelediğimiz kelâmcıların ortak görüşü olarak ortaya çıkmaktadır.

2.2.1.9. Cevherlerin Bölünmesi

Kelâmcılara göre maddenin en küçük parçası kabul edilen cevher, yer kaplayandır ve bölünebilir özellikte olması durumunda cisimdir. Bölünemeyen halde olması, cüz-i lâ yetecezzâ, diğer ismiyle cevher-i ferd, yani atomdur. Atom, kırılmaz, kesilmez, varsayım da olsa bölünmez ve konumu olan bir cevherdir. Atomun konumunun olması, onun bir yer işgal etmesi anlamındadır. Bundan maksat, atomun duyusal bir şekilde algınlabileceği kastedilmesidir. Kelâmcıların atoma hiçbir şekilde bölünmez demelerine gerekçesi: 1) Kesilme yoluyla (kat'an) bölünemez. Zira son derece küçüktür ve hiçbir güç onu bölemez. 2) Çok sağlamdır. Başka bir cisim ona nüfûz ederek kırma ile de bölünemez. 3) Atomu bir tarafından diğer tarafına ayırt edemeyen vehim yetisiyle de vehmen bölünemez. 4) Varsayım (farazî) da bölünemez. Zira atomun zihinde tasarımı mümkün olmadığından, akıl atomun bölünmesini mümkün görmez.¹³⁷

Cüz-i lâ yetecezzâ anlayışı Eş'arî mezhebinde de karşılık bulmuştur. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Bekr el-Bâkılânî cüz-i lâ yetecezzâ anlayışına katılmamasına karşın, daha sonraları diğer İslâmî mezheplerin fikirleri bu anlayışının destekler hale geldikleri görülmektedir.¹³⁸ Grekler atomu, bölünemeyen bir varlık (cüz-i lâ yetecezzâ) kabul etseler de¹³⁹ Ebû İshâk İbrahim en-Nazzâm'dan ulaşan tüm rivayetleri değerlendiren Ebû Rîde, Nazzâm'ın kabul ettiği bölünmenin fiilî bir bölünmeden ziyade vehmî (bi'l-kuvve) bölünme olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu minvalde Hayyât da Nazâm'a ait "hiçbir cüz yoktur ki vehim onu ikiye bölmesin"

¹³⁷ Bağdâdî, **Fark**, s.197; Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.63-64. krş. Seyyid Şerif Cürcânî, **Kitâbü't-ta'rîfât**, "Cevher md.", s.79. İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın cüzlerin sonsuza kadar bölünmesini ve bölünme yönüyle varılacak bir son noktadan söz edilemeyeceğini belirtmesinden kasdının bilfiil bölünme olmadığı, zihnî, vehmî ve ihtimalî bölünme olduğu dikkat çekicidir. Bkz. Kılavuz, **İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil**, s.85.

¹³⁸ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.212; Bâkılânî, **Temhîd**, s.224; Bağdâdî, **Fark**, s.197; Ali Sâmi en-Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, C:I, 9.bsk., t.y., Dâru'l-Meârif, s.475.

¹³⁹ Josef van Ess, **Mu'tezile Atomculuğu**, çev. Mehmet Bulgen, s.255; Francis E. Peters, **Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon**, New York, New York University Press, 1967, s.28; krş. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, trc. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004; s.55. Yunanca "bölünemeyen", "parçalanamayan" anlamına gelen "a-toma/atomon" sözcüklerinden türemiş; "atomculuk" (atomism) teriminin tanımını yapmak zordur. Bkz. Mehmet Bulgen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, 3.bsk., s.42.

rivayeti, bu görüşü destekler haldedir.¹⁴⁰ Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) hariç kelâmcılar, atomla, onlar gibi değil de spekülâtif bir şekilde meşgul olmuşlar, buradan yaratıcıya ulaşmayı hedeflemişlerdir. Bu amaç doğrultusunda onların atomu sadece ve basitçe teorik bir zorunluluk kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Kelâmcılar, cevhere sabit özellik atfetmekten kaçınmışlar, onun özel bir mahiyete sahip olmadığı üzerinde durmuşlardır.

Atomları, özü itibariyle (bizâtihî) sonlu varlıklar kabul eden İbn Fûrek'e göre (ö.406/1015), onlar hakkında birleşen, daha sonra yarıya, üçte bire, dörtte bire bölünerek son halde bölünemeyen parça haline gelen bir varlığın sonlu olması aklen varılabilecek tek sonuçtur.¹⁴¹

Cismin cüzlerinin sonsuza kadar bölünebileceğini iddia eden Nazzâm hariç, Müslümanların çoğunun parçalanamayan bir cüz olan cevheri ispat ettiğini söyleyen Bağdâdî,¹⁴² cisimlerin sonsuza kadar bölünmesinin caiz olduğunun kabul edilmesi halinde, her bir cismin cüzlerinin sonu olmayacağını vurgulamıştır. Aksi halde herhangi bir dağın, hardal tanesinden daha büyük olmaması gerekeceğini; zira varlıkta sonu olmayanın varlıkta sonu olmayan diğer bir şeyden fazla olamayacağını iddia ederek reddetmiştir.¹⁴³ Nazzâm'ın tezine göre, hardal tanesi ile dağın aynı olması gerektiğinden bunu reddeden Bağdâdî'ye bazıları itirazda bulunmuşlardır. Onlar, Allah Teâlâ'nın bilgilerinin ve makdûrâtının her birinin sonsuz olduğunu, O'nun zâtının kendisi için bilgi olduğu halde makdûru olmadığını söylemişlerdir. Bağdâdî, bu itiraza cevap bağlamında, Allah Teâlâ'nın var olan bilgilerinin, var olmayan makdûrâtından çok olduğunu ve her ikisinin de varlıkta O'nun tarafından kuşatıldığını lakin var olan bilgileri ve makdûrâtı için "bunların bir kısmının diğer bir kısmından çoktur" şeklinde söylenemeyeceğini zira onların mevcut olmadığını belirterek reddetmiştir.¹⁴⁴

Eş'arî, cüz'ün altı parçaya kadar temas edebileceğini belirterek, parçaların birden fazla varlıkla temas etmesini uygun görmüştür.¹⁴⁵ Bâkılânî ise en küçük zerre olan atomun bölünememesi, sebep-netice türünde kendi kendine yeterli olmadığının ispatıdır demiştir. Şayet maddenin en küçük parçası olan cevher (atom) bölünür

¹⁴⁰ Hayyât, **İntisâr**, s.47.

¹⁴¹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.202.

¹⁴² Bağdâdî, **a.g.e.**, s.55; krş. el-İsferâinî, **et-Tebîrû fi'd-dîn**, s.71.

¹⁴³ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.55.

¹⁴⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.55-56

¹⁴⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.287; Makarrî, **a.g.e.**, s.25.

özellikte olsaydı, bu durumda bölmenin illiyetinin de yine maddeden aranması gerekecektir. Neticede maddenin en son ve en küçük parçasının bölünemeyişi, maddenin dışında bir müteâlî prensibin varlığının icabını gerektirir demiştir. Son hüküm olarak maddenin, varlığının sebebi olmayan bir yaratıcısı vardır ki o da Allah Teâlâ'dır.¹⁴⁶

Atomları birincil ve ikincil atomlar diye sıralayan Bâkıllânî, birincil olanları, cevherden ayrı olmayan hareket ve hareketsizlik, birlik ve yer gibi dört varlık durumundan ibarettir görüşündedir.¹⁴⁷

Burada Cumhur-ı Mütakellimîn cüz-i lâ yetecezzâ anlayışıyla Demokritos'un ki arasında ince bir fark olduğu görülmektedir. Mütakellimîn atomların fiilen bölünmeyi kabul etmediği, hatta vehmen, faraza olamayacağını iddia ederlerken; Demokritos ise atomun vehmen, faraza bölünebileceğini savunmuştur.¹⁴⁸

Cevherin bölünmeyi kabul etmeyeceği anlayışıyla maddenin en küçük parçasının yine madde olması gerektiği, başka şekilde anlaşılmadığı Eş'arî kelâmcıların ortak düşüncesidir.

2.2.1.10. Cevherlerin Temâsülü-Tedâhülü

İki şeyin aynı nitelikte olması, aynı türden olması anlamındaki temâsül ile birbiri içine geçme, birinin diğerinin içinde bulunması anlamındaki tedâhül kavramları kelâm ilminde tartışmalara neden olmuştur. Kelâmcılara göre cevherler birbirlerinin aynıdır. Onlar bunu mütecanis, mütemâsil gibi lafızlar kullanarak açıklamaya çalışmışlardır. Nihayetinde amaçları Allah'ın cevher olamayacağına ulaşmadır. Cevherlerin temâsül ve tecânüsü konularında Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının (Nazzâm, Ka'bî ve İbn Hazm hariç) ittifak ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁴⁹

Nazzâm hariç cevherler arasında tedâhül (girişimlilik) bulunmadığı konusunda kelâmcılar arasında görüş birliği mevcuttur. Onlara göre cevherlerin yanyana durması (mücaveret), bitişmesi mümkündür fakat iki cevherin iç içe geçmesi, birinin diğerinin içine yerleşmesi söz konusu değildir.¹⁵⁰ Mu'tezilî Cüşemî tehayyüzün bir mekânda iki cevherin birleşmesi demek olduğunu ve bunu caiz görmemiştir. Şayet tedâhül gerçek olursa bu durumda cevherin iki cevhere bölünmesi demek olacağından (cevher

¹⁴⁶ Bâkıllânî, **a.g.e.**, s.43. N. Çağatay; İ.A. Çubukçu, **İslâm Mezhepler Tarihi**, s.205.

¹⁴⁷ Bâkıllânî, **a.g.e.**, s.43-44.

¹⁴⁸ Konu hakkında bkz. İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, C.I, 1339-1341, s.271.

¹⁴⁹ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.35.

¹⁵⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s.327.

bölünmeyen en küçük cüzdür) bunun imkânsız olduğunu söylemiş ve reddetmiştir.¹⁵¹ Faraza cevherlerin sütteki yağ gibi birbirinin içine geçmeleri kabul edilse, arazların cevherlere ilişkilendirilmesi ve değişimleri açıklanamayacaktır.

Mu'tezile'nin "hudûs teorisi"ni kabul ederek kelâmî görüşlerinde uygulayan Sünnî kelâmcıların, atomu da sistemlerine alarak, bu nazariyeyi ciddi ve özgün bir şekilde işlemeye çabaladıkları dikkat çekicidir.¹⁵² Muhdes varlıkları cevher ve araz şeklinde iki kısımda açıklayan Eş'arî, cevherlerin tamamının temâsül ve tecanüsüne; arazların ise farklı farklı ve cinslerinin de değişik olduğunu, her birinin zâtının aynı manada olmadığını belirtmiştir.¹⁵³

İbn Fûrek, Eş'arî'nin, 'iftirâk, tebâyün ve tebâ'ud' kelimeleri hakkında; bu üçünün manaları arasında fark olmadığını kabul ettiğini belirtmektedir. O da cevherin cevherle oluştuğudur, her ne kadar o ikisi bulunduğu hal üzere olsa da aralarında üçüncünün olması doğru olsa bile ya da ikisinin arasında üçüncüsünün olmasıdır, dediğini bildirmiştir.¹⁵⁴

Cevherlerin birleşmesi konusunda, bunun mümkün olduğu kelâmcıların açıklamalarından anlaşılmaktadır. Bu anlamda, Eş'arî, bütün varlıkların temelini tek bir cevherin oluşturduğunu; birden fazla cevherin birleşmesi suretiyle cisimlerin meydana geldiğini ve âlemin bu cisimlerden oluştuğunu; arazların ise cevherle beliren birer nitelik olduklarını ifade etmiştir.¹⁵⁵

2.2.1.11. Cevherlerin Arazilara Bağımlı Olmaları

Cevherlerin arazları kabulüne rağmen, arazlara bağımlı olup olmaması hususundaki kelâmî görüşleri bu başlık altında incelemenin faydalı olacağına kaniyiz.

Felsefede cevher-araz ilişkisinin ihtilaflıdır. İbn Sînâ, cevher, varlık yönünden bir mevzûya dayanmayan, bir konuda var olmayan şey manasında tanımlanmıştır.

¹⁵¹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 306.

¹⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, C:II, s.536; İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkılânî", *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1926, s.146, 150; Hâlim Sabit Şibay, "Bâkılânî", *İA*, C:II, s.255-256; Şerafettin Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, İstanbul, Kayihan Yayınları, 1979, s.33-35.

¹⁵³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.277.

¹⁵⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s.27.

¹⁵⁵ Bâkılânî, Ebû Bekr, *İnsâf*, 2.bsk., thk. Muhammed Zâid el-Kevserî, Kâhire, Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1421/2000, s.17; Bâkılânî, *Kitâbü temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, 1407/1987, s.37. Benzer şekilde birçok Mu'tezile kelâmcıları da âlemin cisimlerden oluştuğunu savunmuştur. Bkz. Richard Frank, "Bodies and Atoms": The Ashcarite Analysis", *Islamic Theology and hilosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*'nin içinde, edt. Michael E. Marmura, Albany, 1984, s.40.

Cevherler arazların dayanağıdır (mukavvim) ancak kendileri arazlara dayanmazlar. Cevherler, varlık bakımından arazlardan öncedir.¹⁵⁶

Atomların hem zihnen hem de zihin haricinde anlık arazlara bağımlı olmaları, kelâmcıları dış müdahaleden bağımsız mekanik hareketlerinin imkânsız olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. İbn Fûrek cevherlerin, anlık arazlara mekân olması ve arazsız kalmasının mümkün olmaması, kendi başına bağımsız bir varlığının olmadığını ispatıdır. Bu durumda atomların aşkın bir varlığın müdahalesiyle her an değiştikleri ve yaratıldıkları anlamına gelmektedir.¹⁵⁷ Cevher ile arazın irtibatı ve bunların ortaya çıkışları sadedinde kelâmcıların bu görüşlerinin genel kabul gördüğü araştırmalardan anlaşılmaktadır.

Kelâmcılar, cevher, araz ve cisimlerden hareketle, evrenin geçiciliği ile Allah'ın varlığını, yaratıcılığını ve kadîmliğini ispat etme yöntemlerini geliştirmişlerdir. Tabiat filozoflarının cevher anlayışında “kendi kendine kâim olan yani kendi başına bulunan ve bir hizada yani mekânda olmayan tarifi yapılırken; kelâm literatüründe ise “özü itibariyle yer kaplama anlamında arazın zıddı mevcut” manasında terimleşmiştir.¹⁵⁸

Felsefî terminolojide “atom” diye adlandırılan âlemdeki en küçük parçanın karşılığını İslâm kelâmcıları “cevher-i ferd” şeklinde geliştirdiklerini yukarıda zikretmiştik. Bu kuramın en belirgin özelliği, evrende herhangi bir mekânda yer işgal ediyor ve arazlarla bir anlam kazanıyor olmasıdır. Çünkü “cevher-i ferd” kullanımı, kelâmcıların üzerine oturtacakları âlem anlayışları ile Allah'ın varlığına delil olması için kullanacakları “hudûs” delilinin mihenk noktasını oluşturmaktadır.¹⁵⁹ Onlar cevheri mütehayyiz, hacmi olan ve arazları kabul eden şey¹⁶⁰ şeklinde açıklarken, genelde kabul ettikleri cevher-i ferd tabiri, filozofların anladığı manadaki mücerred cevherlerden farklıdır ve en belirgin özelliği ise mütehayyiz oluşu ile maddeden mücerred olmayışıdır.¹⁶¹

¹⁵⁶ İbn Sînâ, **İlâhiyat Kitâbü’ş-şifâ Metafizik 1**, C:I, s.58; a.y., **‘Uyûnu’l-hikme**, s.58.

¹⁵⁷ Abdullatîf el-Harpûtî, **Tenkîhu’l-kelâm fî akâidi’l-islâm**, Dersaadet, Necmü İstikbâl Makbaası, 1330, s.68.

¹⁵⁸ Firuzâbâdi, Ebu’t-Tâhir, Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, **el-Okyanusu’l-basît fî tercümeti kâmusi’l-muhît**, C:II, trc. Asım Efendi, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1996, s.233.

¹⁵⁹ Cevher-i ferd hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bâkılânî, **Kitâbu’t-temhîdi’l-evâ’il ve’t-telhîsi’d-delâ’il**, s.37-38; Cüveynî, **Kitâbu’l-irşâd**, s.17-18; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, **İtikad’da Orta Yol: el-İktisâd fî’l-i’tikâd**, çev. Kemal Işık, Ankara, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, s.29-31.

¹⁶⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s. 282; Bâkılânî, **Hidaye**, s. 400; Cüveynî, **Lümau’l-edille**, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Beyrut, 1987, s.77.

¹⁶¹ Munâ Ahmed Ebû Zeyd, **et-Tasavvuru’z-zerrî**, s.26. Cevher-i ferdin atom anlamında farklı kullanımı hakkında bkz. Ziya Erdiç, **Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati Süreklilik ve Değişim**, Ankara, Fecr Yayınları, 2023, s.17-18.

İbrahim en-Nazzâm ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) hariç diğer bütün Mu'tezile kelâmcılarıyla, Ehl-i sünnet kelâmcıları cevherlerin arazlardan oluşmadığı, cevherlerin kendilerine ilişen arazlardan başka olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁶² Arazın cevherle mevcut duruma gelmesinden dolayı, cevherleri oluşturanın arazlar olduğu söylenemez.¹⁶³ Cevher ya da cismin, arazlardan soyutlanması imkânsızdır. Zira cevherler ya biraradadırlar (ictima') ya da dağınık hâledirler (iftirak). İkisi dışında bir üçüncü halleri yoktur. Oysaki gerek dağınıklık ve gerekse birarada bulunuşluluk birer arazdır. Cevher ya da cismin bunlardan soyutlanması mümkün değildir.¹⁶⁴ Evrendeki varlıkların farklılıklarının, onlardaki arazların farklılıklarından kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

Cevher arazın mahalli olduğundan bu durumda cevherler değişmenin ve sonradan meydana gelmenin mahalli olmuş olmaktadır. Değişme ve sonradan oluşma arazdadır. Cüzler ile arazlar hissedilen âlemin mevcutlarıdır.¹⁶⁵ Eş'arî, cevherin, renklerden hâli olmasının imkânsızlığı gibi oluştan (kevn) da hâli olmasını caiz görmemiştir.¹⁶⁶ Bağdâdî'ye göre, Ehl-i sünnet anlayışında cevherin renksiz olması mümkün değildir. Renklerin sayısında ise ihtilaf edildiğini bildirmiştir.¹⁶⁷ Cevherlerin renklerden hâli olmasının imkânsızlığına önemle vurgu yapılmaktadır.

Bağdâdî, cevher ile araz arasındaki ilişkinin karşılıklı ve zorunlu bir münasebet olduğunu iddia etmiştir. Cevher arazsız, araz da cevhersiz düşünülemez. Arazlardan ortadan kalkması halinde cevherler de yok olur kanaatindedir. Ne cevher araza, ne de araz cevhere dönüşür diyerek, cevher ile araz arasındaki bu mülazemet ilişkisi, âlemin hudûsu için en temel dayanak olmaktadır.¹⁶⁸

Bâkılânî'nin, cevheri "Araz cinslerinin her birinden tek bir arazı kabul eden" şeklinde tarif etmesinden, onun, bu özelliği taşıyan her şeyin cevher olduğunu¹⁶⁹ söylediğini anlıyoruz. Ona göre, cevher-i ferd şهادet âleminde görünmekte olan, araz kabul eden, mütehayyiz ve makul bir varlıktır.¹⁷⁰ Cüz (atom), onlara göre, arazların

¹⁶² Eş'arî, **Makâlât**, s.304; Cüveynî, **a.g.e.**, s.39; Âmidî, **Ebkâru'l-efkâr**, C:II, s.249; İcî, **Mevâkıf**, s.185.

¹⁶³ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.265.

¹⁶⁴ Cüveynî, **a.g.e.**, s.77; Nesefî, **Tebsıra**, C:I, s.88.

¹⁶⁵ Neşşâr, Ali Sâmî, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, C:I, 9.bsk., Dâru'l-Meârif, t.y., s.475.

¹⁶⁶ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.252.

¹⁶⁷ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.59.

¹⁶⁸ Bağdâdî, **Fark**, s.56-57; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.93.

¹⁶⁹ Bâkılânî, **Temhîd**, s.36.

¹⁷⁰ Bâkılânî, Ebû Bekr, **Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telhisi'd-delâil**, s.97.

taşıyıcısıdır.¹⁷¹

Eş'arî ekolünün diğer bir temsilcisi Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre, cevher-i ferd, arazlarıyla kâim olan ve onlardan ayrı düşünülemeyen bir yapıdadır. Asıl olan cevherdir; araz ise cevhere ilişmiş bir sıfattır. Arazın ortadan kalkması veya değişmesi/dönüşmesi hiçbir şekilde cevhere zarar vermez.¹⁷² Onun cevher ile arazın ayrımı konusundaki bu yorumunun, Mu'tezilî İbrâhîm en-Nazzâm'a karşı çıkması ve eleştirmesi nedeniyle olduğu kanaatindeyiz.

2.2.1.12. Cevherlerin Yer Kaplaması

Cevherlere mekân izafesi ile cevherlerin yer kaplama durumları hakkında farklı görüşler eşliğinde tez kapsamındaki Eş'arî kelâmcılarının fikirlerini irdelemek faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kelâmcılara göre cevher, yer kaplayan, yani bizzat duyusal işaretle işaret edilebilir olma özelliğine sahip olandır.¹⁷³ Buna karşın Mu'tezile'den Ebû Hâşim cevherin kendi benzerine mekân olamayacağını belirtmiştir.¹⁷⁴

Cevherin yer kaplaması (tehayyüz) konusunda Eş'arî'nin Makâlât'ında bir görüşe rastlanmamakla birlikte, sonraki dönem kelâmcılarında cevherin bu özelliği üzerinde bir ittifaktan sözedilebilir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin temsil ettiği Mu'tezile'nin Basra ekolü, onuncu yüzyıldan itibaren atomun hacminin (misâha) olduğunu ve yer kapladığını (tehayyüz) iddia etmeye başlamışlardır. Buna karşın Kâ'bî'nin temsil ettiği Bağdat ekolü ise, cevherlerin hacimsiz olduğunu ve yer kaplamadığını savunmuştur.¹⁷⁵

Bâkılânî, cevheri hayyiz, yer kaplayan şeklinde tarif etmiştir. Hayyiz mekândır ya da mekân yerine takdir edilendir demiştir.¹⁷⁶ Buradan her cismin tabii bir hayyizi vardır ifadesi, felek-i a'zamı da şâmil olacak biçimde “her cismin tabii bir konumu

¹⁷¹ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.41-42. Ayrıntılar için bkz. Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, s.103.

¹⁷² Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.46.

¹⁷³ İbn Fûrek, **Mücerred**, s. 282; Bâkılânî, **Temhîd**, s.97; a.y., **Hidâyetü'l-müsterşidîn**, C:I, s.440; Makarrî, Kutbuddîn Ebî Ca'fer, **el-Hudûd el-mu'cemü'l-mevdû'ıyyü li'l-mustalahâtî'l-kelâmiyye**, thk. Mahmûd Yezdî Mutlak, İran, Müessesetü'l-İmâmis-Sâdık, t.y., s.24.

¹⁷⁴ Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Abdillâh, Ebû İshâk b. Ayyâş ve Kâdî Abdülcebâr bunu mümkün görmüşlerdir. Bkz. Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s.305.

¹⁷⁵ Nisâbü'rî, **el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, s.38, 41-42; İbn Metteveyh, **Tezkire**, C:I, s.86-87. İbn Meymûn zamanında ise cevherlerin tehayyüz özelliğinin inkârı kelâmda hâkim bir görüş halini almıştır. Bkz. İbn Meymûn, **Delâletü'l-hâirîn**, C:I, s.201. Kelâmcıların tehayyüz anlayışının, filozofların anladığı manada mücerred cevher fikrinden uzak olduğu fark edilmektedir. Bkz. Munâ Ahmed, **et-Tasavvurü'z-zerrî**, s.26-27.

¹⁷⁶ Bâkılânî, **İnsâf** s.16; Muhammed Ramazan Abdullah, **el-Bâkılânî ve ârâühü'l-kelâmiyye**, s.322.

vardır” anlamını ifade edecektir. Mekânsız cevherin olamayacağı düşüncesi, onun önem arzeden fikirlerinden biridir.

2.2.1.13. Cevherlerin Sayısı

Cevherlerin sayıları konusunda tartışmalar, kelâm ekolleri arasında uzun yıllar yoğun bir şekilde sürmüştür. Eş’arî ve Bağdâdî, artması ya da sayılması düşünülemeyen sonsuz varlık karşısında maddî eşyanın bir sınırının olması gerektiğine vurgu yapmışlardır.¹⁷⁷

Filozof Kindî, maddî varlıklarda bulunan cevherlerin beş tane olduğunu iddia etmektedir ki bunlar: Madde (heyûlâ), suret (form), mekân, hareket ve zamandır.¹⁷⁸ Halbuki Kindî’nin diğer eserlerinde, cevherlerin beşten fazla, birçok cevherin olduğunu belirttiği malumdur. Hatta diğer İslâm filozoflarının da aynı düşünceye sahip oldukları görülmektedir.

Mu’tezilî Nazzâm, cevherleri arazlar kabul ettiğinden araz sayısınca birbirinden farklı cevherlerin olduğu sonucuna varmıştır.¹⁷⁹

Atomların sayısı ve yaratılma durumları hakkında Bâkîllânî onların sayısının sonsuz olamayacağını, her ân yeni atomların yaratıldığından evrenin de giderek büyüyüp gelişmekte olduğunu iddia etmiştir. Ona göre atomun özü kendi varlığından ayırdır. Varlık, Allah Teâlâ’nın atoma verdiği bir özelliktir. Bu özellik verilmediği sürece atomlar sanki Allah’ın kudret perdesinin altında saklı kalmaktadırlar. Vücuda gelmeleri, İlâhî kudretin görünür hale gelmesinden başka bir şey değildir. Bu, Allah’ın sınırsız ve şumullü iradesinin ve bu iradenin hürlüğüne (yef’alü mâ yeşâ’) bir gereğidir.¹⁸⁰

Bağdâdî, yaratılanların her cinsinin cüzleri Allah tarafından kuşatılmış olmasaydı, yaratılanları adet şeklinde sayamazdı diyerek, Nazzâm’ın tezini Kur’ân-ı Kerîm’den delil getirerek¹⁸¹ reddetmiştir.¹⁸² O, arazların cevherlerin üzerinde sürekli var ve yok olmalarının cevherin sayısını değiştirmedeğini savunmuştur.¹⁸³

¹⁷⁷ Eş’arî, **Risâle istihsâni’l-havz fî ilmi’l-kelâm**, nşr. Richard MacCarthy, Beyrut, y.y., 1952, s.92; Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.36. Müteahhir dönemde benzer görüşler vardır. Bkz. Cüveynî, **eş-Şâmil**, s.146-147; Şehristânî, **Nihâyetü’l-ikdâm**, s.14.

¹⁷⁸ Kindî, Ya’kûb b. İshâk, **Cevâhiru lâ ecsâm: Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye** içinde, nşr. Muhammed A. Ebû Rîde, Mısır, 1950, s.269.

¹⁷⁹ Ebû Rîde, **İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Ârâuhu’l-kelamiyye**, s.117.

¹⁸⁰ İkbâl, Muhammed, **İslâmî Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s.99; Geniş bilgi için bkz. Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s.229-231.

¹⁸¹ Cîn, 72/28.

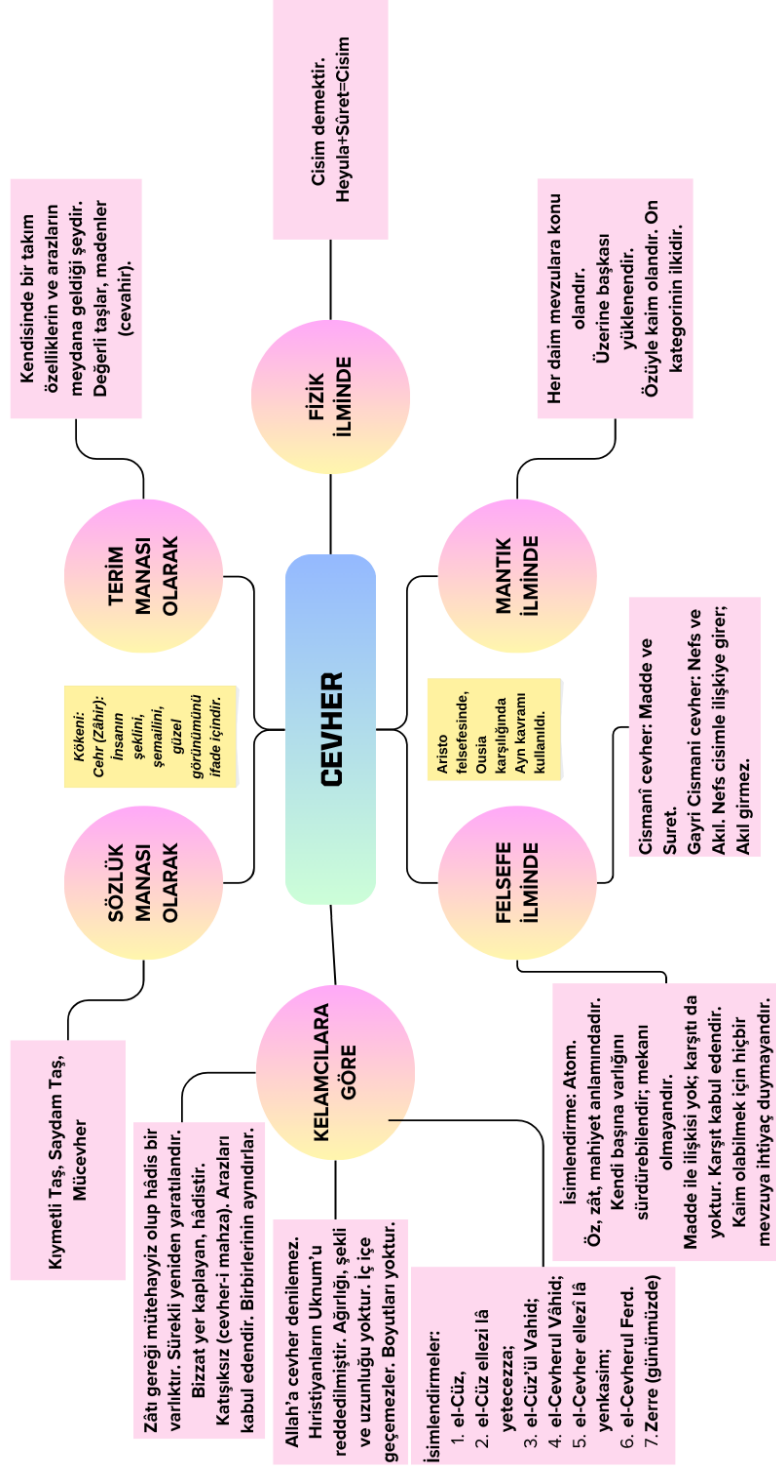
¹⁸² Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.56.

¹⁸³ Bağdâdî, **Fark**, s.198.

Âlemde bulunan cevherlerin bizim bilemediğimiz ama Allah'ın bildiği sayıda olduğu hususunda genel kabul vardır. Bunun da gerekçesi Kur'an'da eşyaların sayısının belli olmasını ifade eden ayet olduğu anlaşılmaktadır.



FARKLI TARİFLERİYLE CEVHER



Şekil 1: Cevherin farklı ilimlerdeki tarifleri, isimlendirilmeleri ve özellikleri.

2.2.1.14. Cevherlerin Şekli

Müteahhir dönem kelâmcılarına göre cevherlerin herhangi bir şekli yoktur. Ancak bazı kelâmcılar dikdörtgen ya da daire şeklinde cismin meydana gelmesinin imkânını düşünerek cevherlerin bazı şekillere benzeyebileceklerini iddia etmişlerdir. Bazı cevherlerin dairevî (mudavvar) olabileceğini, bazılarının kareye (murabba’), bazılarının da üçgene (müselles) benzeyebileceğini iddia etmişlerdir. Bunun sebebini ise, farklı şekillerde bir cisim oluşturulurken sahip oldukları ebattan dolayı arada herhangi bir boşluğun kalmasını ortadan kaldırmak için bu tür izahlar yapmışlardır. Kabul edilen genel görüş ise, cevherin ne bir şekli vardır ne de herhangi bir türe benzer. Aksine o, oluşacak olan şeklin bir parçasıdır. Bu da cevherlerin biraraya gelmesiyle olmaktadır. Şekil ancak cevherlerin biraraya gelmeleriyle oluştuğuna göre, cevherlerin her bir şeklinin kabul edebilecek bir özellikte olmaları gerekir.¹⁸⁴ Eş’arîlerin çoğunluğu ile Mâtürîdîlerin, cevherin şeklinin olmadığını kabul etmelerine karşın¹⁸⁵ İbn Fûrek’in aktardığına bakılacak olursa Ebû’l-Hasan el-Eş’arî de Mu’tezile’ye benzer bir yaklaşımı göstermiş ve cevherin altı cihetinin olacağına işaret etmiştir.¹⁸⁶ Diğerlerinde olduğu gibi cevherlerin şekli konusunun, herhangi bir bilimsel ya da müşahedeye dayanmadan sadece mantıkî yorumlarla izah edildiği anlaşılmaktadır.

Eş’arî’nin atom anlayışına göre atomlar (cüz), tek tek düşünüldüğünde yönlerinden (cihet) bahsedilemeyecektir. Atomların yönlerinden ya da diğer atomlara temas ettiği noktalardan bahsetmenin zihnen de olsa onları bölünebilir kabul etmeye götürecektir. Yine hareket halindeki atom ile durağan haldeki atom arasındaki farktan da söz edilemeyecektir. Ona göre atomların mütecanis olmalarından dolayı aralarında farkların olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁷

Cüzlerin yönleri hususunda görüş serdeden İbn Fûrek, tek tek düşünülmesi halinde atomların herhangi bir yönünün olamayacağını belirtmiştir. Zira yönlerden bahsedilmesi halinde diğer kısımlara temasının mümkün olabileceği, haliyle bu durumun zihnî manada insanda bir bölünme ve parçalanmaya sebep teşkil edeceği mümkündür. O, cevherin özünün değişmediğini, sadece ona ilişkin diğer arazların

¹⁸⁴ Cüveynî, **a.g.e.**, s.47; Âmidî, **Ebkâru’l-efkâr**, C:II, s.288; Makarrî, **a.g.e.**, s.24.

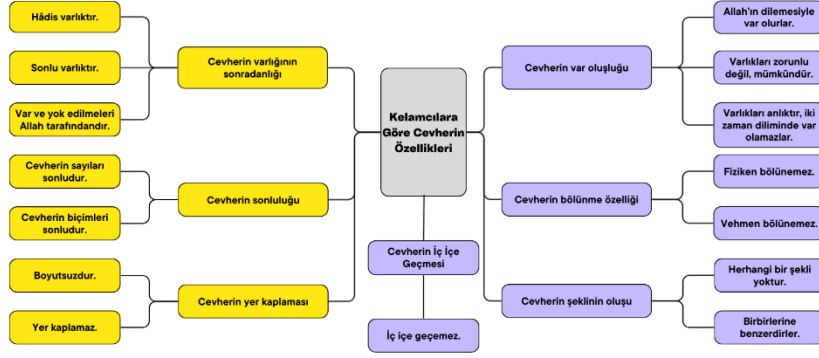
¹⁸⁵ Münâ Ahmed Ebû Zeyd, **et-Tasavvuru’z-zerrî fi’l-fikri’l-felsefiyye**, s.98.

¹⁸⁶ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.204.

¹⁸⁷ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.203-211.

çeşitli sıfatlar aldıklarını iddia etmiştir¹⁸⁸ ki bu görüşüyle, Eş'arî'nin arazın cevhere ilişiği düşüncesine uygunluk arzettiği anlaşılmaktadır.

CEVHERİN ÖZELLİKLERİ



Şekil 2: Genel olarak Ehl-i sünnet'in cevher anlayışı.

2.2.2. Araz

2.2.2.1. Arazın Tanımı

Araz, lügatte sonradan ortaya çıkan, ansızın zuhûr eden ve devamlı olmayan şey demektir. Ayrıca evrende yer kaplamayan manasında da kullanılmıştır.¹⁸⁹ Kur'ân'da gelip geçici olan dünya malı manasında geçmektedir.¹⁹⁰ Ârız kalıbında olmak üzere yokken beliren ve ortaya çıkan bulut,¹⁹¹ başlıbaşına yer tutan bir maddî varlık manasında kullanılmıştır. Tarifte onun sonradan ortaya çıkması ve gelip geçiciliğine işaret vardır. Sonu zevâl ve butlân olan mallara da araz denilmiştir.¹⁹² Hadislerde ise mal karşılığında kullanılmıştır.¹⁹³ Terim açısından kelâm, felsefe ve mantıkta farklı şekillerde kullanılmıştır.¹⁹⁴

Arazın farklı tariflerinden de bahsetmek faydalı olacaktır. “Sonradan ve rastgele

¹⁸⁸ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.205-206.

¹⁸⁹ Makarrî, **a.g.e.**, s.24.

¹⁹⁰ Nisâ 4/94; Enfâl 8/67.

¹⁹¹ Ahkâf 46/24.

¹⁹² Bâkıllanî, **Temhîd**, s.38.

¹⁹³ Buhârî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Rikak, 15; İbn Hanbel, **Müsned**, C:II, s.304;.

¹⁹⁴ Farklı kullanımlar için bkz. Cemîl Salîba, **el-Mu'cemu'l-felsefî**, C:II, Beyrut, 1982, s.68-69; Y. Şevki Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993, sy:5-6, s.71.

ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan”¹⁹⁵ geçici olan şey demektir.¹⁹⁶ Araz lafzı, Arap dilinde, bir kimse hasta olduğunda ya da karnı ağrıdığına “Falana bir şey âriz oldu” manasında “*arada fülânen ‘âridün*” cümlesi kullanılır. Bunun yanında “önceden yok iken sonradan olan” ve “yok olmaya yüz tutmuş bir şey” gibi manalarından hareketle, “bir zaman diliminde ortaya çıkan ve aynı zaman diliminde yok olan vasıf, mânâ ve sıfatlar” şeklinde terimleştirilmiştir.¹⁹⁷ Kalıcı olmayan, süreklilik arzetmeyen, geçici rahatsızlıklar, hastalıklar için de araz kavramı kullanılmıştır.¹⁹⁸ Yine Kur’ân’da kâfirlerin zanlarına göre cehennem azabının onlara devamlı olmayacak araz şeklinde geçmektedir.¹⁹⁹ Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey, bizzat mütehayyiz olanda hâdis olan şey, bizzat var olmayan başkasıyla var olan şey vd manalarında kullanılmıştır.²⁰⁰ Ayrıca arazın, süreksizliğine işaret etme, hudûsuna delâlet etme, çokluk ve çeşitlilik ifade etme gibi farklı anlamlarda kullanımları olmuştur.²⁰¹

Bağdâdî, arazın sözlükteki “önce yok iken olan” veya “yok olmaya yüz tutan” anlamlarından hareketle cisimlerdeki sıfatlar için kullanılmasını yani terimleştirilmesini uygun bulmuştur. Sıfat ise sözlük itibariyle daha kalıcı manaları çağrıştırmaktadır. Allah Teâlâ’nın yarattığı nitelikler yani arazlar, haricî âlemde (dış dünyada) mevcut bulunan bir varlık türü olup, her ne kadar bulunması (kâimiyyet) itibariyle cevhere muhtaç ise de ondan bağımsız bir varlığa sahiptir.²⁰² Bu nedenle Bağdâdî, arazı, başkasının nitelemesinden ibaret olan vasıf değil, gerçekliği bulunan, cevher ile kâim olan “meânî sıfat” grubunda saymaktadır.²⁰³

Felsefî kaynaklarda ise araz, “bir konuda bulunan her mevcut”,²⁰⁴ “Hariçte var olması kendisine vücut verecek bir konuya hulûl etmesine bağlı olan mahiyet”,²⁰⁵ “Bir varlığı diğerlerinden ayırdeden hususiyet”,²⁰⁶ “Bir mevcuda zâtı ve zâtını belirleyen

¹⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, **DİA**, C:IX, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s.337.

¹⁹⁶ İbn Manzur, **Lisânü’l-Arab**, C:V, s.2886.

¹⁹⁷ Bâkılânî, **İnsâf**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 1421/2000, s.16-17.

¹⁹⁸ Bağdâdî, **Fark**, s.199.

¹⁹⁹ Nisâ, 4/56; İsrâ, 17/97; Nebe, 78/24-25. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâkılânî, **a.g.e.**, 38.

²⁰⁰ Cürcânî, **Kitâbü’t-ta’rifât**, s.225; Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed, **Keşşâfü ıstilahâtı’l-fünûn ve’l-‘ulûm**, C:II, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, s.127-129; Cemil Salîba, **el-Mu’cemü’l-felsefî**, C:II, Zevî’l-Kurbâ, Şam, h. 1385, s.68-71.

²⁰¹ Zeynep Şeker, **Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2024, s. 28-52.

²⁰² Bağdâdî, **a.g.e.**, s.76-78; Pines, **Mezhebü’z-zerre**, s.18-19.

²⁰³ Bağdâdî, **Usûlü’d-dîn**, s.33, 129.

²⁰⁴ İbn Sînâ, **Necât**, s.200.

²⁰⁵ Ebü’l-Bekâ, **Külliyât**, s.252.

²⁰⁶ Harizmî, **Mefâtihu’l-ulûm**, s.86.

sıfatları dışında arız olan şey”²⁰⁷ şeklindeki tariflerde filozofların farklı açıklamaları dikkati çekmektedir. Bu tariflerdeki araz hakkındaki genel kanaatin, onun başkasına bağımlı ya da başkasına bir özellik sunan olduğu gözlemlenmektedir.

Cevher ve araz kavramlarının Aristo (M.Ö. 384-322) felsefesinde kullanıldığını ve onun metafizik alanının temel kavramlarından olduğunu görmekteyiz. Aristo’nun eserlerinin Arapça’ya tercümesi sonucu İslam entelektüeline, inanç ve düşünce sistemine girmiştir. Onun teorileri, Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından ilk defa kullanılmış, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf tarafından geliştirilerek kelâm alimlerinin tabiat felsefesinin temelini oluşturan bir teori haline dönüştürülmüş ve genel kabul görerek benimsenmiştir.

Araz tabirini ilk kullanan kelâmcılardan biri de İbn Küllâb el-Basrî’dir.²⁰⁸ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin ise, arazi tarifinde “arazın varlığı sürekli olmayan şey”;²⁰⁹ “cisimlerde bulunan manalar” açıklamaları tercih ettiği görülmektedir.²¹⁰

Mu’tezile kelâmcıları, arazların tarifi ve türü konusunda tam bir mutabakata varamasalar da özellikle Muammer b. Abbâd (ö.215/830) ile Ebû Osmân el-Câhız (ö.255/869), arazları Allah’ın değil, tabiatları icabı cisimlerin meydana getirdiğini iddia etmişlerdir.²¹¹ Buna karşın araz kavramını ilk kullananın Dırâr b. Amr olduğu bilinmektedir. Onun cevher-araz ayırımına karşı çıktığı ve sırf arazlardan meydana gelmiş bir âlem tasarımına ulaştığı bilinmektedir.²¹² el-Allâf ise Allah’ın keyfiyeti bilinen arazları meydana getirmeye muktedir kılabilceğini, keyfiyeti bilinmeyenlere muktedir kılamayacağını; Bişr b. Mu’temir (ö.210/825) ise insanın hayat ve ölüm dışındaki arazları meydana getirmeye muktedir kılınabileceğini ileri sürmüştür.²¹³ Ebü’l-Hüseyn es-Sâlihî (ö. III./IX. yy.) ise hayat ve ölüm dahil olmak üzere bütün arazları meydana getirmesi için Allah’ın insana güç verebileceğini öne sürmüştür. Bazıları ise tevellüd yoluyla meydana gelen arazların fâilinin olmadığını iddia etmişlerdir.²¹⁴

Mu’tezile kelâmcıları arazi, var olması halinde, boşlukta yer tutan, maddede

²⁰⁷ İbrahim Medkûr, **el-Mu’cemu’l-felsefî**, Kâhire, 1399/1979, s.118.

²⁰⁸ Eş’arî, **Makâlât**, s.370.

²⁰⁹ Eş’arî, **Makâlât**, thk. Ahmed Câd, 1420/2009, s.176-190.

²¹⁰ Eş’arî, **a.g.e.**, s.369.

²¹¹ Eş’arî, **Makâlât**, s.405. Farklı açıklamalar için bkz. A.S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, s.132.

²¹² Macid Fahrî, **Islamic Occasionalism**, edt. Mircea Eliade, New York 1986, C:XI, s.33; Alnoor Dhanani, **The Physical Theory of Kalam**, Leiden, Brill, 1994, s.5.

²¹³ Eş’arî, **a.g.e.**, s.377-378, 566.

²¹⁴ Yavuz, “*İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi*”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993, sayı:5-6, s.79.

bulunan sıfat şeklinde algılamışlardır.²¹⁵ Onlar arazı, vücut bulmadığı halde (yokluk halinde) de sabit olabilir, bu durumda mütehayyiz bir maddeye ihtiyacı kalmaz diye açıklamışlardır. Arazlardan hâdis, devamsız, sıfat ve hâl gibi farklı şekillerde bahsedilmesi bunu göstermektedir.²¹⁶ Mu'tezile'den Ebû Bekr el-Esamm (ö.200/816) ile belli ölçüde Hişam b. Hakem (ö.179/795) arazların varlığını kabul etmezler. Bunlara göre cismin sıfatı onun bütününde bulunduğu için bağımsız bir varlık ifade etmez. Dırrar b. Amr (ö.200/815?), İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ile Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.230/845) tam ters tarafta yer alarak âlemin esasen arazlardan oluştuğunu ve cisimlerin arazların birleşiminden meydana geldiğini ifade etmişlerdir.²¹⁷ Kâ'bî iki arazın birleşimini ictimâ, üçünün birleşimini ise i'tilâf ve mücâvere şeklinde tanımlamıştır.²¹⁸ Mu'tezilîlerden bir kısmı, araz yerine bazen mâna terimini kullanmışlardır.²¹⁹ Bu arada el-Allâf'ın, bazı arazların iki zamanda da bâki olacağını kabul etmek suretiyle Mu'tezile'nin istitaat fikrine muhalif olduğu görülmektedir.²²⁰

Mâtürîdî'nin (ö.333/944) arazı “yokken (sonradan) ortaya çıkan şey” şeklinde tarif ettiğini görüyoruz.²²¹ Mâtürîdî, cismin hallerine sıfat adını vermenin İslâm terminolojisine uygunluk bakımından araz terimine göre daha doğru olacağını; zira Kur'ân'da²²² araz kelimesinin “ayn” (madde) manasında kullanıldığını belirtmektedir.²²³ Mâtürîdî kelâmcı Nûreddîn es-Sabûnî (ö.580/1184) de “Başkasına bağlı olup yer tutabilen ve devamlı olmayan” şeklinde arazı tarif etmiştir.²²⁴ Benzer görüşü savunan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1100) arazı “bizzat mevcut olamayan, başkasıyla var olan sıfat” şeklinde tarifini görmekteyiz.²²⁵ Eş'ariyye kelâmcılarından ve İslâm filozoflarından etkilenmelerine rağmen, Mâtürîdî kelâmcılarının birbirine benzer olmakla birlikte kısmen farklı tariflerle arazları açıklamaya çalışmaları; onların

²¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, C:I, İstanbul, 1292, s.426.

²¹⁶ Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:5-6, s.72.

²¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s.176-180; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.47-51.

²¹⁸ Bkz. Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s.202; İbn Metteveyh, *Tezkire*, C:I, s.59, 289-307; Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s.10.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. Ö. Seyyid Azmî, Kâhire, t.y., s.54.

²²⁰ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, Dâru'l-meârif, s.476-477.

²²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s.13.

²²² Enfâl, 8/67.

²²³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.15; Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi,” *a.g.e.*, s.120.

²²⁴ Sabûnî, Nureddîn, *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fi Usûli'd-dîn)*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s.63.

²²⁵ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kâhire, 1383/1963, s.12.

nesnelerin isimlendirilmesi hakkında dili doğru kullanmaları gereği olsa gerektir.²²⁶

Ebû İshâk el-İsferâyînî, varlığı bir mahalle ihtiyaç duyan mana olduğunu kabul ettiği araz hakkında ayrıca onun yokluğunu düşünmek mümkün değildir görüşündedir. Zira zâtının devamı ile birlikte iki farklı vasfa sahip olan bir ayn ve şey olması mümkün olan her varlık, zâtına zâid bir manayı gerektirir. Böylelikle zâtının devamıyla birlikte vasfının değişmesi mümkün olmaktadır. Ona göre herhangi bir vasıf üzere görülen bir cisimde, o sıfatın yok olması veya intikal etmesi durumunda iki seçenek söz konusudur. Bu vasıf ya onun zâtının kendisidir veya zâtına ait bir sıfattır. Şayet zâtın kendisi olsaydı, zât var olduğu müddetçe onun lazımı olur, yok olması durumunda da yok olurdu. Zât ile sıfat arasındaki ilişki böyle olmadığına göre arazların varlığı zorunlu olmaktadır.²²⁷

Bâkıllânî ise arazı “Cevherde ve cisimlerde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey”,²²⁸ yine bekâsı mümkün olmayan şekilde tarif etmiştir²²⁹ ve iki halde varlığının devam etmeyeceğini Kur’ân’dan²³⁰ delil getirerek görüşünü desteklemeye çalışmıştır.²³¹ O, “arazlar, cevher ile kâim sıfatlardır” diyerek arazı sıfat kabul etmiş, aralarında fark görmemiştir.²³² Cismin durağanlığından sonra harekete geçmesi, bir araya gelmesinden sonra dağılması, halinin değişmesi gibi hususlar arazları göstermektedir.²³³ Bağdâdî ise arazların hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk vb. cevherlerde bulunan sıfatlar²³⁴ olduğunu ileri sürmüştür. Bir cismin hareketli iken sonradan durağan hale gelmesinin, siyah iken beyazlaşmasının, sıcakken soğumasının, tatlı iken ekşimesinin arazlar sebebiyle olduğunu belirten Bâkıllânî’ye göre, cisimlerde gözlenen bu değişimler ne duyuların yanılgılarından ne de cisimden kaynaklıdır, bir yokluk (âdem) da değildir. Bu hususlar ne varlıktır ne yokluktur ne de cevherdir. Geriye sadece araz olduğu kalmaktadır diyerek açıklamıştır.²³⁵ Aynı cisimlerde hareket-sükûn, sıcaklık-soğukluk, siyahlık-beyazlık ve birleşme-ayrılma gibi birbirine zıt birtakım manalar görülmektedir. Bu manalar, zâttan başka şeydir. Çünkü tezat oluşturan bu manalar, zâtın aynısı olsaydı, zıtların birlikteliğinin

²²⁶ Mâtürîdî, **a.g.e.**, s.15.

²²⁷ Sanhâci, **a.g.e.**, s.20b.

²²⁸ Bâkıllânî, **Temhîd**, nşr. J. Hichard, Beyrut, 1957, s.18.

²²⁹ Bâkıllânî, **a.g.e.**, s.38.

²³⁰ Enfâl, 8/67.

²³¹ Bâkıllânî, **a.g.e.**, s.38.

²³² Pines, **Mezhebü’z-zerre inde’l-müslimîn**, s.18-19.

²³³ Bâkıllânî, **Temhîd**, s.37; a.y., **İnsâf**, s.17.

²³⁴ Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.53.

²³⁵ Bâkıllânî, **a.g.e.**, s.38-39; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s.92-93; Âmidî, **Ebkârü’l-efkâr**, C:II, s.366.

imkânsızlığından dolayı zıtların aynı cisimde görülmemesi ve cismin durumunda değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. Dolayısıyla burada zâttan başka manaların varlığı ortaya çıkmaktadır. Bu manalar da arazdır.²³⁶ Bâkılânî'nin araz tariflerinin bazen mana, bazen sıfat ve bazen de durumlar şeklinde olduğu görülmektedir.

Eş'arî ve onun takipçisi olan kelâmcılar, arazın bir mahalden diğerine intikal etmesini ve cisim içerisinde arazların kümûn şeklinde kalmasını imkânsız kabul etmişlerdir.²³⁷ İntikalin caiz görülmesi halinde arazların devamlılığı söz konusu olacaktır ki, arazın devamlı olmasının mümkün olamayacağı hem mantık hem müşahade ve hem de Kur'ân ayetleriyle sâbittir.

Müteahhir dönem kelâmcılarından Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö.631/1233) önceki kelâmcılardan farklı araz yaklaşımını burada zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz. O, arazın kendi başına kâim olamayacağını belirttiikten sonra, şayet kendi başına kâim arazın varlığının kabul edilmesi halinde, yine kendi başına kâim olan Yüce Allah'ın da bu arazları kabul etmesi gerekeceğini, bilakis Allah hakkında arazların mahalli olduğunu iddia eden hiçbir kimsenin olmadığını belirterek, arazların kendi başına varlığını kabul etmemiştir.²³⁸ Onun arazların kâimiyetini, Allah'ın kâimiyetiyle açıklama gayreti, geçmiş kelâmcıların görüşlerini reddettiği anlamına gelmeyeceği, o görüşleri tamamlayan ve sonuçlandıran bir mahiyet arzettiği düşünülmektedir.

2.2.2.2. Arazların Varlığının İsbatı

İbn Keysân, Hafs Ferd ve Ebû Bekir el-Esamm gibi âlemde cevher dışında varlık kabul etmeyen kişiler dışında tüm kelâmcılar bazı farklılıklara rağmen arazların varlığını kabul etmişlerdir.²³⁹

Arazların ispatına delil, cismin durağan haldeyken (sâkin) hareket etmesi ya da hareketli iken sükûn haline geçmesidir. Cismin bu şekilde olması ya kendi zâtındandır ya da bir illettendir. Şayet hareketi kendi özünden (nefsinden) olmuş olsaydı, varlığı devam ettiği sürece durmaması; şayet durağanlığı (sükûn) kendi özünden olmuş olsaydı, harekete geçmemesi gerekirdi. Bu da onun bir illetten (neden) dolayı hareketli ya da durgun (sâkin) olduğuna delildir. Bu delil aynı zamanda renkler, tatlar, kokular, te'lif, ilim, cehalet, güç, acz, hayat, ölüm ve birçok arazların da varlığının delilidir.

²³⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, s.39-42.

²³⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s.211-212; Bâkılânî, **a.g.e.**, s.39-40; Bağdâdî, **a.g.e.**, s.55-56.

²³⁸ Âmidî, Seyfüddîn, **Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, C:II, s.368.

²³⁹ Cüveynî, **eş-Şâmil**, s.69, 168. Ebû Hâşim'in, arazların varlığını kabul etmekle birlikte bekâ, üzüntü, elem ve şüphe gibi bazı arazların varlığını reddetmiştir. Bkz. Bağdâdî, **Fark**, s.143.

Mesela cisim ya özü (nefs) gereği hareket halindedir ya da bir mana dolayısıyla hareketlidir. Özü gereği hareket halinde olması imkânsızdır. Zira bu durumda cismin cinsinden olan her bir şeyin hareketli olması gerekecektir. Nitekim siyah, özü gereği siyah olmuş olsaydı, onun cinsinden olup siyah olmayan bir şeyin olması mümkün olmazdı. Cevher ve cisim cinsinden olup hareketli olmayan şeylerin olduğunun bilinmesi, cevherde bulunan hareketin onun özünün gereği olmadığına delildir.²⁴⁰ Arazların cismin özünden olmadığını belirten Bâkılânî, şayet cismin özünden olmuş olsalardı, cisim var olduğu sürece kendisinde bu türden birbirine tamamen zıt şeylerin vuku bulması mümkün olmazdı demiştir. Bu durumda, cisimde meydana gelen hususlar, cismin özünün dışında bir şeydir ve o da arazdır.²⁴¹ İllet-ma'lûl ilişkisi babında arazların açıklanmasının gayet ikna edici olduğu görülmektedir.

Araz tarifinden dolayı ashab-ı kümûn ve zuhûra itirazda bulunan Bağdâdî; arazların ortaya çıkan ve gizlenen olması halinde onun ortaya çıktıktan sonra gizlenmesi, kendisinde bulunan bir manadan (sıfattan) dolayı olması gerekeceğini belirtmiştir. Çünkü o, varlığın vasfı değiştiğinde, kendisinde bulunan manadan (sıfattan) dolayı zâtındaki vasıf da değişir görüşündedir.²⁴² Bu görüşe itiraz etmeleri halinde kümûn ve zuhûr ashabının arazın arazla kâim olmasını câiz görmeleri gerekir –ki bu onların esaslarına aykırıdır– diyerek; haliyle arazdaki zuhûr ve kümûn bâtıl olunca, cisimlerin bu arazlar nedeniyle hâlden hâle dönmeleri doğru olmaktadır. O, araz ile intikal ve hareketin kâim olması imkânsız olduğu için, arazın bir cisimden diğerine intikali bâtıl olunca, arazın yaratılmış olduğu cevherde kâim olmasının doğru olacağını belirtmiştir. Muhâle götüren şeyin muhâl olacağını savunan Bağdâdî, kümûn ve zuhûrun da muhâl olduğunu ve arazların cisimlerdeki hâdisler olduğunun ortaya çıktığını belirtmiştir.²⁴³ Bağdâdî'nin, Mu'tezilî Nazzâm'ın zuhur ve kümûn teorisini reddettiği anlaşılmaktadır.

Kelâmcıların birçoğu arazların varlığı konusunda duyu organlarıyla, müşahade ve aklî zaruretlerle bilindiğini söylemişlerdir. Ayrıca ispat etmeye gerek olmadığını da vurgulamışlardır.²⁴⁴ Arazın varlığını ispat etmek için ilave deliller serdeden kelâmcılar da olmuştur. Mesela bir cisimde görülen hareket-sükûn, ayrılma-birleşme gibi hususlar

²⁴⁰ Bâkılânî, *Kitâbu temhîdî'l-evâil ve telhisi'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, s.39.

²⁴¹ Bâkılânî, *Temhîd*, s.42.

²⁴² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.75.

²⁴³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.75-76.

²⁴⁴ Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, C:I, s.83.

cismin kendisinden başka şeyler olup arazdır.²⁴⁵ Şayet bunlar cismin zâtından olsaydı, cisim var olduğu sürece kendisinde bu türden birbirine tamamen zıt şeylerin vukubulması mümkün olmazdı. Öyleyse cisimde meydana gelen şeyler, onun özünden hariç şeyler olup arazdırlar.²⁴⁶ Arazlar kendi başlarına ayakta duramazlar. Cevherler kendi başlarına durabildikleri için arazları kabul etmektedir. Kısaca kendi başına ayakta durabilen (kâim) her şey, arazı kabul etmektedir.²⁴⁷ İbn Fûrek, arazın cevherdeki kâim oluşunu işlerken, onun cevherle mevcut olduğunu söylemiştir. Özelliği, onun gerçekte cevherde bir durum olması, onda yer tutması ve cevherin cinsinde değişikliği gerektirmesidir. Arazın hulûlünün kabul edilmesi mümkün değildir. Zira hulûlün anlamı, sükûnettir. Sukûnetin manası ise bir mekânda oluşturma (kevn). Arazlar için sükûnet câiz değildir. Arazlar, cevherlerle kâimdir derken, onların cevherlerle sürekli kâim olduğu ya da cevherde sâkin olduğu söylenemez.²⁴⁸

Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye göre arazların yokluğu düşünülemez. Zira zâtının devamı ile birlikte iki farklı özelliğe sahip bir şey ya da ayn olması imkân dahilinde olan her varlık, zatına zâid bir manâyı gerektirir görüşündedir. Varlığın vasfının değişmesinin zatının devamıyla mümkün olduğunu belirtmiştir. Cisimde görülen vasıf, onun yok olması veya intikal etmesi durumunda iki tercih esastır. Sıfat, zâtın kendisi olsaydı, zât var olduğu müddetçe onun lazımı olur, zâtın yok olmasıyla da yok hale gelirdi. Zât ile sıfat arasındaki ilişki bu şekilde olmadığından, arazların varlığı zorunlu olmaktadır.²⁴⁹

Bâkılânî, arazın aynı zamanda cisimdeki hareketi de kapsadığını belirtmiştir. Ona göre cismin sükûndan sonra hareket etmesini ve hareketten sonra sükûnunu, arazların varlığına delildir. Bir cisimde aynı anda hem hareketin hem de sükûnun olmayışı ise, arazların hâdis ve devamsız olduklarına delâlettir. Renk, tat, hayat-ölüm, ilim-cehalet, kudret-acizlik gibi hususlar da arazlar sınıfına girmektedir.²⁵⁰ Burada, dilbilimcilerin araz tariflerinden biri olan cisimlerdeki hâllerin, araz olduğuna vurgu yapılması önemlidir.

Bağdâdî ise arazların varlığını duran bir cismin hareket ettiğini görmeye ispat

²⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf**, C:I, ed. J.J. Houben, Beyrut, Dârü'l-Maşrik, 1986, s.33.

²⁴⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, s.42.

²⁴⁷ Cüveynî, **a.g.e.**, s.76.

²⁴⁸ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.275.

²⁴⁹ Sanhâcî, **Şerhu akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, vr. 20b.

²⁵⁰ Bâkılânî, **Temhîd**, s.38-41; a.y., **İnsâf**, thk. Ahmed Haydar, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1986, s.27-28.

ettiğini söylemiştir. O, bir cismin hareket etmesinin, hareketsiz şekilde bulunduğu halinin aynısı olmadığını, bu sayede onun hareket etmesi, zâtının dışında kendisinde bulunan bir manâ nedeniyle olduğuna delil getirmiştir. Benzer şekilde, bir cismin, beyazken siyahlaşmasında o cismin zâtı mevcut olduğu için zâtı sebebiyle siyah olmadığı anlaşıldığını, onun siyah olması kendisinde bulunan bir manâ nedeniyle siyah olduğunu belirtmiştir. Cisimde bulunan bu manâyı kabul edenlerin isimlendirme hususunda ihtilafınlarının olabileceğini belirtmiştir. O, fiillerdeki sayıların faydaları, arazların isbâtına delâlet eden şeylerden olduğunu belirterek bir kişinin “Zeyd’e 20 kırbaç vurdum” dediği zaman; bu durumda bir vuran, bir vurulan ve bir de vurma aletinin olduğu anlaşılabacaktır. 20 sayısının (fiili), döven, dövülen ve dövme aletinden farklı olan bir araz olduğu ortaya çıkmaktadır. Şayet böyle olmasaydı, bu sayının bir anlamı olmazdı görüşündedir.²⁵¹

Genel manada kelâmcılar ekseri cansız varlıklarda bulunan arazların ispatı hususunda üç grupta delil getirilmiştir.

1. Bir cisimde görülen hareket, sükûn, birleşme, ayrılma (ictima’ ve iftirak) gibi haller onun zâtından ayrı şeylerdir. Zira cisim ayrı iken birleşmekte veya sâkin iken hareket etmektedir. Müşahade suretiyle bilinen bu durum, onun zâtından dolayı değildir. Neticede cisimdeki hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi haller, onun zâtından başka bir varlığı bulunan sıfat ve manâlardır.²⁵²

2. Siyah bir cismin beyazladığında, beyazlaşan cisim esasen siyah cismin aynısıdır. Ondaki siyahlık ya zâtından ya da zâtının dışındaki bir mânadan (sıfattan) dolayıdır. Zâtından dolayı olsaydı, cismin siyahlığının devam etmesi gerekirdi. Siyahlığın illeti olan zât yok olmadığında, ma’lûlünün de yok olmaması icab ederdi. Bu durumda cisimdeki bu değişikliğin sebebi, zâtının dışındaki beyazlık arazıdır.²⁵³

3. Arazların varlığını ispat eden delillerden biri de insanın fiilleridir. Bir demire çekiçe 20 darbe vurulduğu tasavvur edildiğinde; bu olayda döven, dövülen, çekiç üçlüsü haricinde bir de 20 sayısı vardır. Dövme fiilini ifade eden 20 sayısı maddî bir şey değil, aksine manevî bir şeydir. Bu durum da arazların mevcudiyetini göstermektedir.²⁵⁴

²⁵¹ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, s.56-57.

²⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, s.46; Bâkılânî, *Temhîd*, s.11, 18; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi’t-teklîf*, s.40.

²⁵³ Nesefî, *a.g.e.*, s.20^a.

²⁵⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.37.

2.2.2.3. Arazlar Hâdistir Görüşü

Bütün İslâm kelâmcılarına göre arazlar hâdis kabul edilmiştir. Cisimlerdeki renk, şekil ve hacim gibi değişiklikleri bazı arazların sonradan meydana geldiği duyularla bilinmektedir. Ayrıca bunların dışında hareket-sükûn, birleşme-ayırılma gibi oluşların cisimlerde yok iken var olduğu ve yer değiştirdiği apaçık kabul edilerek arazların hâdis oldukları kesin kanaatine varmışlardır.²⁵⁵

Kelâmcılar, arazın hudûsu için bir asıl kabul eder. O da arazın iki zamanda bâki kalmaması yani arazın daima munkatı' ve müteceddid olmasıdır. Arazın biri sona erince benzeri yenilenmektedir. Araz bâki olmayınca, hâdis olmakta, araz hâdis olunca, cevher de hâdis olmaktadır. Zira cevher, araz için şart olsa da cevherin bekâsı araza bağlıdır.²⁵⁶ Böylece âlem asla Sâni'den müstağni olamamaktadır. Gök cisimlerinin değişmez olduğu prensibiyle İbn Rüşd, bütün arazların hâdis olduğu fikrine karşı çıkmıştır. Ona göre, bazı arazların hâdis olmasının, gök cisimlerindeki hareket ve şekil arazlarının hâdis olmasını gerektirmeyeceği düşüncesindedir.²⁵⁷ İbn Rüşd'ün bu teorisinde, İslâm filozoflarının ortak kanaati kabul edilen gökteki cisimlerin (yıldız) sürekli var olduğu fikrine uygunluk söz konusudur. İlave olarak, Ehl-i sünnet kelâmcıları, arazların bozulmaya müsait yapısıyla başka bir gücün müdahalesini zorunlu kılmaktadır anlayışındadır.²⁵⁸

2.2.2.4. Arazlar Sürekli ve Bâki Değildir Görüşü

Arazların süreklilik arzetmediği hususunda hem Eş'arî hem de Mâtürîdî kelâmcıları ittifak etmişlerdir.²⁵⁹ Eş'arî, hiçbir arazın sürekli olmadığını, onların sürekli yenilendiklerini savunmuştur. Yüce Allah'ın ise arazları dilediği vakitte sınırlı olmaksızın yaratmaya kâdir olduğunu iddia etmiştir.²⁶⁰ Bu bağlamda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd, Bişr b. el-Mu'temir, Hişâm el-Fuvâtî ve Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî arazların bekâsını muhal görmemişler; Nazzâm, İbn Şebîb, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu ise bunu inkâr etmişlerdir.²⁶¹ Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim ve

²⁵⁵ Örnek olması bağlamında bkz. Bâkılânî, *Temhîd*, s.22; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s.14, 16; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhîd bi't-Teklîf*, s.56; a.y., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.93-94.

²⁵⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.275-276.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, Kahire, 1388/1968, s.52-53.

²⁵⁸ Bâkılânî, *Temhîd*, s.38. Müteahhir dönem kelâmcıları da benzer görüşü savunmaktadırlar. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s.41; Pines, *Mezhebü'z-zerre*, s.18.

²⁵⁹ Cüveynî, *a.g.e.*, s.73; İcî, Adûdiddîn, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem*, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1325, s.101.

²⁶⁰ Nisabûrî, 1979, s.121, 176; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, C:II, s.375.

²⁶¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.61-62.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, renkler, kokular, hayat, kudret ve itikad gibi arazların sürekli olduklarını; ilim, irade, ses, konuşma gibi arazların ise sürekli olmadığını savunmuşlardır. Ancak bu arazların bir mekânda bulunmadıklarını, onları ayakta tutan Allah'ın "Bâki kal" emri olduğunu savunmuşlardır.²⁶² Kerrâmiyye, bütün arazların bekâsını mümkün görmüştür. Allah Teâlâ'nın "ol" demesiyle ve irâdesiyle âlemdeki her hâdisin hudûsünün; onun "Yok ol" demesine ve irade etmesine kadar arazın bâkî kalması gerektiğini savunmuştur.²⁶³ Kerrâmiyye'nin burada Allah'ın irade ve kudretine sınır konulamayacağına vurgu yapmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarından Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö.IV./X. yüzyıl başları?), fenâ arazının, fânî cisimle kâim bir araz olduğunu; önce cisimde fenâ arazının yaratıldığını, akabinde cismin fânî olduğunu savunurken;²⁶⁴ Eş'arî, cismin fenâsını, Allah'ın o cisimde bekâyı yaratmaması sonucu olduğunu; arazın, bekânın bekâsını muhal kabul ettiğinden, ikinci durumda fenâ bulduğunu iddia etmiştir.²⁶⁵ Yokluğu ve zıddı olan şey diye kabul edilen arazlar, şayet tüm yönleriyle kadîm olsalar, mevcut yönüyle zâil olmaması; cisimde hareketin olduğu her durumda, sükûnun da onda olması gerekirdi. Sükûn durumunda ise yaşarken ölümün bulunması gibi hareketin olması gerekirdi. Bunun bâtıl olmasının delili, var olmadan sonra sükûnun tarikine göredir. Sükûnun meydana gelişi sırasında hareketin bâtıl olmasıdır. Yok iken ansızın ortaya çıkmasıdır. Mevcudiyetten sonra ma'dûm olması ittifakla muhdestir. Çünkü kadîm, muhdes olmaz, yok da olmaz, bâtıl da olmaz.²⁶⁶ Kadîm ezelden beri mevcut olandır.²⁶⁷ Bu bağlamda Bâkîllânî, Allah Teâlâ'nın bir cismi yok etmeyi murad ettiğinde, ondaki oluşları kaldırdığını, haliyle bekânın ve fenânın bir manasının olmadığını ileri sürmüştür.²⁶⁸ Esasen tüm iddiaların, Allah'ın murâd etmesine ve kudretini göstermesine dayanmakta olduğu anlaşılmaktadır.

Eş'arîler, diğer mezheplerin görüşlerinin aksine, arazın bekâsının mümteni' olduğunda ittifak etmişlerdir.²⁶⁹ O, hiçbir arazın bâkî olmadığını vurguladıktan sonra

²⁶² Eş'arî, **Makâlât**, s.358-359.

²⁶³ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.70.

²⁶⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.64-65.

²⁶⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.65.

²⁶⁶ Bâkîllânî, **el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 3.bsk., Kâhire, Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-türâs, 1421/2000, s.17.

²⁶⁷ Makarrî, **a.g.e.**, s.23.

²⁶⁸ Mu'tezilî Ebü Ali el-Cübbâi ve oğlu, Allah Teâlâ'nın fenâyı mahalsiz yarattığı görüşündedir. Bütün cisimlerin fenâ ile yok olduğu, Allah Teâlâ'nın fenâ ile bazı cisimleri yok ederken bazılarını bıraktığı görüşünü reddetmişlerdir. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, s.65.

²⁶⁹ Eş'arî, **a.g.e.**, s.205; Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.48; Teftazânî, **Şerhu'l-mekâsıd**, C:II, s.23; Şeker, **Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi**, s.51.

arazların sürekli yenilendiklerini savunmuştur. Yüce Allah onları herhangi bir vakitle sınırı olmaksızın dilediği vakit yaratmaya kâdirdir. Mu'tezile'den Nazzâm ile Ka'bi²⁷⁰ aynı görüşü paylaşmaktadır.²⁷¹ Neticede o, renk ve kevnin bâki olmasını imkânsız görmüştür.²⁷² Arazların en belirgin özelliği, renksiz ve fâni oluşlarıdır. O, atomları ve cevherleri izlemektedir. Ancak varlığa gelişinin ikinci lahzasında sürekli varolmaya devam etmektedir.²⁷³

Eş'arîlere göre arazların hepsi kesintilidir. Biri sona ermeden onun misli gelmek suretiyle yenilenir. Arazların hepsi var olduğu vakte ancak Kâdir-i Muhtar tarafından onun iradesiyle tahsis edilmiştir. Eş'arîlerin bu görüşlerinin temelinde, bir müessire ihtiyaç duyuran hudûs durumu vardır. Bundan mütevellid arazlar, var oldukları her anda Allah'tan müstağni bulunmamakta; O'na muhtaç olmaktadır.²⁷⁴ Eş'arî, arazların tıpkı cevherler gibi değişken (mütegayyir) olduklarını da belirtmiştir.²⁷⁵ Onun, cisimlerin renkler, oluşlar, tatlar ve kokulardan soyutlanamayacağı görüşünde olduğunu, her cevherde bunların bulunması gerektiğini önceki bölümlerde işlemiştik. Eğer araz, iki hâlde olursa, hudûsünün her durumunda kendisinde bekânın olması gerekeceğini söylemiştir.²⁷⁶

Eş'arî, kendisinde hararet yarattığı cüzlerde rutubeti; rutubet yarattığı cüzlerde harareti yaratmak suretiyle bu arazların değişmesini caiz görmüştür. Bu arazların fiillerinde, böyle ahvâl ve manalara göre Allah Teâlâ'nın yürürlükte olan bir âdetine uygun şekilde bâki olmaktadır.²⁷⁷

İbn Fûrek ise cismin arazlarının, cismin bekâsıyla devam etmesini muhal görmüştür. Hiçbir arazın bekâsının mümkün olmadığını söylemiştir. Cisim ve cevherlerin ilk yaratılışından sonra ikinci hallerinde bâki olduklarını ancak arazların ikinci halde bekâsının olmadığını belirtmiştir.²⁷⁸

Ölümün de bir araz olduğunu savunan Abdülkâhir el-Bağdâdî, ölümün, hayatın olmaması olduğunu kabul eden bazı filozoflara –ki onlar, karanlık ziyanın olmaması,

²⁷⁰ Nisâbü'rî, Ebû Reşîd, **el-Mesâil fi'l-hılâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, s.121, 176.

²⁷¹ Amidî, **Ebkâr**, C:II, s.375.

²⁷² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.256.

²⁷³ Bâkîlânî, **Temhîd**, s.18.

²⁷⁴ Cürçânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.48-50. Arazların kendi nefisleriyle bâki olmalarını imkânsız gören Ehl-i sünnet kelâmcıları, hareket eden (müteharrik) kendi nefsiyle değil başkasıyla hareket ettiğini savunmuşlardır. Katil ve vuran da böyledir. Bâki olan kendi nefsi gereği kalıcı olsaydı onun fenâsı, sona ermesi düşünülmazdi. Halbuki o fenâ bulmaktadır, sona ermektedir. Bkz. Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s.36.

²⁷⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.279.

²⁷⁶ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.76.

²⁷⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.28.

²⁷⁸ Ahmet Özmen, **İbn Fûrek'te Tanrı-Âlem Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kars, 2018, s.79.

sükûnet hareketin olmaması anlayışındadırlar– cevap olması açısından, kendisinde hareket ve hayat olmayan arazın ölü ve sâkin olması gerektiğini ifade ederek arazın hayat ve cansızlığa zıd olduğunu savunmuştur.²⁷⁹

Bir araz, iki farklı zaman diliminde varlığını devam ettiremez²⁸⁰ ortak görüşünü savunan Ehl-i sünnet'e göre arazlar bâki değildir. Bâki olsalardı bu ya kendi nefislerinden ya bir bekâ ile ya da bekâ ile olmayan bir şekilde meydana gelmesi gerekirdi. Kendi nefisleriyle ve bekâ ile olmayan bir tarzda bâki kalmaları mümkün değildir. Ya kendi nefsiyle bâkidir veya bir başka sıfatından dolayı bâkidir.²⁸¹ Bölünmeyen cüzlerin iki zamanda bâki kalması mümkün özellikleri (araz) vardır. Biri diğerinden sonra ortaya çıkmaktadır. İlk olanla diğerleri arasında bir irtibat yoktur. İki araz, iki zamanda bâki kalamaz. Zaman, halâda hareketle birlikte bir ândan diğer ândakini ayırmaktadır. Eş'arî, arazın iki vakitte ya da iki zamanda bâki kalmayacağı görüşünü mebd'e kabul etmiştir. O, zamanın ânında bölünmeyen cüz tek bir cüzün bâki kalmayacağını savunmuştur.²⁸²

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ehl-i sünnet kelâmcılarının, arazların bekâsını iddia etmenin onların fenâsını imkânsız hale getireceğinden reddettiklerini söylemiştir.²⁸³ O, cisimlerdeki arazların, cisimlerde zıtlarının peşpeşe gelmesiyle hudûsunu delil getirdiklerini söylemiş; onların kümûn ve zuhûr ashabının –ki onlar, arazların hudûsünün cisimlerde gizlenmiş bir halde bulunduklarını söylemişlerdir– bu konudaki görüşlerini inkâr ettiklerini bildirmiştir. Cisimde bazı arazların ortaya çıkması durumunda, zıddının gizlendiğini iddia edenleri yalanlayarak; kümûn ve zuhûr olmaksızın arazların cisimlerde meydana gelmesini, birbirlerini takip eden bir sistemle olduğunu savunmuştur. Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö.215/830) cisimlerde arazların sonsuz ictimaı iddiasının,²⁸⁴ arazların kıdemine sevkedeceği görüşüne götüreceğinden reddetmiştir. İbn Fûrek burada, kümûn ve zuhurun konumunu irdelerken, onların arazların vasıfları değil, cisimlerin sıfatları olduklarını söylemiştir.²⁸⁵

²⁷⁹ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.62.

²⁸⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s.358-360; İbn Fûrek, **Mücerred**, s.257; Bâkılânî, **Temhîd**, s.38; Pezdevî, **Usûlü'd-dîn**, s.12.

²⁸¹ Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s.36. Benzer ifadeleri Nesefî de bildirmektedir. O, sadece bâki olmayan arazların içine fenâyı da dahil etmiştir. Bkz. Nefesî, **Tebşıra**, C:I, s.280; Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelâm Sistemi**, s.196-197.

²⁸² Eş'arî, **Makâlât**, s.205-206; Eş'arî, **Lüma'**, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012, s.17-19.

²⁸³ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.50-51.

²⁸⁴ Bağdâdî, Abdülkâhir, **el-Fark beyne'l-fırak**, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1426/2005, s.92.

²⁸⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.282.

Mu'tezile ekolünün birçok temsilcisi, arazların büyük bir kısmı devamlı, az bir kısmı ise yok olucu şeklinde görüşe sahiptir. Zaman, ses ve hareketin yok olucu; bunların haricindeki yağdaki beyazlık, kargadaki siyahlık gibi büyük çoğunluğu ise devamlı olduğunu kabul etmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'e göre renk, tad, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, te'lîf, itimad, hayat, ilim, kudret, itikad arazların devamlı olabileceklerini düşünmüşlerdir. Ses, elem, hareket, düşünme, irade devamlı değildir. Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi (ö.319/931), Muhammed b. Abdullah b. Mümellek el-İsbahânî arazların iki zamanda devamını imkânsız görmüşlerdir.²⁸⁶ Dırar b. Amr (ö.200/815?) ile Hüseyin en-Neccâr (ö.230/845), cisimler dışında bulunan arazların iki vakitte bâki olmasını imkânsız telakki etmişlerdir.²⁸⁷ Muhammed b. Şebîb (III./IX. yüzyıl?) hareket ve sükûnun arazlar olduğunu vurgulayarak bâki olmadığını savunmuştur.²⁸⁸ Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre bâki olan arazlar, bekâ arazı olmadan bu özelliği taşır. İnsanın kendinde doğrudan doğruya meydana gelen arazlar devamlı değildir.²⁸⁹ İki zaman diliminde var olmayan araz düşüncesini Nazzâm'ın da kabul ettiği ve cismin herhangi bir sebep olmaksızın iki anda varlığını sürdüremeyeceğini Ebû Rîde açıklamaktadır.²⁹⁰ Keyfiyeti bilinemeyen, insanlar tarafından meydana getirilemeyen ve bâki olmayan arazların iadesi imkânsızdır.²⁹¹

İbrahîm en-Nazzâm, her ne kadar lügatte sükûn şeklinde söylemişse de hareketin araz olduğunu iddia etmiştir. Bir cisim mekâna iki vakitte yaslandığı (itimad) zaman, "Mekânda sakin oldu" denilmektedir. Sükûnun, yaslanma dışında anlamı yoktur. O, yaslanmaların ve hareketlerin oluşları olduğunu iddia etmiştir. Ona göre hareketler iki çeşittir. Mekâna yaslanma hareketi, mekândan intikal hareketi. O, bir şahsın değişik iki fiil işlemesinin imkânsız olduğunu söyleyerek, hareketin hepsinin bir cins olduğunu iddia etmiştir.²⁹²

²⁸⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s.205.

²⁸⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s.206.

²⁸⁸ Eş'arî, **Makâlât**, s.205.

²⁸⁹ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.50-51.

²⁹⁰ Ebû Rîde, Muhammed Abdülhadî, **Min şüyûhi'l-mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâühü'l-kelâmiyye'l-felsefi**, s.114-115.

²⁹¹ Eş'arî, **a.g.e.**, s.374; Bedevî, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, C:I, Beyrut, 1979, s.304-305.

²⁹² Eş'arî, **Makâlât**, s.199. Lügatta itimad "dayanmak" anlamına gelmektedir. Bkz. Mütercim Asım Efendi, **Kâmûs Tercemesi**, C:I, İstanbul, Matbaa-i Bariyye, 1305, s.652. İtimad kavramının, kelâm metinlerinde birçok manaya gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Câbirî, itimad kavramının, bugünkü fizikte, direnç, çekim kuvveti, güç, statik gibi bir dizi kavramla açıklandığını belirtmiştir. Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, s.243. Ayrıca basınç, yer çekimi, itme ve yön kelimeleri anlamına da gelmektedir. Bkz. Osman Demir, **Kelâmda Nedensellik**, s.183. Eş'arî itimad konusunda Mu'tezile'yi eleştirmiştir. İslâm filozoflarının, itimad görüşüne "meyl-

Ebû Ali el-Cübbâi bir başkasına ârız olan şey şeklinde tanımladığı arazın, mutlaka bir cevhere hulûl etmesi gerektiğini iddia etmiştir.²⁹³ Ebû Hâşim ise arazı, varlığa ârız olan ancak cevher gibi devamlılığı bulunmayan şey diye açıklamıştır.²⁹⁴ Arazlar hakkında bu şekildeki tarifleriyle Ebû Ali el-Cübbâi, oğlu Ebû Hâşim'e yakın bir düşünceye sahip olmuştur.²⁹⁵

Genel manada Eş'arîler, bizzat cevherin bekâsının, kendisinden sonra gelen bekâ arazının sürekli takibine bağlı bulunduğunu öne sürmüşlerdir. Geri kalan arazlar gibi, bu bekâ arazı da bekâyâ kabiliyetli olmadığı için, bu arazların varolmaya katlanma tabiatında bulundukları cismi Allah arzuladığı sürece, bunu, bekâ arazı da dahil, Allah'ın arazları sürekli şekilde yaratmak zorunda kaldığı düşüncesi izlemiştir.²⁹⁶ Son tahlilde Allah'ın irade ve kudretiyle, cisimde bulunan arazları sürekli yaratıp yok etmesiyle birlikte cevherin bekâ arazıyla muttasıf olmasını murad ettiğine; yine onun hâlîku külli şey' olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre Kur'an'da belirtildiği üzere arazların temel vasfı gelip geçici olmaktır.²⁹⁷ Arazların kendi kendine devamlılık arzettiğini ileri sürmek, onların yokluğunu gerektirecek bir zıddının bulunmasını imkânsız hale getirir. Bir an devam edebilen araz ikinci ve daha sonraki anlarda da devam edebilir, böylece yok olmaları da muhal olur. Arazın devamlılığı kendisi için yaratılan hâdis bekâ ile mümkün olmaktadır. Böyle olmasaydı yokluğunu gerektiren zıddının (fenânın) gerçekleşmesi ve dolayısıyla kendisinin vücûd bulmaması gerekirdi. Araz, hâdis olan bekâ arazıyla devam ettiği gibi cevher de o tür bekâ ile varlığını sürdürür. Araz iki zamanda devam edemez, devamlı yok olur ve yerine yeni bir araz yaratılır. Böylece arazların devamlılığı benzerlerinin yenilenmesiyle olur (teceddüdül-emsâl). Cevherin devamı da bekâ arazının onda devamlı yaratılmasıyla gerçekleşir.²⁹⁸ Ehl-i sünnet'e göre arazların bâki olmadığını kabul etmek önemli bir esastır. Çünkü onların müessire ihtiyacı hâdis olmalarından dolayıdır. Zira kadîm ve bâki olsalardı yaratıcıya, dolayısıyla Allah'ın varlığına ihtiyaçları kalmazdı. Cevherde de durum aynıdır.

i tabii" manasında kullandıklarına rastlamak mümkündür. Mesela İbn Sînâ, itimad ve meyl öyle bir keyfiyettir ki cisim onda onu herhangi bir yöne hareket etmekten alıkoyan şeye karşı koyandır demiştir. Bkz. İbn Sînâ, **Risâle fi'l-hudûd**, s.65. Kelâmcılarla filozofların itimad konusundaki görüş farklılıkları hakkında bkz. Tûsî, Nâsiruddîn, **Telhîsü'l-muhassal**, thk. Abdullah Nûrânî, Tahran, Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980, s.65-66, 96.

²⁹³ İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.218.

²⁹⁴ İbn Metteveyh, **a.g.e.**, s.218.

²⁹⁵ Kologlu, **a.g.e.**, s.196.

²⁹⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, s.38; a.y. **Lüma'**, s.55; Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s.70-72.

²⁹⁷ Nisâ 4/94.

²⁹⁸ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.45-51-52, 67.

Arazlar devamlı bir şekilde yenilediği takdirde bir müessire (yaratıcıya) muhtaç olacakları şüphesizdir.²⁹⁹ Bağdat kolu Mu'tezilesinin imamı Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, âlemdeki tüm arazların sadece bir an için var olduğunu ve sürekli yenilediğini kabul ederek Ehl-i sünnet kelâmcıların görüşleriyle uyum göstermiştir.³⁰⁰ Yenilenmeyen, sonradan olmayan ve Allah'a ihtiyaç duymayan varlığın da kadîm olması gerekir ki böyle bir durumun olamayacağı yukarıda vurgulanmıştır.

Müteahhir dönem kelâmcılarına göre cevhere ârız olan arazın, iki vakitte bâki kalması doğru değildir. Buna delil şu cümledir: "Bir kimseye hastalıktan bir maraz, baş ağrısı ârız oldu." Buradan kişinin yok olmasının yaklaştığı, devamının mümkün olmadığı anlamı vardır. Yok olması ve ortadan kalkması yakın olan her şeye araz denildiği gibi, böyle vasfedilen şeylere de denilmektedir. Bunlar cisimlerde kâim ma'nevî sıfatlardır. Aklî hükme göre cisimlerin sıfatlarının araz olması gerekmektedir.³⁰¹ Müteahhir dönemde arazlara manevî sıfatlar şeklinde yaklaşıldığı anlaşılmaktadır.

Gerçekte hiçbir araz bâki değildir. Ancak bazı arazların yaratılmasından itibaren yok edilinceye kadar bulundukları mahalde kalmaları, zıtlarının yaratılmasıyla yok edildikleri kabul edilmiştir. Oluş hareketi gibi hareket eden şey hareket arazıyla hareketli hale geldiğinde, zıttı olan sükûn arazı yaratılıncaya kadar hareketli halde kalmaya devam eder. Bu anlamda hareket arazı bâkidir. Zıttı olmayan bazı arazlar ise, dışarıdan herhangi bir etki olmaksızın kendiliğinden yok olurlar. Ses arazı buna örnektir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in bu konudaki tasnifini zikreden Bağdâdî, onların ses, elem, hareket, fikir, irade ve kerahetin bâki olmadığını; sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, itimat, te'lîf, renk, hayat, kudret, acz, ilim ve itikadın bâki kalmalarının câiz olduğunu savunduklarını söylemiştir.³⁰² Ehl-i sünnet kelâmcıları, bazı Mu'tezilîlerin bir kısım arazların bâki kalabileceği düşüncesini, Allah'ın her ân bir işte olduğu ayetine³⁰³ muhalif olduğu görüşünü savunarak reddetmişlerdir.

²⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C:I, s.441.

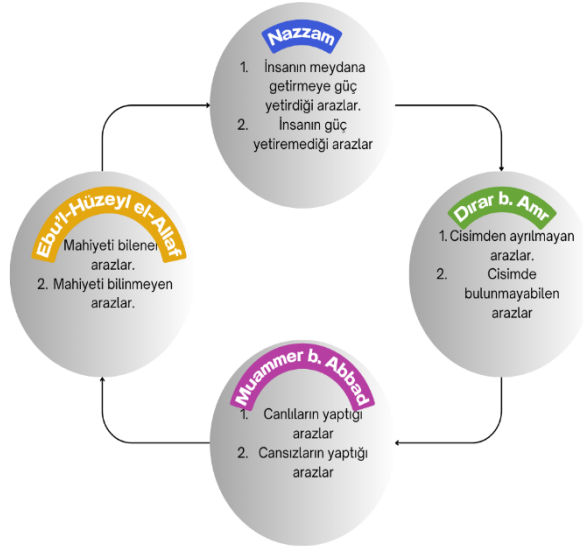
³⁰⁰ Ulrich Rudolph, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı: Vesilecilik*, s.470.

³⁰¹ Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî*, 1421/2000, s.16-17.

³⁰² Bağdâdî, *a.g.e.*, s.51.

³⁰³ Rahmân, 55/29.

MU'TEZİLE KELÂMCILARINCA ARAZLAR



Şekil 3: Mu'tezile kelâmcılarına göre arazın kısımları.

2.2.2.5. Arazların İadesi

Arazların iadesi hususunda farklı görüşlerin açıklanmasına ihtiyaç vardır. Bu bölümde konu hakkındaki görüşlere yer verilmeye çalışılacaktır.

Arazların iadesi hakkında Kalânîsî, iadenin iade edilenle kâim bir manâ olduğunu belirtip bunun mümkün olmadığını³⁰⁴ kabul etmesine karşın, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre iade ikinci bir başlangıçtır ve bizzat iade edilen şeyin kendisidir.³⁰⁵ O, fâninin yok olduktan sonra ikinci defa var olması olduğunu söyleyerek, cisimlerin iadesi gibi arazların da iadesini mümkün görmüştür.³⁰⁶ O, başlangıcı mümkün olanın (bunlar ister cevher olsun, ister araz farketmez) yeniden yaratılmasını caiz görmüştür.³⁰⁷

Görüşlerini tedkik etmeye çalıştığımız diğer Eş'arî kelâmcılarının eserlerinde, arazların iadesi konusunda herhangi bir görüş serdetmedikleri görülmektedir. Esasen Eş'arî'nin arazların iadesini mümkün görmesi, iadenin sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde ahiretteki insanın dirilişinin cevher ve arazlarıyla birebir aynı olması gerektiğini düşünmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

³⁰⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.64.

³⁰⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.252.

³⁰⁶ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.64.

³⁰⁷ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.252.

2.2.2.6. Arazın Arazla Kâim Olmaması

Arazın varlığı ve arazın arazla kâim olması hususundaki tartışmalara değinmek faydalı olacaktır. Arazın bir başka araza mahal olma durumunda farklı görüşleri açıklamak gerekecektir.

Başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmcıları, cismi "arazların bir araya gelmesi" şeklinde gören yaklaşımı kabul etmemektedir. Sonuçta arazın arazla kâim olmasını ya da arazın başka bir arazın mahalli olmasını imkânsız görmüşlerdir.³⁰⁸ Zira bir arazın varlığı, ikinci bir arazla kâim olsa, ikincinin üçüncüye, bunun da dördüncüye şeklinde ihtiyacı olur ki bu teselsüle sebebiyet verecektir.³⁰⁹ Mâtürîdî kelâmcı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö.493/1100) göre ise arazlardan başka olanlar eşyadır, şeylerdir. Onlar da cevherlerdir. Zira arazlar kendi başlarına kâim değildirler. Arazlar başkasına muhtaçtır. Hareket ancak hareket edenle; ayakta durma, dikilenle beraber olur. Bunun delili görülen âlemdir ve akıl sahiplerinin icmâi da buna misaldir.³¹⁰

Filozoflar ise arazın arazla kâimiyetinin mümkün olduğunu savunmuşlardır.³¹¹ Zâhirî İbn Hazm ise, arazın arazla kâim olabileceğini, görülemeyeceğini ve cisimlerde kumûn halinde bulunabileceğini ileri sürmüştür.³¹² Eş'arî, fiillerin farklılığı ve fiillerin cinsleri, fiillerin zâtına rücu' ettiğinden; onlardaki fâillerin durumlarının ihtilafına ya da ittifakına itibar edilmez. Tahsis edildiği yere göre iki arazın biri diğerinin yerine geçer. Bir arazın diğerinin yerine geçmediğinde ya da bir arazın diğerinin makamını işgal etmediğinde, herhangi bir özelliği (vasfı) de değiştirdiğinde, sahibinin (cevher) kendisine muhalif (aykırı, ters) olması caiz olmaz görüşündedir.³¹³

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları arazların cevherlerden bağımsız bulunamayacağına, cevher ve araz arasında gereklilik olduğunda hemfikirdirler. Zıt arazlar cevherlerde birarada bulunamazlar. Arazın arazla kâim olmasını Ehl-i sünnet mütekaddimîni reddetmesine karşın, sonraki kelâmcılardan bazıları ile felsefeciler ve Mu'tezile'den Muammer bunun mümkün olduğunu kabul etmişlerdir. Mütekaddimîn kelâmcılarının argümanları şöyle açıklanabilir: Arazlar ya birbirleriyle nitelenir ya da

³⁰⁸ Neseî, **Tebîr**, C:I, s.75; Cüveynî, **a.g.e.**, s.73; İbn Fûrek, **Mücerred**, s.206.

³⁰⁹ Neseî, **a.g.e.**, s.24^a.

³¹⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, s.35.

³¹¹ Özevmuhammet Abdullayev, **Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru**, Basılmamış doktora tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, 2005, s.86.

³¹² İbn Hazm, **Fasl**, C:V, s.178, 183, 238.

³¹³ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.277.

nitelenmez. Nitelenmediği düşünülduğünde hiçbir araz diğeriyle kâim olmaz. Nitelendiği farz edilirse, en sonuncu arazın bir cevherde sona ermesi gerekir. Şu halde bütün arazlar, cevhere tabi ve cevherde mütehayyiz (yerleşmiş) olmuş olur. Cevher asıl olup bütün arazlar cevherle kâimdir.³¹⁴ Müteahhirîn kelâmcılarından Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 722/1322) arazın cevherle kâim olmasının arazın başka bir arazla kâim olmasına engel olmayacağını iddia ederek, delil olması sadedinde cisim olmadan ve herhangi bir cisme de birleşmeden, hareketle kâim olan sürat ve yavaşlığın birer sıfat olduklarını göstermiştir. O, cismin kendisine muttasıf olmaksızın, her bir arazın, diğer bir arazın sıfatı olduğunu söylemiştir.³¹⁵

Ehl-i sünnet, cisimlerdeki arazların hâdis olduğunda ittifak ederken,³¹⁶ bütün arazların bulunduğu yerde hâdis olduğunda da müttetikirler. Arazlar, kendi başlarına kâim olmayacağı görüşüyle Ehl-i sünnet, Basra Mu'tezilesinin mahal olmaksızın Allah'ın iradesinin hâdisliği görüşünü ve bir mahalde olmaksızın cisimlerin fenâsının hudûsunu inkâr etmişlerdir. Burada mahal olmaksızın Allah Teâlâ'nın "kûn!" sözünün hâdis araz olduğunu iddia eden Ebü'l-Hüzeyl'e reddiye de söz konusudur.³¹⁷

Arazın tek başına herhangi bir cevher olmadan yer kaplaması, bir yeri işgal etmesi bir yüzeyinin olması mümkün değildir. Zira araz boşlukta yer kaplamış olsa onun bir yönünün, kendisini oraya özgü kılan bir niteliğinin olması gerekecektir. Bu da arazın arazla ayakta durması anlamına gelecektir ki bu imkânsızdır. Tek başına bir arazın yer kaplamayacağı anlaşıldığından, bir araya gelmek suretiyle cevheri de oluşturması mümkün değildir. Zira ancak yer kaplayan ve aralarında başka bir yerin takdir edilmesi mümkün olmayan şeylerin toplanmasından bahsedilebilir.³¹⁸ Karşılaştırmanın sonunda yer kaplayan cevher ile onun özelliği (sıfatı, manası) kabul edilen arazın aynı olmasının düşünülmesi muhal hale gelmektedir.

2.2.2.7. Arazların Cevhere ve Mahalle İhtiyaç Duyması

Mahal ve bünyeye ihtiyaç duyma durumu dikkate alındığında, mahale ihtiyaç duyan arazlar anlamında renkler, kokular, tatlar vb. sıralanırken; kudret, ilim vb. canlı

³¹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s.72-76.

³¹⁵ Semerkandî, Şemsüddîn, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Riyâd, y.y., t.y., s.247.

³¹⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.198. Bu görüşle, Dehriyye'nin arazların cisimlerde gizli olduğu (bazıları ortaya çıkarken diğer bazıları onların aksine mahallinde gizli kalmaktadır) iddiası reddedilmektedir.

³¹⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.198.

³¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, s.304; Cüveynî, *a.g.e.*, s.39; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, C:II, s.249; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm*, s.185.

varlığa mahsus özellikler özel bir bünyeye ihtiyaç duymaktadır.³¹⁹ İlim sıfatının kalbe yerleşmesine karşın kalbin bilmesi değil de kişinin kendisinin bilmesi söz konusu olduğundan, Ebû Ali el-Cübbâî bu ayırımı yaparak hareket, sükûn, renk, tat, koku gibi arazların tek bir cevherde bulunabileceğini; ancak ilim, kudret, hayat gibi arazların ise tek bir cevherde bulunmasını kabul etmediği görüşünde olduğunu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ifade etmektedir.³²⁰ İlim, kudret, hayat gibi arazların, özel bir bünyeye ihtiyaç duyduğundan, tek bir cevherin ise özel bir bünye olamayacağından, bu tür arazlar münferid bir cevherde bulunamazlar. Aynı zamanda bu arazlar, bütün bir bünyeyi karakterize ettiğinden bu bünyenin bir cüz'üne hulûl etmiş olamazlar.³²¹

Eş'arî, cevherin bir mekâna ihtiyaç duymasının ya da arazın bir mekânda olmaksızın bulunmasının imkânsızlığı gibi, renk ve oluşun aynı mekânda varlığını imkânsız görmüştür.³²² el-Allâf, mahal olmaksızın arazın varolabileceğini iddia etmiştir. Buna misal babında ele aldığı Allah'ın kelâm sıfatının bazı yönlerinin herhangi bir mahal ve mekân olmadan meydana gelebileceğini savunmuştur.³²³ Basra Mu'tezile'sinden bazı kelâmcılar ise Allah'ın irade sıfatının herhangi bir mahal olmaksızın bulunabileceğini iddia etmişlerdir.³²⁴ Mu'tezile'nin mekânsız araz kavramı, ma'dûmun şey oluşu fikirleriyle uyushmaktadır.

Araz, yer kaplamadığından ancak mahalliyle taayyün ve teşahhus edebilir.³²⁵ Ebû İshâk el-İsferâyînî de arazın bir mahalle ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir.³²⁶ Bir araz iki mahalde kâim olsa, o zaman her mahal bakımından ayrı bir taayyün ve teşahhustan bahsedilecektir ki bu birin iki olması anlamına geleceğinden imkânsızdır.³²⁷ Bunun aklın zarurî bilgiler türünün sonucu olduğu görüşünde ittifak eden Eş'ariyye kelâmcıları arazın aynı anda farklı mekânlarda bulunamayacağı konusunda müttefiktirler. Bir arazın yok olmasının hemen akabinde diğer yeni bir arazın onun yerine ikâme edildiğini savunan Eş'ariyye kelâmcıları, bu arazların sürekli

³¹⁹ İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed en-Necrânî, **Kitâbü'l-mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf: Mecmû'**, C:I, (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J.J. Houben), Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965s.28.

³²⁰ Eş'arî, **Makâlât**, C:II, s.312.

³²¹ Eş'arî, **a.g.e.**, C:II, s.314.

³²² İbn Fûrek, **Mücerred**, s.256, 275.

³²³ Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.5.

³²⁴ Hasan Çelebi, **Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkıf**, C:II, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1311/1893, s.5.

³²⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.282; Bâkılânî, **Temhîd**, s.220-221.

³²⁶ Sanhâcî, **Şerhu akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, vr. 20b.

³²⁷ Semerkandî, Şemsüddîn, **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, s.250; İbn Kuteybe, **Meârif**, thk. Servet Ukkâşe, 4.bsk., Kâhire, Dâru'l-Meârif, t.y., s.86b; Cefrî Barender, **el-Mu'tekadâtü'd-dîniyye lede's-su'ûb**, trc. İmâm Abdülfettâh, Kuveyt, Âlemu'l-Ma'rûfe, 1978, s.73b; Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.64; Beydâvî, **Tavâliu'l-envâr**, s.86.

yenilendiklerini iddia etmişlerdir. Bu yenilenmeye maruz kalmaları onların başka bir şeye ihtiyaç hissettiklerini, onun da cevher şeklinde tarifi yapılan taşıyıcıları olduğunu söylemişlerdir. Cevherlerin ise var olabilmek ve varlıklarını devam ettirebilmek için arazlara muhtaç durumda bulunduklarını kabul etmişlerdir.³²⁸ Bunun sonucunda, bir araz aynı anda iki mekâna hulûl edemez. Çünkü bir tek araz türünün, tabiatı gereği bir mekânda bulunması onun başka bir mekânda aynı anda bulunmasını imkânsız kılmaktadır.³²⁹ Eş'arî'nin arazların iki farklı mekânda bulunmasının caiz olmadığını tıpkı her ne kadar illetleri farklı farklı da olsa cevherin iki mekânda birlikte varlığının söz konusu olmaması gibi olduğunu bildirmiştir.³³⁰ Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim gibi Mu'tezile kelâmcıları, bir arazın aynı anda iki mahalde bulunamayacağını söylemiştir. Nazzâm ve bazı Mu'tezile kelâmcıları, arazın cisme, cismin araza dönüşebileceğini; bir mahalde iki arazın bulunabileceğini, arazların kümûn halinde cevherde mevcut olabileceğini ve arazın arazla kâim olabileceğini kabul etmişlerdir.³³¹

Cisimlerde bulunan arazlardan hiçbirini o cismin bütününe ait kabul etmeyen kelâmcılara göre arazlar, cismin bütünü ile değil, cismi oluşturan cevherlerin kendileriyle var olmaktadır. Mesela, bir kartopundaki beyazlık, onun bütününden değildir. Bu kartopunu meydana getiren cevherin her biri beyazdır. Cevherler, beyaz olduklarından, cevherlerden oluşan kartopunun bütünü de beyazdır.³³² Cismin renginin onu oluşturan cevherlerdeki renk arazının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Arazların cevherlerdeki varlığının zorunlu olmasına kelâmcılar bazı itirazda bulunmuşlardır. Mesela, koyu renkli olan birçok maden ve değerli taş, toz haline getirildiklerinde renklerinin azaldığı görülmektedir. Benzer şekilde kesilen bir hayvanın kesilen bir organında artık canlılık kalmadığı açıkça görülmektedir. Renk ve canlılık cevherlerle var olsaydı, böyle bir durum söz konusu olmazdı. Bu şekildeki itiraza kelâmcılar, atomların sürekliliği olmadığı iddiasıyla cevap vermişlerdir.³³³

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, cevherlerin arazlardan uzak kalamayacağında yani arazların mahalsiz varlıklarının olamayacağında ittifak halindedir. Cevherler, zıt arazlardan birini mutlaka taşımaktadır.³³⁴ Mu'tezile kelâmcıları (bazıları aksini savunsa da) arazın cevherden bağımsız ve ondan ayrı var olamayacağını kabul

³²⁸ Cürcânî, **a.g.e.**, C:II, s.24, 32.

³²⁹ Cürcânî, **a.g.e.**, C:II, s.32.

³³⁰ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.12, 287, 291.

³³¹ Eş'arî, **Makâlât**, s.309, 313, 327, 370, 576.

³³² Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.82-83.

³³³ Günaltay, **a.g.e.**, s.83.

³³⁴ Nesefî, **Tebşira**, s.24^a.

etmişlerdir. Arazın bir cevherde bulunmadan bağımsız kâim olabileceğini ilk defa dillendiren Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olup bu fikriyle o, İbnü'r-Râvendî ve Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî'yle uyuşmaktadır.³³⁵ Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî ve Bağdat Mu'tezilesine göre cevherler renk arazından; Basra Mu'tezilesine göre ise cevherler oluş arazından ayrı bulunamazlar. Ebû Haşim ise ilk var oluşta cevherlerin arazlardan soyutlanabileceğini savunmuştur. Bişr b. el-Mu'temir (ö.210/825) cevher-i ferdin hiçbir araz taşımadığını savunmuştur.³³⁶

Nesefî'ye göre araz, kendi zâtıyla duramaması nedeniyle değil de süreklilik arz etmemesi sebebiyle araz olmuştur. İş böyle olunca, Allah'ın sıfatlarına da araz denilmemektedir. Allah'a sıfat isnad edilince, O'na araz isnad edilmiş olmayacaktır. Arazların Allah'ın katında olduğu da söylenemez. Arazın, kendi zâtıyla kâim olmaması ve varlığını bir başka varlığa dayandırmaya ihtiyaç duyması nedeniyle onun için gerekli bir özelliği olduğu anlaşılmaktadır.³³⁷ Araz olmadığı kesin olduktan sonra Allah'ın cevher olması mümkün değildir.³³⁸ O, Allah'ın cevher olmasının imkânsızlığını vurguladıktan sonra onun araz olmadan var olamayacağını belirtmiş ve bir araza muhtaç bir şey³³⁹ şeklinde tarif etmesinden kaynaklandığını söylemiştir. Allah ne cevherdir ne de cisimdir. Cisim, müellef olandır ve her müellefin bir te'lif edene ihtiyacı vardır. Cevher arazdan hali olamaz.³⁴⁰

Mu'tezile kelâmcılarının çoğuna göre arazlar cevher olmadan var olamaz ve ondan ayrı bulunamazlar. Ebû Hâşim cevherin ortaya çıkış halinde arazlardan tecrîd edilmiş bir durumda olabileceğini iddia etmiştir.³⁴¹ Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî ve Sâlih Kubbe³⁴² dışındaki Mu'tezile kelâmcıları iki zıd arazın bir cevherde bulunamayacağını

³³⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.55-56; Cüveynî, Ebü'l-Meâli, **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, s.52-57.

³³⁶ Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdillâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, **Kitâbü'l-makâlât (Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât** ile birlikte), thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, İstanbul, Kuramer, s.455; Eş'arî, **Makâlât**, s.176-179; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.57-58. O, cevher-i vâhidin arazlarının bulunmadığını savunmuştur. Sekiz cüzün bir araya geldiğinde bir cisim olduğu zamanda, kendilerinde arazlar tabîî bir şekilde meydana gelecektir görüşündedir. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, s.76. Bu konuda Mu'tezile içinde farklı görüş belirten Nazzâm, cisim içerisinde arazların kümün halinde mevcut olduğunu, cismin ve arazın birbirine dönüşebileceğini, bir mahalde iki arazın bulunabileceğini ve arazın arazla kâim olabileceğini iddia etmiştir. Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, s.55-56.

³³⁷ Nesefî, **Tebsıra**, C:I, s.96.

³³⁸ M. Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve Kasîde-i Nûniye'si", **AÜİF Dergisi**, sy:XXVI, s.556.

³³⁹ Nesefî, **Tebsıra**, C:I, s.92.

³⁴⁰ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, **el-İşâret ilâ mezhebi ehli'l-hakk**, C:I, thk. Muhammed es-Seyyid el-Celînd, Kâhire, Vizâretü'l-Evkâf, 1420/1999, s.117.

³⁴¹ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.56; Cüveynî, **eş-Şâmil**, s.205.

³⁴² Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer almıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, "Kitâbü Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile", **Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile** içerisinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus, Dâru't-Tunusiyye, 1986, s.281; İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, **el-Münye ve'l-emel**, thk. İsmâüddîn Muhammed Ali, İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985, s.62; İbnü'l-Murtazâ,

benimsemişlerdir. İtikadî konularda Mu'tezile'nin tesirinde kalan Şia'ya göre arazın cevherden ayrı var olması konusu ihtilaflıdır.³⁴³ es-Salihî ve taraftarları, cevherlerin varlığının bütün arazlardan hâlî (soyutlanmış) olduğunu savunmuşlardır.³⁴⁴ Ebû Hâşim ve taraftarları, cevherlerin hudûsü durumunda oluş hariç bütün arazlardan soyutlanabileceğini iddia etmişlerdir. Cevherlerdeki bütün arazların oluştan (kevn) sonra yaratıldığını; arazların yaratılmalarından sonra zıddından soyutlanmış (hâlî) olmayacağını iddia etmişlerdir.³⁴⁵ Mu'tezilî anlayışta cevherle arazın bulunup bulunmaması hususunda bir görüş birlikteliği olmadığı anlaşılmaktadır.

2.2.2.8. Arazların Birbirlerinden Farklılıkları

Ehl-i sünnet arazların cinslerinin farklı farklı olduğunda ittifak etmiştir.³⁴⁶ Kelâmcıların çoğuna göre âlemdeki araz türleri sonludur. Cüşemî arazların birbirlerine zıt, birbirlerinden farklı ve birbirlerine benzer olmak üzere üç çeşidi olduğunu söylemiştir. Zıt iki arazın tek bir mahalde bulunmayacağını, birbirlerinden farklı iki arazın bir mahalde varlığının imkânsız olduğunu ittifakla reddetmiştir. Siyahlık gibi iki benzerin bir mahalde varlığını ise caiz görmüştür.³⁴⁷ Mu'tezilî Esamm ise arazların hiçbir şekilde bilinmediğini iddia etmiştir.³⁴⁸ Nazzâm ise arazların tek bir cinsten ve hepsinin hareket olduğunu belirtmektedir.³⁴⁹

Arazların her bir türünün özel manada bir cins olduğunu kabul eden Bağdâdî, siyah ve beyaz gibi kendisinde birçok nev'in müşterek olduğu şeyleri arazların cinsleri olduğunu iddia etmiştir. Onun ashabının, siyah ile her cins özel renklerin bir cins olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir. İçlerinden bazılarının siyahta farklı cinslerin mevcut olduğu gibi her renk cinsinin farklı cinsleri barındırdığını ifade etmek suretiyle,³⁵⁰ o, arazları cins anlamında telakki ettiğini göstermektedir.

Eserlerini incelediğimiz Eş'arî mezhebi kelâmcılarından Bâkılânî'nin arazların varlığı ve fenâsı üzerinde odaklandığı görülmüş, arazların birbirlerinden farklılıklarına değinmediğinden konu hakkında herhangi bir görüşüne rastlanamamıştır.

Tabakâtu'l-mu'tezile, thk. S.D. Wilzer, Beyrut, 1987, s.73.

³⁴³ Suyûrî, **İrşâdü't-tâlibîn**, thk. Mehdî Recâî, Kum, Matbaatü, Seyyidi's-Şühedâ, 1405/2000. s.59, 91.

³⁴⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.76.

³⁴⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.76.

³⁴⁶ Bağdâdî, **Fark**, s.198.

³⁴⁷ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s.303.

³⁴⁸ Eş'arî, **a.g.e.**, s.198.

³⁴⁹ Bağdâdî, **Fark**, s.198.

³⁵⁰ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.55.

2.2.2.9. Arazların Sayıları ve Çeşitleri Tartışmaları

Arazların tür ve sayıları konusunda kelâmcılar arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mu'tezile ekolü temsilcileri, arazların sayısını 90'a kadar çıkarırlarken, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar ise bunları 30 ile sınırlandırmışlar;³⁵¹ belli başlı arazları hareket-sükûn, birleşme-ayrılma, tat, koku, sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, hayat, ilim, kudret, itikad şeklinde zikretmişlerdir. Bu arazların devamlılığının idrak edilip edilemeyeceği hususunda kelâmî ekoller arasında ihtilaflar vardır. Bağdâdî arazları 30 nev'ide incelemiştir.

1.oluşlar/ekvân,	2.renkler/elvân,	3.sıcaklık/hararet,	4.soğukluk,
5.rutubet,	6.kuruluk,	7.koku,	8.tatlar,
9.ses,	10.bekâ,	11.hayat,	12.ölüm,
13.ilim,	14.cehl/cehalet,	15.nazar,	16.şüphe,
17.dalgınlık/sehv,	18.kudret,	19.acz,	20.irâde,
21.sem'/işitme,	22.sağırlık,	23.ru'yet,	24.körlük,
25.kelâm,	26.hâtır,	27.elem,	28.lezzet,
29.fikir	30. itikâddır. ³⁵²		

Mu'tezile'nin 90'a kadar çıkardığı arazların esası, renk ve oluş (kevn) arazlarıdır. Oluş arazından kasıt, hareket-sükûn, ictima-iftirak gibi durumları ifade etmektedir. Oluş arazlarının bir kısmı ile renk arazlarının tamamı zorunlu bilinir.³⁵³ el-Allâf'a göre oluş arazı, hareket-sükûn, birleşme-ayrılma arazlarından farklıdır.³⁵⁴ Nazzâm ise hareketi tek araz kabul ettiğinden bu arazın bâki olmasını inkâr etmiştir.³⁵⁵ Ona göre sükûn, bir dayanma (itimad) hareketidir. Bütün arazlar ve cisimler, hareket arazının değişik görünümleridir. Renk, ses, tad, koku gibi araz kabul edilen şeyler ise hareket arazının teşkil ettiği latîf cisimlerdir. Muammer b. Amr el-Attâr ise, âlemde sadece sükûn arazının bulunduğunu, hareket gibi görünen şeyin aslında bir cevherin birinci mekândan sonra ikinci mekândaki sükûnu olduğunu söylemiştir.³⁵⁶

Eş'arî cevherin, oluş arazından ayrı bulunmadığını, onun başka bir cevherle birleşmiş ise onda te'lîf, bir mekânda ise sükûn, bir mekândan ikinci bir mekâna

³⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil md.", **DİA**, C:IX, , s.340.

³⁵² Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.59-64.

³⁵³ Kâdî Abdülcebâr, **el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf**, C:I, edt. J.J. Houben, Beyrut, Dârü'l-Maşrik, 1986, s.41-42, 54-55.

³⁵⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.41.

³⁵⁵ Eş'arî, **Makâlât**, s.205.

³⁵⁶ İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-mile ve'l-ehvâi ve'n-nihal**, C:V, thk. İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyra, Cidde, 1402/1982, s.175.

geçerse birinci mekânına nispetle hareket, ikinci mekânına nispetle sükûn arazi bulunduğunu savunmuştur.

Abdülkâhir el-Bağdâdî birinci ve ikinci dereceye ayırdığı arazların ilk kategorisine oluşların (hareket, sükûn, terkip, vaz'), ikinci kategorisine de renk, ses, sıcaklık, soğukluk vb. arazların girdiğini belirtmiştir. Buraya hareket, sükûn ve te'lifin (birleşim) girdiğini öne sürmüştür. Cevherin bir oluş cinsinden hâli olamayacağını; başkasıyla birleşmesi halinde oluş, ictimâ (bir araya gelme) ve te'lif olacağını beyan etmiştir. Şayet cevherin bir mekânda olması durumundaki oluş, sükûn veya bir mekândan diğerine intikal olacağını ifade etmiştir. Onun için ikinci mekânda oluş, orada sakin olması ve birinciden hareket etmesi olduğunu belirtmiştir.³⁵⁷

Bağdâdî'nin belirttiğine göre Ehl-i sünnet kelâmcıları, hiçbir cevherin renk arazından hâli olamayacağını, yani renksiz cevher bulunamayacağını iddia ederek, renklerin sayısı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk türünün farklı cinsleri olduğunu kabul eden kelâmcılar, yağın yaşlığı ile suyun yaşlığının, ateşin sıcaklığı ile güneşin sıcaklığının farklı olduğunu kabul etmişlerdir. Koku, tat, ses nevilerinin de cinsleri vardır. Bekâ bir araz türüdür. Hayat, ölüm, ilim, bilgisizlik (cehl), tefekkür, şüphe, uykusuzluk, kudret, acziyet, irade, işitme, sağırılık, görme, körlük, kelâm, hâtır, elem, lezzet, düşünme, inanma diğer arazları teşkil etmektedir.³⁵⁸

Bağdâdî, cisimlerde bir koku arazının bulunduğunu savunmuştur.³⁵⁹ O, cisimlerin bir tad arazının da olduğunu; tatların sayısında ise ihtilaf edildiğini; yaratılan tatların bir sınırının bulunmadığını belirtmiştir. Tabiplerin ise sekiz tadın olduğunu, bunların ise: Tatlı, acı, buruk, yağlı, ekşi, lezzetsiz, kekre (acımtırak) ve tuzlu olduğunu belirtmiştir. Bazı insanlar, tatların sayısını tabiata uyarlayarak dört olduğunu savunmuştur. Bunlar, kan ve hava için tatlı, sarı ve ateş için acı, siyah için ekşi ve balgam için tuzlu olduğunu; diğer tatların bunlardan mürekkep olduğunu söylemişlerdir.³⁶⁰ O, sesin, kelâm (söz) cinsinden olmadığını ve değişik ses nev'ilerinin varlığını örnek olarak gök gürültüsünün sesinin diğer seslerden farklı olduğunu belirtmiştir.³⁶¹

Bağdâdî'ye göre hayatı, kudret, ilim, irade ve ruh gibi şeylerden farklı telakki

³⁵⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.58.

³⁵⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.46.

³⁵⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.60.

³⁶⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.60.

³⁶¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.61.

etmektedir.³⁶² Bazı filozoflar, hayatın ruh olduğunu, aynı zamanda cevher-i vâhid olduğunu iddia etmişlerdir.³⁶³ O, hayatın kudret manasında olduğunu Hristiyanların çoğu ile Mu'tezile'den Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (ö.250/864) kabul ettiklerini belirtmiştir. Her ne kadar Nazzâm, kudretin bir cisim olduğunu iddia etse de³⁶⁴ Ehl-i sünnet kudretin, hayat ve sıhhatin dışında bir araz olduğunu savunmuştur. Bazıları hayatın isim olduğunu iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye'den bazıları ise, hayatın; kudretten olduğunu zira o, hayat, ilim ve organların sağlıklı olması gibi, kendisi olmadığında bir fiilin meydana gelemeyeceğinden her şeyi kapsayan bir isim görüşünü savunmuşlardır. Hayatın kudret olması, aynı zamanda hayatın sahibinin kâdir manasında olduğunu kabul edenlere göre, bayıldığı anda bir şeye gücü yetmediği için, baygın haldeki birinin hayat sahibi olmaması gerektiğini iddia etmişlerdir.³⁶⁵

2.2.2.10. Arazların Görülmesi

Ehl-i sünnet müteahhirîn kelâmcıları, arazların görülebileceğini zira arazlar ancak bu yolla birbirinden ayırt edilebileceğini iddia etmişlerdir.³⁶⁶ Bunun aksine arazların görülemeyeceğini Mu'tezile'nin çoğunluğu öne sürse de Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile es-Sâlihî cisimlerde görülen şeylerin sadece arazlar olduğunu savunmuştur.³⁶⁷ Nazzâm'a göre arazlar, latîf cisimler olduğundan gözle görülemezler, idrak edilemezler. Sadece renkler görülebilir, renk de cisimden başka bir şey değildir.³⁶⁸ Nazzâm bu düşüncesiyle arazların görülebileceğini iddia eden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan ayrılmaktadır.

Eş'ariyye kelâmcılarının arazların aklın zaruretiyle ve sağlıklı duyularla algılanabileceğine dair kanaatlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelâmcılara göre, bazı arazların varlığı aklın zarureti ve duyularla bilinir dedikleri halde bir kısmının idrak edilemeyeceğine dair herhangi bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu da Eş'ariyye kelâmcılarının arazların algılanabileceği görüşünde olduklarını kuvvetlendirmektedir.³⁶⁹ Bunun yanında arazların görülmesi konusunda ortak bir kanaate varıldığına rastlanılmamıştır.

³⁶² Bağdâdî, **a.g.e.**, s.62.

³⁶³ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.62.

³⁶⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.63.

³⁶⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.62.

³⁶⁶ Sâbûnî, **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, s.41.

³⁶⁷ Eş'arî, **a.g.e.**, s.358-361.

³⁶⁸ Eş'arî, **a.g.e.**, s.362. krş. Bkz. Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, **Min şuyûhi'l-mu'tezileti İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye**, s.118.

³⁶⁹ Cüveynî, **a.g.e.**, s.62.

Sonuçta, arazın mutlaka bir cevherde bulunması gerektiğini ve arazın iki zamanda devam edeceğini kabul edenler olduğu gibi arazın başka bir arazla kâim olabileceğini ve iki zamanda devam edemeyeceğini savunanlar da olmuştur.³⁷⁰ Kelâmcıların arazları ispat etmeye çalışmalarının temelinde, metafizik gayelerine ulaşmayı arzulamaları ve bu nitelikleriyle arazı kabul etmeyi bir itikad haline getirmeleridir. Bu vesileyle, istitaat, âlemin kıdemi-hudûsu, Allah'ın kıdemi, Allah'ın zât ve sıfatlarının mahiyeti ve Allah'ın sıfatları ile zâtı arasındaki münasebeti gibi bazı önemli mesâili, cevher-araz ilişkisi ve teorisinden hareketle çözmeye çalışmışlardır.³⁷¹

Bağdâdî terkîbi, cevherlerde ve cisimlerde mümkün görmüş, ancak arazlarda terkiple birlikte temasın ve bir yerden başka bir yere intikalin mümkün olmayacağını savunmuştur.³⁷²

Kelâm atomculuğunu geliştiren Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın araz tasavvuru hakkında değişimi kabul eden, görülen aynı zamanda bulunduğu cisimlerin görülmesini de sağlamak suretiyle onlarda bazı değişikliklere yol açan hâdis varlık unsuru söylenebilir.³⁷³

2.2.3. Cisim

2.2.3.1. Cismin Tanımı

Mütekaddimîn kelâmcılarının cisim konusundaki görüşlerine geçmeden önce cismin tarifleriyle konuya giriş yapılması mevzunun daha iyi anlaşılması için faydalı olacaktır. “Gövdesi büyümüş olmak, gövdeli ve cüsseli olmak” anlamındaki cesâmet masdarından türemiş³⁷⁴ cisim “ceset, beden, gövde”, birleşme (et-Terkîb) ve bir araya gelme veya toplanma (et-te'lîf) gibi manalara da gelmektedir.³⁷⁵ Uzunluk, genişlik ve derinlik şeklinde üç bu'du, şekli ve mekânı olan şeye de denilmiştir.³⁷⁶ Kur'ân'da ikisi de insan hakkında biri beden tekil (cism) anlamında,³⁷⁷ diğeri şekil, dış görünüş, cüsse

³⁷⁰ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefî*, C:II, Beyrut, 1982, s.68.

³⁷¹ Tarık Tanrıbilir, *İslam Kelamında Araz Teorisi: Şemsüddin es-Semerkindî Örneği*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2017, s.14-15.

³⁷² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.57; a.y., Fark, s.38.

³⁷³ Şeker, *Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, s.51.

³⁷⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, “Cisim md.”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 2.bsk., İstanbul, ISAM Yayınları, 2010, s.63.

³⁷⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, C:II, s.291.

³⁷⁶ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefiyyü*, C:I, s.402; Makarrî, *a.g.e.*, s.24.

³⁷⁷ Bakara, 2/247.

anlamında çoğul (ecsâm) kullanılmıştır.³⁷⁸ Sözlükte “insan veya deve, at, merkep gibi iri yaratılışlı hayvanlar için bedeninin tamamı, azaların toplamı” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu “ecsâm” ve “cüsûm” şeklindedir. Araplar ise bir şeyin büyüdüğünü, çoğaldığını ifade etmek üzere “Cesume’ş-şey” ifadesini kullanmışlardır.³⁷⁹ Bu anlamıyla cisim “ceset, beden, gövde”³⁸⁰ vb. manalara gelmektedir. Cisim ayrıca “birleşme ve bir araya gelme (toplanma, te’lîf) gibi manalara da gelmektedir.”³⁸¹

Cisme farklı tarifler de verilmiştir. “Yaratılmış varlık türlerinin (insan, hayvan vs) uzuvları ya da bedenlerinin tümü”, “iki cevherin birleşmesinden oluşan”, “üç boyutlu olup en az bir duyu ile algılanan maddî şey”³⁸², “cevherlerden mürekkeptir” şeklinde ifade edilmiştir.³⁸³ Mâtürîdî kelâmcı Nesefî (ö.508/1115) cismi “birleşme (terkîb) ve bir araya gelme (te’lîf) şeklinde tarif etmiştir.³⁸⁴ Bâkîllânî de cismi “müellef olan” şeklinde tanımlamıştır. O cisimden kastedilenin bir araya gelme (toplanma) olduğunu “Zeyd, Amr’dan ecsemdir.” cümlesiyle açıklamıştır. O, Zeyd’i meydana getiren cüzlerin Amr’ı oluşturan cüzlerden (cevher) daha fazla olduğu kastedilir. Bununla Zeyd’in Amr’dan daha güçlü olduğu kastedilmiş değildir. Zira ilmi veya kuvveti fazla olana ecsem (cüsseli) denilmez. Ancak beden bakımından daha büyük olan için bu ifade kullanılır demiştir.³⁸⁵ Neticede bir kimsenin veya nesnenin başka bir insan ya da nesneden fazlalığının olduğunu ifade etmek için “falanca falancadan ecsemdir” (cesameli) yani cüsse bakımından daha büyüktür denilmiştir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları cismi genellikle te’lîf, terkîb ve ictima kavramları ile izah etmeye gayret sarfetmişlerdir.³⁸⁶ Te’lîf, ictimâ’, mûmâsse (bitişme, temas etme),

³⁷⁸ Münafikûn, 63/4.

³⁷⁹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-arab**, CII, s.545; Halîl b. Ahmed, “csm md.”, **Kitâbü’l-ayn**, C:I, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrût, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, s.24; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “csm md.”, **es-Sıhah**, C:V, Kâhire, Dâru’l-Hadîs, s.1887; Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım, “csm md.”, **Esâsü’l-belâga**, C:I, thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrût, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, s.139; Ebû’l-Bekâ, Eyyûb, **el-Külliyât mu’cemun fî’l-istilâhât ve’l-furûki’l-luğaviyye**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1993, s.344; İbn Fûrek, Ebû Bekr, **Kitâbü’l-hudûd fî’l-usûl**, thk. Muhammed Süleymânî, Beyrut, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999, s.87.

³⁸⁰ Bekir Karlığa, “Cisim md.”, **DİA**, C:VIII, s.28.

³⁸¹ Cüveynî, **Kitâbü’l-irşâd**, s.17; Cüveynî, **eş-Şâmil fî usûli’l-dîn**, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., s.444-445.

³⁸² B. Topaloğlu-İ.Çelebi, “Cisim md.”, **a.g.e.**, s.63; Cüşemî, **Uyûnü’l-mesâil**, s.305.

³⁸³ Cisim teorisi ilk Râfîzî fikirleriyle bilinen Hişâm b. Hakem’e (ö.179/795) nispet edildiği gibi Mu’tezile’den Ebû Bekir el-Esamm’a ve Nazzâm’a bağlayanlar da vardır. Bkz. Dhanani, **The Physical Theory of Kalam**, Leiden, Brill, 1994, s.5.

³⁸⁴ Nesefî, **Tebsıra**, C:I, s.180. Farklı bir değerlendirme için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İmâm Mâtürîdî’nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı”, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik**, Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, İFAV, s.55.

³⁸⁵ Bâkîllânî, **Temhîd**, s.37.

³⁸⁶ Mesela Bâkîllânî cismi “müellef olan” diye belirtmiştir. Bâkîllânî, **Temhîd**, s.37.

mücâvere (yan yana gelme), iltisâk (ittisak, bitişme), ittisâl (birleşme) bunların hepsi tek bir manayı gerekli kılmaktadır: Bu da, üçüncü bir cevherin aralarında tavassut (araya girme) olmamakla birlikte parçalardan bazısı, diğerinden ayrılamasa da cevherin cevherle oluşmasıdır.³⁸⁷ Eş'arî, cisimle, şekil verilmiş cüz, birleştirilmiş, mürekkeb edilmiş, mümâss (temas olunmuş), bir araya getirilmiş (müctema') ve yan yana getirilmiş (mücâver) arasında fark görmemiştir.³⁸⁸ Bir araya gelmelerinde herhangi bir çekim şartı olmamış cevherlerin, hangi gaye için ve nasıl birleştikleri konusunda tam bir açıklamaya rastlanılmamıştır.

Modern literatürde “beş duyu tarafından algılanan nesneler” şeklinde tarif edilen cisim, Aristocu tabiat felsefesine bağlı filozoflarca üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir nicelik şeklinde kabul edilmiştir.³⁸⁹

Başlangıçta cisim kavramının eş anlamlısı şeklinde kullanılmasına karşın zamanla daha özel ve dar bir anlam kazanan “cirm” kelimesinin cisimden farkına vurgu yapmak gerekir. Arapçada cirm, kesilmek (nâkıs olmak) anlamındadır. Küçüklük ya da büyüklük açılarından kesilmek anlamındadır. Bir şeyin cirmi demek, kendisinin yaratıldığındaki kötü yaratılma anlamındadır. Cirm, aynı zamanda kevn manasınadır ki, sesin cirmi (varlığı) anlamındadır. Bazıları ise onun, cisimlerin cins isimleri olduğunu iddia etmişlerdir. Cirm, cisimden, mahdud şeklinde söylenmiştir. Cisim ise, uzunluğu, genişliği ve derinliği olanıdır.³⁹⁰ İlk dönemlerde cirm, cisim anlamında kullanıldığı ancak Meşşâî felsefenin oluş-bozuluş teorilerinin yaygınlaşmalarıyla zamanla cisim terimi anlamını korumakla birlikte, cirm daha çok ay üstü âlemdaki maddî varlıkları ifade edecek tarzda ve bu varlıklarla özelleşen bir kullanım kazandığı anlaşılmaktadır.

Eş'arî cisimleri “arazları taşıyan” “birleşim”, “uzunluğu, derinliği ve genişliği olan”, “birleşme ve bir araya gelme ile oluşan”, “sağı, solu, önü arkası olan”, yarısı

³⁸⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.27.

³⁸⁸ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.28. Muammer b. Abbâd, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne uyarak cisimlerin bölünmeyen cüzlerden oluştuğunu iddia etmiştir. Cisimlerin en azının sekiz cüz olduğunu, bu sekiz özelliğin bir araya gelmesiyle arazın olmasının zorunlu olacağını savunmuştur. Bkz. Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, C:I, s.515.

³⁸⁹ Aristo'nun atomculuğa karşı çıkmasının önemli nedenlerinden biri, cisimlerin süreksiz atomlardan oluştuğu savının mesafe (uzay), zaman ve hareketin de süreksiz ve ayrık yapıda olmasına yol açacağı endişesidir. Ona göre şayet bunlar aynı evrenin parçası ve süreksiz iseler diğerlerinin de süreksiz olmaları gerekecektir ki kendisi uzay ve zamanın süreksiz olmasını imkânsız görmüştür. Bkz. Max Jammer, **Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics**, New York, 1993, s.17; David Furley, “Aristotle and The Atomist on Infinity”, **Cosmos Problems**'in içinde, Cambridge, 1989, s.103.

³⁹⁰ Askerî, Ebû Hilâl, **el-Fark fi'l-lüga**, thk. Cemal Abdülğani Müdağmış, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut, 1435/2014, s.265; krş. Mehmet Sami Baga, **İslam Felsefesinde Cisim Teorisi**, s.35-36.

olan”, “mevcut, şey ve kendi başına kâim olan”, “cevher ve ondan ayrılmayan araz”, “birleşmiş ve bir araya getirilmiş arazlar” şeklinde tarif etmiştir.³⁹¹

Felsefî literatürde “kendini varlıkta tutan (mukavvim), mevcudiyetini sürdürebilmek için bir konuya (mahal) ihtiyaç duyan varlık” manasında kullanılan **ayn** terimi de cisimle irtibatlı olmaktadır. Ayrıca bu terim, zihnî varlığın mukabili, duyularla idrak edilen haricî varlık anlamında da kullanılmıştır. Zaman içiresinde bunun yerini cevher terimi almıştır.³⁹²

2.2.3.2. Cisimleri Oluşturan Cevherlerin Sayısı

Cisimlerin en az kaç cevherden mürekkep olduğu konusunda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları arasında görüş farklılarına rastlanmaktadır. Bu farklılıkların cismin şekil ve boyutunu açıklamaya dayalı olduklarını görüyoruz. Cüveynî de Eş'arî gibi cismi “bir araya getirilmiş olan (mü'telef)” şeklinde ifade ederken, ona göre iki cevher bir araya geldiğinde cismi meydana getirir.³⁹³ Dırâr b. Amr ise, cismin bir araya gelmiş arazlar olduğunu ve o cismin başka arazlara mahal oluşturduğunu belirtmiştir.³⁹⁴

Cisimlerin yükseklik, uzunluk ve genişlik boyutlarıyla nitelendirilmeleri gerektiğin söyleyen Ebü'l-Abbâs el-Kalanisî, cisimlerin en az üç atomdan oluşması gerektiğini savunmuştur. O, bir şeyin hafiflik veya ağırlık hususlarını onlardaki manâlardan kaynaklandığını, eksilmesi ya da artması sonucu olmadığını iddia etmiştir. Gerek Mu'tezile ve gerekse Eş'ariyye kelâmcıları, bu durumu sayısal bir şekilde kabul etmişlerdir. Ayrıca bir şeyin varlığının sona ermesini Kalânîsî, Eş'arî'den farklı olarak –ki Eş'arî o şeyde Allah'ın belirlediği varoluş süresinin sona ermesi diye tarif etmiştir– o şeyin yok olma (fenâ) niteliğinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Varlığı nihayete eren şey, ondaki iade özelliğiyle tekrar varlık sahnesine çıktığını savunmuştur. Sükûn ve hareket özelliğini ise, zamanın iki ardışık ânında, aynı oluş (kevn) manasının ister

³⁹¹ Onun bu tarifleri için bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s.301-305; farklı açılardan bkz. İbn Hazm, ez-Zâhirî, **el-Fasl fi'l-mîl ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, C:V, thk. Muhammed İbrâhîm Nâsır-Abdurrahman Umeyra, Beyrut, Dâru'l-Cemîl, t.y., s.192; Makdisî, Muhtâr b. Tâhir, **el-Bed' ve't-târih**, C:I, y.y., Mektebü Sekâfeti'd-Diniyye, t.y., s.39-40; Otto Pretzl, “Mezhebü'l-cevheri'l-ferd inde'l-mütekellimîne'l-evvelîn fi'l-İslâm”, çev. Muhammed Ebû Rîde, (Shlomo Pines'in **Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn**'in içinde, Kâhire, 1946, s.134 vd.; Sholomo Pines, **Studies in Islamic Atomism**, s.7.

³⁹² Hârizmî, Muhammed b. Ahmed, **Mefâtihu'l-ulûm**, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1409/1989, s.167; krş. Baga, **a.g.e.**, s.43.

³⁹³ Cüveynî, **eş-Şâmil fi usûli'd-dîn**, s.213.

³⁹⁴ Eş'arî, **Makâlât**, s.176-179; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.67; İsferyânî, Ebi'l-Muzaffer, **et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti ani'l-fıraki'l-hâlikîn**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, s.105.

aynı mahalde ister iki farklı mahalde yinelenmesi şeklinde dile getirmiştir.³⁹⁵

Eş'arî bir cismin oluşması için en az iki cevherin olmasını şart koşturmuştur.³⁹⁶ Onun takipçilerinden çoğuna göre cisim bu iki parçanın toplamıdır. Fakat Bâkılânî ve onun izleyicilerine göre bilakis bu iki parçanın her biri cisimdir. Basitçe incelendiğinde bu ihtilafın, birleşme (te'lif) hakkında yorumların birbirine zıd olmalarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çoğu Eş'arîlere göre cisim, sadece kendisini oluşturan parçalardan ibaret değildir. Bitişiklik ve birleşme de cismin özellikleri arasındadır. Bitişiklik ve birleşme durumunun tek bir parçada olmasının söz konusu olamayacağından, çoğu Eş'arîlere göre cisim iki parçanın toplamı gibi telakkî edilmiştir. Bâkılânî, bitişme ve birleşmeyi görünüşte olan bir iş diye kabul etmiş ve iki parçanın her birine cisim denilmesinin bir sakıncası olmayacağını beyan etmiştir. Mu'tezilîler ise cismi, üç boyutlu kabul etmişler. Mu'tezilî Nazzâm'a göre bir cevhere cisim denilebilmesi için onun sonsuz parçalardan oluşması gerekmektedir. Cübbâî'ye göre ise, bu parçaların sayısının en az sekiz olması gerekmektedir. Zira üç boyutlu olmak, ancak sekiz parça ile gerçekleşmektedir. Allâf ise parça sayısını altı şeklinde düşünmüştür.³⁹⁷ Sonuç olarak Eş'arî iki parçadan oluşan çizginin cisim olduğunu, Bâkılânî birleşen bu iki parçanın her birinin de cisim olduğunu, Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın altı, Cübbâî'nin ise sekiz parçadan mürekkep cismin varlığını kabul ettiğini -ki onlar bunu üst alt ve derinlik olarak düşünmektedirler- görmekteyiz.

Cisimleri oluşturan cüzlerin sayısı hakkında herhangi bir bilgi vermeden cisimlerin cüzlerin birleşmesiyle meydana geldiğini belirten İbn Fûrek, onun arazlardan mürekkep olduğunu savunmuştur. Cismin kendisinden sonraki cismin varlığı ile cisim olduğunu, önceki cismin zâil olması halinde sonraki cismin de zâil olması gerektiğini savunmuş; aksi görüşü savunanların görüşlerini ise reddetmiştir.³⁹⁸ Aynı zamanda o, herhangi bir cismin birleştirilmesiyle yeni bir cismin meydana gelmeyeceğini savunmuş ancak bazen o cismin diğer cisimlerden ayrılmasını ya da o cisimlerin birleştirilmesini caiz görmüştür.³⁹⁹ Buna karşın Mu'tezilî Câhız

³⁹⁵ Harith, **Eş'arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî**, s.304.

³⁹⁶ Eş'arî, **a.g.e.**, s.301; İbn Fûrek, **Mücerred**, s.215.

³⁹⁷ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.76-79; ayrıntılı bilgi için bkz. Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.64 Dipnot.

³⁹⁸ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.211.

³⁹⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.298. İsfarayînî, Neccâriyye'nin cismin hakikatinin, renk, tat, koku gibi biraraya gelmiş arazlar olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. Onlara göre cisimler, arazlardan hâli olamazlar. Bu arazlar biraraya geldiklerinde -her ne kadar cevherler deseler bile- cismi oluştururlar. İsfarayînî onların bu sözünün tenâküz içerdiğini, zira cisim veya cevherin ancak zâtıyla kâim olacaklarını;

(ö.255/869), cisimlerin yaratıldıktan sonra yok olmasının imkânsız olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰⁰

Ehl-i sünnet, cisimlerin farklılığı ile tabiatlarının farklı olduğunu düşünenlerin yanıldıkları, beş tabiat olduğunu söyleyen felsefecilerin de yine yanıldıkları görüşündedir. Onlar, Aristo gibi oluş ve fesadı kabul etmeyen feleğin beşinci tabiat olduğunu iddia edenlerin de yanıldıkları anlayışındadır.⁴⁰¹

Burada üzerinde durulması gereken, cevherlerin ne kadarının biraraya gelmesiyle cisim oluşacaktır? Genel manada Ehl-i sünnet kelâmcıları cismin en az iki cevherden meydana geldiğini, en fazlasının ise nihayetsiz olacağını kabul etmişlerdir.⁴⁰² Onlar, cismin hacmi, gövdesi ve cesameti (kalınlığı) olan şey olduğunu, bir cevherin diğer cevhere ilave edildiğinde cisimlik gerçekleşmiş olduğunu iddia etmektedir.⁴⁰³ Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortak kanaatte oldukları anlaşılrsa da bu konuda Mu'tezile kelâmcılarının kendi aralarında bile ittifak edemedikleri görülmektedir.

2.2.3.3. Cisimlerin Hâdisliği

Cisimlerin kadîm olup olmaması, hâdis ise hangi şartlarda hudusu üzerindeki tartışmaların bu bölümde incelenmeye çalışılacaktır.

Hareketin hudûs olup olmamasını değerlendirmelerinde yer veren kelâmcılardan Eş'arî, cismin hareketinin onun hudûsuna delaletini gösterir demiştir. Zira hareket sonu olmayı gerektirir; sonu olan (mütenahî) özünde muhdes olmuş olur.⁴⁰⁴ Havanın rakîk (ince) bir cisim olduğunu belirten Eş'arî, bu görüşünü hareketle –ki bu hareket rüzgârdır- açıklamıştır. Tıpkı insandaki hayatı ruh ile açıkladığı gibi.⁴⁰⁵ Kindî'ye göre cisim, zaman, hareket ve mekân sadece birbirlerine bağlı ve göreceli değildirler. Aynı zamanda onların hepsi “öz”de aynı şeydir ve beraberdır. O, cismin, hareketin yahut zamanın birinin diğerinden özde önce olmayacağı görüşündedir.⁴⁰⁶ Mu'tezilî Muammer b. Abbâd (ö.215/830) aynı zamanda bütün cisimlerin gerçekte sakin, sözde

arazların ise zâtlarıyla kâim olamayacaklarını iddia etmiştir. Bkz. İsferyînî, Ebi'l-Muzaffer, **et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti ani'l-fırakâ'l-hâlikîn**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, s.101.

⁴⁰⁰ Bağdâdî, **Fark**, s.105.

⁴⁰¹ Bağdâdî, a.g.e., s.197.

⁴⁰² Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s.37-38.

⁴⁰³ Pezdevî, **a.g.e.**, s.37-38.

⁴⁰⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.254; Bâkılânî, **İnsâf**, s.17; a.y., **Temhîd**, s.82; a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s. 431-432, 475-476; Bağdâdî, **Fark**, s.198; Bağdâdî, **Milel ve'n-nihal**, s.111-112.

⁴⁰⁵ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.284.

⁴⁰⁶ Ayrıntılar için bkz. Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, s.228.

hareketli olduğunu savunmuştur. Sükûnet bir durumdur.⁴⁰⁷ Kelâmcıların cismin hareketini, bazıları gerçek, bazıları ise zannî hareket şeklinde iki grupta incelemeleri, onların âlemin gerçek ya da zannî oluşlarına bakışlarından kaynaklı olduğunu hatırlatmaktadır.

Eş'arî dünya içindeki cisimlerin ve onun özelliklerinin yaratılmış olduğunu, önceden yokken sonradan var kılındıklarını ve bunların hepsinin bir yaratıcısının olduğunu belirtmiştir. Bu yaratıcının tüm türleri icat ettiğini, cisimleri özellikleriyle oluşturduğunu ve türler arasında farklılıklar yarattığını dile getirmektedir.⁴⁰⁸ O, cisimlerin meydana geldiğini gösteren her şeyin, onların sonlu olduğuna işaret ettiğini iddia etmiştir.⁴⁰⁹

Ebû İshâk el-İsferâyînî cisimlerin hudûsu hakkında birtakım önermelerle savunmuştur. Ona göre şayet cisimler ezelden beri var olsalardı, varlıklarında birleşme, ayrılma ya da hem birleşme hem de ayrılma veya da ne birleşme ne de ayrılma olurdu demektedir. Ya da ezelden beri bazen birleşirler, bazen de ayrılırlar. Şayet bu kabul edilse, bu durumda ya kendileri ya ezelî bir manâ ya da hâdis bir manâ için birleşmeleri gerekirdi diyerek, bu üç önermeyi de çürüten açıklamalarda bulunmuştur.⁴¹⁰

İbn Fûrek de cisimlerin sonradan yaratıldığı hususunda alimlerin ortak kanaatte olduklarını ifade ederek açıklamaktadır.⁴¹¹ Bâkılânî de cevher ve araz gibi cismin de hâdis olduğunu belirtirmiştir.⁴¹² Bağdâdî de Ehl-i sünnet âlimlerinin dünyanın yaratıcısının hem cisimlerin hem de arazların yaratıcısı olduğunu kabul ettiklerini belirterek cisimlerin hudûsuna vurgu yapmıştır.⁴¹³ O, cisimlerin hâdis arazlardan hâli olmayacağına hatırlattıktan sonra hâdis arazlardan önce bulunmayan cisimlerin de hâdis olması gerektiğini iddia etmiştir.⁴¹⁴

⁴⁰⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*, s.516.

⁴⁰⁸ Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-sağr bi bâbi'l-ebvâb li ebî'l-hasen el-Eş'arî*, thk. Abdullah Şâkir, Medîne, el-Câmiatü'l-İslâmiyetü bi'l-medîneti'l-münevver, 1413, s.118.

⁴⁰⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s.211.

⁴¹⁰ Sanhâcî, *Şerhu akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî*, vr. 75b. Ayrıntılar için bkz. Richard M. Frank, *Classical Islamic Theology: The Ash'arites*, C:III, edt. Dimitri Gutas, İngiltere, Ashgate Varioru, s.136-137.

⁴¹¹ İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Tefvîk Ali Vehbe, Kahire, Mektebetü's-Sakâfi'd-Dîniyye, 1430/2009, s.82.

⁴¹² Bâkılânî, *İnsâf*, s.16-18; a.y., *Temhîd*, s.37, 41-43; a.y., *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, s.385.

⁴¹³ Bağdâdî, *Fark*, s.199.

⁴¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.79.

2.2.3.4. Cisimler Arazilardan Hâli Olamaz Görüşü

Cevherlerin birleşmesiyle meydana gelen cisimlerin araz alıp almama, aynı ve farklı arazların aynı anda cisimde bulunup bulunmaması bağlamında birçok tartışma oluşmuştur. Tezimiz kapsamındaki kelâmcıların konu hakkındaki görüşleriyle Mu'tezile kelâmcılarının fikirlerinin incelenmeye ve aralarındaki farklar irdelenmeye ihtiyaç vardır.

Ehl-i sünnet cisimlerin, onda birbirini takip eden arazlardan hâli olmayacağını ve olmadığını ittifakla kabul etmiştir. Bu görüşüyle Heyûlâ hakkındaki “heyûlâ ezelde arazlardan hâli bir şekilde mevcuttu, sonradan onda arazlar yaratılmış, ta ki âlemin görüntüsü (sûret) meydana gelene kadar” sözünü reddetmiştir. Bu söz imkânsızlık (istihale) amaçlıdır. Zira cevherde arazların bulunması, cevherin sıfatını değiştirir, adedini artırmaz. Şayet âlemin heyûlâsı, bir cevher olsa, ona arazların hulûl etmesiyle birçok cevher ortaya çıkmaz görüşündedir.⁴¹⁵

Eş'arî, hulûl ve sükûnet terimlerinin aslında birbirine yakın anlamlar taşıdığını belirtmiştir. Sıfatlar, bir yerde duramazlar çünkü onlar cevherin içindedir ve bir şeyin bulunması veya yerleşmesi gibi bir durumu ifade ederken de dilin doğal kullanımındaki benzerliklere dikkat çekilmektedir.⁴¹⁶

İbn Fûrek, cismin bir araya getirilen, toplanılan arazlar olduğunu;⁴¹⁷ bir cismin bulunduğu yere diğer cismin bulunmasının imkânsız olduğunu savunmaktadır.⁴¹⁸

Bağdâdî, her cismin sonsuz cüz sahibi olduğu kabul edilirse, renk ve tatlardan oluşan cismin de bunlardan ve zıdlarından ayrı olamayacağını, dolayısıyla cisim kendisini oluşturan (renk, tat, koku, hayat ve ölüm gibi) arazlardan ve zıdlarından ayrı kalamayacaktır. O, ilim, kudret, kelâm gibi cismin kendisinden ve zıdlarından ayrılması mümkün olan arazların, cismin bir parçası olmadığını iddia etmiştir.⁴¹⁹ Arazların cevhere hulûlünün câiz görülmemesi gibi⁴²⁰ cevherle birlik haline gelen arazların cismi oluşturmalarıyla, bu cisimden ayrılabilen arazlar ve ayrılması mümkün olmayan arazlar şeklindeki yorum, Ehl-i sünnet kelâmcılarının genel tavrı şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

⁴¹⁵ Bağdâdî, **Fark**, s.198.

⁴¹⁶ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.275.

⁴¹⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.333.

⁴¹⁸ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.269.

⁴¹⁹ Mu'tezilî Dırâr b. Amr (ö.200/815?), -Nazzâm da aynı görüştedir- cismin parçalara ayrılmasını muhal görmüştür. O, bir şeyin bir halde araz, diğer halde cisim olmasının mümkün olduğunu savunmuş; Allah Teâlâ'nın kelâmının okunduğunda araz, yazıldığında cisim olduğunu gibi. Bkz. Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.67.

⁴²⁰ Bâkılânî, **İnsâf**, s.25-26.

Cisimde uzun, geniş ve derinlik özelliklerinin olduğunu savunan Eş'arî, cismin te'lif için, tağyir (dönüşümlü), fazla olduğunu dile getirmiştir. Çünkü cisim cihetlere (yönlere) gidicidir.⁴²¹ İki cevherin yan yana gelmesi halinde uzunluk meydana gelir ki buna çizgi (hat) denilmiştir. Bu iki cevherin yan taraflarına iki cevher konulduğu takdirde, dört cevherden oluşan bu durum uzunluk ve genişliği meydana getirmiş olur. Ancak bu şey sadece düz bir yüzeydir (sath). Bu yüzeyin üzerine dört cevher konulduğunda ise, uzunluk, genişlik ve derinlik meydana gelmiş olur. İşte cisim böylece ortaya çıkmıştır. Buna göre cisim asgarî sekiz cevherden meydana gelir.⁴²²

Bağdâdî, mürekkep cisimlerin hepsinin iki nevi olduğunu belirtmiştir. Biri, cüzleri bir cinsten oluşanlar (sütün cüzlerinin terkibi gibi); diğeri cisimlerdeki arazların farklılığı sebebiyle cinsten farklı cüzlerden oluşan şeyler (misk-u amber gibi) olduğunu iddia etmiştir.⁴²³ O, mürekkep cisimleri, gelişen ve gelişmeyen şeklinde incelerken, gelişmeyen ve artmayanların, gökler ve yıldızlar diye açıklamıştır. Zira göklerin ve yıldızların, Allah Teâlâ tarafından yaratılmasından dolayı bu zamana kadar aynı ölçüde kaldıklarını, hiçbir şekilde artmadıklarını ve eksilmediklerini öne sürmüştür. Ay'ın ışığının artıp eksilmesi olayını, onun bünyesindeki bir nedenden değil, ziyâsından olduğunu belirtmiştir.⁴²⁴

Eş'arî canlı veya cansız mürekkep cisimler konusunda intizam ve terkip yoluyla ihtisaslaştığını (özelleştğini); tersinin ise imkânsız (imtina') olmasıyla birlikte bunun zorunlu bir illetinin olmadığını; tam tersine oluşumunun caiz olduğunu bildirmiştir. Ona göre cisimler de arazları da farklı farklıdır.⁴²⁵ Mesela taşın sertlik, havanın latiflik, suyun rikkat özelliği gibi.

İbrâhîm en-Nazzâm cisimleri bu'd ve derinliklerine göre tarif etmiştir. O, cismi “uzun, geniş ve derin olan şey” şeklinde açıklamıştır. Cismi oluşturan parçaların

⁴²¹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.315.

⁴²² İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.47-48; Makarrî, **a.g.e.**, s.24-25; Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, s.195. Mu'tezilî Muammer b. Abbâd da cisimlerin uzunluk, genişlik ve derinlik özelliği olduğunu öne sürmüştür. Bkz. Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, C:I, 9.bsk., s.515. Eş'arî, uzun ve geniş olanın cisim olmaması da mümkündür demiştir. Bkz. İbn Fûrek, **Mücerred**, s.219.

⁴²³ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.58.

⁴²⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.57. Burada önemine binaen Gazzâlî'nin üç gruba ayırdığı varlık âlemini tasnifi üzerinde durulacaktır. Melekût âlemi, manevî varlıklar hakkında olup nurânî âlemi, ruhânî âlemi ve manevî âlemi içine almaktadır. Mülk âlemi, maddî cisimleri kapsamakta olup bunlar idrak yetilerine nisbetle aklî âlem ve gayb âlemidir. Ceberût âlemi ise bu iki âlem arasında kalan alan olduğundan bunlar ulvî âlem ve yüce âlem şeklinde tasnif edilmektedir. Bkz. Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, **İhyâ-i ulûmi'd-dîn**, C:IV, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınları, 2002, s.420.

⁴²⁵ Taşa sertlik ve havada yuvarlanmada öne çıkmıştır (ihtisas). Su rutubet ve rikkatte, ateş hararet ve kurulukta, hareket ilerlemede vd. bunların hiçbirisi tabiatı gereği ya da kendisinde zorunlu bir illetten dolayı değildir. Bkz. İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.28.

sayısını belirsiz addetmiştir. Zira her yarımın yarısı vardır ve her parçanın parçası vardır.⁴²⁶ O, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi cisimlerin boyutlarına bir sınır koymamıştır.⁴²⁷ Ona göre cisim, “sağı-solu, dışı-içi, üstü-altı olan şey”, “eni, boyu ve derinliği olan şey” şeklinde tanımlamıştır. Ferdî cevher, bu üç boyuta sahip olmadığından cisim değildir. Ona göre cisim altı cüzden oluşmuştur. Bunlar sağ, sol, dış, iç, üst ve alttır. Haliyle parçalanmayan cüz kendisi gibi altı cüzle temas ederek cismi meydana getirir. Bu nitelikteki cüz veya cüzler hareket eder, durur ve başka cüzle bir araya gelir; ancak bu cüz renk, tat, koku ve diğer arazları taşımaz. Fakat bir cevher kendi benzeri altı cevherle birleşmek suretiyle cismi oluşturdıklarında artık renk, tat, koku ve diğer arazları taşımaya başlar görüşündedir.⁴²⁸

Hişam b. Amr el-Fuvâtî (ö.218/833), cismin 36 parçadan meydana geldiğini iddia etmiştir. O, cisimde altı köşenin (rûkn) bulunduğunu, bu köşelerin her birinin altı cevherden oluştuğunu iddia etmiştir.⁴²⁹ Onun cisim anlayışında, altıgen geometri şeklinin yer aldığı görülmektedir.

Cisim hakkında farklı düşüncelere yer vermenin, bu bölüme katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Âlemin ezelî olduğunu, bir yaratıcısının bulunmadığını savunan aynı zamanda arazların varlığını inkâr eden materyalist felsefî Dehriyye mezhebi, cisimlerin bazılarının birbirinden ayrık, bazılarının birleşik olduğunu iddia etmiştir. Cinsten birleşenler, zâtları sebebiyle birleşmiş; cinsten ayrılanlar zâtlarından dolayı ayrılmıştır görüşündedirler.⁴³⁰ Yine ezelî cisim anlayışıyla dikkat çeken Deysâniyye, bütün cisimlerin iki nevi olduğunu benimsemiştir. Bunları nûr ve zulmet diye isimlendirirken nurun canlı, zulmetin ölü olduğunu iddia etmiştir. Bunlardan her biri zât ve fiilinde diğerinin zıddı olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴³¹ İmâmîyye

⁴²⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s.304.

⁴²⁷ Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, C:I, 9.bsk., s.515. Her ne kadar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, cevher ve cismin kesinlikle birbirlerinden farklı olduğunu savunsa da cisim, eni, boyu ve derinliği olan şeyler olup cevher için böyle boyutlara (ebad) sahip olunmasının imkânsız olduğu vurgulasa da daha sonra gelen Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının, boyutsuz cevherlerden boyutlu cisimlerin meydana getirdiklerini açıklamada zorlanmaları nedeniyle bu fikirden vazgeçtikleri görülmektedir. Bkz. Erdemci, **Kelâm İlmine Giriş**, 4.bsk., İstanbul, Dem Yayınları, 2017, s.126. Kelâm tarihinde cevher-araz-cisim konusunda ilk defa sistematik şekilde görüş beyan eden ve bunların Allah'ın varlığını ispatta kullanan Allâf olmuştur. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.95; Şemsettin Günaltay, “Mütekellimin ve Atom Nazariyesi”, **Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1925, sy:1, s.83. Onun çağdaşları Nazzâm, Muammer, Hişam b. Amr el-Fuvâtî, Abbâd b. Süleyman, İskâfî, Câhız, Bişr b. Mu'temir gibi Mu'tezile kelâmcıları bu kavramlara dayanarak âlemi, oluşumunu, onda görülen değişimleri açıklamaya çalışmışlardır. Bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s.301 vd.

⁴²⁸ Eş'arî, **a.g.e.**, s.302; Makarrî, **a.g.e.**, s.24-25.

⁴²⁹ Eş'arî, **a.g.e.**, s.304.

⁴³⁰ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.72.

⁴³¹ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.74.

kelâmcılarından Hişam b. Hakem, cismin cüzlerinin sonu olduğunu inkâr etmiştir.⁴³²

Eş'arî mezhebine göre cisimler, havadisten önce olmazlar, havadisten hâli de olmazlar. Cisimler renklerden ayrı olamazlar. Renklerin manaları, toplanma ve ayrılmadır. Muhdesattan ayrılmayan şey'in ve ondan önce de bulunamayacak şeyin muhdes olması gerekir. O mevcut olmadan önce ma'dûm haldedir.⁴³³ Cisimlerde bulunan bütün arazların hâdis olduğunu; hâdis mahâl olan cisimlerin de hâdis olacağını belirtmiştir. Zira hâdisten önce bulunmayan şeyler de hâdistir.⁴³⁴ İbn Fûrek'in geleneği devam ettirerek, cisim ve kadîmin müşahede edilemeyeceğini; mevcut varlıkların ezeli olmayacağını tam aksine ezeli olmaktan uzak olduklarını söylemiştir.⁴³⁵ Eş'arî geleneğin âlem düşüncesinde tüm oklar, eşyanın gelip geçici, meydana gelişini sağlayan ve ezeli olan bir sâni'in olması gerektiği düşüncesini göstermektedir.

2.2.3.5. Cismin Fenâsı

Cismin cevherlerden meydana gelmesi kadar onun yok olması üzerinde tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı bilinmektedir. Görüşlerini incelediğimiz kelâmcılar cisimlerin hâdisliğinden hareketle konuyu incelemeye tabi tutmuşlardır.

Cisimlerin fenâsı hakkında görüş beyan eden Kalânî gibi bazı kelâmcılar, bir cismin yok olmasının, kesintisizce derhal varolduğu için, Allah'ın onda fenâ arazını yaratmasına bağlı bulunduğunu iddia etmişlerdir. Diğer bazıları ise, cisimlerin yok olmasının an be an Allah'ın böyle cisimlerde bekâ arazını sürekli yaratışını izlediğini öne sürmüşlerdir.⁴³⁶ Cismin kendisini yoktan yaratan bir muhdise ihtiyacı vardır. Delili ise, mütekaddiminin sonradan olması, müteahhirinin önceden var olması mümkün iken, havadislerin mütekaddim ve müteahhir olarak var olmalarıdır.⁴³⁷

Bâkılânî, Allah'ın belli bir cismi yok etmeyi murad ettiğinde, onu renk arazları ve asla soyutlanamayacak olan cisimlerin oluşumundan uzak tutar ve böylece cismin varlığı sona ermiş olur.⁴³⁸

⁴³² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.40.

⁴³³ Bâkılânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 3.bsk., s.17.

⁴³⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.79.

⁴³⁵ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.296. İbn Fûrek, cismin zorunlu mevcut olduğunu iddia eden Dehriyyûna da karşı çıkmıştır. Bu şekildeki inançlarının kendilerini kurtarmayacağını belirtmiştir. Şayet cismin kıdemi söz konusu olursa zorunlu bir şekilde cismin kadîm olması gerekir. Halbuki Allah Teâlâ kadîm özelliğe sahip tek varlıktır. Bkz. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.221.

⁴³⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.79.

⁴³⁷ Bâkılânî, *İnsâf*, s.17-18.

⁴³⁸ Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, s.104.

İbn Fûrek, cisimlerde arazların bulunmasıyla birlikte değişimin (tebdil) ve dönüşümün (teğayyur) cismin kendisinde değil de arazlarında olduğunu, neticede cismin bekâsının o cisimdeki arazlarıyla bâki olması demek olduğunu belirtmiştir. Allah Teâlâ'nın sıfatı olanlar ise O'nun bekâsı ile beraber bâki olacaklarından bu sıfatlarda tebeddül ve teğayyur caiz olmaz demiştir.⁴³⁹ Bu konuyu İsferyînî'nin de işlediğini görüyoruz. O, cisimlerin hudûsuna delâlet eden şeyi, cisimler şayet ezelde mevcut olsalardı varlıkları ya mürekkebe veya basit ya da hem mürekkebe hem basit ya da ne mürekkebe ne de basit olmalarını; hatta cisimlerin ezelde mürekkebe veya öncesiz ezelde basit olmaktan hali olmazlardı der.⁴⁴⁰

2.2.3.6. Cisimlerin Mütecânisliği

Cisimlerin aynı cins olup olmadığı tartışmalarına da rastlanmaktadır. Bu bağlamda serdedilen görüşleri incelemeyi uygun görmekteyiz.

Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in bütün cisimlerin aynı cinsten olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir. Sûret ve diğer hükümlerdeki farklılıkların, cisimlerde bulunan arazların farklı olmalarından kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁴¹ Arazların farklı olmaları nedeniyle cisimlerin farklı olduğunun en büyük delili diye; toprak, ateş, su, hava arasında; ayrıca canlılar, cansızlar ve bitkiler arasında görülen farklılıklar olduğunu savunmuştur. Bu cinslerin şekil, renk, tat, koku ve ağırlık türünden farklı olmakla birlikte bunların birbirine dönüşebildiklerini; bu cinslerin birbirlerine dönüşmesi, aslında bunların bir cins olduklarının işareti olduğunu savunmuştur.⁴⁴²

Cevherleri aynı yapıda olan varlıkları mütecânis/mütemâsil kabul eden kelâmcılar, aralarında herhangi bir doğal ilişkiye yer vermezler.⁴⁴³ Birbirlerinden bağımsız yapıda olan cevherlerin cismi oluşturması, iç içe geçme (tedâhül) ya da birbirinin diğerinde gizlenmesi (kümûn) şeklinde değil, yan yana bulunma (iktirân/mücâvere) tarzında gerçekleşmiştir. Kelâmcılar cevherler kadar, onlardan oluşan cisimlerin de tedâhülünü reddetmişlerdir.

⁴³⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.222.

⁴⁴⁰ Mehmet Gündoğdu, **Ebû İshâk el-İsferyînî ve Akaid Risalesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslam Felsefesi Bölümü Kelâm Ana Bilim Dalı, 1990, s.48.

⁴⁴¹ Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim de aynı görüşü benimsemiştir. Bkz. **Usûlü'd-dîn**, s.74.

⁴⁴² Bağdâdî, **a.g.e.**, s.74-75.

⁴⁴³ Cevherlerin temasülü konusunda kelâmcılar ittifak halindedir. Bkz. Munâ Ahmed, **et-Tasavvuru'z-zerrî**, s.36-40.

2.2.3.7. Cisimlerin Tedâhülü

Cisimlerin tedâhülü dendiğinde, cevherlerden oluşan cisimlerin birbiri içine geçmesi kastedilmektedir. Cisimlerin tedâhülünün olup olmaması hususunda, tez kapsamında araştırdığımız kelâmcıların farklı görüşlerini açıklamak gerektiği kanaatindeyiz. Kelâmcılara göre cevherler tedâhül etmezler. Tedâhül, iki cevherin bir hayyizde bulunmasıdır.

Eş'arî Nizâmiyye'nin tedâhülü kabulünü reddederek, cisimlerde birden fazla cismin tek bir mekânda ve aynı anda bulunmasının imkânsız olduğunu söylemiştir. Ona göre birçok cisim bir tek mekân içinde bir araya gelemez.⁴⁴⁴

Bâkılânî'nin de tedâhülü cisimde değil de cevherde mümkün gördüğünü anlıyoruz. Buna hayat örneğini vermiş, canlı varlıkların hayatın varlığını içerdiği halde zıddı olan ölümü içermemesiyle açıklamaya çalışmıştır.⁴⁴⁵

İsferâyînî'ye göre cevherlerde tedâhül olabilmesi için, öncelikle içinde aralık bulunan yayılmış cisimlerin var olması gerekmektedir. Ayrıca söz konusu aralıkta hava parçacıkları olduğu halde cismin içinin boş olması gerekir. Bu durumda hava, inceliğiyle gider ve bu aralıkta başka bir cisim meydana gelir. Böylece birleşik (mümteziç) gibi olur. Söz konusu cismin boşluğunda havanın parçalarının yok olmasından sonra başka bir cisim var olur. Sonuçta onun için bir zarf veya cevher olan mahalde arazın bulunması gibi olur. Bu durumda mahalde bulunanın işgal ettiği bir cirm söz konusu değildir.⁴⁴⁶ Cirmi olan ise onun taşıyıcısı konumunda olur. Bunların dışındaki durumlar ise tasavvur edilemez ve tartışılmaz. Eş'arî, Nazzâm, Neccâr ve bazı felsefecilerin iddia ettiği anlamda arazların cevherde tedâhül (iç içe geçme) şeklindeki te'lifini kabul etmemektedir.⁴⁴⁷ Zira böyle bir iddia kabul edilirse arazlar yok olduğu vakit cevherler de yok olacaktır.

2.2.3.8. Cisimlerin Sonsuza Kadar Bölünmesi

Cismin bölünmesi konusunda âlimler arasında ortak kanaat oluşmasına karşın, onun nereye kadar bölüneceği hususunda farklı görüşlere rastlamaktayız. Cismin bölünmeyi kabulü, semâvî cisimleri de kabul edip etmemeye, sâbit gök cisimlerinin

⁴⁴⁴ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.282.

⁴⁴⁵ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersidîn**, s.477.

⁴⁴⁶ Sanhâcî, **Şerhu akîdeti Ebi İshâk el-İsferâyînî**, vr. 20a. Sözlükte “ceset, beden, cüsse” manalarına gelen cirm, üç boyutlu cevher, cisim, semavî cisim anlamlarında kullanılan felsefî bir terimdir. Bkz. Bekir Karlığa, “Cirm md.”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:VIII, İstanbul, 1993, s.27.

⁴⁴⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s.259.

değişime maruz kalıp kalmamasına götürecektir ki, burada özellikle İslâm filozoflarının ay üstü âlemdeki değişmezlik fikrini etkilemesi önemlidir. Kelâm ilmi açısından ise en küçük madde olan cevhere dayalı yaklaşımı destekleyip desteklemediğini sorgulamaktır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları ile bazı Mu'tezilîler, cisimlerin bölünerek artık daha fazla bölünemeyeceği bir parçada son bulduklarında ittifak etmişlerdir. Kalan bu parçanın herhangi bir tarafı yoktur. Bu parça ayırt edilemez. Matematikçiler (hendese) bunu nokta diye tarif etmişlerdir. Filozoflar ise (Mu'tezilî İbrâhîm Nazzâm gibi) cismin sonsuzca bölünebileceğini iddia etmişlerdi.⁴⁴⁸ Cisimlerden biri fazla parçaya sahip olduğunda diğer cismin tabii olarak ondan daha az parçaya sahip olması gerektiği mantikî bir zorunluluktur. Bu da cisimlerin sonlu olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'ya göre cisimler sonsuza kadar bölünebilirler.⁴⁴⁹ O, cismin atom denen bölünmez ve kesik parçacıklardan teşkilini imkânsız görmüştür. Cisim sonludur ve cismi oluşturan atomların sonsuz olması mümkün değildir. Aynı zamanda cevherleri, cisim olan ve cisim olmayan diye ikiye ayırmıştır. Cisimler, madde ve sûret gibi iki cevherin birleşmesinden meydana gelmiştir. “Madde” ve “sûret” de birer cismânî cevherlerdir. “Nefs” ve “akıl” ise gayri cismânî cevherler olup bunlardan nefis, cisimle bir ilişkiye girerken, akıl cisimle herhangi bir ilişkiye girmemektedir.⁴⁵⁰ O, cisim tek ve devamlı bir cevherdir ve atomlardan teşekkül etmemiştir diyerek kategorik anlamda atomculuğu reddetmiştir.⁴⁵¹ Cisimlerin, duyularımız tarafından idrak edilen tüm özellikleri, nefsin cisme dayalı gerçekleşen bütün istidâdları arazdır.⁴⁵² İdrak edilmeleri yönüyle arazlar önce gibi olsa da varlığa gelişte öncelik cevherlere aittir.⁴⁵³ O, duyularla idrak edilemeyen “mufârak cevherler”in varlıklarının ancak akıl yoluyla kavranabileceğini; varlıkları gereği ma'kul olmalarından dolayı, başkaları onların varlıklarını bilsin ya da bilmesin, onların kendi varlıklarını bileceklerini iddia etmiştir. Bu cevherlerin, insan aklının tecrîd yoluyla mücerred kıldığı cevherler olmadığını, kendiliklerinden mücerred olduklarını savunmuştur.⁴⁵⁴ İbn Sînâ'nın cisimleri madde

⁴⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, ts.37.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, s.26-27; farklı açıklamalar için bkz. Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, 2.bsk., s.90; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.269-270.

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, C:I, s.60, C:II, s.407; a.y., *Kitâbü'n-necât*, s.497-506; Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 3.bsk., 2012, s.91.

⁴⁵¹ Bayrakdar, *a.g.e.*, s.271.

⁴⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, C:I, s.94, 111, 139, 142; bkz. a.y., *Kitâbü'n-necât*, s.515-518.

⁴⁵³ Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 3.bsk., 2012, s.91.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, C:I, s.142. O, mufârak cevherler için bazen “maddesiz mâhiyet” tabirini kullanmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *‘Uyûnu'l-hikme*, s.53, 48. Neticede bunlara, kendi kendini

ve suret şeklinde ikiye ayırması ayrıca gayri cismâni cevherler olan nefis ve akıl farkının ortaya konulmasının arka planında, onun Allah-evren ilişkisindeki sudûr nazariyesi görüşüne temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Eş'arî, dünyanın cisimlerinin, bağımsız parçalardan meydana geldiğini savunmuştur. Onun her bir parçasının yarıya, üçte bire ya da dörtte bire bölünmesi imkânsızdır. Buna karşın cisimlerin meydana geldiğini gösteren her bir şeyin, o cisimlerin fânî olduklarını gösterdiğini iddia etmektedir. Cisimlerdeki birleşmenin de bölünmenin de sınırlı olduğunu, haliyle birleşmenin zıddı olan ayrılmanın parçalarının da sınırlı olduğunu dolayısıyla cismin bütün yönlerden sonlu olduğuna delildir şeklinde iddia etmiştir.⁴⁵⁵

2.2.3.9. Cismin Mekânla İlişkisi

Cismin mekânla irtibatı, onun mekânsız olup olamayacağı konusundaki tartışmalara zemin hazırlamıştır. Kelâmcılara göre cisim tüm boyutlarıyla mekânı işgal etmektedir. Bu meşgul mekâna “ferâğ-ı mevhum” denilmektedir. Ferâğ-ı mevhum cisimlerce doldurulduğunda mekân değil; hayyiz adını almaktadır. Bu nedenle, halâ hayyizden daha özel bir anlama sahiptir. Cismin işgal edip etmediğine bakılmaksızın söz konusu edilen ferâğ-ı mevhumu “hayyiz”, cismin işgal etmediği ferâğ-ı mevhumu ise “halâ” denmektedir.

Eş'arî, cisimlerin yer kapladığını ancak iki cismin bir mahalde varlığını caiz görmemiştir. Bu babda, latîflikle kesîflik eşittir. Cisim olma yönüyle cisimde bulunması gerekli bir durumdur. Tıpkı zeytindeki zeytinyağı gibi; susamdaki susam yağı gibi. Bu durum, iç içe geçme yoluyla değil, yan yana bulunma (mücavere) yoluylaadır.⁴⁵⁶ Ona göre bir şeyin mekânı, o şeyin bulunduğu yerin altıdır, üzeri değildir. Şayet mekân, bir şeyi çevreleyip kaplayan bir durum olsa, bu durumda hareket eden şey, iki farklı mekân arasında hareket etmiş olacaktır görüşündedir.⁴⁵⁷

İmâmiyye'ye mensup Hişam b. Hakem, Nazzâm gibi –ki o iki latîf cismin tek bir yerde birbirine duhûl olabileceğini iddia etmiştir– cisimlerin bazılarının diğerlerine dâhil olabileceği görüşündedir.⁴⁵⁸

bilmesi ve bilfiil var olması anlamında “salt sûret” de denilmekte olduğunu savunmuştur. Bkz. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s.92.

⁴⁵⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.211.

⁴⁵⁶ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.282.

⁴⁵⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.286.

⁴⁵⁸ Bağdâdî, **Fark**, s.40.

Eş'arî, cisim ve cevherin ortaya çıkışında bir mekâna ihtiyacı olmadığını belirtmiştir.⁴⁵⁹ Bu manada Ehl-i sünnet, Allah Teâlâ'nın dünyayı bir cisme dayamadığını ve kendisini kuşatan havanın onu taşımayacağını söylemiş; her cismin bir mekân olmaksızın durabileceğini mümkün görmüştür.⁴⁶⁰

2.2.4. Zaman ve Mekân

Kelâm ilminde zaman ve mekân kavramları üzerinde birçok tartışmalar olmuştur. Özellikle zamanın başlangıcının olup olmadığı, zaman-hareket ilişkisinin boyutları ve Yaratıcıyla irtibatı üzerinde farklı görüşlere şahit olmaktadır. Konumuza öncelikle zaman hakkındaki tartışmalarla başlamak uygun gördük.

Kudemâ filozoflara göre zaman araz değil cevherdir. Bundan dolayı zaman hiçbir cisme mukarin değildir. Böylece zaman, bu vasıflarla zâtî ve özü gereği hem müstakil hem de kâim binefsihî vâcib bir varlık niteliğine bürünmüştür.⁴⁶¹ Bu tarife göre zaman, maddenin sahip olduğu bütün eksik ve noksan sıfatlardan berî olmaktadır.⁴⁶² Miktar ve hareket mefhumları zamanın kapsamı içine alınması halinde töz olmaları gerekmektedir. Zamanın töz (cevher) konsepti içerisinde değerlendirilmesi onun araz olabilmesini ortadan kaldırır.⁴⁶³

Filozoflara göre zaman, atlas feleğinin hareket miktarıdır.⁴⁶⁴ Kelâm alimlerinde zaman, kendisiyle başka bir mukadder yenilen mefhum bir şeyin yenilenmesinden oluşmaktadır. Güneşin doğma anında bir kişinin gelmesi, güneşin doğacağı malûm olmakla birlikte kişinin geleceği varsayımlı bir durum örneğinde olduğu gibidir.⁴⁶⁵

Zamanın en küçük birimi ân kabul edilmiştir. Aristo (M.Ö. 384-322) ve İbn Sînâ'ya göre ân'ın iki yönü vardır.

a. Hem geçmiş hem de gelecek bölümlerinde yer almakla birlikte her müşterek ayırıcı sınırdır.

b. Bir bağlantıya işaret etmeksizin zamanın sınırıdır ve haklı olarak muhayyilede birleştirici bağ değil, ayırıcı sınır şeklinde telakki edilir. Dolayısıyla farklı şekillerde

⁴⁵⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.288.

⁴⁶⁰ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.80.

⁴⁶¹ Taftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C:I, s.193.

⁴⁶² Cürcânî, **a.g.e.**, C:II, s.64.

⁴⁶³ Cürcânî, **a.g.e.**, C:II, s.70.

⁴⁶⁴ Atlas feleği hakkında bkz. Cürcânî, "Mele-i Müteşabih", **Ta'rifât**, s.155; Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.401-402.

⁴⁶⁵ Cürcânî, "Zaman", **Ta'rifât**, s.77-78.

tanımlanmalarına rağmen ayırma ve birleştirme işi aynı anda vuku bulmaktadır.⁴⁶⁶

Genel anlamda kelâmcılar âlemin, zamanla birlikte yoktan yaratıldığını, zamanın objektif bir gerçekliğinin bulunmadığını ve semavî cisimlerin yaratılmasıyla zamanın da ortaya çıktığını savunmuşlardır. Zamanı, iki cismin birbiriyle olan ilişkisinden meydana gelmiş bir kavram şeklinde telakkif edip felsefecilerin iddia ettikleri gibi ezeli değil, mümkün olduğu görüşündedir. Allah, zaman üzerinde mümkün atomların ve arazların birleşmeleri ve ayrılmaları suretiyle hareketi yaratmıştır. Bunun neticesinde zaman, art arda yaratılan, süreklilik arz etmeyen atomik ânlardan müteşekkildir. Âlemden önce atomların meydana gelmediği bir gerçekse, zaman da yoktur. Filozofların iddia ettikleri gibi, zaman ne âlemin varlık şartıdır ne de âlemi incelemiştir. Tam aksine, zaman onu meydana getiren cisimlerin hareketleriyle meydana gelmiştir. Bunların tamamı mümkünâtan olup onları meydana getiren bir Fâil'in bulunması gerekmektedir.⁴⁶⁷

Âlem bir bütün halinde mekândır. Zaman ve hareket de bu mekânla birlikte var olmuştur. Boşluk kavramı ise, hem âlemin ötesinde başka bir boşluk ve doluluğun olup olmadığı bağlamında kelâmcıların gündemine girmiş hem de cevherlerin hareket edebilmeleri için aralarında boşluğun olması şart koşulduğundan boşluk konusu ele alınmıştır.⁴⁶⁸ Vakti, araz diye tarif eden Eş'arî, onun arazlığı dışında herhangi bir hakikatinin bilinemeyeceğini söyleyenlerin de olduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁹ Bu tarifler incelendiğinde, kelâmcıların zamanı olaylara bağlı bir şekilde algıladıkları, mutlak zaman fikrine yanaşmadıkları anlaşılmaktadır.

Zamanı, olaylar vasıtasıyla ölçülebilen bir süreç şeklinde ve mekânla iç içe anlamında değerlendirenler olmuştur. Ayrıca zaman küçük, parçalanmayan ânlardan ve küçük parçacıklardan oluşmuştur. O, mekân gibi görülebilir somut bir şeydir şeklinde değerlendiren çağdaş araştırmacılar vardır.⁴⁷⁰

Zamanı feleğin hareketinin sayısı olduğunu belirten Fârâbî,⁴⁷¹ zamanın hareketten meydana geldiğini belirterek, Allah'ın feleği zaman olmaksızın yarattığını, feleğin hareketi sonucunda zamanın meydana geldiğini iddia etmiştir. Bu durumda

⁴⁶⁶ Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: XIX, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973, s.111.

⁴⁶⁷ Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.61.

⁴⁶⁸ Erdemci, **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, s.117.

⁴⁶⁹ Eş'arî, **Makâlât**, s.443.

⁴⁷⁰ Erdemci, **a.g.e.**, s.116.

⁴⁷¹ Fârâbî, **Fusûsu'l-hikem**, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, 2.bsk., Kûm, Matbaatü Emîr, 1405, s.100-101. Ayrıntılar için bkz. Sa'id Zâhid, **el-Fârâbî**, 3.bsk., Kahire, Dâru'l-Meârif, t.y., s.42-43

zaman, hareketle başladığından mahlûk olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴⁷² Zamanın ancak hareketle tasavvur edilebileceğini söyleyen İbn Sînâ, onun hareketin ölçüsü olduğunu öne sürmüştür. Ona göre hareket olmasaydı, zaman da olmazdı.⁴⁷³ Maddî cisimler, doğrudan doğruya zamanda değiller; hareket halinde olduklarından dolayı zamandadırlar. Zamanın başlangıcının olmadığını, onu Allah'ın yarattığını; Allah'ın ise, zaman bakımından değil de ancak mahiyet ve zât bakımından zamandan önce olduğunu savunmuştur. O ayrıca zaman, kendisiyle öncenin, beraberin ve sonranın var olduğu bir şeydir (emr) demektedir. Bir nesnenin mesela önce olması, o şeyin zâtına ilave (zâid) bir durumdur.⁴⁷⁴ Felek-hareket-zaman sıralamasına göre zamanın sonradan meydana gelmesine rağmen başlangıcının olmamasının filozoflarca izahının yine sudûr nazariyesine dayandığı anlaşılmaktadır.

Gök cisimlerinin dairesel hareketlerinin ezelî ve ebedî olduğunu kabul eden İbn Sînâ, zamanın da ezelî ve ebedî olması gerektiğini savunmuştur. Yani zaman, zât bakımından değil (zira o, Tanrı'nın zâtından sonradır) "zaman bakımından" ezelîdir.⁴⁷⁵ Ona göre gök cisimlerinin dışındaki hiçbir doğal cismin daimî bir hareketi söz konusu değildir. Onların doğal durumları durağanlık olup ister doğal veya zorlamalı, isterse iradeli şekilde olsun, sonradan harekete geçtiklerinden, zaman da sonradandır. Doğal eğilimleri gereği durağan hale geçtiklerinde ise hareketleri sona ereceğinden onlara ilişkin zaman da sona erecektir.⁴⁷⁶ Ay üstü âlemdaki cisimlerin ezelî ve hareketsiz olduğu tezine uygun olmak babında, zamanın da ezelî olması gerektiğine vurgu yapılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Eş'arî, zaman ve vaktin cisim, cevher ve araz olmadığını iddia edenlerin görüşlerini reddetmiştir. O, tek bir halden hâli olamayacağını; araz olursa ona bir mahal gerektiğini, kendisi dışında meydana gelmekle vaktin olmasını inkâr etmez. Sadece hâdisin meydana gelişinin, hudûs yönüyle zaman ve mekân gerektirmediğini vurgulamıştır.⁴⁷⁷ Allah'ın bir şeyi yaratmasında, zaman ve mekânın şart olmadığı itikadına vurgu vardır.

Mekânın tanım ve tarifi babında, kelâmcılar mekânı, cismin kapladığı ve içine

⁴⁷² Fârâbî, **Fusûsu'l-hikem**, s.21; Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.134.

⁴⁷³ Alper, **İbn Sînâ**, s.83.

⁴⁷⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: Fizik I**, nşr. ve çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2024, s.190-192; Alper, **a.g.e.**, s.83.

⁴⁷⁵ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.191; Alper, **a.g.e.**, s.84.

⁴⁷⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s.191-192; Alper, **a.g.e.**, s.85.

⁴⁷⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.290.

boyutlarının girdiği, varsayımlı bir boşluk diye tarif etmişlerdir.⁴⁷⁸ Kelâmcıların nezdinde mekân itibarıdır, boşluktur.⁴⁷⁹ Mu'tezile'den Cüşemî'ye göre mekân, başkasının ona dayandığı şeydir diye tarif etmiştir.⁴⁸⁰ Eş'arî, mekân ne cisimle ne arazla ne de cevherledir. Ona göre mekân, cisim ve cevherden hâli olamaz. Arazın ise bir halde mekân olması câiz olmaz. Cevherlerin ve cisimlerin bir kısımda bir durumunun olması câizdir.⁴⁸¹ İbn Fûrek de aynı şekilde mekânı, cisim ve arazlardan hâli olamaz şeklinde ifade etmiştir.⁴⁸² Neticede mekân kavramının, cisimlerin içinde bulunduğu boşluk şeklinde tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.

Bâkılânî, mütehayyizi, cirm veya herhangi bir alanda yer tutan şey (mâ lehu hazzun mine'l-mesâheti) diye tarif etmiştir. Burada açıklama yapan Cüveynî hayyizi mütehayyizin kendisi; mekânın (hayyiz) cevhere nispet edilmesi ona varlık atfedilmesi gibidir şeklinde açıklamıştır.⁴⁸³

Halâ ve melâ hakkında eski çağlardan beri fikir yürüten düşünürler olmuştur. İlkçağ filozoflarından Demokritos'un felsefesine göre eşyanın bütün unsurları boşluk (halâ) ve doluluktan (melâ) ibarettir. Cisimden soyutlanmış olan mesafe boşluk, cisme bitişik olan mesafe ise doluluktur. Doluluk ise atomlardan oluşmuştur.⁴⁸⁴ Mu'tezile âlemde halâ ve melânın varlığını uygun görmüştür. Ebû'l-Kasım el-Belhî âlem melâdır görüşündedir. Cüşemî ise iki cevherden her birinin diğerine muhtaç olmadığından aralarında boşluk bulunması gerekir demiştir. Bir tulumu şişirdikten sonra iğne

⁴⁷⁸ Cürcânî, "Mekân", **Ta'ifât**, s.154.

⁴⁷⁹ Günaltay, Eş'ariyye kelâmcılarının, atomların kendisinde yer kapladığı iddia edilen mekânın da atomlardan oluştuğunu kabul ettiklerini iddia etse de bu fikrin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.131.

⁴⁸⁰ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s.306.

⁴⁸¹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.286.

⁴⁸² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.283.

⁴⁸³ Muhammed b. Ca'fer Sanhâcî, **Şerhu akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, Süleymaniye kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 1724, s.17a,b. Cüveynî ile netleşen bu düşünce, cevher ile mekânın ayrılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu öngörmüştür. Zira kelâmcıların çoğu özü itibarıyla hiçbir şeye muhtaç olmaksızın kendi başına bulunabilen mekânsız bir cevherin varlığını reddetmişler. Bkz. Fadıl Aygün, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy:6, 2012, s.11

⁴⁸⁴ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.91. Dipnot. Halânın tarifini yaparak İslâm filozoflarına cevap vermeye çalışan kelâmcılar, bunu maddeler halinde sıralamışlardır: 1) Oldukça parlak ve dümdüz pürüzsüz iki levha (safha-i meslâ), her noktasıyla birbiriyle örtüşecek şekilde üst üste konulduktan sonra, birdenbire üstteki levhanın kaldırılması halinde hava girmeden önce geçen anda bu iki levha arasında bir boşluk oluşacaktır. "Halâ" diye tanımlanan boşluk işte budur. 2) Cisimler arasında boşluğun kabul edilmemesi halinde ise kâinattaki cisimler birbirini iterek birbiriyle çarpışması gerekirdi. Hareketli bir cisim bir yerden başka bir yere intikal etmek istediğinde, o yerde başka bir cisim yoksa boşluk vardır (bu da halâ'yı ispatlar). İkinci mekânda bir cisim varsa, hareketli ilk cismin buraya girmesi ikinci cismi itmesi gerekir. İkinci cisim de hareket edebilmesi için üçüncü cismi itmesi gerekir. Böyle bütün cisimler bir boşluk bulana kadar birbirlerini itmeleri gerekir ki, bu da geçersiz bir teoridir. Bkz. Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.93.

batırıldığında büzüşmesi, evrende halânın olduğuna işarettir.⁴⁸⁵ Kelâmcılar atom teorisini kabul etmek suretiyle, halânın (boşluk) varlığını da zorunlu bir şekilde kabul etmişlerdir. Zira cisimler atomlardan oluştuğuna göre, onların hareket etmeleri için boşluğun varlığı zorunlu hale gelmektedir.⁴⁸⁶

Konu hakkında ayrıntılı açıklama yapan Eş'arî, âlemin dolu olduğu iddiasını inkâr etmiştir. Şayet dolu olsa, onda hareketin ve bir yerden başka bir yere intikalin olmaması gerekirdi demiştir. Yani âlemde halâ yoktur ve melâ vardır. Halânın anlamı, onda dolu olmayan boş yerlerin bulunmasıdır. Melânın anlamı ise, her yönden dolu varlık ve cüzlerin her birindeki dolu cüzlerdir.⁴⁸⁷ Eş'arî, cevherlerin birbirinin içine hulûlünü imkânsız görmesi, maddenin özünün başka bir şekilde olamayacağını kabul etmesi sonucunda âlemde halânın varlığının gerektiğini düşünmektedir.

Dünyayı, ondaki varlıkların mekânı telakki eden Eş'arî, âlemin unsurlarının bazılarının aşağıya doğru, bazılarının ise yukarıya doğru gittiğini savunan Dehriyye'nin sözünü kabul etmemiştir. O, bütün parçalarıyla âlemin dışarı çıkmakta olduğunu; altından yukarı doğru yükselen cisim olduğunu, mekânın bir halden başka bir hale yenilenen ve yok olan olduğunu reddetmiştir. O, dünyanın durmakta olduğunu; onun yukarıdan aşağıya ya da aşağıdan yukarıya yuvarlanmadığını; sağa-sola ya da kuzeye-güneye meyletmediğini iddia etmiştir.⁴⁸⁸

Felsefeciler de mekânın cisim, araz ve cevher olmadığını söylemişlerdir.⁴⁸⁹ Onlara göre mekân, mahvî olan cismin dış yüzeyine temas eden hâvî cismin iç yüzeyi şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁹⁰ Mekân, cismin haricinde bir satıhtır. Halâ yani cisimden mücerred olan eb'ad imkânsızdır.⁴⁹¹ İbn Sînâ, bir cismin kapladığı mahal (yer), onu kuşatan cismin iç sathı olduğunu, her cismin daima aynı kalan tek bir mahallinin varlığını, kendi halinde kalan bir cismin, daima aynı mahalle doğru meylettiğini belirtmiştir. O, meyl ve temâyül kavramlarını canlı-cansız bütün cisim ve olaylara tatbik etmiştir.⁴⁹²

Halâ konusunda görüşler serdeden kelâmcıların çoğu (Bağdat Mu'tezilesi ve Ebu

⁴⁸⁵ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.306.

⁴⁸⁶ Günaltay, *a.g.e.*, s.90.

⁴⁸⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.284-285.

⁴⁸⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.290-291.

⁴⁸⁹ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.283.

⁴⁹⁰ Cürcânî, "Mekân", *Ta'rifât*, s.154.

⁴⁹¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s.144.

⁴⁹² İbn Sînâ, *İlâhiyat Kitâbü's-sifâ Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2004, s.55. Ayrıntılar için bkz. Şehristânî, *Musârâtü'l-felâsife*, thk. Süheyr Muhtâr, Matbaatü'l-Celâvî., 1976, s.33.

Hâşim el-Cübbâî hariç), onu sâbit kabul etmişlerdir. Cisimler atomlardan mürekkep olunca, atomların hareketi için halâ lazımdır. Atomlar halâda hareket etmektedir. Cisimler ise halâda hareket eden atomların terkiyat ve tertibatından ibarettir. Halâ, Demokritos felsefesinde olup; cisimden mücerred olan eb'âd halâ, cisme mukarin olan eb'ad melâ şeklinde işlenmiştir. Onlara göre melâ atomlardan mürekkebtir.⁴⁹³ Halâ teorisinin Hint felsefesinden alındığını kabul edenleri eleştiren Günaltay, bunun olmasını ihtimal dışı görmüştür. Zira Hint fiziğinde, boşluk hakkında açık ve net bir açıklama bulunmamaktadır.⁴⁹⁴

Eş'arî, âlemin tümüyle dolu olma görüşünü reddederek halânın (boşluk) varlığını kabul etmiş ve halâyı “içinde cisim bulunmayan boş mekân” şeklinde tarif etmiştir. Ona göre bir atomun bir mekândan diğer mekâna geçmesi gerekirken o mekânın boş olması gerekmektedir. İşte bu mekân halâdır. Zira bir mekânda iki cevher bir zaman diliminde bulunamaz. Cevherlerin hareket edebilmesi için boşlukların bulunması zaruridir.⁴⁹⁵ Araştırmalarımızda Bâkılânî'nin halâ ile ilgili bir fikre rastlanmamıştır.

Atomun varlığını kabul eden filozoflar, “yokluk” ile özel hale getirdikleri “boşluk” kavramını kabullenmek suretiyle, var olmak (being) “dolu” ve “katı” olmak; yok olmak (non-being) ise “boş” olmak yani atomların bulunmama durumu şeklinde açıklamışlardır.⁴⁹⁶ Halâ fikrini, atomcuların aksine reddeden İbn Sînâ'ya göre, sonsuzluk ancak kuvve halinde olabilir, fiilî sonsuz bir durum söz konusu değildir. Böylece o, sonsuzluğu geometrik bir tarzda göstermeye çalışmıştır.⁴⁹⁷

Dehriyye'yi reddeden Ehl-i sünnet'in, dünyanın bütün yönleriyle sonsuz etrafının olduğunda müttelik olduğunu bildiren Bağdâdî, yine semanın altı cihetle sonsuz kutuplu olduğunda da ittifak ettiklerini söylemiştir. Halbuki Dehriyye, dünyanın alt, sağ, sol, arka ve ön tarafıyla sonsuz olduğunu iddia etmiştir. Onlar üstten hava ile sonlandığını; semânın alttan sona erdiğini, alt yön hariç beş yönden sonsuz olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁹⁸ Dünyanın alttan nasıl sonlu olduğun konusunda Dehriyye'nin herhangi bir açıklamasına rastlanmamıştır.

⁴⁹³ İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, s.273-274.

⁴⁹⁴ Günaltay, M. Şemseddin, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, 2008, s.90.

⁴⁹⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.206. Cüveynî kâinata bu tür bir boşluğun varlığını savunmuştur. Hatta bunu zorunlu görmüştür. Bkz. Cüveynî, **el-Akâidetü'n-nizâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992, s.17.

⁴⁹⁶ Bulgen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, s.73.

⁴⁹⁷ Sunar, **a.g.e.**, s.90.

⁴⁹⁸ Bağdâdî, onların bu sözlerinin bâtıl olduğunu, güneşin her gün doğuya dönmesiyle, onun semânın cirminde ve yerin üstünde her gün ve gece yol kat etmesiyle açıklamıştır. Bkz. Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s.198-199.

Semânın tabakaları hakkında fikir yürüten kelâmcılardan Ehl-i sünnet ulemâsı, felâsife ve müneccimlerin semânın dokuz tabaka iddiasına reddederek, onun yedi tabakadan oluştuğunda ittifak etmiştir. Yine semânın, dünyanın etrafında dönen kürevî şekilde olmadığında da müttefiktirler. Halbuki bazıları dünyanın, içinde küre merkezi gibi olan semânın, tam ortasında olduğunu savunmuşlardır. Böyle düşünenler, semâların üstünde Arş, melekler ya da onların üzerinde mevcut olduğunu ispat ettiğimiz birçok şeyin olduğunu ispat edememişlerdir.⁴⁹⁹ Buna rağmen dünyanın evrenin merkezinde olduğu anlayışı ilk çağ filozoflarından beri süregelen genel kanaattir.

Mekâna bağlı olması bağlamında hava konusunda da görüş beyan eden İbn Fûrek, onun ince, latîf ve yumuşak bir cisim olduğunu savunmuştur. Ona göre hava hareketlidir, ne zaman havada bir hareketlenme olduğunda, o zaman ona rüzgâr denilir. Hava güneşli olduğunda, hava kasdedilerek o gün uzun, geniş ve derin oldu denilmektedir.⁵⁰⁰

Netice itibariyle mekânın içinde olmaksızın bütün âlemin tek yaratıcısının olduğunu söyleyen İbn Fûrek'e göre Allah'ın bir mekânın altında olması, O'nun sâkin olmayı gerektireceğini, bunun ise muhal olduğunu söylemektedir.⁵⁰¹ Sonuçta Allah ne sâkindir ne de hareket halindedir. Zira her iki hâl, hâdislik alâmetidir.

2.2.5. Hareket

Hareket konusunda da birçok tartışmaya rastlamaktayız. Evrenin varlığında hareketin rolü, hareket ve sükûn ilişkisi konularında farklı fikirlerin varlığı söz konusudur.

Kelâmcılar hareketi genel anlamda tedricî yoluyla kuvveden fiile çıkış şeklinde tanımlayarak tedricî kaydıyla oluş (kevn) kavramını tanım dışında tutmuşlardır. Bir kısım kelâmcılar ise hareketi, bir mekândan sonra başka bir mekânı işgal etmek veya iki ânda farklı iki mekânda olmakla tanımlamışlardır.⁵⁰² Müteahhir kelâmcıların hareketi “tedricen kuvveden fiile çıkış” diye tanımlamaları onların filozoflardan etkilendiklerini göstermektedir. Hareket, kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre cismin

⁴⁹⁹ Bağdâdî, **Fark**, s.199.

⁵⁰⁰ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.271-272.

⁵⁰¹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.264.

⁵⁰² Cürcânî, **Ta'rifât**, s.147; Tehânevî, Muhammed Ali, **Keşşâfü ıstılahâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm**, C:I, s.652.

oluş cinsinden bir arazıdır.⁵⁰³

Hareketin mekâna bağlı olduğu kabul edildikten sonra onun bölünemez parçalardan oluştuğunu, mekânın da (cisim) hareket gibi bölünemez parçalardan oluştuğunu savunan kelâmcılar, atomu ve atomlarla dolu kâinatı kabul etmişlerdir. Bu atomlardan hareketli olanların nasıl ve ne şekilde hareket edebilecekleri hakkında çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Atomlar, hareket sayesinde bitişir ya da ayrışır. Şayet boşluk olmazsa, bu durumda atomların birbirlerine geçişini (tedâhül) kabul etmek gerekir ki, kelâmcılara göre atomların birbirine geçmesi mümkün değildir. Onların bu problemle karşılaşır karşılaşmaz aldıkları ilk tavır, Antik Yunan'daki boşluk kavramını kendi teorilerine dahil etmek olmuştur.⁵⁰⁴ Böylece hareketin gerçekleşebileceği zemin tasavvur edilerek harekete dair tezleri oluşturulmuştur.

İlkçağ filozoflarından Aristo'ya (M.Ö. 384-322) göre, hareket iki uç arasında bir geçişten ibarettir. Aynı zamanda eksik ve tamamlanmamış bir fiildir.⁵⁰⁵ Ona göre tedrici bilmek, hareket ile tanımlanan zamanı bilmeye bağlıdır. Zira zaman hareketin ölçüsüdür. Bu yüzden hareketi tedrici ile tanımlamakta devir vardır.⁵⁰⁶ Aristo, "Gök ve Âlem" kitabında filozoflardan bir grubun, feleğin sâkin olduğunu, yerin her gün ve gece doğudan batıya bir tur döndüğünü hikâye ettiklerini anlatmıştır. Bu ifade, müneccimlerin feleğin yerin etrafında her gün ve gece bir tur döndüğü görüşüne ters olmaktadır.⁵⁰⁷

Aristo, her ne kadar birden çok hareket ettirici olabileceğini kabul etse de İlk Muharrik'in yalnız bir tane olmasını zorunlu görmüştür. Hareketin daimî ve sürekli olduğunu kabul edip harekete kadîm özelliği vermiştir. O, sükûnunun (hareketsizliğin) da bir illetinin olduğunu, bunun nedenini ise sükûn denen şeyin kendisinden hareketin alınması hali olduğunu iddia etmiştir.⁵⁰⁸ Kendi kendine hareketsiz, ezelî bir muharrik zorunlu olarak hareket ettirdiği ilk şeyin de ezelî ve sonsuz bir şekilde hareket ettirilmiş olması gerekmektedir. Ona göre sonlu hiçbir şey, sonsuz bir zaman esnasında hareket edemeyeceği gibi, hiçbir sonsuz hareketin de sonlu bir muharrik tarafından meydana getirilemeyecektir.⁵⁰⁹

⁵⁰³ Tanrıbilir, **İslam Kelamında Araz Teorisi: Şemsüddin es-Semerkindî Örneği**, s.85.

⁵⁰⁴ Günaltay, **a.g.e.**, s.91.

⁵⁰⁵ Aristo, **Metafizik**, C:II, çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993, K=XI. Kitap, s.117.

⁵⁰⁶ Tanrıbilir, **a.g.e.**, s.85.

⁵⁰⁷ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.80.

⁵⁰⁸ Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, "Aristoteles ve Kindî'ye Göre Âlemin Ezeliliği veya Yaratılmışlığı Problemi", **DergiPark**, çev. Cevher Şulul, t.y., Ankara, s.134-135.

⁵⁰⁹ Süleyman Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, s.102.

Eflâtun hareketi “cismin her an, önceki ya da sonraki haline muhalif bir durumda olmasıdır” diye tarif ederek onu gökyüzünün hareketine eşdeş tutmuştur.⁵¹⁰ Stoacılar ise, hareket edenin cisim olduğunu iddia etmişlerdir.⁵¹¹ Kadîm felsefecilerden bir grup, koku, ışık ve sesin intikal ettiği gerekçesiyle arazın intikalini câiz görmüşlerdir. Fakat koku, latîf ve kokulu buhar cüzlerinin dağılması; ışık, karşı yönün ışık ile nitelenerek intikal tevehhümünü verdiği; ses ise çevre yönlerle nitelenerek yayılmasıyla intikal kuruntusu verdiği ifade edilmektedir.⁵¹²

Erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcısı Kalânîsî, sükûnun bir mekânda peşpeşe iki oluş olduğunu; hareketin ise birincisi birinci mekânda, ikincisi ikinci mekânda meydana gelen peşpeşe iki oluş olduğunu benimsemiştir.⁵¹³ Cismin sükûnunu çağrıştıran oluş düşüncesi, hareketin sürecini değil de sonucunu anlatır durumdadır.

Eş’arî hareket ve sükûnun, tıpkı birleşme ve ayrılma gibi Kur’ân’da geçtiğini; bunların Allah’ın tevhidinin delili olduğunu belirtmiştir. O, Hz. İbrahim’in yıldızların, güneşin ve ay’ın batmasının ilâh olmadıklarına Kur’ân’dan⁵¹⁴ delil göstermiştir.⁵¹⁵ Yukarı doğru fırlatılan taşın hareket arazı bir noktada yok edilerek yerine aşağı doğru düşme arazının yaratılması örneği verilmiştir.⁵¹⁶ Cevherin ikinci mekânda oluşu, orada sâkin olması ve birinciden hareket etmesi anlamına gelmektedir.⁵¹⁷ Her hareketten önce bir hareketin olduğunu iddia edenlere Eş’arî, ondan önce bir hareketin olacağının kaçınılmaz olduğunu belirterek sonu olmayan ilk oluşumu (meydana gelmesi) de olmayacaktır demiştir.⁵¹⁸

Eş’arî devamla, hareket, nakil, zevâl, bir yerden çıkış, yürümek, irtihal

⁵¹⁰ Bu tarife, öncesi ve sonrasını düşünmek hareketin bağlı olduğu zamanı düşünmeye bağlıdır (devr) şeklinde eleştiri yöneltenler olmuştur. Bkz. Semerkandî, **es-Sahâifü’l-ilâhiyye**, s.219; Semerkandî, **el-Meârîf**, s.74b; Râzi, **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**, C:I, s.671.

⁵¹¹ Eş’arî, **Makâlât**, s.349; İbnü’l-Melâhimî, **Mu’temed**, s.566; Patricia Crone, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı: İstîrad II: Tanrı’ya Dışlayan Kozmolojiler**, Edt. Sabine Schmidtke, 2020, s.176.

⁵¹² Semerkandî, **Meârîf**, s.84b. Hem Kindî’ye hem de diğer Meşşâî filozoflarına göre madde ve sûret birer cevherken; zaman, mekân ve hareket cevher değillerdir. Bunlar, cevhere yüklenen birer arazlardır. Bkz. Kindî, Ya’kûb b. İshâk, **Fî kemmiyyeti kütübi Aristotâlis** (Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye içinde), nşr. Muhammed A. Ebû Rîde, Mısır, 1950, s.366. Zira Kindî’ye göre zaman, kendi başına var olan ve varlığını kendi başına sürdürebilen bir şey değil, varlığı harekete bağlıdır, ona bitişiktir. Eğer hareket varsa zaman da var, hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket ise cisimle ilgili, cismin olduğu yerde söz konusu olan bir kavramdır. Cisim nerede ise, hareket de oradadır. Bkz. Kindî, Ya’kûb b. İshâk, **Fî’l-felsefiyyeti’l-ûlâ** (Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye içinde), nşr. Muhammed A. Ebû Rîde, Mısır, 1950, s.117-118.

⁵¹³ Bağdâdî, **Usûlü’l-dîn**, s.59.

⁵¹⁴ En’âm 6/76-79.

⁵¹⁵ Eş’arî, **Risâle fî İstihsâni’l-havd fî ilmi’l-keâm** (el-Lüma’ın içinde), thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Dâru’l-Hikmeti’l-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 1971, s.91.

⁵¹⁶ Eş’arî, **Makâlât**, s.310 vd.

⁵¹⁷ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.59.

⁵¹⁸ Eş’arî, **Risâle fî istihsâni’l-havd fî ilmi’l-keâm**, s.93.

kelimelerinin hepsinin aynı anlama geldiğini; her hareket edenin aynı zamanda intikal eden; her intikal edenin hareket eden olduğunu söylemiştir. Fiyatların ya da soğğun hareketinin mecâzî olmasına karşın mekânlar arasında bir intikalin olmadığını bildirmiştir.⁵¹⁹ Eş'arî, hareket ve sükûnun kevnin bir cinsi olduğunu, kevnin özel bir şekilde vuku bulduğunda bunun hareket olduğunu; diğer bir şekilde vuku bulduğunda ise bunun sükûn olduğunu bildirmiştir. Hareket oluşumu ismi verilen yönüne gelince, onun fasılasız bir mekândan sonra başka bir mekân içinde meydana gelmesidir. Öncesinde bir fasıla olmaması şarttır. Bir mekânda ortaya çıktıktan sonra başka bir mekânda îade tarikiyle (tekrar yaratma yoluyla) bir şeyin meydana gelmesi, hareketin oluştuğu ismine uygun olmaz. Bir mekândan oluşan şeyin akabinde başka bir mekânda oluşması ama arada yok olma ve yaratılma olmaması halinde, bu oluşum harekettir.⁵²⁰ Eş'arî, hareket için iki mekânın olması gerektiğini savunmuştur. Mekân olmadan hareket edenin hareket etmesinin doğru olmadığını söylediği gibi, mekân olmaksızın sükûnun da olmayacağını bildirmiştir.⁵²¹

Eş'arî, hareketin mer'î (görünüşte) olduğunu bildirmiştir. Dokunmanın hareket olup olmadığı sorulduğunda, sadece dokunma murad edildiğinde hareket olmaz; idrak ettiği şey ile hareket olmayan şey arasındaki farkı ayırmak istendiğinde (temyiz) dokunma (melûs) hareket olmuş olur. Çünkü müdrik, hareket ve sükûnu dokunma hissiyle idrak etmiştir. O, tek bir yöndeki hareketin birbirini çeken cinsten olduğunu ve iki mekânda bulunduğunu; iki yöndeki iki hareketin ise farklı farklı olduğunu, böylece iki yöndeki iki oluşum muhtelif olduğunu bildirmiştir.⁵²²

Eş'arî, tek bir hareketin tek bir mahalde olacağını; iki hareket ettirenin bir tek hareketinin câiz olmadığını, iki şeyle tek bir hareketin de mümkün olmadığını bildirmiştir. Bunun arazlardan bir şeyin aynı anda iki mahalde bulunmasının câiz olmaması gibi olduğunu bildirmiştir.⁵²³

Yerin hareketi konusunda Bağdâdî, Ehl-i Kitâb'ın yerin bir halde kaldığını ve sâkin olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir. Onun hareketinin âdet üzere zelzele suretiyle olmaktadır. O, Eflâtun (M.Ö. 427-347), Aristo (M.Ö. 384-322), Batlamyus (ö.168?) ve Öklides (M.Ö. 330-275) de dahil bir grup filozofun da böyle düşündüğünü

⁵¹⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.254.

⁵²⁰ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.252; benzer açıklamalar için bkz. Fahreddîn er-Râzî, **el-Erba'în fî usûlî'd-dîn**, C:I, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1982, s.21.

⁵²¹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.253.

⁵²² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.254.

⁵²³ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.254.

söylemektedir.⁵²⁴

Eş'arî, hareketin kadîm olduğu düşüncesinde olanlara, tıpkı cevherlerin ancak yaratıldıktan sonra cevher olması gibi, hareketin de ancak yaratıldığında hareket olacağını bildirerek karşı çıkmıştır.⁵²⁵ Bu bağlamda bazı Mu'tezile kelâmcılarının görüşüne müracaat edildiğinde; Muhammed b. Şebîb (ö.III./IX. yy.), hareket ve sükûnun bekâsını imkânsız görürken;⁵²⁶ Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre hareketin bâki olmadığını,⁵²⁷ Ebû Hâşim'in ise hareketi, bir mekândaki oluştan sonra ikinci mekândaki oluştan başka bir şey olmadığını⁵²⁸ belirtilmek suretiyle, hareketin bâki olduğu kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır.⁵²⁹ Baba-oğul Cübbâî'ler arasında hareketin bekâsı konusunda ihtilaf olsa da sükûnun bâkiliği hususunda, Ebû Ali'nin birkaç istisnası dışında ittifak vardır. Ebû Hâşim, sükûnun hiçbir istisnası olmadan bâki olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁵³⁰ Hareketin değişik unsurları sonludur, hareketin bütünü de bu unsurların birleşimi olduğundan, hareketin bütünü de sonludur. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, hareketin sonlu olmaması halinde ezeli olması gerekeceğini ama gerçeğin tersi olduğunu savunarak hem hâdis nesnelerin hem de bunların hareketlerinin sonlu olduğunu açıklamaya çalışmıştır.⁵³¹

Hareketli ve sakin bir cismin hava içerisinde bir yerden başka bir yere intikal etmesi için bir mekânın gerekli olduğu görüşünü savunan Eş'arî,⁵³² üç çeşit hareket olduğunu bildirmiştir ki bunlar farklı farklı olanlar, birbirine zıt olanlar ve birbirlerine temayül eden hareketlerdir. İki hareketin birbirine benzemesinin mümkün olmadığını; bilakis bir hareketin diğer hareketin ya o harekete uygun veya zıt bir şekilde yerine geçtiğini bildirmiştir. Bir tek durumda iki zıt hareketin bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu bildirmiştir.⁵³³ O, müteharrik olanın iki mekândan ya da iki mekâna

⁵²⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.79-80.

⁵²⁵ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.254.

⁵²⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.71. Dehrîlerden bazısı hareketi inkâr etmiştir. Bkz. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, nşr. M. McDermott, 1991, s.549, 596; Eş'arî, *Makâlât*, s.348-349; Bağdâdî, *a.g.e.*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, s.52. Mu'tezilî Esamm da bu kanaati desteklemektedir. Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, C:II, s.343; Bağdâdî, *a.g.e.*, s.7.

⁵²⁷ Cüveynî, *Şâmil*, s.479.

⁵²⁸ Cüveynî, *a.g.e.*, s.479.

⁵²⁹ Anonim, *Şerhu kitâbi't-tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'raz*, nşr. Sabine Schmidtke, Nasrullah Pürcevâdî, Tahran, İranian Institute of Philosophy, 2006, s.151/76a:25; İbn Metteveyh, *Tezkire*, s.467.

⁵³⁰ Cüveynî, *a.g.e.*, s.480; Îcî, *Mevâkıf*, s.166; İbn Metteveyh, *Tezkire*, s.451, 459; Anonim, *Şerhu't-tezkire*, s.151.

⁵³¹ Hayyât, *İntisâr*, s.18-21.

⁵³² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.331.

⁵³³ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.254.

hareket etmesi gibi durumlarının mümkün olmadığını dile getirmiştir.⁵³⁴ Yine o hareketsiz tabiatı, dakîku'l-kelâm grubunda saymıştır.⁵³⁵ Mekânın kendisinde sükûnet olması için yuvarlanmaktan men edilendir görüşünü kabul edenlere karşı çıkan Eş'arî; cemad varlıkların engellenmesi ya da men edilmesini doğru bulmaz. Araz arazı doğurmaz. Düşmekten men edilen şey, bir halden diğer hale geçen sükûnetin olmasıdır. Şüphesiz kendisinde itimad olan şey, düşme durumu onda gerekli olmaz demiştir.⁵³⁶ O, tevellüd (bir şeyden neş'et etmek) hakkında filozofların, tabiatçıların ve Mu'tezile'nin görüşlerini inkâr etmiştir. Ateşte yukarı doğru hareketini doğuran itimad; taşta ise onu aşağıya doğru hareket etmesini doğuran itimad olduğunu söylemişlerdir. Eş'arî, bunlardaki her bir şey, Allah Teâlâ'nın sebep olmaksızın ve acele etmeksizin murad ettiği şeyi yapmasıyla tercih etmesi olduğunu belirtmiştir.⁵³⁷ İtimad kavramını ilk kez kullanan Nazzâm, âlemde insanın fiilleri dahil her şeyi cisim ve hareket şeklinde tanımlamıştır. Ona göre sükûn dahi aslında itimadî bir harekettir.⁵³⁸ Bilinen yer değiştirme hareketinin yanında, sükûn gibi görünen durumun da itimad hareketini oluşturduğunu belirtmiştir.⁵³⁹ Bir hareket diye algılanan itimad kavramı, kelâm sistematigine cisimlerde sürekli var olan hareket eğilimi şeklinde zaman içerisinde yerleştiği kabul edilmektedir.⁵⁴⁰ Sonuçta hareketin, zorunluluktan değil, Allah'ın muradıyla âdet haline getirmesinden olduğu vurgulanmak istenmiştir.

Bağdâdî, hareket hakkında kelâmcıların ihtilafa düştüklerini, onun bir manâ mı yoksa başka bir şey mi olduğu konusunu tartıştıklarını söylemiştir. Arazların varlığını kabul etmeyenlerin hareketi de kabul etmediklerini belirtmiştir. Arazların varlığını ispat edenlerin hareketin varlığının vakti konusunda ihtilafa düştüklerini; bunlardan bazılarının cisim birinci mekânda iken onda hareketin olduğunu ve onunla birinci mekândan ikinci mekâna intikal ettiğini iddia etmişlerdir. Bu şekilde düşünenlerin Nazzâm ile Mürcî' Ebû Şemr el-Mürcî' olduklarını belirtmiştir. Diğer bir grup ise

⁵³⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.286.

⁵³⁵ Eş'arî, dakîku'l-kelâm içine imâmeti, insanların fiillerini, şer'î hükümleri, peygamberlik ve ilâhiyyât içindeki münderecât dışındaki her şeyi alarak bu isimle zikretmiştir. Saîd Abdî'l-Latîf Fûde, **Risâletü fi beyâni celîlî'l-kelâm ve dakîkih**, s.22.

⁵³⁶ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.288.

⁵³⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.289.

⁵³⁸ Mu'tezile'ye göre itimâd, hareket etmeyen cisimlerde mevcut hareket edebilme eğilimidir. İntikal hareketi cismin bir yerden başka bir yere gitmesiyken, itimadî hareket nesnenin bulunduğu yerdeki harekettir. Nazzâm'ın sükûn ile kastettiği işte bu harekettir. Bkz. Ebû Rîde, **en-Nazzâm**, s.134-135.

⁵³⁹ Câbirî, Muhammed Âbid, **Bünyetü'l-akli'l-arabî: Dirâse tahlîliyye nakdiyye li-nazmi'l-ma'rife fi's-sekâfeti'l-arabiyye**, Beyrut, Merkezü Dirâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2000, s.184; Ebû Rîde, M. Abdülhâdî, **Min şüyûhi'l-Mu'tezile: İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye**, 1989, s.132-140.

⁵⁴⁰ Câbirî, **Bünyetü'l-akli'l-arabî**, s.184; Ebû Rîde, M. Abdülhâdî, **Min şüyûhi'l-Mu'tezile**, s.184.

cisim ikinci mekânda iken hareketin onda oluştuğunu, zira oluşun ilkinin ikinci mekânda gerçekleştiğini; bu görüşü ise el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim'in, ayrıca şeyhimiz dediği Eş'arî'nin savunduklarını söylemiştir. Bazılarının ise, hareketin iki mekândaki iki oluş olduğunu, onlardan ilkinin birinci mekânda iken müteharrikte bulunduğunu, ikincisinin ise ikinci mekânda iken bulunduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. Bu görüşü İbnü'r-Râvendî (ö.301/913) ve yine şeyhimiz şeklinde zikrettiği Ebü'l-Abbâs el-Kalânî'sinin savunduğunu belirtmiştir. Bısr b. el-Mu'temir'in (ö.210/825) bu iddiaların tamamından farklı görüşte olduğunu, ona göre hareket meydana geldiğinde, –her ne kadar birinci mekândaki oluş ile ikinci mekândaki oluş arasında herhangi bir bağlantı olmadığını bilmemize rağmen– cisim ne birinci ve ne de ikinci mekândadır. Eş'arî bu iddiayı, sahibi açısından bile ma'kul değilken başkaları için nasıl ma'kul olabilir, diyerek eleştirmiştir.⁵⁴¹

Hareketin, temas ve dokunmaya mahsus bir özellik olduğunu iddia eden İbn Fûrek; bu özelliğin, cevherin temas ve dokunması olması durumunu ise, bir mekândan diğer mekâna aralıksız (fasılasız) gerçekleştiğini belirterek açıklamıştır. Ona göre bir mekânda temas ve irtibatın olması, bir müteharrike bağlıdır. Temas ve irtibatın bir mekândan başka bir mekâna olmadığı durumda müteharrikin hareketlendirmesi mümkün değildir.⁵⁴² Cismin hareketinde temas ve irtibat olmaması halinde hareketin de olamayacağı farklı bir bakışı açısı göze çarpmaktadır.

Cismin hareketini, cisimde birinci mekân ile aralarında vasıta olmaksızın ikinci mekânda meydana geldiğini savunan Mu'tezile'ye karşı Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö.418/1027), şayet iki mekân arasında vasıta olmazsa, onların iddialarının ma'kul olmayacağını ve gerçekliğinin asla bulunmayacağını ifade etmiştir.⁵⁴³ İsferâyîni'nin vasıta dediğine İbn Fûrek'in irtibat demesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. İrtibatta bağlantı olması gerektiği halde, vasıtada bağlı olma zorunluluğu bulunmadığı açıktır.

İslâm filozofları da hareket üzerinde farklı fikirler üretmişlerdir. Kindî hareketi, tevellüd, nitelikte değişiklik, mekânda doğru hareket, mekânda devrî hareket, bir cevherden diğerine inkılâp, nicelikte çoğalma ve azalma şeklinde çeşitlendirmesine karşın, İbn Sînâ'nın zaman bakımından serdettiği düşünceler, hareket için de söylenebilir. Yalnız bu takdirde prensip gök küresinin (felek) devrî hareketidir. Zaman,

⁵⁴¹ Bağdâdî, **Fark**, s.95.

⁵⁴² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.283-284.

⁵⁴³ İsferâyîni, Ebi'l-Muzaffer, **et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti ani'l-fırakı'l-hâlikîn**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, 1403/1983, s.75.

devranî hareketin keyfiyetidir. Devranî hareket sürekli olduğundan zaman da sürekli. Hareket, cismanî bir keyfiyetin kuvveden fiile yavaş yavaş geçişidir.⁵⁴⁴ O, hareket delilini incelerken, sonunda bir hareket etmeyene ulaşmaktadır. O bu delille, kelâmcılarla aynı görüşe vararak, hudûsun bir illete muhtaç olduğunu savunmuştur. Ancak hareket veya hudûs delilinde ilk mebdde hareket verici olup vücûd verici olmamakla cisimlerin bizzat varlıklarının vâcibe ihtiyaçları sabit olmadığı gibi bir şey hâdis olduktan sonra eserin ihdas ediciye muhtaç olması da gerekmektedir. Bundan mütevellit o, illeti muhafaza için hudûs delilini yeterli görmemiş; eserin illetiyle hem hudûs hem de başka zamanlarında beraber bulunmaları için ihtiyaç illeti ancak imkândır demiştir.⁵⁴⁵ İbn Sînâ'ya göre doğal şeylerin en genel arazı sayılabilecek olan hareket, bilkuvve olanın bilkuvve olması yönünden ilk yetkinliğidir. Hareket, cisim için yetkinlik olsa bile, bu hareket cismin cisim olması bakımından değildir. Ayrıca bütün yönlerden de değildir. Aksine buradaki yetkinlik, cismin bilkuvve olan yönü itibariyledir. Bu, bir şeyin öncesinde ya da sonrasında olmadığı bir hal üzere olmasıdır ki bu hal (hareket) ancak yer, nitelik, nicelik ve konum gibi kategorilerde kendini gösterebilmektedir.⁵⁴⁶ Neticede bir cismin belirli bir duruma doğru hareketi, onun ilk yetkinliğini oluşturmaktadır. Hareketin gayesi gerçekleştiğinde yani varılacak noktaya varıldığında ise ikinci yetkinliği sağlanmaktadır.⁵⁴⁷

İbn Sînâ'ya göre, hareketin, hareket diye isimlendirilebilmesi için bu “çıkış”ın ya da “geçiş”in, yavaş bir şekilde ve bir süreç içerisinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Eğer bu, âni bir şekilde ve birdenbire gerçekleşirse, bu durumda bir hareketten değil, oluş ve bozuluştan söz etmek gerekir. O halde her değişim bir hareket değildir. Eğer değişim yavaş ve bir süreç içerisinde gerçekleşirse hareket; aniden ve birdenbire gerçekleşirse oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) adını almaktadır. Buna göre mesela suyun suretinin değişerek buhar haline gelmesi, yani bu yönde bir değişim gerçekleştirmesi, bir hareket değildir. Tam aksine, önceki haline, yani suya nisbetle bozuluş, sonraki haline, yani buhara nisbetle de oluşur. Böylece cevherde bir hareket bulunamayacağı gibi, cevherlerin oluşu ve bozuluşu da hareket diye adlandırılmaz. Zira ondaki bu değişim, anlık ve ani bir değişimdir.⁵⁴⁸ Dolayısıyla felsefecilerin

⁵⁴⁴ Sunar, **İslâm Felsefesi Dersleri**, s.90.

⁵⁴⁵ Sunar, **a.g.e.**, s.98-99.

⁵⁴⁶ İbn Sînâ, **Uyûnu'l-hikme**, thk. Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980, s.16-17; İbn Sînâ, **Necât**, C:I, s.134-135.

⁵⁴⁷ Alper, **İbn Sînâ**, s.79

⁵⁴⁸ İbn Sînâ, **Fizik: es-Semâü't-tabîi**, C:I, s.122 vd. İbn Sînâ devamla hareketin cismin kendinden olan bir kuvvetten doğduğunu, yani hiçbir zaman bir cismin fâil olamayacağını, fâilin daima bir kuvvet,

hareket ile kastettiği şey kelâmcıların hudûs delilinde değişimle kastettiği şeyle benzerdir. Hareket ve değişimin imkânı, âlemin hareketten ve değişimden münezze bir yaratıcıya muhtaç olması sonucunu ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'ya göre oluş ve bozuluş dünyasındaki (ay altı âlem) varlıkların hareketi düz (çizgi boyu), gök cisimlerinin hareketi ise daireseldir. Zira doğal cisimlerin yapısında düz, gök cisimlerinin yapısında ise dairesel hareket etme eğilimi vardır. O, İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerindeki genel anlayışa paralel bir şekilde gök cisimlerinin bu kesintisiz dairesel hareketi doğayla değil, ancak iradesi olan bir ilke ile açıklanmaktadır. Bu ise, manevî bir cevher olan felekî nefistir. Bu nefsin gök cisimleriyle olan ilişkisi, hayvanî nefsin bedenle olan ilişkisi gibidir. İbn Sînâ, *Metafizik* adlı eserinde felekî nefsin ve gökkürelerin hareketinin metafizik ve ilahî boyutunu ayrıntılı işlemiştir. Ona göre gök kürelerinin bu hareketleri adeta melekî veya felekî bir ibadettir.⁵⁴⁹ Hareketle oluş-bozuluş tabirlerini kullanmasıyla; hareketin varlığını aynı zamanda zamandaki süreçle irtibatlandırması ilgi çekicidir.

Eş'arî, hareket ve sükûn gibi cisimlerle kâim manalara araz mı, yoksa sıfat mı deneceği hususunda ihtilaf olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵⁰ Bîşr b. Mu'temir, hareketin, cismin birinci mekânda ya da ikinci mekânda olmadan gerçekleştiğini iddia etmiştir. Fakat cismin hareketle birinci mekândan ikinci mekâna yöneldiğini savunmaktadır.⁵⁵¹ Diğer Mu'tezilî Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Kaderiyye taraftarları, oluşun hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan başka bir sıfat olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁵² Allâf, bütün cisimlerin müteharrik olmasını doğru bulmamıştır. Cisimlerin gerçekte hareket ettiklerini ya da gerçekte sâkin olduklarını savunmuştur. Hareket ve sükûn inkârı mümkün olmayan zâhir bir durumdur. Haliyle hareketin zuhûr, sükûnetin ise kümûn olmasını da reddetmiştir. Eğer cisimler ortaya çıkarlarsa onlarda daimî bir hareket de olur görüşünü savunmuştur.⁵⁵³ Hareketten başka bir araz kabul etmeyen Nazzâm, müteharrik, hareket ettiği bir hareketle müteharrik olduğunda, kendisinin dışında bir

bir form veya bir nefis olduğunu açıklamasının yanında tabiat âleminde sayısız kuvvetlerin var olduğunu şu şekilde sıralanmıştır: 1) Tabiî kuvvetler, 2) Nefs kuvvetleri (nebat, hayvan, insan nefsleri), 3) Feleklerin nefsleri (bunlar ruhî kuvvetlerdir ki İbn Sînâ, bu vesileyle metafiziğe yükselir ve bu telakki emanation yani sudûr nazariyesine bağlanmıştır.) Bkz. Sunar, **a.g.e.**, s.99.

⁵⁴⁹ Ayrıntılar için bkz. İbn Sînâ, **İlâhiyat Kitâbü's-şifâ Metafizik 1**, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, 2004, C:II, s.125 vd.

⁵⁵⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s.369.

⁵⁵¹ Bağdâdî, **Fark**, s.95.

⁵⁵² Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.59.

⁵⁵³ Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, s.498. Allâf, atomların kendi kendine ya da tesadüfen hareket edemeyeceğini savunmuştur. Aslında onlar, ilâhî bir kudretle hareket etmektedir. Bkz. Ess, Josef van, **Mu'tezile Atomculuğu**, s.259.

manâ ile mahallinde taalluk ettiğini; bu manânın da kendisi dışındaki bir manâ için mahallinde taalluk ettiğini iddia etmiştir.⁵⁵⁴ O, sükûnun hareket cinsinden yani dayanma hareketi türünden olduğunu savunmuştur. Âlemdeki hareket dışındaki her şeyin (mesela renkler, tatlar, sesler ve istitâ'at) cisimler olduğunu kabul etmek suretiyle, kesîf cisimlerin de renk, tat, koku vb. özelliklerinin olduğunu iddia etmiştir. O, bu cisimlerin bir araya gelmek ve birbirlerine karışmak suretiyle kesîf cismi oluşturduklarını söylemiştir. Böylece rengin mekânının, tat ve kokunun da mekânı olduğunu, neticede iki cismin bir mekânda birbirine karışmış halde bulunabileceğinin mümkün olduğunu ama yakınlık türünde olmadığını savunmuştur. O, tek cinsten iki değişik amelin meydana gelebileceğini, ateşten sıcak ve soğuk; kardan soğuk ve sıcak gibi amelin olamayacağını savunmuştur. Cisimlerin canlı ve ölü olmak üzere iki nevinin olduğunu; canlının ölü, ölünün canlı olmasının imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Neticede bütün canlıların bir cins ve fiillerinin de bir cins olduğunu savunmuştur.⁵⁵⁵ Tafrâ teorisini ortaya atan Nazzâm, bir cisim bir mekândayken altıncı ya da onuncu mekâna atlamak suretiyle geçtiğini, ilk mekânla onuncu mekân arasındaki diğer mekânları sıçramak suretiyle ilerlediğini iddia etmiştir.⁵⁵⁶ Cüşemî taraftarlarının tafrâ teorisinin bâtil olduğunu inandıklarını söylemiştir. Nazzâm'ın ise bunun cisimlerde olduğunu kabul etmiştir.⁵⁵⁷ Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, hareketin kendisi dışındaki bir manâ nedeniyle sükûnete aykırı olduğunu; sükûnun da kendisi dışındaki bir manâ ile harekete aykırı olduğunu; bu iki manânın kendileri haricindeki manâlarla çeşitli olduklarını ve bu kıyaslamanın sonsuz sayıda yapılabileceğini iddia etmiştir.⁵⁵⁸ Mu'tezile kelâmcıları arasında farklı hareket teorileri olsa da Nazzâm'ın hareketi tafrâ diye nitelmesini, kelâmcılar nezdinde ciddi tartışmaların meydana gelmesine zemin hazırladığını görmekteyiz.

Eş'arî, hareketleri tıpkı renkler, uzunluk, kısalık gibi nitelikler kabul eder ve

⁵⁵⁴ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.91.

⁵⁵⁵ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.67.

⁵⁵⁶ Neşşâr, **a.g.e.**, s.497; Ahmed Emîn, **Duha'l-İslâm**, s.781. Nazzâm'dan önce kimsenin düşünmediği bir teori diye eleştirilen tafrâ teorisi Bkz. Bağdâdî, Abdülkâhir, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara, TDV Yayınları, 2001, s.96, hareket eden bir şeyin üçüncü noktaya atlaması olup "Yürümikle sıçramak arasındaki fark, sadece zamanın hızlılığı ile yavaşlığı arasındaki fark anlamına gelmektedir" diyen Şehristânî'nin eleştirisine yer veren Wolfson, tafrâ teorisini bir "sözcükler mugalatası" olarak görmüştür. Bkz. H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı**, s.395. Ancak günümüzde fizik alanında ortaya çıkan bazı gelişmeler ne Sünnî ve ne de Mu'tezile kelâmcılarına yaranabilen Nazzâm'ın tafrâ teorisini doğrular niteliktedir. Bkz. Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.155.

⁵⁵⁷ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s.305.

⁵⁵⁸ Bağdâdî, **Fark**, s.91.

doğrudan bilinir, aynı zamanda algılanabilir demektedir.⁵⁵⁹ Bir parçada, yalnız başına var olduğu durumda bulunan varlık, eğer durgun ise bu, önce bir yerden sonra bir başka yere hareket etmesinin sonucudur. Ayrıca bu parça, tıpkı hareketin ve durgunluğun birbirine benzer olması gibi birleşme ve ayrılma şeklinde hareketler de gösterebilir.⁵⁶⁰ Renk, tat, koku ve hareket gibi niteliklerin hepsi aynı yerin özellikleri olarak kabul eden Eş'arî, hareket eden şey, renklenen şeydir; renklenen şey, tatlandırılan şeydir; tatlandırılan şey ise yaşam gücüne, bilgiye ve kudrete sahip olandır. Bu nedenle, bir yerde birden fazla özellik bir arada bulunabilir. Yani, bir mekânda birçok nitelik aynı anda var olabilir. Ona göre sıçrama bir hareket değildir.⁵⁶¹

İbn Fûrek de hareketi, bir şeyin yer değiştirmesi şeklinde açıklamaktadır. Sükûneti ise bir şeyin, ona zıt bir hareketin hemen öncesinde olmadığı durum diye açıklamıştır.⁵⁶²

Bâkılânî, hiç kimsenin, mevcut olmayan bir varlık ile mevcut olan ancak hareket etmek için gereken araçlardan yoksun olan bir varlık arasındaki fark olduğunu beyan etmiştir. Mevcut olan ve hareket etme kapasitesine sahip olmayan varlığın hitaba muhatap olup, bu hitabın yerine getirilmesi gerektiğini, ancak bu durumda yokluk halinde hitaba muhatap olunamayacağını savunmuştur.⁵⁶³ O, arazların varlığını ispatlayan delili serdetme babında, cisimlerin hareketsizken hareket etmesi ve hareket halindeyken durmasıdır ki bunun böyle olmasının nedeni ya kendisinden ya da bir sebepten dolayıdır. Eğer bir cisim kendi kendine hareket ediyor olsaydı, durması mümkün olmazdı. Bir cismin hareket ettikten sonra durmasının doğruluğu, onun bir sebep tarafından hareket ettirildiğini gösterir demektedir.⁵⁶⁴ O, "İnsâf" isimli eserinde ise cisimlerin hareketini, âlemin yaratıcısı için delillerden biri demiştir. Cisimlerin hareketi, bir zamanlar durgun olan cisimlerin hareket etmeye başlaması, bir arada bulunanların dağılması, durumlarının değişmesi ve özelliklerinin dönüşmesidir. Eğer bir şey kendi kendine hareket etse ve özünden dolayı değişseydi, durgunluk hali ya da değişim durumu, bu durumda durması gerekirdi. Bu değişim ve dönüşümün geçersizliği, hareketinin, durgunluğunun, renklerinin, şekillerinin ve diğer özelliklerinin var olduğunu gösterir. Çünkü eğer bunlar kendiliğinden olmazsa, bir

⁵⁵⁹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.40.

⁵⁶⁰ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.213.

⁵⁶¹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 216-218.

⁵⁶² İbn Fûrek, **Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl**, thk. Muhammed es-Süleymânî, 1999, s.89-90.

⁵⁶³ Bâkılânî, **Takrîb ve'l-irşâd**, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Runeyd, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998, C:II, s.299.

⁵⁶⁴ Ayrıntılar için bkz. Bâkılânî, **Temhîd**, s.38-41.

anlamda bir şeyin durumunun değişmesi ve özünün farklılaşması gerekir.⁵⁶⁵ Her şeyin bir nedene dayanarak hareket etmesi gerektiğini belirten Bâkılânî, aksi takdirde varlıkların, hareketlerin ve yaşamın devam etmesinin anlamsız olacağını vurgular.⁵⁶⁶

Bağdâdî ise gök maddelerinin (ether) sonsuz hareket halinde olduğunu⁵⁶⁷ beyanla Ehl-i sünnetin arazlar kabul ettiği renklerin, tatların, sıcaklığın, hareketin vb. sonradan yaratıldığını ve varlık kazandığını,⁵⁶⁸ bunların gizli olduğundan sadece zıddı bastırıldığında ortaya çıkan şeyler olmadığını iddia etmiştir.⁵⁶⁹ O, Allah'ın kusursuz oluşuna ve insanî özelliklerden hâli olmasına bağlı kalarak O'nun hareketsiz olduğunu savunmuştur.⁵⁷⁰

Ehl-i sünnet, dünyanın durduğunu ve sâkin olduğunu ittifakla kabul etmiştir. Onun hareketi, ancak bir zelzele ya da benzeri bir şeyin ona arız olmasıyla olmaktadır. Onlar dünyanın ebedî bir şekilde havada (tehvâ) olduğunu iddia eden Dehriyye'nin görüşünü reddetmişlerdir. Şayet böyle olsaydı, elimizle attığımız taşın ebedî olarak yere ulaşmaması gerekirdi. Çünkü hafif olan yuvarlanma esnasında ağır olana hiçbir şekilde ulaşmaz.⁵⁷¹ Mu'tezilî Hişam b. Hakem (ö.179/795), dünyanın bazılarının diğerlerini tuttuğu çeşitli ve mürekkebe tabakaları olduğunu; bu tabakalardan özelliği zayıflayanın yerine diğer tabakanın üstün geldiğini, bu durumun da zelzeleye sebebiyet verdiğini; tabakaların tabiatının artması onların diğerlerinin içinde gizlenmesi olduğunu iddia etmiştir.⁵⁷² Yerin katmanları ve tabakaları dikkate alındığında onun, günümüz jeoloji ve jeofizik gerçeklerine yaklaştığı anlaşılmaktadır.

2.3. Mevcûd ve Ma'dûm Kavramları

Varlık ile mâhiyet arasındaki farkla konuya girmekte fayda mühalaza edilmektedir. Filozoflar, varlık ile mâhiyetin birbirlerinden farklı olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezilîler ise zihinde tasavvurların dış dünyada bulunan varlıklara karşılık geldiğini zannederek ma'dûma “şey” tabirini atfetmişlerdir.⁵⁷³ Eş'arîler varlığın hakikatını onun dış dünyadaki tezahürü şeklinde açıklamışlardır. Varlık, kendi

⁵⁶⁵ Bâkılânî, **İnsâf**, s.17.

⁵⁶⁶ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.479.

⁵⁶⁷ Bağdâdî, **Fark**, s.197.

⁵⁶⁸ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.198; a.y., **Milel**, s.111.

⁵⁶⁹ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.198.

⁵⁷⁰ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.200.

⁵⁷¹ Bağdâdî, **Fark**, s.198.

⁵⁷² Bağdâdî, **a.g.e.**, s.40.

⁵⁷³ Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, **Kelam Araştırmaları**, 10:2, 2012, s.255.

özü ne ise dış dünyada bu şekilde bulunur. Zihnî varlık ya da var olanlara a'yandaki halleri dışında başka bir yerde hakikat aramaya gerek yoktur. Ma'dûma şeylik verilemez. Zira zihnî varlığı kabul etmek, zihnî düzlemde de olsa varlık vermeyi gerektirir. Bu ise varlığın mutlak yokluktan yaratıldığı teorisine zıt düşmektedir.⁵⁷⁴

Aristo, var olanların bir yerde var olduğunu; var olmayanların ise hiçbir yerde var olmadıklarını söylemiştir.⁵⁷⁵ Bu görüşüyle onun, maddenin ezeliliğine inandığı anlaşılmaktadır. Felsefecilerden yoktan ya da hiçten yaratma düşüncesine karşı çıkanlar, şayet yoktan/hiçten yaratılma mümkün olmuş olsa her varlığın türünün herhangi bir kaynaktan yaratılması gerekirdi. Tohumun olmayacağı, insanın denizden türeyeceği, pullu balıkların topraktan yaratılacağı gibi.⁵⁷⁶

Varlığın akıllarda var olan, mevcûd bir şey olduğu görülmektedir. Varlık terimine insan, ağaç, hayvan, dağ-taş vb. nesneler örnek verilebilmektedir. Ayrıca varlık, zihinde soyut bir şekilde bulunabilmektedir.⁵⁷⁷ İslâm filozofları, Yunanca'da fiil manasında (on) kullanılan varlık kelimesini bulunmak anlamında vücûd kelimesinin karşılığında kullanmışlardır.

İlk dönem Mu'tezile ve Sünnî kelâmcıları ile İslâm filozofları, mutlak anlamda bir vücûd ve mevcûd tartışması içinde olmamışlardır. Onların asıl arzuları âlemin sonradan yaratıldığından (hudûs) mütevellid Allah Teâlâ'nın zâtının ve sıfatlarının kadîmliğini ispat etmektir. Bu tartışmalar mutlak anlamda Ebü'l-Hâmid el-Gazzâlî'den (ö.505/1111) sonra felsefenin de etkisiyle kelâmcıların tartışma zeminine gelmiştir. Âlimlerin tartışmaları, Allah'ın mevcudiyeti üzerine değil de mevcûd oluşunun temel özellikleri, nasıllığı, diğer mevcutlarla ilişkisinin niteliği, kadîm ile hâdis arasında benzerlik olup olmadığı, ilahî sıfatların mevcûd olup olmadığı gibi konulardır. Haricî dünyada zât ve mâhiyetin bulunması hasebiyle ana kelime "mevcûd" olmuştur. Kelâmcılar soyut varlıklarla birlikte haricî âlemde de mevcûd olan varlıklarla ilgilenmişlerdir. Allah'ın zâtı ile birlikte sıfatlarının mevcûd olduğunu ve zihin dışında haricî âlemde bir gerçekliğinin olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda Yunan atomculuğu varlığın birliği ve değişmezliği fikrine karşı gözlemlenen dünyadaki çokluk ve değişimleri açıklama gayesi güderken,⁵⁷⁸ kelâm

⁵⁷⁴ Farklı bir bakış için bkz. Ömer Türker, *Seyid Şerîf Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı*, s.27.

⁵⁷⁵ Aristo, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 2.bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, 208b (135).

⁵⁷⁶ Jones, W. T., *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, C:I, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, s.120.

⁵⁷⁷ Veysel Eliş, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı*, 2019, s.9.

⁵⁷⁸ David J. Furley, *The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, New York, The Cambridge University Press, 1987, s.115 vd.

atomculuğunda temel hedef, Allah ve evren arasındaki ilişkiyi İslâm dininin Tevhid inancı ve yoktan yaratma ilkesi ekseninde temellendirmektir.

Eş'arî, mevcudu Vâcid'in (Allah Teâlâ) var ettiği şey diye tanımlamıştır. Vâcid'in varlığa çıkarmasıyla mevcudun meydana geldiğini, Vâcid ona vücûd vermemiş olsaydı, o mevcûd olmayacaktı şeklinde görüş bildirmiştir. Ayrıca Vâcid'in varlığına bağlı olmayan mutlak mevcud ise yok olmamış ya da ma'dûm olmamış var ve sâbit olandır diye belirtmektedir.⁵⁷⁹ O, "şey" lafzının ma'dûma atfedilmesinin tutarsızlık olduğundan bunu mümkün görmemiştir. İbn Sînâ da "şey" lafzının ma'dum olması noktasında bir nevi Eş'arî'nin görüşüyle ortak olmaktadır. Burada ortak illet, şeyden haber verilememesidir. Hem İbn Sînâ hem de Eş'arî şeyden haber verilememesi üzerinde durmaktadırlar. İkisinin farklı düşündükleri nokta ise Eş'arî'nin şeyin ma'dûm olmasını hem zihinde hem de dış dünyada kabul etmemesidir. Ancak İbn Sînâ, bunu zihnen kabul etmekle birlikte dış dünyada mümkün olamayacağına kanidir.⁵⁸⁰ O, varlığı iki türde açıklayarak, mümkün varlığın, varlık sahasına çıkmasını Vâcid varlığın verdiğini belirtmekte, Allah ile diğer varlıkların konumunu belirlemektedir.

Bâkılânî de mevcudâtı iki kısımda mütalaa etmiştir. İlki, yok olmayan kadîm varlıktır ki o da Allah Teâlâ'dır. O'nun sıfatları zâil olmaz, sözü akdem, kadîm şeklindedir. Tekaddümle vasfında mübalağa için mevzudur. Tıpkı a'lemü alîm, esmau semî' gibi. İkincisi, muhdestir ki ilk vücûda gelişi (yaratılışı) vardır. Muhdesin manası, önceden yokken sonradan meydana gelmiştir. Lügatçılar şöyle tarif ederler: Bir kişiden hastalık ya da baş ağrısı meydana gelmiştir. Dinde bid'at ortaya çıkmıştır. Arazide bina yokken sonradan meydana gelmiştir. Önceden mevcut değilken sonradan yapıldı manasınadır.⁵⁸¹ O, bir şeyin yok oluşunu, onun sadece renklerinin, tatlarının ve kokularının kesilmesinden önce evrensel varlığının yok olmasıyla açıklamıştır. Varlıkların devam etmeleri mümkünse, onların yok olmasından bahsedilemez, yok olma onun yerine kaim olacak bir şeyle mümkündür demektedir. Kısaca yokluk, varlık sonrası sadece yok olan şeyin silinmesi ve var olmaktan çıkmasıdır, bu da bir sıfattan diğerine geçiş değildir, tıpkı bir şeyin hareket halinde olmaktan durgun hale gelmesi gibi ya da bilgiliğinden cehalete geçmesi gibi.⁵⁸²

⁵⁷⁹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.25.

⁵⁸⁰ Veysel Eliş, **İslâm Düşüncesinde Âlem İmam Eş'arî'nin Katkıları**, İstanbul, Kitap Dünyası, 2024, s.27.

⁵⁸¹ Bâkılânî, **İnsâf** s.16; Makarrî, **a.g.e.**, s.24.

⁵⁸² Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müsterşidîn**, C:I, s.379.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin mevcûd konusundaki düşüncesini “kendisinden haber verilebilen, bilinebilen, ortaya konulabilinen şeyler” şeklinde açıklamaktadır. Neticede şey tabiri, mevcûd için bütüncül olan bir kavram anlamında kullanılmaktadır.⁵⁸³ Eş'arî'nin mevcûd hakkındaki şey görüşüne Bâkılânî, Cüveynî ve birçok kelâmcı destek vermiştir. Şey olmayanlar için “lâ şey” veya “leyse bi şey” tabirini kullanması, Eş'arî felsefesinde bir tutarsızlığı barındırdığını söyleyen İbn Fûrek, ma'dûm olanı şey diye nitelendirmek, aslında o şeyin olmaması demek olacağını ifade etmiştir. Bunun ise imkânsız olmadığını belirtmiştir.⁵⁸⁴ Eş'arî, mevcûd varlığı ispat etmek için icad kelimesini kullanarak “Allah, âlemi ispat etti” cümlesini “Allah, âlemi icad etti” şeklinde tefsir etmiştir. “Varlıktan haber vermek” anlamını da içeren ispattan, mevcûd olan bir şeyin varlığını dil ile ikrar etmeyi kasdetmiştir.⁵⁸⁵ Yine Eş'arî, mevcûdun ma'lûmiyetini belirterek, bunun anlamının var ve yok olanların tamamını içeren bir kavram olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁶ Sonuçta anlaşılmaktadır ki, Eş'arî mevcûd, şey ve ma'lûm kavramlarını eş anlamlı telakkî etmektedir. Allah'ın, kendisinin bilinmesi için insanlara ma'lûm duruma gelip mevcûd olmasını örnek vermektedir.⁵⁸⁷

Bâkılânî mevcûd kavramını “sâbit ve kâin olan şey” diye tarif etmiştir.⁵⁸⁸ Mütakaddimîn döneminde vücudun (varlık) sıfat kabul edilmesinden hareket edildiğinde “mevcud”u “kendisine vücûd sıfatı nisbet edilen” diye tarif edilmesi gerekmektedir. Zira “vücûd”un sıfat olması onunla nitelenenin de mevcûd olmasını gerektirir. Bu durum, bir şeyi sıfatı ile tarif etmek demektir ki, sonuçta tarif yapılmamış, tavsif edilmiş olmaktadır. “Şey” kavramı ile “mevcûd” kavramı arasında karşılıklı bir ilişkiden sözedilebilir. Ona göre mevcûd şey, şey de mevcûd anlamına gelmektedir. Bu tarifi yaparken, dilbilimcilerden yardım almıştır. Dilbilimcileri bir şeyin varlığını ifade etmek istediklerinde ona “bir şeydir”, yokluğunu ifade etmek istediklerinde ise “bir şey değildir” dediklerini aktarmaktadır.⁵⁸⁹ Özetle mevcudun

⁵⁸³ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.252; Hüseyin Aydın, **Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal**, Ankara, Fecr Yayınları, 2012, s.118.

⁵⁸⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.252.

⁵⁸⁵ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.218; Muhammed Selim Durumlu, **Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.

⁵⁸⁶ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.42.

⁵⁸⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.28; Durumlu, **a.g.e.**, s.57.

⁵⁸⁸ Bâkılânî, **Temhîd**, s.34.

⁵⁸⁹ Bâkılânî, **et-Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil**, 1987, s.34. İmâmü'l-Haremeyn el- Cüveynî, mevcûd konusunda Bâkılânî'yi destekler şekilde “şey” mevcuttur ve her “mevcut” şeydir, şey diye nitelenmeyenler mevcûd şekilde de nitelenemezler; aynı şekilde mevcûd diye nitelenmeyenler, şey olarak da nitelenemezler” demektir. Bkz. Cüveynî, Ebü'l-Meâli Abdülmelik b. Abdulah b. Yusuf, **eş-Şâmil fi usûli'd-dîn**, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, s.23. Abdulkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî de “şey”in herhangi bir tanım (el-had) veya betime

karşılığı, nitelik ve kayıttan soyutlanmış şey değil, sâbit ve kâin nitelikleri bulunan şeydir. Şey ise, hariçte gerçekliği bulunan varlık demektir.

Bâkılânî varlıkları iki kısma ayırmıştır ki, bunların varlığı için bir mahal veya başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık ile bir mahalle ya da bir müteallıka (birleşme, dayanma) ihtiyaç duyan varlık olduklarını söylemektedir. Bu anlamda, her ne kadar varlığı ezelî olsa bile, varlığının ezelî ya da hâdis olması arasında bir fark yoktur, eşittir. Ona göre varlığı hâdis olduğu gibi, bu iki özellikte birlikte inkısamı (ayrışması) mümkün ve caiz olsa da olabilir.

Mevcud, var olan sâbit bir şeydir görüşünde olan Bâkılânî, kendi gibi düşünenlerce, “şey” demenin onun mevcûd olduğu anlamına geldiğini belirtmiştir. Mevcûd varlığa döndüğünde, bütün şey’lerin mevcûd olduğunun ve bütün mevcûdların şey olduğunun bilinmesi gereklidir.⁵⁹⁰ O, ma’dûmu, yok olan, bir şey olmayan şeklinde açıklarken, mevcûdun da var olan, sâbit bir şey olduğunu belirtmiştir.⁵⁹¹ Bundan dolayı ma’dûm ma’lûm, asla mevcut olmayan ve mevcûd olması doğru olmayan demektir. Bunun da bir “şey” diye söylenmesi imkânsız ve akla aykırıdır. Birbirine zıd iki şeyin aynı yerde bulunması, bir cismin iki yerde olması gibi mütenâkız sözler bu cihettendir.⁵⁹² O, Allah Teâlâ’nın ma’dûm olmayan mevcûd olduğunu belirtmiştir.⁵⁹³ Asla mevcûd olmayan ve asla da mevcûd olması mümkün olmayacak şeyler ma’dûmdur. Mevcûd olması imkân dahilinde olan ma’dûmlara misal olması babında, Allah Teâlâ’nın yarattığı varlıklardan olmayan ve olmadıklarını da haber verdiği şeyler ki, –ölenlerin dünyaya tekrar geri gelmesinin imkânsızlığı, bu âlemin bir benzerinin yaratılmış olmadığı gibi hususlardır– Allah Teâlâ bunları bildirmiş ve bu şeyleri yaratılmasını sağlamamıştır. Allah’ın yapmasının mümkün olacağı şeyler vardır ki bunlar halen ma’dûm ma’lûmlar olup daha sonra mevcûd olacaklardır. Haşr-Neşr, cezâ, sevâb, ıkâb, kıyâmet saati bunlara örnek verilmiştir.⁵⁹⁴ Bir kısım da vardır ki, hâlen ma’dûm olup daha önceden var olan şeylerdir. İnsanın halinden önceden var olup sonradan kesilen, insanın tasarrufta bulunduğu sözleri,

(resm) ihtiyaç duymayacak kadar açık bir kavram olduğunu belirtmiştir. “Var” (vücûd) için de benzer şeyi ifade etmek mümkündür. Zira “var”, tanımlamada kullanılacak lafızlardan daha açık bir kavramdır. Haliyle bunlar tanımlanamazlar. Zira tanımlamanın kendisi ile yapıldığı ibareler “şey’iyyet” ve “var” kadar genel değildir. Ayrıca “var”ı “şey”, “şey”i de “var” şeklinde tanımlamak da doğru değildir. Zira şey ve var kavramları açıklık ve kapalılık bakımından birbirlerine denktir. Bkz. Bâkılânî, *İnsâf* s.15; a.y., *Temhîd*, s.34; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s.150.

⁵⁹⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, s.15.

⁵⁹¹ Bâkılânî, *İnsâf* s.15.

⁵⁹² Bâkılânî, *a.g.e.*, s.15.

⁵⁹³ Bâkılânî, *a.g.e.*, s.15.

⁵⁹⁴ Bâkılânî, *Temhîd*, s.15-16.

ayakta durması, oturması gibi şeylerdir ki bunlar dün var idi, bugün kesilmiş ve geçmiş gitmiştir. Bazı ma'dûmlar var ki, bunların olması da olmaması da mümkündür. Olması da olmaması da idrak edilemeyen şeyler ki, Allah Teâlâ'nın insanların bilmediği şeyleri takdir edip etmediği, yapıp-yapmadığı şeylerdir. Mesela cisimlerin sakinliğinin hareket ettirilmesi, cisimlerin hareketli olanlarının durdurulması gibi.⁵⁹⁵

İbn Fûrek, Eş'arî'nin muhdesâtın kendi kendine kâim olamayacağını savunduğunu bildirmektedir. Allah Teâlâ, kendi kendine kâim olup muhdesât ise onu kâim kılan kanalıyla kâim; bâki kılan, inşa eden ve var kılan kanalıyla bâki olandır.⁵⁹⁶ O, muhdesin kudretinin, varlıkla ilişkili olmasına mahsustur. Allah Teâlâ'nın kudreti ise kudretiyle varlığa geçirilen ma'dûmla ilişkilidir.⁵⁹⁷

Şey'lerin vasıfları konusunda Eş'arî, ancak iki varlığın ya da varlıkların değişmesiyle vasıfların da değişeceğini belirtmiştir. Ma'dûm ise mevcut olmadığından, ondaki değişkenlik imkânsızdır.⁵⁹⁸ Ma'dûm zihnî bir durum olması ve gerçekte varlığının bulunmaması nedeniyle, kendisinde herhangi bir değişkenliğin olması muhaldir.

Mu'tezile kelâmcıları "var" kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) ve Bağdat Mu'tezilesi'nin mevcûdu, kâin ve sâbit olan (el-kâinu's-sâbit) şeklinde tanımladıkları ancak bu tanımlamanın doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre, "var" (el-mevcûd) kavramı, tanımlamada kullanılan kâin ve sabit kavramlarından daha açıktır. Esasen tam tersi olmalıdır. Kâin olan sâbittir, sâbit olan da kâindir. Mevcûdu bu şekilde açıklamak totolojidir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebâr, var'ın tanımlanamayacağını belirtmiştir. Ona göre, mevcûdun mahiyetine ilişkin varlıklara işaret etmenin daha doğru olacağını belirtmiştir.⁵⁹⁹ Onun mevcûd tarifinde sıfatların kendisinde olduğunu ve kendisinden haber verilebilen sarîh hükümlere sahipliğini ancak gerçek ve tam manasıyla tarifinin yapılmasının mümkün olmadığını savunmuştur.⁶⁰⁰

Ma'dûm terimine gelindiğinde onun kelime anlamı, varlık alanında olmayan

⁵⁹⁵ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.16.

⁵⁹⁶ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.26.

⁵⁹⁷ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.262.

⁵⁹⁸ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.279.

⁵⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.175-176.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, C:I, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s.284.

demektir.⁶⁰¹ Ma'dûm, aslen var olmayan ancak bilinebilme durumu bulunan bir şey diye tanımlanmıştır.⁶⁰² Ma'dûm, mevcudun varlığına göre düşünülmektedir.⁶⁰³

İbn Metteveyh, bazı kelâmcıların ma'dûmu, varlığa gelmeden önce de zâtlarının var olduklarını kabul ettiklerini belirtir.⁶⁰⁴ Ma'dûm durumu, sadece yaratılmış varlıklarda olduğundan Allah için bu durum imkânsızdır.⁶⁰⁵ Kelâmcıların ma'dûm konusunu Allah'ın bilgisi bağlamında ele aldıklarını görmekteyiz.⁶⁰⁶

Kelâmcılar ma'dûmu iki kategoride zikretmişlerdir.

1.Mutlak Ma'dûm ki, mutlak varlığın karşıtı olan salt (mutlak) yokluktur.⁶⁰⁷ Varlık alanına çıkmamış ve varlığı olmayan şey diye tanımlamışlardır.

2.Mukayyet Ma'dûm ise, varlıktan sonra ortaya çıkan ve varlığın durumunu ortadan kaldıran şey diye açıklamışlardır.⁶⁰⁸ Buna göreceli yokluk da denilmiştir. Mantık yönüyle yokluğa gelince bu zihinsel bir kavramdır.⁶⁰⁹

Eş'ariyye kelâmcıları, ma'dûm kavramını "hiçbir şey" şeklinde telakki ettiklerinden, onun tanımlanamayacağını ifade etmişlerdir. Ancak gerek Bâkılânî ve gerekse İcî, ma'dûmu tanımlama gayreti içinde olmuştur. Bâkılânî, ma'dûmu, müntefi olup "bir şey" olmayan (leyse bi şey') şeklinde tanımlarken, Adüdidîn el-İcî (ö.756/1355), "adem kavramının olumsuzluk bildiren bir nitelik olduğu, olumsuzlukla nitelenen şeyin de olumsuz olması gerektiği" şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁶¹⁰

Menfî ve müsbet konusunda Eş'arî, menfîyi ma'dûm manasına, müsbeti ise mevcûd manasına almıştır. "Şey" sözü de "isbât" anlamındadır. "Lâ şey" kelimesi ise "nefy" anlamındadır. O, varken ma'dûm olan ile hiçbir şekilde varlığa çıkmamış olan ma'dûm arasında bilgi yönüyle hiçbir fark yoktur, ortaktır demiştir. Ona göre Allah'ın kudretinin taalluku her ikisine de aynıdır.⁶¹¹ Kelâmcılar ma'dûmun hiçbir şey

⁶⁰¹ es-Sâbûnî, **Bidâye**, s.74.

⁶⁰² İbn Metteveyh, **Tezkîre**, C:I, s.21; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.176.

⁶⁰³ İbn Metteveyh, **a.g.e.**, C:I, s.17; Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtezâ, **Kitâbu'l-bahri'z-zehhâr: el-Câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr**, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1975, s.100.

⁶⁰⁴ İbn Metteveyh, **Tezkîre**, C:I, s.13-14, 25; Necrânî, Takiyuddîn, **el-Kâmil fil istiksâ fî mâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ**, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kahire, 1420/1999, s.170-171; Albert Nasrî Nader, **Felsefetu'l-Mu'tezile: Felâsifetu'l-İslâmî'l-esbekîn**, C:I, İskenderiye, Dâru Neşri's-Sekâfe, 1950, s.129.

⁶⁰⁵ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, C:I, s.52.

⁶⁰⁶ İbn Metteveyh, **a.g.e.**, C:I, s.118; Nesefî, **Tebsıra**, C:I, s.256; Sâbûnî, **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, s.77.

⁶⁰⁷ Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.133.

⁶⁰⁸ Fadlî, Abdulhâdî, **Hulâsatü ilmi'l-keâm**, 2.bsk., Beyrût, Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1414/1993, s.43; Hasan Hüseyin Bircan, **İbn Sinâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler**, Van, Bilge Adamlar, 2010, s.43.

⁶⁰⁹ Atay, **a.g.e.**, s.133.

⁶¹⁰ İcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm**, s.54.

⁶¹¹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.262.

olduğunu iddia ederken, diğerleri onun bir şey olduğunu hatta özler, cevherler ve hakikatler olduklarını iddia etmişlerdir.⁶¹² Eş'arî, ma'dûmun, renk ya da cevher şeklinde vasfedilmesinin doğru olmadığını bildirmiş,⁶¹³ ma'dûmun görülmesinin imkânsız olduğunu savunmuştur.⁶¹⁴ İbn Fûrek'e göre ma'dûm, âlemde yok olan; ma'lûm ise zikredilen, kendisinden haber verilendir. Ma'dûm öyle bir yokluktur ki hiçbir şekilde bulunamaz.⁶¹⁵ Eş'ariyye kelâmcılardan Bâkılânî de, ma'dûmu "hiçbir şey olmayan, müntefî" şeklinde tanımlamışlardır.⁶¹⁶ Bu tanımда anahtar kelime şey olup bu durum, Sünnî kelâmcıların düşüncelerinin doğal sonucudur. Zira mevcûd için "şey olan" tanımlaması doğal olarak ma'dûm için "şey olmayan" şeklinde olacaktır. Ma'dûm, mevcûd olmamakla birlikte ma'lûmdur.⁶¹⁷ Ma'lûmiyet, mevcutluk anlamına gelmemektedir.

Görüşlerini incelediğimiz Eş'arî kelâmcılarından yokluk tabirini beş kategoride işleyen Bâkılânî olduğunu görüyoruz. Bunları şöylece maddeleştirebiliriz: a) Hiçbir zaman var olmamış, halen var olmayan ve gelecekte de asla var olması mümkün olmayan ma'dûmlar. b) Hiçbir zaman var olmamış, şu an var olmayan ancak gelecekte var olabilecek (kıyamet, hesap verme ve diriliş gibi) ma'dumlar. c) Hiçbir zaman var olmamış, şu an var olmayan ancak gelecekte var olması mümkün olan ancak gerçekleşmeyecek şeyleri ifade eden (cennetliklerin ve cehennemliklerin dünyaya geri dönmesi, benzer bir dünyanın yaratılması gibi) ma'dumlar. d) Şu an itibariyle yok ancak daha önce var olmuş ve geçmişteki bir bölümünde varlık kazanmış şeyleri ifade eden (Allah'ın geçmişteki eylemleri gibi) ma'dumlar. e) Hiçbir zaman var olmamış, şu an var olmayan ancak gelecekte var olma ya da var olmama ihtimali olan (fakir birinin zengin olması veya tersinin olması gibi) ma'dûmlar.⁶¹⁸

Ma'dûmun mutlak anlamda yok ya da bir şey mi olduğu hususunda tartışmalar olmuştur. Âlemin yoktan yaratıldığını savunanlar ma'dûmun yok anlamına geldiğini; âlemin ezelî bir maddeden yaratıldığını kabul edenler ise ma'dûmun bir şey anlamında olacağını iddia etmişlerdir. Bu tartışmaların zâhiren (lafzen) olmasa da ciddi tartışmalara kaynaklık ettiği görülmektedir.⁶¹⁹ Ma'dûmun şey'liğini ilk kez Mu'tezilî

⁶¹² Eş'arî, **Makâlât**, s.518.

⁶¹³ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.255.

⁶¹⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.290.

⁶¹⁵ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.252.

⁶¹⁶ Bâkılânî, **Temhîd**, s.25; a.y. **İnsâf**, s.14.

⁶¹⁷ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.25.

⁶¹⁸ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.28.

⁶¹⁹ Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.138. Şehristânî, Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın ma'dûmun şey (şey kelimesinin farklı anlamları için bkz. Cürçânî,

Şahham'ın (ö.233/847?) ortaya attığını söyleyen Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî (ö.548/1153), onun yokluğunun şey olması, varlıklar için düşünülen, arazların cevherlerle olması ve renk gibi bazı özellikleri kabul etmesi şeklinde açıklamıştır.⁶²⁰

Seyyid Şerîf Cürcânî (ö.816/1413), filozofların mevcûd kavramını “kendisinden haber verilmesi mümkün olan şey” şeklinde tanımladıklarını, ma'dûmu ise “kendisinden haber verilmesi mümkün olmayan şey” şeklinde açıkladıklarını aktarmıştır.⁶²¹ Mevcûd ve ma'dûm kavramlarının kesin anlamı üzerinde ısrar etmek yerine, şu şekle göre şu manalara, bu şekle göre bu manalara gelmektedir demek daha doğru olacaktır kanaatindeyiz.

Eş'arî, ma'dûma isim verilemeyeceğini, a'yanların ispatında vasfedilenin aksine, ona cevher, araz, siyah, beyaz vb. diğer özelliklerle vasıflandırılmayacağını belirtmiştir.⁶²² Çünkü ma'dûm, meydana gelmemiş ya da varlığa geldikten sonra yok olmuş olduğundan ona herhangi bir vasıf verilemez.

Bağdâdî, Mu'tezile'nin çoğunluğunun (Ka'bî gibi) ma'dûmu, ma'lûm ve mezkûr anlamında bir şey şeklinde tarifini, cevher ve araz olmadıklarını kabul ettiklerini belirtmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim'in her sıfatın, onun kendi nefsi ve cinsi yönüyle müstehak olduğunu iddia etmişlerdir. Zira vasıf, onun ma'dûm haldeyken de sâbit özelliğidir. Onlar, cevherlerin, ma'dûm haldeyken de cevher olduklarını; arazların ma'dûm haldeyken de araz olduklarını, ma'dûm haldeyken beyazın beyaz, siyahın siyah olarak varlığını câiz görmüşlerdir.⁶²³ Mu'tezile'nin âlemi ma'dûm haldeyken de şey şeklinde isimlendirdiklerini,⁶²⁴ bunun âdemden meydana getirildiğini dile getiren Burhâneddîn en-Nesefî (ö.687/1289), onların, mevcûd iken atfettikleri özellikleri âdem halindeyken de atfettiklerinden, mevcûd iken araz olan âdem halindeyken araz, mevcûd iken cevher olan âdem halindeyken de cevher olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezilî Ebû Hüseyin el-Hayyât (ö.300/913) ise bir şeyin mevcûd iken de ma'dûm iken de cisim olduğunu savunmuştur.⁶²⁵

Ehl-i sünnet kelâmcıları, Mu'tezile'nin ma'dûma şey demelerinin arka planını

Şerhu'l-mevâkıf, C:II, s.211-214) olduğunu ısrarla kabul ettiğini ve ona “sübût” dediğini belirtmiştir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s.66.

⁶²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, ed. ve trc. Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1934 (Arapça aslıyla birlikte), s.151.

⁶²¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, t.y., y.y., s.235.

⁶²² İbn Fûrek, *a.g.e.*, s.264.

⁶²³ Bağdâdî, *Fark*, s.107; Ebû Saîd Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Beyhakî el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım, s.296.

⁶²⁴ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s.296.

⁶²⁵ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.142.

araştırmışlardır. Bazıları, bu görüşü, İslâm filozoflarından İbn Sînâ'nın “şayet âlem yaratılmış olsaydı, o takdirde âlemin yaratılmasından önce ezelî bir maddenin bulunması gerekirdi” sözüne itibarla buradan aldıklarını,⁶²⁶ İbn Hazm ise Mu'tezile'nin bu görüşü Dehriyye'den etkilenecek geliştirdiklerini söylemiştir.⁶²⁷

Mu'tezilî es-Sâlihî, ma'dûmun ma'lûm ve mezkûr, durumunun şey, zât, cevher ve araz olmasını doğru bulmamıştır.⁶²⁸ Mu'tezilî Hayyât ise, cismin ma'dûm haldeyken de cisim kaldığını iddia etmiştir. Çünkü o, cisim şeklinde hudûsu halini câiz görmüştür. O, ma'dûmun müteharrik olmasını ise câiz görmemiştir. Zira hudûsu halinde cisim, onda müteharriklik olmasının doğru olmadığını iddia etmiştir. O, tüm sıfatların hudûsu esnasında sübûtunu câiz görmüş ve bunun da ma'dûm halindeyken de sâbit olduğunu iddia etmiştir.⁶²⁹

Mu'tezile'den bir grubun ise yokun kendisinin bir şey olması hasebiyle, zâtlar, aynlar ve hakikatler olduğunu iddia etmişlerdir.⁶³⁰ Onlardan Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyat, Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979), Kadî Abdülcebbâr, Ebû İshak el-Ayyaş mümkün ma'dûmların varlığa geçmeden önce zâtlar, aynlar ve gerçeklikler (hakâik) oldukları konusunda ittifak etmişlerdir.⁶³¹ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Hişam b. Amr el-Fuvatî ve Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, ma'dûmun zâtlar, cevherler şeklinde kabulüne karşı çıkmışlardır.⁶³² Mu'tezile'nin ma'dûmu varlığa çıkmamış özler diye nitelendirmeleri aynı zamanda form giydirilmemiş fakat her türlü formu giymeye hazır heyûlâ düşüncesini çağrıştırmaktadır.⁶³³ Bu konuda, Mu'tezile kelâmcılarının ittifakının olmadığı anlaşılmaktadır.

Mu'tezile alimlerinin ma'dûm konusundaki görüşlerini, Hint kaynaklı Vaisesika felsefesinden etkilenecek ortaya çıkardıklarını söyleyen Wolfson, bu felsefede bazı Mu'tezilîler gibi ma'dûm, gerçek bir şey olarak telakki edilmektedir.⁶³⁴ Ebü'l-Hüseyin

⁶²⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.33.

⁶²⁷ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *Kitâbu'l-fisal fi'l-milel ve'n-nihal*, C:II, Beyrut, Dâru's-Sadr, 1317, s.202.

⁶²⁸ Bağdâdî, *Fark*, s.106.

⁶²⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.107. Nisâbü'rî, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 1979, s.37-38; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.71.

⁶³⁰ Nisâbü'rî, Ebû Reşîd, *el-Mesâil beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 1979, s.37-38.

⁶³¹ Râzî, Fahreddîn, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, s.83; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr* C:II, s.586.

⁶³² Cüveynî, *a.g.e.*, s.94.

⁶³³ Bu tavırlarından dolayı Cüveynî, Mu'tezilîleri “Ashâbu'l-Heyulâ”ya benzetmiştir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s.94.

⁶³⁴ H.Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001, s.275.

el-Basrî'ye (ö.436/1044) göre ma'dûm şey değildir.⁶³⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'a (ö.298/910) göre ise, ma'dûm (yok) şeydir ve âdemde (yokta) cismi vardır.⁶³⁶ Bazı Mu'tezile kelâmcıları, ma'dûmun varlığa çıkanlara (mevcûd) ait özelliklerini taşımasının söz konusu olmadığını; "şey'iyyet" dışında herhangi bir özelliklerinin ma'dûma yüklenmesinin imkânsız olduğunu bildirmişlerdir.⁶³⁷ Nitekim el-Ka'bî, ma'dûmun ne cevher, ne de araz diye isimlendirilemeyeceğini ma'dûm için "şey, makdûr, ma'lûm ve muhberun anı" dışında herhangi bir ismin kullanılmasının mümkün olmadığını kabul etmişlerdir.⁶³⁸ Belhî'nin ma'dûmu "makdûr ve mâ'lum" şeklinde tanımlaması, mevzuyu ontolojik anlamda değil de epistemolojik manada anladığını göstermektedir.

Mu'tezile ekolü içerisinde ma'dûmu bir şey şeklinde kabul edip yokluk halindeki cevherlere arazlar veya nitelikler atfedenler yoktan yaratma düşüncesini zedeleyecek başka fikirlere de sahiptirler. Bazıları, fâilin yokluk halindeki zâtı, zât kılma konusunda herhangi bir etkisinin olmadığını sadece zâtlık vermede etkisinin olduğunu iddia etmişlerdir.⁶³⁹ Onlar yokluk halinde bile zâtlar, cevherler, mahiyetler olduğunu kabul etmişler; bunların ma'dûm halindeyken birbirlerinden ayırt edilip edilemeyeceği konusunu tartışmışlardır. Ma'dûmu zât ve cevher görenler, bunların kendi şahsiyetleri ile birbirlerinden ayrıldıkları konusunda ittifak etmişlerdir.⁶⁴⁰

Bu gruptan bazıları "Fâilin (yokluk halindeki) zâtı, zât kılma konusunda herhangi bir etkisinin olmadığını fakat varlık vermede etkisinin olduğunu" iddia etmişlerdir.⁶⁴¹ Yokluk halinde olan ma'dûmu zât ve cevher şeklinde gördüklerinden, bunların kendi şahsiyetleri (bireysellikleri) ile birbirlerinden ayrıldıkları konusunda ittifak etmişlerdir.⁶⁴² Mu'tezile'nin bu görüşü, yokluk halinde mümkün varlıkları kabul eden ve varlığa çıkmak için bunların varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih ihtiyacı duyulduğunu iddia eden filozofların görüşlerini hatırlatmaktadır. Onların ma'dûmu varlığa çıkmamış özler diye nitelendirmeleri, aynı zamanda form

⁶³⁵ Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s.72; er-Râzî, Fahrüddîn, **İtikadâtı fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, Beyrut, 1982, s.44.

⁶³⁶ Şehristânî, **a.g.e.**, s.66; Makrizî, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali, **Hitat**, C:II, Bulak, 1270/1853, s.348.

⁶³⁷ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s.151; Nader, Elbir Nasrî, **Felsefetü'l-mu'tezile**, C:I, İskenderiyye, Dâru'n-Neşri's-Sekafi, t.y., s.129.

⁶³⁸ Nisâbü'rî, Ebü Reşîd, **el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân Seyyid, 1979, s.38.

⁶³⁹ Nisâbü'rî, **a.g.e.**, s.46.

⁶⁴⁰ Râzî, **Muhassal**, s.83.

⁶⁴¹ Nisâbü'rî, Ebü Reşîd, **el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, s. 46.

⁶⁴² Râzî, Fahrüddîn, **Muhassal**, s.83.

giydirilmemiş ancak her türlü formu giymeye hazır heyûla düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Ma'dûm ve mevcûd konusunda ma'lûmâtta da bahsedilmesinin lüzumu görülmektedir. Bâkılânî, bilinenlerin (ma'lûmât), ma'dûm ve mevcûd olmak üzere iki kısım olduğunu, üçüncü bir şık olmadığını, bu ikisi arasında vasıtanın da bulunmadığını bildirmiştir.⁶⁴³ Ma'dûm bir şey olmayan müntefi olandır. Mevcûd ise var olan, sâbit bir şeydir. Şey' denildiğinde ispatı, leyse bi şey' denildiğinde ise nefy anlatılmaktadır.⁶⁴⁴ Bâkılânî bu ayeti açıklarken, Allah Teâlâ'nın, ma'dûm olmayan mevcûd şeklinde geçtiğine vurgu yapmaktadır.⁶⁴⁵ O, dil bilimcilerin "bir şey'i bildim, bir şey'i gördüm, bir şey'i işittim" demeleri, bir mevcûdun varlığına işaret olduğunu söylemektedirler. Leyse bi şey', ma'dûmun nefyini gösteren vakı' (mevcut) olandır demişlerdir. Şayet ma'dûm bir şey olursa, "leyse bi şey" sözü, ebedî vaki olmayan nefy manası ancak yalan hale gelir ki bu da ittifakla bâtıldır.⁶⁴⁶ Allah'ın bir şeyi yaratmayı dilediğinde ona "Ol!" demesinin yeterli olacağını belirttiği ayetleri,⁶⁴⁷ emrin doğrudan muhataba yönelik olabileceğinden bu ayetlerin, şeylerin yaratılmadan önce de var oldukları ima yoluyla da anlaşılabilir. Mu'tezile, buradan şey'i mevcut olanla olmayanları, hatta geleceği de içine aldığını iddia etmiştir.⁶⁴⁸ Mümkün ma'dûmların sübûtu hakkındaki tartışmalar da bu düzlemde şekillenmiştir.

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, âlemin yoktan yaratılması ve bu yok'un (ma'dûm) hiçbir şey olduğu hususunda ittifak halindedir.⁶⁴⁹ Bazı Mu'tezile kelâmcılarının ma'dûmun hiçbir şey olması noktasında Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezilî Hişâm b. Amr el-Fuvâtî, ma'dûmu bir şey şeklinde algılamamıştır.⁶⁵⁰ Eş'arî de hem Fuvâtî'nin hem de Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî'nin ma'dûmu bir şey nitelemediğini ve ancak var olan nesneler için şey denilebileceği

⁶⁴³ Meryem 19/9; İnsan 76/1.

⁶⁴⁴ En'âm 6/19.

⁶⁴⁵ Bâkılânî, **İnsâf**, s.15.

⁶⁴⁶ Bâkılânî, **a.g.e.** s.15-16.

⁶⁴⁷ Nahl 16/40, Yâsin 36/82.

⁶⁴⁸ Ömer Türker, "**Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı; Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dil Bilimsel Temelleri**", Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s.26-27.

⁶⁴⁹ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.71; Nesefî, **Tebşıra**, C:I, s.100.

⁶⁵⁰ İbn Hazm, **Kitâbu'l-fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal**, C:II/V, s.42. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Mu'tezilîlerin ma'dûmu şey kabul etmekle, ezelde şey olan yok'u kabul ettikleri düşüncesindedir. Bkz. Cüveynî, **eş-Şâmil fi usûli'd-dîn**, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., İskenderiyye, 1969, s.127-128; Mehmet Dağ, **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Alem ve Allah Görüşü**, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara, 1976, s.162.

görüşünde olduklarını aktarmıştır.⁶⁵¹ Ebü'l-Hasan Seyfüddîn el-Âmidî (ö.631/1233) bu iki kelâmcıya Ka'bî'yi de eklemiştir.⁶⁵² Ancak Ka'bî, her ne kadar ma'dûmu öz, cevher ve hakikat anlamında kabul etmese de, Ebû Reşîd en-Nisâbûrî'nin (ö.V./XII. yüzyıl?) dediğine göre o, ma'dûmu “şey, makdûr ve kendisinden haber verilen (muhberun anı)” diye nitelemiştir.⁶⁵³

Abdülkâhir el-Bağdâdî, ma'dûma şey diyen Ebu Ali el-Cübbâî ve oğlunun cevher, araz, siyahlık, beyazlığın yokluklarında da aynı görüşte olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Varlığa yüklenen her sıfatın yüklenebileceğini prensipte benimsemiştir.⁶⁵⁴

İbn Hazm, yokluğa şeylik verip de onu nitelik/nicelik yönünden sınırlandırmanın, şey'in ezeli kabul edilmesi anlamına geleceğinden, bunun ise küfür olacağını ifade etmektedir.⁶⁵⁵ Şehristânî de Mu'tezile'ye karşı aynı suçlamada bulunur⁶⁵⁶ ve iddiaları sıralarken iki hususu öne çıkarmıştır. Biri Aristocu imkân görüşü ki –Şehristânî bunu sûretlerden yoksun ilk madde (heyûlâ) diye ele almıştır– diğeri tümellerin (külliyyât) ve türlerin sadece zihinde değil, dış âlemde var olduklarını kabul etmeleridir.

Eş'arî, Mu'tezile mezhebine mensup bazı kelâmcıların âlemin bir şey olmayandan (lâ şey') değil, tersine ezeli olan ve Allah'tan bağımsız bir varlığa sahip olan bir şeyden yaratıldığı görüşünde olduklarını dile getirmiştir. Yani varlığa çıkmadan önce cevherler bizzat vardır. Lakin Mu'tezile'nin görüşlerini aktaran kaynakların tetkikinde net olarak bu sonuca ulaşılmamaktadır. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımları ve açıklamaları, Allah'ın dışındaki hiçbir şeyin ezeli olmadığı, mutlak yokluktan yaratıldıkları tezleri⁶⁵⁷ tetkik edildiğinde, âlemin ezeli olduğunu iddia ettikleri şeklinde kendilerine atılan görüşlerin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Ma'dûmun şey olmasına karşı çıkanlar, zihinde mi gerçekte mi var olmasını nazar-ı itibara almışlardır. Mu'tezile ise ma'dûmun dış âlemde var olmadan önce Allah'ın zihninde/bilgisinde bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ da zihinde bulunma

⁶⁵¹ Eş'arî, **Makâlât**, s.158.

⁶⁵² Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr** C:III, s.377-403

⁶⁵³ Nîsâbûrî, **el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, 1979, s.38.

⁶⁵⁴ Eş'arî, **Makâlât**, s.157; Bağdâdî, **Fark**, s.157-158; Krş. a.y. **el-Milel ve'n-nihal**, s.126-127; İbn Hazm, **Fasl**, C:V, s.69, 155.

⁶⁵⁵ İbn Hazm, **Fasl**, C:V, s.158.

⁶⁵⁶ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s.155.

⁶⁵⁷ Eş'arî, **Makâlât**, C:I, s.156; İbnu'l-Murtazâ, **el-Munye ve'l-emel**, s.6.

işini kabul etmekle beraber, ona şey adını vermemiştir. Bir şey, a'yanda (dış dünyada) tam bir şekilde var olmadıkça, o ma'dûma şey denilmeyeceğini iddia etmiştir.⁶⁵⁸ Zihinde bulunma durumunu Kur'ân'a kadar götürmek mümkündür. Allah'ın, kendi katında her şeyi içeren bir kitap bulunduğu⁶⁵⁹ şeklinde ifadesini aynı şekilde yorumlamak mümkündür. Ancak bu ifadeyi, Eflâtuncu ideler örneğinde olduğu gibi Allah'ın ezeli modellere göre yarattığı şeklinde açıklamak doğru olmamaktadır. Bu şekilde bir yorumu kelâmcılar da kabul etmemişlerdir.⁶⁶⁰ Mu'tezile'den önemli bir grup yokluğu bir şey kabul etmişler ve yaratmanın da bu şeyden başladığı görüşünde birleşmişlerdir. "Kün" emrinin buna işaret etmekte olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁶¹ Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Mu'tezile âlimlerinden bazılarının,⁶⁶² yokluğun varlığa çıkmadan önce zâtlar, a'yanlar ve hakikatler şeklinde mümkün olduklarını, Allah'ın buna tesirinin yokluğa zâtlar kılmak (ce'ale) şeklinde olmayıp bu zâtları var kılmak (mevcûd) şeklinde olduğu görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁶⁶³ Ma'dûm konusunda en aşırı fikir belirten Mu'tezilî alim Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât olmuştur. O, yokluğu şey değil cisim şeklinde düşünmüştür.⁶⁶⁴

İbn Sînâ, "şey" kavramının ma'dûm olması hakkında, ma'dûm ile dış âlem anlatılmışsa, bu imkân dahilindedir. Eğer şey kavramı zihinde var olursa, hariçte yok olabilir.⁶⁶⁵ İbn Sînâ'nın şey tanımı ile Eş'arî'nin şey tanımı ve ma'dûmu bir noktada birleşebilmektedir. İkisinin arasındaki ortak illet, ma'dûm haldeki şeyden haber verilememesidir. İnce fark ise Eş'arî'nin şey'in ma'dûmunu hem zihinde hem de dış dünyada kabul etmemesine karşın, İbn Sînâ'ya göre dış dünyada olmayabileceği ancak zihinde var olabileceğidir.⁶⁶⁶

Âlem kavramının tanımla başladığımız ikinci bölümü sonlandırırken tezimizde görüşlerine başvurduğumuz Eş'arî kelâmcılarının âlemin unsurlarını tarif etmede, bu unsurların özelliklerini belirlemede nasıl bir metod kullandıklarını göstermeye çalıştık. İlk önce maddenin bölünmeyen cüz'ü olan cevhere yaklaşımlarını irdelediğimizde

⁶⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlahiyat I*, s.33.

⁶⁵⁹ Mü'minûn, 23/62.

⁶⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, C:I, s.156.

⁶⁶¹ Ömer Ali Yıldırım, İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme, *Kelâm Araştırmaları*, 2012, 10:2, s.257.

⁶⁶² Bu gruba dahil olanlar: Ebu Yakup Şahham, Ebu Ali Cübbâî, Ebu Hâşim el-Cübbâî, Hayyât, Ebu Abdullah Basrî, Ayyaş ve Kâdî Abdülcebbar'dır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-müte-kaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-müte-kellimîn*, s.59.

⁶⁶³ Râzî, *a.g.e.*, s.59.

⁶⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s.157; Bağdâdî, *Fark*, s.157-158; Krş. a.y., *Milel*, s.126-127; İbn Hazm, *Fasl*, C:V, s.69, 155.

⁶⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*, s.30-32.

⁶⁶⁶ Eliş, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı*, s.14.

genel anlamda bölünmeyen cüz'ü kabul ettiklerine şahit olduk. Cevherin kendi başına kâim olamayacağı, hâdis varlık olduğu, arazlara mekân olduğundan kendisinin de hâdis olduğu konusunda ortak kanaat olduğu görülmüştür. Arazların özellikleri, sayısı ve cevherle irtibatını işlemeye çalıştığımız diğer başlıkta, arazların kendi başlarına kâim olamayacakları ve bir cevhere bitişik halde sürekli yenilenen bir şekilde bulundukları noktasındaki Eş'arî kelâmcılarının benzer görüşlerine ulaştık. Cevherlerin bir araya bulunmasıyla meydana gelen cisimlerin özellikleri, birleşip ayrılmaları, cisimlerin en az kaç cevherden meydana geldikleri noktaları irdelenmiştir. Cismin genel tarifinde benzer görüşlerine rastladığımız araştırmamız dahilindeki kelâmcıların cisimdeki cevher sayısının en az sayısı noktasında farklı görüşleri benimsedikleri görülmüştür. Bu kelâmcıların zaman, mekân ve hareket konularında benzer ve farklı yönler açıklanmaya çalışılmıştır. Mevcud varlıkların özellikleri ve ma'dûm varlığın ma'dûmiyet halinde bir şey olarak var olup olmadığı noktalarında gerek incelediğimiz kelâmcıların ve gerekse Mu'tezile ve İslâm filozofu ulemanın görüşleri karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Bu bölüm, tezimizin üçüncü ve son bölümünü oluşturmaktadır. Farklı dinlerde, felsefî ve mezhebi görüşlerde âlem tasavvurları birinci bölümde incelenmiş; Eş'arî kelâmcılarının âlem ve unsurları hakkındaki görüşlerine ise ikinci bölümde değinilmiştir. Bu bölümde ise âlemin unsurlarının varlığı, bir yaratıcıya ihtiyaç duyup duymaması; özellikle yaratıcının kadîm oluşu üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Öncelikle âlemin hudûsunun ispatı ile onun kadîm olduğu iddiaları üzerinde durulacaktır. Akabinde âlemin yaratıcısının özellikleri, hâdis varlıkların bir muhdise ihtiyaç duymalarının gerekliliği, Allah'ın kadîm ve bizâtihi kâim olması hususunda Eş'arî kelâmcılarının görüşlerine yer verilecektir. Nedenselliğin, hulûl ve ittihadın eleştirildiği son bölüm ile tezimiz sonuçlandırılacaktır.

3.1. Âlemin Hudûsu ve Kıdemi

3.1.1. Âlemin Hudûsunun İspatı

Bütün İslâmî ilimlerin kökeni kabul edilebilecek hudûsü'l-âlem kavramı¹ incelenirken öncelikle hâdis nesnelerin tanım ve tarifîyle mevzuya giriş yapılması gerektiğini düşünüyoruz. Kelâm alimleri, hâdis varlık kapsamındaki ortak kanaat âlemin sonradan var edilmiş (muhdes), yaratılmış (mahlûk) olduğudur. Âlemi herhangi bir örneği olmadan yaratan (mübdi'), yokken sonradan var eden (muhtdis) Allah'tır. Çalışmamız sürecinde Ehl-i sünnet kelâmcılarının, “Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu”² ön kabulüyle hareket ettiklerini, evrenin ve onu meydana getirenin özelliklerini açıklamada hep bu ön kabulü merkezde tuttuklarını görmekteyiz. Onlar, değişen bir şeyin kadîm olamayacağını; “değişim, bir şeyin değişmeden önceki halinden ayrılmasıdır, kadîm olanın durumunda ise değişiklik olması imkânsızdır” fikrini savunurken, buradan hareketle Allah Teâlâ'nın kadîm, diğer bütün varlıkların

¹ Hüsameddîn Ali es-Sîgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi'l-temhîd*, thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz, İstanbul, TDV Yayınları, 2021, s.243.

² Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Bed'ü'l-halk, 1; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s.5.

ise muhdes oldukları üzerinde ısrarla durmuşlardır.³ Bir şeyin hudûsuna delil olduğunu önceki durumunun sonradan değişmesini belirlerken,⁴ hâdis kavramını yaratılmış varlıklara gönderme yapmak için kullanmışlardır. Son tahlilde, hâdis varlık tabirinin, yaratılmış olmayı ifade etmekle birlikte aslında “ezelî olmayan” anlamını da içinde barındırdığı anlaşılmaktadır.⁵ Kadîm varlıkta bir yenilenme (teceddüd) söz konusu değildir. Buna karşın hâdis varlıkta sürekli yenilenme mevcuttur.⁶ Allah’ın âlemi yoktan yaratmasını içermesinden dolayı oluşa (hudûs) “Yaratma” adının verildiği de tespit edilmiştir.

Kelâmda Allah-âlem ilişkisini açıklamak üzere kullanılan hudûs delilinin iki yönü vardır. Birincisi, âlemin yoktan yaratılması⁷ ikincisi âlemin sürekli yenilenmesi halidir. Atomcu dünya görüşüne dayalı (cevher ve araz) tartışmalar, âlemin sürekli yenilenmesine matuftur.⁸ Bu tartışmalar ve delil getirmelerinin nihaî amacı, âlemin kıdemini savunan iddialara cevap vermektir.

İslâm filozoflarının görüşlerini incelediğimizde, onlara göre Allah’ın âlemi iradesiz ve zorunlu yarattığını anlarız. Güneş ışınlarına, ateş ısıtıcılığına nasıl ki engel olamıyorsa, benzer şekilde Allah da kendisinden âlemin çıkmasına engel olamamaktadır.⁹ Onlara karşı duran kelâmcılar ise, irade ve bilgi sahibi canlı varlığa fâil ismini vermişler ancak felsefecilerin Allah için fâil terimini kullanmalarının yanlış olduğunu söylemişlerdir. Filozofların bu şekildeki tabir ve tasavvurları, ilâhi yaratıcıyı, Kur’an’ın ifadelerine aykırı olmak üzere onu âciz konuma düşürecek, onun irade ve kudret sıfatlarını sınırlayacaktır.

Birçok kaynakta filozofların fâil ile illeti eş anlamlı kullandıkları görülmektedir. Onlara göre iradî ya da doğal hangi yollarla olursa olsun ortaya çıkan her şey için bu iki ifadedden birisinin kullanılmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. İradî fâil demekle gayr-i iradî fâil demek arasında bir çelişki yoktur. Cansız nesnelere de fâillik verilebilir kanaatinde olan filozoflar, ateşin yakmasını, soğğun dondurmasını örnek göstermişlerdir. Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö.505/1111) başta olmak üzere kelâmcılar ise

³ Zemahşerî, Cârullâh Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, **el-Minhâc fî usûlî’l-dîn**, thk. Sabine Schmidtke, Stuttgart, Kommissionsverlag Franz Steiner, 1996, s.52.

⁴ Eş’arî, Ebû’l-Hasan, **Usûlû ehli’s-sünneti ve’l-cemâati el-müsemmâtü bi risâleti ehli’s-siğar**, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, Kahire, Mektebetü’l-Ezheriyyetü li’t-Türâs, 2018, s.103.

⁵ Bâkılânî, **et-Temhîd fî reddi ale’l-mülhîde ve’l-mu’attıla ve’r-rafîze ve’l-havaric ve’l-mu’tézile**, thk. Mahmud Muhammed Hudayrî, Beyrut, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1987, s.41; Râzî, Fahreddîn, **el-Matâlibü’l-‘aliye**, thk. Ahmed Hicâzî Sekâ, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1987, C:IV, s.13.

⁶ İbn Metteveyh, **Tezkire**, s.106.

⁷ Neseî, **Tebsıra**, C:I, s.62, 105.

⁸ Neseî, **Tebsıra**, C:I, s.82, 88; Cüveynî, **Lumeu’l-edille**, s.174; Cüveynî, **İrşâd**, s.16.

⁹ Gazzalî, **Tehâfutu’l-felâsife**, s.168-169; İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, s.306.

bu kullanımların mecazî olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰ Buradan fâil ile illet konularında filozofların mecazî anlatımı dikkate almadıkları anlaşılmaktadır.

Âlemi sadece zâtî yönden hâdis telakki eden meşşâî filozoflarının (peripatetik) aksine, kelâmcılar onu hem zâtî hem de zamanî bakımdan hâdis kabul etmişlerdir. Meşşâî filozoflar, mümkün varlıkların bir tesir ediciye ihtiyaç sebebinin ezeli imkân olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar bunu bir şeyin yaratılması için onu benzerlerinden ayırmayı ve muayyen bir vakitte yaratmayı temin eden iradenin ve istenileni yaratma kudretinin olması şeklinde açıklamışlardır. Kelâmcılar ise onlardan farklı düşünerek, bu illetin hudûs olduğunu savunmuşlardır. Kelâmcılar, mümkün varlıkların bir tesir ediciye ihtiyaç sebebinin hudûs olduğunu savunmuşlardır. Halbuki meşşâî filozoflar bunun ezeli imkân olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹ Ayrıca onlar âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığını iddia ederken; filozoflar bir ma'lûl olan âlemin tek başına var olmasının imkânsızlığı nedeniyle bir “İlk İlet” nedeniyle yani Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerdir. Filozoflarca âlem ma'lûl olması açısından muhdes olmuştur ki buradaki muhdeslik, yoktan var edilmek değil, bir illete ihtiyaç duymak noktasındandır. Bilhassa Aristo'ya (M.Ö.384-322) tâbi filozoflar yaratmayı reddederek, bunun yerine Allah'ın dünyayı zaman içinde her ânda ezeli olarak “Tabiî İlliyet” prensibine uygun ürettiğini iddia etmişlerdir. Bu manayla, natüralistliği çağrıştıran bir durumdan söz etmek mümkündür ve oluş yerine üreme terimini kullanmak daha doğru olacaktır. Burada tabiî illiyet ateş ve ateşin tabiî bir şekilde ısıtması ve ışık vermesindeki tabiilik gibidir. Bu özellikler ateşin tabiatından olduğu için ateşin zâtî, zâtî anlamda önce iken ısıtması ve ışıması sonradır. Fakat bu tabiî illet zorunlu bir ilişki olduğundan ateş kadîm olsa ateşin ısıtması ve ışıması da kadîm olacaktır. İbn Sînâ'yı Aristo'dan ayıran husus şudur: Aristo'ya göre Allah âlemi yaratmaya ve yok etmeye kâdir değildir. İbn Sînâ'ya göre ise Allah âlemi yaratmamaya ve yok etmeye kâdirdir.

Burada kozmostan hareket ederek a-priori (ontolojik) delilin tersine a-posteriori (deney ve tecrübeye dayalı) verilerden hareket ederek kozmolojik delilin birkaç türünden söz edilebilir. Âlemin bir yaratıcı tarafından meydana getirildiğini anlatmak

¹⁰ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehafetü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ, 3.bsk., Kahire, Dâru'l-Meârif, 1392/1972, s.154.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s.292-293; a.y., *Metafizik II*, s.122-123; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.51; a.y., *Fark*, s.92.; Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî* (Basılmamış dissertasiya), İstanbul, 2006, s.57-59; Halife Keskin, “İslam Kelamında İlahî Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy:1, s.70.

için ya havâdis (sonlu varlıklar) ya hareket ve değişme ya da imkân kavramları kullanılmıştır. Kozmolojik delil (hudûs) kullanılırken ise yaratıcıyla ilgili onun ilim, irade ve kudret sıfatları, âlemle ilgili ise onun bağımsız bir gerçekliğinin olup olmadığı gerek oluşunu ve gerekse devamını kendisiyle aynı özellikleri taşıyan bir varlığa (Allah'a) muhtaç olduğu noktaları olduğu anlaşılmaktadır.

Ehl-i sünnet'in, bütün erkânıyla, cisimleriyle, içinde barındırdığı bitkiler, hayvanlar ve bütün fiilleri, sözleri ve itikadlarıyla âlemin ilk yaratılıştan beri var olan mahlûk olduğuna inandığını belirten Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö.418/1027), kendisi de âlemin bir şey değilken, ayn, zât, cevher ve araz olduktan sonra hâdis olduğunu savunmuştur.¹² Onun hudûsunun delili, sıfatlarının değişmesi ve durumunun sürekli bir halden diğer hale dönüşmesini göstermiştir. Değişmenin hakikati, mevcut durumunun iptal olup başka bir durumun ortaya çıkmasıdır. Halinin sürekli değişmesi ve hudûsunun zorunlu olduğunun bilinmesi ve müşahede edilmesi, bu konuda zorunluluk olduğunda, istidlal yapmaya ihtiyaç duymaz. Son tahlilde, şayet hâl kadîm olsaydı, son bulmazdı. Butlanı, onun hudûs olduğunun delilidir.¹³ Zâtın, herhangi bir durumunda kendisine gerekli sıfattan ayrılması imkânsızdır. Zira bu sıfattan ayrılması câiz olsa, bu durumda vücudun câiz olması (zorunlu olmaması) hali oluşacaktı ki bu durum "cisimlerin sıfatları mahlûktur" cümlesi sâbit olduğunda, cisimlerin de sabit olmasının kesinliğine götürecektir. Oysaki havadisten hâli olmayan şeyin, muhdis olması imkânsız olacağı, muhdis olmayanın ise muhdes (hâdis) olacağı aklî bir gerçekliktir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935-36), cevherler ve arazlardan mürekkep bütün mahlukât şeklinde tarif ettiği âlemin yoktan yaratılmasını ispat bağlamında, Allah'ın ilk yaratmayı önceden var olan herhangi bir örnek (model) olmaksızın (misâlün sâbık) var ettiği gibi tekrar dirilişi de kolay bir şekilde yapacağını, modelsiz ilk yaratmayı yapanın tekrar yaratmaya da gücünün yeteceğini ifade etmiştir.¹⁴ Aynı zamanda âlemin içindeki cisimleriyle ve arazlarıyla önceden yokken sonradan meydana geldiğini (muhdes) kabul ederek, bunların tamamını cinslerini ortaya çıkararak yaratan bir yaratıcısının olduğunu, onun âlemin cevherleri ve arazları yanında, cinsleri arasında

¹² İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer, **et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-fırakı'l-hâlikîn**, 1403/1983, s.53, 153-154. Benzer görüşler için bkz. Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.53.

¹³ İsferâyînî, **Tefsîr** s.153-154.

¹⁴ Eş'arî, **Kitâbu'l-lüma'**, s.8; krş. Meryem, 19/66-67; Enbiyâ, 21/104; Ankebût, 29/20; Rûm, 30/27; Nâziât, 79/27.

farklılıkları da yarattığını benimsemiştir.¹⁵ Önceden mevcut olmayan cisimlerin hey'et yönüyle muhdes olduğunu savunan Eş'arî bütün bu tertibin de bir muhdis, kâdir ve hakîme delâlet ettiğini belirtmiştir.¹⁶ Onun deliller ve tahliller ışığında burada mantikî ve iknaî metodları kullandığını görmekteyiz.

Allah Teâlâ'nın varlığını hudûs deliliyle açıklayan, bunun Kur'ân'da var olduğunu belirten İbn Fûrek, doğup batma gibi kendisinde değişkenlikler olan şeyin (araz)¹⁷ ancak hâdis olacağını, âlemin de sürekli değişkenlik gösteren (hâdis) olduğundan ve her hâdisin de bir muhdisinin olması gerektiğinden âlemin de muhdisinin Allah Teâlâ olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Onun nazarında hâdis ile muhdes aynı şeydir.¹⁹ Akabinde âlemin bâki olması konusunu gündemine alan İbn Fûrek, kendisi dışında bir bâkinin ona bekâ özelliği vermesiyle ancak âlemin bâki olacağını, aksinin muhal olduğunu söylemiştir. Bekâ verenin kesinlikle hâdis olmayan ve varlığı daima mevcut olandır demiştir. Allah Teâlâ'nın bir varlığı ifnâ etmesinin, onda bekâ sıfatını yaratmaması; bâki kılması ise onda bekâyı yaratmasıdır.²⁰ Böylece o, âlemin kadîm olamayacağı noktasında hocası Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yle aynı görüşü paylaşmaktadır.

Hudûs delilini araz yöntemi çerçevesinde ele alan Bâkılânî, arazların ispat edilmesiyle istenen şeyin cismin hudûsu olduğunu söylemektedir.²¹ Âlemin ezeli olduğunu iddia edenleri eleştirirken, muarızlarına mantık çerçevesinde sorular yönelterek onların görüşlerini kınamıştır. Başlangıcı olmayan hâdislerin varlığını, cismin varlığının bir başlangıcının olmadığını, ilk maddenin varlığını iddia edenlere, dört unsurun (toprak, su, hava ve ateş) ezelde cisimlerde birleşmemiş olduğunu ve nur ile zulmetin başlangıçsız saf ve birbirine karışmamış şekilde var olduklarını savunanları eleştirmiştir. Sadece görülen şeyle hüküm verilemeyeceğini beyanla hiç beyaz insan görmemiş, tuzlu su ya da kırmızı veya sarı bitkilerle karşılaşmamış bir zencinin, dünyadaki bu varlıklar hakkında bilgisi olmadığından cahil olduğunu

¹⁵ Eş'arî, **Usûlü ehli's-sünne**, s.131; Fakîhî, Ali b. Muhammed b. Nâsır, **Risâle ilâ ehli's-sığar bi bâbi'l-ebvâb li Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî**, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cündî, (Doktora tezi), Medinetü'l-Münevvere, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, h.1413, s.118. İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu görüşünü İbnü'r-Râvendî'nin sorusuna cevapla değiştirdiğini bildirmiştir. Bkz. İbn Fûrek, **Mücerred**, s.36.

¹⁶ Eş'arî, **Usûlü ehli's-sünneti ve'l-cemâat**, s.103-104.

¹⁷ Kur'ân'da Hz. İbrahim'in Güneş'in batmasıyla ilgili söylediği sözleri içeren ayetlerdir. Bkz. En'âm 6/76-79.

¹⁸ İbn Fûrek, **Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim**, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009, s.44-45.

¹⁹ İbn Fûrek, **Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl**, s.84.

²⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.141.

²¹ Bâkılânî, **Temhîd**, s.38, 41. Hudûs delilini cisim üzerine kurgulayan Cüveynî ise, delilin öncüllerine birtakım ilaveler yapmak suretiyle delili geliştirmiştir. Bkz. Cüveynî, **İrşâd**, s.41; a.y., **eş-Şâmil**, s.215-218.

söyleyerek yukarıda belirtilen görüş sahiplerini aynı şekilde eleştirmiştir.²²

Allah'ın insanla doğrudan ilişki kurmasından önce evrenin yaratıldığını biliyoruz. Yaratma eyleminin açıklanmasında İslâm filozoflarının farklı görüşlerine incelediğimizde, Kindî'nin evrenin zamanda yaratılmış olduğunu savunmasına karşın; Fârâbî ve İbn Sînâ evrenin zamanda başlangıçsızlığını ve Allah'tan ezelî bir sudûrla çıktığını savunduklarını görüyoruz.²³

Bu konuda Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin orijinal görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz. Ona göre Allah, âlemi yaratmadan önce âlim, kâdir, mürîd, mütekellim, semî, basîr sıfatlarıyla tektir ve vardır.²⁴ O, Ehl-i sünnet'in Allah Teâlâ'nın bütün havadislerin tek yaratıcısı olduğunda ittifak ettiklerini belirttikten sonra buna birçok ayeti delil getirmiştir.²⁵

Ebû İshâk el-İsferâyînî, âlemin ve âlemde bulunların hâdisliğini Allah'ın varlığına delillendirmede kullanmıştır. O, âlemin hâdis olduğunu savunmaktadır.²⁶ İsferâyînî'nin bu delili mutlak bir yaratıcının lüzumunda işlemiştir. Hâdis ya kendiliğinden ya da başkası tarafından vardır. Kendi kendine bir hâdisin meydana gelmesi mümkün değildir. Şayet böyle olmuş olsa, bir varlığı zaman ve mekân yönüyle tahsisi imkânsız olurdu. Sonuçta hâdis varlıkların kendilerini yaratan bir yaratıcıya ihtiyaçları olduğunu belirtmektedir.²⁷

İnsan gerek kendisinin ve gerekse içinde bulunduğu dünyanın sonradan meydana geldiğini, gözle görülsün ya da görülmesin âlemdeki uyum ve düzeni müşahadeyle yüce bir varlığın bu âlemi yarattığını kabul eden İbn Fûrek'e göre insan bu yaratıcının, eşsiz ve mükemmel bir yaratıcı olduğunu bilmesi gerekir.²⁸ O, Eş'arî'nin bütün sonradan ortaya çıkanların ispatını, yokluktan varlığa çıkaran tek bir kudrete dayandırıldığını, aksi durumun Allah Teâlâ'ya şirk koşmak olduğunu bildirmiştir.²⁹ Ehl-i sünnet'in peygamber gelmese bile akıyla kâinatı yaratan bir yaratıcıyı bilmesinin insana gerektiği ortak kanaatine, İbn Fûrek âlemdeki eşsiz uyum ve düzeni müşahadeyle ulaşılabilceğinden hareketle ispatlamaya çalışmıştır. Bu düzeni

²² Bâkılânî, **Temhîd**, s.52-53; a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, C:I, s.397-398.

²³ Tezimizin birinci bölümünde konu geniş bir şekilde incelenmiştir. İlave olarak bkz. Ahmet Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s.14.

²⁴ Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-sağr**, 1413, s.118

²⁵ Fâtır, 35/3, Fâtır, 35/3, Kısas 28/71, Mü'minûn, 23/14. Eş'arî, **Risâle ilâ ehli's-sağr**, s.144; a.y., **Usûlü ehli's-sünneti ve'l-cemâati el-müsemmâtü bi risâleti ehli's-sığar**, s.148.

²⁶ İsferâyînî, **el-Akîde**, vr. 89a.

²⁷ Muhammed b. Ca'fer Sanhâcî, **Şerhu akîdei Ebî İshâk el-İsferâyînî**, vr. 69b.

²⁸ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.54.

²⁹ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.37.

sağlayan ya da yaratan başka varlıkların olabileceği düşüncesini Allah’a şirk görmüştür.

Havadisi iki kısımda inceleyen İbn Fûrek, birincisini, kendi başına var olamayan bir mahalde bulunması gerekli olandır demiştir. Zira o arazdır ki bu hâdisin (araz) hudûsu, kendi özünden kâim olması ile değildir. İkincisi ise, kâim olmasında herhangi bir mahallin gerekmediğidir ki o da cevher ve cisimdir. Tek bir cismin hudûsu bir mekânda olmamakta, âlemdeki cisimlerin tamamının hudûsu bir mahalde değildir.³⁰

İlk dönem Eş’arî kelâmının önemli simalarından Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013) de âlemin muhdes, aynı zamanda onun Allah Teâlâ dışında mevcûd olan her şeyden ibaret olduğunu belirtmiştir. Âlemin hudûsunun delilini, durumunun bir halden diğer hale, bir sıfattan diğer sıfata değişmesini, dönüşmesini sebep göstermiş; gidişatı ve özelliği bu şekilde olan şeyleri muhdes varlıklar şeklinde tarif ve kabul etmiştir. Konu hakkında Peygamberimizden “Allah Teâlâ varken, başka hiçbir şey yoktu. O sonradan eşyaları yarattı”³¹ hadisini ve Hz. İbrahim’in yıldızları gördüğündeki akıl yürütmesini³² delil göstererek, hali ve vasfı değişenlerin muhdes olduğuna misal vermiştir.³³ Böylece onun âlem hakkındaki fikirlerini birincil kaynağı (Kur’ân) ve ikincil kaynağı (hadis) kullanmak suretiyle desteklediğini anlamaktayız.

Konuyu açıklama sadedinde devamla, âlemin muhdesliğinin yanında te’lif olunmuş cisim olmasından dolayı onun ulvî ve süflîsinin ayrılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bir başka deyişle, ona göre âlemin, cevher-i ferdden ya da yüklenilmiş arazlardan ayrılması imkânsızdır. Kısaca âlem, tüm haliyle muhdestir. Onun cisimlerinin ve arazlarının muhdes oluşuyla bu şekilde bir sonuca ulaşılmıştır. Arazlarının varlığına, cismin, sükûnetinden sonra hareket etmesini, bir araya gelmesinden sonra ayrışmasını, durumunun ve sıfatlarının değişmesini misal vermiştir. Kendi nefsinden dolayı hareket etmiş olsa ya da zâtından dolayı değişmiş olsa, o durumda sükûnet halinde terketmesi; mu’tedil durumdayken değişmesi ve muhal olması gerekirdi. Onun hareket, sükûn, renk, durumların ve başka sıfatların ispat edilmesi bunun imkânsızlığına delildir. Çünkü nefsi böyle olmazsa, halinin değişmesi ve sıfatının imkânsız olmasına göre bir manâ olması gerekirdi.³⁴ Varlığın, var olanlara

³⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.289.

³¹ Buhârî, **Sahîhu’l-Buhârî**, Bed’ü’l-halk, 1.

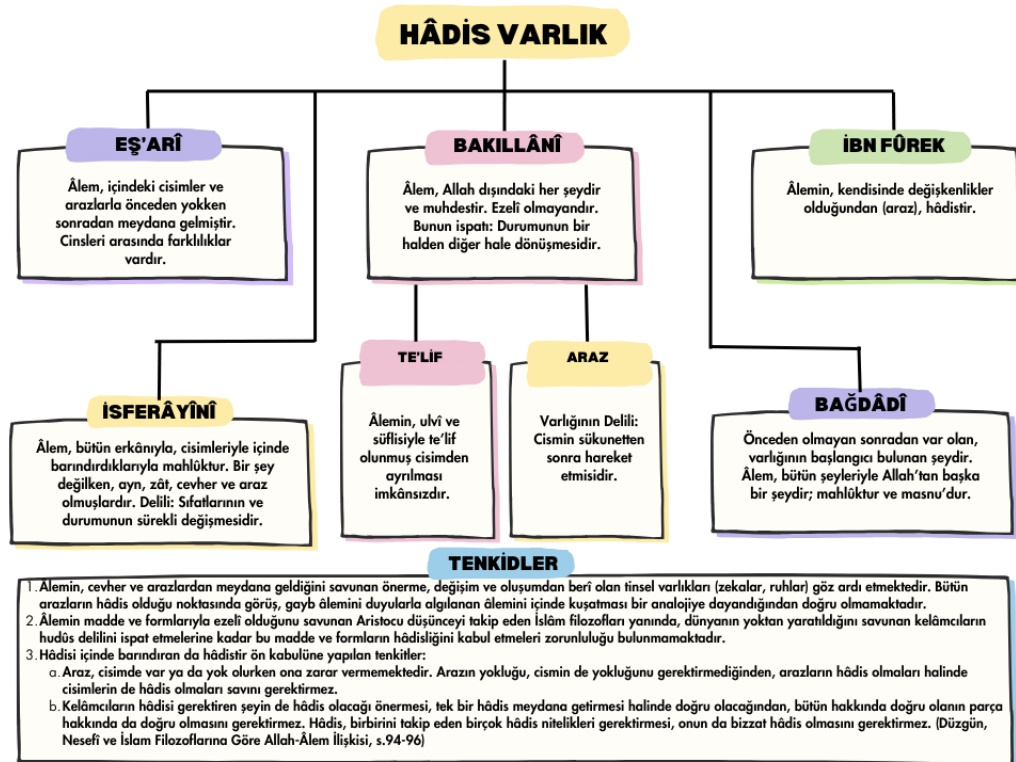
³² En’âm, 6/76-79.

³³ Bâkılânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib, **el-İnsâf fîmâ yecibü i’tikâdühü ve lâ yecûzü’l-cehlü bihi**, 1421/2000, s.29.

³⁴ Bâkılânî, **İnsâf** s.17.

Allah tarafından sürekli bahşedilen bir bağış olduğunu, tespitlerimize göre ilk kez ortaya atan Bâkılânî'dir. Bu durumda evren, başlangıçta ve bir defaya mahsus olmak üzere Allah tarafından yaratılmış değildir. O, her ân yoktan (ex nihilo) bir yaratma içindedir.³⁵

Eş'arî geleneğin önemli kelâmcılarından Abdülkâhir el-Bağdâdî âlemi, Allah'ın dışındaki her şey diye kabul ederek onu cevherlerin ve arazların oluşturduğunu söylemiştir.³⁶ Âlemin hudûsunu, Sâni'in tevhidini ve kadîmini kabul eden her insanın İslâm ümmetinin birer ferdi olduğunu söylemektedir.³⁷



Şekil 4: Eş'arî kelâmcılarına göre hâdis varlık tarifleri ve tenkidler

Fahreddin er-Râzî'ye göre kelâmcıların çoğunluğunun hudûs delilinin tek başına fâilin varlığını ispatlama konusunda yeterli olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemiştir. Ancak bu görüşü savunanlar kendi aralarında iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup: Mutezile'den Ebû'l-Kasım el-Ka'bî ve kelâmcıların çoğunluğu muhdesin bir muhdis muhtaç olduğuna dair bilginin "bedihî ve zarurî bir bilgi" olduğunu savunmuştur. İkinci grup: Mutezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/915), Ebu Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) ve onlara tabi olanlar muhdesin faile ve yaratıcıya

³⁵ Ahmet Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, Ankara, Vadi Yayınları, 1999, s.20.

³⁶ Bağdâdî, Abdülkâhir, **Kitâbü usûlî'd-dîn**, İstanbul, Medresetü'l-İlâhiyyât, 1347/1928, s.33.

³⁷ Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s.141.

muhtaç olduğuna dair bilginin ancak delille tamamlanan “istidlâlî bir bilgi” olduğunu söylemiştir.³⁸ Fahreddin er-Râzî’ye göre kelâmcılar, muhdesin bir fâile ihtiyaç duyduğu konusundaki illet ma’lûl ilişkisini, muhdesin belirli bir zamanda ve bir maddeden yaratılması gerektiği konusundaki ilişkiyi kurmamakla çelişkiye düşmüştür.³⁹ Fahreddin er-Râzî, hudûs delilinin, yaratıcının kıdemine delaletinin kat’i olmadığına iki aklî ihtimal sunmuştur. Birinci ihtimal şu şekildedir: Zâtından dolayı varlığı vacip olan ilâhın, başka bir varlık yaratıp onda cisimleri var etme kudreti yaratması, böylece cismanî âlemin yaratıcısının ezeli ve kadîm değil, mahlûk ve muhdes bir varlık olması neden aklen mümkün olmasın? Bu durumda cismanî âlemin değil, o mahlûk varlığın yaratıcısı kadîm ve ezeli olur. Ayrıca bu şartlarda devr ve teselsül gerekmez. Dolayısıyla kelâmcıların hudûs delili, bu âlemin yaratıcısının kadîm bir ilah olduğuna delâlet etmez. İkinci ihtimal şu şekildedir: Zâtından dolayı varlığı vacip olan ilâhın, cisim ve cismanî olmayan fakat ilim, kudret ve hikmetle mevsuf bir varlığı vacip kılması neden aklen mümkün olmasın? Böylece bu varlık, âlemin yaratıcısı olmuş olur. Bu durumda bu âlemin yaratıcı kadîm ve ezeli olsa da zâtından dolayı varlığı vacip olmaz.⁴⁰ Bundan dolayı hudûs delili bu konuda yakînî delil değildir. O halde âlemin yaratıcının kadîm, ezeli ve zâtından dolayı varlığı vacip bir ilah olduğunu ispat etmenin yolu hudûs delili değil imkân delilidir. Zira bir müessire olan ihtiyacın illeti hudûs değil, imkândır.⁴¹ Bütün bu izahlardan sonra Râzî’nin âlemin kadîm olduğunu savunduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Onun amacı hudûs delilinin kapsamını ve isbat-ı vacib konusundaki yetersizliğini ortaya koyarak, bu konuda yakînî delilleri araştırmak ve imkân delilinin önemini ortaya koymaktır. Zira bu durum hudûs delilinin Allah’ın vahdaniyetini ispatlamada yeterli olmadığını belirtip temânü’ ve tevarüd delillerini ortaya koymaya benzer.⁴²

Mu’tezilî Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Ka’bî (ö.319/931) başta olmak üzere Ebü’l-

³⁸ Fahreddin er-Râzî, **el-Metalibu’l-aliye**, C:I, s.207.

³⁹ Râzî, **a.g.e.**, C:I, s.209.

⁴⁰ Râzî, **a.g.e.**, C:I, s.319.

⁴¹ Râzî, **a.g.e.**, C:I, s.83, 84. Veysel Kaya, **Fahreddin er-Râzî’nin Sünni Eş’arî Kelamına Yönelttiği Eleştiriler**, Marife Yayınları, yıl 5, sy:3, s.249- 252. Sonraki dönem Eş’ariyye kelâmcılardan Fahreddin er-Râzî (543/1149-606/1210), var olanın ya zâtı gereği vâcib olduğu ya da zâtı gereği mümkün olduğu kanaatindedir. Zâtı gereği vâcib olanın sadece Allah Teâlâ olduğunu; zâtı gereği mümkün olanlar ise Allah Teâlâ dışındaki her şeyin olduğunu, bunun adının ise âlem olduğunu savunmuştur. Bkz. Râzî, Fahrüddin, **Tefsir-ü Kebir Mefâtihu’l-Gayb**, C:I, Sadık Kılıç vd., Ankara, Akçağ Yayınları, 1998, s.305.

⁴² Vezir Harman, **Eş’arî Kelamının Teşekkülünde Eş’ari Kelamcılarının İmam Eş’ari’ye Muhalefet Ettikleri Bazı Meseleler, Din Felsefesi Açısından Eş’ari Gelen Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-5**. edt. Recep Alpyağıl. İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s. 93, 94.

Hüseyn es-Sâlihî hariç diğerleri, hâdislerin tamamının hudûslarından önce şeyler olduğunu iddia etmişlerdir. Basra Mu'tezilesi, cevher ve arazların ma'dûmiyeti esnasında yine cevherler, arazlar ve şeyler olduğunu, onların Allah Teâlâ'nın bir şeyi başka bir şeyden yaratması gerektiğini iddia etmeleri⁴³ neticesinde, kendi aralarında bile ittifak edemedikleri anlaşılmaktadır.

Hâdislerin meydana gelmeden önce şeyler ya da a'yanlar, cevherler ya da arazlar olmadıklarını belirten Ehl-i sünnet kelâmcıları, bu konuda Kaderiyye'yi (Mu'tezile) – ki onlar bu sayılanlar hakkında yaratılmadan önce (ma'dûmken) bir şey olduğunu, Basra Mu'tezile'sinin ise cevherler ve arazların yaratılmadan önce de cevherler ve arazlar olduklarını savunmuşlardır– bu iddianın âlemin kıdemi anlayışına sürükleyeceğini ve küfre düşüreceğini söyleyerek, mevcûdun ma'dûmken bir şey olduğu iddiasını reddetmiştir.⁴⁴

Ehl-i sünnet kelâmcıları nazarında cevherleriyle arazlarının hâdis olmasından dolayı âlem de hâdis kabul edilmiştir.⁴⁵ Âlem bütün şeyleriyle Allah Teâlâ'dan başka bir şeydir. Allah'tan ve ezeli sıfatlarından başka olanlar yoktan yaratılmışlardır. Yaratılanların sâni'i ne mahlûktur ne de masnu'dur. O, âlem cinsinden olmadığı gibi, âlemin cüzlerinden bir şey de değildir. Onlar, âlemin cüzlerinin cevherler ve arazlar şeklinde iki kısım olduğunda ittifak etmiştir: Cevherlerin, cüz-ü lâ yetecezzâ olduğunda ittifak etmişler, Mu'tezilî İbrâhîm en-Nazzâm'ı ve Müslüman felâsifeyi – ki onlar cüzlerin sonsuz sayıda bölünebileceğini iddia ettikleri için– küfürle itham etmişlerdir.⁴⁶ Buna delil, Kur'ân'da âlemdeki parçaların sınırlı olduğunu ifade eden ayeti göstermişlerdir.⁴⁷ Sûretlerdeki renkleri, tatları, kokuları ancak cevherlerde bulunan arazların farklı olmalarıyla ispat etmişlerdir.⁴⁸ Buradan kelâmcıların, Nazzâm ve İslâm filozoflarını tenkid ve tekfirlerinin herhangi bir bilimsel deneye dayanmadan yapıldığı, sadece tabiattaki gözlem ve tecrübeye müstenid olduğu anlaşılmaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) bildirdiğine göre Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim'in insanların fiillerinin nasıl ki sonradan meydana gelmesi (hudûs) için insana ihtiyaç varsa, âlemin de sonradan oluştuğu (hâdis olduğu) bilindiğine göre onun da bir yaratıcıya ihtiyaç duyması gerektiğini savunduklarını

⁴³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.67.

⁴⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 193, 197, 199-200.

⁴⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.53.

⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.197.

⁴⁷ Cîn, 72/28.

⁴⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.197.

belirtmiştir.⁴⁹ Cübbâilerin hâlik-mahlûk tefrikinde, insanı ve onun fiillerini kullandıklarını, mantığın tümevarım ilkesine dayandıklarını görmekteyiz.

Basra Mu'tezilesi'nin önemli kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025) ise, muhdes varlığın diğer Mu'tezile kelâmcılarının aksine bir illetten dolayı yaratıldığı görüşüne karşı çıkararak, onun ancak bir güç yetiren muhdis tarafından var edildiğini savunmuştur. Aksi takdirde, muhdes varlıkların zorunlu bir illet sebebiyle gerçekleşmesi durumunda, bu durumun havâdisin kıdemi anlayışına götüreceğini iddia etmiştir.⁵⁰ O buradaki illet kavramını, Allah'ın âlemi yaratmasının bir hikmeti sonucu yarattığı şeklinde anlaşılmasını uygun görmektedir.⁵¹ Bu şekilde bir tarif, âlemin zorunlu bir illetten meydana geldiği sonucunu doğurmayacaktır. Âlemin yaratılmasında zorunlu olmamayı ilk defa hikmet kavramını kullanmak suretiyle açıklayan Kâdî Abdülcebbâr'ın, aynı zamanda İslâm filozoflarının illet-ma'lûl argümanını da kabul etmediğini görmekteyiz.

Önemine binaen Şehristânî'nin (ö.548/1153), kâinatın hâdis olduğunu savunan görüşünü burada serdetmek istedik. O, bir imkân bağlamında cismin sonsuza kadar bölünebileceğini iddia edip, atomculuğu reddeden⁵² İbn Sînâ'yı eleştirmiştir. Ona göre teorik açıdan ya da bir imkân çerçevesinde sonsuza kadar bölünebilirlik, bir vehimden başka bir şey değildir.⁵³ Ancak o, cismin parçalarının bi'l-kuvve olduğunu kabul etmiş böylece kendisi de bir imkân metafiziği ortaya koymuştur.⁵⁴

Her ne kadar imkân delilini Müslüman filozoflar gündeme getirmişlerse de kelâmcılar geliştirmişlerdir. Eşyanın varlığı zorunlu mu değil mi, eşyanın olduğundan farklı şekilde meydana gelmesi imkân dahilinde mi değil mi gibi sorular imkân delili içinde tartışılmıştır. Müteahhir kelâmcılar, âlemi bir imkânlar manzumesi şeklinde değerlendirmişlerdir.⁵⁵ Var olması zorunlu olmayan bu âlemi imkân dahiline alıp ortaya çıkaran ancak kendisi mümkün varlık olmayan ezeli ve vâcib bir muhassıs ve varlık tarafından meydana getirildiği kabul edilmiştir.⁵⁶ İbn Sînâ'nın ise bu delili vücûb delili adı altında varlık ve mahiyet ayrımını belirtmek için kullandığını görmekteyiz.

⁴⁹ Râzî, *el-Matâlibü'l-'aliyye*, 1987, C:I, s.210; a.y., *Erbaîn*, C:I, s.128-129.

⁵⁰ Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-tevhîd ve'l-adl: el-Mahlûk*, C:VIII, s.97-98.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C:XI, s.92-93, 123.

⁵² Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, C:VII, s.454.

⁵³ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, s.505-514.

⁵⁴ Günaltay, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, s.157.

⁵⁵ Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)* çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s.137.

⁵⁶ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.172.

Kelâmcılara göre âlemde bulunan her şey, muhdes olması nedeniyle zaman ve mekâna nispet edilmiştir.⁵⁷ Yine tabiatta bulunan her şey bir sayı ile sınırlıdır. Bu durumda da Allah'tan başka her şeyin zaman ve mekânla mukayyed olması zorunlu olmakta, tabiatın ezeli değil fâni olması gerektiği ortaya çıkmaktadır.⁵⁸

Yaptığımız araştırmalar sonucunda âlemin yokluktan varlığa getirilmesini kelâmcılar, atom ve onun boşluk içinde yer kaplamasıyla (tehayyüz) temellendirdiklerini görmekteyiz. Onlar duyulur âlemde aşkın âleme atom ve boşluk kavramlarını açıklayarak geçmişlerdir. Atomlar yer kaplayan nesneler olduklarından, yer kaplamanın ise boşluk olduğunu, boşluğun da yokluk (âdem) olacağından hareketle atomu kaplayanın boşluk olduğu sonucuna varmışlardır. Neticede atomun yokluktan bağımsız olması mümkün olmamaktadır. Kısaca atomun boş mekâna muhtaç olması, boş mekânın ise atomdan önceliği kesinleşmiştir. Sonuçta atomların eşyanın ilk maddesi olmaları nedeniyle, yoktan meydana geldikleri kanaatine ulaşmışlardır.

3.1.2. Âlemin Kadîm Olduğu İddiası

Allah'ın varlığını inkâr etmenin yanında âlemin ezeliliğini savunan görüşün en katı temsilcisi, materyalist felsefe sayılmaktadır. Materyalistlere göre, Allah yoktur ve âlem sürekli vardır. Bu düşünce evrende mekanik bir determinizmin hâkim olduğunu iddia eden Eski Yunan filozofu Demokritos'a (M.Ö. 460-370) dayanır ki,⁵⁹ o herşeyin zorunluluktan kaynaklı olduğunu, evrenin oluşması için yaratıcı gibi tasarlayıcı ve yönetici bir güce gerek olmadığını iddia etmiştir.⁶⁰

Bir diğer Yunan filozofu Epiküros (M.Ö. 341-270) ise, Demokritos'un felsefi öğretisini geliştirmiştir.⁶¹ Ayrıca Tanrı'yı açıkça inkâr eden ve evrenin ezeliğini savunan Lucretius'u (M.Ö. 98-55) da saymak gerekmektedir.⁶² İlk bölümde

⁵⁷ Gazzâlî, Ebû Hamîd Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed, **Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs**, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, s.119.

⁵⁸ İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel**, C:I, s.20.

⁵⁹ George Thomson, **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1997, s.345-346.

⁶⁰ Hans J. Störig, **İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan**, çev. Ömer C. Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 2000, s.218.

⁶¹ Kamıran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, s.29; Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s.146; Andre Bonnard, **Antik Yunan Uygarlığı Cilt:2: Antigone'den Sokrates'e**, çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2004, s.93. Demokritos'un atom teorisine Epiküros'un katkısı için bkz. Karl Marx, **Demokritos ve Epiküros'un Doğa Felsefeleri**, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara, Sol Yayınları, 2000, s.46.

⁶² İlhan Kutluer, "Cevher", **DİA**, C:VII, s.452.

vurguladığımız gibi, Hint ve Budist felsefeleri de evrenin ezeliğini savunmaktadır.⁶³ Gökyüzü hakkında sınırlı bilgileri olması nedeniyle, semadaki cisimlerin hep aynı kaldıklarını (ay üstü âlem ile sabit yıldızlar), değişimin yaşanılan dünyada (ay altı âlem) olduğunu, dolayısıyla değişim göstermeyen cisimlerin ezeli yapıda bulunduklarını düşünen ilk çağ filozofları, bunların tamamını kapsamına alan âlemin de hiç değişmeden ezelden beri var olduğunu savunmuşlardır.

Sebeplilik (illet-ma'lûl) nazariyesini de reddeden kelâmcılar, âlemin fâilinin aynı zamanda ilim ve irade sahibi olması gerektiğini, yegâne fâilin Allah olduğunu kabul etmişlerdir. Eş'arî ve bazı Matürîdî âlimler, kendisinde irade gücü bulunmayan tabii unsurların birbirlerinin sebepliliği olmasını, Allah'ın dahli olmadan mümkün görmemişlerdir. O'nun her an unsurları yaratmak suretiyle âleme müdahalede bulunduğunu benimsemişlerdir. Allah'ı yegâne fâil kabul eden Mu'tezile âlimleri ise, Allah'ın eşyaya dolaylı müdahale etmesini mümkün görmüşlerdir. Kâinattaki düzeni bir kez kuran Allah'ın, doğrudan müdahalede bulunmayacağını iddia eden Mu'tezile kelâmcılarının bu görüşü; Allah-evren ilişkisinde Kindî hariç İslâm filozoflarının görüşleriyle Ehl-i sünnet kabul edilen kelâmcıların fikirleri arasında ortak bir görüşte buluştukları anlaşılmaktadır.

Âlemin kıdeminin eleştirisi, âlemi oluşturan parçaların sonluluğu sebebiyle âlemin de sonlu olduğu tezine dayanmaktadır. Her sonlu ve sınırlı olan ise hâdistir.⁶⁴ Bu delil, Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944), Ebû Muhammed İbn Hazm⁶⁵ (ö.456/1064) ve Ya'kûb b. İshâk el-Kindî⁶⁶ (ö.252/866) tarafından da kullanılmıştır. Kindî de aynı şekilde zamanın sonluluğunu kullanarak âlemin hudûsuna gitmeye çalışmıştır. Zira bu ikisi birbirlerine tekabül etmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla onun tatbik delilini kullanmak suretiyle fikrine temel oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Yerin beş yönden sonu ve sınırı olmadığını sadece üstten hava ile karşılaştığı tarafta sonu olduğunu kabul eden Kaderiyye temsilcileri, semanın her taraftan sınırının ve sonunun olmadığını iddia etmişlerdir. Oysaki Abdülkâhir el-Bağdâdî yerin ve

⁶³ H.J. Störig, **İlk Çağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, s.35 vd.

⁶⁴ Hayyât, **İntisâr**, s.16, 17.

⁶⁵ İbn Hazm, **Kitâbu'l-fasl**, C:I, s.14, 15.

⁶⁶ Muhammed Ali el-Cundî, **İşkâliyyetu'z-zemân fî felsefeti'l-Kindî**, Riyad, t.y., s.64.

⁶⁷ Kindî, **Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye**, C:I, nşr. Ebû Ridde, Kahire, 1953, s.114-116, 188-192. İslâm'da yaratma problemini irdeleyen Hüsâm Alousi'nin kelâmcıların atomculuğu benimsemesinin iki gerekçesini sıralar. İlk sırada madde, heyûlâ, form gibi âlemin sonsuzluğu fikrine sevkedebilecek fikirlerden kurtulmaktır. Diğer neden ise Allah'ın kudreti karşısında âlemin sonluluğunu ortaya çıkarmaktır. O, kelâmcıların eşyada görülen çokluk sorununu açıklamak için atomcu görüşten istifade ettiklerini söylemektedir. Bkz. Husâm Muhîddîn Alousi, **The Prolem of Creation in İslâmic Thought**, Cambridge, The National Printing, 1935, s. 273-277.

göklerin sonu olduğunu savunarak, bu son oluşa delil kapsamında Güneş, Ay ve yıldızların dönmesini göstermiştir. Her yıldız, feleği geçerek doğduğu yere ulaşırsa, bu feleğin sonlu olmasını doğuracaktır. Yerin bazı noktalarında yıldızların felekten görülmesi, doğduğu yere dönünceye kadar yerin altında dönmesi, yerin sonu olduğunun delilidir. Zira su ile hava, her yönden sonlu olan yer ile felek arasında bulunmaktadır. Âlemin iki unsuru her yönden sonlu olmasıyla, âlemin diğer tüm unsurları da her yönden sonlu olmuş olmaktadır.⁶⁸



Şekil 5: Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin dünya tarifi

İslâm filozoflarının âlemin kıdemi konusundaki görüşlerini Aristo'ya kadar uzatanlar olmuştur. Onlardan bazıları hariç, çoğu âlemin kâdim olduğunu savunmak suretiyle, onun muhdes olduğunu kabul eden kelâmcılarla ters düşmüşlerdir.⁶⁹ Kelâmcılar, âlemin zaman bakımından Allah'tan sonra gelmesi gerektiğini, bu halin Allah'ın kemâline hâlel düşürmeyeceğini, zira onun kemâlinin nişanesinin fiil meydana getirmesi değil, ezelde kendisiyle bir şeyin bulunmaması olduğunu

⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.84-85.

⁶⁹ İbn Teymiyye, filozoflar içinde âlemin kıdemi ilk defa ortaya atan Aristo olmuştur demiştir. Ondan önceki Eflâtun gibi büyük filozoflar bunu savunmamışlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebiyye fi nakdi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, C:I, s.360; C:III, s.126; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, C:II, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1399-1403/1979-1983, s.167.

belirtmişlerdir. Mütেকaddimûn kelâmcıları, ezelde Allah ile birlikte bulunan şeyin aynı zamanda ulûhiyet niteliğini elde edeceğini söylemelerine karşın, müteahhirûn kelâmcıları ulûhiyyetin zaman yönüyle ezeli olmaya ilave bir durum olduğunu, zira her ezeli olanın ilâh diye nitelenemeyeceğini ayrıca akıl, irade, kudret vs. gibi özelliklere de sahip olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Felsefi argümanları eserlerinde sıkça işleyen müteahhirûn kelâmcılarının, mahlûkun sıfatlarının hâliğin sıfatlarıyla birebir aynı olmadığından ve sadece isimlendirmede aynîlik söz konusu olduğundan hareketle, mahlukâtın yaratıcı olamayacağı fikrine ulaşmışlardır.

Her ne kadar sudûr konusunda benzer görüşü paylaşsalar da bile İslâm filozofları ile Aristo ve Eflâtun arasında ciddi farklar vardır. Başta Aristo olmak üzere, Allah'ın varlığına inanmakla birlikte âlemin de ezeli olduğunu savunanlar olmuştur. Eflâtun da ideler âlemini ezeli düşünmüştür. Âlemin varoluşunu sudûr nazariyesi ile açıklamaya çalışan Yeni Eflâtuncu görüş ile bu nazariyeyi kabul eden İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ, âlemin ezeliğini savunmuşlardır.⁷⁰ Âlemin kadîm olmasını savundukları için filozofları eleştiren kelâmcıların, Gazzalî'den itibaren genel kabulünün aslında ezelde yaratmayla, yaratılan şeyin ezeli olması arasındaki ayrımı tam olarak farketmemelerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, muhdes olan şeyin, muhdes olması itibarıyla, muhdes olmasını sağlayan ayrı bir anlama ihtiyaç duymadığını belirtmiştir. Ona göre muhdes olan şey, kendisini var edenden dolayı muhdes olur. Fakat onun sonradan olmuş olması, onun muhdesliğini mümkün kılacak bir başka manayı gerektirmez. Tıpkı hareket eden bir şeyin, hareket etmesini mümkün kılacak bir manayı gerektirmediği gibidir demektedir. İbn Fûrek, hocasının "her bir fiilin bir muhdisi vardır. Fâillerden herbiri muhdis ise, bütün hâlik muhdistir. Gerçekte Allah Teâlâ'dan başka ne hâlik ne muhdis ve ne de fâil vardır" görüşünde olduğunu bize aktarmaktadır.⁷¹

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Felekiyye'den bir grubun, feleğin kadîm olduğunu, yaratıcısının (Sâni') olmadığını kabul ettiklerini belirtmiştir. Bazılarının ise, feleğin kadîm olduğunu kabul etmekle birlikte bir yaratıcısının da olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. Onlardan bir grubun ise, feleğin toprak, su, ateş ve hava olmak üzere dört

⁷⁰ İbn Teymiyye'nin âlemin kîdemi hakkında filozofları eleştirisi dikkat çekicidir. O, kîdem-i âlemi savunanların kesin delilleri ortaya çıkarmaları şöyle dursun, zannî delillerinin bile olmadığını söylemektedir. Zira onların illet-ma'lûl, eser-müessir veya fâil-i muhtar gibi Allah-âlem ilişkisini açıklamaya yönelik yaklaşımları, aslında kîdem yerine hudûsu ispatlar görüşündedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebiyye fî nakdi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, C:I, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989, s.406.

⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s.26.

unsurdan oluştuğunu, bazılarının beşinci unsur anlamında tabiatı saydığını, onda sıcaklık, soğukluk, hafiflik, ağırlık, fazlalık ve eksiklik olmadığını savunduklarını söylemiştir.⁷²

Feleklere fesâdın (yokluğun) bulaşmasını kabul etmeyen Aristo'ya karşın, bazı Antik Yunan filozofları ise bunu mümkün görmüşlerdir. Feleklerin hâdis olmalarının delilini, aynı zamanda cisimlerinin de hudûsunun delili kabul etmişler ve feleklerin sayısının ancak din yoluyla bilinebileceğini, his yoluyla bilinemeyeceğini iddia etmişlerdir. Çoğu filozof, feleğin şeklini yuvarlak (küre) kabul etmelerine karşın, bazıları feleği yumurtanın veya kürenin yarısı gibi telakki etmişlerdir. Küre gibi olduğunu savunanların delili, feleğin her gün ve gecede bir defa doğudan batıya devrî bir hareketle hareket ettiğini ancak gökteki yıldızların ise feleğin hareket yönünün aksine batıdan doğuya doğru sürüklendiğini ifade etmişlerdir. Filozofların çoğuna göre, feleklerin sayısı dokuz olup yedi tanesinin yıldız –ki bunlar Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay'dır- olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yedi feleğin üstünde, sâbit yıldızların bulunduğu Burûc feleğini, onun da üstünde her şeyin düzenleyicisi ismini verdikleri "Felek-i A'zam" olduğunu; başka filozofların ise feleklerin sayısının sekiz olduğunu, Burûc feleğinin üstünde felek olmadığını savunmuşlardır. Feleklerin küre şeklinde olup devrî hareketle hareket ettiğini kabul edenler, Arş'ın ve meleklerin feleklerin üstünde olmasını iptal etmiştir. Buna karşın Bağdâdî, feleğin küre şeklinde değil yayılmış bir tabaka olduğunu savunmuştur. Müslümanlar ve Ehl-i Kitab, feleklerin birbirine uygun yedi felek olduğu görüşüne sahiptirler. Onlara göre gök sakin, yıldızlar ise hareket halinde olup bu yıldızların tamamı alt gökte bulunmaktadır.⁷³ Gök cisimlerinin ve dünyanın şekli ile mahiyeti hakkında ilâhî dinlerin kitaplarında net bir şekilde herhangi bir bilgi bulunmaması, filozof ve kelâmcıların bunlar hakkında farklı kaynaklardan özellikle gözlem ve efsaneye dayalı tevatürden bilgi edinme yollarına sevkettiği anlaşılmaktadır.

Âlemin varoluş yönüyle Allah'tan sonra meydana gelmesi, Allah'ın kâmil bir varlık olması konularında filozoflarla kelâmcılar uyuşmaktadırlar. İttifak edilen bu noktanın derinliğine inildikçe aralarında uzlaşmazlıkların olduğu ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılar, hâdisin yokken sonradan meydana geldiğini dolayısıyla fâilin fiiline zamansal bağlamda önceliği olduğunu savunmuşlardır. Onlar, zaman yönüyle hudûs varlıkta ısrarcı olmuşlar fakat filozoflar ademin bir şeyi ancak zihinsel yönüyle

⁷² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.83.

⁷³ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.83-84.

önceleyebileceğini iddia etmişlerdir. Kelâmcılar, fiili hemen kendisiyle birlikte var olan fâil, fâil-i matbu (seçme yetkili fâil değil) olup gerçek fâili, önce fâil halinde değilken, sonradan bir fiili işleyen şeklinde tanımlamıştır. Onlara göre, filozofların iddia ettikleri gibi Allah, ezelden beri fâildir denilirse, bu takdirde Allah'ın fiilde bulunma ya da bulunmama seçimi ortadan kaldırılmış olacaktır.⁷⁴ Allah'ın ihtiyâr ve irade gücünü sınırlamaya matuf filozofların bu görüşünü kelâmcılar şiddetle tenkit etmişlerdir.

Kelâmcıların Allah'ın âlemi yoktan yarattığını savunmasına karşın, insanın tecrübesine dayalı bir şekilde, yoktan yaratma veya bir şey meydana getirme mümkün görünmemektedir. Burada “yoktan yok doğar” yani “yoktan hiçbir şey meydana gelmez” şeklindeki Yunan filozoflarının ön kabulüne nasıl karşılık verilecektir? Ayrıca doğmak pasif, yaratma ise aktif bir eylemdir. Doğma ile yaratma arasında bir nitelik farkı ortaya çıkmaktadır. Sonuçta yoktan hiçbir şey kendi kendine meydana gelmez ancak yoktan bir şey meydana getirilebilir, yaratılabilir.

Fârâbî'nin sudûr nazariyesinde âlemin yaratılmasının zorunluluk ilkesinin, fiilî bir mecburiyet olmadığı, mantıkî bir zorunlu sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu zorunluluğun Allah'ta değil de yaratılmış varlıkta olduğu, bu varlığın var olamamazlık edemeyeceği hususunu savunan Fârâbî, Allah'ın istese de istemese de âlemin ondan sudûr edecek anlamında olmadığını belirtmiştir. Zira o, Allah'ın rızası ve iradesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini bizzat ifade etmiştir.⁷⁵

Fârâbî'ye göre “varlık”, “zorunluluk” ve “imkân” kavramlarını insan zihni adeta hazır bulur ve onların anlamlarını bir bakıma doğrudan doğruya kavrar. Var olan şey (mevcûd), genel anlamda varlık bakımından ya zorunlu ya da mümkündür. Burada “zorunlu” derken özü varlığını gerektiren yani zâtı düşünüldüğünde varlığı da zorunlu olan ve bu sebeple zorunlu varlık şeklinde isimlendirilen şey kastedilmektedir. Fârâbî varlığı mümkün olanı ise yokluğu da düşünülebilen, dolayısıyla nedeni olan şey şeklinde açıklamıştır. Kendisi bakımından mümkün olan bir şey, aslında sebebi bakımından zorunludur. Mümkünler zincirinin nedenselliği varlıkta sonsuzca devam edemeyeceği için özü bakımından zorunlu olan bir varlıkta son bulması gerekir ki bu da ilk var olan, ilk sebep, yani Allah'tır.⁷⁶

İslâm filozoflarından farklı düşünen kelâmcılar, yaratılmış ve ezeli olmayan

⁷⁴ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.205-206.

⁷⁵ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.58, Düzgün, *a.g.e.*, s.122-123.

⁷⁶ Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem*, s.100-101.

âlem görüşlerini temellendirirken iki yol takip etmişlerdir.

1. Âlemin bir başlangıcının olduğunu ve yok iken var edildiğini temellendirmek,
2. Âlemin kıdemini iptal etmektir. Onlar bu iki argumanla, âlemin kadîm olmadığını ispat ederek ezeli olan varlığın yalnızca Allah Teâlâ olduğunu ortaya koymaya gayret etmişlerdir.⁷⁷

Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in, kudret ve imkân yoluyla, âlemin tamamının fenâ bulmasının câiz olduğunda ittifak ettiklerini bildirmiştir. Cisimlerin bir kısmının diğeri haricinde fenâsını da câiz görmüşlerdir.⁷⁸ İbn Fûrek ise, fenâyı herhangi bir şeyin olmaması şeklinde açıklayarak, yok olan ya da yok olunan şeye fânî demiştir.⁷⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Allah'ın bir cismin fenâsını murâd ettiğinde onda bekâyı yaratmayacağını savunmuştur.⁸⁰ O, "Muhdis, ihdâs, hudûs, hâdis, hadîs, hedes, fi'l, mef'ûl, icâd, mûcid, ibdâ', mübde', ihtirâ', muhteri', tekvin, mükevven, halk ve mahlûk kelimelerinin mana itibariyle aynıdır" demiştir. Muhdis, sonradan yaratılanları yaratmak suretiyle muhdis olmuştur, yoksa kendisiyle muhdis olacağı bir manaya ihtiyacı yoktur. Tıpkı mutlak varlığın, mevcut olması için sabit bir varlık manasına ihtiyaç duymaması gibi. Muhdis, başka bir hâdisin yaratılmasına ihtiyaç duymaksızın kendi kendine muhdistir.⁸¹

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Allah Teâlâ'nın muhdes şeyleri, şeyler, a'yanlar şeklinde yaratmış, onlara cevherler ve arazlar diye varlık vermiştir. Eğer onları şeyler şeklinde var etmese ya da a'yan olarak yaratmasa, o zaman onlar şeyler ve a'yanlar diye kadîm olurlardı. Bu halde muhdisi olmaksızın muhdes olmasını kadîm bir muhdesle sağlar ki bu tenakuzdur ve aralarını bulmak imkânsız olurdu.⁸²

Eş'arî'ye göre, mevcut varlıklar iki kısımdır. Bir kısmı vardır ki, varlığı, kendisiyle ilişkili bir mekâna (mahalle) veya başka bir şeye bağlı olmayı gerektirmez. Diğer bir kısmı ise varlığı, bir mahale veya kendisine ilişkin başka bir varlığa bağlı olmayı gerektirir. Bu ayrım ister varlığı ezeli olsun ister sonradan olmuş (hâdis) olsun

⁷⁷ Erdemci, **Kelâm Kozmolojisi Giriş**, s.46. Başlangıcı olan âlemin fenâyı da bünyesinde barındırdığı hakkında bkz. İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milal**, C:I, s.22.

⁷⁸ Bu görüşte, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a reddiye vardır –ki o cennet nimetleriyle cehennem azabının (belli bir süre sonra) kesintiye uğrayacağını iddia etmiştir– Cehmiyye'nin görüşüne –ki cennet ve cehennem yok olacağını iddia etmiştir– reddiye vardır. Burada Ebü Ali el-Cübbâi ile oğlu Ebü Hâşim'e de reddiye vardır. Zira onlar, Allah Teâlâ'nın bazı cisimleri geri bırakarak bazılarını yok etmesine gücünün olmadığını iddia etmişler, cisimlerin bir mahal olmaksızın yaratılmış bir fenâ ile tamamının yok olmasına kudretinin olduğunu savunmuşlardır. Bkz. Bağdâdî, **Fark**, s.199.

⁷⁹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.240.

⁸⁰ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.85.

⁸¹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.26.

⁸² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.263.

fark etmez. Yani bir şey ezeli varlığa sahip olsa bile, bu iki vasma (mahale bağı olan ve olmayan) ayrılması mümkün ve caizdir. Tıpkı hâdis varlıklarda olduğu gibi.⁸³ O, kadîm olan şeyin, nasıl her zaman mevcutsa, aynı şekilde hiçbir zaman bir şey ya da bir öz (a'yân) var olmamıştır. Yaratılmış (muhtes) şeyi bir mevcut varlık yaratmıştır. Sonuçta yaratılmış varlığın, var olmadan önce bir şey olmadığı gibi var olmadan önce mevcut da olmadığı anlamına gelir.⁸⁴

Eş'arî, şayet cevherin fâilinin, cevherin cevher kapsamında fiilini yaratan olmadığına, aynı şekilde arazın fâilinin araz şeklinde onu yaratan olmadığına bu durumda cevherin varlığından önceki cevherin, arazın varlığından önceki arazın olması gerekirdi. Bu durumda cevher ve arazın kadîminin gerekeceğini belirtmiştir. Fâil olmaksızın cevherin olmaması gerekirdi. Cevherin meydana gelmesi kendi dışında olmadığına, bizzat o cevherin kendisi olursa bu durumda fâiliyle olan şeyin, fâil olmaksızın olması gerekirdi ki bu da muhaldir. Neticede şey'in kendi nefisleri yaratılmadan önce olması sonucunu doğuracaktır. Şayet onun hudûsu onun kendisiyse ve hudûsundan önce bir şey ise bu durumda o kendisinden önce bir şey olur ki bu da muhaldir. O, burada açıklanan düşünceye göre bir şeyin kendi zâtından önce olması gerektireceğini söylemiştir. Şayet zâtı muhtes ise sonradan olmasından önce bir şey olması, neticede kendi zâtından önce onun bir şey olmasını gerektirecektir ki bu ise muhaldir.⁸⁵ O, cevher ve arazların yaratılmasının ya yeniden ya da müstemir (devamlı), Allah Teâlâ'nın kudretinin ise daima fa'al müstemir ve mütedahil olduğunu hem mevcuda hem de ma'dûma daima ulaştığını savunmuştur.⁸⁶

İbn Fûrek, görülebilen şeyin aynı zamanda mevcut olduğunu vurgulamıştır.⁸⁷ Bâkılânî, mevcudu iki türlü açıklamıştır. Biri, başlangıcı olmayan kadîm; diğeri ise varlığı bir başlangıca sahip olan sonradan yaratılmış mevcuttur. Kadîm, diğer varlıklardan önce var olan ve bazen hiçbir zaman yok olmayan bir şeydir. Bunu açıklamaya misal, "kadîm bina" ifadesidir. Burada kadîm, sonradan ortaya çıkan bir şeyden önce var olan anlamına gelmektedir. Bir şey, varlığının başlangıcından önce var olmuşsa, bu kadîmdir. Ayrıca varlığı bir zamanla sınırlı olmayan, sonsuz bir şekilde devam eden de kadîmdir. Buna misal kapsamında, Allah Teâlâ'nın zâtının

⁸³ Eş'arî, **a.g.e.**, s.26.

⁸⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.263.

⁸⁵ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.264.

⁸⁶ Ali Sâmî Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, C:I, s.476.

⁸⁷ İbn Fûrek, **Hudûd**, s.106.

sıfatları verilebilir.⁸⁸ O, mevcut olanı var olan, sabit kalan şey şeklinde açıklamıştır. “Şey” demek bir varlık, onaylama anlamına gelir, “hiçbir şey” demek ise bir yokluk, reddiye anlamına gelir.⁸⁹ O, hâdis olan bir şeyin, meydana gelmediği bir zamanda da mevcut olabileceği görüşünü tenkit etmiştir. Zira kadîm olan varlık, sürekli bâki kalmış ve hiçbir zaman sonradan meydana gelmemiştir. Dolayısıyla, sonradan meydana gelmediği bir zamanda mevcut olmak gibi bir ifade anlamsızdır.⁹⁰

Bağdâdî, Ehl-i sünnet âlimlerinin, dünya yaratıcısının (sânî') ezeli ve sürekli mevcut olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir.⁹¹ Ma'dümluktan mevcutluğa geçişi açıklarken, cisimlerin oluşlardan ve renklerden soyutlanamayacağını, Allah'ın bir cismin fenâsını murâd ettiğinde ondan oluşları ve renkleri keseceğini, cisimde oluş ve renk yaratmadığında o cismin ma'dûm olacağını iddia etmiştir.⁹² Ona göre varlığın oluşu ve rengi varsa var olduğunu, bunlardan hali olması halinde ma'dûm olduğunu savunduğunu anlamaktayız.

Mu'tezile'nin tabiatı değişmez kanunlar olduğu görüşünü reddeden Bâkılânî, atomların birleşmesini ve arazların birbirini takip etmesini nisbî işler olarak görmüştür. Bu durumun, cevherin ve de arazın tabiatı icabı olmadığını, bilakis Allah Teâlâ'nın iradesiyle olduğunu savunmuştur. O dilerse, âdetini değiştirebilir ve her şeyi başka türlü de yaratabilir görüşünü savunmuştur.⁹³

İbn Fûrek'e göre bu âlem, mükemmel bir şekilde düzenlenmiş ve asla şaşmaz, bozulmaz, nizamî bir şekilde devam etmektedir. Âlemde bulunan her şey, gerçekleştirmeyi arzuladıkları, o hedefe yönedikleri bir gayesi ve amacı vardır. En güzel şekilde olduğunu gördüğümüz ya da göremediğimiz bu âlemin tesadüfî bir netice sonucu olmuş olması imkânsızdır. Âlemi bu şekilde var eden ilim sahibi, hayrı gözeten, kemâl sahibi, hikmetine uygun bir varlığın eseri olduğu akıl sahiplerince kolayca anlaşılabacaktır.⁹⁴ Onun, mükemmel bir şekilde yaratıldığını düşündüğü bu âlemin, içindeki varlıkların aynı mükemmel düzeni devam ettirme gayesinde olduğuna inandığını, bu sonuca da daha çok gözlem yoluyla ulaştığını görmekteyiz.

Var olma şartını mahale bağlayan Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû

⁸⁸ Bâkılânî, **Temhîd**, s.36.

⁸⁹ Bâkılânî, **İnsâf**, s.15.

⁹⁰ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müsterşidîn**, C:I, s.397.

⁹¹ Bağdâdî, **Fark**, s.200.

⁹² Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.85.

⁹³ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müsterşidîn**, C:I, s.413-414; Neşet Çağatay-İbrahim Ağah Çubukçu, **İslâm Mezhepler Tarihi**, s.205.

⁹⁴ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.70.

Hâşim, Allah'ın fenâyı mahalsiz yarattığını, bununla bütün cisimleri yok ettiğini savunmuşlardır. Onlar, Allah Teâlâ'nın cisimlerden bazılarını yok etmeye, diğerlerini bırakmaya kâdir olmadığını iddia etmişlerdir.⁹⁵

Burada ilkçağ filozoflarının oluşumla ilgili görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır kanaatindeyiz. Evrendeki oluşuma kesin bir zorunluluğun egemen olduğunu savunan, ondaki olayların rastlantı sonucu meydana geldiğini kabul etmeyen Demokritos'a göre, sonsuz uzayda ezelden beri hareket halinde bulunan atomların birbirlerine çarpma ve vurmalarından gerek aynı zamanda gerekse birbiri ardından sonsuz dünyaların meydana geldiklerini ve bunların tekrar dağılarak yeniden birleştiklerini ve bu sürecin böylece sonsuza kadar devam edeceğini iddia etmiştir. Neticede ona göre evrende henüz bazı dünyalar meydana gelmemiş, bazıları (mesela dünya) varlığa gelmiş, bazıları ise artık bir dağılma sürecine girmiştir.⁹⁶ Özellikle Aristo ve onun temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere İslâm filozoflarının ısrarla savunduğu evrende değişmeyen gök cisimleri tezinin, Demokritos tarafından kabul edilmediği, atomların birleşmelerine ve ayrılmalarına göre evrende sürekli oluş ve bozuluşun bulunduğu, sürecin bu şekilde devam ettiği iddiası, çağını aşır asırlara sâri bir düşünce olduğu görülmektedir.

Bu bölümü sonlandırırken şunu söyleyebiliriz: Âlemin ezeli olmadığına en bariz göstergesi, onu meydana getiren varlıktan dolayı bir başlangıcının bulunmasıdır. Başlangıcı olan her şeyin, bir sonunun olması zorunludur. Bu sebeple, âlemde yer alan her nesne, parçalanmayı kabul etmiş ve bir noktada bitmiş olacaktır.

3.2. Âlemin Yaratıcısı

3.2.1. Hâdislerin Bir Muhdise Muhtaç Olması

Kelâmcıların atomizmine göre Allah'tan başka her şeyin varlığı sonradandır (tâlî), sınırlı ve geçicidir (ârizî). Yunan atomizmine göre madde ve hareketin ezeli olmasına karşın, kelâmcılara göre madde, bütün nitelikleriyle, değişimiyle, dönüşümüyle ve tüm hareketleriyle Allah'ın kudretinin birer göstergesi olmaktan başka bir şey değildir. Kelâmcıların atom anlayışında, ezeli olan sadece Allah olup madde ve hareket ezeli olan Allah'a dayandırılmıştır.⁹⁷

⁹⁵ Bağdâdî, a.g.e., s.85.

⁹⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, s.330.

⁹⁷ Günaltay, a.g.e., s.96.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın âlemin sâni'i olduğunu, birliğini, kıdemini, zât ve sıfatlarını kabul etmişlerdir.⁹⁸ Âlemin yoktan yaratılmasını ısrarla savunmalarının arkasında, Allah'ın sıfatları ve bunların yaratma fiiliyle ilişkileri söz konusudur. Allah-âlem ilişkisi vurgusunda Allah'ın sıfatları savunulurken en fazla irade sıfatı üzerinde durulmuştur. Bu sıfatla Allah âleme, dilediğinde her an, dilediği şekilde kudretiyle müdahale etmektedir. Allah'ın mutlak kudretiyle yoktan yaratması anlayışının arka planında onun âlemle arasında bir ortaklık ya da niteliksel bir yakınlık güçlü bir şekilde reddedilmiştir.⁹⁹ Böylece sudûr anlayışına ve ortak sıfatlara reddiye olduğu görülmektedir.

Allah hakkında Kur'ân'da geçen bölümler incelendiğinde, O'nun hakkında vücûd (varlık) ve mevcûd (var) kavramlarının kullanılmadığı görülecektir. Zira Allah, üzerinden yokluk geçmemiş olduğu için O'nun var olduğunu söylemek bile bir çelişki oluşturabilir. Bundan mütevellid, özellikle İslâm filozofları ismiyle maruf felsefeciler tarafından Allah hakkında "Vâcibu'l-Vücud" (zorunlu varlık) tabiri kullanılmıştır. Bu tabirin, Allah'ın varlığını ispat hususunda Ebû Nasr el-Fârâbî (ö.339/950) ile kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰

Kelâmcıların Allah tasavvurları, Kur'ân-ı Kerîm'e uygun bir şekilde, âlem ve onun içindekilerle daima temas halindedir. Ayrıca Allah, her an âleme müdahil olmaktadır. Allah, âlemi yoktan yarattıktan sonra bir köşeye çekilerek mahlukâtını izleyen konumda değildir. Tam aksine O, âlemin bütün işleyiş ve faaliyetlerinin birinci derecede yürütücüsüdür.¹⁰¹ Çağdaş bazı araştırmalarda İslâm filozoflarının âlemi (nesneler, duyular dünyası) mümkün varlıklar kategorisinde kabul ettikleri, âlem ve içindekilerin yaratılışının her zaman yoktan yaratma ile ifadelendirilemeyeceği vurgulanmaktadır. Zira filozofların, kuvve halinde olan maddeyi, fa'al akıllar sebebiyle harekete geçirenin Allah olduğunu iddia ettikleri ve O'nun maddeye bir sûret kazandırdığını savundukları bu araştırmalarda ortaya konulmaktadır.¹⁰²

Kelâmcılar öncelikle âlemin muhdes olduğunu, (yokken var edildiğini) tespit ederek onun yaratılmışlığını ortaya koyduktan sonra, bunu bir öncül kabul etmişler,

⁹⁸ Bağdâdî, Abdülkâhir, **el-Fark beyne'l-fırak**, s.21.

⁹⁹ Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", **Kelam Araştırmaları**, 2012, 10:2, s.258-259.

¹⁰⁰ Ömer Aydın, **İslam İnanç Esasları**, 3.bsk., İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s.45.

¹⁰¹ "Göklerde ve yerde bulunanlar, O'ndan isterler (zira onlar, tüm varlıklarını O'na borçludurlar.) O, her gün (ve her ân) yeni bir iştedir.", Rahmân 55/29; "(O, öyle bir Allah'tır ki), Arş'ın sahibidir, yücedir. Her istediğini yapandır." Bürûc 85/15-16.

¹⁰² Hüseyin Doğan, "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı", **Usul İslam Araştırmaları Dergisi**, C:XVIII, İstanbul, sy: 18, 2012, s.48.

oradan Allah'ın varlığının ispatına yönelmişlerdir.¹⁰³ Sonradan var olan her şey, bir nedene (var edici) ihtiyaç duyduğundan, âlem de sonradan var olduğundan onun da bir var edicisi (nedeni) vardır.¹⁰⁴ Neticede kelâmcıların âlemin hudusunu ve Allah'ın varlığını ispat etme durumunda kozmolojik delillere de yer verdikleri anlaşılmaktadır.

Bu delil, âlemin meydana gelmesi için bir tesir edici sebep olması esasına dayanmaktadır. Çünkü her şeyin bir sebebi olması gerekir. Bu sebeplerin sonsuza kadar devam etmesi imkânsızdır. Öyleyse âlemi bir ilk sebebe dayandırmak lâzımdır. O da varlığı zarurî olan (vâcibü'l-vücûd) ilk mevcuttur.¹⁰⁵

Kelâmcılar kendilerini, evreni Allah Teâlâ'nın yarattığını ve mutlak hâkimi olduğunu ispatlamak zorunda bırakmışlardır. Bunun için cevheri arazla bağlantılı olarak dört ilkeyle açıklamışlardır:

1. Arazlar vardır.
2. Arazlar hâdistir.
3. Cisimler arazsız değildir.
4. Arazların ve hâdis varlıkların varlığı sonsuza kadar devam edemez.¹⁰⁶

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Allah-âlem ilişkisini dinamik bir tarzda ele aldığını görmekteyiz. Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah'ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Ona göre Allah eşyayı ve insanın fiillerini devamlı yaratmıştır.¹⁰⁷ Felsefenin pasif varlık anlayışına karşın Eş'arî başta olmak üzere kelâmcıların dinamik varlık teorisi yaklaşımı önemlidir.

Muhdisin tarifini yapan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, onu kendisinde kıdem bulunan diye açıklamıştır. Varlığı önceden olan şey, sonradan olanlardan varlığı öncedir. Bu, varlığında hakikat vasfı bulunan kıdem yönüyle hakikattir.¹⁰⁸ Bu tarifi bir yönünde zamansal önceliği görmekteyiz.

Havadisten önce ve sonra gelen şeyin, bizzat mütekaddim ve müteahhir olması câiz değildir. Çünkü o, tekaddüm bizzat önce olması, müteahhirin bizzat sonra olmasından üstün (evlâ) olmasıyla değildir. Fâilin fiiline delâlet etmesi, iradesine göre

¹⁰³ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s.34-35; Cemalettin Erdemci, **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, s.48. Hudûs delilinin kelâmın en bilinen metotlarından biri olduğu belirten İbn Rüşd, bu metodu en güçlü bir şekilde tenkit etmiştir. Bkz. İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, **el-Keşf 'an menâhici'l-edille, felsefetü İbn Rüşd** içinde, tsh. Mustafa Abdülcevâd İmran, Kahire, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, 1968, s.34.

¹⁰⁴ Erdemci, **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, s.48.

¹⁰⁵ İbrahim Âgah Çubukçu, **İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, 2.bsk., Ankara, 1971, s.19.

¹⁰⁶ M. Şemseddin Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.95-96.

¹⁰⁷ Eş'arî, **Lüma'**, s.15-18; Hüseyin Aydın, **Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal**, s.16.

¹⁰⁸ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.36.

varlığında tasarrufu gerekir. Onu dilediğine göre maksur (kusurlu) kılması, dilediğini öne çıkarması, dilediğini geri bırakması -ki Allah Teâlâ'nın "dilediğini yapandır"¹⁰⁹- yine O'nun "Biz bir şey murad ettiğimizde, ona sadece "ol" deriz ve o da oluverir"¹¹⁰ ayetleri delildir. Tıpkı fiilin fâili oluşunda fâilin tealluku gibi, fiilin meydana gelişinde fâilin fiille tealluku olduğunu bildiğimiz hususlar buna delildir. Yazı yazma (kitâbet) ve sanatın, kâtip ve sâni' ile tealluku, kitâbette bir kâtipin varlığı kâtiple alakalıdır. Her ne kadar fâil olmaksızın fiilin varlığı câiz olsa da kâtip olmaksızın kitabın, musavvir olmaksızın muhdes bir sûret ve bünye olamayacağı gibidir. Kitâbet olmasa da kâtipin varlığı câiz olur. Sanatı olmasa da sâni'in varlığı câizdir. Bunun aksi mümkün olmadığına göre, fiilin olmasının fâiline bağlı olduğu kesindir. Bunun delâleti ise, bir şeyin meydana gelmesinde fâil olarak fâilin zorunluluğu (iktizası) gibi delildir ki fiilin varlığı ve ondan meydana gelmesi içindir. Sâni' Teâlâ'nın sıfatlarından ki bunlar, Mevcûd, Kadîm, Vâhid, Ehad, Hayy, Âlim, Kâdir, Mürîd, Mutekellim, Semî', Basîr'dir.¹¹¹

Hâdis-muhdis zorunluluğunu İsferâyînî'nin de incelediğini görüyoruz. Ona göre varlığın bir muhdise ihtiyaç duyduğunu, o varlığın meydana gelişinde kendine özgü hâl ve sıfatlara sahip olmasının, bu varlıkların kendi kendilerine olmadığını savunmuştur. Bu tahsisin bir muhdise tarafından gerçekleşmesine ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.¹¹²

Muhdisin gerekliliği hakkında görüş serdeden Bâkılânî, âlemin kendisini yaratan bir muhdisinin, sûret vereninin olmasının zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Tıpkı yazılı bir metnin yazarının, resmin onu resmeden bir ressamın, bir binanın onu yapan bir bâninin olması gerektiğini, bunda hiçbir şüpheye yer olmadığını delil getirmesi gibidir. Bu doğru olduğunda, âlemi düzenleyen, feleklerin hareketini sağlayan bir Sâni'in yaratmasına, bir muhdisin ihdasına bağlı olduğu zorunlu bir şekilde anlaşılacaktır.¹¹³ Bâkılânî, havadislerin tamamının Allah Teâlâ'nın mahlûkatı olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴ Buradan onun âlemin bir yaratıcısının varlığının zorunluluğu

¹⁰⁹ Hûd, 11:107.

¹¹⁰ Nahl, 16:40.

¹¹¹ "Onun hiçbir benzeri yoktur. O, Semî' ve Basîr'dir." Bkz. Şûrâ 42/11. Bâkılânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib, **el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî**, 1421/2000, s.18.

¹¹² Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İsferâyînî, **el-Akîde**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1160, vr. 89a. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Frank, **Classical Islamic Theology: The Ash'arites** s.137.

¹¹³ Bâkılânî, **İnsâf**, s.29-30.

¹¹⁴ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.41.

esası, hatta İslâm filozofların hareketlerinin kendinden olduğunu söyledikleri feleklerin hareketlerini bile sağlayanının Allah olduğunu düşüncesinin temelinde Allah'ın tek yaratıcı olması argumanının yattığı anlaşılmaktadır.

Bâkılânî, âlemin bir muhdis ihtiyaç duyacağına ikinci delil kapsamında, yaratılmışların bazılarının diğerlerine göre öne geçtiğini, bir kısmının da sonraya kaldığını –her ne kadar biz bunların cinslerinin ve şekillerinin birbirine benzediğini biliyorsak da– öne geçenin öncü olmasının kendisinden kaynaklanmadığı, şayet kendi kendine öne geçmesini mümkün olsaydı o takdirde onunla aynı cinsten olan herşeyin de öne geçmesi gerekirdi –ki gerçek böyle değildir– öne geçmesini sağlayan bir mukaddimin, varlığını acele ettiren bir âcilin varlığı, dilediği gibi yönetenin olduğu buna delil olmuştur.¹¹⁵ Bu konuda başka bir delili ise, cinsleri aynı olmakla birlikte, mevcûd resimlerin bazılarının dörtgen, bazılarının dairevî; bazı insanların diğerlerinden daha uzun, bazılarının diğerlerinden daha şişman olduğu bilinmektedir. Dörtgen olan, bu özelliğini kendisi yapmamıştır. Uzun olan uzunluğunu kendisi yapmamıştır. Çirkin olan da çirkinliğini, güzel olan da güzelliğini vb. Geriye onları irade ve dilediği gibi, bu şekilde resmeyleyen, uzunluk-kısalık veren, çirkinlik-güzellik veren bir kişi, yaratıcı varlıktan başka bir şey kalmamıştır.¹¹⁶ O, canlıların zamanî kapsamda varlığa geçmelerini, yine insanların fizikî özellikleriyle ayrışmalarını delil getirmek suretiyle bir yaratıcıya ulaşmıştır.

Bâkılânî, var olanın (mevcûdât) kendi kendini yaratan bir fâil olmasının câiz olmadığını savunmuştur. Zira biz onları, kendisinde hayat olmayan cansız varlıklar, ölümler ve metaller şeklinde bulmaktayız. Bunların ne kendileri için ne de başkaları için fâil olması câiz değildir. Zira fâilliğin şartı onun canlı, kâdir olmasıdır. Kendi kendisinin muhdisinin olmasının batıllığı sabit olunca, kendisini ortaya çıkaran bir muhdisin varlığı kaçınılmaz olmuştur.¹¹⁷ O, esasen insanların özelinde tüm canlıların ölü bir bedene sahipliğine karşın hayat sahibi canlılar haline geldiklerini dile getirerek tezine kuvvet vermektedir.

Âlemin bir yaratıcısının gerekliliğini ispat eden Bâkılânî, yaratıcı ve muhdis Allah Teâlâ'nın âleme benzemesinin imkânsızlığını açıklamıştır. Cins yönüyle benzemesi imkânsızdır. Zira cins yönüyle Allah âleme benzese, o takdirde yaratılmış âlem gibi O'nun da yaratılmış olması ya da âlemin Allah Teâlâ gibi kadîmi gerekirdi.

¹¹⁵ Bâkılânî, a.g.e., s.30.

¹¹⁶ Bâkılânî, a.g.e., s.30.

¹¹⁷ Bâkılânî, a.g.e., s.30.

Çünkü o âlem, benzerlerin ve aynı cinslerin hakikatidir. Âlemin görünüşte benzer olması câiz olmaz. Çünkü görünüşün hakikati (sûretin) müellef cisimdir. Te'lif iki ya da daha fazla şeyden meydana gelmiştir. Çünkü o, bir sûret olmuş olsa, sûret haline getiren bir musavvire ihtiyaç duymaz. Çünkü sûret, musavvirden olmuştur.¹¹⁸ Varlığının evveli olmayanın, ezeli olduğu da zorunlu olacaktır. Onun devamının da sonu yoktur. Şayet Allah, muhdes olsaydı, onu ortaya çıkaracak bir muhdise ihtiyaç duyacaktı. Çünkü o muhdes olduğundan kendi dışındaki havâdisin bir muhdise ihtiyacı olacaktır. Böylece sonsuza kadar böyle gidecektir. Bu da bâtil olduğuna göre, O'nun kadîm ve ezeli olması doğru olacaktır.¹¹⁹ Bâkılânî'nin Allah-âlem benzerliğinin olmayışına vurgusu, varlığının evveli olanla olmayan ayrımındaki akıl yürütmesinin sonunda yaratıcının kadîm ve ezeli olması gerektiği sonucuna ulaşması önemlidir.

Âlemde en güzel varlığın canlı, kudretli, akıllı ve eğitilmiş (muhassıl) kişi olan âdemoğlu olduğunu söyleyen Bâkılânî; insanın sonradan var olan şeyleri tamamladığını belirtmiştir. İnsan, işin başında ölü bir nutfе durumunda, kendisinde hayat ve kudret yok iken sonradan alakaya (yapışkan maddeye), akabinde et parçasına, sonra bir halden diğer hale, nihayet bulunduğu yerden dünyaya çıkışından sonra, o bu haldeyken kendisini câhil ve ne olduğunu bilmeyen durumunda iken bilgi almış ve tahakkuk etmiştir. Öncesinden daha üstün bir hale gelerek kemâle ulaşan insanın, noksan halindeyken bunu kendisinin yapmadığı ortaya çıktığına göre, o zaman onu bu şekilde tasvir eden ve evirip çeviren bir muhdise ihtiyaç duyacağı kesindir.¹²⁰ Onun burada insanın anne rahminden doğup yetişkin kâmil bir insan haline gelişindeki safhaları, bir yaratıcının varlığına delil getirmesi dikkat çekicidir. Ayrıca örneklendirmenin Kur'ân'a uyumluluğu da söz konusudur.

Filozofları tenkit eden İbn Fûrek, âlemde şahit olunan varlıkların nitelik ve hallerinden, evrenin yok iken sonradan ortaya çıkmasından hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır. O, bunun için diğer Eş'arî kelâmcıları gibi hudûs delilini kullanmıştır.¹²¹

Her hâdisе bir muhdisin gerekliliğini savunanlardan biri de Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. O bu görüşüne, hâdisin bir zaman diliminde hâdis olması, başka bir vakitte kendi cinsinden bir şeyin hâdis olmasını delil getirmiştir. Hâdisin hudûsu bir

¹¹⁸ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.31.

¹¹⁹ Böylece Dehriyye'nin havâdisin varlığının evveli yoktur sözünün butlanı ortaya çıkmıştır. Bkz. Bâkılânî, **a.g.e.**, s.32.

¹²⁰ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.30-31.

¹²¹ İbn Fûrek, **Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim**, s.15-16.

vakitle sınırlandırılmış olsaydı, o vakitte kendi cinsinden olan her şeyin hâdis olması gerekecekti. O, hâdisin vakitle tahsisini lüzum ettiren bir muhassıs gerekmekte olduğu düşüncesindedir.¹²² Havadisın tamamı, bir Sâni' ve Muhdise ihtiyaç duymaktadır. Burada Sümâmiyye ve ona tabi olanlara reddiye söz konusudur. Zira onlar mütevellid (kendiliğinden doğan) fiillerin herhangi bir fâile ihtiyacı yoktur görüşünü savunmuşlardır.¹²³ Bağdâdî şayet fiilin fâilsiz varlığı mümkün olsa tüm fiillerin fâili olmaksızın gerçekleşmesi doğru olurdu. Bu durumda, fiillerin fâillerine delâlet etmeleri mümkün olmazdı. Böylece âlemin hüdusunun Sâni'ine delâlet etmemesi gerekirdi. Tıpkı insanın, kâtibi olmaksızın kitâbetin varlığının câiz olması gibi. Yine binanın bânisi olmaksızın, nesh'in nâsihi olmaksızın olması gibi.¹²⁴ O, tabiatın hâdislerin muhdisi olmasını imkânsız görmüştür. Fiilin kendisine nisbet edildiği tabiatla, hayy, kâdir ve âlim bir fâil kasedilmesi durumunda bunun ispatını yaptığı yaratıcı olacağını, canlı ve mevcut olmayan bir şey kasedilmesi durumunda ise mevcut olmayanın asla fâil olamayacağını söylemiştir.¹²⁵ Canlı olmayan mevcut bir tabiatın fâil olabileceğini iddia edenlere cevap bağlamında o, canlı olmayan mevcudun kendi zâtıyla kâimliği, onun cisim veya cevher olması gerektiğini, cisim ve cevherlerin hâdis olduğunu ve onların bir muhdisi ihtiyaç duyduklarını daha önceden ispat ettiğini belirtmiştir. Yok eğer o, kendi zâtıyla kâim değilse, o zaman araz olacaktır ki, arazın fâil olması zaten mümkün değildir demiştir.¹²⁶ Hâdisin kendi zâtını meydana getirmesinin de imkânsızlığını belirten Bağdâdî, ma'dûmun fâilliğinin de imkânsız olduğundan kendisini meydana getirmesi zaten mümkün değildir. Ma'dûm meydana gelmişse, kendi dışında başka bir nedenle bunun oluştuğu açıktır görüşünü savunmuştur.¹²⁷ Bâkılânî ile benzer argumanları kullanmak suretiyle âlemin hudûsunu ve onun bir yaratıcısının olması gerektiğini vurgularken, ma'dûmun varlığa geçmesinde muhdisi ihtiyacının gerektiğine dikkat çekmiştir.

Mahlukâtın bir hâlika ihtiyacı hissettiğini kabul eden Ebû İshâk el-İsferâyînî, şayet cisimler, zâtlarındaki birbirlerinden farklı cinsleriyle kendi kendine meydana gelseydi, o takdirde niçin sıfatlarıyla, vakitleriyle, halleriyle, muhalleriyle farklı farklı

¹²² Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.89.

¹²³ Ayrıca Ehl-i sünnet, âlemin Sâni'i, cisimler ile arazları yaratmıştır. "Allah Teâlâ, arazlardan hiçbir şeyi yaratmamıştır. O, ancak cisimleri yaratmıştır. Cisimler ise kendi bünyelerinde arazları yaratmıştır." sözleri hakkında Mu'tezile'ye mensup olan Muammer b. Abbâd (ö.215/830) ve onun takipçilerini reddetmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.199.

¹²⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.103.

¹²⁵ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.89.

¹²⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.89-90.

¹²⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s.90.

olmuştur, sorusunu sormaktadır. Farklı olduğunda şu bilinir ki, onları ortaya çıkaran bir kadîm, sonraya bırakan bir âhir muhassısa ihtiyaç vardır. Yine o, cisimlerden her birinin kendisine tahsis edilmiş sıfatlarla ihtisas olunduğu bilinmektedir görüşündedir.¹²⁸ O, başka bir argumanla cisimlerdeki farklı cinslerden hareket ederek, sıfatların, vakitlerin ve durumların farklı farklı olmasını ve bunu da yapan bir muhassısın gerekliliğini vurgulamıştır.

İsferâyînî, mahlukâtın yaratıcısının kadîm olması gerektiğini çünkü şayet hâlıkın muhdes olması halinde onun da sonu olmayacak şekilde başka bir muhdis ihtiyacı duyacağını, bu durumun ise mahlûkun ve hâlıkın toptan varlığını imkânsız kılacağını belirtmiştir.¹²⁹ Kur'ân'da geçen Kayyûm¹³⁰ tabirinin, kıyâmden mübalağa ve onun sâbit varlığına vurgu yapmıştır. Bu tüm hallerinde vücudla muttasıf olmasına delildir.¹³¹ Kur'ân'da "bereket"¹³² kelimesinin sâbitlik (varlık) olduğu; bütün durumlarda varlığının zorunluluğunu, yok olmayan ve yok olmayacak anlamına geldiğini bildirmiştir.¹³³

Allah'ın sıfatlarının varlığını kabul etmeyen İslâm filozoflarının aksine İsferâyînî, Allah Teâlâ'nın bâki olduğunu bildirerek, O'nun mevcûd sıfatlarının varlığını, zâtıyla kâim ve o zâtla muhtas (özel) olduğunu bildirmiştir.¹³⁴ Bâkinin özelliği ise, bekâsının sâbit oluşudur. Bekâ özelliği olmayanın, bâki kalması muhaldir. Çünkü mevcud bekâsız bâki olursa o, kudretten müstağnî olurdu. İlk halde her bir varlığın vücudunun kadîmi gerekirdi. Muhdesin ise hiçbir şekilde kadîmi câiz değildir.¹³⁵

İbn Fûrek ise, Allah Teâlâ'yı zorunlu varlık, âlemi ise mümkün varlık diye değerlendirmiştir.¹³⁶ O, hâlik-muhdisin, mahlûk-muhdesin aralarında fark olmadığını, her işin, her fâilin ve her hâlikin de muhdis, gerçek muhdis-hâlik-fâilin ise Allah Teâlâ olduğunu söylemiştir.¹³⁷ Bütün cisimleri birleştirenin Allah'tır ve cisimlerin Allah'ın kendisi dışında cüzlerden, parçalardan meydana gelmiştir iddiasında bulunmuştur. Allah'ın kendisinde ise yarım, üçte bir ya da dörtte bir gibi bölünmenin câiz

¹²⁸ İsferâyînî, **el-Akîde** vr.89a.

¹²⁹ Frank, Richard M., **Classical Islamic Theology: The Ash'arites**, C:III, s.140.

¹³⁰ Bakara 2/255.

¹³¹ Frank, **a.g.e.**, s.139.

¹³² Mülk 67/1.

¹³³ Frank, **a.g.e.**, s.140.

¹³⁴ İsferâyînî, **a.g.e.**, s.139.

¹³⁵ İsferâyînî, **a.g.e.**, s.164.

¹³⁶ Hüseyin Doğan, "İbn Fûrek'te Ulûhiyyet", **Sivas Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, C:XXI, s.179-202.

¹³⁷ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.28.

olmadığını, bunun hayal dahi edilemeyeceğini söylemiştir. Aksi durumda tevhid ilkesini inkâr eden mülhidlerle aynı duruma düşüleceğini söyleyerek, Allah cüzlerden mütenâhî sonsuz bir nefydir. O'nun âlemde bir cüz değil, yarısı, yarısının yarısı da değil, cisim de değil derken, Allah Teâlâ'nın cisim olmadığı gibi, aksine cismin de fevkine ve nihayetsizliğine vurgu yapmıştır.¹³⁸ İbn Fûrek, Allah'ın sıfatlarına değinirken aynı zaman tenzih metodunu uygulayarak olması muhal sıfatlarını da vurgulamıştır. Böylece o, Eş'arî ekolünün ulûhiyet anlayışına ciddi katkılar sağlamıştır.

Âlemin yaratıcısını tek, her şeyi yoktan var eden diye kabul eden İbn Fûrek, âlemdeki tertip, düzen ve işleyişin ezeli ve ebedî yegâne sahibinin Allah olduğunu söylemiştir.¹³⁹ Cisimlerin hâdisliğini Allah'ın ebedî, sonsuz olmasına delil göstermiş; âlemdeki ictima, gaye ve nizamın halini açıklayarak âlemi parçalanma, farklılıklar ve ayrılıkların kuşattığını ifade etmiştir. Ona göre âlem zıtlar, bölünmeler ve cüzlerle kuşatılmıştır. Âlemdeki birleşmeler olsun, ayrılmalar olsun Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla ve cüzler üzerine delili bağlamında Allah Teâlâ, bütün yön ve cihetlerden kendi zâtında sonsuz, ebedî ve mütenahî olmalıdır.¹⁴⁰

Allah'ı ve haliyle sıfatlarını kabul etmeyen Dehriyye'den bir grup, örnek gösterdiği ağaçlardan çıkan meyvelerin hudûsunu kabul etmekle birlikte muhdislerinin olmadığını savunmuş, arazları inkâr etmiştir. Her hâdisin zâtından dolayı hâdis olduğunu, bir yaratıcıdan dolayı meydana gelmediğini iddia etmişlerdir. Meyvelerin bir yaratıcıdan icat edilmediğini kabul eden, arazların fâil olmasını düşünenler de vardır.¹⁴¹

Mu'tezilî Ebû Muhammed İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyıl ortaları), hudûs delilini ifade ederken cisimler, renkler vd. şeylerden ibaret olan havâdis, var olmalarında bir muhdise ihtiyaç duyacağını, bu havâdis bilindiğinde, bunun bir malumu olmalıdır ki o da Allah'tan başkası olamayacağını savunarak¹⁴² hâdisten muhdise akıl yürütme metodunu uyguladığını görmekteyiz.

¹³⁸ Özmen, **İbn Fûrek'te Tanrı-Âlem Anlayışı**, s.81.

¹³⁹ Özmen, **İbn Fûrek'te Tanrı-Âlem Anlayışı**, s.94.

¹⁴⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.202-204.

¹⁴¹ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.89. Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s.42. Mâtürîdî, Dehripleri açıklarken onları iki ezeliye (Allah ve madde) ya da iki ilâha (karanlık ve aydınlık) inanan kimseler şeklinde tarif etmiştir. Bkz. Bâkılânî, **Temhîd**, s.81. Geç Antik Çağın son filozofu sayılan Filozof Proclus (M.S. 412-485), varlıktan önce Bir anlayışını savunmasına ve Allah'a inanmasına rağmen, dehriler grubuna dahil edilmiştir. Allah'a inanmasına karşın genellikle dehrî kabul edilmiştir. Âlemin ezeliğine inanan, şeylerin sonsuz şekilde yine şeylerden çıktığını kabul edenler de Dehriye, Ezeliye ve Eflâkiye diye tanımlanmışlardır. Bkz. Mes'ûdî, **Murûcu'z-zeheb**, C:I, Kahire 1867, s.299.

¹⁴² İbn Metteveyh, **Tezkire**, C:I, s.27-31.

Âlemin zorunlu olmaması gerektiğini felsefî yönden irdeleyen İbn Teymiyye'nin eleştirilerine yer vermekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Zira tezimiz dahilindeki kelâmcıların öncelikle öne sürdükleri hudûs delilini reddeden, yerine imkân delilini ikâme etmeye çalışan İslâm filozoflarının teorilerini zaman içerisinde kelâmcıların da birinci öncül delil kabul ettiklerini görmüştük. Bu delillerin geçirdikleri tarihî süreç önemlidir. İbn Teymiyye, Vâcibü'l-Vücûd olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkların zorunsuz (mümkün) olduğu ve bunların var edicisinin bulunması gerektiği öncüllerine dayalı olan imkân delili, ona göre tamamen gereksiz bir zihnî gayretten ibarettir. Çünkü âlemin zorunsuzluğunun felsefî açıdan ispatlanmasına ihtiyaç yoktur. Zira Allah'tan başka her şey (masivâ) O'na muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan da ister istemez zorunsuz varlıktır.¹⁴³ Mümkün varlık kavramının dilde, “kendiliğinden varlık alanına çıkamayan” anlamına geldiğine göre, bu tür bir şey eğer varlık alanında bulunuyorsa, İbn Teymiyye'ye göre mümkün oluşun ötesinde muhdes demektir. Buna rağmen İbn Sînâ ve diğer bazı filozofların “zorunlu mümkün” veya “vâcib bi gayrih” teorisiyle, âlemi hem “yokluğu düşünilemeyen, öncesiz ve başlangıçsız” kabul edip hem de aynı zamanda onu “varlığı ve yokluğu eşit” mümkün statüsünde görmeleri tutarsızlık ve çelişki ifade etmektedir. Ayrıca sonsuza kadar öncesiz sebeplerin varlığını düşünmek teselsüle yol açar ve bunlar kendi dışlarındaki zorunlu bir varlığa bağlanamaz. O halde imkân delili bir isbat-ı vâcib yöntemi olamaz.¹⁴⁴ İbn Teymiyye, filozofların bu yaklaşımını, İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücûd görüşünde olan mutasavvıf düşünürlerin bu defa varlığın tamamını birleştirip tekleştirmelerine, Seyfeddin el-Âmidî (ö.631/1233) gibi filozof kelâmcıların da zorunlu varlığın ispatlanamayacağı görüşünü iddia etmelerine yol açtığını¹⁴⁵ iddia etmiştir.

Eş'arî, havadisın iki türlü olduğunu belirtmiştir. Hâdis: Var olacağı bir mahalli gerektiren –ki buna araz denir– varlığı kendi varlığıyla kâim olmayan şeydir. Diğerisi ise var olması için bir mahalle ihtiyaç duymayandır ki bunlar cevher ve cisimdir. Buradan âlemin meydana gelmesinde bir mahalle ihtiyaç duymamasına gidiş vardır.¹⁴⁶

Felsefeciler ile kelâmcılar bağlamında âlemin kökeni hususunda farklı görüşler serdedilmiştir ki şöyledir:

1. Âlemin, maddesi, sûreti, zamanı ve unsurlarıyla kadîm olduğunu, onu idare

¹⁴³ İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, C:VIII, s.172-173.

¹⁴⁴ İbn Teymiyye, **Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl**, C:VIII, s.202.

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, C:VIII, s.179-182.

¹⁴⁶ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.289.

eden bir ilâh olmadığını savunan materyalizm görüşü.

2. Âlemin kendisiyle birlikte kadîm olan ve onu yaratan aynı zamanda idarecisi olan manevî bir varlık olduğunu kabul eden idealist görüş sahipleri ki kendi içlerinde birkaç gruba ayrılmaktadır:

a. Marangozun odundan eşya yapmasına benzer şekilde Allah'ın da eşyanın sûretlerini ve unsurlarını ezelî bir maddeden meydana getirdiğini savunan Eflâtun ve heyûlayı kabul edenler. (Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî bu görüşü savunmuşlardır.)

b. Allah'ın kadîmliği yanında maddesi ve sûretiyle âlemin de kadîm olduğunu, onun hareket etmesi için illet-i gâisinin Allah olduğunu kabul edenler. (Aristo ve İbn Rüşd gibi filozoflar.)

c. Allah'ın âlemi herhangi bir ezelî varlıktan meydana getirmediğini, ezelî olan sudûr yoluyla âlemin varolduğunu, böylece âlemin zaman yönüyle ezelî, zât yönüyle ise hâdis olduğunu kabul edenler. (Plotinus, Fârâbî, İbn Sînâ ve daha bazı filozoflar.)

d. Allah, âlemi sudûr yoluyla olmaksızın kendi iradesiyle başlangıcı olan bir zamanda yoktan yaratmıştır görüşünü savunan kelâmcıların görüşü.¹⁴⁷

Nihayetinde kelâmcılara göre Allah ile âlem arasında şu şekilde ilişkiler ağı bulunduğu söylenebilir:

1. Allah, Fâil-i Muhtar olup, mef'ulü sürekli kendisiyle var olan bir illet değildir.
2. Allah, âlemi bir şeyden icat eden ya da bir fiilin fâili değildir. Âlemi haricî bir tercih nedeniyle yaratmamıştır. O, âlemi bizzat kendi iradesiyle var kılmıştır.
3. O, âlemi zamana bağlı yaratmıştır ve onun iradesi de bu yönde olmuştur.
4. Âlem yaratılmadan önce zaman diye bir kavram yoktur. Bunun aksini iddia edenler ancak bir vehme kapılmışlardır.
5. Âlem, tabiatı yönüyle mümkün bir varlıktır. Haliyle bir muhassısa ve müreccihe muhtaçtır.
6. Allah dışındaki tüm varlıklar hâdis olup bunlar sonsuza kadar gidemeyeceklerinden mutlaka bir kadîm varlık tarafından meydana getirilmeleri gerekmektedir.¹⁴⁸ Bu görüş ve tartışmaların bizi sevkettiği nokta, âlem ve yaratıcısı

¹⁴⁷ Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.206-207. İbn Rüşd, sudûr teorisini ortaya atan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantikî çelişkiler ve doğru olmayan görüşler serdettiklerini söyleyerek, onların Aristo'nun birden ancak bir çıkar ilkesini yanlış yorumladıklarını iddia etmektedir. Ay üstü âlem ile ay altı âlemdeki tek tek bütün var olanların varlığı, aralarındaki sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Onların bu şekilde hem tek tek var olmalarını hem de bir bütün teşkil ederek âlemi oluşturmalarını sağlayan irtibat bir fâil tarafından gerçekleştirilir ki, o İlk Fâil bir nevi âlemdeki birliğin, bir bakıma da ondaki çokluğun sebebidir. Kısaca âlem İlk Fâil'in eseridir, O'ndan çıkmıştır. Bkz. İbn Rüşd, **Tehâfüt**, C:I, s.303-304.

¹⁴⁸ Düzgün, **a.g.e.**, s.207-208.

hakkındaki farklı görüşler, aynı zamanda dönemin felsefî ve kelâmî tartışmalarının ne derece ilerlemiş olduğunu göstermektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarının hâlık, muhdîs ve fâil arasında herhangi bir fark gözetmediklerini,¹⁴⁹ her mahlûkun bir hâlîka ihtiyaç duyduğunu¹⁵⁰ akli hükümlerle ve verdikleri çeşitli örneklerle açıkladıkları anlaşılmaktadır.

3.2.2. Allah'ın Hâdisleri Yoktan Yaratması

Kelâm evren tasavvurunun, yoktan yaratma esasına dayandığını, kelâmcıların âlemin mine'l-ma'dûm (yoktan) yaratıldığı hususunda görüş birliği içinde olduklarını fakat ma'dûmun tarif ve mahiyeti konusunda farklı düşüncelere sahip olduklarını önceki bahislerde zikretmiştik. Kelâmcılara göre Allah'ın evrenle ilişkisi her adımı bilinçli şekilde gerçekleştirilen, hikmetli, gayeli ve sürekli bir etkinliktir. Allah hem âlemle hem de tabiatın en yetkin varlığı olan insanla doğrudan ve kesintisiz bir münasebet içerisinde.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, tevhid ehlinin, yaratıcının cisim ve arazları, başlangıçta yok iken sonradan yarattığını belirtmiştir. Hâdislerin, yaratılmadan önce, eşyâ, a'yân, cevher ve araz olmadığını söylemişler; yaratıcı tarafından yaratıldıktan sonra, onların bir şekilden başka bir şekle intikali ve şeklen iki değişik cinsten özel bir cins çıkmasını mümkün gördüklerini belirtmiştir.¹⁵¹ Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in Allah'ın eşyâyı yoktan yarattığını savunmasına karşın, Mu'tezile'nin Allah'ın eşyâyı bir şeyden yarattığını iddia ettiklerini söylemektedir.¹⁵² O, gök cisimlerinin yaratıldığından bu zamana kadar artıp eksilmediğini savunmakla birlikte, Allah Teâlâ'nın semavî varlıklarda artırmaya, eksiltmeye ve onların hepsini yok etmeye kâdir olduğunu iddia etmiştir.¹⁵³ Allah'ın kudretini sınırlamamakla birlikte, uzaydaki cisimlerin yaratıldığından beri sürekli var olduğunu söylemesi, Aristo'dan beri gelen döneminin gök cisimlerinin sabitliği fikrine uygunluğu görüşü dikkati çekmektedir.

Âlemin yoktan yaratılması konusunda farklı düşünceleri savunanlardan birisi de İbn Rüşd'dür. O, sûret itibarıyla âlemin sonradan yaratıldığını ancak varlık ve zaman yönünden ezel ve ebed manasında kesintisiz devam ettiğini söylemiştir.¹⁵⁴ Yoktan

¹⁴⁹ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.26.

¹⁵⁰ Bağdâdî, **Fark**, s.199.

¹⁵¹ At ve eşekten katırın, kurt ve sırtlandan eniğin doğması gibi. Bkz. Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s.90.

¹⁵² Bağdâdî, **a.g.e.**, s.91.

¹⁵³ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.57.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986, s.55-56; Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve

yaratma anlayışının kelâmcıların dikkatini çekmesi, ma'dûmun şey'liği tartışmalarının başlamasıyla oluştuğu anlaşılmaktadır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın zât ve sıfatından hareketle âlemdeki nesneleri araştırmaya koyulmuşlardır. Allah, bu âlemi hiçbir şeyden yaratmıştır. Maddenin ortaya çıkışını, onun yoktan yaratılması şeklinde kabul ederek, felsefî görüşlerini buna dayandırmışlardır.¹⁵⁵ Aksi durumda ya maddenin ezeli olması ya da Allah'ın zât ve sıfatlarında sınırlamanın konulması söz konusu olacaktır ki bu durum İslâm dininin ana ekseninin bozulmasına neden olacaktır.

Mu'tezile kelâmcıları muhdis, kadîm, kâdir, âlim ve hay kabul ettiği âlemin yaratıcısının ne bir cisim ne bir araz ve ne de bir cevher olduğunu söylemektedirler.¹⁵⁶ Onlardan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö.319/931), Mu'tezile mezhebinin Allah Teâlâ'nın diğer şeyler gibi olmayan bir şey olduğunu, cisimleri ve arazları yarattığını, onları hiçbir şey yokken var ettiğini belirtmiştir.¹⁵⁷ Ma'dûmdan var edilen âlem tasavvuru, İslâm filozoflarının argumanlarına karşı bir durumdur.

Mu'tezile, siyahın ma'dûmken de siyah olduğunu kabul ederek, hâdislerin yaratılmadan önce eşyâ ve a'yân olduğunu iddia etmiştir. Mevcutken verilen isimlerin, o şeyin ma'dûm halindeyken de varlığını kabul etmişlerdir.¹⁵⁸ Bazıları cismi yokluk halindeyken de cisim diye isbât etmiştir. Cevher ve arazların ma'dûm haldeyken aynı isimle bulunması, onların ezelde bütün nefsî sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁵⁹

Allah Teâlâ'nın halk etmesi üzerinde ısrarla duran İbn Fûrek, âlemde yaratmalarının âlemdeki çokluğa neden olacağı görüşünü eleştirmiş, Allah ile âlem arasında düşünülen ilişkinin bağıntılı bir ilişki olduğunu söyleyerek, iddialarını Kur'ân, hadis ve tabi olduğu kelâmî geleneği referans almıştır.¹⁶⁰ Ona göre, Allah'ın çokluğu yaratmasının, zâtında çokluğun meydana geldiği ya da geleceği anlamını

Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", **Kelam Araştırmaları**, s.252. Kur'ân'da, yer ve gökten önce Allah'ın Arş'ının ve suyun varlığı, feleklerin hareket sayımına dayalı ezeli bir zamana işaret vardır. Bkz. Hûd 11/7. Yine bu varlıktan sonra başka bir varlığın olduğuna işaret vardır. Bkz. İbrahim, 14/48. Yer ve göğün yaratılmasında başka bir "şey"e delâlet vardır. Bkz. Fussilet 41/11.

¹⁵⁵ Ali Sâmî Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm**, C:I, s.60.

¹⁵⁶ Murtazâ, **Kitâbü tabakâti'l-mu'tezile**, s.7.

¹⁵⁷ Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâsım, **Kitâbü'l-makâlât**, s.441-443; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s.66-67.

¹⁵⁸ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.90.

¹⁵⁹ Bağdâdî, **a.g.e.**, s.90-91.

¹⁶⁰ İbn Fûrek, **el-İbâne 'an turuki'l-kâsidîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ ibâdeti rabbi'l-âlemîn**, thk. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan, Isparta, y.y., 2003, s.48; Onun ulûhiyyet anlayışı hakkında bkz. Hüseyin Doğan, "İbn Fûrek'te Ulûhiyyet", **Sivas Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, C:XXI, s.179-202.

taşımamaktadır.¹⁶¹

İbn Fûrek'e göre yaratma mevzuunda Allah ile âlem arasındaki ilişki izafidir.¹⁶² Yaratmanın sadece Allah'a mahsus olduğunu, bütün varlıkların, gelmiş ve gelecek bütün olayların ve fiillerin O'nun yaratması sonucunda gerçekleştiğini iddia etmiştir.¹⁶³ Ona göre hayatımızı idame ettirdiğimiz ve içinde yaşadığımız dünya yaratılmıştır. Onun mutlaka bir yaratıcıya (muhdîs) ihtiyacı vardır.¹⁶⁴

Kevnin var olması konusunu gündemine alan İbn Fûrek, yoktan var eden bir yaratıcının yaratması ve meydana getirmesi ile var olan şeylerin mevcudiyetinin oluştuğu görüşündedir. Cevherler renkten hâli olamadıkları gibi oluşumdan da hâli olamazlar. Tek bir cevher aynı zamanda kevn olup yaratılmış bir oluşumdur. Kısaca mekânın olduğu yerde onu yaratan bir yaratıcının mevcudiyeti söz konusudur.¹⁶⁵

Eş'arî ve Matürîdî kelâmcıları, âlemin yoktan yaratıldığı ve bu yokun (ma'dûm) hiçbir şey olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁶⁶ Bazı Mu'tezile kelâmcıları, ma'dûma şey dediklerinden, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar âlemin yoktan yaratılmasını anlatmak için ma'dûm yerine yoktan yaratma (min lâ şey' ya da lâ min şey') kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁶⁷

Yoktan yaratma konusunda fikir beyan eden filozoflardan İbn Sînâ, kelâmcılardan ayrıldıkları noktanın, yoktan (hiçten) yaratma değil de zamansal yaratma hususunda olduğu ifade etmiştir. İslâm filozoflarınca âlem ezeli olup yoktan yaratılmış, yaratılması Allah'ın kendi dışında hiçbir madde veya sebebe başvurmaksızın âlemi var kılmasıdır ki tıpkı sebebin sonuca etkisi gibi zât ve sıra itibariyle önce olmasıyla Allah âlemden öncedir, zaman itibariyle değildir.¹⁶⁸ İslâm

¹⁶¹ İbn Fûrek, "el-İbâne", (Abdülgaffar Aslan), IVX. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi-İbn Fûrek Örneği", **Dinî Araştırmalar Dergisi** 5, sy:14, s.48.

¹⁶² İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.66, 82.

¹⁶³ İbn Fûrek, **Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû**, thk. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrût, 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985, s.64.

¹⁶⁴ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.54.

¹⁶⁵ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.243.

¹⁶⁶ Bâkılânî, **İnsâf**, s.17-18; Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.71; Nesefî, **Tebsıra**, C:I, s.100. Mâtürîdî temsilcileri, Allah'ın tekvin sıfatı hakkında onun hakikî, ezeli ve Allah'ın zâtına artık ancak zâtıyla kâim bir sıfat olduğunu, bu sıfatın mümkün olanlara taalluk eden ve bu mümkün varlıkların yokluktan varlık sahnesine çıkışını sağlayan bir sıfat olduğunu kabul ederken (bkz. M. Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey ve Kaside-i Nûniye'si", **AÜİFD**, C:XXVI, s.557); Eş'arîler tekvinî izafî, hâdis ve fiillerin yenilenmesiyle yenilenen bir sıfattır diyerek savunmuşlardır. Onlar kudret sıfatını, eşyanın yokluktan varlığa çıkmasını sağlayan bir sıfat olduğunu kabul ederek, Allah'ın ilmiyle bildiği bir şeyi kudretiyle varlığa çıkardığını, neticede tekvin diye bir ezeli sıfat olamayacağını kabul etmişlerdir. Bkz. Düzgün, **a.g.e.**, s.188

¹⁶⁷ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, İstanbul, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, 1928, s.71; Erdemci, **Kelâm İlmine Giriş**, s.120.

¹⁶⁸ Yüksel, **Kelâmî Açından Âlemin Yaratılışı**, s.30-31. İbn Sînâ ibda' kavramını akıllar, halk kavramını ise tabii varlıklar için kullanmıştır. Bkz. İbn Sina, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, s.135.

filozofları yaratmayı halk ve ibda' olmak üzere iki kavramla açıklamaya çalışmışlardır. Ay altı âlem için halk, ay üstü âlem için ibda' tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. Sonuçta yaratmayla ilgisi bağlamında başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslam Filozoflarının ay altı âlem için ihdası, ay üstü âlem için ibda'yı fikirlerini, kelâmcıların inkâr ettikleri anlaşılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ, ibda' kelimesini yoktan bir şeyi var etme ve örneği olmayan bir şekilde meydana getirme anlamında kullanmışlardır. Buna rağmen onlar kelâmcıların kullandıkları anlamda yoktan yaratmayı kasdetmemektedirler. İbn Sînâ bunu şöyle açıklamaktadır: Birinci akıl var edilmiştir (mubde').¹⁶⁹ Yani zorunlu varlığın kâinata olan önceliğini ve kâinatın kaynağı olmasını göstermesi yönüyle var etmektir. Diğer varlığından önce maddenin geçmediğidir.¹⁷⁰ Bu da İbn Sînâ'nın yoktan var edilmeyi kabul ettiği anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise, ibda'dan önce zamanın da geçmediğidir.¹⁷¹ Fârâbî, yaratmayı bir şeyi yoktan var etmek şeklinde açıklamıştır. Bir şeyden oluşan her bir nesne, eninde sonunda onu oluşturan dönecektir. Kısaca âlem yoktan yaratılmıştır ve âlemin tekrar yokluğa döneceği görüşünü savunmuştur.¹⁷²

Sümeniyye ile Mecûsîlerin, Allah Teâlâ'nın hâlık (yaratıcı) olduğuna inandıklarını belirten Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî ancak onların kulun da hâlık adıyla isimlendirilmesini câiz gördüklerini ama Allah Teâlâ'nın hâlık şeklinde isimlendirilmesini câiz görmediklerini belirtmektedir.¹⁷³

Kelâm literatüründe özellikle Gazzâlî (ö.505/1111) öncesinde varlık kadîm ve hâdis şeklinde iki kategoride ele alınmıştır. "Hâdis" "sonradan olma", aynı kökten türetilmiş olan "muhtes" ise "sonradan var edilmiş" anlamındadır. Bu anlamlarına ilave olarak "önceden yok iken sonradan olma", "yoktan var edilme" anlamları yüklenerek terimleştirilmiştir. Bunların mukabilinde ise "önce olan" anlamı yerine

¹⁶⁹ İbn Sînâ, **İşârât**, C:III, s.659.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, **İlahiyat II**, s.267.

¹⁷¹ İbn Sînâ, **İşârât**, C:III, s.524.

¹⁷² Fârâbî, **a.g.e.**, s.25; Düzgün, **a.g.e.**, s.132. Halbuki tekvin ve halk fiilleri Kuran'da bir arada zikredilerek farklı anlamlarda kullanılmıştır. "Allah katında İsa'nın misali Adem'in misali gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi. Oldu." (Âl-i İmrân 3/59. Ayrıca En'âm 6/73. ayetini incelendiğinde tekvinin yaratmadan sonraki bir aşama olduğu anlaşılmaktadır. Zira yaratma ve tekvin sıfatı arasında umum-husus ilişkisi vardır. "Sen bir şey değilken seni yarattım." (Meryem 19/9) Yaratma hem yoktan var etme hem de vardan başka bir şey var etme anlamında kullanılırken, tekvin var olan şeye bir araz ve sıfat emretme anlamında kullanılmaktadır. "Ey ateş! İbrahim için serin ve selamet ol." (Enbiyâ 21/69) emrinde bu açıkça anlaşılmaktadır. Bkz. Vezir Harman, "Eş'arî Kelâmcısı Miklâtî'nin Lübâbü'l-'ukûl Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, sy: 20/1, s.183.

¹⁷³ İsferâyînî, **Tebîr** s.90.

“öncesi olmayan” anlamı yüklenerek kadîm kelimesi kelâmda terimleştirilmiştir.¹⁷⁴ Kadîm varlıktan sadece Allah ve O’nun zâtî sıfatları kasdedilmiş; hâdis varlıktan ise Allah’ın dışındaki her şey (mâ sivâ) ifade edilmiştir.

3.2.3. Allah’ın Kadîm Olması

Kadîm, varlığı hiçbir zaman yok olmayan; evveli ve sonu düşünülmemendir.¹⁷⁵ Kadîm terimi Allah’a izafe edilmektedir.¹⁷⁶ Kadîm varlık (Allah), parçalara ve kısımlara ayrılamaz, kıdem özelliğine sadece O sahiptir.¹⁷⁷ Allah’a izafe edilen Evvel ve Âhir teriminde evvel, kadîm kelimesinin eşdeğeri bağlamında kullanılmıştır.¹⁷⁸

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.470/1085) kadîm varlığı, varolmak bakımından “başlangıcı olmayan”, hâdis varlığı ise “öncesi olan” şeklinde tarif etmiştir.¹⁷⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) ise, kadîm varlığı “öncesi olmayan”, hâdis varlık ise “yokken sonradan olan şey” diye tanımlamıştır.¹⁸⁰

Kadîm, bâkî ve mütekaddim kelimelerinin farkları üzerinde durmak gerekirse: Bâkî, aynı şekildeki özelliği sabit kalmak suretiyle sonradan olmayıp mevcûd olandır. Kadîm ise, mevcûd bir şekilde devamlı olandır. Mütekaddim ise, müteahhirin zıddıdır. Tekaddüm, bir şeyin kuddâmı, bir şeyin husûlûdür.¹⁸¹ Mu’tezilî Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre bâkî ile kadîmin gerçekte sadece Allah Teâlâ’dır, başkasının bu özelliği yoktur. Cüşemî, Ebû Hâşim ise cevherlerin tamamı ile arazların birçoğunun bekâsının hakiki olduğunu belirttikten sonra kendi görüşünü açıklayarak, varlığı devamlı olan bâkidir ve varlığı süreklilik arzeden her varlığın bu isimle adlandırılmasının caiz olduğunu söylemiştir.¹⁸²

Ebû Bekr el-Bâkılânî kadîm terimini, biri diğer varlıklardan önce var olan (eskiden beri var olan yapı gibi) şeylerdir, diğeri ise hiçbir zaman yok olmayan (Allah

¹⁷⁴ İbn Fûrek, **Kitâbü’l-hudûd fi’l-usûl**, Beyrut, 1999, s.83; Cürcânî, **Ta’rifât**, s.81, 172.

¹⁷⁵ Bâkılânî, **Temhîd**, s.36; İbn Fûrek, **Mücerred**, s.25, Cürcânî, **Ta’rifât**, s.144-145, 173; Cüveynî, **eş-Şâmil fi usûli’d-dîn**, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., İskenderiye, Menşeatü’l-Maarif Yayınları, 1969, s.130; Nesefî, **Bahru’l-kelâm: Mâtürîdî Akâidi**, s.34.

¹⁷⁶ Hadîd 57/3.

¹⁷⁷ Kadî Abdülcebbâr, **Muğnî**, C:IV, s.241.

¹⁷⁸ Veysel Eriş, **a.g.e.**, s.16. Kıdem tarifleri hakkında bkz. Askerî, Ebû’l-Hilâl, **el-Furûk fi’l-lüga**, thk. Cemal Abdulğani Mudağmeş, 2.bsk., Beyrût, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1435/2014, s.187; Kadî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s.94.

¹⁷⁹ Cüveynî, **Lüma’**, s.77.

¹⁸⁰ Sâbûnî, Ebû Muhammed Ebî Bekr, **Matürîdiyye Akaidi**, 17.bsk., İstanbul, MÜİF Yayınları, 2017, s.56.

¹⁸¹ Bu minvalde kadîm, bâkî ve mütekaddim arasındaki farklar için bkz. Askerî, **el-Furûk fi’l-lüga**, s.190.

¹⁸² Cüşemî, **Uyûnü’l-mesâil**, s.304.

Teâlâ) bir şeydir. Allah, belli bir zaman ile sınırlandırılmayan, ezelî ve ebedî varlıktır.¹⁸³ O, Allah'ın kadîm olmasını, kadîmliği hâdis bir şeyle vasıflandırılmış olsun ya da olmasın veya ezelden beri var olmuş olsun, böyle ifade etmediğini söylemektedir. Devamla mevcut için de ister kadîm ister hâdis olsun mevcuttur demeyeceklerini belirtmektedir. Bâki olanı, hâdis olmaksızın var olan ve bâkiliği için bir bekâya ihtiyaç duymayan şekilde açıklamıştır.¹⁸⁴

Kadîm olan varlık zâtı gereği kadîmdir. Nefsî sıfatlardan biriyle nitelenen bir varlığın herhangi bir şekilde bu niteliklerden soyutlanması mümkün değildir.¹⁸⁵ Kelâmcılar, kadîm varlığa başka bir şeyin tekaddümünü onun kadîm olmasını imkânsız kılacağını savunmuşlardır. Ma'nen kadîm olmanın kabulü halinde onun da bir manâya ihtiyaç duyacağı kesin olduğundan ma'nen kıdemlik durumu da söz konusu olamayacaktır. Varlığın bizzat varlık yönüyle kadîm olması gerekmektedir.¹⁸⁶ Şayet ikinci bir varlığın da kıdemi söz konusu olsaydı, onun da kadîm olması gerekirdi ki bu halde bu iki kadîmin makduru da bir olmuş olacaktır. Kelâmcılar Temânu' Delili'ni kullanmak suretiyle bu durumun imkânsız olduğunu savunmuşlardır.¹⁸⁷

Kadîm varlık ile hâdis varlık arasında birçok yönden farklılıklara dikkat çekilir. Bunlardan biri de kadîm olanın hâdisten önce olmasıdır. Ancak bu önceliğin zaman itibariyle olmadığı vurgulanır. Zira bu öncelik sonsuz anlam taşımaktadır.¹⁸⁸

Ehl-i sünnet'e göre Allah Teâlâ kadîmdir ve aynı zamanda ezelîdir. Bununla birlikte O bâkidir ve öncesi ile sonrası şeklinde herhangi bir sınırlandırma çağrıştıracak bir tahdite maruz bırakılamaz. Varlığı devam edendir şeklinde tarifi de yapılamayacağı, aksi durumda O'nun böyle bir tanımla kıdemi üzerinde zamanın geçtiği neticesini doğuracağından bunun imkânsız olduğu savunulmuştur.¹⁸⁹ Bu bağlamda Abdülkâhir el-Bağdâdî, Allah'ın zâtından dolayı kadîm varlık olduğu fikrini savunmuştur.¹⁹⁰

¹⁸³ Bâkîllânî, *Temhîd*, s.36; Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Bursa, Emin Yayınları, 2011, s.23; a.y., *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, Arasta Yayınları, 2003, s.31.

¹⁸⁴ Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, C:I, s.376-377.

¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.94.

¹⁸⁶ İbn Metteveyh, *Tezkîre*, C:I, s.144; Çağfer Karadaş, *Muhît*, s.60; benzer görüşler için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.107.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C:IV, s.267.

¹⁸⁸ İbn Metteveyh, *Tezkîre*, C:I, s.41.

¹⁸⁹ İbn Metteveyh, *a.g.e.*, C:I, s.69. Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah-âlem problemini, "bir" (vâhid) ve "ezelî" (kadîm) Allah algısı bağlamında, "sonradan olma" (muhtes) ve "sonlu" (fâni) bir âlem anlayışını tasarlamakla aşmaya çalışmışlardır. Bkz. Hüseyin Doğan, "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, C:XVIII, 2012, s.41.

¹⁹⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.119.

İbn Fûrek, zaman açısından ne kadar geriye doğru gidilirse gidilsin, Allah Teâlâ'nın var olmadığı bir zaman diliminin düşünölemeyeceğini, sonradan meydana gelen varlıklar gibi bir varlık olmadığını, O'nun varlığının ezeli ve kadim olduğunu, hâdisliğin O'nun hakkında düşünölemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁹¹

Konu hakkında ehemmiyetine binaen Mâtürîdî'nin görüşüne yer vermeyi uygun görüyoruz. Mâtürîdî de Allah'ın kadim olduğunu, bu kadimliğinin sıfatlarıyla birlikte olduğunu vurgulamıştır.¹⁹²

Kelâmcıların bu tanım ve açıklamalarından, kadim varlığın doğrudan Allah'a izafe edildiği anlaşılmaktadır. Zira âlemin tek yaratıcısı kabul edilen Allah'ın kadim olması gerekmektedir. Çünkü kelâm literatüründe Allah haricindeki her şey âlem terimi kapsamında ele alınmıştır ve bu âlemin bir yaratıcısı olmadan meydana gelmesinin mümkün olmadığı vurgulanmıştır.¹⁹³ Yaratıcı olanın aynı zamanda üstün vasıflara hâiz olması gerekir ki yaratıcı vasfını hak etsin. Kadimlik vasfının yaratıcıya izafesi ona uygun bir sıfatla ortaya çıkacaktır. Çünkü muhdes varlık olan mahlûkât sonradan yaratılan varlıklar şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla hiçbir şekilde mahlûkâta benzemeyen ve onların yaratıcısı olan Allah'ın, kadim olması gerekmektedir¹⁹⁴ ki hâlık-mahlûk ayrımı sağlıklı bir şekilde belirlenebilsin. Tersî durumda teselsül meydana gelecektir ki, bunun akıl ve mantık kurallarına aykırılık arzedeceği aşîkârdır.

Öte yandan kadim “öncesiz olması, kendisi varken başka bir varlığın olmaması” anlamları ile felsefecilerin kullandığı “vâcib” teriminden ayrılmaktadır. Felsefecilerin “vâcib” terimi her ne kadar öncesizliği ifade ediyorsa da “bir başka varlığın bulunmaması” anlamını ifadede güçlük söz konusudur. Sözelimi, heyûlânın ezeliliğinin kabulü, Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lûl ilişkisi biçiminde değerlendirmeleri bu zorluğu gösteren önemli problemlerdir. Zira illetin zorunlu bir şekilde ma'lûlu gerektirmesi, illet ile ma'lûlün eşzamanlı ve birlikte bulunduğunun ifadesidir.¹⁹⁵ Ma'lûl olmadan illetin düşünölmesi muhaldır. Allah'ın varlığının,

¹⁹¹ İbn Fûrek, *Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim*, s.247; a.y., *Kitâbü'l-hudûd*, s. 107. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 9.bsk., Konya, Esra Yayınları, 2016, s.183; Hüseyin Doğan, *Dini Delilleri Işığında İslâm İnanç Esasları*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, s.88; Özmen, *İbn Fûrek'te Tanrı-Âlem Anlayışı*, s.82.

¹⁹² Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Risaletün fi't-Tevhîd*, thk. Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, Ammân, Mektebetü'l-Ğânim, 2023, s.39, 55.

¹⁹³ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir, *Kitâbu usûli'd-dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s.62.

¹⁹⁴ Veysel Eriş, *a.g.e.*, s.16.

¹⁹⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1115), Allah'ın kıdemiyyetinin aksi durumunda hudûs olacağını, bazı sıfatlarının olmamasını (ta'tîl) gündeme getireceğini söylemiştir. Ona göre kadimin zıddı hudûstur.

başlangıcı olmayıp, ezeli olması, onun hakkında kıdem ve ezeliyet vâcib, bunun zıddı olan hudûs müstahîldir. Kıdem, zâtının gereğidir, vâcibin hükümlerindendir. Vâcib olan zât elbette kadîm ve ezeldir. Hâdis ise bir muhdise muhtaçtır. Bir muhdise muhtaç olan Vâcibü'l-Vücûd olamaz.

Başta Mu'tezile kelâmcıları olmak üzere genellikle kelâmcılar, kıdem sıfatının, Allah için en özel sıfat olduğunu belirtmişler,¹⁹⁶ O'ndan başka kâdimin yoktur demişlerdir.¹⁹⁷ Bütün cevherleri yoktan yaratmıştır.¹⁹⁸ Mu'tezile kelâmcıları Allah lafzının ibadet edilmeyi hak eden olduğunu, "ilâh" lafzından türediğini, haliyle özel bir isim olamayacağını ve Allah'ın zâtını ifade etmediğini kabul etmişlerdir.¹⁹⁹ Onlara göre Allah'ın zâtını ifade etmek için kullanılabilecek en uygun kelime "Kadîm"dir. O'ndan başkasının kadîm olması mümkün değildir.

Kelâmcılara göre kıdem, zamanî, izâfî ve zâtî olmak üzere üç kısımda incelenmiştir. Varoluş zamanının başlangıcı bulunmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda "kıdem-i zamanî", varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başkasına nispetle daha eski olan mevcuda "kıdem-i izâfî" ile kadîm denilmiştir. Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu kabul eden İslam filozofları âlemi de kıdemi zamanî ile kadîm bir varlık kabul etmişlerdir. Allah'tan başka kadîm varlığın bulunmadığına inanan kelâm âlimleri ise âlemin hâdis olduğunda ısrar etmişler ve İslâm filozoflarının kıdem-i âlem görüşünü reddetmişlerdir.²⁰⁰

Ehl-i sünnet, âlemin Yaratıcı'sının kadîm olduğunda icmâ' etmiştir.²⁰¹ O'nun varlığının yok olmayacağını savunmak suretiyle, birisinin Muhdes Şeytan olduğu iki yaratıcının varlığını iddia eden Mecûsilerin sözlerine ve Ravafız'ın gulat kesiminin sözlerine (ki onlar, Ali b. Ebî Tâlib hakkında, sonradan yaratılmış, muhdes bir cevherdir, sonradan kendisine ilâhî rûh hulûl etmek suretiyle yaratıcı bir ilâh olmuştur

Bkz. Neseî, **Bahru'l-kelâm**, s.34. Eş'arî, kadîmin zıddının hudûs olmasını uygun görmemiştir. Zira bir varlıkta iki zıd şeyin bulunmasının mümkün olmayacağını iddia etmiştir. Zıd durumlar bir mekânda meydana gelmektedir. Bkz. İbn Fûrek, **Mücerred**, s.259. Gazzâlî, "Tehâfütü'l-felâsife" adlı eserinde âlemin ezeliyeti hususunda filozofları eleştirmiş, kadîmlik vasfının Allah'a izafe edilmesi gerektiğini, hâdis olma vasfının ise âleme izafe edilmesi luzumunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid, **Tehâfütü'l-felâsife**, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s.44-45.

¹⁹⁶ İbn Hazm, **Fasl**, C:II, s.127; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C:I, s.46-48 ve **Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm**, Arapça nşr. ve İngilizce trc. Ferîd Gaylûm, Londra, 1964, s.192-194.

¹⁹⁷ Murtazâ, **Kitâbü tabakâtü'l-mu'tezile**, s.2.

¹⁹⁸ Cüşemî, **Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-usûl**, s.56.

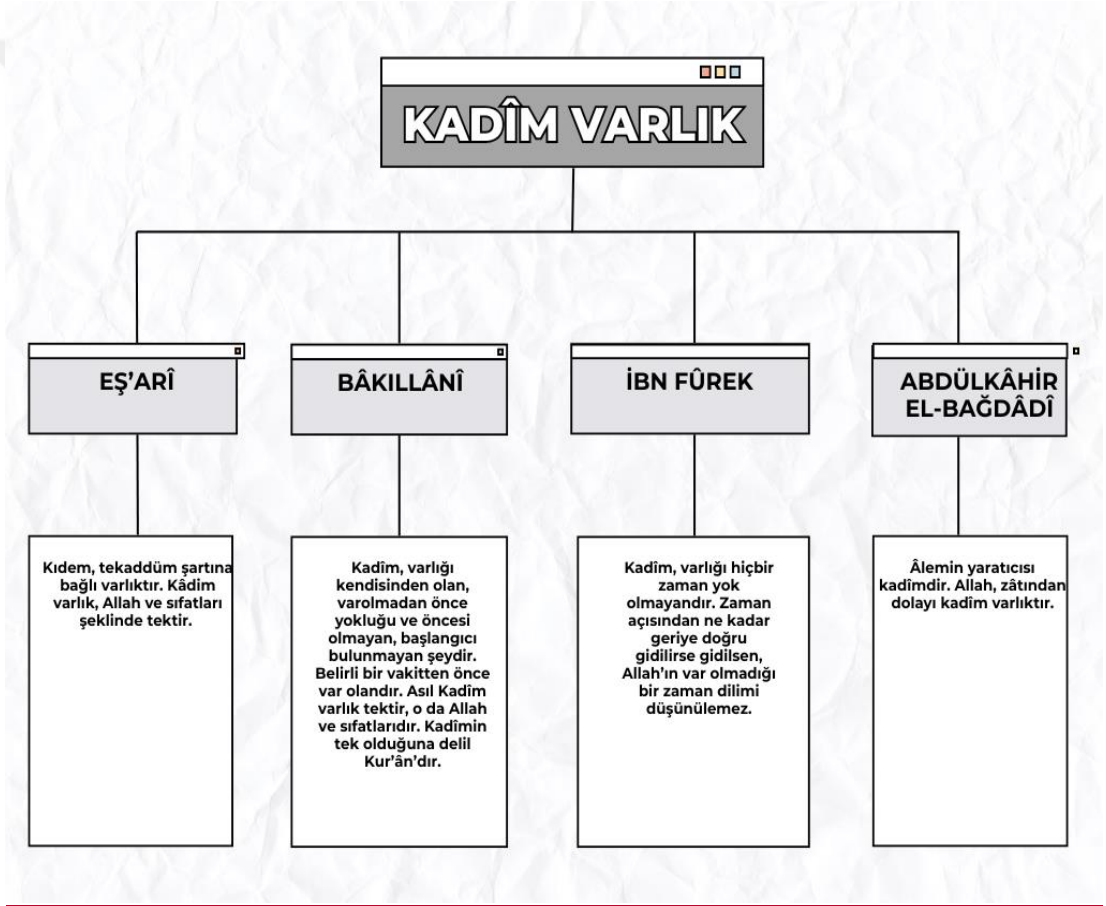
¹⁹⁹ Mesela bkz. Kâdî Abdülcebbar, **Mugnî**, C:V, s.201.

²⁰⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Kıdem", **DİA**, C:XXXV, Ankara, 2002, s.395.

²⁰¹ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.91.

iddialarında bulunmuşlardır) muhalefet etmişlerdir.²⁰² Yaratıcının kıdemi üzerinde ısrarla duran Ehl-i sünnet kelâmcıları, aynı zamanda Allah'ın tevhidini şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açıklama gayretinde olmuşlardır.

Sonuçta, bir varlık, özü gereği var yani zorunlu ise onu yok farzedildiğinde çelişkiye düşülmektedir. Bir üçgenin iç açılarının toplamının, iki dik açının toplamına eşit olması nasıl zorunlu ise, özü gereği var olan Allah'ın varlığı da aynı şekilde zorunludur. Yokluğu tasavvur edilecek bir varlık, Allah olamaz. Allah zorunlu varlığın yokluğu düşünülemeyendir. Zira yokluğu düşünülebilen şeyin zorunlu olması mümkün değildir. Diğer taraftan, Allah'ın özü gereği zorunlu varlık olduğu, herhangi bir bilgi kaynağından öğrenmeksizin doğrudan doğruya (evveliyen) bilinmektedir.²⁰³



Şekil 6: Eş'arî kelâmcılarının kadim varlık düşüncesi

²⁰² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s.200.

²⁰³ Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1986, s.74. Zât bakımından önceliği kabul eden ama zaman yönüyle önceliği kabul etmeyen Şehristânî, Allah'a mekân isnad edilemeyeceği için O'na boş mekân-dolu mekân gibi bir şey nisbet de edilemez demiştir. O'nun varlığı zaman yönüyle olmadığından O'na boş ve dolu vakit şeklinde bir nisbetin yapılması; bunlardan birinin terk edilen zaman, diğerinin iş yaptığı zaman şeklinde bir nisbetin yapılması doğru değildir diyerek İslâm filozoflarını eleştirmiştir. Bkz. Şehristânî, Abdülkerim, *Kitâbu'l-musara'a*, edt. Wilferd Madelung-Toby Mayer, London-New York, The Institute of Ismaili Studies, 2001, s.103

3.2.4. Allah'ın Bizâtihi Kâim Olması

Allah'ın bizâtihi kâim olması konusuna geçmeden önce, kısmen de olsa Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri noktasındaki farklı fikirleri incelemenin konunun daha iyi anlaşılmasında etkili olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda İslâm âlimleri, beşerin ulaşmasını imkânsız gördükleri Allah'ın zâtının hakikatini ve mâhiyetini araştırmayla meşgul olmadıkları anlaşılmaktadır.²⁰⁴ Kelâmcılar, insanın bunu ne tecrübî ilimle ne deney ve gözlemle ne de mantikî çıkarımla çözebilir kanaatindedirler. Dolayısıyla bu konuda ilâhî bildirimin de olmaması, Allah'ın zâtının hakikati hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılmasının imkânsız olduğunu vurgulamaya neden olmuştur.

İslâm inanç ilkelerine göre Allah ilmi, hikmeti ve lütfuyla yaratıcılığına uygun bir şekilde âleme her an müdahale eden yüce bir varlıktır. Bu yüce ve zorunlu varlık, yetkindir (bütün noksanlıklardan uzak). Bu yönüyle, en üstün varlık olup hem varlık yetkinliği hem de kıdem bakımından ondan daha önce gelen ve ondan üstün olan bir varlık yoktur. Bu nedenle O, ilk olan (evvel), ilk var olan ve ilk sebeptir.²⁰⁵

İlkçağ Yunan düşüncesi maddeyi ezeli bir şey türünde tasarlamış ve yaratmayı Allah'ın bu ezeli maddeye etkisi şeklinde anlamıştır. Onu dinlerin tasarladığı tarzda bir müdebbir (yönetici) değil, bir ilk sebep görmüştür. İlâhî dinler etrafında teşekkül eden dinî düşünce ise Allah'ın dışında başka bir ezeli varlık tasarlayan ve Allah'ı salt bir ilk sebep sayan bu görüşe şiddetle karşı çıktıklarını görüyoruz.²⁰⁶ Özellikle kelâmcılar, Allah'ı her ân fiil halinde bir yüce varlık²⁰⁷ telakki ettiklerinden, bunun Levh-i Mahfûz'da yazılı haline uygun şekilde gerçekleştiğini kabul etmişlerdir.

Fârâbî ise Allah, mutlak manada sebepsiz varlıktır demiştir. Ne madde ne form, ne de herhangi bir gaye onun sebebi olabilir. Aksi halde bunlar onun varlık sebebi olurdu, bu durumda ise ilk sebep olamaz. Halbuki O, maddeye, sûrete, üzerinde var olacağı dayanağı, varlık şeklinde yöneleceği bir gayeye muhtaç olmaksızın, özü ve cevherleriyle kendi başına var olmuştur.²⁰⁸

Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah Teâlâ'nın mahlûkattan müstağnî olduğunda ittifak etmişlerdir. O, mahlukâtın yaratılmasıyla kendi nefsine bir menfaat talep

²⁰⁴ İcî, Adüddîn, **Mevâkıf**, s.310-311.

²⁰⁵ Yaşar Aydın, **Fârâbî**, s.74.

²⁰⁶ Aydın, **Fârâbî**, s.80.

²⁰⁷ Rahmân 55/29.

²⁰⁸ Aydın, **a.g.e.**, s.75.

etmesinden, yaratılmışların herhangi bir zarar gelmesinden müstağnîdir.²⁰⁹

Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Hâlık'ın hiçbir şeyde mahlûka benzemeyeceğini, zira bir şeyde benzerlik olmasının bütün câiz, zorunlu ve imkânsız özelliklerde de benzerlikler olabileceğini, benzer iki şeyin, birinin diğerinin yerine geçeceğini, onun yerini dolduracağını belirterek, Allah Teâlâ'nın mahlûkâta benzemeyeceğini belirtmiştir.²¹⁰

Yaratıcının bölünebilme durumu hakkındaki görüşleri incelediğimizde, Fârâbî cinsi, türü, ayırımı, maddesi ve sûreti olmadığı için Allah'ın ne niteliksel ne de niceliksel anlamda parçalarından söz edilebilir demektedir. Çünkü O, kelimenin hiçbir anlamında bölünebilir değildir. Bölünebilen bir şey, bölündüğü şeylerden meydana geldiği için bu şeyler onun sebebi olur. Dolayısıyla hangi anlamda olursa olsun, bölünebilen bir şey ilk sebep olamaz. Şu halde Allah, bölünebilir olmamak bakımından da tektir. Yani cevheri bakımından bölünmeyen bir varlık olması sebebiyle Allah'ın kendini diğer bütün varlıklardan ayıran varlığıyla, sayesinde bizzat var olduğu varlığı aynıdır.²¹¹ Zira bölünme kendisindeki değişikliği, değişiklik ise muhdes olmayı gerektirmektedir.

Allah'ın tek ilâh ve zâtî sıfatlarını inceleyen ilk dönem Eş'arî kelâmcıları, O'nun asla şerîkinin olmadığı konusunda ittifak halindedir. Ancak Eş'arîler birden çok yaratıcı (teaddüd-ü hâlık) olamayacağı, Mu'tezile ise birden çok ezeli varlık (teaddüd-ü kadîm) olamayacağı hususunda kılı kırk yararcasına titiz davranışlar sergiledikleri görülmektedir. Bundan dolayı, her iki mezhep temsilcileri, yaratıcısı olan varlığı (zorunluk varlık) itiraf etmek suretiyle (fıtrat delili) Allah'ın varlığından daha çok O'nun birliği üzerinde daha fazla önem göstererek durmuşlardır.²¹² İslâm dininin en

²⁰⁹ Mecûsilerin, Allah Teâlâ'nın meleklerin yaratmasının sebebinin, şeytanın ve onun avanesinin kendisine eza vermesini önlemek içindir, iddiasını benimsememişlerdir. Bkz. Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s.200.

²¹⁰ İsferâyînî, **Tebsîr** s.157-158.

²¹¹ Aydın, **Fârâbî**, s.75.

²¹² M. Şemseddin Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.96-97. Fârâbî ve İbn Sînâ zorunluğu varlığı, vacip bizatihi (kendisi için zarurî veya zâtî ile zorunlu olan varlık) ve vacip bigayrihi (başkası için zaruri veya dolayısıyla zorunlu olan varlık) şeklinde iki kısma ayırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara, AÜİF Yayınları, 1974, s.22, 35-37, 46-50; Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s.215-216, 221; Muhammed Behiy, **İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınevi, 1992, s.288, 359-362, 404-440; Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s.72-75, 139; Ma'sûmî, Muhammed Sağır Hasan, "İbn Bacce", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, C:II, çev. İlhan Kutluer, edt. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, s.142; Siddikî, Bahtiyar Hüseyin, "Nasıruddin Tûsî", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, C:II, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, s.199; H. Ömer Özden, **İbn-i Sînâ Descartes Metafizik bir Karşılaştırma**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1996, s.64-68; İbrahim Hakkı Aydın, **Fârâbî'de Metafizik Düşünce**, İstanbul, Bil Yayınları, 2000, s.72-75.

önemli itikadî konusunu tevhîdin oluşturduğu birçok âlim tarafından dile getirilmiştir.

Ebü İshâk el-İsferâyînî'nin hâlıkın ne kendisinden ayrı ne de kendisine bitişik olan hayat, ilim, kudret gibi sıfatları vardır ve O, ezeli olarak bu sıfatlarla vasıflanmıştır görüşündedir. Aynı şekilde bu sıfatların zâtla bitişmesi, ondan ayrılması, ona muvafakat ya da muhalefet etmesinin söz konusu olamayacağını belirtmiştir. Bu sıfatlar, zât ile kâimdirler.²¹³

Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, âlemin hâlıkının nefsiyle kâim olduğunu belirtmiştir. Onun vücudunun bir hâlıkın yaratmasından, bir mahallin yer etmesinden müstağni olduğu anlamındadır. Bu konuda o, Kur'ân'dan delil getirmiş;²¹⁴ 'Kayyûm' kelimesinin kıyâm ve sübûtta mübalağa anlamında olduğunu, bunun da bir yaratıcının yaratmasına, bir mevcûdun vücuduna ya da bir mekânın yer tutmasına ihtiyaç duymaktan uzak olduğunu belirtmiştir.²¹⁵ Yine varlığı olanın görülmesinin câizliğini benimseyen İsferâyînî, Allah Teâlâ'nın ahirette Müslümanlar tarafından görüleceğine işaretle, gözle görülmenin gerçekleşmemesi onun vücûdunun ma'dûm olduğu anlamına geleceğini vurgulayarak gözle görülmenin şartının, aynı zamanda var olmak olduğunu belirtmiş ve rü'yeti kabul etmiştir.²¹⁶

Abdullah b. Sa'id el-Küllâb (ö.240/854?) ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö.IV./X. yüzyıl başları?), Allah'ın kendisiyle kâim olan bir manâdan (sıfat) dolayı kadîm olduğunu iddia ederken; Abdülkâhir el-Bağdâdî ise hocası Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'nin Allah'ın zâtının kadîm olduğunu savunduğunu söylemiştir.²¹⁷ Eş'ârî, Allah Teâlâ'nın âlemdeki hiçbir varlığa benzemediği konusunda Ehl-i sünnet'in ittifak ettiğini belirtmiştir.²¹⁸

Eş'ârî ve Mâtürîdîlere göre cevher ve araz teorisi, bu âleme özgüdür. Allah'ın zât ve sıfatları hakkında düşünülemez. Mu'tezile ise bütün sıfat ve fiilleri ayrıca Allah'ın bütün sıfatlarını da araz kabul ederek sıfatların zâtla kâim olmasını savunmuştur.²¹⁹ Cüveynî, Ehl-i sünnet kelâmcılarının Allah'ın cevher olup olmadığı konusunda boyutlu ya da boyutsuz olsun cevherler ile arazların sürekli yeniden

²¹³ İsferâyînî, **el-Akîde**, vr. 89b.

²¹⁴ Âl-i İmrân 2/2.

²¹⁵ Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, **Tebîr** s.156.

²¹⁶ İsferâyînî, **a.g.e.**, s.157.

²¹⁷ Bağdâdî, **Usûl**, s.88-89.

²¹⁸ Buna "Ona (Allah) hiçbir şey benzemez." Meryem 19/65 örnek vermiştir. Bkz. Eş'ârî, Ebü'l-Hasan, **Risâle ilâ ehli's-sağr**, 1413, s.119.

²¹⁹ Teftazânî, **Şerhu'l-akâid**, s.100-105. Mâtürîdî de benzer görüşle, Allah'a cisim, cevher ve araz denilemeyeceğini hatta Allah'ın cismin ve arazın sıfatlarıyla vasıflanamayacağını belirtmiştir. Bkz. Mâtürîdî, **Risâletün fi't-tevhîd**, s.39.

yaratıldığını, bozulan ve yenilenen bu âlemin bütünüyle cismânî özellikte olduğunu söyleyerek, cevherlerin Allah’a atfedilmesinin imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Allah’a cevher atfetmenin, Hristiyanlıktaki “uknum” anlayışına sebebiyet vereceği endişesiyle reddedilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.²²⁰

Allah’ın cisim veya cisme benzer ya da araz gibi özellikte olup olmaması hususunda bazı tartışmalara da yer vermek gerekmektedir. Eş’arî, Allah’ın cisim olmasını reddetmiştir. Şayet cisim sözcüğüyle, ya Allah’ın uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunan birleşik yapıda bir varlık olduğu kastedilmektedir ya da Zât-ı Bârî’nin söz konusu nitelikleri taşımamakla birlikte cisim şeklinde adlandırılabilceği ileri sürülmektedir. Allah’ın diğer cisimler gibi üç boyutlu bir varlık olması kastediliyorsa, bu imkânsızdır. Zira birleşik yapıdaki nesneler tek bir şey değildir. Birleşme en az iki şey arasında gerçekleşir, tek bir şey kendi kendisiyle birleşemez. O Allah, birleşik nesneler gibi bir cisim değildir, O tek bir varlıktır.²²¹

İsferâyînî, Allah Teâlâ’nın cisim de cevher de olmadığını belirtmiştir. Cisim olsa onun te’lîf olması gerekirdi. Cevher olsa onda te’lîf ve ittisal bulunması gerekirdi. İttisal olan her bir şey ya da ittisalin kendisine câiz olan her bir şeyin hadd (sınır) ve nihayet (sonlu) olması gerekir. Allah Teâlâ’nın hadd ve nihayetinin olmayacağı kesindir. Cisim olan şeyin ziyade ve noksan olması mümkün olandır. Allah Teâlâ için noksanlık ve ziyadelik câiz değildir.²²²

Kur’ânî delillerle İsferâyînî, Allah Teâlâ’nın araz olmadığını belirtmiştir. Hâlık’ın bâki olması zorunlu olmakla birlikte, arazların bâki olmaları imkânsızdır. Hâlık kendi kendine kâim iken, arazlar kendi kendilerine kâim değildir diyerek, buna delili Kur’ân’dan getirmiştir.²²³ O, Allah Teâlâ’nın araz ismini, örf ve âdet, bekâsı azalan ya da bâki olmakla addedilmeyen şeyler için kullandığını belirtmiştir.²²⁴

Allah’ın kâimiyeti bağlamında O’nun hakikatının akılla bilinip bilinemeyeceği

²²⁰ Cüveynî, **el-İrşâd fi’l-kelâm**, s.46-47; Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.107. Kelâmcılar, “zâtıyla kâim” manasında Allah’ı cevher diye nitelemekte bir mahzur görmemişler ancak cevherin “arazları kabul etme” özelliği düşünüldüğünde, Allah’a cevher demenin mümkün olmadığını vurgulamışlardır. Bkz. Bâkılânî, **Temhîd**, s.93-95; Cüveynî, **eş-Şâmil**, s.571-572; a.y., **İrşâd**, s.64-68. Nesefî, İbn Kerrâm dışında ehl-i kıbleden kimsenin Allah’a cevher demediğini aktarmaktadır. Bkz. Nesefî, **Tebsiratü’l-edille**, C:I, s.112.

²²¹ Eş’arî, **Eş’arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehlî’z-zeyğ ve’l-bida’**, trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, 3.bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s.46.

²²² İsferâyînî, **a.g.e.**, s.159. Ehl-i sünnet, âlemin yaratıcısının sonunun ve sınırının olduğu düşüncesini reddetmiştir. Râfîzî Hişam b. Hakem, Allah Teâlâ’nın ma’bûdları (yaratılmışları) kendi karışısıyla yedi karıştır iddiasında bulunmuştur. Yine Kerrâmiyye, Allah Teâlâ’nın Arş’a temas ettiği yönünün nihayeti olduğunu, diğer beş yönden sınırsız olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Bağdâdî, **el-Fark beyne’l-fırak**, s.200.

²²³ Bakara 2/247.

²²⁴ İsferâyînî, **a.g.e.**, s.159.

hususunda birtakım tartışmalar meydana gelmiştir. Eş'ariyye ve Mu'tezileye mensup kelâmcılardan bazıları, Allah'ın hakîkatinin bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Filozoflara ve Eş'arîlerden İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre Allah'ın hakîkatî akıl ile bilinemez. Zira onlar, insanın aklının sınırlı olduğunu, Allah'ın hakîkatinin sonsuzluğunu söyleyerek, sınırlının sonsuzu ihata edemeyeceğini, bunun imkânsız olduğunu savunmuşlardır. İnsan, zihnî tasavvurda bulunduğu ortaklığa engel olması mümkün olmadığından, hiçbir varlığın hakîkat ve zâtına benzemeyen Allah'ın hakîkatini, zâtını ve birliğini koruması da mümkün olamaz.²²⁵

Allah'ın tam tanımının yapılması hususunda tartışmalar, O'nun konumuzu aydınlatıcı bilgiler içereceğini düşünüyoruz. Yaratıcının tam bir şekilde tanımının imkânsız olduğu için akıl, hakîkatini bilemez. Zira hadd-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapıldığından, Allah'ın yakın ayırımı da bilinmeyeceğinden tanımlı yapılamaz.²²⁶ Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö.403/1012) ile Mu'tezilî Dırrar b. Amr (ö.195/810), Allah'ın hakîkatinin akıl ile bilinip bilinmemesi konusunda herhangi bir fikir beyan ettiğine rastlanmamıştır.²²⁷ İnsanın eşyanın hakîkatini dahi kavramada bile yetersiz olduğunu söyleyen Farabî, insanın ancak eşyanın niteliklerini, gerekliliklerini ve arazlarını bilebileceğini iddia etmiştir.²²⁸

Bakılânî, Allah Teâlâ, zorunlulukla ma'lûm olmadığı gibi hislerle görülen de değildir. Onun varlığı ve mevcudiyeti, kesin ve keskin delillere göre fiillerinin tekaddüm ettiği şeylere göredir.²²⁹ O, Allah'ın asla ölmeyen Hayy olduğunu, yokluğun kendisine bulaşmayan daima var olan, bütün mahlukâtın ilâhı, ma'budu, menşei, icat edeni (yaratıcısı), mahlukâtı yaratmadan önce de kendini ve sıfatlarını yok olmayan isimlerle muttasıf kılan, zâtı ve ona ait sıfatlarıyla kadîm olan olduğunu bildirmiştir.²³⁰ Bâkılânî, Allah'ın bir bekâ sıfatına muhtaç olmaksızın ve hudûsu da oluşturmaksızın bâkî olduğunu iddia etmiştir.²³¹ O, bâkî olanların iki yönü olduğunu vurgulayarak her bâkinin ister kadîm isterse de muhdes olsun bir bekâsının olduğunu belirtmiştir. Kadîm

²²⁵ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, (Hasan Çelebi ve Siyâlkutî Haşiyeleri ile birlikte), C:II, Matbaa-i 'Amire, 1292, s.378-379; Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr**, vr.59a; krş. Emrullah Yüksel, **Âmidî'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1991, s.37.

²²⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.379; Karsî, Dâvud b. Muhammed, **Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye**, (Hayalî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, h.1318, s.48.

²²⁷ Âmidî, **Ebkâru'l-efkâr**, vr. 59a; krş. Cürcânî, **Şerhu'l-mevâkıf**, C:II, s.379.

²²⁸ Siyâlkutî, **Haşiye alâ şerhi'l-celâl ed-devvânî alâ akâidi'l-adudiyye**, s.63; krş. Ülken, **İslam Felsefesi**, 2.bsk., Ankara, t.y., s.69.

²²⁹ Bâkılânî, **İnsâf**, s.21.

²³⁰ Bâkılânî, **a.g.e.**, s.23.

²³¹ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müsterşidîn**, C:I, s.375-376.

olanın bekâsının ya kendisindeki bir bekâyla ya da başka bir bekâ sıfatıyla bâki olduğunu belirttikten sonra Allah'ın ve sıfatlarının biri kendisinden kaynaklı bekâ, diğeri ise başka bir bâki ile bekâları olmak üzere iki tür bekânın olduğunu belirtmiştir. Başka bir bekânın varlığı ile bâki olanların, Allah'ın bakiliğinden bekâ sahibi olduğunu vurgulamıştır.²³² Ondandır hiçbir şeyin gizli kalamayacağından dolayı Allah âlimdir. Yarattığı her şeyin patentini ona ait olduğundan kâdirdir. Yaptığı her bir cinsin ibda'ıdır.²³³

Bâkılânî, Allah'ın kadîmliğinin başka bir kâim varlık sebebiyle olmadığını, zira kadîm varlık kendisinden başkasıyla var değildir. Aynı zamanda zâtî sıfatlarından bir şeyden de değildir. Çünkü başkasından dolayı sıfat olan her bir şey, kendisini kâim kılan bir manânın hükmünün zorunluluğunu gerekli kılar. Bu durumda kadîm varlığın oluşunun kendi dışındaki bir illetle ma'lûl olmasını gerektirir ki bu da muhaldir.²³⁴

Bâkılânî, bâkinin varlığını, bekâsını ispatı gerektirmeyen bir bekâ ile olduğunu, ya da bir manâ dolayısıyla ma'lûl olmayacağını belirtmiştir. Tek bir manâ vardır ki o da hadîs olmaksızın mevcudun bâkî oluşudur ki bu Allah'ın varlığının devamını açıklamaktadır demektir. Bir illetten dolayı varlığının devamını gerekli olan her sıfatın da devamlı olması buna delildir.²³⁵

Bağdâdî, Yaratıcı'nın kendi zâtıyla kâim olduğunu, aksi halde bir mahalle ihtiyaç duyacağını, yaratıcının mahallinin ondan daha üstün olması gerektiğini bunun da imkânsız olduğunu belirtmiştir. O, yaratıcının varlığının sahih olduğunu ancak bir mahalle muhtaç olmasının bâtıl olduğunu, neticede O'nun zâtıyla kâim olmasının doğru olması gerektiğini savunmuştur.²³⁶

Bağdâdî, Allah söz konusu olduğunda zâtla varlığı aynı kategoride ele almıştır. Onun, Mu'tezile'nin öne sürdüğü iddialara itibar etmediği görülmektedir. Ona göre zât, varlığın kendisidir.²³⁷ Neticede zâtla varlığın ayrılması Allah için muhaldir. Zira ayırım, Vâcibü'l-Vücûd'un tevhidinde aykırı olacaktır.

Bir şeyin hâlıkının sâbit mevcûd olması, onun vasfının da ademiyeleli olması imkânsızdır. Çünkü hâlık, ancak kâdir bir kudretle hâlık olur diyen İsferyânî,²³⁸ bu

²³² Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, C:I, s.376.

²³³ "O, her şeyin yaratıcısıdır." Bkz. En'âm 6/102; Ra'd 13/16. "O, her şeye kâdirdir." Bkz. Hûd 11/4. Bâkılânî, *a.g.e.*, s.22.

²³⁴ Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, C:I, s.376.

²³⁵ Bâkılânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, C:I, s.376-377.

²³⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s.93.

²³⁷ Doğan, "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, C:XVIII, s.62-63.

²³⁸ Bakara 2/255; Gâfir 40/64; Mücadele 58/7; Nahl 16/26; Tâ-hâ 20/5.

ayetlerin değişme ve yok olma olmaksızın bütün durumlarda sâbitliğinin, kıyâmını ve vücudunun gerekli olduğunu belirtmiştir.²³⁹

İsferâyînî de hocası Eş'arî gibi, Allah Teâlâ'nın uzunluk, genişlik, derinlik, renkler ve çeşitli durumlarda olmaktan uzak olduğunu; O'nun bu gibi şeyleri yaratmaya kâdir olduğunu bildirmiştir.²⁴⁰ O, Allah Teâlâ hakkında noksanlık ve afetin (elindekini kaybetmenin) imkânsız olduğunu savunmuştur. Zira afetin men olunmanın bir türü olduğunu; bunun da bir mâni'in ve bir men olunanın olması gerektiğini; Allah Teâlâ'nın üstünde men edici hiçbir şeyin olamayacağını belirtmiştir.²⁴¹

Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim olması bağlamında, Eş'arî, O'nun aynı zamanda fiilinden ayrı, fiilin de kendisinden ayrı olduğunu belirtmiştir. Allah Teâlâ'nın fiili olmaksızın varlığını câiz görmüştür.²⁴² Allah ve fiili birbirinin aynı değildir. İnsanın eli, insan olmaksızın var olsa câiz olmadığı gibi; elin olmamasıyla insanın vücudu tam olmaz. Zira insan, elinin varlığı gerekli olandır. Yoksa kâmil bir insan olmazdı.²⁴³

Bâkılânî'ye göre Yaratıcı zâtıyla kâim olması yanında yaratılmış âleme hiçbir şekilde benzememektedir. Şayet Yaratıcı, âleme benzemiş olsa, âleme ya cins yönüyle ya da sûret yönüyle benzemesi kaçınılmaz olurdu. Cins yönüyle benzemesi imkânsızdır. Şayet cins yönüyle âleme benzemiş olsa, âlemin muhdes oluşu gibi kendisinin de muhdes olması gerekirdi ya da âlemin yaratıcı gibi kadim olması gerekirdi. Zira cins yönüyle gerçek benzerlik ancak birinin diğerrinin yerine geçmesi, naiplik yapması anlamındadır. Biri için câiz olanın, diğeri için de câiz olması gerekir. Sûret yönüyle âleme benzemesi de câiz değildir. Çünkü sûretin hakikati, müellef (te'lîf) cisimdir. Te'lîf ise ancak iki ya da daha fazla şeyin birleşmesiyle olur. Zira o bir sûret olsa, kendisini sûret yapan bir musavvire ihtiyaç duyacaktır. Özetle sûretin bir musavvire ihtiyacı lazım gelmektedir.²⁴⁴ Onun, cinsî benzerliğin tıpatıp aynı özellikte olması gerektiğinden hareketle açıklamayı tercih ettiğini görmekteyiz.

Sonuçta, Eş'ariyye kelâmcıları, yaratıcı olanın aynı zamanda zâtıyla da kâim olması gerektiğini ispat etmeye gayret sarfettiklerini, bunu aklî deliller serdetmek suretiyle ve kıyasla ortaya koyduklarını görmekteyiz.

²³⁹ İsferâyînî, **Tebsîr** s.156.

²⁴⁰ Delili insanın aklına gelen her şeyden Allah Teâlâ'nın uzak olmasını belirten hadis-i şerifi ve ayet-i kerîmeyi örnek vermiştir. Bkz. Haşr 59/24; Bürûc 85/15. İsferâyînî, **a.g.e.** s.160.

²⁴¹ Haşr, 59:23. İsferâyînî, **a.g.e.** s.161.

²⁴² İbn Fûrek, **Mücerred**, s.279.

²⁴³ İbn Fûrek, **a.g.e.**, s.279.

²⁴⁴ Bâkılânî, **el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bihi**, 1421/2000, s.31.

3.3. Âlemin Yaratılışında Nedensellik

İki olay arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılan “illiyet, illet” ve onun sonucu olan “ma’lûl” arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kavram olan nedensellik (illet), sözlük anlamı itibariyle sebep, gerekçe, vasıta şeklinde kullanılmıştır.²⁴⁵ Neticede, iki olay veya nesne arasındaki ilişkide sonucun meydana gelmesine etki edene illet, bu etki sonucunda meydana gelen şeye de ma’lûl, bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklama işine de illiyet denilmiştir. İlet kavramı, her ma’lûlün bir illetinin olduğu ya da her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebinin bulunduğu anlayışına dayanmaktadır. Dilimizde illet kavramı sebeplilik, nedensellik gibi kavramlarla, Batı dillerinde de kozalite (causalty) şeklinde tarif edilmiştir.²⁴⁶ Sonucu gerekli kılan veya sonucun kendisine bağlandığı durum (sebep) şeklinde illetin ortak bazı noktaları olduğu görülmektedir.²⁴⁷

İlliyet (nedensellik) prensibine göre -ki buna hudûs delili de denilmiştir- her muhtera’a (meydana gelen şeye) bir muhteri’ (meydana getiren) gereklidir. Her eser bir müessire, her olay bir sebebe muhtaçtır. Hayat, akıl, idrak gibi sonradan olan hallere elbette bir icad eden lazımdır. O da hakîm olan Yaratıcı’dır.²⁴⁸

Yüzyıllar boyunca nedensellik (illiyet) problemi, metafizik, psikoloji ve tabiat gibi farklı disiplinlerin konusu olmuştur.²⁴⁹ Nedensellik kelâm ilminde öncelikle Allah-âlem ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Allah’ın âlemi yaratmasının bir icadı mı yoksa illetin ma’lûlünü gerektirmesi gibi bir icap mı olduğu tartışılmıştır. Karmaşık bir konu olmasına ilave olarak illiyet canlı varlıklardan neş’et eden ilim, güç, arzu gibi arazlarla; koku, tat, renk gibi cansız varlıklara ait arazların aynı anda ve aynı kategoride ele alınıp incelenmesidir.²⁵⁰

Konuya önce Antik Yunan filozoflarının yaklaşımlarıyla başlamak faydalı olacaktır. İlkçağ’da herhangi bir sahte ereksellik düşüncesini işin içine katmaksızın, her şeyin tamamen vurma ve çarpmalara dayanan mekanik bir nedensellik yasasına göre cereyan ettiği fikrini tam bir tutarlılık ve kararlılık içinde ifade etme cesaretini gösterenler yalnızca atomcular olmuştur. Şüphesiz ki, Demokritos’tan önce de sonra da Yunan düşüncesinde nedensellik, determinizm düşüncesini savunanlar olmuştur. Lakin onların içinde bugünkü nedensellik düşüncesine yani Hobbes (M.S. 1588-1679)

²⁴⁵ İbn Manzûr, **Lisânü’l-arab**, C:V, s.3081.

²⁴⁶ Erdemci, **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, s.89-90.

²⁴⁷ Yener Öztürk, **Kur’an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2004, s.11.

²⁴⁸ İzmirli, **a.g.e.**, C:II, s.12-13

²⁴⁹ Elbir Nasrî Nader, **Felsefetü’l-Mu’tazile**, C:I, s.212.

²⁵⁰ Erdemci, **a.g.e.**, s.92.

ve Galile'den (M.S. 1564-1642) bu yana kabul edilen mekanist nedensellik fikrine en yakın düşen kişilerin atomcuların olduğu araştırmalarla ortaya çıkarılmıştır.²⁵¹

Nedensellik prensibini açık bir şekilde ilk kez Yunanlı filozof Demokritos (M.Ö. 460-370) ileri sürmüştür. O, evrende kesin bir zorunluluk bulunduğunu, olaylara sebep-sonuç ilişkisinin egemen olduğunu iddia etmiştir.²⁵² Materyalizm felsefesinin öncüsü sayılan Demokritos ise âlemin atomlardan mürekkep olduğuna ve bu âlem içinde nedensellik prensibinin geçerliliğine inanmıştır. Fakat bu âlemin nedeni sorulduğunda nedensellik prensibine göre cevap veremeyip âlemin başının ve sonunun olmadığını, yaratılmadığını ve yok olmayacağını söylemiştir. Buradan Demokritos'un nedensellik zincirini kâinattan hemen önce kopardığı anlaşılmaktadır.²⁵³ Onun nedensellik anlayışı kâinat içindedir, ondan öncesini ve ondan sonrasını kapsamamaktadır ki bu da teorisinde bir çelişki oluşturan noksanlıktır.

Epikür'e göre ise evren kör ve kendiliğinden bir zorunluğa göre işlemektedir. Kader bir yandan bu kör zorunluğun, diğer taraftan hesaplanamayan bir rastlantının sonucudur.²⁵⁴ Onun bu kör ve kendiliğinden meydana gelmiş zorunluluğun, şahit olunan düzen ve sistemi nasıl oluşturduğu konusuna değinmediği anlaşılmaktadır.

Wolfson'a göre, Aristo'da tabiat her zaman olan şey iken, âdet (ethos) ise sık sık meydana gelen şeyle birlikte düşünülmüştür. Bu bakımdan tabiat zıtlıklardan müteşekkildir.²⁵⁵ Sebeplilik anlayışı Aristo'da sebeple sonuç arasında süre geçmemesini ifade ederken, kelâmcılarda belli bir süre geçmesini açıklamaktadır. Neticede bu durum, yaratma durumunu ortadan kaldırmamaktadır. Sebeplilik prensibini kabul etmek demek, yaratmayı değil de yoktan yaratmayı inkâr etmek demektir. Filozoflara göre, yaratılan şey, zamanın herhangi bir anında meydana gelmemiştir. Bütün zaman boyunca var olmuştur ve kendisinden önce bir yokluk söz konusu değildir.²⁵⁶

Nedensellik ilkesine Budizm'de de rastlamaktayız. Budizm inancında ilk ve temel halka olan avidya, eşyanın hakikatine mahsus yanılgıyı ve bilgisizliği ifade

²⁵¹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, s.329.

²⁵² Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.126.

²⁵³ Benzer görüşleri için bkz. Çakar, **Kâinat-Allah ve Nedensellik**, s.86-87.

²⁵⁴ Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, s.295.

²⁵⁵ Âdet ile tabiatın farklı manalara geldiğini söyleyen Aristo, alışkanlıkların hoş olduğunu, alışkanlık haline gelen şeyin ise doğal olduğunu belirtmiştir. O, alışkanlıkların doğaya benzeyen bir şey olduğunu, sık sık olan bir şeyin her zaman olan şeye benzediğini, doğal olayların her zaman olduğunu ve alışkanlıkların sıklıkla meydana geldiğini vurgulamıştır. Bkz. Aristoteles, **Retorik**, trc. Mehmet Doğan, İstanbul, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 2000, s.73, I, 11, 1370a, 5-10.

²⁵⁶ İbn Sînâ, **Necât**, s.223; Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.134.

etmektedir. Her türlü varoluşla birlikte, hayattaki acı ve ıstırapın nedeni de avidyadır.²⁵⁷ Sonuçta Budizm'deki nedensellik ilkesinin maddî değil manevî, duygusal olduğu anlaşılmaktadır.

Yahudîlerin illet kavramına yaklaşımları bağlamında din âlimi Mûsâ b. Meymûn'un (ö.601/1204) görüşlerine değinmekte fayda mülâhaza edilmektedir. Fâil ile neden arasında bir fark olmadığı kanaatinde olan Mûsâ b. Meymûn, filozofların Allah'a "İllet-i Ūlâ" (İlk Neden) demelerine karşın kelâmcıların "Fâil" dediklerini söylemiştir. O ise, illet ile fâil arasında bir fark olmadığını savunmuştur. İlletin kuvve halinde olduğu kabul edilmesi durumunda ma'lûlden önce bulunacağını, yok eğer fiil halinde olur ise, o takdirde ma'lûlün var olmasının zorunlu olacağını açıklamıştır. Aynı şekilde fâil, fiil halinde illet olduğunda zorunlu olarak mefulünün varlığı da zorunlu olacaktır. Ustanın evi yapmadan önce fiil halinde değil de kuvve halinde usta olmasını örnek diye vermiştir.²⁵⁸

İslâm filozoflarının nedensellik yaklaşımı dikkat çekicidir. Kâinatta her şeyin yekdiğerine sebep ve sonuç zinciriyle bağlı olduğunu savunan Kindî'nin²⁵⁹ aksine İbn Sînâ meyl, temâyül, gaye, ruh, hayalî kuvvetler gibi kökleri animizden gelen fikirler olan determinizmden hayli uzaklaşmıştır. Oysa Fârâbî gerek tabiat olayları alanında ve gerekse ruhsal fiillerde tam bir determinizmin varlığına ve bu determinizm son tahlilde bir nevi ilahî determinizme, hatta kaderciliğe (fatalizm) dayandığına inanmıştır. Ancak talebesi İbn Sînâ, felsefesinin özünü teşkil eden ve yeni Eflâtunculuktan gelen ilâhî feyz (ilâhî taşma) nazariyesi, onu doğrudan doğruya fizikte tabî kuvvet, tabî meyl, ruhlar, küreler veya feleklerin ruhları fikirlerine hatta mutlak spiritüalizme götürmektedir.²⁶⁰

İbn Sînâ, Aristo'nun dört illet nazariyesini kabul ederek, buradan ilk illete

²⁵⁷ Ali İhsan Yitik, **Yaşayan Dünya Dinleri**, edt. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, s.319.

²⁵⁸ İbn Meymûn **Delâletü'l-hâirîn**, Fasil, s.69, 174. Filozoflara göre Allah-âlem ilişkisi, yaratan-yaratılan ilişkisi olmayıp illet-ma'lûl ilişkisi şeklindedir. Bkz. Düzgün, **a.g.e.**, s.121.

²⁵⁹ Sunar, **İslâm Felsefesi Dersleri**, s.54.

²⁶⁰ Sunar, **a.g.e.**, s.91. Spiritüalizm, gerçekliğin en son noktasında, realitenin temelinde ya da âlemdeki düzenin, idarenin ve aktivitenin tek kaynağının ruh olduğunu kabul eden görüştür. Bkz. Peter A. Angeles, **Dictionary of Philosophy**, London, Harper-Row Publisher, 1981, s.273. Spiritüalizm düalist ve monist diye iki ayrılmaktadır. Ayrıntılar için bkz. Weber, **Felsefe Tarihi**, s.1; Laberthonniere, **Descartes Üzerine Tetkikler**, çev. M. Karasan, Ankara, M.E.B. Yayınları, 1959, s.141; Emile Boirac, **Metafizik**, çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343, s.73. Bu anlayışta varlık, sadece ruhanî cevherlerden müteşekkil olup, ruhanî cevherlerin çokluğunu birliğe dönüştüren ilke ise Tanrı'nın onları ezeli ahenk içinde ve benzeri özelliklerde yaratmış olmasıdır. Bkz. Weber, **a.g.e.**, s.222-227; Gottfried W. Leibniz, **Monodoliji**, çev. S. Kemal Yetkin, Ankara, M.E.B. Yayınları, 1962, s.9.

ulaşmıştır. Bu suretle mebdе', yalnız fâil olan illet olur ve Allah akıl olmakla, ilk illet akılla birleşmiş olmaktadır. Bu bahiste İbn Sînâ, ikinci illetin faaliyetlerini ilk illetin faaliyetine bağlamaktadır. Yani illetin etkisinin olmadığını değil de illetin etkisinin varlığını savunmak suretiyle Eş'arîlerin âdi illetini reddetmiştir. Ayrıca tabiî kuvvetlerin, ilk illet karşısında bağımsız olduklarını söylemiş ve böylece tabiat alanıyla ilâhî alanı birleştirmiştir ve tabiat alanında da pozitif (icâbî) görüşe bağlanmıştır.²⁶¹ Müslüman filozoflara göre Allah'a fiilsizlik hali izafe edilmesi bir eksiklik gerektirir ki bu, fiil halinde bulunmama imkânı diye açıklanmıştır. Oysaki Allah için imkân söz konusu olamayacağından, o tam fiildir. Bu durum, diğer nesnelerin de var olmasına imkân sağlamakta, neticede yaratmanın Allah ile birlikte yani ezeli olmasını gerektirmektedir.

Kelâmcılar da inanç sistemlerini temellendirmede illet-ma'lûl problemini görmezlik gelememişler, bunu enine boyuna değerlendirmeye gayret sarfetmişlerdir. Onların illiyet problemini iki açıdan ele aldıklarını görmekteyiz: 1) İlliyet konusu, illetin mi yoksa ma'lûlün mü önce olduğu ya da her ikisinin aynı anda mı var oldukları bağlamında tartışılmıştır. 2) İlet-ma'lûl arasındaki ilişkinin mâhiyeti, yani illetin ma'lûlünü gerektirip gerektirmediği bağlamında değerlendirilmiştir. Neden-sonuç arasındaki ilişkinin yaratma mı olduğu ön plana çıkarılarak konu tartışılmıştır. Bu kapsamda cisimlerin kendilerine ait özellikleri, itme ve çekme güçleri, dolaylı ve doğrudan etki etmeleri hususları ele alınmıştır.

İlliyet prensibi bağlamında kâinat-Allah ilişkisi irdelenmiştir. Kâinatı yaratan Allah mı, yoksa o kâinat ezelden beri mevcut mudur? Bu soruya cevap verenleri ele alırken öncelikle filozofların görüşlerine başvurmak daha uygun olacaktır. Bu mevzuda onlar iki gruba ayrılmıştır. Bilimsel olmayan izaha uyararak, ruhun maddeyi yarattığını kabul ve tasdik edenler idealizm kanadını teşkil ederken, dünyanın yaradılışına ilmî izah bulmaya çalışanlar, tabiatın yani maddenin esas unsur olduğunu düşünenler de materyalizmin çeşitli ekollerini oluşturmuşlardır. (Materyalistlere göre, kâinatı ve maddeyi yaratan ruh değildir. Tersine, ruhu yaratan, kâinattır, maddedir, tabiattır. Ruh, maddenin yüksek bir ürününden başka bir şey değildir. Bkz. Çakar, M., a.g.e., s.55-57) Araştırmamız neticesinde maddenin en üstün ürünü anlamında ruhu yarattığını savunanların, bilimsel tam ve kesin deliller sunamadıkları tespit edilmiştir.

Sebeup sonuç ilişkisi hakkında birtakım tartışmalar olmuştur. Kelâmda sebebin

²⁶¹ Sunar, a.g.e., s.98.

sonuçtan önce geldiği hususu İskâfî'ye nisbet edilmiştir. Bişr b. Mu'temir ve bazı kelâmcılar, bütün sebeplerin sonuçlarından önce olduklarına savunmuşlardır. Bazıları ise bütün sebeplerin nedenleriyle birlikte olduklarını söylemişlerdir. Nazzâm'a göre sebep-sonuç bağlamında üç türün varlığından söz etmektedir. Bunlardan bazıları iradenin murad olunana önceliği gibi sebep sonuçlardan öncedir. Bazıları nedenler sonuçları ile eş zamanlı ve beraberdir. Elin hareket ettirilmesiyle meydana gelen hareket buna misaldir. Bazı nedenler de sonuçlarından sonradır. Gölgelemek amacıyla bir çatı inşa edenin yaptığı işte olduğu gibidir.²⁶² Gâî neden bağlamında ifade edilen illetin esasında ma'lûlünden önce olduğunu belirten Nader'e göre öncelikle gölgelenme düşüncesi zihinde yer almış ve bu düşünce çatının yapılmasına neden olmuştur. Her ne kadar asıl amaçlanan en son gerçekleşiyse de amaç, düşünce zemininde çatıdan önce gelmiştir.²⁶³ Kısaca ilk dönem bazı kelâmcılarda tabiattaki oluşumun zorunluluğunu savunanların bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁴

İlliyyet prensibini kabul eden Mu'tezile mensupları, Allah Teâlâ'nın âlemi yaratırken küllî kanunlar koyduğunu, kâinattaki hâdiselerin birbirinin sebebiyle meydana geldiğini, her şeyin son nedeninin Allah Teâlâ olduğunu kabul etmişlerdir. Sonuçta Allah Teâlâ'nın koyduğu hikmet icabı, sebep-netice bağlantısı vardır.²⁶⁵ Bazı Mu'tezile kelâmcıları cevher ve araz ilişkisi bağlamında tabiatıta sâbit bir kanun olduğuna inanmışlar, âlemde meydana gelen bütün değişim ve dönüşümleri yaratma ya da âdet kavramları ile açıklamışlardır.²⁶⁶ Nazzâm, tek bir cinsten birbirine muhalif iki işin çıkamayacağını, bu durumda ateşten hem sıcaklık hem de soğukluk ya da kardan sıcaklık ve soğukluk gibi eylemlerin sâdir olamayacağını iddia etmiştir.²⁶⁷ Ona göre âlemde meydana gelen her şey yaratılışının icabı ve eşyaya yerleştirilmiş tabiatlar sayesinde meydana gelmektedir. Ancak bunlar ve bunlarla birlikte olanların hepsi Allah'ın fiilleridir.²⁶⁸ O, âlemdeki varlıkların kendilerine bahşedilen yetenekle

²⁶² Eş'arî, Ebû'l-Hasan, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s.391.

²⁶³ Nader, Elbir Nasrî, **Felsefetü'l-mu'tezile**, C:I, s.206.

²⁶⁴ Eş'arî, **Makâlât**, s.314.

²⁶⁵ Işık, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, s.82.

²⁶⁶ Nader, **Felsefetü'l-mu'tezile**, C:I, s.179. Tabiatıta sâbit bir kanunun olduğu ve eşyanın buna boyun eğdiği düşüncesi de cisimlere yerleştirildiği düşünülen tabiatların tespit edilmesine dayanmaktadır. Eş'arî, bu düşüncede olanların yani cisimlere Allah tarafından bir yapının yerleştirildiği ve cisimlerin kendilerine tab' olunmuş yapı gereği fiillerini gerçekleştirdikleri düşüncesine bazı Mu'tezilî alimlerinin sahip olduklarını belirtmiştir. Bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s.314.

²⁶⁷ Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, s.99.

²⁶⁸ Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, **İbrâhîm bin Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-keîâmîyyeti'l-felsefiyye**, Kahire, 1360/1946, s.166. Nazzâm, pamuğun tutuşması örneğinde ateşin sıcaklığı ve ışığının, pamuğun baskın tutuşmazlık niteliklerine galip geleceğini savunmuştur. Bkz. Bennet,

birtakım olayların meydana geldiğini savunduğu görüşü, tespitlerimize göre ilktir ve ilginçtir.

Mu'tezile ekolüne göre Allah'ın "ol!" emri, bütün mahlukâtın ilk nedenidir. Bu neden, diğer bütün nedenlerin nedenidir. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre "ol!" emrinin, herhangi bir mekânda olmadığı gibi Allah Teâlâ'nın zâtında olması da mümkün değildir. Bu emir, sonradan meydana gelmiş olduğundan, Allah'ın zâtında yer alması durumunda Allah'ın zâtının muhdes varlıkların mahalli olacağından bu mümkün değildir. Neticede bu emir, kendisini kuşatan herhangi bir mekânda da değildir.²⁶⁹ Mutlak manada tabiatı bir sebepliliğin olmadığını savunan Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim, bunu ateş ve pamuk olayıyla açıklamışlardır. Ebû Ali'ye göre, Allah ateş ile pamuğu bir araya getirmesine karşın mutlak manada yanma (ihrak) olayını yaratmayabilir. O, ateşi sakın hale getirerek, ateşi pamuğun cüzleri arasına girmesini engeller ve böylece yakma olmaz.²⁷⁰ Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre sebep müsebbibi zorlayıcı değildir. Bir şeyi zorunlu kılanın, onu yaratan ve yapandır.²⁷¹ Mu'tezilî Abbâd b. Süleymân'a (ö.230/844) göre Allah varlıkları illetsiz yaratmıştır. Nazzâm ise Allah'ın halkı bir sebep için yarattığını söylemiştir. Bu da onları faydalandırmaktadır. Muammer b. Abbâd'a (ö.215/830) göre, Allah halkı bir illetle yaratmıştır. O illet için de bir illet vardır ve illetler (sebepler) sonsuza kadar gitmektedir.²⁷² Kâdî Abdülcebbâr ise sebepliliği hareket eden üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ona göre hareket eden bir şeyi hareket ettirmeye kâdir olanın, o şeyin kendisine değil de sebebine kâdir olduğunu, aksi halde hareket ettirmeye kudreti olanın, hareketin kendisine delâlet etmiş olacaktır. Neticede hareket ettirici ancak sebebe kâdirdir ve o sebep zâtı gereği onun hareket halinde olmasını zorunlu kılmaktadır görüşünü savunmuştur.²⁷³

Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler), s.217. Konu hakkında tartışmalar için bkz. Câhız, *Hayevân*, s.5, 20; Gazzalî, *Tehâfüt*, s.17.

²⁶⁹ Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, s.93.

²⁷⁰ Şeyh Müfid, *Evâil*, s.63.

²⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, C:II, s.413; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s.220.

²⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, s.252-253. İbn Teymiyye'nin ezeli illeti eleştiren görüşü önem arz etmektedir. Ezeli illeti mevcudâtın devam eden oluş, değişim ve sona eriş realitesine ters bulan İbn Teymiyye, konuyla ilgili yaklaşımını izah ederken şöyle der: Eğer zâtıyla mucip olan Allah, varlığı ezeli illeti olsaydı, mevcut varlık ve olayların hiçbiri meydana gelmezdi. Çünkü sonradan olan hâdis bir varlığın tam ve ezeli bir illetten sâdır olması düşünülemez. Zira eğer âlem kadîm olsaydı, onun var edicisi aynı zamanda tam illeti haline gelirdi. Halbuki tam illetin ma'lûlû, illetinin gerisinde kalmaz. Mevcudatta sürekli hâdis varlıkların meydana gelmesi, bunların fâillerinin ezeli ve tam illetler durumunda bulunmadıklarını gösterir. Nihayetinde ezelde tam illet iddiası ortadan kalkınca, âlemin ezeliliği görüşü de kendiliğinden geçersiz hale gelir. Bkz. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-sünneti'n-nebiyye fî nakdi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*, C:I, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989, s.148

²⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, s.97.

Kâdî Abdülcebbâr, her ne kadar insanın bir illetle kâdir ya da âlim olsa da Allah'ın bir illet sebebiyle değil, bizzat kendisinin kâdir ve âlim olduğunu belirtmiştir.²⁷⁴ Genel olarak Mu'tezile kelâmcıları bütün yaratılanları meydana getiren Allah Teâlâ'nın hakîm olduğunu ve O'nun ancak bir hikmet ve amaç için iş yaptığını belirtmiştir. Aksi halde herhangi bir amaç olmadan yapılan işin aptallık ve abeslik olacağını söylemişlerdir. Hakîm olan, biri faydalanmak, diğeri fayda vermek şeklinde iki şeyden dolayı iş yapmaktadır. Allah Teâlâ faydalanmaktan münezzeh olduğuna göre, O'nun başkasını yararlandırmak için iş yaptığı tespit edilmiş olmaktadır.²⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr'ın bütün yaratılanların Allah'ın ezelden beri kadîm olan kudretiyle olduğunu, O'nun ezelden fiil sahibi olmasının imkânsızlığını belirttikten sonra sonu olmayan zamanları inkâr etmiştir. Şayet zorunlu olmayan zamanlar olmuş olsa, bu durumda fiilin önceliğini ortadan kaldırılmayacağı söz konusudur dedikten sonra zorunlu sebepleri bundan hariç tutmuştur.²⁷⁶

Mu'tezile ekolü, tabiatta ister iradeye bağlı eylemler olsun, isterse iradeye dayanmayan fiiller olsun, her türlü tabii fiili inkâr etmiş ve onları Allah'ın yaratma gücüne bağlamışlardır. Özellikle Eş'ariyye insanın kendi eylemlerinin bile insandaki istitaat ve kudretle olduğunu kabul edenleri tenkit etmiş, bu anlayışın yaratana birlikte başka fâil kabul eden müşriklerin tavrı olduğunu iddia etmiştir.²⁷⁷

Mu'tezile kelâmcıları, tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini açıklamada "itimad", "iktiran", "tevlid" ve "âdet" kavramlarını kullanmışlardır.²⁷⁸ Mu'tezile ekolünde "iktirân" terimini olumlayıcı (pozitif) anlamda, yani iki olay arasındaki gerçek bağın ifadesi şeklinde ilk ve açıkça kullananın Nazzâm olduğunu görüyoruz. İktirânı, iki olay arasında bir ilişkinin varlığını ifade etmede kullanmışlardır. Yani olaylar arasında gerçek ilişkiler (rabitalar) vardır demektedir. Ebû Hâşim ise olaylar arasında zorunlu bağ bulunduğunu kabul ederken, bazen bu ilişkiyi "iktirânî anlamda", yani eşlik eden/ilişkili varlıklar şeklinde ifade etmiştir. Ancak terimi doğrudan sıkça kullandığı söylenemez. İtimadı ise cisimlerde görülen ağırlık, hafiflik veya bir yere kuvvet uygulandığında, kuvvet uygulanan yerin gösterdiği direnci ifade etmek için

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, s.100.

²⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, s.397.

²⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, s.99.

²⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, s.97; Bâkılânî, *Kitâbü temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, s.104.

²⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, tabiata inananları yalanlamak maksadıyla engeller ortadan kalktığında nedensel etki (tevlid) meydana getirenin yalnızca i'timâd olduğunu belirtmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C:IX, s.138.

kullanmışlardır. Bunların ölçülebilir olduklarını savunmuşlar; itimada dayanarak olayların sonucunu tam anlamıyla kesin olmasa da kestirmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Tevlid kavramı ise dolaylı fiilleri ifade etmek için başvurulmuş; özellikle insanın sonucunu kestiremediği (kastetmediği) istem dışı fiillerini açıklamada kullanmıştır.²⁷⁹ Eş'arî, itimadı kabul etmeyerek, taşın aşağıya doğru, ateşin yukarıya doğru hareketinin tevlid yoluyla bir itimad olmadığını, bunların hepsinin herhangi bir sebep ya da gerekçe olmaksızın, dilediğini yapan hakîm ve kadîr bir varlıktır demiştir.²⁸⁰ Benzer görüşte olan Bâkîllânî'ye göre sarhoşluk ve yanma fiillerinin tabiatın fiilinden zorunlulukla meydana gelmesi bâtıldır.²⁸¹ Ancak varlığı duyu organlarıyla sabit olan itimadı reddetmenin imkansız olduğunu belirtmiştir. Ona göre itimadın bir manâ olduğu, sabit olduktan sonra, yönlerin sayısına göre altı itimadın varlığı düşünülmektedir.²⁸²

Mu'tezile kelâmcıları, cisimlerin ya da cevherlerin niteliklerinin, birbirlerinden ayrıldıktan sonra tabîî âlemdeki değişimi açıklamak üzere onları sebeplilik prensibiyle ilişkilendirmiştir. Bu ilişkilendirme üç temel yaklaşımla açıklanmıştır.

1. Arazlar doğrudan ve sürekli bir şekilde Allah tarafından yaratılmıştır.
2. Bazı arazlar, tabîî süreçlere göre ilahî müdahale olmadan mahallerinden neş'et etmiştir.
3. Belli tür arazlar insan fâilinin sebeplik etkisine bağlanmıştır.²⁸³

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin nedensellik görüşüne vurgu yapmak yerinde olacaktır. Ona göre Allah Teâlâ, muhtaç olmadığı halde âlemi sebepler vasıtasıyla yaratmış ve evreni yarattıktan sonra orada sebep-sonuç ilişkisine dayanan bir düzenleme yaparak, evrende vuku bulacak varlık ve olayları sebepler vasıtasıyla yaratma düzenini kurmuştur. Her ne kadar böyle olsa da sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını vurgulamayı da belirtir. Allah'ın fiillerinin alışlagelen tarzda yürütüldüğünü ve görünen âdetin böyle vuku bulduğunu bildirmiştir.²⁸⁴ Ona göre illet tabiri ile “zorunlu bir sonuç meydana getiren sebep” manası kastedileceği gibi “zorunlu bulunmayan bir sonucu var eden sebep” manasına

²⁷⁹ Erdemci, **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, s.115.

²⁸⁰ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.276.

²⁸¹ Bâkîllânî, **Temhîd**, s.59.

²⁸² Cüveynî, **Şâmil**, s.493.

²⁸³ Bennet, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler)**, s.216.

²⁸⁴ Bkz. Yavuz, “İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı”, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, s.60-62.

gelmesi de mümkündür.²⁸⁵

Eş'arî, nesnelerin tesir gücünün olmadığını, her türlü nedensel etkinin Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Mutlak olan Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur.²⁸⁶ Eş'arîler, baştan belli olaylar dizisinin tekerrür ettiğini –yani Allah'ın tabiatı belli bir biçimde düzenlediğini– kabul etmişlerdir. Fakat olayların illâ da tekerrür edeceğine ilişkin kesin bir delil olmadığında ısrar etmişlerdir. Gerçek anlamda bilinenlerin ancak somut anlık gerçekler olduğu anlaşılmaktadır.²⁸⁷

Eş'ariyye kelâmcıları neden-sonuç ilişkisi konusunda “yatay nedenselliği” değil, sadece ve sadece “dikey nedenselliği” kabul etmişlerdir.²⁸⁸ Eş'arî atomculuğundaki anti-determinizm ile okasyonizm, hem hareket noktaları, hem de içerik anlamında birbirinden oldukça farklıdır. Çünkü onlara göre Allah, okasyonalistlerin aksine atomları her an yaratıp yok ettiğinden dolayı kâinatta meydana gelen bütün oluş ve bozuluşların ara-nedeni değil, tek ve doğrudan doğruya ana nedenidir.²⁸⁹

İbn Hazm, Eş'arîlerin mucizelerle bozulabilen olayların akışına “tabiat” yerine “âdet” terimini kullandıklarını belirtmiştir.²⁹⁰ Sünnî kelâmcıları âdet düşüncesine sevk eden en önemli sâikin, âlemin sürekliliğindeki düzenli yapısı ve bu düzenin ihlâli manasına gelen mucizeleri uzlaştırma çabası olduğu anlaşılmaktadır.²⁹¹

Peşpeşe meydana gelen olayların temelde birbirinin sebebi olmadığını iddia eden Eş'arîler, bir olgunun veya olayın bir diğerini etkilemesini mümkün görmemişlerdir. Olgular ile olaylar arasında icâbî (zorunlu) değil, iktirânî (olumsal) bir irtibat söz konusudur. Bir olgunun ya da fiilin varlık sahnesine çıkabilmesi ancak Allah'ın önce sebebi (neden), sonra da müsebbebi (sonuç) yaratmasıylaadır. Ateşin pamuğu yakmasındaki yanma, sadece Allah'ın onda yanmayı yaratmasıylaadır. Burada ateşin

²⁸⁵ Mâtürîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, s.29.

²⁸⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s.539; Cüveynî, **İrşâd**, s.187.

²⁸⁷ Hodgson, **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, C:I, s.412.

²⁸⁸ Yatay nedensellik prensibini kabul etmemek, Eş'arîliğin bir kuralı haline gelmiştir. Bkz. Hanna'l-Fahûrî ve Halîl el-Cârr, **Tarihu'l-felsefeti'l-arabiyye**, C:I, y.y., Beyrût, 1957, s.185-186. Eş'arî, sebep ve sonuçtan hangisinin önce veya sonra geldiği hususunda on farklı görüşün ortaya çıktığını söylemiştir. Bkz. Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s.389.

²⁸⁹ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.149-150.

²⁹⁰ Âdet ile tabiat arasındaki farkı açıklayan İbn Hazm, âdetin değişebileceğini ancak ilahî bir müdahale olmaksızın tabiatın ise değişemeyeceğini belirtmiştir. Zira tabiatlar, ait oldukları nesnelerden ayrılmayan ana özelliklerdir. Şuur sahibi olan insandan şuur kalkmasıyla insan hayvana, sarhoş edici özellikteki şarabın bu tabiatının kalkması halinde şarabın sirkeye dönüşecektir. Ona göre harikulade olanın âdetin değişmesi değil, tabiatın değişmesidir. Bkz. İbn Hazm, **Fasl**, C:V, s.5-16.

²⁹¹ Kelâmcıların mucize tanımları hakkında bkz. Bâkîllânî, **Kitâbü'l-beyân anî'l-fırak beyne'l-mu'cizâti ve'l-kerâmât**, thk. Richard McCarthy, Beyrut, el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958, s.50; İbn Fûrek, **Müccered**, s.176; Cüveynî, **İrşâd**, s.309; Kâdî Abdülcebâr, **Muğnî**, C:XV, s.202; Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s.235.

etkisi, pamuğa yakın olması dolayısıyla âdeten bir ilgi kurulmasıdır. Eş'ariyye kelâmcıları bu ilgiye iktirân ya da mukârenet ismini vermişlerdir.²⁹² Eş'ariye göre yedikten sonra doyma, su içildikten susuzluğun gitme duygusu vb. tüm fiiller, Allah'ın fiilleridir. Allah, bunların tersini yaratmaya da kâdirdir. Ancak âdeti bu şekilde icra emektedir. Âdetin bozulması ise ancak mucize, keramet vb. durumlarda geçerlidir.²⁹³

Allah'ın ağır bir taş havada herhangi bir hareket veya yuvarlanma olmaksızın sükûn halinde tutabileceğini belirten Eş'arî, Allah'ın eşyayı olduğu hâl üzere bulundurmaya kâdir olduğu gibi zıddına da kâdir olduğunu vurgulamıştır.²⁹⁴ O, doğrudan doğruya Allah'ın iradesine göre yaratmasının bir sonucu olarak gördüğü yaratılmış varlıklar, herhangi bir sebebin zorunlu sonucu değildir. O dilerse, zerre miktarı yükü bulunan bir gemi suda batar, dilerse taşıma kapasitesinin üstünde bulunan kocaman bir dağ taşıyan gemi batmaz. Yine bunun gibi şarabın içen kişiye sarhoşluk vermesi, suyun içen insanın susuzluğunu gidermesi, ilacın insanı iyileştirmesi, ateşin yanıcı nesneleri yakması sahip oldukları tabiatların zorunlu bir sonucu değil, Allah'ın bu sonuçları yaratmakta yürüttüğü âdetinin ve iradesinin zorunlu bir sonucudur. Zira yaratıklar bir sonucun sebebi ve fâili olamazlar. Bütün yaratılmış varlıklar Allah tarafından onun dilediği şekilde yaratılmıştır.²⁹⁵ İdrakı da âdete bağlı bir şekilde açıklayan Eş'arî, onun ışığın göz ile karşılaşması anında kişide Allah tarafından yaratıldığını belirtmiştir. Bir kişinin gözünün açılmasıyla ışığın göze ulaşması sonucunda görüntünün gelmesi şartıyla oluşan idrak, zorunlu kılan şart ve sebeplerin bir neticesi değildir. Bütün bunlar âdetin icrasıyla kişide bu fiilin yaratılmasıyla meydana gelmektedir.²⁹⁶ Eş'arîlerin evrendeki bütün oluşları sadece Allah'a bağlamanın, iyiliği ve kötülüğü yaratma tartışmalarından kötünün yaratıcısı olması konusunda Allah'ın rolünü tartışma alanına almıştır.

Kadîmin (Allah'ın) âlemi meydana getirmesini, onu meydana getirmeye sevk eden bir sebep (illet) diyenleri eleştiren Bâkılânî, illetlerin Allah'a isnat edilemeyeceğini söylemiştir. Sebeplerin amacı fayda sağlamak veya zararı defetmektir. Bu ise yalnızca ihtiyaç sahibi varlıklar için geçerlidir. Allah ise hiçbir şeye

²⁹² Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer tahte sultânî'l-kader**, Kahire, 1352, s.48. Eş'arînin âdet kelimesini insanın fiilleri kapsamında sadece bir yerde kullandığını görmekteyiz. Bkz. Eş'arî, **Makâlât**, s.423.

²⁹³ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.132-134. O, mucizeyi tanımlarken de âdeti kullanarak, peygamberlik iddiası anında önceki âdetin aksine (nakîzu'l-âde) gerçekleşen hâdisi diye tarif etmiştir. Bkz. İbn Fûrek, **Mücerred**, s.176.

²⁹⁴ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.264.

²⁹⁵ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.282-283; Nesefî, Ebû'l-Muîn, **Tebîrâtü'l-Edille**, C:I, s.44-53; a.y., **a.e.**, C:II, s.556, 680-681, 739-741.

²⁹⁶ İbn Fûrek, **Mücerred**, s.264.

muhtaç değildir.²⁹⁷ O, Allah Teâlâ'nın âdetini değiştirebileceğini savunan Bâkılânî, mucizeyi de alışılmış olayların dışında vukua gelen ve sebebi izah edilemeyen hâdiselerle açıklamıştır. Ona göre illiyet gerçekte değildir. Sadece görünüşlerin birbirini takibi vardır. Allah Teâlâ ise istediği vakit istediği şekilde bunu değiştirebilir demek²⁹⁸ suretiyle, O'nun kudretinin eşsizliğini ve iradesinin gücünü ispat etmeye çalışmıştır.

Bâkılânî'ye göre âdet insan bilgisinin alışkanlığından ibarettir. Bilen bir kimsenin bilgisinin tekrarlanması, alışılmış bir şeyin sürekli sıfatının yenilenmesi ve tekrarlanması veya bir tek hâlde bulunmak suretiyle devam etmesi nedeniyle aynı hâlde kalması şeklinde açıklamıştır.²⁹⁹ O, tabiatta meydana gelen fiillerin cisimlerde bulunan tabiatları dolayısıyla meydana geldiğini iddia edenlere yönelik eleştiriler ortaya koyarken illet-ma'lûl ilişkisi hususundaki görüşlerini üç şekilde açıklamıştır.

1. Âlemin Yaratıcısı, âlemin, varlığını zorunlulukla kendisinden aldığı tabiatlardan bir tabiat değildir.

2. Âlemin, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk şeklinde dört tabiatlardan meydana geldiğini iddia eden filozoflar doğru söylememişlerdir.

3. Bu âlemi yaratan, ona şekil veren, onu idare eden, ona zarar ve fayda veren yedi gezegen değildir.³⁰⁰ Neticede Allah hakkında onun bu konuda kendisi için âdetinin dışına çıkması veya kendisi için olağanüstü bir şey yapması gibi ifadelerin uygun olmayacağını belirtmiştir.³⁰¹ Bâkılânî, Allah'ın bir âdetinin olamayacağını ve bu âdete dayalı bir şekilde O'nun herhangi bir şeyi yapmakla ilzam edilemeyeceğini ispat etmek istemiştir.³⁰²

Bâkılânî mucizeyi âdete göre açıklayarak, bir olayın harikulade olup olmadığının bilinebilmesi için âdetin ne olduğunun çok iyi bilinmesiyle mümkün olacağını söyleyerek, peygamberliğin delili olan mucize Allah'ın âdeti bozacak şekilde sadece peygambere verdiği bir kudrettir. Asanın yılanı dönüşmesi, ölümlerin dirilmesi, kütüğün ağlaması vb. durumlar insanın kudret alanı içinde olan türden bir fiil olmaması bu kısım âdetlerdendir.³⁰³

²⁹⁷ Bâkılânî, **Temhîd**, s.51-52, 55, a.y., **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, s.484.

²⁹⁸ Bâkılânî, **Hidâyetü'l-müstersîdîn**, s.25. Ayrıntılar için bkz. Neşet Çağatay-İbrahim Agâh Çubukçu, **İslâm Mezhepler Tarihi**, s.205.

²⁹⁹ Bâkılânî, **Beyân**, s.50.

³⁰⁰ Bâkılânî, **Kitâbü temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil**, s.53.

³⁰¹ Bâkılânî, **Beyân**, s.52.

³⁰² Bâkılânî'nin eserlerinde âdetullah şeklinde bir tabir kullanmadığı görülmektedir. Bkz. Bâkılânî, **Temhîd**, s.31, 61, 71, 109, 134; Bâkılânî, **Beyân**, s.50-55.

³⁰³ Bâkılânî, **Temhîd**, s.136; a.y., **Beyân**, s.54-55.

Bâkıllânî, sarhoşluğun içme anında cismin (içkinin) halinin değişmesi suretiyle sarhoşluk vermesi, yanmanın ateşin bir şey ile yan yana geldiğinde tutuşması hallerinde, fiili insana atfeden, ateşe yaklaştığında ve şarap içtiğinde onun fiilinden mütevellid olduğunu söyleyenler varsa da tüm bunlar için fâilin Allah olduğunu telaffuz edenler doğruluk üzerindedir görüşündedir.³⁰⁴

Bâkıllânî, yeter sebep konusunda tabiattaki oluşların gerçek sebebini eşyanın kendi içinde taşıdığını savunanlara karşı çıkarak ateş örneğini vermiştir. O, ateşin yakmasındaki yanma fiilinin ateşin tabiatında bulunmadığını, ateşin herhangi bir nesneye değdiğinde yanmanın Allah tarafından yaratıldığını özellikle vurgulamıştır. İnsanların bu duruma sürekli şahit olması sonucunda gözleme dayalı, sanki âdet haline gelmiş gibi bir durumun söz konusu olduğunu, tabiatta sebep ile sonuçları arasında hiçbir zaman zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını savunmuştur. Bir şeyin varlığının yalnızca başka bir şeyin zorunlu etkisiyle meydana geldiğini söylemek, evrendeki tüm hallerin böyle bir zorunlulukla oluşabileceğini kabul etmek anlamına gelir ki bu da yanlış olur görüşündedir.³⁰⁵ Ona göre illet, kendisinde bulunan kimseye bu hükmü vermeyi zorunlu kılan sıfattır. Âmidî'ye göre ise illet, hükmü zorunlu kılmasıyla, hüküm ile aralarında mülazemet bağı vardır. Mesela ilim, âlim olmanın illetidir. Bir kimsede ilim varsa, o kimsenin âlim olması zorunlu ve gereklidir. Bir kimse âlim ise o kimsede ilim bulunması zorunludur. Bâkıllânî, teknik anlamda illet (neden) olmasa da illet gibi işlev gördükleri için açıklama gerektirir diyerek, bir şeyin neden var oldu ya da neden yok oldu sorularına, her ikisi de “illet gibi davranan” fâil veya etkene dayanır demiştir.³⁰⁶

Bâkıllânî, birçok kişinin yanmanın ateşin hararetinden, sarhoşluğun ise içkinin sertliğinden dolayı olduğunu zarurî ve duyusal bir bilgi ile bildiklerini söylediklerini, halbuki bunun büyük bir bilgisizliktir. Gözlem ve duyularla algılandığında, içki içildiğinde ya da cisim ateşle bir araya getirildiğinde cisimde gözlenen değişimin varlığı söz konusudur. Bunun sadece içki içenin sarhoş olması ve ateşle bir arada bulunan cismin yanması şeklindeki değişim olduğunu ancak meydana gelen yeni durumun kimin fiili olduğunun gözlenemediğini belirtmiştir. Onun fiilin sahibinin

³⁰⁴ Bâkıllânî, **Temhîd**, s.58. Allah'ın âlemde var olan bu âdetin tersini de icra edebileceğini söyleyen Bâkıllânî, bu durumda eşyanın bu fiilleri meydana getirmesinin zorunlu olacağını belirtmiştir. Bkz. Bâkıllânî, **Temhîd**, s.339-341.

³⁰⁵ Bâkıllânî, **Temhîd**, s.56; **Düzgün, Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, s.184-185.

³⁰⁶ Bâkıllânî, **Hidâyetü'l-müsterşidîn**, C:I, s.483.

ancak titiz inceleme ve araştırmalarla algılanabileceğini, bu konuda kimileri bu fiilin yoktan var eden kadîm varlığın fiili olduğunu söylediklerini, bu görüşü kendisinin de desteklediğini, bazılarının da cismi ateşin yanına koyan ya da şarabı içen kimsenin fiili olduğunu söylediğini ve bunları sarhoşluk ve yanmanın sebebi gördüğünü belirtmiştir. Bazılarının ise bu fiilin, cisimde bulunan bir tabiattan kaynaklanmakta olduğunu ancak bu tabiat cismin kendisi midir, yoksa cismin dışında bir manâ mıdır bilemediğini belirtmiştir.³⁰⁷

Âlemin sonradan meydana gelmesinin nisbet edildiği tabiat ya kadîmdir ya da muhdesdir diyen Bâkıllânî, şayet kadîm ise bu durumda ondan meydana gelen oluşumların tümünün kadîm olması gerektiğini iddia etmiştir. Zira söz konusu tabiat ezelden beri vardır ve oluşumları (el-kâinât) ondan meydana gelmesini engelleyecek bir şey de yoktur. Bu durumda âlemin de tabiat ile birlikte kadîm olması gerekecektir. Dolayısıyla tahta söz konusu tabiat bulunur bulunmaz hemen kendisinde itimadın varlığı gerekecektir. Aynı şekilde, ateşte bulunan yakıcılık ya da içkide bulunan sarhoşluk herhangi bir engel yoksa, bunlar tabiatlarının gereğini yapacaklardır.³⁰⁸ Böyle değilse, şayet âlemin kendisinden meydana geldiği tabiat kadîm değil de muhdes ise bu durumda söz konusu tabiat, başka bir tabiattan meydana gelmiştir ki, bu durumda âlemin kendisinden meydana geldiği tabiat da muhdes olmuş olacaktır. Zira bir tabiatın başka bir tabiattan meydana geldiğini sonsuza dek sürdürüldüğünde âlemin meydana gelmesi imkânsız olacaktır. Aksi halde tabiatlar sonsuza doğru devam edip gidecektir. Yok, eğer âlemi zorunlu kılan tabiat herhangi bir tabiattan meydana gelmemiş ise, bu durumda âlemin kendisini zorunlu kılan bir tabiattan meydana gelmemiş olması da mümkün hale gelecektir.³⁰⁹ Şayet bir şeyin var olduğu, ancak onun nedeni var olduğunda var olabilir; onun yokluğu ise nedeninin yokluğu ile zorunlu hale gelir demektir. Bundan dolayı özne, var olduktan sonra, onun varlığının devamı, evrenlerinin kesilmesi ve yokluğu ile mümkündür demiştir.³¹⁰

Tabiat yasalarında zorunluluğun olmadığı fikrine sahip olan Bağdâdî ise, insanın oku attığında Allah'ın bu okun gitmesini yaratmaması imkân dahilindedir. İnsanın kudret mahillini aşan bir konuda fâil olamayacağını iddia eden Bağdâdî, Mu'tezile'nin tevliid anlayışını eleştirmiştir.³¹¹

³⁰⁷ Bâkıllânî, **Temhîd**, s.62.

³⁰⁸ Bâkıllânî, **Temhîd**, s.54.

³⁰⁹ Bâkıllânî, **a.g.e.**, s.55-56.

³¹⁰ Bâkıllânî, **Hidâyetü'l-müsterşidîn**, C:I, s.380.

³¹¹ Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s.139.

Gazzâlî, cansız varlıklara fiil nispet edilemeyeceğini savunmuştur. Mesela ateşe yakma fiilinin isnad edilmesi, sadece bir tahakkümdür. Zira cansız olan ateşin herhangi bir fiili yoktur, sadece diri olan, fiil meydana getirebilir demiştir.³¹² Ona göre bu tür bir ilişkinin (sebe-sonuç birlikteliği) kaynağı âdettir. Zira âdet (alışkanlık) yoluyla bir şeyin başka bir şeyin arkasından geldiği insan zihnine iyice yerleştiğinden, bu iki şey arasındaki ilişkinin zarurî olduğu ve birincinin ancak ikinciyle var olduğu zihinde yerleşmiş olacaktır. Ona göre bu ilişki zorunlu değildir. Zira gerçek fâil olan Allah, mucizeler ortaya çıkarmak suretiyle âdeti (olağan akışı) bozabilir. Neticede o olaylar arasında itibarî bir durumun olduğunu, sebep-sonucun zorunlu ilişkisi olmadığını savunmuştur. O da bu görüşünü ateş ile pamuk örneğinde ele alarak açıklamıştır.³¹³ Sebe-sonuç bağlamında ifade edilen ilişki, ona göre, ilintisel ve imkâna dayanan bir ilişkidir. Yani birbirini takip eden iki olay ya da zaman ve mekân bakımından yan yana gelen iki olay arasında meydana gelmiş ilişki olduğunu savunmuştur.³¹⁴ Onun cansızlara fiilin nisbet edilemeyeceğini iddia etmesi farklı bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır.

Sebeplilik zincirinde Allah'ın konumu üzerinde de tartışmaların olduğunu görüyoruz. Konu hakkında fikir yürüten Müslüman filozoflardan İbn Sînâ, Allah'ın sebepler zincirinin ilk halkası olduğunu öne sürmüştür. Ona göre, Allah'ın âleme önceliğinin, sebebin sonuca önceliği şeklinde varlıksal bir önceliktir, zamansal öncelik değildir şeklinde açıklamıştır.³¹⁵ O, sebepleri –Aristo da aynı görüştedir– “maddî, sûrî, gâî ve fâil” şeklinde dörde ayırmıştır. Bunlardan bilkuvve olan maddî sebeplerle bilfiil olan sûrî sebep, şeyin varlığına dahildir.³¹⁶ Bir şeyin maddî ve sûrî sebebi, onun mahiyeti gibidir.³¹⁷ Fâil sebep ise, şeyin tanımı ve varlığının dışında bulunduğu halde şeye varlık veren sebeptir.³¹⁸ Gâî sebep, fâil sebebin sebep olmasının ya da fâil sebebin

³¹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.27.

³¹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s.195.

³¹⁴ Erdemci, **a.g.e.**, s.104. Gazzâlî, filozofları sebep-sonuç konusunda eleştirmiştir. Filozoflar bu olayların olmasını, zorunlu bir ilişkiyle açıklamalarının nedenini gözlem olduğunu söylemişlerdir. Oysaki gözlemin bir şeyin bir şey yüzünden meydana geldiğine delâlet etmediğini, sadece bir şeyin bir şeyin yanında ve onunla beraber meydana geldiğine delâlet ettiğini, o şeyin söz konusu sonucun meydana gelmesinin tek nedeni olduğunu ortaya koymadığını savunmuştur. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.26-27.

³¹⁵ Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları*, 2012, 10:2, s.252.

³¹⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyyat Kitâbü's-şifâ Metafizik I*, C:II, s.257-258; a.y., *'Uyûnu'l-hikme*, s.53; a.y., *er-Risâletü'l-'arşîye*, s.18.

³¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s.105; a.y., *Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, (Arapça aslı ile birlikte), s.1-2.

³¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, C:II, s.257-259; a.y., *Kitâbü'n-necât*, s.518-543; a.y., *er-Risâletü'l-'arşîye*, s.18; a.y., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s.105.

varlık vermesinin sebebidir.³¹⁹

Gazzâlî'ye göre Allah illet değil fâildir. Zira Allah icabî (bi't-tab') yaratmaz, ona bir zorunluluk olamaz. Allah'ın fiillerindeki çeşitlilik ve zaman içindeki tayin ve belirlemeler, onda hür bir iradenin varlığını göstermektedir.³²⁰

Kelâmcılar âlemin oluşumunda âlemde meydana gelen birleşmeler ve dağılmalarda tabiatların ve tab'ın etkisini inkâr etmişler, olumsuzlamışlardır. Allah'ın müdahalesini ortadan kaldıran ve bütün olup biteni tabiatlarla açıklayan anlayışları reddetmişlerdir.³²¹

Filozofların yoktan yaratma açıklaması ile kelâmcıların yoktan yaratma kavramı farklılık arz etmektedir. Yoktan yaratmada zaman aralığını kabul eden kelâmcılara karşın, filozoflar zaman aralığını kabul etmeyerek en belirgin farklılığını ortaya çıkardıklarını görmekteyiz.³²² İlet ile özgür iradenin irtibatının 19. yüzyıla doğru ancak kurulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Alman filozof İmmanuel Kant'ın (1724-1804) nedensellik ile özgür irade bağlantısına vurgu yapmıştır. Ona göre şayet ruhun ve özgür iradenin varlığı ispatlanamazsa, bu durumda nedensellik insan davranışlarını kapsamı içine alacaktır. Bu hal, sorumluluk, suç, ahlak, uhrevî hayat gibi alanların reddini kapsayacaktır. Kötülük problemi çerçevesinde, insanoğlu yaptığı kötülüğün sorumluluğunu yüklenmekten kurtulacak, sorumluluk ne insana ne de Tanrı'ya ait olacaktır.³²³ Konuyu son yüzyıllarda yapılan bilimsel çalışmalara bağlarsak; uzay ve zaman arasındaki ilişkiyi açıklayan "İzafiyet Teorisi" (Özel Görelelik Kuramı) ile maddî âlemin ve zamanın bir başlangıcının olduğu kabul edilmektedir.³²⁴ Big Bang teorisi ile yıldızların tamamen yok olacağı, bunların başlangıçlarının olduğu, âlemin

³¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, C:II, s.257; a.y., *Kitâbü'n-necât*, s.518-543; a.y., *'Uyûnü'l-hikme*, s.18; a.y., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s.105-106; a.y., *Ta'likât*, s.128; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s.94.

³²⁰ Gazzâlî, *İktisâd*, s.65. Ayrıntılar için bkz. Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.120.

³²¹ Ayrıntılar için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi*, s.397-459.

³²² Düzgün, *a.g.e.*, s.133. Güneşin ışıması ilişkisi gibi âlem Allah ile beraberdir demenin doğru olmadığını, zira güneş ve ışığın; lamba ve ışığın zamansal olduğunu, zât bakımından biri diğerinden önce olabileceği gibi zaman bakımından eş zamanlı da olabilir. Allah Teâlâ için bu şekilde iddia doğru değil diyen Şehristânî, Allah'ın zamandan münezzehe olduğunu, haliyle onun zât bakımından âlemde önce olmasının, zaman ve var olma (vücûd) yönünden âleme eşlik etmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Son tahlilde Allah'ın zât bakımından âlemde önce olmasının söz konusu olamayacağını söylemiştir. Bkz. Şehristânî, *Kitâbü'l-musara'a*, s.116.

³²³ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîge Prolegomena*, çev. İoanna Kuuaradi, Yusuf Örnek, 4.bsk., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, 99-100. Ayrıntılı ve farklı bilgiler için bkz. Bedia Akarsu, *İmmanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999, s.129-130.

³²⁴ Kelâmcılarla filozoflar arasında yaratmanın zamanla irtibatı konusunda ayrıntılar için bkz. Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, 3.bsk., İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2011, s.58.

ezelî ve ebedî olmayacağı, tüm âlemin bir gün yok olacağı sonucu çıkarılmaktadır.³²⁵ Evrenin yaşının da hesaplanabildiği bu ve diğer teorilerde, ilk oluşumun tahmine dayalı olduğu; yine evrenin bir gün yok olabileceği ancak bunun nasıl cereyan edeceği konusunda bilimsel olmayan tahminî iddialar söz konusudur.

Allah ile tabiat yasaları arasındaki ilişkiyi irdeleyen Fransız filozof ve teolog Nicholas Malebranche'nin (1638-1715) görüşleri dikkat çekicidir. O hem tabiat yasalarını kabul ettiğini hem de sürekliliği olan (sonsuz) ruh ile süresiz (sonlu) maddî (bedensel) cevherlerin etkileşimini savunduğunu söylemektedir. Malebranche göre bu cevherler farklı tabiat yasalarına bağlı olmalarına rağmen, bir etkileşim içinde olabilmektedirler. Zira Allah, kendi koyduğu ve etkileşimi imkânsız kılan tabiat yasalarına rağmen, dilediğinde kendisi devreye girerek böyle bir etkileşimin olmasını murad edebilir ve bu etkileşimi sağlayabilir.³²⁶ Ancak Malebranche'ın bu teorisi sorunu çözmüş sayılmamaktadır. Zira o, Allah'ı sadece, birbirine zıt, yani sonlu ve sonlu olmayan cevherler arasında bir etkileşim söz konusu olduğunda tabiat yasalarına müdahale eden bir “ara neden” anlamında devreye sokmaktadır. Sonlu cevherler arasındaki ilişki söz konusu olduğunda ise Tanrı direkt değil, dolaylı bir şekilde devrededir. Maddî süreçler deterministik olarak işlemektedir. Mesela odunun yanması sonuç iken yanmanın sebebi ateştir, Allah değildir. Allah sadece neden-sonuç ilişkisi yasasını koymakla dolaylı bir etki yapmıştır. Kaldı ki, sonlu olan-sonlu olmayan cevherlerin etkileşiminde bile Allah “ana-neden” değil, yalnızca bir “ara-neden”dir.³²⁷

3.4. Hulûl ve İttihad

Konuya öncelikle tenâsüh teriminin açıklamasıyla başlamakta fayda mülâhaza edilmektedir. Sözlükte “gidermek, bir şeyi silip yok etmek” anlamında nesh kökünden türeyen tenâsüh, “bir şeyi olduğu gibi başka bir şeye nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak” manalarına gelmektedir.³²⁸ Bir diğer tarifle, bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek, kopyalamak veya bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak gibi manaları ifade etmektedir.³²⁹ Başka bir tanımda ise, “canlının ölümünden sonra ruhunun tekâmülünü tamamlamak

³²⁵ Caner Taslaman, **Big Bang ve Tanrı**, 5.bsk., İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2011, s.135-136.

³²⁶ Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, “Malebranche” maddesi, s.1108-1109 ile “Okkazyonalizm” maddesi, s.1205-1206.

³²⁷ Günaltay, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, s.149.

³²⁸ Abdu'n-Nur, **Mu'cem el-mufasssal, Fransi-Arabi**, Beyrût, Darü'l İlm, 1995, s.895; Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C:XL, İstanbul, 2011, s.441.

³²⁹ İbn Manzûr, **Lisânü'l arab**, C:XIII, Beyrût, Darü's- Sâdr, 1992, s.430.

maksadıyla farklı bir bedende tekrar dünyaya gelmesi” anlamına gelmektedir. Rûhun başka bir bedende yeniden doğması olgusunu Türkçe’de açıklamak için “tekrar doğuş”, “ruh göçü” gibi kavramlar kullanılmaktadır. Ayrıca Latince kökenli Fransızca bir kelime olan “reenkarnasyon” terimi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Batı dillerinde ise “metempsychosis”, “transmigration”, “reincarnation”, “palingenesis” ve “rebirth” kelimeleri; Hinduizm ve Budizm dinlerinde ise “samsara” ve daha çok hulûl fikriyle ilişkili olan “avatar” kelimeleri, rûh göçü inancını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır.³³⁰ Terim olarak insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen manevi varlığın (ruh, can, nefis gibi) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi şeklinde tanımlanmıştır.³³¹

Tenâsüh inancını, anlatan eski yazılar Hint kutsal metinleri Upanişadlar’a (M.Ö. 800-400) kadar gitmektedir. Vedalar gibi daha eski Hint dinî metinlerinde (M.Ö. 1300-800) ise bu inanç bulunmamaktadır. Antik Yunan ve Mısır’da ise bu inanç, M.Ö. 500’lü yıllardan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Mısır “Ölümler Kitabı”nda (M.Ö. 3000’li yıllar) ruhun öte dünyadaki halleri anlatılmış olup ruhun bu dünyada farklı bedenlerde tekrar diriliş fikri kısıtlı bir şekilde işlenmiştir.³³² Vaisheshika Okulunun atom teorisi, Brahmanik doktrinin temel prensipleriyle uyumlu bir şekilde şekillenmiştir. Bunlar insan fiillerini cezalandırıcı ve ödüllendirici bir ahlak kanunu (karma) ve ruh göçüdür. Buna göre Hint kozmolojisinde bir bütün halinde evrenin kendisi de karma ve tenâsühe tâbi olup bir evren ölür başka bir evren doğar. Atomlar da devrî ve ezeli kozmik süreç esnasında, dönüşümlü ve sürekli bir şekilde birleşir ve ayrılırlar. Bu kozmik sürecin sonunda atomlar, kendilerini birbirlerinden izole ederler. Bu evrensel durgunluk atomların birbirlerine yeniden ikili ve üçlü setler halinde bağlanmalarına kadar sürer. Böylece ruhların bir önceki hayatlarının ceza ya da mükâfat şeklindeki semerelerini almalarına imkân verirler.³³³

Tanrısal varlığın (varlıkların) yeryüzünde bedenleşmesi ya da hulûl doktrini tarih öncesinden beri dünya genelinde yaygın bir inançtır. Allah’ın ya da ilâhî güçlerin belirli bir maddî varlık şeklinde gözükmesine (teofani) dair örneklerle Yahudi geleneğinde de rastlamak mümkündür. Tevrat’ta Hazreti İbrâhim’e gelen elçiler ya da

³³⁰ İbn Manzûr, **Lisânü’l-arab**, “nsh” md. C:VII, s.4407; Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn**, C:I, s.511-512; Cürcânî, **Ta’rifât**, Lübnan, 1985, s.72.

³³¹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Ta’rifât**, Kâhire, Dârü’r- Reşâd, s.268.

³³² Mehmet Bulgen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy:40, 2011/1, s.65.

³³³ Bulgen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, s.111-112.

Hazreti Mûsâ'ya görünen ateşte Allah'ın konuşması bunun örnekleri arasında sayılabilir. Hristiyanlık inanç sistemini etkilemede önemli rolü olan Roma-Yunan geleneğinde de benzeri örneklere rastlanmaktadır. Bu gelenekte bazı imparatorlara Tanrısalsal üstün varlıklar özelliği verilerek ta'zimde bulunulduğu ya da "Tanrı Oğlu" olduğuna inanıldığı bilinmektedir. Gaius, Hadrian ve Augustos örneklerinde, bunlar Tanrısalsal varlıklar kabul edilerek yaptıkları eylemler Romalılarca Tanrı'nın faaliyetleri şeklinde kabul görmüştür. İmparator Augustus'a "Divus Augustus" (Tanrı Augustus), "Kyrios" (Rab) ve "Soter" (kurtarıcı) manasında nitelendirildiği bilinmektedir.³³⁴

Hinduizm ve Budizm'deki karma (tenâsüh) öğretisi Jainizm tarafından da kabul edilmiştir. Karma-tenâsüh, kökleri Vedalar ve Brahmanalar'da bulunan ancak Hint düşüncesinde ilk önce Upanişadlar'da ortaya çıkan bir öğretilir.³³⁵ Hint düşünce sistemindeki Sihizm'de panteizme varan, yaratıkların hepsinde mündemic bulunan yalnız bir Tanrı'dan söz edilmektedir.³³⁶ Upanişadlar'ın kozmik hayal anlamına gelen maya, Hinduizm'de panteist ve sudûrcu bir anlayış sonucunda oluşmuş âleme denmektedir.

Hint dinlerinde ruh, yeniden bedenlenme suretiyle bir taraftan arınır, diğer taraftan ise bilgi ve tecrübesiyle yükselir. Ferdî ruhun (atma) bu yüksekliği doğum-ölüm döngüsünden (samsara) kurtulup Evrensel Ruh'a (Brahman) katılınca ve onda yok oluncaya (Nirvana) kadar devam eder. Sonuçta Hint dinî düşüncesinde, bireysel ruh ezelîdir ve aynı zamanda onun ebedî oluşu kabul edilmiştir.³³⁷

Hint kozmolojisinde sadece insan ve diğer varlıklar değil, topyekûn evrenin kendisi de tenâsühe tâbi tutulmuştur. Yani bir evrenin ömrü bittiğinde evren çözülür ve sonra tekrar doğar (kalpa). Önceki varlığında evrenin iyi veya kötü oluşu yeni hayatındaki konumunu da belirler. Neticede Hint kozmolojisinde tarih birbirini takip eden devrelerden meydana gelir ve bu varoluş devreleri sonsuza kadar sürüp gider.³³⁸

Vedalar, Brahmanlar ve Upanişadlar'a göre her şeyin içinde olan Allah (Atman) inancıyla, Hint düşüncesinde yaratılış ögesinin panteist bir özellik taşıdığı sonucunu

³³⁴ Eski Roma imparatorlarının Allah şeklinde görülmeleri ve onlara tapınmayla ilgili bilgilere, erken dönem Hristiyan yazarların eserlerinde de rastlanmaktadır. Bunların toparlanmasıyla, Hristiyan geleneğinde ilâhî oğulun İsa Mesih sûretinde bedenleşmesi, Rab ve kurtarıcı sıfatlarını taşıması arasındaki benzerlik dikkate değerdir. Bkz. Şinasi Gündüz, **Hristiyanlık**, 6.bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2017, s.81-82.

³³⁵ Yitik, **Doğu Dinleri**, s.151.

³³⁶ Abdurrahman Küçük, **Sihizm**, C:XXVIII, AÜİFD, s.409.

³³⁷ Bulgen, "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy: 40, 2011/1, s.67.

³³⁸ Bulgen, **a.g.e.**, s.69-70.

çıkarmak mümkündür. Allah statik bir durumda bulunmamakta, doğuştan ölüme devamlı tekrarlanan bir tekâmül sürecinde olup sürekli şekil değiştirmektedir.³³⁹

Samsara, dünyadaki doğum-ölüm ve yeniden doğuş döngüsünü ifade etmektedir. Karma ise ruhun bu fâsit dairedeki hareketini düzenleyen prensibin adıdır. Samsara inancı, dilimizde daha ziyade tenâsüh veya ruh göçü kavramıyla ifade edilir.³⁴⁰ Bu mezhep mensupları, ruhun bekâsına ve tenâsühe inanarak, ruhun saflığına, saadete ermesi için perhiz ve riyazata fazlasıyla önem vermişlerdir.³⁴¹ Samsara inancının karması gereği, her canlının bu doğuş çarkından geçme zorunluluğu, aynı zamanda onun sonsuz bir acıyı gark olmasına yol açacaktır.

Tenâsüh anlayışıyla yakınlığı olan panteizm terimine kısaca değinirsek, bu tabiri ilk İrlandalı filozof John Toland kullanmıştır. “Tüm tanrıcılık” şeklinde Türkçeleştirilebilecek bu terim Grekçede “bütün”, “her şey”, “tam” gibi anlamlara karşılık gelen “pan” kelimesi ile “Tanrı” anlamına gelen “Theos” kelimesinden mürekkeptir.³⁴²

Panteizm ve panenteizm düşüncede, âlem ile Allah özdeşdir. Onlara göre âlem, Allah’ın kendisidir ya da âlem, Tanrı’nın bir parçasıdır. Panteizm düşüncesinde Tanrı’yı maddesel ve şekilci bir öge diye algılama vardır. İslâm dinine aykırı olan bu inancın aksine İslâm, Allah’ı zaman ve mekân üstü kabul etmiş, O’na zamanın ve mekânın yaratıcısıdır demiştir. Allah’ı etkileyebilecek hiçbir güç olmadığı gibi O, her şeyin yaratıcısı ve idare edicisidir. Madde ve şekle bürünmekten münezzehtir.³⁴³

İlkçağ Yunan düşüncesinde yaratılış panteist bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu konuda Yunan filozofları Heraklitos, Anaksagoras, Eflâtûn, Platinos ve Stoacılar öne gelmektedir.³⁴⁴ Her ne kadar Aristo tenâsühü kabul etmese de³⁴⁵ Pitagoras ruh göçüne inandığını belirtmektedir.³⁴⁶

³³⁹ Yüksel, **Kelâmî Açından Âlemin Yaratılışı**, s.18.

³⁴⁰ Yitik, **Yaşayan Dünya Dinleri**, s.281.

³⁴¹ Sunar, **İslâm Felsefesi Dersleri**, s.5.

³⁴² Hüsameddin Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, Konya, Hü-Er Yayınları, 2018, s.13; Murtaza Korlaelçi, **Panteizm ile Vahdet-i Vücut’un Mukayesesi**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992b, s.43. Panteizm ile panenteizm arasında fark ise panteizmde “her şey Tanrı’dır” anlayışı hakimken, panenteizmde “her şey Tanrı’dadır” anlayışı esastır. Bkz. Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.1316.

³⁴³ Yüksel, A., **Kelâmî Açından Âlemin Yaratılışı**, s.36.

³⁴⁴ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.20.

³⁴⁵ O, genel tenâsüh anlayışını “Ruh Hakkında” (De Anima) adlı eserinde tenkit etmiştir. Bkz. Bayraktar, **a.g.e.**, s.271.

³⁴⁶ Güney İtalya’da Pitagorcular Okulu adıyla kurduğu eğitim kurumunda metempsychose (metempsychoz) denilen ruhların beden değiştirip tekrar dünyaya gelmesi (tenâsüh) akidesine inandığını hatta kendisinin daha önceleri birkaç kez dünyaya geldiğini iddia etmiştir. Bkz. Keklik, **Felsefede Metafor Felsefe Problemleri’nin Metafor Yoluyla Açıklanması**, s.12.

Panteizmi ortaya çıkışı Yunan düşünürlerinden Zenon’la (M.Ö. 495-430) ve Stoicisme’le (Stoacılık) olmuştur. Organik bir bütün halinde ele alınan âlem ile Allah’ın aynılığı fikrini İslâm dünyasında Dehriyyûnun ve kısmen Bâtınîlerin benimsediklerini görüyoruz. Onlar, Allah’ın âlemde tecellî etmesi değil, âlemin Allah şeklinde görülmesi esastır.³⁴⁷

Stoacılarıdaki panteist bir evren tasavvuruna göre, madde sahip olduğu canlı ve rasyonel karışımla yeni varlıkların oluşmasını mümkün kılmaktadır. Bir başka deyişle, Epikür’ün evreni tamamen mekanik bir işleyişe sahipken, Stoacılar’ın evreni “vitalist” yani canlıdır.³⁴⁸ Herakleitos ise var olan her şeyin Tanrı’nın bir parçası, bir görünüş biçimi olduğunu düşünmek gerektiğini iddia etmiştir.³⁴⁹

Panteistler varlık kavramını “her şey” ile birleştirirken, kelâmcılar ayırmışlardır. Panteistler Allah-âlem birliğini savunurken, kelâmcılar Allah’ın varlığı ile âlemin varlığının birbirinden ayrı olduğunu kabul etmişlerdir. İslâmî literatürde Vahdet-i Vücûd diye geçen anlayışa göre mevcutlar Allah Teâlâ’nın sıfatlarının görünüşleridir. Yani sonsuz sıfatları olan Allah Teâlâ’nın her sıfatı bir varlıkta tecelli (zuhûr) etmektedir. Bu düşünceye göre tek ve mutlak varlık olan Allah Teâlâ, bütün mevcutların aslı ve köküdür. Ancak gayb veya bâtın halindedir. Panteizmde tabiatla Allah birbirinin aynısıdır ve mutlak varlık bir yönüyle tabiat, diğer yönüyle Allah’tır. Bir nevi bütün olunca Allah, parça halinde olunca tabiattır.³⁵⁰

İslâm filozoflarının, ruh göçü konusunda Aristo’ya tâbi oldukları ve bu inancı sistemlerine almadıkları bilinmektedir. Plotinus ve Eflâtûn gibi tenâsüh inancını benimseyen filozoflardan devşirdikleri “ölümsüz mücerred ruh”, “ruh-beden düalizmi” ve “Tanrı’nın mutlak oluşu” gibi anlayışlarının ruh göçü türünden inançlara fikrî altyapı ve malzeme sağladığı da bir gerçektir.³⁵¹

İslâm filozoflarının tenasühe yaklaşımları olumsuz yöndedir. Onların tenâsüh anlayışını kabul etmedikleri görülmektedir. Buna rağmen, tenâsühü red hususunda ahiret inancından daha ziyade, ruhun ferdiliğini esas alan bir yaklaşım

³⁴⁷ Ülken, **Felsefeye Giriş**, C:XXIV, s.83.

³⁴⁸ Bulgen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, s.104.

³⁴⁹ Her şeyin Allah olması halinde dünyadaki iyilik ve kötülük kavramlarının izahı ciddi sorun olarak duracaktır. Allah veya bütün söz konusu olduğunda artık iyilik veya kötülükten bahsetmenin bir anlamı olamayacaktır. Daha açık bir ifadeyle var olan her şeyin aynı zamanda Tanrısal olduğu için doğru, iyi ve haklı olarak nitelendirilmesi gerekeceği açıktır. Bkz. Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, s.197-198.

³⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, **Felsefeye Giriş**, s.83.

³⁵¹ Konu hakkında ayrıntılar için bkz. Mehmet Bulgen, **Reenkarnasyonla İlişkilendirilen Ayetlerin Değerlendirilmesi**, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, 2005, s.69.

sergilemişlerdir.³⁵² Mesela İbn Sînâ, ruhun bedenden önce varlığını mümkün görmemiştir. Beden oluşmaya başlayıp nefsi almaya hazır konuma geldiğinde ona “fa’al akıl” tarafından müstakil bir nefis (ruh) ifaza edildiğini ve bedende tasarrufun şuurlu tek bir nefis ile sağlandığını savunmuştur. Ona göre bedenin ölümü ile birlikte ruh, varlığını devam ettirmekte, ruhun tekrar başka bedenlere geçmesi mümkün olmamaktadır. Şayet tenâsüh kabul edilecek olursa, biri dışarıdan gelen, öteki zaten kendisinde bulunan iki ruhun aynı bedende mevcut olması gibi bir durum söz konusu olacaktır ki bu da muhaldir. Zira bir canlıda iki farklı şuur bulunmaz.³⁵³

İsferâyînî, İslâm’dan önceki filozofları (Sokrat ve diğerlerini) tenâsühe inanan bir kavim diye adlandırmıştır. İslamiyetten sonra bunları iki gruba ayıran İsferâyînî, birine Kaderiyye diğerine Gulât-ı Ravâfız demiştir.³⁵⁴

Eş’arî kelâmını “İşlevsel (Şe’nî) Panteizm” düşüncesini çağrıştırdığını iddia edenler olmuştur. Zira Panteizm, Allah’ın varlığı ile ilgili diğer teistik doktrinler gibi, konusu Allah olan, yani salt varlık olarak Allah’ın zâtını konu edinen felsefi sistemlerden biridir ve “Kâinat Tanrı’dır” fikrine dayanmaktadır. Monistik bir teizm olan panteizm Allah-evren ilişkisini kabul etmez. Panteizme göre Tanrı’nın kâinat dışında bir varlığı yoktur. Eş’arî kelâmı bu anlamda panteizmi çağrıştırmaz. Çünkü Eş’arîlerin savunduğu en önemli konu “hudûs doktrini”dir. Atomculuk bunun bir uzantısı diye benimsenmiştir. İşlevsel panteizm, Allah’ın zâtı ile ilgili olmadığını vurgulamak için kullanılmıştır. Zira panteizme göre Allah, “varlık olarak” kâinatta içkinen, Eş’arî kelâmına göre Allah, varlık şeklinde değil, fiilleri ile yani her an her şeyi yaratıp yok etmesi ile kâinattadır.³⁵⁵

İsferâyînî, havâdislerin Allah Teâlâ’nın zât ve sıfatlarına hulûl etmesini câiz görmemiştir. Çünkü havâdislere mahal olanın ondan hâli olamayacağını, havâdisten

³⁵² Mesela Fârâbî’ye göre “nefs” ezeli olmayıp beden ile birlikte yaratılır. Adalet ilkesi gereği beden öldükten sonra ruh layık olduğu vecihle ya mutluluğa erer ya da azap görür. Bu bakımdan ruhun bir bedenden diğerine geçmesi anlamındaki tenâsüh mümkün değildir. Bkz. Fârâbî, **Uyûnü’l-Mesâil, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**’nin içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2003, s.125.

³⁵³ Mehmet Bulgen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy: 40, 2011/1, s.77-78.

³⁵⁴ Âlemi nur ve zulmet diye iki ezeli aslın yönettiğini iddia eden Mâni es-Seneviyye bazı kitaplarında tenasüh görüşünü savunmuştur. O, doğru kişilerin ruhlarının bedenden çıktıktan sonra (öldükten sonra) daima mutluluk içinde olacakları feleklerin üstündeki nura ulaşarak aydınlık direğine kavuşacaklarını iddia etmiştir. Ehl-i Dalâlin ruhları ise hayvanların cisimlerine tenâsüh ettiklerini, bir hayvandan diğerine intikal ettiğini tâ ki zulmetten kurtulana kadar böyle devam edeceğini söylemişlerdir. Ne zaman zulmetten kurtulursa, o vakit feleklerin üstündeki nura ulaşacaktır iddiasında bulunmuşlardır. Bkz. İsferâyînî, **Tebîr** s.136.

³⁵⁵ Bâkîllânî, **Temhîd**, s.61-62; a.y., **Hidâyetü’l-müsterşîdîn**, s.402-405.

hâli olamayanın da onlar gibi hâdis olacağını belirtmiştir.³⁵⁶ Bu konuda söz söyleyen Bağdâdî, bedenlere ilâhın hulûl ettiğine inananların Kur'ân'dan delillerini, Allah'ın meleklerle Âdem'e secde etmelerini söylemesi³⁵⁷ olduğunu iddia etmiştir.³⁵⁸ Oysaki Hristiyan geleneğine göre bedenleşme, yaratıcı güç olan kelâmın ete kemiğe bürünerek tenleşmesidir. Önceden kutsal ruhun ilhamıyla ve peygamberler aracılığıyla kutsal sözlerle ifade edilen tanrısal kelâm, yaşayan bir insan şeklinde bedenleşmiştir. Hristiyanlıkta, havadislere mahal olma, sonucunda yaratıcının da hâdis olma hususunu dikkate almadıkları anlaşılmaktadır.

Hristiyan inancında oğulun bedenleşmesi (tenleşmesi) ya da enkarnasyon, Tanrı'nın insanlığa yönelik kurtuluş planı doğrultusunda düşünülen bir teolojik doktrindir. Enkarnasyon, yeryüzünde günah ve ölümün tutsağı olan insanların kurtuluşu için ilâhî bir müdahaledir. Baba tarafından oğulun yeryüzüne gönderilmesi, ilâhî rahmetin insanlara ve yeryüzüne karşı ilâhî sevginin bir eseridir.³⁵⁹

Hristiyan geleneğinin, enkarnasyon anlayışında Meryem'e ve kutsal ruha önemli misyonlar yüklenmiştir. Meryem'e yüklenen misyon, rahminde oğulun (kelâm) bedenleşmesidir. Kutsal ruhun bu olaydaki fonksiyonu ise, bir insan gibi Meryem'i hâmile bırakması değil, Meryem'in rahminde kelâmın bedenleşme imkânını sağlamasıdır. Kilise, Meryem'i, İsa'nın hem insanî hem de ilâhî yönünü doğurduğunu kabul etmiş ve dolayısıyla onu antropotokos (insan anası) unvanının yanı sıra, teotokos (tanrı anası) şeklinde de taltif etmiştir.³⁶⁰

Sinoptik İnciller'in³⁶¹ İsa'yı bir beşer olarak dünyaya getirdikten sonra Ürdün Nehri'nde Peygamber Yahya tarafından vaftiz edilmesiyle başlayan süreçle onu Tanrısallaştırmaya başlamışlardır. İsa'nın çarmıhta ölümü ve ölümünden dirilip göğe yükseltilmesiyle Tanrısallaştırma işini nihayete erdirmişlerdir. Sinoptik İncillerde, İsa ile ilgili bilgiler verilirken onun bir beşer şeklinde dünyaya gelmesiyle başlayan süreç içinde onu Tanrısal bir varlığa dönüştürmeye doğru giden bir yol izledikleri anlaşılmaktadır. Yuhanna İncili ise bunun aksine, Tanrı'yı gökyüzünden yeryüzüne

³⁵⁶ Bu minvalde Hz. İbrâhîm'in "*sona erenleri sevmem*" (En'âm 6/76) ayetini delil getirmiştir. Bkz. İsferyânî, **Tebîr**, s.160-161.

³⁵⁷ Hicr 15/29; Tîn 95/4.

³⁵⁸ Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s.156.

³⁵⁹ Gündüz, **Hristiyanlık**, s.81.

³⁶⁰ Gündüz, Ş., **a.g.e.**, s.82-83.

³⁶¹ Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ve doğru kabul edilen dört İncil'den Matta, Markos ve Luka'ya ait üç İncil ki burada koşut pasajlar paralel sütunlarda mukayeseli bir şekilde incelendiği için "bir arada, bir bütün halinde görülen" manasında sinopsis kelimesinden ilhâm alınarak bu üç İncil'e Sinoptik İnciller (eş görünümlü) denmiştir. Bkz. Christopher M. Tuckett, "The Synoptic Problem", **The Anchor Bible Dictionary**, ed. David N. Freedman, Doubleday, New York, 1992, s.263.

indirmek suretiyle, İsa Mesih'in şahsında beşer hayatı yaşatıp sonra da tekrar göğe yükselten bir yol izlemiştir.³⁶²

Enkarnasyon doktrini Tanrı'nın İsa Mesih'te bedenleşerek yeryüzünde beşer hayatı yaşamasını ifade etmektedir. Hristiyanlığın genel kanaatine göre, İsa Mesih, sadece bir peygamber veya öğretmen değil, aynı zamanda hem hakikî beşer hem de Tanrı'nın biricik oğludur. Böylece İsa, ilahiliği yönüyle Allah ile beşeriliği yönüyle insanlıkla özdeşleştirilmektedir.³⁶³ Bâkılânî'nin Hristiyan Nestoryanlar ve Yakubîleri "Baba Tanrı'dır, oğul Tanrı'dır, ruh da Tanrı'dır ve hepsiyle birlikte Tanrı birdir" inançlarını eleştirerek, üç Tanrı sayıp da Tanrı'nın bir olduğunu iddia etmelerini, mantıksal bir çelişki içerdiğinden eleştirmiştir.³⁶⁴

Hristiyanlardan bazı aşırı mezhep taraftarları, Tanrının insana hulûl ettiğini, felsefeciler ise âlemin Tanrıdan sudûr yoluyla ortaya çıktığını, panteistler de Tanrının âleme mündemiç (içkin) olduğunu iddia etmişlerdir. Bütün bu düşüncelerde Allah ile âlem arasında sanki iç içe geçmişlik vardır. Kelâmcılar ise, ister zihnî isterse dış dünyada olsun bu tür anlayışları şiddetle reddetmiş ve önüne geçmeyi amaçlamıştır.³⁶⁵

Bağdâdî, aşırı Şii inancının Hz. Ali'nin yaratılmış bir cevherliğini ancak içindeki ilâhî ruhun onun tanrılaştırılmasına ve yaratıcı olmasına neden olduğu iddiasını Ehl-i sünnet'in reddettiğini ve Allah'ın bu tür şeylerden yüce olduğunu belirtmiştir.³⁶⁶

Yaratılmış hiçbir şeyin herhangi bir şeyin nedeni olamayacağı ve Allah'ın evrendeki tüm oluş ve bozuluşların yegâne nedeni olduğu fikri insanın, Allah'ı sürekli faaliyette bulunduğu için kendisiyle meşgul olduğu kâinatın içindeymiş gibi düşünmesine yol açmaktadır. Bu da paradoksal açıdan, aşırı-aşkincılığın hem tam zıddı olan teşbihçi Allah düşüncesini, hem de içkinciliği (panteizm) içinde barındırdığını düşünmektedir.³⁶⁷

Tenâsüh inancının Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sâbit olan İslâm'ın âhiret inancıyla (kıyâmet, ba's, cismânî haşır, hesap, neşir, cennet, cehennem) bağdaşmadığı açıktır.³⁶⁸

³⁶² Kaya, **Hristiyanlık Tarih İnanç ve Uygulama**, s.36.

³⁶³ "Tek şahısta iki tabiat" şeklindeki bu özelliği İznik-Kadıköy Amentüsü'nde: "Ezelî bir şekilde Baba'dan sudûr etmiş Tanrı'nın yegâne oğlu ve Baba ile aynı cevhere sahip Rab İsa Mesih'e inanıyoruz. O Tanrı'dan Tanrı, Işıktan Işık, gerçek Tanrı'dan gerçek Tanrı'dır. O sonradan olmuş değil, Allah ile aynı cevhere sahip ilâhî Oğul'dur. Bizim ve kurtuluşumuz için gökten yeryüzüne gelmiştir..." Bkz. Kaya, M., **Hristiyanlık Tarih İnanç ve Uygulama**, s.324.

³⁶⁴ Bâkılânî, **Temhîd**, s.103.

³⁶⁵ Cağfer Karadaş, **Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi**, 3.bsk., İstanbul, Ensar Yayınları, 2015, s.149.

³⁶⁶ Bağdâdî, **Fark**, s.200.

³⁶⁷ M. Şemseddin Günaltay, **a.g.e.**, s.150.

³⁶⁸ Bekir Topaloğlu, **Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler**, İstanbul, 2004, s.38; Yusuf Şevki Yavuz, "İslâmî Açıdan Tenâsüh Hakkında Bir Değerlendirme", **İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük**

Buna rağmen, İslâm coğrafyasında ruh göçünü kabul eden gruplar bağlamında Mecûsî Mezdekiyye, Hintli Brahmanistler, Irak Sâbiîleri ve Yunan filozoflarını da içine alan çok yönlü bir etkileşimden söz edilebilir.³⁶⁹ Ebû Bekr er-Râzî (250-373/864-925), Eflâtun gibi felsefe çalışması yoluyla, doğmak ve yeniden doğmak tekrarlamasından kendi mutlak huzur hali ruhun reenkarnasyona uğradığını iddia etmiştir.³⁷⁰

Ruh göçü inancı, her toplum ve kültürde görülebilmesine karşın, etki ve belirleyicilik yönü aynı olmamıştır. Hint kıtasında olduğu gibi toplumda belirgin olabilmemesinin bazı şartları gereklidir.

1. Kişiliği olmayan (non-personal) mutlak bir Allah anlayışı.
2. Allah ile evrenin bir kabul edildiği, panteistik kozmoloji (monism).
3. Yaşanan fiziksel âlemin hayal ve aldanmadan ibaret olduğuna yönelik sürrealist bir epistemoloji (maya).
4. Ölümlü beden ve ölümsüz ruhtan müteşekkil düalist insan nazariyesi.
5. Tanrı'dan bağımsız işleyen bir ahlak yasası (karma) ve ruhun bu yasaya bağlı bedenlenmeler vasıtasıyla yükselerek kurtuluşu.
6. Toplumsal tabakalaşmaya dayalı kast sistemi.³⁷¹

Yaşayış Ansiklopedisi, C:IV, İstanbul, 1997, s.334; Celal Kırca, “İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon”, **Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri, 1986, sy:3, s.231; Şerafettin Gölcük, “Kur’ân ve Reenkarnasyon”, **Güncel Dinî Konular**, Ankara, DİB, 1998, s.168.

³⁶⁹ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, s.160.

³⁷⁰ Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, 5.bsk., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s.57. O, İslâm’a ve Aristocoluğa aykırı davranarak, tenâsüh (metephyschos) teorisini kabullenmiştir. Bundan dolayı canlıların öldürülmesine karşı çıkmıştır. Bkz. Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s.118.

³⁷¹ Joseph Prabhu, “Upanishadic Philosophy”, **Encyclopedia of India**, edt. Stanley Wolpert, USA, 2006, s.198-200.

SONUÇ

Eş'arî düşüncenin tarihî süreci incelendiğinde, özellikle hicrî V. yüzyıldan itibaren sınırlı bir şekilde de olsa felsefenin kapılarının kelâma açıldığı hususu genel kabul görmüştür. Eş'arî mezhebine felsefeyi dahil edenin kim olduğu konusunda farklı görüşler ve iddialar dile getirilmiştir. Eş'arî kelâm literatürüne ait en eski tarihli eserlerden bir kısmı, tezimizde incelediğimiz beş kelâmcının günümüze ulaşan eserleridir. Bu eserlerin yazıldığı dönemler, Mu'tezile mezhebinin etkisinin devam ettiği, kelâmî konularda Sünnî akidenin yeni yeni teşekkül etmeye başladığı dönemdir. Bu noktada eserlerin müellifleri, Mu'tezile'nin araz ve Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri yanında ma'dûma şey itlakını, İslâm filozoflarının ise özellikle âlemin kıdemi ve sudûr nazariyelerini eleştirmişlerdir. İncelediğimiz kelâmcılar, düşüncelerini eleştirip yeniden yorumlamak suretiyle Selefîn tarzına yaklaştıran âlimler olarak ortaya çıkmaktadır. Araştırdığımız Eş'ariyye kelâmcılarının temel amaçları, başta Mu'tezile'nin ve İslâm filozoflarının savundukları görüşlerde kullandıkları ve kendi görüşlerine göre yanlış kabul ettikleri delilleri tashih etmektir. Nitekim özellikle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin "Makâlât" isimli eserinde Mu'tezilî ulemanın görüşlerini ayrıntılı açıklaması, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin "Usûlü'd-Dîn"indeki Ehl-i sünnet görüşünün maddeler halinde sıralanması bu kanaati doğrular niteliktedir.

Mu'tezile kelâmcılarının âlemin yoktan yaratılmış olduğunu delillendirmek adına kullandıkları hudûs delili, Eş'ariyye kelâmcılarının ilk temsilcileri tarafından da benimsenmiştir. Ancak özellikle arazların varlığı, cevherlerin kendi başlarına kâim olamayacağı ve ma'dûmun şey sayılamayacağı hususlarında keskin tartışmalarda bulunmuşlardır. Bu bakımdan onlar, öncelikle filozofların hudûs delillerine karşı sundukları farklı argumanları ele almışlardır. Onların imkân delili yerine hudûs delilini tercih etmelerinde sudûr nazariyesini inkâr düşüncesi yatmaktadır. Bu âlimlerin pek çok konuda ortak görüş beyan etmelerinde, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsi, İbn Küllâb el-Basrî ve Hâris el-Muhâsibî'nin temellerini atmaya çalıştıkları, mevcut, şey, zât, müteharrik ve ma'bûd bağlamındaki görüşlerinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Onlar, âlemin ezeli olduğunu iddia eden filozofların görüşünü reddetmek suretiyle, cisimlerin yaratılmış olduklarını savunmuşlardır. Yaratılmış olanlardan meydana

gelen âlem de yaratılmıştır. Onlar, araz ve cevherlerin sürekli bir şekilde yaratılma ve yok olma (kevn ve fesad) durumunda kaldıklarından cisimlerin de yaratılmış olması üzerinden hudûs delilini savunmuşlar, önermelerle bunu desteklemişlerdir. Başta Bâkılânî ve Bağdâdî olmak üzere, görüşlerini değerlendirdiğimiz ilk dönem Eş'ariyye kelâmcıları, hudûs delilini kabul etmenin madde ve onun gözle görülmesi düşüncesine karşı çıkma anlamında son derece önemli olduğunu vurgulamışlardır. Bir diğer önemli kavram ma'dûmdur ki, hudûs delilinde, hâdis varlıkların zorunlu bir şekilde yokluktan yaratıldıkları iddia edilmektedir. Yokluktan kasıtlarının salt olumsuzluk olduğuna vurgu vardır.

Yoklukla ilgili belirtilen görüşler ve yapılan tartışmalar, ma'dûmun zât olup olmaması ile ilgilidir. Bu konuda görüşlerini incelediğimiz kelâmcılar hem filozofların zâtı ile mümkün varlık anlayışlarını, aynı zamanda onların heyûlâ düşüncelerini reddetmekte hem de Mu'tezile'nin genel manada ma'dûm görüşlerini eleştirmektedirler. Salt olumsuzluk kabul ettikleri ma'dûm hakkında, onun zât olduğundan bahsedilmesi mümkün değildir. Ma'dûmun zât olduğunu savunmak, "heyûlâ" görüşünü kabul etmek anlamına gelmektedir. Kelâmcılar, filozofların âlemin Allah tarafından zorunlu meydana geldiğine dair fikirlerini kritik etmek suretiyle reddetmektedirler. Onların reddettiği bu görüşlerin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait olduğu görülmektedir.

Basit cisimlerin yapısını irdelemek ve fikir yürütmek bağlamında çeşitli teorilerin ortaya atıldığını düşünce tarihi boyunca görmekteyiz. Bu teorilerden, en önemli iki tanesi –aynı zamanda birbiriyle mücadele halindedirler–İslâm düşünce geleneğinde de temsilcileri bulunan, genelde Müslüman kelâmcılarla ilişkilendirilen atom teorisi ile Meşşâî çizgideki filozoflarca benimsenen heyûla-sûret teorisidir. Nitekim gerek İbn Sînâ ve gerekse onun takipçileri büyük oranda atomculuğu reddetmişler, kelâmcıların cevher-i ferd anlayışlarını benimsemek suretiyle âlem görüşlerini temellendirilmiştir.

Kelâmcılar, arazları hareket-sükûn, birleşme-ayrılmayla kısıtlamamışlar, renk, tat, koku vb. özelliklerle açıklamışlardır. Arazın arazla kâim olmasını, bir cisimde aynı anda zıt arazların bulunmasını da reddetmişlerdir. Cevherlerin arazlardan hâli olmayacağını, en az bir araza mekân olmaları gerektiğini kabul etmişlerdir. Cisimlerin cevherin birleşmesiyle meydana geldiklerini savunmuşlardır.

Sonuçta âlemin varlığı ile ilgili farklı görüşleri özetler ve maddeleştirirsek:

Materyalistler âlem maddesi, sûreti, zamanı ve unsurlarıyla ezelîdir ve onu idare

eden bir ilâh (yaratıcı) yoktur iddiasındadır. Eflâtun ise Allah'ın, eşyanın sûretlerini ve unsurlarını ezeli bir maddeden meydana getirdiği görüşündedir. Aristo ve İbn Rüşd farklı bir yaklaşımla Allah'ın ezeli olması yanında, âlemin de maddesiyle, sûretiyle ve zamanıyla ezeliğini savunmuşlardır. Fakat hareket vermesi yönüyle âlemin ilk muharrikinin Allah olduğunu iddia etmişlerdir. İslâm filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ vd. Allah'ın âlemi herhangi bir ezeli maddeden oluşturmadığı, aksine ezeli olan sudûr yoluyla var ettiği, bu şekilde âlemin zamanî yönüyle ezeli, zâtî yönüyle mümkün olduğu iddiasındadırlar. Kelâmcılar ise Allah'ın âlemi, bir şey olmadan yoktan yarattığı, bunu ezelde ve sudûr yoluyla değil, iradesi gereği başlangıcı olan bir zamanda var ettiği görüşündedirler.

Allah'ın sıfatları konusunda (özellikle zât-sıfat ilişkisi), Mu'tezile ve diğer ekollerle birçok tartışmalar yaşanmıştır. Sıfatların bir manâ şeklinde nitelenmesi görüşü hakimken, Mu'tezile'nin "ahvâl" teorisini eleştirmişlerdir. Bu sorunun çözümü için zâtın zorunlu sonucuyla sıfatları meydana getirdiği, birbirlerinden farklı hükümler olduğu kabul edilmedir ki bu durumda, hüküm olan sıfatların bir zâta sahip olması gerekmez. Böylece teaddüd-i kudemâ endişesi ile ta'tîl görüşünün önüne geçilmiş olunacaktır.

İncelemeye çalıştığımız ilk dönem Eş'ariyye kelâmcılarının, Mu'tezile'nin kelâmî düşünce bakımından zirveye ulaştığı ve duraklamaya girdiği bir dönemin ardından, Sünnî düşünceleri sürdüren birer şahsiyet olarak kimi zaman ılımlı, kimi zaman ise keskin düşüncelere sahip olmak durumunda kalmışlardır. Bu bakımdan onları, varlığın açıklanması konusunda selefi düşünceye bağlı olanlar şeklinde nitelendirmemiz mümkün olsa da özellikle isbât-ı vâcib delilleri ve mevcud-ma'dûm meselelerinde filozoflarla Mu'tezile kelâmcılarını tenkide tabi tutanlar şeklinde saymak mümkündür. Onların bu tavırları ve görüşleri, Eş'ariyye ekolünü intaç ve ilzâm etmeye yönelik gelişmeler şeklinde kabul edilmelidir. Bu bakımdan onları, bu fikri pozisyonlara sahip olmaları yönüyle değerlendirmek daha doğrudur.

Bu çalışmamızda görüşlerini incelemeye çalıştığımız ilk dönem Eş'arî kelâmcılarının, âlem ve onun unsurları konularında, ayrıca âlem ile yaratıcı (Allah) irtibatı noktasında sünnî kelâmın görüşlerini yeni yeni teşekkül ettirip geliştirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu bağlamda geliştirdikleri fikrî argumanlarla hem filozofların (Müslüman olsun ya da olmasın) fikirlerini çürütmeye çalışmışlar, hem de Mu'tezile'nin anlayışını eleştirmişlerdir. Buna göre:

Varlıklar ezeli olan ve sonradan ortaya çıkan (hâdis) şeklinde iki gruptur ki

burada sonradan ortaya çıkanın zorunlu meydana gelmesi reddedilmiştir. Başta Aristo olmak üzere Yunan filozoflarının bir kısmının kabul ettiği maddenin ezeliliği fikrine, İslam filozoflarının maddenin Allah'tan zorunlu çıktığına itiraz söz konusudur.

Âlem bütün unsurlarıyla sonradan yaratılmıştır ki filozofların maddenin kıdemi anlayışını ve İslam filozoflarının sudûr görüşünü reddetmişlerdir.

Varlıklar cevher, araz ve cisim şeklinde üç grupta ele alınmıştır ki bunlar gerçektir fakat sürekli değil, sonludurlar. Antik Yunan filozoflarının maddenin özü konusundaki farklı düşüncelerine (su, hava, heyûlâ, dört element vb.) reddiye vardır. Ancak cisimlerin en az kaç cevherden meydana geldiği ve cevherlerin arazları kabul ediş özellikleri konusunda, kendi aralarında bile görüş birliğine varamayan Mu'tezile kelâmcılarıyla farklı düşündükleri görülmektedir.

Sonradan meydana gelen varlıkların, ma'dûmken bir şey olmadıkları kabul edilmiştir. Bu konuda Mu'tezile'nin ma'dûmun şey kabulünü reddettikleri görülmektedir.

Arazların çeşitleri konusunda Mu'tezile kelâmcıları arasında farklılıklar mevcut olmasına karşın (mesela Nazzâm hareketten başka araz kabul etmezken, diğerleri birçok arazi kabul etmişlerdir), incelediğimiz kelâmcılar renk, tat, koku, hareket-sükûn, ağırlık-hafiflik gibi birçok arazi kabul etmişlerdir. Hareket başta olmak üzere bütün arazların sürekli ve bâki olmadığını ispat etmeye çalışmalarında, filozofların hareketin ezelî oluşuna reddiye söz konusudur.

Cisimlerin sonsuza kadar bölünemeyeceği, bölünemeyen son cüzün (atom) varlığı anlayışıyla, Mu'tezile kelâmcılarıyla benzer görüşte oldukları (Nazzâm hariç) anlaşılmaktadır.

Âlemin yaratılmış olduğu, onun bir fâil yaratıcısının bulunduğu anlayışını benimseyen kelâmcılar bu görüşleriyle, âlemin yaratılmadığını iddia eden Antik Yunan filozoflarının birçoğunun görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Aynı zamanda âlemin Allah'tan ezelde zorunlu ortaya çıktığı (sudûr) anlayışındaki İslâm filozoflarını da eleştirmişlerdir.

Âlemin yaratıcısını tek (vâhid) olan Allah'ı kabul etmeleriyle, Mu'tezile kelâmcılarla aynı görüşte oldukları, Kindî başta olmak üzere İslâm filozoflarının fikirleriyle uyuştukları görülmektedir.

Âlemin yaratılışında nedensellik (zorunlu illiyet) prensibini kabul etmeyen ilk dönem Eş'arî kelâmcıları, onun meydana gelişini tamamen Allah'ın irade ve yaratmasına bağlamaktadırlar. Eşyalar arasında sebep-sonuç (illet-ma'lûl) ilişkisinin

olmadığını kabul etmek suretiyle, illet varsa ma'lûlün de zorunluluğunu kabul eden Mu'tezile ve filozofların görüşlerini reddetmişlerdir.

Allah'ın eşyalara hulûlünü ve ittihadını kesinlikle reddeden araştırdığımız Eş'arî kelâmcıları, bu reddiyeleriyle aynı zamanda panteizm ve panenteizm düşüncelerini kabul etmemişlerdir.



KAYNAKÇA

- A bdu'n-Nur: **Mu'cem el-mufasssal**, Fransi-Arabi, Beyrût, Darü'l İlm, 1995.
- Abdullayev, Özevmuhammet: **Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru**, Basılmamış doktora tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, 2005.
- Adam, Baki: **Yaşayan Dünya Dinleri**, edt. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Adamson, Peter: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Felsefî Teoloji)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Ahmed Emîn: **Duha'l-islâm**, Ankara, İmge Kitabevi, 1999.
- Ahmed Emîn: **Duha'l-islâm**, y.y., Müessesetü Hendâvî, 2017.
- Akarsu, Bedia: **İmmanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999.
- Akarsu, Bedia: **Ahlâk Öğretileri**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, C:I.
- Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1988.
- Akkaya Öge, Fatıma: **Eş'arî Atomculuğu –Erken Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı**, Ankara, Fecr Yayınları, 2024.
- Aktaş, Mehmet: **Tanım ve Hakikat**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2018.
- Alevî, el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza: **Kitâbü't-temhîd fî şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd**, thk. Hişâm Hanefî Seyyid, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2008.
- Alousi, Husâm Muhîddîn: **The Prolem of Creation in İslâmic Thought**, Cambridge, The National Printing, 1935.
- Altıntaş, Hayranî: **İbn Sina Metafiziği**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Âmidî, Seyfeddîn: **Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Ferdi el-Mezidî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, C:I-III.

- Âmidî, Seyfeddîn: **Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm**, thk. Mahmûd Abdüllatîf eş-Şâfiî, Kahire, 1391/1971.
- Âmidî, Seyfeddîn: **Ebkâru'l-efkâr**, Süleymaniye, No.747.
- Angeles, Peter A.: **Dictionary of Philosophy**, London, Harper-Row Publisher, 1981.
- Anonim: **Şerhu kitâbi't-tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh**, nşr. Sabine Schmidtke, Nasrullah Pürcevâdî, Tahrân, Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2006.
- Arıkdal, Ergün: **Metapsişik Terimler Sözlüğü**, 3.bsk., İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 1989.
- Aristoteles: **Fizik**, çev. Saffet Babür, 2.bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles: **Organon IV (İkinci Analitikler)**, çev. Hamdi R Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Aristoteles: **Retorik**, trc. Mehmet Doğan, İstanbul, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 2000, s.73, I, 11, 1370a, 5-10.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, 12.bsk., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Arslan, Ahmet: **İslâm Felsefesi Üzerine**, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.
- Askerî, Ebü'l-Hilâl: **el-Fark fî'l-lüga**, thk. Cemal Abdülğanî Mudağmeş, Beyrut, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1435/2014.
- Aster, Ernst Von: **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, 3.bsk., İstanbul, İm Yayınları, 2005.
- Atasağun, Galip: **“Jainizm”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, t.y., sayı: 21.
- Atay, Hüseyin: **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara, AÜİF Yayınları, 1974.
- Atay, Hüseyin: **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin: **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, 1983.
- Aydın, Hüseyin: **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal**, Ankara, Fecr Yayınları, 2012.

- Aydın, Hüseyin: **İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, DİB Yayınları, Ankara, 1999.
- Aydın, Hüseyin: **İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, DİB Yayınları, Ankara, 2002.
- Aydın, Hüseyin: **Yaratılış ve Gayelik**, 7.bsk., Ankara, DİB Yayınları, 2012.
- Aydın, İbrahim Hakkı: **Fârâbî’de Metafizik Düşünce**, İstanbul, Bil Yayınları, 2000.
- Aydın, Mahmut: **Yaşayan Dünya Dinleri**, edt. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet; Cılacı, Osman: **Dinler Tarihi**, Konya, 1980.
- Aydınlı, Abdullah: **Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis**, İstanbul, Seha Neşriyat 1986.
- Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî**, 3.bsk., İstanbul, İSAM Yayınları, 2018.
- Ayğan, Fadıl: “Eş’arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyînî”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı:6.
- Baga, Mehmet Sami: **İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-Ayn Geleneği**, Ankara, İSAM Yayınları, 2020.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **el-Fark beyne’l-fırak**, Beyrût, Dâru İbni Hazm, 1426/2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Usûlü’ d-dîn**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1928.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Usûlü’ d-dîn**, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, TDV Yayınları, 2001.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Kitâbu usûli’ d-dîn**, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1981.
- Bağdâdî, Abdülkâhir: **Kitâbu usûli’ d-dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)**, çev. Ömer Aydın, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
- Bâkılânî, Ebû Bekr: **el-İnsâf fî mâ yecibu i’tikâduhû ve lâ yecûz el-cehlu bihî**, thk. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1382.
- Bâkılânî, Ebû Bekr: **el-İnsâf fî mâ yecibu i’tikâduhû ve lâ yecûz el-cehlu bihî**, thk. Ahmed Haydar, Beyrut, âlemü’l-Kütüb,

1407/1986.

- Bâkıllânî, Ebû Bekr: **el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li'l-türâs, 3.bsk., Kâhire, 1421/2000.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr: **Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil**, thk. Şeyh İmadüddîn Ahmed Haydar, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr: **et-Temhîd fî reddi ale'l-mülhide ve'l-mu'attıla ve'r-rafize ve'l-havaric ve'l-mu'tezile**, thk. Mahmud Muhammed Hudayrî, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr: **Temhîd**, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut, 1957.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr: **Kitâbü'l-beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizâti ve'l-kerâmâti**, thk. Richard Mccarthy, Beyrut, el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr: **Hidâyetü'l-müstersîdîn ve'r-red alâ ehli'l-bida' ve'l-mülhidîn**, thk. Ömer Yusuf Abdulganî Hamdân, Umman, Mektebetü Abk'il-Misk, 2022, C:I-IV.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr: **Takrîb ve'l-irşâd**, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Runeyd, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1418/1998, C:II.
- Barender, Cefrî: **el-Mu'tekadâtü'd-dîniyye lede's-su'ûb**, trc. İmâm Abdülfettâh, Kuveyt, Âlemu'l-Ma'rûfe, 1978.
- Bayrakdar, Mehmet: **İslam Felsefesine Giriş**, 16.bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Behiy, Muhammed: **İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınevi, 1992.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım: **Fadlû'l-i'tizâl ve tabakatü'l-mu'tezile**, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut, el-Ma'hedü'l-Elmânî li'l-Ebhâsi's-Şerkıyye, 1439/2017.
- Bennet, David: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Mu'tezilî Hareket (II): Erken Dönem Mu'tezilîler)**, Edt. Sabine Schmidtke, Çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, Küre Yayınları, İstanbul 2020.
- Bıçak, Ayhan: **Felsefenin Kuruluşu**, 2.bsk., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
- Birand, Kamıran: **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.

- Bircan, Hasan Hüseyin: **İbn Sinâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler**, Van, Bilge Adamlar, 2010.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed: **el-Âsâru'l-bâkiye mine'l-kurûni'l-hâliye**, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1428/2008.
- Boirac, Emile: **Metafizik**, çev. Ferit Kam, İstanbul, Mahmut Bey Matbaası, 1341-1343.
- Bolay, Süleyman Hayri: "Âlem" md., **DİA**, İstanbul, 1989, C.II.
- Bolay, Süleyman Hayri: **Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri: **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981.
- Bonnard, Andre: **Antik Yunan Uygarlığı Cilt:2: Antigone'den Sokrates'e**, çev. Kerem Kurtgözü, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Bréhier, Emile: **Felsefe Tarihi**, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Buhârî: **el-Câmiu's-sahîh**, Rikak, 15.
- Bulgen, Mehmet: "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı:40, 2011/1.
- Bulgen, Mehmet: **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, 3.bsk., Ankara, TDV Yayınları, 2022.
- Bulgen, Mehmet: **Reenkarnasyonla İlişkilendirilen Ayetlerin Değerlendirilmesi**, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, 2005.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid: **Bünyetü'l-akli'l-arabî: Dirâse tahlîliyye nakdiyye li-nazmi'l-ma'rife fi's-sekâfeti'l-arabiyye**, Beyrut, Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2000.
- Câhız, Ebû Osmân: **Kitâbü'l-hayevân**, nşr. A. M. Hârûn, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1938-1958.
- Carullâh, Zühdi Hasan: **el-Mu'tezile**, Beyrût, 1990.

- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd: “csm md.”, **es-Sıhah**, Kâhire, Dâru’l-Hadîs, C:V.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, 3.bsk., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005. “Malebranche” ve “Okkasyonalizm” maddeleri.
- Cevizci, Ahmet: **İlkçağ Felsefesi**, 12.bsk., İstanbul, Say Yayınları, 2022.
- Challaye, Felicien: **Dinler Tarihi**, trc. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, 1994.
- Cilacı, Osman: **Günümüz Dünya Dinleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995.
- Conze, Edvard: **Buddhizm**, New York, 1959.
- Corbin, Henry: **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Crone, Patricia: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (İstitrâd II: Tanrı’yı Dışlayan Kozmolojiler)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Cundî, Muhammed Ali: **İşkâliyyetu’z-zemân fî felsefeti’l-Kindî**, Riyad, t.y.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf: **Kitâbü’t-Ta’rifât**, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, Matbaatü Mustafa, 1987.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf: **Mu’cemu’t-ta’rifât**, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Kâhire, Fazilet Yayınları, 2004.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf: **Ta’rifât**, Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf: **Şerhu’l-mevâkıf**, (Hasan Çelebi ve Siyâlkuti Haşiyeleri ile birlikte), Matbaa-i ‘Amire, 1292, C:I-II.
- Cüşemî, Ebû Saîd Muhsin b. Muhammed Kerrâme el-Beyhakî: **Tahkîmu’l-ukûl fî tashîhi’l-usûl**, thk. Abdüsselâm b. Abbâs Vecîd, Sana’, Müessesetü’l-İmâm Zeyd bin Alî es-b. Sekâfiyye, 2002.
- Cüşemî, Ebû Saîd Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Beyhakî: **Uyûnü’l-mesâil fî’l-usûl**, thk. Ramazan Yıldırım, Kahire, Dâru’l-İhsân, 2018.
- Cüveynî, Ebû’l-Meâli: **eş-Şâmil fî usûli’d-dîn**, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, Ebû’l-Meâli: **el-Akîdetü’n-nizâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-

Kevserî, Kâhire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1412/1992.

Cüveynî, Ebü'l-Meâli: **Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'r'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 1950.

Cüveynî, Ebü'l-Meâli: **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr vd., Menşetu'l-Meârif, İskenderiyye, 1969.

Cüveynî, Ebü'l-Meâli: **Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'r'il-edille fî usûli'l-i'tikâd**, thk. Es'ad Temîm, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, 1985.

Cüveynî, Ebü'l-Meâli: **Lümau'l-edille**, nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, Beyrut, 1987.

Çağatay, Neşet;
Çubukçu, İbrahim
Agâh: **İslâm Mezhepler Tarihi**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.

Çağdaş, Kemal: **Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş**, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1974.

Çağdaş, Kemal: **Eski Hind Çağ Kültür Tarihine Giriş**, Ankara, TÜBİTAK Yayınları, 2004.

Çakar, Muharrem: **Kâinat-Allah ve Nedensellik**, 2.bsk., İstanbul, İnkılâb Yayınları, 1986.

Çelebî, Hasan: **Hâşiye alâ şerhi'l-mevâkıf**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1311/1893, C:II.

Çetinkaya, Bayram Ali: **İslam Felsefesi Tarihi 1**, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

Çubukçu, İbrahim
Âgah: **İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, 2.bsk., Ankara, 1971.

Dağ, Mehmet: **İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Alem ve Allah Görüşü**, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara, 1976.

Dağ, Mehmet: "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973, C: XIX.

Demir, Osman: **Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Demirci, Mustafa: **Beytü'l-hikme**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.

- Dhanani, Alnoor: **Kalam and hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tezilî Atomism**, Doctoral Dissertation, Harvard University, 1991.
- Dhanani, Alnoor: **The Physical Theory of Kalam**, Leiden, Brill, 1994.
- Doğan, Hüseyin: “Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı”, **Usul İslam Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, C:XVIII, sayı: 18, 2012.
- Doğan, Hüseyin: “İbn Fûrek'te Ulûhiyyet, **Sivas Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, C:XXI.
- Doğan, Hüseyin: **Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Tanrı-Âlem Anlayışı**, Usul İslam Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2012, C:XVIII, sayı: 18.
- Doğan, Hüseyin: **Dini Delilleri Işığında İslâm İnanç Esasları**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016.
- Doğrul, Ömer Rıza: **Yer Yüzündeki Dinler Tarihi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1947.
- Durumlu, Muhammed Selim: **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.
- Durusoy, Ali: “İbn Sînâ”, **DİA**, İstanbul, 1999, C:XX.
- Durusoy, Ali: **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, 3.bsk., İstanbul, İFAV Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali: **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, Ankara, Otto Yayınları, 2017.
- Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed: **Kitâbu'l-'ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Beyrut, Mektebetü'l-Hilâl, 1988, C:III.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim: **el-Meârif li İbni Kuteybe**, thk. Servet Akkâşe, 4. bsk., Kâhire, Dârü'l-Me'ârif, t.y.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî: **Min şüyûhi'l-mu'tezile: İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-keîamiyyeti'l-felsefiyye**, Kâhire, Dârü'n-Nedîm, 1989.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî: **İbrâhîm b. seyyar en-nazzam ve ârâuhu'l-keîamiyye**, Kâhire, 1360/1946.

- Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî: **İbrahîm b. seyyar en-nazzam ve ârâuhu'l-kelâmiyye**, Kâhire, Dâru'n-Nedîm li's-Sınaati ve'n-Neşr, 1989.
- Ebu Rîde, Muhammed Abdulhâdî: "Aristoteles ve Kindî'ye Göre Âlemin Ezeliliği veya Yaratılmışlığı Problemi", **DergiPark**, çev. Cevher Şulul, Ankara, t.y.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb: **el-Külliyât mu'cemun fi'l-istilâhât ve'l-furûki'l-luğaviyye**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb: **Külliyât**, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî, 2.bsk., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Eliş, Veysel: **Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019.
- Eliş, Veysel: **İslâm Düşüncesinde Âlem İmam Eş'arî'nin Katkıları**, İstanbul, Kitap Dünyası, 2024.
- Erdem, Hüsameddin: **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, Sebat Yayınları, 1998.
- Erdem, Hüsameddin: **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, Konya, Hü-Er Yayınları, 2018
- Erdem, Hüsameddin: **Problematic Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, Konya, Hü-Er Yayınları, 1997.
- Erdemci, Cemalettin: **Kelam İlmine Giriş**, 4.bsk., İstanbul, Dem Yayınları, 2017.
- Erdemci, Cemalettin: **Kelâm Kozmolojisine Giriş**, 2.bsk., Ankara, Bilgesina Yayınevi, 2022.
- Erdinç, Ziya: **Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati Süreklilik ve Değişim**, Ankara, Fecr Yayınları, 2023.
- Esad, Mahmud: **Tarih-i Din-i İslâm**, y.y., İstanbul, 1327/1929, C:I.
- Ess, J. Van: **Mu'tezile Atomculuğu**, çev. Mehmet Bulgen, 2012, Kelam Araştırmaları 10:1.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'**, trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil, 3.bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, thk. Helmut Ritter Neşri, 3.bsk., Wiesbaden, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn**, thk. Ahmed

Câd, Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Kitabu'l-lüma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bıda'**, thk. Richard J. McCrth, The Theology of al-Ashari içinde, Beyrut, İmprimerie Catholique, 1953.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Risâle ilâ ehli's-sağr**, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Medine, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1413.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Usûlü ehli's-sünneti ve'l-cemâati el-müsemmâtü bi risâleti ehli's-sığar**, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2018.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **el-Lüma'**, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Risâle fî istihsâni'l-havd fî ilmi'l-kelâm (el-Lüma'ın içinde)**, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, Dâru'l-Hikmeti'l-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 1971.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan: **Risâle istihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelâm**, nşr. Richard MacCarthy, Beyrut, y.y., 1952.
- Fadlî, Abdulhâdî: **Hulâsatü ilmi'l-kelâm**, 2.bsk., Beyrût, Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1414/1993.
- Fahri, Macit: **İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, 5.bsk., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014.
- Fahri, Macit: **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları, 1992.
- Fahrî, Macit: **Islamic Occasionalism**, edt. Mircea Eliade, New York 1986, C:XI.
- Fahûrî, Hanna; Cârr, Halîl: **Tarihu'l-felsefeti'l-arabiyye**, y.y., Beyrût, 1957, C:I.
- Fakîhî, Ali b. Muhammed b. Nâsır: **Risâle ilâ ehli's-sığar bi bâbi'l-ebvâb li Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî**, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cündî, (Doktora tezi), Medinetü'l-Münevvere, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, h.1413.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **Kitabu's-siyâse el-medeniyye el-mulakkab bi mebâdiu'l-mevcûdât**, neşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut, 1964.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **el-Medînetü'l-fâzıla**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Fârâbî, Ebû Nasr: **Fusûlü'l-Medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler**, çev.

- Muhammed: Hanifi Özcan, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **Fusûsü'l-hikem**, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, 2.bsk, Kûm, Matbaatü Emîr, 1405.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **İhsâü'l-ulûm**, Kahire, 1949.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **Kitâbu's-siyâse el-medeniyye el-mulakkab bi mebâdiu'l-mevcûdât**, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâtulikiyye, 1998.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **Kitâbü'l-cem'i beyne re'yeyi'l-hâkimeyn**, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, 2.bsk., Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1968.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **Mebâdiu ârâ'u ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. A. Nasrî Nâdir, Beyrut, 5.bsk., Dâru'l-Maşrik Yayınları, 1985.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **Ta'likât**, Haydarabad, 1346.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed: **Uyûnü'l-Mesâil**, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri'nin içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2003.
- Ferûh, Ömer: **el-Fikru'l-arabî**, 4.bsk., Beyrut, Dâru'l-İlmi'l-Mellâyîn, 1983.
- Feyyûmî, Saîd b. Yûsuf: **Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât**, E.J. Berill, Leiden, 1880.
- Firuzâbâdi, Ebu't-Tâhir: **el-Okyanusu'l-basît fî tercümeti kâmusi'l-muhîf**, trc. Asım Efendi, İstanbul, Cemal Efendi Matbaası, 1996, C:II.
- Frank, Richard M.: "Some Reflections on the Technical Meanings of the term in the Kalâm and Its use in the Physics of Mu'ammâr", **Journal of American Oriental Society**, 1967.
- Frank, Richard M.: **Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period** Studies in Islamic Philosophy and Science, State University of New York Press, 1978.
- Frank, Richard M.: **Reviews of Modern Physics**, DJ Land, RM Spector, 1971.
- Frank, Richard M.: **The As'arite Ontology: I Primary Entities**, 1999.
- Frank, Richard M.: "Bodies and Atoms": The Ashcarite Analysis", **Islamic Theology and hilosophy: Studies in Honor of George F. Hourani**'nin içinde, edt. Michael E. Marmura, Albany, 1984.

- Frank, Richard M.: **Classical Islamic Theology: The Ash'arites**, C:III, ed. Dimitri Gutas, İngiltere, Ashgate Varioru.
- Fûde, Saîd Abdi'l-Latîf: **Risâletü fî beyâni celîli'l-kelâm ve dakîkih**, Dâru'z-Zehâin Lübnan, t.y.
- Furley, David J.: **The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics**, New York, The Cambridge University Press, 1987.
- Furley, David J.: "Aristotle and The Atomist on Infinity", **Cosmis Problems**'in içinde, Cambridge, 1989.
- Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm **el-Münkız mine'd-dalâl**, trc. A. S. Furat, İstanbul, Ebû Hâmid: Delâletten Hidayete, 1972.
- Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm **Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs**, Beyrût, Ebû Hâmid: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm **Mi'yâru'l-'ilm**, nşr. Süleyman Dünyâ, Kâhire, Daru'l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm **İhyâ-i ulûmi'd-dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Ebû Hâmid: Yayınları, 2002, C:IV.
- Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm **İtikad'da Orta Yol: el-İktisâd fî'l-i'tikâd**, çev. Kemal Işık, Ebû Hâmid: Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm **Tehafetü'l-felâsife**, thk. Süleyman Dünyâ, 3.bsk., Kahire, Ebû Hâmid: Dâru'l-Meârif, 1392/1972.
- Gazzâlî Hüccetü'l-İslâm **Tehâfütü'l-felâsife**, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Ebû Hâmid: İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gilson, Etienne: **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet Aydın, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998.
- Gölcük, Şerafettin: **Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1979.
- Gölcük, Şerafettin: "Kur'an ve Reenkarnasyon", **Güncel Dinî Konular**, Ankara, DİB, 1998.
- Gölcük, Şerafettin: **Kelâm Tarihi**, 9.bsk., Konya, Esra Yayınları, 2016.
- Gölcük, Şerafettin: **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri**, İstanbul, Kayıhan

Yayinevi, 1979.

- Griffel, Frank: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (İbn Sînâcî Felsefeyle Meşgul Olan Kelâm: Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si ve İbnü'l-Melâhimî'nin Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Red 'ale'l-Felâsifesi)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Guènon, Renè: **Doğu Düşüncesi**, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
- Guthrie, W.K.C.: **A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Demokrit**, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, C:II.
- Güç, Ahmet: "Konfüçyüsçülük", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, C:XXVI.
- Güç, Ahmet: **Yaşayan Dünya Dinleri**, edt. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Günaltay, M. Şemseddin: "Mütekellimîn ve Atom Nazariyeleri", **Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmûası**, İstanbul, 1925, sayı:1.
- Günaltay, M. Şemseddin: **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, çev. İrfan Bayın, Ankara, Fecr Yayınları, 2008.
- Gündoğdu, Mehmet: **Ebü İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risalesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslam Felsefesi Bölümü Kelâm Ana Bilim Dalı, 1990, s.42.
- Gündüz, Şinasi: "Gnostik Dinler", **Dinler Tarihi**, Ekrem Sarıkçıoğlu, Isparta, 1999.
- Gündüz, Şinasi: "Sâbiilik md.", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2008, C:XXXV.
- Gündüz, Şinasi: **Hıristiyanlık**, 6.bsk., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2017.
- Gürkan, Salime Leyla: **Yahudilik**, 7.bsk., Ankara, İSAM Yayınları, 2018.
- Hacak, Hasan: **Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.
- Halîl b. Ahmed: "csm md.", **Kitâbü'l-ayn**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, C:I.

- Hañçerliođlu, Orhan: “Heyûlâ”, Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000, C:II.
- Harith b. Ramli: **Eş’arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî**, çev. Salih Çiftçi, Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı içinde, ed. Sabine Schmidtke, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed: **Mefâtîhu’l-ulûm**, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrût, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1409/1989.
- Harman, Ömer Faruk: “İncil”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, C:XXII.
- Harman, Vezir: **Yahya Nev’i Efendi’nin Kelâmî Görüşleri ve Muhassalu Mesâil’i’l-Kelamiyye Adlı Eserinin Tahkiki**, İstanbul. Kitap Dünyası, 2024.
- Harman, Vezir: “Eş’arî Kelâmcısı Miklâtî’nin Lübâbü’l-‘Ukûl Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, 20/1, 2016.
- Harman, Vezir: **Eş’arî Kelamının Teşekkülünde Eş’ari Kelamcılarının İmam Eş’ari’ye Muhalefet Ettikleri Bazı Meseleler, Din Felsefesi Açısından Eş’ari Gelen Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-5**, edt. Recep Alpyağıl. İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.
- Harputî, Abdullatif: **Kelâm Tarihi**, sad. Muammer Esen, 4.bsk., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Harpûtî, Abdullatîf: **Tenkîhu’l-keâm fî akâidi’l-islâm**, Dersaadet, Necmü İstikbâl Makbaası, 1330.
- Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed: **Kitâbu’l-intisâr ve’r-redd alâ İbn Râvendî’l-Mülhid**, nşr. H.S. Nyberg, Beyrut, el-Matbaatü’l-Katolikiyye, 1957.
- Hıfnî, Abdülmün’im: **el-Mu’cemü’l-felsefî**, Kâhire, ed-Dâru’s-Şarkıyye, 1410/1990.
- Hillî, İbnu’l-Mutahhar: **Keşfü’l-murâd fî şerhi tecrîdi’l-i’tikâd**, Beyrut, Müessesetü’l-a’lemî li’l-matbûât, 1988.
- Hillî, İbnu’l-Mutahhar: **Nehcu’l-müstersidîn**, Kum, 1405.
- Hodgson, Marshall G.S.: **İslâm’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, trc. Kurul, İstanbul, Yeni Şafak İz Yayıncılık, 1993, C:I.
- Hûlî, Yumnî Tarif: **et-Tabiiyyât fî ilmi’l-keâm: Mine’l-mâzi ile’l-mustakbel**, Kâhire, Dâru’s-Sıkâfe li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1995.

- Işık, Kemal: **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: "el-İbâne", (Abdülgaâfar Aslan), IVX. Yüzyılda Kelâm-Tasavvuf İlişkisi-İbn Fûrek Örneği", **Dinî Araştırmalar Dergisi 5**, sayı:14.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: **Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl**, thk. Muhammed Süleymânî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: **Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: **el-İbâne 'an turukî'l-kâsîdîn ve'l-keşf 'an menâhici's-sâlikîn ve't-teveffür ilâ ibâdeti rabbi'l-âlemîn**, thk. Ahmet Yıldırım-Abdülgaâfar Aslan, Isparta, y.y., 2003.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: **Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kâhire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: **Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sayih, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: **Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû**, thk. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrût, 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen: **Şerhu'l-âlim ve'l-müteallim**, thk. Ahmed Abdilkerîm es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009.
- İbn Haldûn Abdurrahman: **Mukaddime**, Beyrut, Dâru'l-Beydâ, 2005, C:I-III.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed: **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, nşr. M. İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre, Riyad-Cidde, Mektebetü Ukâz 1402/1982, C:V.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed: **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, y.y., Mektebetü's-Selâmi'l-âlemiyye, t.y.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed: **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, Kahire, 1317, C:V.
- İbn Hazm, Ebû **Kitâbu'l-fisal fi'l-milel ve'n-nihal**, Beyrut, Dâru's-Sadr,

- Muhammed Ali: 1317, C:II.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali: **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, thk. Muhammed İbrâhîm Nâsır-Abdurrahman Umeyra, Beyrut, Dâru'l-Cemîl, t.y., C:V.
- İbn Kuteybe: **el-Meârif**, thk. Servet Ukkâşe, 4.bsk., Kâhire, Dâru'l-Meârif, t.y.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn **Lisânü'l-arab**, C:VI, thk. Abdullah Alî el-Kebîr vd., Muhammed b. Mûkerrem:Kâhire, Dâru'l-Maarif, 1119/1708.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn **Lisânü'l-arab**, C:XIII, Beyrut, Dâru's-Sadr, 1992. Muhammed b. Mûkerrem:
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed: **et-Tezkiretü fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz**, thk. Daniel Gimaret, Kahire, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li-Âsâri's-Şarkıyye, 2009, C:I.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed: **Kitâbü'l-mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf: Mecmû'**, (Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. J.J. Houben), Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965, C:I.
- İbn Meymûn Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydullah: **Delâletü'l-hâirîn**, nşr. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed: **el-Keşf 'an menâhici'l-edille**, felsefetü İbn Rüşd içinde, tsh. Mustafa Abdülcevâd İmrân, Kahire, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, 1968.
- İbn Rüşd: **Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a**, Haydarabad 1947.
- İbn Rüşd: **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin: **'Uyûnu'l-hikme**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrût, 1980.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin: **el-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Mahmûd Şihâbî, Tehrân, 1339/1960.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin: **er-Risâletü'l-'arşıyye**, nşr. İbrâhîm Hilâl, Kahire, 1980.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin: **et-Ta'likât alâ havâşi kitâbi'n-nefs**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristû Inde'l-arab, Kâhire, 1947.
- İbn Sînâ, Ebû Ali: **Fizik: eş-Şifâ et-tabiiyyât: es-semâü't-tabîi**, trc. Muhittin

el-Hüseyn:	Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, C.I
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Hayy b. Yekzân , nşr. Hasan Asî, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügati's-sufiyye fî felsefeti İbn Sînâ, Beyrût, 1983.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	İsbâtü'n-nübüvvât , nşr. Michael Marmura, Beirut, 1968.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	İşaretler ve Tembihler , çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, 2005.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Kitâbü'n-necât , nşr. Muhammed Taki Dânişpejuh, Tahran, 1364/1985.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Kitâbü's-şifâ: Fizik I , nşr. ve çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2024.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	İlâhiyat Kitâbü's-şifâ Metafizik I , trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, C:I-II.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Metafizik II , trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Risâle fi'l-kelâm 'alâ'n-nefsi'n-nâtıka , nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Ahvâlü'n-Nefs, Kâhire, 1952.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Şerhu kitâbi esûlocya , nşr. Abdurrahman Bedevî, Aristû İnde'l-arab, Kâhire, 1947.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Uyûnu'l-hikme , nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrût, Dâru'l-Kalem, 1980.
İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn:	Fî'l-Hudûd , nşr. Hasan Âsî, Tis'u Resâil içinde, Dımaşk, Dâru Kâbis, 1986.
İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm:	Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl , nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1399-1403/1979-1983, C:I-VIII.
İbn Teymiyye Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm:	Minhâcü's-sünneti'n-nebiyye fî nakdi kelâmi's-şî'a ve'l-kaderiyye , nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 1409/1989, C:I.
İbnü'l-Melâhimî:	el-Mu'temed fî usûli'd-dîn , nşr. M. McDermott, W. Madelung, London, el-Hoda, 1991.
İbnü'l-Melâhimî:	Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn , nşr. Wilferd Madelung, Martin McDermott, Tahran, Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.

- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ: **el-Münîye ve'l-emel**, thk. İsmâüddîn Muhammed Ali, İskenderiye, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ: **Tabakâtu'l-mu'tezile**, thk. S.D. Wilzer, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ: **Kitâbu'l-bahri'z-zehhâr: el-Câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr**, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1975.
- Îcî, Adûdiddîn: **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kutub, 1325.
- İkbal, Muhammed: **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. Ahmed Asrar, İstanbul, Birleşik Yayınları, 1984.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec: **Kitâbü'l-eğânî**, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmе li'l-kitâb, Kahire, 1927-1974.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed: **el-Akîde**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1160.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer: **et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkatî'n-nâciyeti ani'l-fırakî'l-hâlikîn**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrût, Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- İzmirli İsmail Hakkı: **"Ebû Bekir Bâkılânî", Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, 1926.
- İzmirli İsmail Hakkı: **"Ebû Bekir Bâkılânî", Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, 2/5-6, 1927.
- İzmirli İsmail Hakkı: **"Şeyhu'l-Etibba Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî"**, İstanbul, **Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul.
- İzmirli İsmail Hakkı: **İslâm'da Felsefe Akımları**, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1995.
- İzmirli İsmail Hakkı: **Yeni İlm-i Kelâm**, İstanbul, Asitâne Yayınları, 1339-1341, C:I.
- İzmirli İsmail Hakkı: **Yeni İlmi Kelam**, sad. Sabri Hizmetli, Ankara, Ankra Okulu Yayınları, 2013.
- Jammer, Max: **Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics**, New York, 1993.
- Jones, W. T.: **Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, C:I.

- Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdillâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî: **Kitâbü'l-makâlât (Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât ile birlikte)**, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, İstanbul, Kuramer.
- Kâdî Abdülcebbâr: “Kitâbü Fadlî'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile”, **Fadlî'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile** içerisinde, thk. Fuad Seyyid, Tunus, Dâru't-Tunusiyye, 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr: **Şerhu'l-usûlî'l-hamse**, tkl. Abdülkerîm Osman, Ahmed Ebû Hâşim, Kâhire, Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kâdî Abdülcebbâr: **Şerhu'l-usûlî'l-hamse**, çev.: İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, C:I.
- Kâdî Abdülcebbâr: **el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf**, edt. J.J. Houben, Beyrut, Dârü'l-Maşrik, 1986, C:I.
- Kâdî Abdülcebbâr: **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, thk. Tevhîd et-Tavîl, Sa'îd Zâyd, C:VIII, y.y., t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr: **el-Muhît bi't-teklîf**, nşr. Ö. Seyyid Azmî, Kâhire, t.y.
- Kadir, C.A.: “İslâm Öncesi Hint Düşüncesi”, **İslâm Düşünce Tarihi**, edt. M. M. Şerif, çev. Kürşat Demirci, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, C:I.
- Kant, Immanuel: **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuuaradi, Yusuf Örnek, 4. bsk., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000.
- Karadaş, Cağfer: **Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi**, 3.bsk., İstanbul, Ensar Yayınları, 2015.
- Karadaş, Cağfer: **Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, Bursa, Arasta Yayınları, 2003.
- Karadaş, Cağfer: **Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan**, Bursa, Emin Yayınları, 2011.
- Karadeniz, Osman: “Heyûlâ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, ISAM Yayınları, 1998, C:XVII.
- Karlığa, Bekir: “Cirm md.”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1993, C:VIII.
- Karlığa, Bekir: “Cisim md.”, **DİA**, İstanbul, 1993, C:VIII.
- Karsî, Dâvud b. Muhammed: **Şerhu'l-kasîdeti'n-nûniyye**, (Hayalî şerhi ile birlikte), Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, h.1318.

- Kaya, Mahmut: “Esîr” md., **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, C:XI.
- Kaya, Mahmut: **Hıristiyanlık Tarih İnanç ve Uygulama**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.
- Kaya, Veysel: **Fahreddin er-Râzî’nin Sünni Eş’arî Kelamına Yönelttiği Eleştiriler**, Marife Yayınları, yıl 5, sayı:3.
- Keklik, Nihat: **Felsefede Metafor Felsefe Problemleri’nin Metafor Yoluyla Açıklanması**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- Keskin, Halife: “İslam Kelamında İlahî Sıfatlar ve Yaratma”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001, sayı:1.
- Kılavuz, Ulvi Murat: **Kelâmda Kozmolojik Delil**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- Kırca, Celal: “İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon”, **Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Kayseri, 1986, sayı:3.
- Kindî, Ya’kûb b. İshâk: **Cevâhiru lâ ecsâm: Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye** içinde, nşr. Muhammed A. Ebû Rîde, Mısır, 1950.
- Kindî, Ya’kûb b. İshâk: **Fî hudûdî’l-eshyâ ve rusûmihâ (Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye içinde)**, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mısır, 1950.
- Kindî, Ya’kûb b. İshâk: **Fî Kemmiyyeti kütübi Aristotâlis (Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye içinde)**, nşr. Muhammed A. Ebû Rîde, Mısır, 1950.
- Kindî, Ya’kûb b. İshâk: **Fî’l-Felsefiyyeti’l-ûlâ (Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye içinde)**, nşr. Muhammed A. Ebû Rîde, Mısır, 1950.
- Kindî, Ya’kûb b. İshâk: **Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye**, nşr. Ebû Ridde, Kahire, 1953, C:I.
- Koloğlu, Orhan Şener: **Cübbâîler’in Kelâm Sistemi**, İstanbul, İSAM Yayıncılık, 2011.
- Korlaelçi, Murtaza: **Panteizm ile Vahdet-i Vücud’un Mukayesesi**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992b.
- Kranz, Walther: **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suat Y.Baydur, 2.bsk., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No:317, 1976, C.I.
- Kurtoğlu, Zerrin: **Plotinos’un Aşk Kuramı**, İstanbul, Asa Yayınevi, 2000.
- Kutluer, İlhan: “Cevher md.”, **DİA**, İstanbul, 1993, C:VII.

- Kutluer, İlhan: **İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Küçük, Abdurrahman: **Sihizm**, AÜİFD, C:XXVIII.
- Küyel, Mübahat: **Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, (Doçentlik tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969.
- Laberthonniere: **Descartes Üzerine Tetkikler**, çev. M. Karasan, Ankara, M.E.B. Yayınları, 1959.
- Lange, F. Albert: **Materyalizmin Tarihi**, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, C:I.
- Lange, F. Albert: **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Eleştirisi**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.
- Leibniz, Gottfried W.: **Monadoloji**, çev. S. Kemal Yetkin, Ankara, M.E.B. Yayınları, 1997.
- Ma'sûmî, Muhammed Sağır Hasan: "İbn Bacce", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. İlhan Kutluer, edt. M. M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, C:II.
- Macit, Yüksel: **Mutezile'den Aforizmalar**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.
- Makarrî, Kutbuddîn Ebî Ca'fer: **el-Hudûd el-mu'cemü'l-mevdû'ıyyü li'l-mustalahâtî'l-kelâmiyye**, thk. Mahmûd Yezdî Mutlak, İran, Müessesetü'l-İmâmis-Sâdık, t.y.
- Makdisî, Muhtâr b. Tâhir: **Kitâbü'l-bed' ve't-târîh**, nşr. C.Huart, Paris, 1899-1919, C:I.
- Makdisî, Muhtâr b. Tâhir: **el-Bed'ü ve't-târîh**, y.y., Mektebü Sekâfeti'd-Diniyye, t.y., C:I.
- Makrizî, Takiyüddîn Ebü'l-Abbâs: **el-Hitat**, Bulak, 1270/1853, C:II.
- Malatî, Ebû İsâ: **et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'**, nşr. S. Dederling, İstanbul, Matbaatü'd-Devle, 1936.
- Marx, Karl: **Demokritos ve Epikuros'un Doğa Felsefeleri**, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara, Sol Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, edt. Bekir Topaloğlu, thk. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul, 2005, C:VI.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, edt. Bekir Topaloğlu, thk. Ali Haydar Ulusoy, İstanbul, 2008, C:XI.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Te'vilâtü ehli's-sünne**, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004, C:V.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed: **Kitâbü't-tevhîd**, edt Âsım İbrâhim el-Kayâlî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed: **Kitâbü't-tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut, Dârü's-Sâdir, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed: **Risaletün fi't-tevhîd**, thk. Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, Ammân, Mektebetü'l-Ğânim, 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr: **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, edt. Bekir Topaloğlu, thk. Mustafa Yavuz, İstanbul, 2008, C:XII.
- Medkûr, İbrahîm: **el-Mu'cemu'l-felsefî**, Kâhire, 1399/1979.
- Mes'ûdî: **Murûcu'z-zeheb**, Kahire 1867, C:I.
- Muhammed Ramazan Abdullah: **el-Bâkılânî ve ârâühü'l-keîâmîyye**, Doktora Tezi, Bağdat, Matbaatü'l-Ümme, 1986.
- Münâ Ahmed Ebû Zeyd: **et-Tasavvuru'z-zerrî**, Beyrut, Müessesetü'l-Câmiyye, 1414/1994.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahya: **Bâbü zikri'l-mu'tezile min kitâbi'l-münye**, y.y., h.1312.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahya: **el-Munye ve'l-emel**, tahk. Sir Thomas W. Arnold, Leipzig, 1902.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahya: **Kitâbü tabakâti'l-mu'tezile**, thk. Susanna Diwalt, Beyrut, Cem'iyetü'l-Müsteşrikîni'l-Elmâniyye, 1380/1961.
- Mustafa Sabri: **Mevkîfu'l-beşer tahte sultânî'l-kader**, Kahire, 1352.
- Münâ Ahmed Ebû Zeyd: **et-Tasavvurü'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî**, Beyrut, 1994.
- Mütercim Asım Efendi, **Kâmûs Tercemesi**, İstanbul, Matbaa-i Bariyye, 1305, C:I-II.

- Nader, Albert Nasrî: **Felsefetu'l-mu'tezile: Felâsifetu'l-islâmî'l-esbekîn**, İskenderiye, Dâru Neşri's-Sekâfe, 1950, C:I.
- Nader, Elbir Nasrî: **Felsefetu'l-mu'tezile**, İskenderiyye, Dâru'n-Neşri's-Sekafî, t.y., C:I.
- Nakamura, Hajime: **Budha**, çev. Zeynep Seyhan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Necrânî, Takıyuddîn: **el-Kâmil fi'l-istiksâ fî mâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ**, tahk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kâhire, 1420/1999.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Bahru'l-keâm: Mâtürîdî Akâidi**, çev. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, thk. ve tlk. Muhammed Enver Hâmid İsâ, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1437/2016, C:I-II.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd**, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz, İstanbul, İSAM Yayınları, 2021.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tebsîratü'l-edille**, tk. Claude Salâme, Dımaşk, y.y., 1990, Meymûn b. Muhammed: C:I.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn: **Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Meymûn b. Muhammed: Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, C:II.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât: **Şerhu'l-umde fî akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa: el-i'timâd fî'l-i'tikâd**, Kâhire, Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, 2012.
- Neşşâr, Ali Sâmi: **Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fî'l-islâm**, 9.bsk., Dâru'l-Meârif, t.y., C:I.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed: **el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân Seyyid, Beyrut, Ma'hedu'l-Enmâi'l-Arabî, 1979.
- Öner, Necati: **Klasik Mantık**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Öz, Mustafa: **"Deysâniyye"**, TDV **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, C.IX.
- Özdemir, Metin: **"Kelam Felsefe İlişkisi"**, **DergiPark**, Ankara, 2014.
- Özden, H. Ömer: **İbn-i Sînâ Descartes Metafizik bir Karşılaştırma**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1996.

- Özmen, Ahmet: **İbn Fûrek'te Tanrı-Âlem Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kars, 2018.
- Öztürk, Yener: **Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi veya Sebeplerin Varoluştaki Etkisi**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2004.
- Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, trc. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.
- Peters, Francis E.: **Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon**, New York, New York University Press, 1967.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr: **Usûlü'd-dîn**, nşr. Hans Peter Linss, Kâhire, 1383/1963.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr: **Ehl-i Sünnet Akâidi**, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2013.
- Pines, Shlomo: **Studies in Islamic Atomism**, İngilizceye çev. Michael Schwarz, edt. Tzvi Langerman, Jerusalem, 1997.
- Pines, Sholomo: **Mezhebu'z-zerre 'inde'l-müslimîn ve alâketuhu bi mezâhibi'l-yunan ve'l-hunûd**, Arapçaya çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kâhire, Mektebetü Nahdati'l-Mısriyye, 1946/1365.
- Platon: **Phaidon**, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Platon: **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Platon: **Philebos**, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Platon: **Theaitetos**, çev. Macit Gökberk, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Platon: **Theaitetos**, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Platon: **Timaios**, çev. Erol Güney, Lutfi Ay, İstanbul, Maarif Matbası, 1943.
- Plutarkhos: **el-Ârâû't-tabîiyye**, çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire, el-Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1954.
- Prabhu, Joseph: "Upanishadic Philosophy", **Encyclopedia of India**, edt.

Stanley Wolpert, USA, 2006.

- Pretzl, Otto: **Mezhebü'l-cevheri'l-ferd inde'l-mütekellimîne'l-evvelîn fi'l-İslâm**, çev. Muhammed Ebû Rîde, (Shlomo Pines'in Mezhebü'z-Zerre inde'l-müslimîn'in içinde), Kahire, 1946.
- Râgıb el-İsfahânî: **el-Müfredat fî garîbi'l-Kur'ân**, Mısır, 1970.
- Râgıb el-İsfahânî, Huseyn b. Muhammed: **el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1986.
- Randal, J. Herman; Bucher, J. Justus: **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Serbest Akademi, 1998.
- Râzî, Fahreddin: **el-Erba'în fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1982, C:I.
- Râzî, Fahreddin: **el-Matâlibü'l-'âliye**, thk. Ahmed Hicâzî Sekâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987, C:I, IV.
- Râzî, Fahreddin: **Kelama Giriş (Muhassal)**, çev. Hüseyin Atay, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Râzî, Fahreddin: **İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, nşr. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut, 1407/1986.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddîn: **Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn**, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut, Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- Râzî, Fahreddin: **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât**, thk. Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1900, C:I.
- Râzî, Fahreddin: **İtikadâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn**, Beyrut, 1982.
- Râzî, Fahreddin: **Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb**, Sadık Kılıç vd., Ankara, Akçağ Yayınları, 1998, C:I.
- Rudaviskî, Tumâr: **Mûsâ bin Meymûn**, Arapçadan çev. Cemâl Rıfâî, Kâhire, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2013.
- Rudolph, Ulrich: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Hanefî Kelâm Geleneği ve Mâtürîdîlik)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Sa'id Zâid: **el-Fârâbî**, 3.bsk., Kahire, Dâru'l-Meârif, t.y.

- Sâbûnî, Nureddin: **Matüridiyye Akaidi**, 17.bsk., İstanbul, MÜİF Yayınları, 2017.
- Sâbûnî, Nureddin: **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, nşr. ve trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2011.
- Sâbûnî, Nureddin: **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, nşr. Bekir Topaloğlu, Dımaşk, 1979.
- Sâbûnî, Nureddin: **Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fî Usûli'd-dîn)**, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Salîba, Cemîl: **el-Mu'cemu'l-felsefî**, Beyrut, 1982, C:II.
- Salîba, Cemîl: **el-Mu'cemü'l-felsefî**, Şam, Zevî'l-Kurbâ, h.1385, C:II.
- Saliba, Cemil: **Târîhu'l-felsefeti'l-arabiyye**, Beyrut 1981.
- Sanhâcî, Muhammed b. Ca'fer: **Şerhu akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî**, Süleymaniye kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 1724.
- Sarıçioğlu, Ekrem: **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2002.
- Sayım, Huzeyfe: "Sih Dini", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, C:XXXVII.
- Schimmel, Annemarie: **Dinler Tarihine Giriş**, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.
- Schmidtke, Sabine: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Mu'tezilî Hareket (III): Skolastik Evre)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Schöck, Cornelia: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Cehm b. Safvân (ö.128/745-6) ve "Cehmiyye" ile Dırâr b. Amr (ö.200/815))**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Semerkindî, Şemsüddîn: **el-Me'ârif fî şerhi's-sahaf**, thk. Abdullah Muhammed İsmâil, Nazir Muhammed Nazir İyâd, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, C.II.
- Semerkindî, Şemsüddîn: **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf, Riyâd, y.y., t.y.
- Sena, Cemil: **Filozoflar Ansiklopedisi**, "Demokrit md." İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974.

- Seyalkûtî, Abdülhakim: **Hâşiye**, İstanbul, t.y., C:I-II.
- Seyf, Antuvan: **Mustalahâtü'l-feylesof el-Kindî**, Beyrut, Menşûrât el-Câmia el-Benâniyye, 2003, C:I.
- Seyyid, Muhammed
Sâlih Muhammed: **Ebû Ca'fer el-İskâfî ve arâühü'l-keîamiyye ve'l-felsefiyye**, Kahire, Dâru Kubbâ' li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1998.
- Shah, Mustafa: "Trajectories in The Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalam", **Religion Compass**, C.I, 2007.
- Sıddıkî, Bahtiyar
Hüseyin: "Nasıruddin Tûsî", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, C:II.
- Siğnâkî, Hüsameddîn
Ali: **et-Tesdîd fî şerhi'l-temhîd**, thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz, İstanbul, TDV Yayınları, 2021.
- Sinanoğlu, Mustafa: "Seneviyye md.", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, C:XXXVI.
- Siyalkûtî: **Haşiye alâ şerhi'l-celâl ed-devvânî alâ akâidi'l-adudiyye** (Muhammed Abduh'un haşiyesi ile birlikte), Mısır, h.1322, C:II.
- Störig, Hans Joachim: **İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan**, çev. Ömer C. Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 2000.
- Störig, Hans Joachim: **İlk Çağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yayınları, 2015.
- Sunar, Cavit: **İslâm Felsefesi Dersleri**, 2.bsk., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları LXXX, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Suyûrî, Cemâleddin: **İrşâdü't-tâlibîn**, thk. Mehdî Recâî, Kum, Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1405/2000.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn
Ömer b. Muhammed
b. Abdillâh: **Hikmetü'l-işrâk**, Dâru'l-Meârifî'l-Hikmiyye, 1430/2010.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn
Ömer b. Muhammed
b. Abdillâh: **Mevsu'atü müsannefâti's-sühreverdî**, thk. Muhsin Akîl, Dâru Revâfid, 1439/2018.
- Şehristânî, Abdülkerîm: **Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm**, y.y., Mektebetu Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.

- Şehristânî, Abdülkerim: **Kitâbu'l-musara'a**, ed. Wilferd Madelung-Toby Mayer, London-New York, The Institute of Ismaili Studies, 2001.
- Şehristânî, Abdülkerim: **Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi**, çev. Mustafa Öz, haz. Mehmet Dalkılıç, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth: **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Lübnan, t.y., C:I-II.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth: **Musârâtü'l-felâsife**, thk. Süheyr Muhtâr, Matbaatü'l-Celâvî, 1976.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth: **Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm**, ed. ve trc. Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1934.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth: **Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm**, Arapça nşr. ve İngilizce trc. Ferîd Gaylum, Londra, 1964.
- Şeker, Zeynep: **Mütekaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2024.
- Şerif, M.M.: “Yunan Düşüncesi”, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed. M.M. Şerif, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, C:I.
- Şeşdîv, Mânkdîm: **Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse** (Şerhu'l-Usûli'l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman), Kâhire, Mektebetü Vehbe, 1965.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim: **Evâilü'l-makâlât**, thk. İbrahim Ensârî, el-Mu'temerü'l-Âlemî el-İmâm, 1413/1992.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Ukberî el-Bağdâdî: **Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât**, nşr. Mehdi Muhakkık, Tahran, Tehran University Press, 1993.
- Şibay, Hâlim Sabit: “Bâkılânî”, **İA**, C:II.
- Şirâzî, Ebû İshâk: **el-İşâret ilâ mezhebi ehli'l-hakk**, thk. Muhammed es-Seyyid el-Celînd, Kâhire, Vizâretü'l-Evkâf, 1420/1999, C:I.
- Tanrıbilir, Tarık: **İslam Kelamında Araz Teorisi: Şemsüddin es-Semerkandî Örneği**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2017.
- Taslaman, Caner: **Big Bang ve Tanrı**, 5.bsk., İstanbul, İstanbul Yayınevi,

2011.

- Taslaman, Caner: **Modern Bilim Felsefe ve Tanrı**, 3.bsk., İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2011.
- Taylan, Necip: **İslam Felsefesi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2011.
- Teftâzânî, Sa'deddîn: **Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kâhire, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- Teftâzânî, Sa'deddîn: **Şerhu akâidi'n-Nesefi**, Mısır, t.y.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ: **Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm**, Beyrut, Dâru's-Sâdır, t.y., C:III.
- Thiele, Jan: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı (Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö.321/933) "Hâller" (Ahvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması)**, edt. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz, Salih Çift, İstanbul, Küre Yayınları, 2020.
- Thilly, Frank: **Felsefe Tarihi**, çev. İbrahim Şener, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 1995.
- Thomson, George: **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınevi, 1997.
- Topaloğlu, Bekir: **"Hudûs", TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1998, C:XVIII.
- Topaloğlu, Bekir: **Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler**, İstanbul, 2000.
- Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas: **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 2.bsk., İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.
- Tritton, A.S.: **İslâm Kelâmı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983.
- Tuckett, Christopher M: "The Synoptic Problem", **The Anchor Bible Dictionary**, edt. David N. Freedman, Doubleday, New York, 1992.
- Tûsî, Nasîrüddîn: **Telhisü'l-muhassal**, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, Haidari Press, 1980.
- Tûsî, Nâsîruddîn: **Telhîsü'l-muhassal**, thk. Abdullah Nûrânî, Tahran, Müessese-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.
- Tümer, Günay; Küçük, Abdurrahman: **Dinler Tarihi**, 3.bsk., Ocak Yayınları, Ankara, 1997.

- Türker, Ömer: **“Seyyid Şerif Cürcânî’nin Tevil Anlayışı; Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dil Bilimsel Temelleri, Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.**
- Türker, Ömer: **Seyyid Şerif Cürcânî (Basılmamış dissertasiya), İstanbul, 2006.**
- Ubeydî, Hasan Mecîd: **Nazariyyetü’l-mekân fî felsefeti İbn Sînâ, Bağdat, Dârü’s-Suûni’s-Sekâfiyye, 1987.**
- Uysal, Enver: **“Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Bursa, 2009, C:XVIII, sayı: 1.**
- Ülken, Hilmi Ziya: **Eski Yunan’dan Çağdaş düşünceye Doğru İslam Felsefesi, İstanbul, Ülken Yayınları, 1993.**
- Ülken, Hilmi Ziya: **Felsefeye Giriş, 3.bsk., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958, C:XXIV.**
- Ülken, Hilmi Ziya: **Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü, İstanbul, Ülken Yayınları, 1997.**
- Vorlaender, Karl: **Felsefe Tarihi, çev. Mehmed İzzet, Orhan Saadeddin, İstanbul, 3.bsk. İz Yayıncılık, 2017.**
- Vorlaender, Karl: **Felsefe Tarihi, çev. Mehmed İzzet, İstanbul, İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Neşriyatı, 1927, C:I.**
- Vulfensûn, İsrâîl (Ebû Züeyb): **Mûsâ bin Meymûn hayâtühû ve musannefâtühû, Matbaatü Lecne, 1355/1936.**
- Weber, Alferd: **Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Ana İlim Kitapları Tercüme Serisi, 1938.**
- Wisnovsky, Robert: **“İbn Sînâ’nı Şey’iyyet Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, MÜİFD, sayı: 26, 2004.**
- Wolfson, H. Austryn: **Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı, çev. Kasım Turhan, 3.bsk., İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2016.**
- Wolfson, H.Austryn: **Kelam Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2001.**
- Ya’kûbî: **Târihu ya’kûbî, nşr. M. Theodorus Houtsma, Leiden, 1883, C:II.**
- Yaşar, Muhammed Yuşa: **Kâdî Beyzâvî’de Varlık, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2019.**

- Yavuz, Yusuf Şevki: “Araz” md., **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, İSAM Yayınları, 1991, C.III.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Delil md.”, **DİA**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, C:IX.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “İmâm Mâtürîdî’nin Tabiat ve İliyyete Bakışı”, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993, sayı:5-6.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “İslâmî Açından Tenâsüh Hakkında Bir Değerlendirme”, **İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, İstanbul, 1997, C:IV.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kıdem”, **DİA**, Ankara, 2002, C:XXXV.
- Yazıcıoğlu, M. Said: “Hızır Bey ve Kaside-i Nûniye’si”, **AÜİFD**, C:XXVI.
- Yefût, Sâlim **İbn Hazm ve’l-fikru’l-felsefî bi’l-Mağrib ve’l-Endelüs**, Dârülbeyzâ, el-Merkezü’s-Seâfiyyi’l-Arabî, 1986.
- Yıldırım, Ömer Ali: “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, **Kelam Araştırmaları**, 10:2, 2012.
- Yıldırım, Ramazan: **Mu’tezile’nin Kelâmî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği**, İstanbul, 2.bsk., İşaret Yayınları, 2016.
- Yıldız, Metin: **Kelâm Kozmolojisi Mu’tezile’nin Âlem Anlayışı**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2020.
- Yitik, Ali İhsan: “Taoculuk”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, C:XXXX.
- Yitik, Ali İhsan: “Tenâsüh”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, C:XL
- Yitik, Ali İhsan: **Doğu Dinleri**, 4.bsk., İstanbul, İSAM Yayınları, 2019.
- Yitik, Ali İhsan: **Yaşayan Dünya Dinleri**, edt. Şinasi Gündüz, 2.bsk., İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Yücedoğru, Tevfik: **Ehl-i Sünnet’e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi**, Bursa, Emin Yayınları, 2006.

- Yüksel, Ahmet: **Kelâmî Açıdan Âlemin Yaratılışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Yüksel, Emrullah: **Âmidî’de Bilgi Teorisi**, İstanbul, İşaret Yayınları, 1991.
- Zemahşerî: **el-Minhâc fî usûli’-d-dîn**, thk. Sabine Schmidtke, Stuttgrad, Kommisionsverlag Franz Steiner, 1996.
- Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım: “csm md.”, **Esâsü’l-belâga**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Beyrût, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, C:I.



ÖZGEÇMİŞ

İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1992 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Yüksek Lisans öğrenimini 2014 yılında Gaziantep Hasan Kalyoncu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Eğitim Yönetimi ve Denetimi alanında tamamladı. 1992 yılından itibaren MEB İstanbul Millî Eğitim Müdürlüğü'ne bağlı okullarda İHL Meslek Dersleri öğretmenliği ve idareciliği görevlerinde bulundu. Halen Avcılar Şehit Murat Kocatürk Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde Okul Müdürü olarak görevine devam etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır. Arapça bilmektedir.