

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM BASRA MU‘TEZİLE KELÂMINDA İ‘TİMÂD TEORİSİ

Doktora Tezi

YASEMİN HOLOĞLU AKDOĞAN

İSTANBUL 2024

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ERKEN DÖNEM BASRA MU‘TEZİLE KELÂMINDA İ‘TİMÂD TEORİSİ

Doktora Tezi
YASEMİN HOLOĞLU AKDOĞAN

Tez Savunma Jürisi

- 1. Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hülya ALPER**
- 2. Üye : Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**
- 3. Üye. : Doç. Dr. Ziya ERDİNÇ**
- 4. Üye : Doç. Dr. Murat AKIN**
- 5. Üye : Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ**

İSTANBUL 2024

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı: Yasemin Holoğlu Akdoğan

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Kelam

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hülya Alper

Tez Türü ve Tarihi: Doktora- Eylül 2024

Anahtar Kelimeler: Nazzâm, İbn Metteveyh, İ'timâd, Kümûn, Tabiat, İtme Kuvveti (müdâfa'a), Tevlîd.

ÖZET

ERKEN DÖNEM BASRA MU'TEZİLE KELÂMINDA İ'TİMÂD TEORİSİ

Bu çalışmada kelâm disiplininde ilk olarak Ebû İshak İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından öne sürülen i'timâd teorisi ele alınmaktadır. Nazzâm tarafından bir cisim kuramı olarak öne sürülen i'timâd hareketinin Nazzâm sonrası gündeme gelen tartışmalarla birlikte anlam gelişimine uğradığı iddia edilmektedir. Bu çerçevede tezimiz, Nazzâm'ın yanı sıra Câhız (ö. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933), Kâdı Abdülcebâr (ö. 415/1024), Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. V. yy.) ve İbn Metteveyh'in (ö. 469/1077) i'timâd ile ilgili ortaya attığı görüşleri ele almaktadır. Çalışmanın ilk ve ikinci bölümünde Basra Mu'tezilî kelâmcılarının i'timâda yüklediği anlamlar dikkate alınarak i'timâdın tanımı ve kavramsal çerçevesi ortaya konulmaktadır. Böylelikle i'timâdın nasıl bir anlam gelişimine uğradığının tespiti yapılmaktadır. Burada hareket, kümûn, tabiat, karşılıklı itme, temas ve ağırlık, i'timâdın tanımında öne çıkan kavramlardır. Dahası ikinci bölümde Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında sıklıkla vurgulanan i'timâdın türleri ele alınmaktadır. Doğada gözlemlediğimiz sıklıkla tekrar eden olaylar, lâzım i'timâda, nadiren gözlemlediğimiz ve dışarıdan gerçekleşen müdahalelerle cereyan eden olaylar ise mücteleb i'timâda dayalı olarak işlenmektedir. Üçüncü bölümde ise Ebû Hâşim ve onu takip eden Kâdı Abdülcebâr, İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin görüşlerini merkeze alan bir metodoloji takip edilerek i'timâdın oluşumu ve özellikleri bağlamında gündeme gelen tartışmalardaki yaklaşımlar analiz edilmektedir. Böylelikle her bir düşünürün kendi sistemi içerisinde i'timâdı

nerede konumlandığına tespiti yapılmaktadır. Tezin planı ve içeriği, i'timād ile ilgili tartışmaları geniş bir perspektifte sunan İbn Metteveyh'in *et-Tezkire'si* ile bu eserin şerhi, *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz et-Tezkire* ile temellendirilmektedir. Son olarak tezde i'timādın "sebe" anlamına gelmekle birlikte "sonucunu engellerle karşılaşmadığı müddetçe zorunlu olarak tevli'd ettiği"ne, bu anlamda i'timādın ikincil fiiller (dolaylı fiiller) konusuyla irtibatlı olduğuna işaret edilmektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Yasemin Holoğlu Akdoğan

Field: Basic Islamic Sciences

Programme: Islamic Theology (Kalam)

Supervisor: Prof. Dr. Hülya Alper

Degree Awarded and Date: Phd- September 2024

Key Words: Nazzām, Ibn Mattawayh, İmpetus (i'timād), Theory of Latency (Kumūn), Nature, Mutual Propulsive Force (müdāfa'a), Tawlīd.

ABSTRACT

THEORY OF İ'TİMAD IN THE EARLY PERİOD OF BASRAN MUTAZİLİ KALAM

In the present study, the theory of i'timād, first introduced by Abū Ishāq İbrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām (d. 231/845) within the discipline of kalām, is examined. It is argued throughout this study that the concept of i'timād, initially presented by al-Nazzām as a theory of bodies, underwent a semantic evolution (or shift) in the subsequent discussions that followed al-Nazzām. In this context, our thesis addresses the views on i'timād put forward by not only al-Nazzām but also Jāhīz (d. 255/869), Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/916), Abū Hāshim al-Jubbā'ī (d. 321/933), Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1024), Abū Rashīd al-Nīsābūrī (d. 5th century), and Ibn Mattawayh (d. 469/1077). In the first and second chapters of the study, the definition and conceptual framework of i'timād are established by considering the meanings attributed to i'timād by Basra Mu'tazilī theologians. This chapter, thus, determines how the meaning of i'timād has evolved. Here, motion, latency, nature, mutual propulsive force, contact, and weight are treated as prominent concepts in the definition of i'timād. Furthermore in the second chapter examines the types of i'timād, which have been frequently emphasized in the understanding of i'timād following al-Nazzām. Commonly recurring events observed in nature are discussed based on lāzim i'timād, while events that occur through external interventions are discussed based on mujtalab i'timād. In the third chapter, the perspectives on the discussions that emerged

in the context of the formation and characteristics of i'timād are analyzed by following a methodology centered on the views of 'Abū Hāshim and his followers, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Ibn Mattawayh, and Abū Rashīd al-Nīshābūrī. Thus, it is determined where each thinker positions i'timād within their own system. The plan and content of the thesis are grounded in Ibn Mattawayh's al-Tadhkira, which presents the discussions on i'timād from a broad perspective, and its commentary, Sharḥ Kitāb al-Tadhkira fī Ahkām al-Jawāhir wa al-'Arāḍ. Finally, the thesis indicates that i'timād means “a cause that necessarily produces its result as long as it does not encounter obstacles”. In this sense, it points out that i'timād is also related to the issue of secondary actions (indirect actions).

ÖNSÖZ

Çalışmamız başlangıçta bir “cisim kuramı” olarak öne sürülen i'timād teorisinin zaman içerisinde geçirdiği anlam gelişimini esas almaktadır. Çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişinin katkısı bulunmaktadır. Bu hususta öncelikle tezimin gerek içerik gerekse üslûb açısından gelişmesinde katkısı bulunan danışman hocam Prof. Dr. Hülya Alper'e teşekkür etmek isterim. Tez jürisinde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. İlyas Çelebi, Doç. Dr. Ziya Erdinç, Doç. Dr. Murat Akın ve Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli'ye yapıcı eleştirileri ve katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım. Tez konusuna karar verme sürecinde kendileriyle istişare etme imkânı bulduğum ve zaman zaman araştırmam ile ilgili kendilerine danıştığım Prof. Dr. Osman Demir ve Prof. Dr. Mehmet Bulgen'e ayrıca teşekkür ederim. Lisans ve yüksek lisans eğitim hayatım boyunca ilmî birikiminden istifade ettiğim ve tecrübeleriyle bana yol gösteren hocalarım Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru ile Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'u burada anmak isterim. Tez yazım sürecinde sağladıkları destek ve teşvikten dolayı Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi idaresine de teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak tezi okuyup tavsiye ve eleştirileriyle daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan mesai arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Güvenç Şensoy ve Arş. Gör. Dr. Aliye Güler'e; tezin çerçevesini belirlememde yaptığımız müzakerelerle bana yol gösteren ve beni sabırla dinleyerek düşüncelerimi netleştirmeme yardımcı olan değerli dostum Zeliha Uluyurt'a; akademik hayatın stresli ve yorucu şartlarını birlikte paylaştığım aileme ve eşime müteşekkirim.

Yasemin Holoğlu Akdoğan

İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Amacı	1
2. Kaynakların Değerlendirilmesi ve Tezin Literatüre Katkısı	6
3. Tezde Uygulanan Yöntem	9
BİRİNCİ BÖLÜM: TARİHSEL ve ENTELEKTÜEL BİRİKİM	12
1.1. Teorinin Kaynağı ve Ortaya Çıkış Süreci	12
1.2. İ'timâdın Tanımı	25
1.3. Nazzâm'ın İ'timâd Anlayışı	35
1.4. Nazzâm'ın Düşünce Sisteminde İ'timâd ile İlişkili Kavramlar	35
1.4.1. Hareket	35
1.4.2. Taфра	44
1.4.3. Kümûn	52
1.4.4. Tabiat	63
İKİNCİ BÖLÜM: İ'TİMÂDIN DOĞASI ve TÜRLERİ	76
2.1. Mu'tezile Kelâmında İ'timâd Anlayışları	76
2.2. Mu'tezile Kelâmında İ'timâdla Aynı Anlamda Kullanılan Terimler	76
2.2.1. Karşılıklı İtme (Müdâfa'a)	76
2.2.1.1. Karşılıklı İtmenin Kendisi (Nefsu'l-Müdâfa'a)	84
2.2.1.2. Karşılıklı İtmenin Kaynağı (Mebdeu'l-Müdâfa'a)	89
2.2.2. Temas	93
2.2.3. Ağırılık	97
2.3. Lâzım ve Mücteleb İ'timâd	104
2.3.1. Lâzım İ'timâd	105
2.3.1.1. Lâzım İ'timâdın Gerçekleştiği Yönler/Alt Türleri	107
2.3.1.1.1. Aşağı İ'timâd (Süflî İ'timâd)	107
2.3.1.1.2. Yukarı İ'timâd (Ulvî İ'timâd)	114
2.3.1.2. Lâzım İ'timâd-Doğal Meyil İlişkisi	122
2.3.2. Mücteleb İ'timâd	128
2.3.2.1. Mücteleb İ'timâda Etki Eden Fâil Kuvvet: Fâil-i Muhtâr Yaratıcı	129
2.3.2.2. Mücteleb İ'timâd-Kasrî Meyil İlişkisi	133
2.3.2.3. Yukarı Fırlatılan Cisimlerde Geri Dönme Refleksi	135
2.3.2.4. Cisimlerin Boşlukta Hareket Etmesi	142
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İ'TİMÂDIN ÖZELLİKLERİ HAKKINDAKİ FARKLILAŞMALAR	155
3.1. İ'timâdın Oluşumunda Yaşlık ve Kuruluşun Yeri	157
3.1.1. Yaşlığın ve Kuruluşun Aşağı ve Yukarı İ'timâdî Belirlemesi	157
3.1.2. Yaşlığın ve Kuruluşun Şart Koşulmaması	163
3.1.3. Yaşlığın ve Kuruluşun İç İçe Bulunması	166

3.2.İ'timâdın Bekâsı Sorunu.....	168
3.2.1.Arazlarda Bekâ	168
3.2.2.Lâzım İ'timâdların Bâkî Kabul Edilmesi	172
3.2.3.İ'timâdların Bâkî Kabul Edilmemesi	179
3.2.4.Nazzâm'ın Sisteminde Bekâ.....	184
3.3.İ'timâdların Farklı ya da Zıt Olması	186
3.3.1.Farklı İ'timâdların Aynı Mahalde Bir Araya Gelmesi	186
3.3.2.Zıtlıklara Dayalı Değişim Kuramı	194
3.4.İ'timâdların Bilinebilirliği	197
3.4.1.İ'timâdın Delil Yoluyla Bilinmesi.....	200
3.4.2.İ'timâdın Âdet Gereği Bilinmesi	206
3.4.3.İ'timâdın Duyularla İdrak Edilmesi.....	209
3.5.İ'timâdın Tevlîdi	210
3.5.1.Tevlîd Rolünü Üstlenen İ'timâd	213
3.5.2.İ'timâdın Tevlîdindeki Fâil Kuvvet/Kudret.....	219
3.5.3.İ'timâdın Tevlîdden Engellenmesi.....	226
3.5.4.İnsan Fiilleri Bağlamında İ'timâd.....	229
SONUÇ	237
KAYNAKÇA	246

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
çev.	: Tercüme eden
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
hz.	: Hazırlayan
KADER	: Kelâm Araştırmaları Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	: Ve devamı
ykl.	: Yaklaşık

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

Kelâm disiplininde ilk olarak Ebû İshak İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845)¹ tarafından öne sürülen i'timâd teorisi, âlemdeki değişim ve sürekliliğin nasıl gerçekleştiği sorusunu, eşyâda birtakım özelliklerin varlığından bahsetmek suretiyle çözmeye çalışmış, bunu yaparken varlıklarda devam edegelen kozmik düzenliliğe işaret etmiştir. Böylelikle eşyâdaki tabiî özelliklerin neler olduğu ve bu özelliklerin ne şekilde değişime uğradığı problemi, Allah'ın evrende yarattığı nizamla irtibatlı olarak açıklanmıştır. Nazzâm'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım, âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu ve âlemdeki şeylerin varlıklarını bir yaratıcıya bağlı olarak sürdürdüğü ilkelerini açıklamaya yönelik olarak geliştirilmiştir. Bu anlamda i'timâd teorisi, fizik ile metafizik arasındaki ilişkiyi tesis etme noktasında önemli bir rol üstlenmiştir.

i'timâd teorisi kozmolojik, teolojik ve ahlâkî argümanları içinde barındıran birçok problemi konu edinmektedir. Nitekim tarihi süreç içerisinde i'timâdla ilgili öne çıkan tartışmaları ele aldığımızda i'timâdın Allah'ın yaratması, evrene olan müdahalesi, insanın fiilleri ve özgürlüğü meselesi gibi birçok konuyla ilişkili olduğu görülmektedir. Bu açıdan i'timâd ile ilgili ortak kanaati belirlemek oldukça zordur. Zira Nazzâm tarafından bir cisim kuramı² olarak öne sürülen i'timâd hareketi, Nazzâm sonrası gündeme gelen tartışmalarla birlikte farklı konuları da kapsamına almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan biri, i'timâdın cismin tabiî olmayan eğilimlerini ifade eden farklı bir türünün (mücteleb i'timâd) bulunmasıdır. Yine bunlardan bir diğeri de Nazzâm'ın benimsediği kümûn-zuhûr ve tabiat görüşlerini kabul etmeyen diğer Basra Mu'tezilî kelâmcılarının i'timâda yüklediği anlamlardır.

¹ Ebû İshak İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö.235/849-50) kız kardeşinin oğlu ve el-Câhız'ın (ö. 255/869) hocasıdır. Basra çarşısında boncuk işiyle uğraştığı ve oradaki malların depolandığı yerin güvenliğini tanzim ettiği için "Nazzâm" ismiyle anılmıştır. Bununla birlikte vezinli şiir yazması ve belağat ilmiyle ilgilenmesi de bu lakapla anılmasına neden olmuştur. Yaşadığı dönemde Sümeniyye'nin septik mezhebi olan Dualizm (Seneviyye) ile Atezim taraftarları ile mücadele içerisinde olmuştur. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Osman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 119; S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 22-23.

² Nazzâm cisimlerin ilk yaratılış halinde i'timâd hareketi ile hareketli olduklarını ileri sürmektedir. *Makâlât*'ta Nazzâm'ın bu görüşü şu şekilde nakledilmiştir: "O, Allah'ın yarattığı esnada cisimlerin, i'timâd hareketiyle hareketli olduklarını iddia etmiştir." Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmâîl b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmuth Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 324-325; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 456. Bununla birlikte Nazzâm, hareketlerin bâki olmadığını ve sürekli yaratıldıklarını ileri sürmektedir. Eş'arî, Nazzâm'ın bu görüşünü şöyle nakletmektedir: "Bazıları şöyle demiştir: Hareketlerden başka araz yoktur. Onların baki olması caiz değildir. Bu görüşü ileri süren Nazzâm'dır." Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358-359. Ayrıca Nazzâm araya yokluk girmeksizin cisimlerin yaratılmaya devam ettiğini düşünmektedir. İbnü'r-Râvendî, Nazzâm'ın bu görüşünü şöyle aktarmaktadır: "Nazzâm şöyle iddia ediyordu: Allah dünyayı ve içindekileri her zaman yok etmeksizin ve îade etmeksizin yaratıyor." Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbnü'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg (Kahire (Le Caire): Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1925/1344), 51-52; Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 115.

Bu gibi farklılıklardan hareketle tezimizde, Nazzâm tarafından kozmolojik bir argüman olarak öne sürülen i'timâd anlayışının, tarihi süreç içerisinde geçirdiği anlam gelişimini ortaya koymayı ve i'timâdın son aşamada, ahlak biliminin problemleriyle ilişkilendirildiğini göstermeyi hedefliyoruz.

Bu bağlamda tezimizde ilk olarak Nazzâm'ın ortaya attığı i'timâd anlayışı ile Nazzâm sonrasında ortaya çıkan i'timâd anlayışları arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya çıkartmaya çalışacağız. Böylelikle i'timâdın erken dönem Basra Mu'tezile kelâmında nasıl bir anlam gelişimine uğradığının ve kelâm tarihi içerisinde nerede konumlandırıldığının tespitini yapacağız. Kozmolojik bir argüman olarak öne sürülen i'timâdın, sonrasında nasıl olup da ahlâkî bir yapı kazandığı sorusuna cevap arayacağız. Bu sorulara cevap teşkil eden tüm argümanlar aslında tezimizin yol haritasını belirlemektedir. Zira bu soruların tespiti, i'timâdın kelâm meselelerinde nasıl kullanıldığını da ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede tezimizin kapsamı Nazzâm'ın yanı sıra Câhız (ö. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî, (ö.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1024), Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. V. yy.) ve İbn Metteveyh'in (ö. 469/1077) i'timâd ile ilgili ortaya attığı görüşlerden de oluşmaktadır. Burada özellikle Kâdı Abdülcebbâr'ın öğrencisi İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz* isimli eserine ayrıca dikkat çekmek istiyoruz. Zira bu eser, Nazzâm sonrasında şekillenen i'timâd anlayışlarına dair önemli veriler sunmaktadır. Burada i'timâdla ilişkili olan açıklamalar, daha çok eserleri günümüze ulaşmayan ve Basra Mu'tezilî kelâmcıların öncülerinden kabul edilen Cübbâîler ekseninde cereyan etmektedir. Bu eserdeki ihtilafları göz önünde tutarak tezimizde Ebû Hâşim el-Cübbâî ve onu takip eden Kâdı Abdülcebbâr, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh'in düşüncelerini merkeze alan bir anlayışla i'timâdı ele almayı hedeflemekteyiz.

Tam bu noktada Nazzâm'ın çeşitli din, mezhep ve felsefî akımlara yönelik olarak yazdığı pek çok eserinin bulunduğunu, ancak bunların hiçbirinin günümüze ulaşmadığını, dolayısıyla Nazzâm'ın öğretilerinin daha çok ona nispet edilen görüşlerden hareketle oluşturulduğunu, bu açıdan Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarının da Nazzâm'ın düşünce sistemini anlama noktasında önem arz ettiğini belirtmek istiyoruz.³ Zira her ne kadar i'timâd anlayışı Nazzâm tarafından ortaya atılmış olsa da sistematik bir form kazanması Nazzâm sonrası dönemde gerçekleşmiştir. Bu açıdan Allah'ın varlığını temellendirmede kozmolojik bir argüman olarak öne sürülen i'timâdın zaman içerisinde insanın ahlâkî açıdan özgür olduğu problemini de gündeme taşıyan bir kapsayıcılıkta teoriye dönüştüğünü söylememiz

³ İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 466-469.

mümkündür. Nitekim i'timâdın son aşamada, kulun iradî fiillerinin ilâhi bir tesir olmadan birbirini meydana getirdiği esasına dayanan tevîd konusuyla bağlantılı olarak yorumlanması, âlemde meydana gelen hareketlerin sebeplilik ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini, insanın da bu açıdan, yani eylemlerinin sonuçları itibariyle birtakım ödül ve cezalara (yaptırımlara) maruz kaldığını ispat etmeye yöneliktir. Buna göre i'timâd, cisimlerin hareketini izah ettiği gibi insanın hareketlerini de izah etmektedir. Doğada meydana gelen her olay gibi, insanın fiillerinin de bir sebeplilik ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini imâ etmektedir. Kâdı Abdülcebâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli eserinin IX. cildinde sıklıkla vurguladığı bu husus, insanın gerçekleştirdiği eylemlerden sorumlu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle i'timâd, insanın eşya üzerinde meydana getirdiği fiilleri (mütevellid fiiller) konu edinmektedir.⁴ Zira i'timâd, sebepler ile sonuçlar arasındaki ilişkiyi açıklayan “aracı bir etken/ilke”dir. İnsan bu ilke sayesinde eşyadaki bilgileri (sebep-sonuç ilişkisini) keşfederek; başka bir deyişle eşyanın mahiyetini öğrenerek kendi fiillerini inşa edebilmektedir.⁵

O halde i'timâd anlayışı söz konusu olduğunda sadece kozmolojiyle irtibatlı olan meselelerden değil, teolojik ve ahlâkî meselelerden de bahsetmiş olmaktadır. Çünkü i'timâd sebep anlamına gelmekle birlikte sonucunu “engellerle karşılaşmadığı müddetçe” zorunlu olarak tevîd etmektedir. Buradaki zorunluluğun belirli şartlara dayalı olarak gerçekleşen ılımlı bir nedensellik anlayışıyla ilişkili olduğu söylenebilir. İlahi müdahaleye imkân tanıyan bu nedensellik anlayışında Basra Mu'tezîlileri, engeller olmadığı müddetçe doğal eğilimlerin sıklıkla ve zorunlukla meydana geldiği görüşünü kabul ederler.⁶

⁴ Kâdı Abdülcebâr fiilleri, kudretimiz dahilinde olanlar ve kudretimiz dahilinde olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Daha sonra her bir taksimi ayrı bir başlık altında incelemektedir. İ'timâd bu tasnifte kudretimiz dahilinde olan fiiller kısmına tekâbül etmektedir. On çeşit olarak belirlenen bu fiillerin (kudretimiz dahilinde olan fiiller) beşi organlara, diğer beşi de kalbe hasredilmektedir. Burada i'timâd, organların fiillerinden kabul edilen oluşlar, birleşmeler, sesler ve elemeler (ekvan, i'timâdat, telifat, esvât, âlâm) ile aynı mesabede değerlendirilmektedir. Böylelikle i'timâd, kudretimiz dahilinde gerçekleşen fiillerden kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988/1408), 90-92; Kâdı Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi* 1, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/148-149; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ver (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 67-70; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 33; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmîyye el-felsefîyye* (Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989), 131-140; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (Ankara: Doğu Batı Yay. 2020), 101; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 93.

⁵ Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedânî Kâdı Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 9 (et-Tevlîd), nşr. Tefvîk Tavîl-Sâid Zâyid (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 59-61; Kâdı Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 82-83. Burada i'timâd, Mu'tezile âlimlerinin insan fiillerine ilişkin yapmış olduğu tasnifte dolaylı (mütevellid) fiiller kapsamında değerlendirilir.

⁶ *Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz/ An Anonymous Commentary on Kitab al-Tadhkira*, thk. Pişgüftar-ı Farisi Nasrullah Pürcevadi, edt. Sabine Schmidtke (Tahran: Müessesesi-i Pezuheşi Hikmet-i ve Felsefe-i İran, 2006), 91b-92a, 93b, 99b. Ayrıntılı bilgi için “Lâzım İ'timâd” isimli başlığa bakınız.

Bu veriler ışığında i'timâdın, *Âlemde değişim ve süreklilik nasıl gerçekleşir?* sorusunun cevabı olarak tasarlandığı sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz. Zira i'timâd âlemde herhangi bir düzensizliğin ya da kuralsızlığın bulunmadığı, fenomenlerin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiği bir düzenlilik fikriyle bağlantılıdır.⁷ İ'timâd ile âlemdeki değişim ve sürekliliğin rastlantısal olmayan bir düzenlilik içerisinde (sebep-sonuç ilişkisi içerisinde) gerçekleştiği öne sürülmektedir.

Bu çerçevede çalışmamız temelde üç bölümden oluşmaktadır. “Tarihsel Arka Plan ve Entelektüel Birikim” isimli birinci bölümde Nazzâm’ın i'timâdı ortaya atmasını gerektiren süreci ele alacağız. Böylelikle i'timâdın hangi probleme cevap teşkil ettiğinin ve Antik Yunan felsefe geleneği içerisinde nerede konumlandırıldığının tespitini yapacağız. Sonrasında Nazzâm’ın i'timâd anlayışı ile Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında öne çıkan tanımlama biçimlerini konu edineceğiz. Bunu yaparken aynı zamanda her bir tanımlama biçiminde öne çıkan kavramları belirleyeceğiz. Nazzâm’ın düşünce sisteminde i'timâdla ilişkili olan kavramları dört başlık altında, yani hareket, tafrâ, kûmûn ve tabiattan hareketle inceleyeceğiz.

“İ'timâdın Doğası ve Türleri” isimli ikinci bölümde ise Mu'tezile kelâmında i'timâdın nasıl tanımlandığı, hangi kavramlarla ilişkili olarak izah edildiği ve temel muhtevasının ne olduğu sorularının cevabını arayacağız. Sonrasında belirlediğimiz bu temel kavramlar üzerinden, yani karşılıklı itme, temas ve ağırlığa dayalı olarak i'timâdın doğasını soruşturacağız. Böylelikle başlangıçta teolojik ve kozmolojik bir probleme cevap teşkil eden i'timâdın sonrasında nasıl olup da ahlâkî bir içerik kazandığı sorusunu cevaplamış olacağız. Bu bağlamda birinci ve ikinci bölümdeki öncelikli hedefimiz, i'timâdın tarihi süreç içerisinde nasıl bir anlam gelişimine uğradığının tespitini yapmak ve kavramsal çerçevesini belirlemek olacaktır.

⁷ İmâmü'l-Hameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 495, 497; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Konstantiniye: Dârü't-Tıbbâti'l Âmire, 1239), 243, 252-253; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/246, 280-282; Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffâr İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 126, 130-131; Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Kâdî Beydâvi, *Tevâliu'l-envâr min metali'l-enzar*, thk. Abbâs Süleymân (Beyrut: Dârü'l-Cil; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1991), 116-117; Kâdî Beydâvi, *Tevâliu'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 101-102; Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî Câhîz, *Kitabu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1969), 5/ 7-11, 13, 34-35, 52-53, 82; eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 271-272. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 229; Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 132-133.

İ'timâdın anlam gelişimini ortaya koyduktan sonra “İ'timâdın Türleri”ni ele alacağız. Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında sıklıkla vurgulanan bu tasnif metodu, cismin tabî ve tabî olmayan eğilimlerine yönelik olarak gerçekleştirdiği değişimi izah etmektedir. Lâzım ve mücteleb i'timâd olarak isimlendirilen bu türlerin felsefî literatürdeki anlamsal karşılıklarını (doğal ve kasrî meyil) da dikkate alarak i'timâdın cisimlerdeki hangi tür değişikliklere sebep olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bu minvalde öncelikli olarak doğada gözlemlediğimiz ve sıklıkla tekrar eden olaylardan hareketle lâzım i'timâdı ele alacağız. Bunu yaparken aynı zamanda lâzım i'timâdın “doğal meyil”den farklı olarak kelâm düşüncesinde nasıl bir orijinal yönünün bulunduğu tespitini yapacağız. Yine Nazzâm'dan sonra gündeme gelen ve cisimde süregelen olmayan değişimleri izah eden mücteleb i'timâdın hangi şartlara dayalı olarak gerçekleştiğini ortaya koyacağız. Mücteleb i'timâd ile “kasrî meyil”⁸ düşüncesi arasındaki benzer yönlerle işaret ederek i'timâdın harekete sebep olduğu çıkarımında bulunacağız. Daha açık bir söyleyişle mücteleb i'timâdın, kasrî meyil düşüncesinde olduğu gibi, cisimlerin dışarıdan aldığı kuvvet doğrultusunda hareket ettikleri durumdan bahsedeceğiz. Bu bağlamda ikinci bölümdeki diğer bir hedefimiz i'timâd düşüncesinin, felsefedeki meyil ve tabiat kavramlarına kıyasla daha kapsamlı bir teori olduğunu ortaya koymak olacaktır.

“İ'timâdın Özellikleri Hakkındaki Farklılaşmalar” isimli üçüncü bölümde ise i'timâdın kelâm düşüncesinde nerede konumlandırıldığı, oluşum şartlarının neler olduğu ve ona dair genel hükümlerin nasıl belirlendiği sorularının cevabını arayacağız. Bu minvalde öncelikli olarak i'timâdın kelâm disiplininde hangi konularla ilişkili olarak tartışıldığının tespitini yapacağız. Sonrasında ise her bir düşünürün bu konularla ilişkili olarak i'timâdı nasıl yorumladığını belirleyeceğiz. Zira Mu'tezile kelâmcıları, i'timâdın varlığını kabul etme noktasında ittifak içinde olsa da i'timâdın oluşum şartları ve genel hükümleri hakkında farklı görüşler ortaya atmışlardır.⁹ Bu görüşler, genel olarak i'timâdın kurulum ve yaşlılıkla meydana gelip gelmediği, bâki olup olmadığı, zıddının bulunup bulunmadığı, duyularla mı yoksa delil ile mi bilindiği ve tevlîd edip etmediği şeklindeki sorular etrafında şekillenmektedir.

Bu metot üzere üçüncü bölümdeki öncelikli hedefimiz, her bir düşünürün kendi sistemi içerisinde i'timâdı nerede konumlandığını tespit etmeye yönelik olarak belirlenmiştir. Bununla birlikte i'timâdın varlığının nasıl ispat edildiği, i'timâdın hangi koşullara bağlı olarak

⁸ *Impetus* (itki teorisi) olarak da bilinen bu hareket ettirici güç anlayışı, İbn Sînâ (ö.428/1037) tarafından meyil-i kasrî (zorlamalı hareket) adı altında incelenmektedir. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Mücteleb İ'timâd” isimli kısmına bakınız. Ayrıca bk. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 235-238; İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 200.

⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 496-500.

varlığını devam ettirdiği, Allah'ın yaratması ve insanın fiiller işlemesi noktasında i'timâdın nasıl bir rol üstlendiği, insanın ahlâkî açıdan özgür olup olmadığı şeklindeki sorular da bu bölümün muhtevasını oluşturan problemler arasında yer almaktadır.

Burada tezimizin kelâm disiplinine sağlayacağı katkı da şu soru üzerinden oluşturulmuştur: *Erken dönem Basra Mu'tezile kelâmcıları i'timâda, dini akideleri temellendirme (ispat ve izah etme) noktasında, nasıl bir misyon yüklemiştir?* Bu sorudan hareketle tezimizin sınırları, i'timâdın Basra Mu'tezile kelâm düşünce geleneğindeki yeri ve önemini tespit etmeye yönelik olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla tezimiz, doğa felsefesine dair geliştirilen teorilerin metafizikle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair ipuçları vermektedir.

2. Kaynakların Değerlendirilmesi ve Tezin Literatüre Katkısı

Tezimizde istifade ettiğimiz kaynakları “Nazzâm'ın i'timâd anlayışıyla ilgili olanlar” ve “Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarıyla ilgili olanlar” şeklinde iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci gruptaki kaynaklar, makâlat ve milel-nihâl türü eserlerden oluşmaktadır. Zira daha önce işaret ettiğimiz üzere çeşitli din, mezhep ve felsefî akımlara yönelik olarak pek çok eseri bulunan Nazzâm'ın eserleri günümüze ulaşmadığından onun öğretilerini, döneme ilişkin birincil kaynak olan Eş'arî'nin (ö. 324/936) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn* ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl* isimli eserlerinden öğrenmekteyiz.¹⁰ Ancak bu eserlerde yer alan ve Nazzâm'a dayandırılan i'timâdla ilgili nakillerin, sınırlı ve yetersiz olduğunu ayrıca belirtmek istiyoruz. Bu amaçla başvurduğumuz diğer bir önemli kaynak da varlık soruşturmasında Nazzâm'ı takip eden öğrencisi Câhız'ın kaleme aldığı eserlerdir. Bu bağlamda Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân, ed-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk vet-tedbîr, el-Beyân ve't-tebyîn, er-Resâil* isimli eserleri de tezimizde sıklıkla başvurduğumuz kaynaklar arasında yer almaktadır. Nazzâm'ın düşünce dünyasını tesis etmede önemli bir yere sahip olan bu eserler, Mu'tezile tarihi içerisinde de göz ardı edilemeyecek bir değere sahiptir.

İkinci gruptaki kaynaklar ise Nazzâm'ın ortaya attığı i'timâd teorisini kabul etmekle birlikte i'timâdı, Nazzâm'dan daha geniş bir kapsamda inceleyen Basra Mu'tezilesi'ne mensup kelâm âlimlerinin eserleri oluşturmaktadır. Bu amaçla Mu'tezile kaynakları arasında ilk sırada yer alan Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* isimli eseri, faydalandığımız birincil eserler arasında yer almaktadır. Bu eserin özellikle “Tevlîd” isimli IX. cildi, i'timâdın “sebeb” anlamını taşıdığı hususunu, yani i'timâdın tevlîd ile ilişkisini açıklamada oldukça yol göstericidir. Yine Kâdî Abdülcebbâr'ın, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* isimli eseri de i'timâdla birlikte

¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 258; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70.

ortaya çıkan fiilleri izah etme noktasında önemli bir başvuru kaynağıdır. Zira burada i'timâd, “Fiillerin Kısımları” başlığı altında insanın güç yetirebildiği arazlar arasında zikredilmektedir.¹¹

Son dönemlerde keşfedilen ve Mu'tezile'nin kozmolojiye dair görüşlerini detaylı bir şekilde aktaran Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* isimli eseri de tezimizin vazgeçilmez kaynakları arasında yer almaktadır. Özellikle Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarını derli toplu bir şekilde aktaran bu eser, neredeyse i'timâdla ilgili tüm spekülasyonlara yer vermektedir. İ'timâd konusunu derinlemesine tartışan ve ona dair genel hükümleri ortaya koyan bu eserin şerhi, *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* da tezimizde sıklıkla kullandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır. İbn Metteveyh'in öğrencisi Ebû Câfer Muhammed b. Ali (b.) Mezdek'e dayandırılan bu eser¹² i'timâd ile ilgili meseleleri, Cübbâîlerin ayrıldığı temel noktalara işaret ederek nakletmektedir. Burada İbn Metteveyh ve şârihinin özel olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini destekleyerek i'timâdla ilgili konuları sistematize ettiğini ayrıca belirtmek istiyoruz. Bu anlamda her iki eser de tezimizi hazırlama esnasında istifade ettiğimiz başucu kitapları arasında yer almaktadır.¹³

Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup son temsilcilerinden Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* isimli eseri de tezimizde istifade ettiğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır. Zira bu eser de *et-Tezkire* gibi kelâm meselelerini, kozmolojik bir yaklaşımla ele almaktadır. Her iki eser de konularını, evrenin temel bileşenlerinin ne olduğu sorusundan hareketle tertip etmektedir. Burada i'timâd, araz kategorisinde yer almakla birlikte âlemdaki işleyiş ve sürekliliğin nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap teşkil edecek bir biçimde sunulmaktadır.

Bununla birlikte Eş'ârî geleneğine mensup kelâmcıların eserleri de i'timâd konusunda önemli bir başvuru kaynağıdır. Burada özellikle Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* isimli eseri, tezimizde istifade ettiğimiz birincil kaynaklar arasında yer almaktadır. İ'timâdla ilgili ayrıntılı bilgilere yer veren bu eser hem Eş'ârîlerin i'timâda yaklaşımını ortaya koyması hem de Eş'ârîler ile Mu'tezile'nin i'timâdla ilgili ihtilaf ettiği temel noktaları belirlemesi

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. *Şerhu'l Usulü Hâmse*, 1/148-149.

¹² İbn Metteveyh'in şârihinin ismi hakkında en net bilgiye Sabine Schmidtke'nin editörlüğünü yaptığı *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* isimli eserin “Giriş” kısmı ve eserde yer alan “Mu'tezilî Hareket (III) Skolastik Evre” ile “Mu'tezilîliğin Şîi Alımlaması (I): Zeydîler” isimli iki makalede rastlamaktayız. bk. Sabine Schmidtke, “Mu'tezilî Hareket (III) Skolastik Evre”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 239; Hassan Ansari, “Mu'tezilîliğin Şîi Alımlaması (I): Zeydîler”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 264.

¹³ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkîyye bi'l-Kahire, 2009), 1/3.

açısından önem arz etmektedir. Yine Eş'ariyye mezhebinin kozmolojik görüşlerine yer veren İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlât*'ı da tezimizde yararlandığımız kaynaklar arasındadır.¹⁴

Diğer taraftan müteahhir dönem kelâm eseri olmasına rağmen, erken dönemde gündeme gelen i'timâdla ilgili tartışmaları aktaran İcî'nin (ö.756/1355) *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*'ı ile Seyyid Şerif Cürânî'nin (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserleri de inceleme alanımıza giren eserler arasında yer almaktadır. Zira bu eserlerde de i'timâd, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*'de olduğu gibi, Cübbâîler ekseninde cereyan eden derin tartışmaları ele almaktadır.¹⁵ Ayrıca çalışmamızda *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki i'timâd bahsini konu edinen ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Halet Efendi (810) koleksiyonunda yer alan Çivizâde Muhyiddîn Mehmed b. İlyas el-Menteşevî'nin (ö.954/1547) *Risâletü'l-i'timâd fî Şerhi'l-Mevâkıf*'ı ile Fahreddîn b. İsrâfil el-Ladikî'nin (İsrâfilzâde) (ö.943/1536) *Risâle fî beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*'ı ve Kılıczâde İshak Çelebi b. İbrahim el-Üskübî'nin (ö. 943/1536) *Risâle fî'l-i'timâd* isimli eserleri de yararlandığımız kaynaklar arasındadır.¹⁶

İkincil kaynaklara geldiğimizde ise öncelikle Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde'nin (1909-1991), *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-keâmîyye el-felsefîyye* isimli eserinden bahsetmemiz gerekmektedir. Zira bu eser, Nazzâm'ın hareket konusunu sistematik bir şekilde işleyen ve bunu yaparken i'timâd anlayışına özel olarak yer veren bir muhtevaya sahiptir. Nazzâm'ın i'timâd anlayışını belirlememizde büyük bir katkısı olan bu eser, istifade ettiğimiz güncel kaynaklar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Yunus Cengiz'in "*Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timad Hareketi: Ne'liği ve İşlevi*" isimli makalesi de tezimizde istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Bu makale, Nazzâm'ın i'timâd anlayışını müstakil olarak ortaya koyan ilk ve tek makale olması sebebiyle önem taşımaktadır. Cengiz, bu makalede Nazzâm'ın i'timâd hareketinden ne anladığını saptamaya çalışmaktadır. Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarına da Nazzâm'ın i'timâd görüşünü anlamlandırma noktasında değer atfetmektedir. Bu açıdan söz konusu makale, Nazzâm'ın i'timâd hareketinin neliğine ilişkin bize bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca erken dönem Mu'tezile kelâm düşüncesi ile ilgili önemli araştırmaları bulunan Josef Van Ess, Richard M. Frank, Alnoor Dhanani'nin çalışmaları da başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Yine söz konusu çalışmaların bir kısmını Türkçe'ye çeviren Mehmet Bulgen'in

¹⁴ Cüveynî, *Şâmil*, 495, 497; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273-279; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvi, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Ayrıca bkz: Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarına Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 201.

¹⁵ İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, 125-131; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241-254; Cüveynî, *Şâmil*, 490-509.

¹⁶ Fahreddîn İsrâfilzâde, *Risâle fî beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810), 82b-83a; Kılıczâde İshak Çelebi, *Risâle fî'l-i'timâd* (İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810), 83b-84a; Çivizâde Muhyiddin Mehmed, *Risâletü'l-i'timâd fî Şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810), 84b-85a.

kelâm kozmolojisiyle ilgili kâleme aldığı eserler de istifade ettiğimiz diğer eserler arasındadır. Bulgen'in tezimizin son aşamasında iken yayımladığı *Kelâmın Nesne Kuramı* isimli kitap çalışması, başvuru kaynaklarımız arasında öne çıkmıştır. Son olarak modern literatürde yer alan Jan R. T. M. Peters'in *God's Created Speech* ile Richard Sorabji'nin *Matter, Space and Motion* isimli eserleri de yararlandığımız eserler arasında zikredilebilir.

Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki yukarıda zikrettiğimiz kaynaklarda sıklıkla yer alan ve i'timâd anlayışının farklı bir uzanımı olarak yorumlanan meyil nazariyesi¹⁷ de tezimizin kapsamı içerisinde. Bu açıdan felsefi literatürde yer alan Aristoteles'in *Fizik* isimli eseri de incelediğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır. Yine Aristoteles'in fizik anlayışını anlamamıza katkı sağlayan ve Türkçe'ye çevrilmiş olan Edward Grant'ın *Ortaçağda Fizik Bilimleri* isimli eseri ile Ahmet Arslan'ın *İlkçağ Felsefe Tarihi* isimli serisi de önemli kaynaklar arasındadır. Bu eserler, i'timâdın doğa felsefesinde nasıl alımlandığı ya da fizik biliminde neye karşılık geldiği sorularını cevaplandırmamızda yol gösterici olmaktadır.

Burada zikredilenler dışında i'timâd anlayışını anlamamıza katkı sağlayacak birincil ve ikincil farklı eserlerden de istifade edilmiştir. Dolayısıyla tezimizde kullandığımız kaynaklar, i'timâdın fikrî arka planını ortaya koyan günümüz eserlerini de kapsamına almaktadır.

Son olarak tezin literatüre katkısı, Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının varlık soruşturmasında i'timâda yüklediği anlamları tespit etmek ve i'timâdın kelâm geleneği içerisindeki yerini belirginleştirmek olacaktır. Bu amaçla tezde, Nazzâm'la birlikte Nazzâm sonrası kelâmcıları da merkeze alan bir metodoloji takip edilmiştir. Özellikle Nazzâm sonrası görüş ayrılıklarına değinilerek, i'timâd ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Bu yönüyle tezimiz, Ebû Hâşim ve onu takip eden Kâdî Abdülcebâr, İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin i'timâda yaklaşımları hakkında önemli bir veri sunmaktadır. Tezin bundan sonra yapılacak i'timâd ile ilgili çalışmalara dayanak olması açısından katkı sunacağı açıktır. Zira çalışmamız, i'timâdı konu edinen özgün çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır.

3. Tezde Uygulanan Yöntem

Tezimizde takip edilen temel yöntem, fizik ile ahlak bilimi arasındaki ilişkiyi i'timâd teorisi üzerinden tesis etmek olacaktır. Bu metot üzere çalışmamızın birinci ve ikinci bölümünde i'timâdın anlam gelişimine ilişkin olarak kavram analizi yapılmıştır. Bu dönüşüm, Basra Mu'tezilî kelâmcıların metinleri merkeze alınarak bütünlükçü bir yapı içerisinde ortaya konulmuştur. Nazzâm'ın i'timâda yüklediği anlam ile Nazzâm sonrasındaki kelâmcıların

¹⁷ Cürcânî, filozofların i'timâda “meyil” adını verdiklerini ve tartışmanın lafzi anlamda farklılaştığını söylemektedir. Bu bağlamda meyil, i'timâd anlayışının farklı bir uzanımı olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241-242.

i'timâda yükledikleri anlamlar merkeze alınarak tahkik edilmiştir. İ'timadla ilgili derin tartışmalara yer veren İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* isimli eserinden alıntılar yapılarak bu dönüşümün daha anlaşılır kılınması sağlanmıştır. Böylelikle i'timâd, karşılıklı itme, temas, ağırlık şeklinde ifade edebileceğimiz kavramlarla irtibatlı olarak yorumlanmıştır.

Yine çalışmanın birinci bölümünde Nazzâm'ın i'timâd anlayışını anlamamıza katkı sağlayacak olan Câhız'ın eserlerinden istifade edilerek Nazzâm'ın kûmûn ve tabiat görüşlerine yer verilmiştir. i'timâd ile irtibatlı olduğunu düşündüğümüz bu görüşler doğrultusunda, Nazzâm'ın düşünce sisteminde i'timâd hareketinin ne ifade ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte Nazzâm'dan çok daha önce antik dönem doğa filozoflarınca gündeme gelen değişim ve süreklilik problemlerine yer verilmiştir. Nazzâm'ın entelektüel birikimini anlamamıza katkı sağlayan felsefe geleneğindeki bu görüşler, Herakleitos, Anaksagoras, Aristoteles ve Stoahılar (Revakiye) ile sınırlandırılmıştır. Böylelikle Nazzâm'ın görüşlerinin onlardan mülhem olduğu iddiaları göz önünde bulundurularak tartışmanın tarihsel seyrine ve arka planına işaret edilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Nazzâm'dan sonraki i'timâd anlayışlarında öne çıkan i'timâdın türleri konusu da ele alınmıştır. Burada özellikle Ebû Hâşim ve onu takip eden Kâdî Abdülcebâr, İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin görüşlerini merkeze alan bir metodoloji takip edilmiştir. Böylelikle tezin metin örgüsü, i'timâd ile ilgili tartışmaları geniş bir perspektifte sunan İbn Metteveyh'in *et-Tezkire'si* ile bu eserin şerhi, *Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*'a uygun şekilde oluşturulmuştur. Bu eserlerdeki i'timâd başlıkları, kelâm geleneği içerisinde i'timâdın neliği meselesini bütüncül bir bakış açısıyla sunması açısından önem arz etmektedir. Çalışmamız bu açıdan i'timâd konusunda Ebu Hâşim ve takipçilerinin görüşlerine odaklanmış ilk çalışmalardan biridir. Yine burada Kâdî Abdülcebâr ve Nîsâbûrî'nin eserleri de kurucu metinler arasında yer almaktadır.

İlave olarak felsefe literatüründe yer alan kaynaklardan hareketle meyil ve i'timâd görüşleri arasındaki benzer ve farklı yönleri işaret edilmiştir. Bu minvalde tezimizde karşılaştırmalı bir bakış açısı takip ettiğimizi belirtebiliriz. Bu yöntem üzere ikinci bölümde M.S. 6. yüzyılda yaşamış ve Aristoteles'in şârihi olan Philoponus'un ortaya attığı kasrî meyil görüşü ile cansız cisimlerin hareketini sağlayan mücteleb i'timâd görüşü arasındaki benzer noktalara işaret edilerek i'timâdın "hareketi sağlayan itici bir kuvvet" olduğu tespit edilmiştir.¹⁸

¹⁸ Richard Sorabji, *Ancient Commentators on Aristotle Philoponus: On Aristotle Physics 3*, trans. M.J. Edwards (London: Duckworth, 1994), 2-5, 11-18, 180-181; James T. Cushing, *Fizikte Felsefî Kavramlar Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*, çev. B. Özgür Sarioğlu (İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2003),

Bu tespiti yönelik olarak i'timâdın daha somut bir zeminde anlaşılmasını sağlayan örneklere de yer verilmiştir. Yukarıya fırlatılan taşın yere düşmesi hadisesine benzer şekilde dış dünyada cereyan eden olaylardan hareketle Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının konu hakkındaki açıklamalarına yer verilmiştir.

Diğer taraftan i'timâd ile meyil görüşünün farklılaştıkları noktalar tespit edilerek i'timâdın daha kapsamlı bir teori olduğu ortaya koyulmuştur. Böylelikle Tanrı ve âlem irtibatının inşası bağlamında önemli bir misyon yüklenen i'timâdın, kelâm tarihi içerisinde nerede konumlandırıldığı ve Fâil-i Muhtâr yaratıcı varlık açısından ne ifade ettiği sorularının cevapları açığa çıkarılmıştır.

Üçüncü bölümde de sistematik ve bütünlükçü bir yapının oluşması için gayret gösterilmiştir. Ebû Hâşim ve takipçilerini merkeze alan bir tavırla i'timâdın oluşumu ve özellikleri bağlamında gündem gelen tartışmalar tespit edilmiştir. Özellikle Cübbâîler arasında cereyan eden anlaşmazlıklardan hareketle i'timâdın kelâm konularıyla olan irtibatı ortaya konulmuştur. Bunu yaparken çoğunlukla analiz, sentez ve yorumlama yöntemlerine başvurulmuştur. Böylelikle her bir görüş, kendi sistemi içerisinde bütüncül bir perspektifle ele alınarak işlenmiştir. Bu anlamda son bölümde çoğunlukla yorumlama ve anlamlandırma yolunu takip ettiğimizi belirtebiliriz.¹⁹

Çalışmada ayrıca İSNAD 2. Edisyon atfı sistemi kullanılmıştır.

1/111-114; Richard Sorabji, *Matter, Space And Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth, 1988), 227-239; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/Philoponus/#2.2> (Erişim 8 Ağustos 2024).

¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495, 497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7-11,13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229.

BİRİNCİ BÖLÜM: TARİHSEL ve ENTELEKTÜEL BİRİKİM

1.1. Teorinin Kaynağı ve Ortaya Çıkış Süreci

Değişim ve süreklilik olgusuna ilişkin ilk tartışmalar, felsefenin ilk üç yüz yılı içinde antik dönem filozoflarınca gündeme gelmiştir.²⁰ Zira filozoflar, “Her şeyin bir nedeni vardır” ilkesi gereği evrendeki değişimi açıklamaya çalışmışlardır. Bu süreçte ortaya çıkan düşünce akımları, doğayla ilgili öne sürülen ilk açıklamalar olmaları hasebiyle tezimizin tarihsel arka planını oluşturmaktadır. Bunların içerisinde özellikle Herakleitos (m.ö.480), Anaksagoras (m.ö.428), Aristoteles (m.ö. 322) ve Stoacıların öne sürdüğü birtakım görüşlerin Nazzâm’ın düşünce dünyasını etkilediği iddia edilmektedir. Nazzâm’a dair yapılan çalışmalarda yer alan bu iddiaları konumuzun sınırları çerçevesinde belirginleştirelim.

Herakleitos’un felsefesinde değişim, Nazzâm’da görüleceği gibi, “evrenin en temel yasası” olarak belirlenmiştir. Öyle ki her şeyin devindiği, hiçbir şeyin yerinde durmadığını söyleyen Herakleitos ile bütün cisimlerin hareket halinde olduğunu ileri süren Nazzâm’ın görüşleri temelde âlemin değişimini konu edinmektedir. Detaylandırmak gerekirse Herakleitos’un düşünce sisteminde değişim, *karşıtların birliği* (özdeşliği) ve *harmonia* (denge) *hali* isimli iki kuram üzerinden izah edilmektedir. Bu kuramlara göre değişim, soğuk nesnelerin sıcak, sıcak olanların soğuk; aynı şekilde nemli olanların kuru, kuru olanların nemli olması gibi her şeyin sürekli olarak karşıtına dönmesiyle meydana gelmektedir. Canlı olan bir varlığın ölmesi, sert olan bir nesnenin yumuşaması, gecenin ardından gündüzün ya da yazın ardından tekrar kışın gelmesi gibi durumlar, öncekilerin sonrakilere sonrakilerin ise tekrar öncekilere dönüştüğü bir düzen içerisinde (dengeyle) gerçekleşmektedir. Böylelikle değişim, her şeyin karşıtlarının ortaya çıkması yoluyla doğduğu bir hareketliliği ihtiva etmektedir.²¹ Bu

²⁰ İ’timad anlayışının girizgahı sadedinde değerlendirdiğimiz değişim ve süreklilik problemleri, Presokratik dönemde farklı kavramlar üzerinden ele alınmıştır. Anaksimandros’un (m.ö. 546) *aperion*’u, Anaksimenes’in (m.ö. 525) *yoğunlaşım* kuramı ve Herakleitos’ta (m.ö. 480) *harmonia hali* ve *karşıtların özdeşliği* düşünceleri bu kavramlardan ilk akla gelenlerdir. Dahası Empedokles’te (m.ö. 430) *dört tözün manyetizması*, Anaksagoras’un (m.ö. 428) *spermata* ve *homoemere* kavramları, Leukippos (m.ö. V yy.) ve Demokritos’un (m.ö.370) *atom* ve *boşluk* düşünceleri, Platon’un (m.ö. 347) *idealar* öğretisi, Aristoteles’in (m.ö. 322) *antiperistasis* kuramı ve *potansiyel-aktüel* öğretisi ile Philoponus’un (ö. VII yy.) *impetus* anlayışları da Antik Felsefe döneminde öne çıkan ve İslâm dünyasını etkileyen hareket nazariyeleri olarak kaynaklarda yer almaktadır. Diğer taraftan durağanlığın felsefesini savunan Parmenides’in (m.ö. 460) *görünüş ve gerçek* kuramı ile *plenum* öğretisi, Elea okulundan Zenon (m.ö. 430) ve Melissos’un (m.ö. 430) hareket eleştirileri de âlemdeki işleyişi, durağanlık çerçevesinde ele alan diğer düşünce akımları arasında kabul görmektedir. Aristotle, “On Generation and Corruption”, *The Works of Aristotle* (Kessinger Publishing, 2004), 2, 5; Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004), 13, 17; Bernard Pullman, *The Atom in the History of Human Thought* (USA: Oxford University Press, 1998), 21; Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy: The Presocratics* (USA: Princeton University Press, 1996), 304; Constatine J. Vamvacas, *The Founders of Western Thought The Presocratics* (Greece: 2001), 211, 216; Dominic J.O’meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (USA: Oxford University Press, 1995), 12; Daniel W. Graham, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy* (USA: Princeton University Press, 2006), 19.

²¹ Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, çev. C. D. Yonge (London, 1853), 378-379; Arda Denkel, *Object and Property* (New York: Cambridge University Press, 2007), 1-2; Frederick Copleston,

yaklaşımıyla şöhret bulan Herakleitos, klasik “arkhe” anlayışı yerine değişim problemine odaklanmış gözükmektedir. Tüm varlıkların bir nehrin sürekli akması durumuna benzer şekilde değişime uğradığını ileri sürerek “düzenli bir oluş sürecine” işaret etmektedir. Dolayısıyla onun sisteminde âlemde işleyişin nasıl gerçekleştiği sorusu şu şekilde cevaplanmaktadır: Evrenin temel ilkesinde değişim bulunmaktadır. Çünkü her şey, belirli bir düzen içerisinde sürekli hareket etmeye devam etmektedir. O halde değişim, evrende kaçınılmazı mümkün olmayan zorunlu bir ilkedir.²²

Söz konusu düşüncelere benzer bir yaklaşımla Nazzâm da “evrendeki her şeyin hareket halinde olduğu” tezini, harekete “oluş” anlamını vermek suretiyle inşa etmeye çalışmaktadır. Her ne kadar hareket, onun düşünce sisteminde iki farklı türe (i’timâd ve intikal) ayrılmış olsa da burada Nazzâm’ın Herakleitos da olduğu gibi cisimlerin sürekli hareket halinde olduğu tezini savunduğunu açıkça belirtmek gerekir. Öyle ki Nazzâm sakin görünümlü cisimde dahi gizli bir hareketliliğin meydana geldiği kanaatindedir. Bununla birlikte Nazzâm cisimlerin içerisinde zıt tabiatların bulunduğu ve bunlardan birinin diğerine galip gelmek suretiyle görünür olduğunu iddia etmektedir. Bu yönüyle Nazzâm’ın Herakleitos’un felsefesinden haberdar olduğu söylenebilir.²³ Ancak Nazzâm’ın eserleri günümüze ulaşmadığı için bu iddianın, özellikle Nazzâm’dan sonra kâleme alınan eserlerdeki tespitlerden hareketle yapıldığını ayrıca belirtmek gerekir. Zaten Nazzâm’ın entelektüel birikimi, sadece ona hasredilen düşüncelerden hareketle ortaya konulabilmektedir. Dolayısıyla i’timâd ile ilgili ortaya koyacağımız tüm açıklamalar,

The History of Philosophy, (Londra: Burns Oates and Washburn Ltd. 1951), 38-46; Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994), 58-59; Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, 33-37, 151; Osman Demir, *Kelâmı Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 185-186. Doğadan elde edilen bilgileri reddeden Parmenides, yöntemsel açıdan Herakleitos’a karşıttır. Herakleitos, gerçek bilgiye akıl ve felsefi argümanla ulaşılabilceği kanaatindedir. Parmenides ise fizikî âlemde algıladığımız yumuşaklık, sertlik, ağırlık ve hafiflik gibi değişimleri, algıya tamamen ters düşen sonuçlarla ilintili olarak yorumlamaktadır. Buna karşın Herakleitos da bahsi geçen unsurların değişiminin inkâr edilemeyecek derecede gerçek olduğunu vurgulamaktadır. Diğer taraftan Parmenides, her şeyin tek ve değiştirilemez olduğu görüşündedir ve felsefesini, “bir şey ya vardır ya yoktur” tezi üzerine inşa etmektedir. Herakleitos’un iddia ettiği “bir şeyin hem var hem de yok olması” gibi bir ikilikten bahsetmek yerine varlığı, tek ve değişime uğramayan bir özellikte ele almaktadır. Bu açıdan Parmenides, Herakleitos’un öne sürdüğü *karşıtların özdeşliği* ilkesini çelişkili bulmaktadır. İlave olarak Parmenides, âlemdeki süreklilik (kesintisizlik) düşüncesini, değişimden bağımsız olarak ele almakta ve “var olan bir ve sürekli (kesintisiz)” argümanı ile “var olan devindirilemez” savını eşleştirmeye çalışmaktadır. Evrende, yoğunluk bakımından herhangi bir artış ya da azalışın olmayacağını iddia etmektedir. Âlemde görünen çokluk ve değişimin, yanılsamadan ibaret olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceye göre gerçekte olan şey ile görünen şey birbirinden farklıdır. O halde “âlemin hareketsiz; fakat sürekli (kesintisiz) olduğu” düşüncesi en doğru görüş olarak kabul edilmelidir. Parmenides’in bu açıklamaları, şüpheli septik felsefenin doğmasına sebebiyet vermiştir. Onun bu görüşleri durağanlığın felsefesini ortaya koyan *görünüş ve gerçeklik* ile *plenum* (doluluk) öğretileri üzerinden de temellendirilmektedir. Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, 42-43, 47, 50-51, 59; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 54-55. Ayrıca Aristoteles, Fizik eserinin 5. bölümünde karşıtların dayanağını substratum/ hypokeimenon olarak ifade etmektedir.

²² Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 54-55.

²³ Eş’ârî, *Makâlat*, 271; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-keîmiyye el-felsefiyye*, 140-142; Demir, *Kelâmı Nedensellik*, 86.

Nazzâm'dan sonraki kelâmcıların eserlerinde yer alan nakillerle irtibatlı olmaktadır. Bahsi geçen nakilleri incelediğimizde ise Herakleitos ile Nazzâm arasında doğrudan kurulan bir aktarımın olmadığını ve belirli konularda ayrıştıklarını tespit etmekteyiz. Örnek verecek olursak Herakleitos doğa felsefesinde, Nazzâm'dan farklı olarak “her şeyin ateşten geldiği ve sonunda yine ateşe döndüğü” ilkesini benimsemektedir.²⁴ Öyle ki Herakleitos'u, kendilerinden önceki filozofların en büyüğü sayan Stoacılar da “evrensel yangın” öğretisini kabul etmek suretiyle her nesnenin sürekli bir değişim içerisinde bulunduğunu öne sürmektedir.²⁵ Bu görüşe göre evrende gerçekte tek bir şey vardır o da ateştir. Dolayısıyla evrende meydana gelen tüm varlık alanları da ateşin değişiminden başka bir şey değildir. Her şey ateşten gelip yine ateşe dönmek istemektedir.²⁶ Bu açıdan Herakleitos ile Nazzâm arasında var olduğu iddia edilen irtibatın, değişime sebebiyet veren ilkeler açısından yetersiz olduğu sonucuna varılabilir.

Herakleitos'tan sonra Nazzâm'ın düşünce dünyasını farklı şekillerde etkilediği iddia edilen diğer bir doğa filozofu da Anaksagoras'tır. Anaksagoras ise değişimi, “sonsuz öğelerden meydana gelen benzer parçalar” ilkesinden hareketle şu şekilde açıklamaktadır: Âlemdaki her şey, her şeyin içerisinde tıpkı bir tohum gibi bulunmaktadır. *Spermata* (tohum) adı verilen bu tohumların bir araya gelmesiyle oluşan evren, aslında değişime neden olan öğeleri ihtiva etmektedir. Zira evrendeki değişim bu tohumlarla birlikte gerçekleşmektedir. Sonsuz sayıda bulunan bu tohumların bir araya gelmesiyle eş türseller, yani *homoeomere* adı verilen doğal nesneler oluşmaktadır. Bunlar, tohumlar gibi birbirine benzeyen ve her şeyden bir parça taşıyan nesnelerdir.²⁷ Anaksagoras'a göre değişim, bu türdeş doğal nesnelerin varlığa çıkma süreçlerini ifade eder. Dolayısıyla onun yaklaşımında *spermata* ve *homoemere* öğretileri, varlığın sonsuza değin bölünebildiği, her şeyde her şeyden bir parça bulunduğu ve nesneleri oluşturan ilkelerin sayıca sonsuz olduğu ilkelerine dayalıdır. Nazzâm'ın *kümûn ve zuhûr* düşüncesini anımsatan bu öğretiler, bir grup araştırmacıya göre Nazzâm'ın Anaksagoras'ın felsefesinden haberdar olduğunu gösterir. Örnek verecek olursak Mısırlı âlim Ali Sâmî en-Neşşâr, Nazzâm ve bir kısım

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, 2008), 4/179-184.

²⁵ Patricia Crone, “İstidrad II: Tanrı'yı Dışlayan Kozmolojiler”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 175; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 26.

²⁶ Stoacılar evreni, çevreden merkeze sırasıyla ateşten, havadan, sudan ve topraktan meydana gelen varlık tabakalarına ayırır. Burada ateş, yoğunlaşma yoluyla öncelikle havayı, daha sonra ise (ateşin yoğunlaşmasının artmasıyla) suyu ve toprağı meydana getirir. Buna karşın toprağın seyrekleşmesi de ters bir sıralamayla önce suyu, daha sonra ise havayı ve ateşi etkiler. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/296-298.

²⁷ *Homoeomere* kavramı, Aristoteles tarafından Anaksagoras'a atfedilmektedir. Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 64-73.

İslâm filozoflarının Anaksagoras ile fikrî yakınlıklarının bulunduğu kanaatindedir.²⁸ Benzer şekilde İsveçli Şarkiyatçı ve dinler tarihçisi Henrik Samuel Nyberg²⁹ (1889-1974) de Nazzâm'ın kümûn-zuhûr teorisinin Anaksagoras'ın "her şeyin başka her şeyde bir parçasının olduğu" şeklinde tarif edilen *homoimery* teorisinin gelişmiş bir versiyonu olduğunu iddia etmektedir. Yine Max Horten da Nazzâm'ın bu görüşü Anaxagoras'tan aldığını, bu anlamda Nazzâm'ın kümûn nazariyesinin Anaxagoras'ın felsefesine dayandığını ileri sürmektedir.³⁰

Diğer taraftan Nazzâm'ın *kümûn ve zuhûr* anlayışının Aristoteles eksenli olduğu yönünde iddialar da bulunmaktadır. Örnek verecek olursak H. Steiner, Aristoteles'in bilkuve ve bilfiil teorilerinin, Nazzâm'ın kümûn zuhûr düşüncesini etkilediğini öne sürmektedir. Ona göre Şehristânî'nin kümûn nazariyesini İyonyalı filozoflara atfetmesi, Nazzâm'ın bu görüşü ilk olarak Aristoteles'ten öğrendiğini göstermektedir.³¹ Ancak Ebû Rîde, Nazzâm'ın yaşadığı dönemde Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* isimli eserlerinin henüz Arapça'ya çevrilmediğini ve Nazzâm'ın Aristoteles'i daha çok bir mantıkçı olarak tanıdığını belirtmektedir. Bu yönüyle Ebû Rîde Nazzâm'ın, Aristoteles'in "bilkuve ve bilfiil" teorilerini, kümûn ve zuhûr öğretileri

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 140-145; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 178; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 40-41; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70, 378-380; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan yayınları, 1999), 1/220-225. Ali Sâmî en-Neşşâr aynı zamanda i'timâd hareketinin Stoacıların tevettür hareketiyle benzer olduğunu öne sürmektedir. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/351.

²⁹ İsveçli Şarkiyatçı ve dinler tarihçisi olan Henrik Samuel Nyberg, Ignaz Goldziher'den etkilenecek Arap-İslâm kültürüne yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Ulusal ve uluslararası birçok akademik kuruluşun üyesi olmakla birlikte *The Encyclopaedia of Islam*'da Mu'tezile isimli maddesi bulunmaktadır. Ömer Türker, "Henrik Samuel Nyberg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/312-313.

³⁰ İlave olarak Nyberg, Nazzâm'ın kümûn teorisinin kökenlerini Platon'un idealar nazariyesine dayandırmaktadır. Buna göre Tanrı'nın zihnindeki tüm düşünceler bilkuve varlık olarak idealar dünyasına aittir. Zamanla tek tek ortaya çıkan bu düşünceler, aslında değişim sürecini de ortaya koymaktadır. Zira teklikten çokluğa geçiş, bir değişimi beraberinde getirmektedir. Böylelikle Platon'un "çokluk ve teklik" anlayışı, zamanla değişime uğrama ya da ortaya çıkma anlamına gelen "kümûn-zuhûr" düşüncesine benzemektedir. O halde her iki düşüncenin ortak noktası Tanrı'nın tek, dolayısıyla gerçeklik dünyasının tek; fakat Tanrı'dan neşet eden şeylerin çok, dolayısıyla görünüş dünyasının çok olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde birbirleri içerisinde gizlenmiş (kümûn) birçok varlığın tek tek varlık alanına çıkması (zuhûr) da görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Bu eksende Platon'un öğretileri ile Nazzâm'ın kümûn anlayışı arasındaki benzerliğe dikkat çekilmektedir. Patricia Crone, "İstidrad II: Tanrı'yı Dışlayan Kozmolojiler", 179; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 140-145; 157-160. Demokritos'a karşı *İdealar* öğretisini savunan Platon, doğa felsefesini hem Parmenides'in hem de Herakleitos'un düşüncelerini bir araya getirmek suretiyle inşa etmiştir. Bunun için öncelikle görünüş ile gerçeklik olgusunu, varlıksal anlamda birbirinden ayırmış, sonrasında gerçekliği teklik, görünüşü ise çokluk kavramıyla özdeşleştirmiştir. Böylelikle görünüş dünyası, Herakleitos'un iddia ettiği gibi değişime tâbi olan bir evrene karşılık gelirken; idealar dünyası, Parmenides'in öngördüğü gibi, değişime tâbi olmayan bir evrene tekâbülmüştür. Burada görünüş dünyası birden fazla varlık türüne sahip olurken; idealar dünyası tek bir varlık türü üzerinden ele alınmıştır. Bu tasniften hareketle "değişime tabi olan çokluk dünyasının gerçek olmadığı" ifade edilmiştir. Daha doğrusu algıyla kavranılan her şeyin, çokluk dünyasında meydana gelen değişken niteliklerin bizzat kendisi olduğu vurgulanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 92-98.

³¹ Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 140-145; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 178; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 40-41; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70, 378-380; Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1/ 220-225.

bağlamında anlamasını mümkün görmemektedir. Nazzâm'ın Aristoteles'in aksine arazları cisim olarak kabul etmesini, bu görüşüne delil olarak gösteren Ebû Rîde, en nihayetinde Nazzâm'ın görüşlerinin Kur'an'a dayalı yaratılış doktrini ile irtibatlı olduğunu öne sürmektedir.³²

Nitekim Platon'un Akademia'sında öğrenci olan Aristoteles'in düşüncelerini incelediğimizde öncelikli olarak değişimin devinim,³³ canlılara özgü büyüme ve küçülme, niteliksel değişim ve tözsel değişim olmak üzere dört şekilde gerçekleştiğini görmekteyiz. Yani Aristoteles'e göre tikel varlıklar ya devinirler ya nitelikçe değişirler ya da büyür veya küçülürler. Eğer nitelikçe değişim, nesnenin kökten değişimini etkilerse o vakit nesnede tözsel bir değişim meydana gelir. Böylelikle Aristoteles, bir şeyin oluşu ve yok oluşu, büyümesi ya da küçülmesi, nitelik ya da yer değiştirmesi gibi durumların hepsini, zaman içerisinde ortaya çıkan değişimler olarak kabul eder.³⁴ *Energia* (fiil) ve *Entelekheia* (yetkinlik) olarak da ifade edilen bu değişim anlayışında doğal nesneler, kendileri için doğada saptanmış olan yere doğru devinmekte; bu yere geldiklerinde ise durmaktadır. Bu, âlemde var olan doğal türlerin kendi içlerinde taşıdığı kaynağa doğru eğilim gösterdiklerine işaret etmektedir. *İçsel devingenlik* olarak da tanımlanan bu hareket tarzı, bardaktan dökülen suyun yere doğru akması, ateş ve dumanın yukarı doğru çıkması gibi eğilimleri kapsamına almaktadır.³⁵

Nazzâm'ın yaklaşımını ele aldığımızda ise değişimin sadece hareket ile açıklandığını, hareketin ise temelde iki şekilde gerçekleştiğini tespit etmekteyiz. Burada intikal hareketi diğer kelâmcıların da kabul ettiği şekliyle cismin bir mekândan başka bir mekâna geçişini; i'timâd

³² Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 125-129. Mu'tezile'nin Aristoteleci gelenekten farklı olarak fizik ve metafiziği işlediği hakkında bk. Yunus Cengiz, "Mu'tezile ile Karşılaşma Usûlü", *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*, ed. Ömer Türker ve Yunus Cengiz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 25-29.

³³ Ayrıca Aristoteles'e göre devinim; yere göre devinim, nicelikteki devinim ve nitelikteki devinim olmak üzere üç şekilde gerçekleşir. Yere göre devinim, yer değiştirme anlamına gelen değişim türü iken; nicelikteki devinim, büyüme ve eksilme gibi durumları ihtiva eden diğer bir değişim türüdür. Nitelikteki değişim ise "daha çok" ile "daha az" arasında meydana gelen ya da "bir karşıttan başka bir karşıta doğru devinimi" ifade eden bir değişim türü olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan nitelikteki değişim hem hareketin hem de durağanlığın temel ölçütü kabul edilen "zamandaki değişimi" kapsamına alır. Aristoteles, *Fizik*, 203-205, 213, 223, 225, 229, 383, 427; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 92-98. Öte yandan "yere göre devinim" kaynaklarda boşluk düşüncesinin reddiyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Zira Aristoteles'e göre uzay ve yer bağımsız bir varlık olarak tanımlandığından devinim, doluluğun olduğu bir alanda imkân dahilinde görülmektedir. Bu anlamda boşluğun reddedilmesi, yerin varlığını kanıtlayan bir argüman olarak kabul edilmektedir. Kelâm literatüründe *melâ* nazariyesi olarak da ifade edilen bu anlayışta hareket, âlemde boş alan olmadığı için "nesnelerin karşılıklı yer değişimi" ile gerçekleşmektedir. *Antiperistasis* kuramı olarak da bilinen bu yer değişikliği, var olan şeylerin "bir yerde" var olduğu ve değişimin, bu yerlerin devinimiyle ortaya çıktığını imâ etmektedir. O halde boş alan olmadığı için hareketi imkânsız gören Parmenides'in aksine Aristoteles, Empedokles'te olduğu gibi, aynı argümanla hareketi ispat etmiş olmaktadır. Fakat Aristoteles, bu ispatı, Empedokles'ten farklı olarak, yerin varlığı üzerinden temellendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 93, 135, 179, 203-205, 213; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 47, 115-116, 122-123.

³⁴ Aristoteles, *Fizik*, 213.

³⁵ Aristoteles, *Fizik*, 251; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 185-188.

hareketi ise atomcuların araz olarak isimlendirdiği renk, tat, koku, ses, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi niteliklerin hepsinin cisim olarak iç içe tek bir mekânda bulunmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla Nazzâm'ın sisteminde Aristoteles'in nitelik olarak kabul ettiği her şey, cevher türünden kabul edilmiş olup latif birer cisim olarak isimlendirilmektedir.³⁶ Bununla birlikte Nazzâm gerçek anlamda sükûnun var olmadığını iddia etmek suretiyle Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Zira Aristoteles, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, nesnelerin doğal mekânlarına ulaştıktan sonra orada duraksadığını kabul etmektedir. Oysaki Nazzâm'a göre cisim, tabiatı gereği arzuladığı şeye ulaşsa dâhi gizli bir hareketlilik içerisinde bulunmaya devam etmektedir. Diğer taraftan Nazzâm, arazların hepsini harekete indirgeyerek tüm niteliklerin cisim olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in iddia ettiği gibi bir niteliksel değişimden söz etmemektedir. Cisimlerin Allah tarafından sürekli olarak yeniden yaratıldığını ve değişime uğradığını ileri sürmektedir.³⁷

Aslında Aristoteles de *Potansiyel-Aktüel* öğretisi adı altında cisimlerin değişimi ve dönüşümden söz etmektedir. *Tözel değişim* olarak da bilinen bu değişim şekli, bir tözün gelişimindeki önceki ve sonraki aşamaların; başka bir deyişle potansiyel ve aktüel durumların tamamından söz etmektedir. Burada potansiyellik, özdekte bir eğilim olarak bulunan tümel yönleri; aktüellik ise söz konusu tümel yönlerin potansiyellikten ayrılarak tek tek varlığa çıkması anlamına gelmektedir.³⁸ Dolayısıyla Nazzâm ve Aristoteles tahtalık özelliğine sahip olan bir ağacın belirli aşamalar sonrasında masa, sandalye, kitaplık vb. birtakım eşyalara dönüşümünü açıklayan bir değişimi kabul etme noktasında hemfikir olsa da niteliksel değişim konusunda farklı düşünmektedirler. Nazzâm eşyadaki niteliksel değişimlerin her birini Allah tarafından yeniden yaratılan latif birer cisim olarak ele almaktadır. Buna göre nesnenin aktüel olarak kazandığı yaşlık, kuruluk, uzunluk, kısalık, ağırlık, hafiflik gibi tüm nitelikler aslında birer cisim/cevherdir. Bunların hepsi hareket ederek değişime uğramaktadır.³⁹ Aristoteles açısından ise cevherde hareket söz konusu değildir. Hareket sadece nicelik, nitelik ve mekânda

³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 402-403.

³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 346-347, 353-354.

³⁸ Parmenides'in görünüş ve gerçeklik kuramını reddeden Aristoteles, her şeyi, somut bir nesne olarak ele almaktadır. *Töz* olarak isimlendirilen bu somut nesnelerin en temel özelliği, bir niteliğe sahip olmalarıdır. O halde somut bir nesne olmanın zorunlu koşulu, nitelik taşımaktır. *Özdek ve form* nazariyesi olarak da bilinen bu anlayışa göre bir niteliğe sahip olma hususu, özdeğin form kazanmış halini ifade etmektedir. Burada özdek, değişim geçiren nesnenin tikel yönüne; form ise tözün genellenebilir tümel yönüne karşılık gelmektedir. Ayrıca bk. Aristoteles, *Fizik*, 41, 77; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 93-100, 107, 133, 181.

³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 346-347, 352-352, 369-370; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 100-101; Nazzâm'a göre cisim olmayan şeyde araz, dolayısıyla da hareket meydana gelmez. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 369-370.

söz konusudur.⁴⁰ Yani Aristoteles, Nazzâm gibi tüm kategorilerde hareketin gerçekleştiğini kabul etmemektedir. Nitekim Şehristânî'nin aktardığına göre de Nazzâm nitelik, nicelik, mekân, zaman ve yöne nispetle gerçekleşen bir hareket görüşünden bahsetmektedir ki bu da “değişimin ilkesi (*mebde*)” olarak kabul ettiği i‘timâd hareketidir.⁴¹

Her hâlükârda Aristoteles’e göre bir masanın yanarak küle dönmesi tözsel bir değişimi ifade ederken; Nazzâm’a göre bu durum odunun içerisindeki gizlenmiş külün ortaya çıkışını izah etmektedir. Dolayısıyla Nazzâm’a göre bu değişim, cisim ya da cevherlerin gizlilik halinden görünürlük haline geçişini izah eden bir yenilenmeyi ifade etmektedir. Bu, hücrelerin yenilenmesi durumuna benzer bir yenilenmedir ve kökten bir değişimi ifade etmemektedir. Aristoteles’te ise bu durum özsel niteliklerin nesneyi kökten değişime uğrattığını göstermektedir. Dolayısıyla Aristoteles “tözsel değişim” görüşünü kabul etmek suretiyle Nazzâm’ın temelde kabul ettiği değişim fikrinden ayrılmaktadır.⁴²

Bu verilerden hareketle Nazzâm’ın *kümûn ve zuhûr* anlayışının hem Anaksagoras hem de Aristoteles eksenli olduğu yönünde ortaya atılan iddiaların yetersiz olduğu sonucuna ulaşılabılır. Zira bahsi geçen filozoflar ile Nazzâm’ın görüşlerinin benzerlik durumu iyice tahlil edildiğinde Nazzâm’ın kümûn-zuhûru, filozofların öğretilerinden farklı olarak varlıkların yaratılış süreciyle irtibatlandığı görülmektedir. Bundan dolayıdır ki Ebû Rîde, Nazzâm’ın görüşlerinin Yunan kaynaklarından değil, İslâm kaynaklarından mülhem olduğunu ileri sürmektedir. Onun bu iddiasına göre Nazzâm öğretilerini özünde tevhîd ilkesine bağlı olarak inşa ettiğinden, filozofların kaynaklarından ikincil anlamda faydalanmaktadır. Nitekim insanların Hz. Âdem’in neslinden devam ettiğini bildiren âyet ile Hz. Âdem’e secde edilmesinin emredildiği ve İblis’ten başka hepsinin (tüm ruhların) Hz. Âdem’e secde ettiğini aktaran âyetler (A’raf 7/11,172-173) ve yine insanın nutfeden meydana geldiği, sonrasında ete ve kemiğe bürünerek şekil aldığını bildiren âyetler (Mü‘minun 40/12-14), Nazzâm’ın savunduğu kümûn-zuhûr görüşünün tevhîd ilkesiyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.⁴³

Her hâlükârda Nazzâm’ın görüşlerinin Yunan kaynaklarının tesiriyle oluşup oluşmadığı sorusunu cevaplandırmak için elimizde net bilgiler yoktur. Ancak Nazzâm’ın kendi dönemindeki İslâm karşıtı gruplarla yaptığı tartışmalar dikkate alındığında, Nazzâm’ın Yunan

⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, 203-205, 213, 223, 225, 229, 383, 427; Yunus Cengiz, “Nazzâm’ın Doğa Felsefesinde İ‘timâd Hareketi: Ne’liği ve İşlevi”, *Milel ve Nihâl İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, (Haziran 2014), 160.

⁴¹ Şehristânî, eserinde bunu şöyle aktarmaktadır: “Ona (Nazzâm) göre hareket, felsefecilerin dediği gibi nasıl, kaç, durum, nerede ve ne zaman (keyf, kem, vaz’, eyn ve metâ) gibi sorulara cevap veren herhangi bir değişikliğin başlangıcıdır.” bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Hareket” isimli kısmına bakınız.

⁴² Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 11-40; Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Say Yay. 2014), 406.

⁴³ Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 140-145, 150-157.

felsefesiyle irtibatlı olan bazı kitapları mütalaa ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Nazzâm'a nispet edilmekle birlikte günümüze ulaşmamış olan *Nakdû Kitâbi Aristâtâlis* isimli eser, Nazzâm'ın Aristoteles'in birtakım görüşlerinden haberdar olduğunu ve hatta onu eleştirdiğini göstermektedir.⁴⁴

Bu bilgiler ışığında Nazzâm'ın kendisindeki önceki filozofların eserlerini okuduğu, onların birtakım görüşlerinden etkilendiği sonucuna varmak da mümkündür. Ancak bununla birlikte Nazzâm'ın filozoflardan edindiği bilgileri, dini akidesini ispat ve izah etme maksadıyla geliştirdiği hususunu da önemle vurgulamak gerekir. Durumun böyle olduğu kabul edildiğinde Nazzâm'ın, Ebû Rîde'nin savunduğu şekliyle, filozoflardan doğrudan değil; dolaylı olarak (ikincil anlamda) yararlandığı ve esasında tevhîd eksenli bir araştırma metodu ile onlara yaklaştığı sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz. Bu sonuca ulaşmamızı sağlayan etkenlerden birini şöyle açıklayabiliriz. Nazzâm'a göre kûmûn, esasında zıt cevherlerin ancak Allah tarafından bir araya getirilebildiği bir öğretiyi temsil eder. Daha açık bir söyleyişle zıt cevherlerin bir arada bulunması, onların kendi kendilerine oluşamadıklarına işaret eder. Dolayısıyla onları bir arada tutmaya zorlayan kudretli bir yaratıcının varlığına ulaşmayı gerekli kılar. O halde kûmûn, cevherlerin hâdis olduklarının alameti olup kıdemine hükmetmeye engel teşkil eder. Zaten zıt cevherlerin aynı mekânda içe içe bulunması, yaratıcı bir varlık tarafından, ancak O'nun zorlamasıyla mümkün olabilmektedir ki bu da cevher ve cisimlerin zayıf ve hâdis olmalarının bir göstergesi olarak Allah'ın varlığına delil teşkil etmektedir. O halde Nazzâm'ın sisteminde kûmûn, varlıkların başlangıçta Allah tarafından topluca yaratıldığı ve belirli aşamalar sonrasında görünür oldukları bir duruma işaret etmektedir.⁴⁵

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda var ki, Nazzâm'ın bu görüşlerinin cevherde iki farklı karakterin, yani nur ve zulmetin varlığını kabul eden Seneviyye ile tartışmasının

⁴⁴ Nazzâm'ın *Kitâb alâ Ashâbi'l-Heyûlâ* isimli yazısının olduğu da aktarılmaktadır. bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd (Tahran: 1971), 205-206, 215; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70, 378-380; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: Dârü't-Tûnisiyye, 1974), 254; el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-Nihâl*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979), 153; Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-fırak*, 119; B. Weis, "al-Nazzam, Ibrahim ibn Sayyar" *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey (London: Routledge, 1988), 586; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London: Routledge, 1999), 53; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 11; Josef van Ess, "al-Nazzâm", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1993), 7/105; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017), 55. Nazzâm'ın öğrencisi Câhîz'in de Grek mirasına eleştirel bir şekilde yaklaştığı, kendi görüşleriyle uyum arz eden fikirleri benimsediği aktarılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. George Saliba, "Al-Jahiz and the Critique of Aristotelian Science", *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time*, ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi ve Manfred Kropp (Würzburg: Ergon Verlag, 20009), 49; Sebastian Günther, "Al-Jahiz and the Poetics of Teaching-A Ninth Century Muslim Scholar on Intellectual Education", *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time*, ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi ve Manfred Kropp (Würzburg: Ergon Verlag, 20009), 21-23.

⁴⁵ Hayyât, *İntisâr*, 45-47.

neticesinde olduğu yönünde iddialar da bulunmaktadır. İbnü'r-Râvendî'nin (ö.298/910) öne sürdüğü bu iddiaya göre Nazzâm, evrenin yükselen ve alçalan iki karakterden, yani ağır ve hafif şeylerden ve bunlarla birlikte kendiliğinden hareket eden canlı şeyler ile başkası tarafından hareket ettirilen cansız şeylerden olduğu görüşünü savunmak suretiyle Seneviyye'nin görüşlerini onaylamıştır. Hayyât (ö.300/913), eserinde aktardığı bu iddiayı şöyle cevaplandırmaktadır: Nazzâm hafif olan şeyin tabiatının yükselmek ve ağır olan şeyin tabiatının alçalmak olduğu görüşünü ortaya atarken esasında Allah tarafından cisme yerleştirilmiş tabiatlar görüşüne dikkat çekmek istemektedir. Dolayısıyla Nazzâm, Seneviyye'nin savunduğu gibi bir “yukarı âlem” ve “aşağı âlem” görüşünü, yani ikili bir âlem görüşünü (düalizmi) benimsemez. Bu bakımdan Nazzâm, Seneviyye'nin düştüğü küfre düşmemiştir.⁴⁶

Hayyât'ın bu görüşlerinden hareketle Ebû Rîde de İbnü'r-Râvendî ve Bağdâdî'nin (ö.429/1037) Nazzâm'a yönelttiği suçlamalar konusunda haklı olmadıklarını belirtir. Ebû Rîde görüşlerini Hayyât'ın savunusu üzerinden şöyle aktarır: Nazzâm'ın zıt tabiatlar görüşü, Seneviyye'den mülhem değildir. Çünkü Nazzâm nur ve zulmeti, Seneviyye ve Seneviyye'nin diğer kollarından kabul edilen Deysaniye ve Mâniyye'de (Maniheizt) olduğu gibi “ezelden kâdim olan ikili bir varlık” olarak ele almaz. Nazzâm'a göre varlığın kaynağı kadim olan Allah'tır ve Allah cisimlere sürekli müdahalede bulunarak onları yeniden yaratmaktadır. Bu yönüyle Nazzâm'ın savunduğu zıt tabiatlar görüşü, cismin hâdis oluşuna delildir.⁴⁷

Anlaşılabacağı üzere Nazzâm'ın tabiatların zıt şeylerden meydana geldiğini kabul etmesi, Seneviyye'nin kabul ettiği gibi bir ikili prensip değildir. Çünkü Nazzâm, her ne kadar cisimde mevcut olan zıt tabiatlar görüşünü kabul etse de temelde öğretilerini ikili bir prensip üzerinden açıklamaz. Öyle ki ona göre cisimler, bölünebilir parçalara sahip olduklarından ikiden daha fazla kombinasyonla da izah edilebilir. Örnek verecek olursak Nazzâm, odunun içinde temelde dört unsurun (ateş, su, kül ve duman) gizlendiğini, ancak bunların tekrar kendi içlerinde farklı şekillerle görünür olabileceğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre ateşte sıcaklık ve aydınlık (ışık); suda ses ve koku; dumanda tat, renk ve koku; külde tat, renk ve kuruluşun bulunduğu farklı kombinasyonlar söz konusudur. Yani odun; öncelikle ateş, duman, su ve külden oluşan dört unsurla, sonrasında ise ses, koku, renk, tat gibi farklı bileşenlerle açıklanan farklı cisimleri ihtiva etmektedir. Bu cisimlerin her biri görünür olma amacına matuf birbirleriyle çatışma hali içerisinde. İşte i'timâd hareketi, cisimlerin içsel eğilimlerine yönelik olarak

⁴⁶ Hayyât, *İntisâr*, 39-42.

⁴⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 119; Hayyât, *İntisâr*, 34-35, 39-45; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-keîmiyye el-felsefiyye*, 114-117; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 29-40.

gerçekleştirdikleri bu çatışma halini konu edinmektedir. O halde i'timâd hareketi, Nazzâm'ın sisteminde varlıkların başlangıçta topluca yaratıldığı ve belirli aşamalar sonrasında görünür oldukları *kümûn-zuhûr* görüşü ile varlıkları kemal noktasına ulaşmasını sağlayan ve bunu yaparken cismin gelişimi ve değişimini konu edinen *tabiat* görüşüyle irtibatlıdır. Allah'ın her eşyaya özel olarak tahsis ettiği bu tabiatlar sayesinde cisimde sürekli bir hareketlilik söz konusudur. Bu hareket, gizli olmakla birlikte cisimdeki tüm içsel eğilimleri konu edinmektedir. Âlemde değişim ve sürekliliğin nasıl gerçekleştiği soruna cevap teşkil eden bu hareket, i'timâd hareketidir. Bu yönüyle i'timâd hareketi, Allah'ın eşya üzerindeki eylemlerini konu edinen bir değişim nazariyesidir. Başka bir deyişle Allah ile evren arasında dinamik bir ilişki tesis etmektedir.⁴⁸

Nazzâm'ın gizli hareketlilik düşüncesi Alman müsteşrik Horovitz'e göre ise Revvâkiler, yani Stoacılar'ın hareket görüşüne benzemektedir. Bu görüşüne istinaden Horovitz, Nazzâm'ın Stoacılardan etkilendiğini, hatta Araplar arasında Stoacılığı temsil eden ilk isim olduğunu söylemektedir. Dahası etimolojik olarak i'timâd kelimesinin; ruh anlamına gelen Yunanca “pneuma” kelimesinden tercüme edilmiş olabileceğini, bu yönüyle i'timâdın, “mukavemet ve basınç” gibi somut anlamlarla değil; “ruh ve nefes” gibi soyut mânaları taşıdığını iddia etmektedir.⁴⁹ Bu bağlamda Horovitz, Max Horten'in öne sürdüğü “Nazzâm, Anaxagoras'tan etkilenmiştir” şeklindeki görüşünü reddederek kümûn nazariyesinin Revvâkilere (Stoacılar) ait olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁰ Benzer şekilde Ali Sami en-Neşşâr da i'timâd hareketinin

⁴⁸ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-40; Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyunü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: KURAMER, Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018), 445; D. E. Pingree and S. Nomanul Haq, “Tabi'a”, *The Encyclopaedia of İslam* (Leiden: Brill, 2000), 10/26; *A Dictionary of Philosophy*, “Nature”, ed. Antony Flew and Stephen Priest (London: Pan Books, 2002), 274-275; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 215; Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, çev. Mehmet Bulgen, *Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 468-473; Yunus Cengiz, “Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni İslam Düşüncesinin Altın Çağı 5*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 589.

⁴⁹ Ayrıca Horovitz'e göre Nazzâm'ın kümûn teorisi “kaybolmuş olmak” anlamındaki “Das Verborgensein” kelimesiyle ilişkilendirilmiştir. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 26, 33-37, 40-42; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 135-140; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; Mu'tezile Eki, 475; Fehmi Jadane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020) 19, 134; Ali Sâmi en-Neşşâr da i'timâd hareketinin Stoacıların tevettür hareketiyle aynı olduğunu iddia etmektedir. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/351.

⁵⁰ Diğer taraftan S. Horovitz, Nazzâm'ın benimsediği “tüm yaratıkların ilk günde yaratıldığı” görüşünün Yahudiler arasında bilindiğini, dolayısıyla bu görüşlerin Talmud'un bazı kısımlarında mevcut olduğunu, daha sonra buradan Müslümanlara aktarılan bu bilgilerin Nazzâm tarafından öğrenilerek benimsendiğini ileri sürmektedir. Onun bu iddiasına göre Tevrat'ta yaratılışla ilgili nakledilen bilgiler ile Nazzâm'ın görüşleri arasında benzerlik bulunmaktadır. bk. Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 140-145; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcıların Tabiat ve İnsan*, 178; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 40-41; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70, 378-380; Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1/ 220-225. Ayrıca Horovitz Stoacıların *seminai logos* (*logoi spermatikoi*), yani “tohumsal akıl” (nüvesel sebepler) düşüncesinin Nazzâm'ın kümûn görüşünde etkili olduğunu aktarır. Bununla birlikte kümûnün Stoacıların düşünce sisteminde yer alan “illet-i büzriyye” görüşüne de raci olduğunu belirtir. Pines'e göre ise kümûn,

Stoacıların (Revakiyyun) düşünce sisteminde yer alan “gerilim hareketi”ni (tevettür hareketi) anımsattığını ileri sürmektedir.⁵¹ Bu görüşe göre i’timâd hareketi, cismin merkezinden dışına doğru uzanan ve oradan tekrar geri dönen bir gerilim hareketine benzemektedir. Bu, cismin “iç sabırsızlığı” ya da “cismin yayılmacı ve çekici gücü” olarak da ifade edilmektedir.⁵²

İ’timâd düşüncesi ile Stoa felsefesi arasında kurulan bu ilişki Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-Nihâl* isimli eserinde dikkat çektiği iki görüşe dayandırılmaktadır. Bunlardan ilki, “Nazzâm, kümûn ve zuhûr tezinde metafizikçilerin görüşünden ziyade fizikçilerin (tabiatçı filozofların) görüşüne meyletmıştır” şeklindeki nakildir. İkincisi ise Şehristânî’nin Nazzâm’a dayandırarak naklettiği “Ruh bedenle kaynaşmış latif bir cisimdir, kalbin bütün bölümlerine güldeki su, susamdaki ve sütteki yağ gibi karışmış bulunmaktadır.” şeklindeki ifadedir.⁵³ Alman müsteşrik Horovitz’e göre Şehristânî’nin bu nakillerinde geçen “tabiatçı/fizikçi filozoflar” ifadesinden kastedilen Stoacılarıdır.⁵⁴

Bu bağlamda i’timâd hareketinin Stoacılarıdaki “cisimlerin iç içe geçmesi” ve “gerilim hareketi” düşünceleri ile ortak özelliklere sahip olduğu yönünde iddialar bulunmaktadır. Ancak söz konusu teorilerin ortaya çıkış ilkeleri dikkate alındığında her iki düşünce formunun ayrışan yönleri sahip olduğu görülmektedir. Örnek verecek olursak Stoacılar, evrende cisim olmayan herhangi bir şeyin varlığını kabul etmez. Cismin ise biri etkin diğeri edilgin olmak üzere iki ilkedен meydana geldiğini düşünür. Burada etkin ilke ateş ve hava; edilgin ilke ise su ve topraktır. Ateş maddenin ana özelliği, aktif kısmıdır. Dolayısıyla maddenin değişimi ve dönüşümü, ateşin yoğunlaşması ve seyrekleşmesine göre gerçekleşmektedir.⁵⁵ Nazzâm ise

Hristiyan papalarının (Lactantius) kabul ettiği görüşleri anımsatır. Buna karşın Rîde, ise Nazzâm’ın kümûn görüşünde ne Stoacıların ne de Anaxagoras’ın görüşlerine benzer türde bir yaklaşım bulunduğunu savunur. Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-keîmiyye el-felsefiyye*, 140- 145; Patricia Crone, “İstidrad II: Tanrı’yı Dışlayan Kozmolojiler”, 179; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 41-44. Abdülkâhir el-Bağdâdî ise Nazzâm’ın kümûn görüşünü, Dehrîler ve Râfîzîler’den aldığını söyler. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 119. Nazzâm ve Stoacılar arasında iddia edilen söz konusu benzerlik için ayrıca çalışmamızın “Kümûn” isimli kısmına bakınız.

⁵¹ Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/ 351.

⁵² Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 26, 33-37; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-keîmiyye el-felsefiyye*, 138-139; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70; Mu’tezile Eki, 475; Jadane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 19, 134; W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi I*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 505.

⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 129; Hayyât, *el-İntisar*, 82-83.

⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70; Jadane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 19, 134; Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 26, 33-37, 40-42; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-keîmiyye el-felsefiyye*, 135-140.

⁵⁵ Sözgelimi sıcak ve kuru olan ateşin kuruluk niteliğini yaşlılık niteliğine bırakması ile ateş havaya dönüşmektedir. Böylelikle ateş, sıcaklığa; su, ıslaklığa ve nihayet toprak kuruluğa özdeş kılınmak suretiyle bir değişim ve dönüşüm sağlanmaktadır. Bu açıklama biçimi, Aristoteles’in dört ana nitelik düşüncesini akıllara getirmektedir. Fakat Stoacıların, Aristoteles’ten ayırdıkları noktalar da bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/300-301. Aktif ilke, Pneuma, esir, sıcak nefes, akıl veya Tanrı olarak da isimlendirilir. Buna göre taş, hayvan, insan gibi nesnelerin

ateşi, değişimin ilkesi olarak değil, odun örneğinde olduğu gibi cisimlerin içine gizlenmiş bir unsur olarak düşünmektedir. Bu anlamda ateşin sadece odundaki gizlenme biçimine dikkat çekmektedir. Ona göre bu gizlilik, ancak odunun yanmasıyla, yani ateşin açığa çıkmasıyla/görünür olmasıyla sona ermektedir. Üstelik Nazzâm, Stoacıların aksine cismani olmayan şeylerin varlığını da kabul etmektedir.⁵⁶

Ayrıca Stoacılarıdaki gerilim hareketi, “kendisine tanrısal ve kutsal tinden üfürülmüş hava veya nefes” anlamına gelen Pneuma ile gerçekleşir. Stoacılar merkezi bir konuma yerleşen bu kavram, kozmosun her tarafına yayılarak uzanan bir ruhu temsil eder. Bu, kan yoluyla bedenin (madde) her tarafında dolaşan ve bedene canlılık özelliği veren nefese benzer. Yine bu ruh, teneffüs edilen ya da solunan hava ile özdeş kılınır. Dahası sıcak nefes (ateş ve hava), esir, akıl, aktif ilke, Tanrı gibi isimlerle ifade edilir.⁵⁷ Nazzâm ise prensipte Kur’an’a dayalı bir yaratılış öğretisini savunur. Bu amaca hizmet etmek adına kümûn-zuhûr öğretisini öne sürer. Nitekim Şehristânî de Nazzâm’ın düşüncesinde yaratılışın, Allah’ın her şeyi eş zamanlı meydana getirdiği, annelerin çocukların yaratılışından önce var olmadığı, öncelik ve sonralığın “gizlenen yerden ortaya çıkma (kümûn-zuhûr)” şeklinde ifade ettiği bir model ile gerçekleştiğini belirtir.⁵⁸ Dolayısıyla Nazzâm, her ne kadar Stoacı tezi kabul eder gibi görünüyorsa da pek çok noktada Stoacılarıdan ayrılır.

Diğer taraftan Stoacı düşüncede Pneuma, maddecilik yönü ağır basan bir ruh görüşüdür. Burada Stoacılar, Tanrı ile doğa arasında ayrım yapmadan teolojiyi doğa bilimine indirger. Böylelikle doğayı salt bilimsel-teknik bir inceleme alanı olmaktan çıkarıp ona metafiziksel bir derinlik kazandırır. Daha açık bir söyleyişle panteist bir evren tasarımından hareketle Tanrı

her biri, gerçekte ateş ve havanın belli bir oranda karışmasından meydana gelmektedir. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/290-292, 296-298; Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, çev. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 154, 187, 238, 260; Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 34, 149, 161, 260, 263. 23-24, 132, 539

⁵⁶ Bağdadi’nin naklettiğine göre Nazzâm, Hişâm b. El-Hakem’in bilgiler, irade ve hareketlerin cisim olduğu görüşünü reddederek onların cisim olmadığını, dolayısıyla aynı yerde içe içe bulunmadığını/bulunmayacağını ifade etmiştir. Bağdadi’nin “Nazzâm’ın sekizinci skandalı/saçmalıkları” olarak zikrettiği bu nakilden anlaşılacağı üzere Nazzâm, cisimlerin iç içe bulunduğu düşüncesinin yanı sıra içe içe bulunamayan ve cisim olmayan bazı şeylerin varlığından da bahsetmektedir. Bu da Nazzâm’ın temelde cisim olmayan hiçbir şeyin varlığını kabul etmeyen Stoacılar ile ters düştüğünü ortaya koymaktadır. Bağdadi, *el-Fark*, 100.

⁵⁷ Aritoteles’in ünlü yorumcularından Afrodiasiaslı Aleksandros (ö. 205), gerilim hareketinin sıcak nefesin (ateş ve hava) ana özelliği olduğunu ve sıcak nefesin, merkezden çevreye (kendinden dışa) ve çevreden merkeze (dışardan kendine) yönelik olmak üzere şeylerde (cisimlerde) çift yönlü gerilim meydana getirdiğini nakletmiştir. Aynı şekilde Galenos da hava ve ateşin gerilim gücüne sahip olduğunu ve bu güçle suya ve toprağa karışarak birlik meydana getirdiğini iddia etmiştir. Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/290, 296; Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, 154, 187, 238, 260; Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, 34, 149, 161, 260, 263. 23-24, 132, 539; Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi I*, 505.

⁵⁸ Hayyât, *İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70.

hakkında konuşur.⁵⁹ Stoacıların bu yaklaşımına karşı Nazzâm ise doğayı Allah’ın varlığına delil olma ve yaratılışı izah etme maksadıyla inceleme alanı yapar. Fiziki âlemde gözlemlenen devamlılık ve işleyişin tabiatın kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla gerçekleşmediğini, aksine Allah’ın eşyaya yaratılış itibariyle yerleştirdiği tabiatlar ile sağlandığını ileri sürer. Tüm cisimlerin yaratılış itibariyle kendilerine yerleştirilen gizli tabiatlara göre hareket ettiklerini vurgular. Ona göre bu gizli tabiatlar, hem varlığın devamlılığını sağlayan hem de onu diğer varlık alanlarından ayıran içsel bir hareketliliğe, yani i’timâd hareketine sahiptir.

Son olarak belirtmeliyiz ki Yeni Platoncu felsefe okulunda öğrenci olan ve İslâm dünyasında Yahya en-Nahvî olarak bilinen Aristoteles’in şârihi Philoponus (ykl.490/570), cismin aynı zamanda kinetik enerjiyle hareket ettiği görüşünü savunmak suretiyle Aristoteles’in hareket anlayışına eleştiriler yöneltmiştir. Burada Philoponus, Aristoteles’in ortaya attığı “cisimle doğrudan temas eden hava (ortam), cismin hareketine neden olur ve onun hareketini bir süre için sürdürür” şeklindeki görüşe karşı çıkarak, bu durumun kinetik enerji ile ilgili olduğunu savunmuştur. Bu anlamda kinetik enerji, cismin dışarıdan aldığı destek doğrultusunda havadaki hareketini devam ettiren itici/içsel bir kuvvettir. Impetus teorisi olarak da isimlendirilen bu kuvvet, hareket ettirici tarafından fırlatılan nesneye aktarılan ve maddesel olmayan bir kuvvettir.⁶⁰ Bu kuvvet, Nazzâm sonrası i’timâd anlayışlarında sıklıkla vurgulanan ve i’timâdın bir türü olarak anılan “mücteleb i’timâd”a karşılık gelmektedir. Bu anlamda i’timâdın kelâm geleneği içerisinde, yani Nazzâm sonrası i’timâd anlayışlarında, intikal hareketini de (mekânlar arası değişimi) kapsamına alacak şekilde anlam gelişimine uğradığı görülmektedir. Bu yönüyle Nazzâm’dan sonra i’timâd düşüncesini kabul eden kelâmcıların da, Nazzâm’da olduğu gibi, kendilerine kadar uzanan bir gelenek içerisinde, değişim ve süreklilik problemiyle ilgili öne sürülen konular hakkında bilgi sahibi oldukları ve bunlarla ilgili görüşler ortaya koydukları kanaatine varılabilir. Ancak buradaki konu ve problemlerinin tespiti, tezimizin sınırlarını aştığından burada sadece Aristoteles’in şârihi Philoponus’un görüşlerine değinmekle yetiniyoruz.

⁵⁹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hüner (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 304-307; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/279; Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, 154, 187, 238, 260; Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, 34, 149, 161, 260, 263. 23-24, 132, 539; Mahmut Kaya, “Revâkıyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/24-26; <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/stoacilik> (Erişim 8 Ağustos 2024).

⁶⁰ James T. Cushing, *Fizikte Felsefî Kavramlar*, 1/111-114; Richard Sorabji, *Matter, Space And Motion*, 227-239; Edward Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, çev. Aykut Göker (Ankara: Verso Yayınları, 1984), 41.

1.2.İ'timâdın Tanımı

Sözlükte “bir şeye dayanmak, güvenmek, yaslanmak veya yönelmek” anlamlarına gelen i'timâd, “kastetmek, desteklemek, bir niyet ve amaçla işe girişmek, bir suçu kasıtlı yapmak” mânasındaki “ ‘a-m-d ’ kökünden türemiştir. Bu kökten türeyen duvar, sütun, direk gibi kelimeler ise “kendisine yaslanana destekleyen” anlamına gelmektedir. Yine bu kökten gelen ‘umde kelimesi de “kendisine dayanılan temel esas” demektir.⁶¹ Bu tanımlamalar, teorik olarak i'timâdın “bir şeyin temel dayanağı, bir mekâna dayanma eğilimi” anlamlarında kullanıldığını ve bir amaç doğrultusunda ortaya çıkan fiillerle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Terim olarak ise i'timâd, Mu'tezilî kelâmcıların âlemin işleyişine dair geliştirdikleri bir kavramdır. Bu kavram, ilk etapta hareketi açıklamaya yönelik olarak Nazzâm tarafından dile getirilmiştir. Zira Nazzâm i'timâdı, “her şeyin hareket halinde olduğu” tezinden hareketle öne sürmüştür. Özellikle Basra ekolü tarafından bu kavram, nedenselliği açıklamakta kullanılmıştır. Öyle ki daha sonraları sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılan kavramlardan biri haline gelmiştir.⁶²

Eş'ârî gelenekte ise i'timâd, âdet anlayışı çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşım biçimine göre ise i'timâd, Basra Mu'tezilesinde olduğu gibi zorunlu nedenselliği değil, “özel bir temas” anlamını ihtiva etmiştir. Bu durum i'timâdın ortak bir tanımının olmadığına ve farklı şekillerde ele alındığına işaret etmektedir.⁶³ Nitekim Basra ekolüne mensup kelâmcılar arasında da i'timâd; hareket, kümûn, tabiat, karşılıklı itme, temas ve ağırlık şeklinde ifade edebileceğimiz birtakım mânaları kapsamına alacak şekilde tanımlanmaktadır. İşte bu farklılıktan hareketle çalışmamızın ilk bölümünde Nazzâm'ın i'timâda yüklediği anlam ile Nazzâm sonrasında öne çıkan i'timâd anlayışlarını ele alacağız. Bu metot üzere bu başlığımızda Basra Mu'tezile kelâmında i'timâdın nasıl tanımlandığının tespiti yapılacaktır.

Basra Mu'tezile kelâmında i'timâd, *mu'temid* ve *mu'temed* arasında gerçekleşen dayanma eğilimini ifade etmektedir. Burada dayanmayı gerçekleştirene mu'temid, kendisine

⁶¹ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Emin Muhammed Abdulvehhab- Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 9/387-389; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kamusî'l-Muhit*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/1519; <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495-497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7-11,13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 229.

⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495-497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7-11,13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229.

dayanılanı ise mu'temed denilmektedir.⁶⁴ Bu kullanım bir nesnenin, bir direğe dayanmak suretiyle sabit durması örneğiyle açıklanabilir. Buna göre direğe dayanan yani i'timâd eden nesneye, mu'temid, kendisine dayanılan yani i'timâd edilen direğe ise mu'temed adı verilmektedir.⁶⁵

Aslında mu'temid ve mu'temed arasındaki ilişki i'timâdın tanımında belirleyici bir konumdadır. Burada mu'temid dayanma eğilimine sahip olan nesne iken, mu'temed nesneyle karşılaştığında ona karşı direnç uygulayan mekândır. Bu mekân, cevher ya da cisim türünden bir şey olmakla birlikte mu'temide kıyasla aşağı yönde bulunur. Suyun üzerine konan kap örneği üzerinden bunu şöyle detaylandırmak mümkündür: Kap, dayanmayı gerçekleştiren mu'temid, su ise kendisine dayanılan mu'temedir. Bu açıdan mu'temed, mu'temidin karar kıldığı mekân demektir. Zira kap, suya dayanmak, su ise kaba direnmek ya da kabı yukarı yönde itmek suretiyle kendi aralarında bir i'timâd meydana getirmektedir. O halde kabın suya dayanması, buna karşın suyun da kabı yukarı yönde iterek ona direnmesi neticesinde meydana gelen “suda yüzmeye eğilimi” i'timâdın varlığına işaret etmektedir.⁶⁶

Bu verilere dayanarak i'timâd, “mü'temid ve mu'temed arasında meydana gelen denge hali” olarak tanımlanabilir. Bu tanım daha açık bir şekilde şöyle ortaya konabilir: Dayanma işini gerçekleştiren nesne, öncelikli olarak bir mekâna temas eder. Bu temas sonucunda ise o mekânda itici bir güç var olur. Zira nesne, sahip olduğu ağırlık ile o mekânda baskı uygulama eğilimindedir. Buna karşın mekân da nesneye karşı direnme ve onu itme eğilimindedir. İşte bu itişme hali neticesinde bir denge hali açığa çıkmaktadır ki bu da i'timâdın varlığını ortaya koymaktadır. Bu açıdan i'timâd, *nesnenin mekâna uyguladığı itme kuvveti ile mekânın nesneye karşı gösterdiği direnme kuvveti arasında meydana gelen denge hali* demektir.⁶⁷

Öyle anlaşıyor ki dayanma eğilimiyle ortaya çıkan i'timâd düşüncesinin merkezinde temas, itme gücü ve ağırlık bulunmaktadır. Dikkat edilirse bu kavramların ortak noktası, nesnenin belli bir yüzeyde ya da mekânda karar kılması sonucunda meydana gelen *etkileşim halini* konu edinmesidir. Bu anlamda i'timâd, aynı zamanda cismin *iç dinamiğine* işaret etmektedir.⁶⁸ Günümüz fizik biliminde bu durum direnç, özkütle, basınç, çekim kuvveti, yer

⁶⁴ Mu'tamad İngilizce karşılığı olarak “reliable, dependable; supporting” kelimeleri verilmiştir. bk. <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

⁶⁵ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 90a-90b.

⁶⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/11; Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 90a-90b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273.

⁶⁷ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 90a-90b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273.

⁶⁸ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 36-37; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/352; Cengiz, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi”, 155, 157.

çekimi, kütle çekim, itki, içtepi, statik gibi kavramlarla izah edilmektedir.⁶⁹ Daha açık bir söyleyişle i'timâd, mîknatısın bir başka mîknatısı çekmesi ya da itmesi, yukarı yönde fırlatılan cisimlerdeki geri dönme refleksi, nesnelerin aşağı yöne meyletmesi gibi dış dünyada meydana gelen birtakım olayları izah etmektedir.⁷⁰

Aslında buradan hareketle i'timâdın “*Âlemin işleyişi nasıl gerçekleşir?*” sorusu ekseninde öne sürüldüğü sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Zira söz konusu örnekler, âlemdeki değişim ve sürekliliği açıklamaya yönelik olarak kaynaklarda zikredilmektedir. Dolayısıyla i'timâdın âlemde devam ede gelen düzenliliği merkeze alan bir şekilde âlemdeki işleyişi açıklamada kullanılan kozmolojik bir terim olduğu söylenebilir.

Zaten i'timâd, âlemdeki hareketliliği izah ve ispat etme maksadıyla öne sürülmüştür. Düşünce tarihinde bu teorinin kurucusu olarak bilinen erken dönem Mu'tezilî kelâmcılarından Nazzâm'a göre âlemde var olan her şey hareket halindedir. Hareket ise temelde i'timâd ve intikal olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İntikal hareketi, bir cismin başka bir mekâna geçmek suretiyle yer değiştirmesidir. Bu hareket türü, kelâmcıların genel hareket anlayışıyla uyumludur. Fakat Nazzâm'ı, diğer kelâmcılardan farklı kılan nokta sâkin olan cisimde de hareketin bulunduğunu iddia etmiş olmasıdır. Bu yaklaşıma göre cisim, mekânsal değişime uğramasa dâhi hareket etmeye devam etmektedir. Buradaki hareketten kasıt, cismin bir mekâna dayalı olarak gerçekleştirdiği “iki oluş (*kevn*) hali”dir. Bu yönüyle sâkin olan bir cismin, ikinci anda aynı mekânda kalmaya devam etmesi i'timâd hareketi içerisinde bulunduğunu gösterir. O halde i'timâd, *cismin aynı mekânda en az iki vakit geçirmesi* demektir.⁷¹

Bununla birlikte kuşkusuz i'timâdı sadece bu tanımla açıklamak yeterli değildir. Çünkü Nazzâm'a göre i'timâd, onun ortaya attığı *kümûn* ve *tabiat* düşünceleriyle de irtibatlıdır.⁷² Nazzâm'ın buradaki görüşlerini ise şöyle detaylandırmak mümkündür: Cisimler, yaratılış

⁶⁹ Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadâni* (Leiden: E.J. Brill, 1976), 135; Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion*, 226-285; James T. Cushing, *Fizikte Felsefî Kavramlar*, 1/29-30, 111-114; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 36; Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yay. 2001), 241; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 295; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: Brill Academic, 1994), 16. Dhanani, İbn Metteveyh'den yaptığı alıntıdan hareketle i'timâdın İngilizce karşılığını “pressure, force, impetus ve tendency to move” şeklinde verir. Ayrıca “accident of force” şeklinde kullanımı da bulunmaktadır. bk. <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

⁷⁰ İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810), 82b-83a; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a-93a, 94a, 97a, 98b; Cüveynî, eş-Şâmil fi usûli'd-dîn, 497, 503; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-311, 326, 331; S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 36-37; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/352; Cengiz, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi”, 155, 157.

⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272.

⁷² *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a-90b.

itibariyle içsel bir eğilime (tabiata) sahiptir ve bu eğilimleri gereği iç içe yaratıldıkları mekânda (kümûn) gizli bir hareketlilik içerisinde bulunurlar. Bu hareket, duyulara konu olmayan bir çatışma halini ihtiva eder. Çünkü cisimlerin her biri kendi tabiatları doğrultusunda hareket etmek istemektedir. Bu anlamda i'timâd, *cismin arzuladığı istek duyduğu şeye karşı yönelmesi, eğilim göstermesi* demektir.⁷³ İ'timâdın bu tanımı aynı zamanda onun felsefe geleneğindeki *meyl* nazariyesiyle olan yakınlığını ortaya koymaktadır. Müteahhir dönem kelâmcılarının da işaret ettiği bu hususa göre filozoflar i'timâda *meyl* adını vermektedir⁷⁴ Bu görüşe dayalı olarak Arap dilbilimcisi Tehânevi (ö.1158/1745) de i'timâdın genel itibariyle *arzu, istek, eğilim, yönelim, meyletme* gibi anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir.⁷⁵

Buraya kadar yapılan açıklamalarda görüldüğü üzere Nazzâm'ın sisteminde i'timâd, daha çok hareket olgusunu açıklayan bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki i'timâd, yukarıda da işaret edildiği üzere cismin sâkin olduğu durumda dahi hareket halinde bulunduğu bir durumu nitelemektedir. Ancak burada i'timâdın özel olarak cismin içsel hareketliliğini ifade ettiğini ve bu yönüyle tabiat ve kümûn düşünceleri ile yakından irtibatlı olduğunu ayrıca belirtmek gerekir.

Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında ise i'timâd, cismin hem içsel eğilimini hem de dışsal hareketliliğini konu edinen kozmolojik bir terim olarak ele alınmıştır. Bu terim çoğunlukla temas, karşılıklı itme, ağırlık gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Ebû Hâşim ve taraftarlarından Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in aktardığı şu ifadeler bu tanımlama biçiminin birer örneğidir:

“İ'timâd, demiri demir, taşı taş, toprağı toprak, suyu su, ateşi ateş olmaya gerekli kılan/zorlayan şeydir.”⁷⁶

“Görmez misin bir tüydeki i'timâdlar ile bir demir ve cisimdeki i'timâdların aynı olması mümkün değildir.”⁷⁷

“İ'timâd, engeller ortadan kalktığında mahallinin kendisine temas eden şeyi itmesini gerektiren bir mânadır.”⁷⁸

⁷³ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7-11,13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a-93a.

⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 244-245.

⁷⁵ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, “İ'timâd”, *Mevsû'atü Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Ali Dahruc (Beyrut, 1996),1/230.

⁷⁶ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 92a. Bu ifade, İbn Metteveyh'in şârihi tarafından “Şeyhimiz” şeklindeki lakap ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye dayandırılır. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [وذكر الشيخ أبو هاشم في موضع أن الاعتماد إنما يلزم بما يصير الحديد حديدا والحجر حجرا والأرض أرضا والماء ماء والنار نار]

⁷⁷ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94b; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [الأثرى] ان الريشة لا يمكن ان يفعل فيها من الاعتمادات مثل ما يفعل في الحديد والجسم

⁷⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [الاعتماد معنى يوجب كون محله مدافعا لما يماسه اذا زالت الموانع]

“Ağır bir cismin, şayet onu herhangi bir şey engellemezse aşağı yönde hareket etmesi gerekir. Bunun da bir mânadan dolayı gerçekleşmesi gerekir ki bu da süfli i‘timâddır. Çünkü cevherin bizzât kendisinin hareketi gerektirmesi muhaldir.”⁷⁹

Söz konusu ifadelerden hareketle i‘timâdın iki hususa bağlı olarak tanımlandığı görülmektedir. Bunlardan ilki, i‘timâdın tabiata muadil olabilecek bir anlamda kullanılmasıdır. Ancak burada i‘timâdın tabiatı farklı olarak cismin tabî eğilimini yönler nispetle açıkladığını ayrıca vurgulamak gerekir. Zira bu tanımlama biçimine göre i‘timâd, *cismin tabîi eğilimi doğrultusunda hareketini sağlayan itici bir güçtür*. Bu minvalde i‘timâd, suyun neden aşağı yönde aktığı ya da ateşin neden yukarı yönde alevlendiği sorularına cevap teşkil etmektedir.

İkincisi ise i‘timâdın temasla birlikte gerçekleşen ve itmeyi gerektiren bir mâna olduğu yönündeki tanımdır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu durum mu‘temid ve mu‘temed arasında gerçekleşen itişme halini ifade etmektedir. *Müdâfa‘a* kavramıyla ifade edilen bu karşılıklı itme durumu, i‘timâdın tanımında yer alan en temel kavramlardan biri olarak kendini gösterir. Dolayısıyla i‘timâdın tanımı konusunda özellikle üzerinde durulması gereken temel kavramlardan ilki müdâfa‘adır. Diğer i‘timâdın varlığını ortaya çıkaran temastır. Çünkü müdâfa‘a, ancak iki nesne arasında gerçekleşen temas sonucu oluşur.⁸⁰

Temasla meydana gelen itme durumu, nesnelerde ortaya çıkan genleşme ve büzülme, cisimlerin suya batıp batmama özelliklerini, elementlerin teması sonucunda meydana gelen değişimleri de izah etmektedir. Bu açıdan i‘timâd, altın-cıva karışımı sonrasında altının cıvaya neden battığı ya da gümüş-cıva karışımı sonrasında gümüşün cıvaya neden batmadığı, donan suyun genleşmesiyle birlikte içinde bulunduğu çömleği neden kırdığı gibi sorulara da cevap teşkil eder.⁸¹

Temasla meydana gelen itme durumu, insanın cisimler üzerinde meydana getirdiği birtakım fiiller için de geçerlidir. Nitekim bir ok atıcının, oka temas etmek suretiyle onu belirli bir istikamette fırlatması durumundan neşet eden fiiller bunun bir örneğidir.⁸² Bu örnekten yola çıktığımızda i‘timâdın son aşamada insan fiillerini de ele alan bir kapsayıcılığa ulaştığı

⁷⁹ Nîsâbü’rî, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 229; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [ومنها، أن الجسم الثقيل يجب هويه إذا لم يمنعه مانع. فلا بد من أن يكون لمعنى أوجب ذلك، وذلك هو الاعتماد سفلا، لأن نفس الجوهر محال أن يوجب الحركة.]

⁸⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 309-310. İbn Metteveyh, Bağdat Ekolünden Ebû’l-Kasım el-Kabî el-Belhî’nin bu görüşte olmadığını ifade eder. Bu da Basra ve Bağdat Mu‘tezilî ekollerinde i‘timâdın farklı şekillerde kabul edildiğini gösterir.

⁸¹ Burada cam veya toprak gibi malzemelerden yapılan nesneler kırılırken demir gibi sert ve kalın malzemeden yapılan nesnelere bir değişiklik meydana gelmez. Çünkü donan suyun kuvveti, demir gibi sert malzemelerden yapılan nesnelere işlemez. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/51, 359; *Şerhu Kitâbü’t-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 99b; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 501-502.

⁸² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 309-310.

görülmektedir. Bu da i'timâdın zamanla farklı konuları da izah etmek için kullanılan bir teori haline geldiğini ortaya koymaktadır. Daha açık bir söyleyişle, sadece doğadaki fiziksel hareket/değişim ile sınırlı olmayıp insan fiillerini de açıklama gücüne sahip olduğunu göstermektedir.

İ'timâdın farklı konuları açıklarken kullanılması onun ne tür bir anlam gelişimine uğradığını göstermesi açısından oldukça kayda değerdir. Zira başlangıçta i'timâdla özellikle Nazzâm'ın düşünce sisteminde, eşyada meydana gelen içsel hareketlilik açıklanırken daha sonra i'timâdın kullanım alanı genişlemiş ve âlemde meydana gelen tüm fiilleri açıklamak için kullanılmıştır. Zaman içerisinde insanın fiillerini de içine alan bir nedensellik anlayışına karşılık gelmiştir. Böylelikle kelâmcılar, i'timâdla nesnelerin içsel (durumsal) ve dışsal (fiziksel) bir hareketlilik içerisinde değişime uğradıklarının ispatına çalışmışlardır. Bu bağlam içerisinde i'timâdı, Mu'tezile'de hakim olan görüş ekseninde, özellikle Basra ekolünde yer alan Ebû Hâşim el-Cübbâi ve onun takipçilerinden Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh nazarında incelememiz, i'timâd teorisindeki yaygın kanaati belirleme noktasında önem arz etmektedir. Çünkü i'timâdla ilgili en derin tartışmalar bu ekol içerisinde yer almış olup bu tartışmalarla ilgili eserler günümüze aktarılmıştır.

İ'timâdın tanımına yönelik serdettiğimiz bütün bu yaklaşım ve yorumlardan sonra i'timâdın, tarihi süreç içerisinde anlam gelişimine uğradığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan kelâmcıların i'timâd teorisine yaklaşım gayelerinin aynı olduğu, ancak sistemleri içerisinde onu farklı kavramlarla izah ettikleri söylenebilir. Zira Nazzâm'ın öne sürdüğü i'timâd anlayışı, sâkin olan bir cismin de hareket ettiğini kanıtlamaya yöneliktir. Bu bağlamda Nazzâm'ın açıklama tarzı, nesnenin içsel (durumsal) hareketliliğini konu edinmektedir. Fakat bu anlayış zaman içerisinde dışsal (fiziksel) hareketliliği de içine alan bir kapsayıcılıkta âlemdeki tüm değişimi izah eden bir teori haline dönüşmüştür. Burada özellikle Nazzâm'ın i'timâd anlayışının, süreç içerisinde nasıl gelişime uğradığını belirlemek önem arz etmektedir. Zira Nazzâm'a göre hareketin i'timâd ve intikal olmak üzere iki türü bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. Nazzâm sonrasında ise böyle bir ayırım söz konusu değildir.

Nazzâm'ın sisteminde cismin sâkin oluşu, gerçekte cismi kuşatan ve ona etki eden çeşitli kuvvetler arasındaki denge durumudur. Ona göre bu denge durumu bozulduğunda cisim hareket etmektedir. O halde Nazzâm'ın “Sükûn i'timâd hareketidir” sözü ile kast ettiği cisimlerdeki içsel hareketliliğin dengesinden sükûnun, bu dengenin bozulmasıyla da hareketin meydana gelmesidir. Ancak bu durum, cansız olan cisimlere aittir. Canlı cisimler söz konusu olduğunda ise bu hareket, cismin içinde bulunduğu halden daha iyi bir hale dönüştüğü durumu, yani *bilkuvvelikten bilfiillîğe geçişi* ifade etmektedir. Bu yönüyle i'timâd hareketi, canlı ve

cansız cisimlerde gizlenmiş tüm niteliklerin zaman içerisinde ortaya çıkışını ifade eden bir süreklilik anlayışıyla (kümûn ve tabiat görüşleriyle) ilişkilidir. O halde i'timâd hareketi, bir yönüyle tohumluktan ağaçlık özelliğine ulaştıran itici bir güç işlevi görür.⁸³

Diğer taraftan Nazzâm cisimlerin ilk yaratılış halinde i'timâd hareketi ile hareketli olduklarını ileri sürmektedir. Bu ise cisimlerin ilk yaratıldığı ve onu takip eden ikinci anda göz açıp kapayıncaya kadar da olsa sâkin olduğu, yani yaratıldığı mekân içerisinde en az iki vakit geçirdiği bir durumu nitelemektedir. Bundan dolayıdır ki i'timâd hareketi, Nazzâm'ın sisteminde sükûnu da kapsamına almaktadır. Cisimlerin birbirlerinin içerisinde gizlenerek ve birbirinin mekânı olarak var edildikleri bu değişim süreci, duyularla idrak edilemeyen gizli bir hareketi ihtiva etmektedir. Bu hareket, cismin içsel eğilimi doğrultusunda gerçekleştirdiği itme hareketidir. Bu itmeyi, Nazzâm'ın sisteminde *cismin tabiatları doğrultusunda eğilim göstermesi* şeklinde anlamak mümkündür.⁸⁴

Özetle Nazzâm'a göre cisimlerin i'timâd hareketi ile hareketlenmiş olmaları, cisimlerin yaratılış itibarıyla içsel eğilimlere (tabiatlarına) sahip olduklarını gösterir. Bu anlamda i'timâd hareketi cismin ilk yaratıldığı ve gizlendiği mekândaki (kümûn halindeki) içsel hareketini; intikal hareketi ise cismin ilk yaratılış sonrasında gerçekleştirdiği, dolayısıyla da başka bir mekânda (dış dünyada) görünür olduğu (zuhûr ettiği) dışsal hareketini konu edinmektedir.⁸⁵

Zaten Nazzâm hudûs anında cismin i'timâd hareketi ile hareketli olduğunu ileri sürerek esasında i'timâdı, cisimdeki değişimi ve sürekliliği sağlayan bir ilke olarak ele alır. Ona göre bu ilke, zıt unsurlar da dahil olmak üzere tüm cisimlerin bir arada ve iç içe bulunmasını sağlar. Böylelikle i'timâd, aynı zamanda gizlenen tüm cisimlerin ortaya çıkarak görünür olmasına sebep olan *itici bir kuvvet* olarak işlev görür. Çünkü Nazzâm, cisimlerin tek bir seferde topluca ve gizli bir halde yaratıldığını ve zaman içerisinde görünür olduğunu kabul eder. Cismin zaman içerisinde yaşadığı bu değişim, onun ilk hudûs anında sahip olduğu tabiatlar ile gerçekleşir. Bu görüşe göre cevherin ya da cismin hudûs anında intikal hareketi ile hareketli olması mümkün

⁸³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 446-349, 353-354; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 13; Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir* (Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988), 58; Aristo, *Fizik*, 41, 77, 213; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 93-101, 107, 133, 181; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, 2008), 3/150-152; Albert Nasri Nâder, "Evrende Hareket", çev. Hasan Türkmen, *Eskiye* (Bahar 2015), 191-192; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 131-140; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 48.

⁸⁴ Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 131-140.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 446-349, 353-354; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 13; Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*, 58; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; Aristo, *Fizik*, 41, 77, 213; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 93-101, 107, 133, 181; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 3/150-152; Nâder, "Evrende Hareket", 191-192; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 131-140.

değildir. Çünkü intikal hareketi için iki ayrı mekânın bulunması gerekmektedir. Oysaki hudûs anından önce herhangi bir mekân bulunmamaktadır ki tekrar başka bir mekâna intikal söz konusu olsun. Bundan dolayı kelâmcıların ekserisi cevherin hudûs anında sükûn halinde bulunduğunu kabul etmişlerdir. Öte yandan farklı görüşlere sahip olan kelâmcılar da bulunmaktadır. Örnek verecek olursak Nazzâm'ın hocası Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), cevherin hudûs anında ne hareketli ne de sakin olduğunu iddia etmiştir. O halde her hâlükârda kelâmcılar, hareket ve sükûn gibi kevn (oluş) arazlarının hudûs anında cevherde bulunduğu konusunda hemfikirdir. Ancak hangi tür kevn arazının ilk hudûs anında gerçekleştiği konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bu konu, aynı zamanda “*Cevher ilk hudûs anında hangi arazları taşıyabilir?*” sorusu etrafında da tartışılmaktadır.⁸⁶

Öyle anlaşıyor ki i'timâd hareketi, Nazzâm'ın sisteminde teorik olarak hem cismin ilk yaratılış anını hem de yaratıldıktan sonra mekânla arasında geçen dayanma eylemini/itişme halini, yani bir mekânda en az iki vakit geçirmesini (iki oluş halini) izah etmektedir. Nazzâm sonrasında ise i'timâd hareketi, intikal hareketini de kapsamına almaktadır. Yukarı yönde fırlatılan taşın neden tekrar yere düştüğü sorusuna yöneltilen cevaplar bunun bir örneğidir. Zira bu açıklamalara göre i'timâd hareketi, Nazzâm'ın ifade ettiği şekliyle sadece taşın belirli mekânda iki vakit geçirmesini ya da tabiatı gereği aşağı yönde eğilim göstermesini ifade etmez. Bunlara ilave olarak taşın dışarıdan aldığı kuvvet ile yukarı yönde hareket ettiği durumu da ihtiva eder. Mücteleb i'timâd olarak isimlendirilen bu i'timâd türünde gözlem ve tecrübeye dayalı olarak gerçekleşen mekân değişikliği söz konusudur ki Nazzâm'ın öne sürdüğü şekliyle bu bir intikal hareketidir. O halde Nazzâm sonrası i'timâd anlayışları, Nazzâm'dan farklı olarak mekânlar arası değişimi de konu edinmektedir.

Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında öne çıkan diğer bir husus da i'timâdın yönlere nispetle tarif edilmesidir. Buna göre ağır olan cisimlerin hareketi aşağı yönde; hafif olan cisimlerin hareketi ise yukarı yönde gerçekleştiğinden i'timâd, *aşağı yöne nispetle ağırlık, yukarı yöne nispetle ise hafiflik* olarak tanımlanmaktadır.⁸⁷ Öyle ki bu anlamda i'timâd, *aşağı inen ve yukarı çıkan iki kuvvet* demektir.⁸⁸ İ'timâdın yönlere nispetle tanımlanması, aynı

⁸⁶ Bahsi geçen tartışmayı bir sonraki “Hareket” isimli başlığımızda ele alacağımızdan burada sadece ayrılık noktalarına değinmekle yetineceğiz. Ayrıca konuyla ilgili diğer kelâmcıların görüşleri için bk. Zeynep Şeker, *Müteakaddimin Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022), 384.

⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495, 497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117. Bununla birlikte aşağı ve yukarı yönler, i'timâdın türlerini de belirlemektedir. İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 353; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a-91b, 93a; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a.

⁸⁸ Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117.

zamanda çeşitli türlere sahip olduğunu da gösterir. Buna göre suyun aşağı yönde akması lâzım-süflî i'timâda, ateşin yukarı yönde hareket etmesi ise lâzım-ulvî i'timâda örnek teşkil eder. O halde aşağı ve yukarı yönlerde gerçekleşen ağırlık ve hafiflik durumları aynı zamanda i'timâdın türlerini belirleyen temel kavramlardır.⁸⁹

Tarihi süreç içerisine bakıldığında i'timâdın çeşitli kavramlarla izah edildiği görülmektedir. Bu lafızların içeriği incelendiğinde bunlardan her birinin mu'temid ve mu'temed arasındaki ilişkiden hareketle ortaya atıldığı tespit edilmektedir. Bu yönüyle i'timâd, temelde *nesne ve mekân arasında meydana gelen etkileşim halini* konu edinmektedir. Bu durum dikkate alındığında i'timâdın Nazzâm'ın sisteminde birbirleri içerisine gizlenmiş, yani birbirlerinin mekânı olmuş bir şekilde yaratılan cisimlerin görünür olmaya yönelik olarak (kümûn-zuhûr) gösterdikleri çatışma hali ile ilişkili olduğu anlaşılır. Zira bu görüşe göre birbirinin mekânı olmuş (birbirleri içerisine gizlenmiş) mütemekkin cisimler, bir gerilim hali içerisinde kendi tabiatlarına meyletmeyi arzular. Bu gerilim, aynı zamanda cisimlerin duyularla idrak edemediğimiz gizli bir hareketliliğe sahip olduğunu gösterir. Bu yönüyle Nazzâm'ın i'timâda yüklediği anlam, onun savunduğu kümûn ve tabiat görüşleriyle oldukça uyumludur. Ancak Nazzâm sonrasındaki i'timâd anlayışları için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira bu anlayışta mütemekkin, yani iç içe olan cisim görüşü yerine cisim ve cevherlerin yan yana veya alt alta bulunduğu ve bu hal üzere birbirlerine temas ettikleri bir etkileşim halinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda Nazzâm sonrası i'timâd anlayışları, kümûn ya da tabiat düşüncelerinde olduğu gibi gizli bir hareketliliği değil, cismin mekânla kendi arasında meydana getirdiği etkileşim halini konu edinmektedir. Bu etkileşim haline kelâmcılar çoğunlukla temas, karşılıklı itme ve ağırlık anlamlarını vermişlerdir.

Bu veriler ışığında Nazzâm ve Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında öne çıkan eğilimlerin kümûn ve tabiat görüşünü kabul etmeye ya da reddetmeye yönelik olarak farklılık arz ettiği sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Nitekim Nazzâm'ın dışındaki kelâmcılar, i'timâd kavramını tabiat ve kümûn görüşlerini reddetmek suretiyle sistemlerine dahil etmişlerdir. Buna göre i'timâd, belli bir yönde hareket ve fiil meydana getirmesi açısından, yani “birtakım fiillerin ikincil fiillere sebebiyet vermesi” anlamına gelen tevlîd özelliğine sahip olmasından dolayı tabiat görüşüne kıyasla daha geniş bir alana sahiptir.⁹⁰ Bu konunun detaylarına ilerleyen bölümlerde tekrar temas edeceğimizden söz konusu ayrıma değinmekle yetinmek istiyoruz.

⁸⁹ Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, 126; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 353; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a-91b, 93a; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 27.

Öyle anlaşıyor ki Nazzâm'ın öne sürdüğü şekliyle teorik olarak “cismin bir mekâna iki vakit boyunca yaslanması” anlamına gelen i'timâd, zaman içerisinde “cismin bir yüzeyi itmesi ya da direnç göstermesi, cismin bir yüzeye baskı uygulaması, cismin bir yöne eğilim göstermesi, cismin birtakım fillere sebep olması (tevlîd etmesi)” şeklinde ifade edebileceğimiz farklı kullanım şekillerine sahip olmuştur.⁹¹ Bu açıdan i'timâd pek çok konuyla irtibatlı olmakla birlikte kelâm kaynaklarında, özellikle Allah'ın âlemde yaratığı düzen çerçevesinde eşyada meydana gelen değişim ve sürekliliği açıklama amacıyla konu edinilmiştir.

Bu noktada tekrar belirtmek gerekir ki Eş'ârîler, i'timâd konusunda Mu'tezile'den farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlara göre i'timâd, *iki cevherden birinin diğerinde mekân tutması anlamına gelen özel bir temastır*. Bu tanımlama biçimi dikkate alındığında ilk etapta her iki ekolün de cevherin belli bir yönde bulunması ya da yer kaplaması açısından mekâna ihtiyaç duyduğu görüşünde ortak kanaate sahip olduğu görülmektedir.⁹² Ancak Mu'tezile Eş'ârîlerden farklı olarak mekânı, aynı zamanda “cismi düşmekten alıkoyan ve cisme direnç uygulayan” bir özellikte de açıklamaktadır. İşte bu açıklama biçimi, her iki ekolün i'timâda yükledikleri anlamda ayrıştıklarını gösterir. Çünkü Mu'tezile'nin sisteminde i'timâd, aynı zamanda cismin üzerinde sabit kalabileceği bir mekân anlayışından bahsetmeyi gerektirir. Bunu, mu'temid ve mu'temed arasında gerçekleşen dayanma eğilimi üzerinden şöyle detaylandırmak mümkündür: Cisim sahip olduğu ağırlık ile dayandığı mekâna baskı uygular. Bu baskı karşısında mekân da cisme karşı direnir ve böylelikle cismi aşağı yöne düşmekten alıkoyar. Cismin belli bir konumda sabit tutulduğu bu mekân anlayışında i'timâd, cisim ile mekân arasında meydana gelen itişme halidir.⁹³

Mu'tezile'nin öne sürdüğü bu görüşe karşı Eş'ârîler, cisimlerin Allah'ın doğrudan yarattığı oluşlar (ekvân) sayesinde mekânda sabit durduğunu (hareketsiz kaldığını) iddia etmiştir. Buna göre cisimlerin bulundukları yerde (mekân ya da hayyizde) kaim olmalarının esas gerekçesi, o yöne özgü yaratılan oluş arazlarıdır. Başka bir deyişle cisim o mekânda peş peşe yaratılan sükûn arazlarıyla sabit durmaktadır. Dolayısıyla Eş'ârîlere göre cansız bir şeyin (mekânın) başka bir şeye etkide bulunması, Mu'tezile'nin söylemiyle “mekânın ve cismin birbirlerine itici bir güç ya da direnç uygulaması” mümkün değildir. Bununla birlikte Eş'ârîler,

⁹¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495, 497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvi, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7-11, 13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272.

⁹² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/11; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 264, 275-278; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 454-455; Mehmet Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı Cüveynî'de Cisim, Hareket ve Nedensellik* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023), 280.

⁹³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/11; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 264, 275-278; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 454-455.

cevherlerin zâtları itibariyle tüm yönlere eşit derecede eğilim gösterdiğini ileri sürmektedirler. Dolayısıyla onlara göre ateşin alevlerinin yukarı yönde ya da suyun aşağı yönde eğilim göstermesi, içsel bir eğilim ile değil, oluş arazlarının sürekli yaratılmasıyla meydana gelmektedir. Bu bağlamda cismin özel olarak aşağı yönde ya da yukarı yönde hareketini sağlayan şey i'timâd değil, oluş arazlarının peş peşe yaratılmasıdır.⁹⁴

Diğer taraftan Mu'tezile Eş'ârîlerden farklı olarak i'timâdı, cismi altı yönden kuşatan mekân görüşüyle irtibatlı olarak da ele almıştır. Bu konuyu hareket isimli bir sonraki başlığımızda ele alacağımızdan burada sadece Mu'tezile'nin Eş'ârîlerden farklı olarak i'timâdı, cisme direnç uygulayan ve böylelikle cismi düşmekten alıkoyan bir mekân düşüncesiyle irtibatlı olarak yorumlandığına işaret etmekle yetinmek istiyoruz.

Son olarak belirtmeliyiz ki Basra Mu'tezile kelâmında i'timâd, Allah'ın evrende yarattığı düzeni sebep-sonuç ilişkisi içerisinde izah eden ve bunu yaparken sâkin ya da hareketli cisimde meydana gelen tüm değişimleri açıklayan, bu meydana daha çok hareket, tabiat, karşılıklı itme, temas, ağırlık ve hafiflik şeklinde ifade edebileceğimiz kavramları kapsamına alan bir teoridir. Bu durum i'timâdın ortak bir tanımının olmadığını göstermekle birlikte onun en genel ifadeyle bir *hareket nazariyesi* olduğunu kanıtlamaktadır.

1.3.Nazzâm'ın İ'timâd Anlayışı

1.4.Nazzâm'ın Düşünce Sisteminde İ'timâd ile İlişkili Kavramlar

1.4.1.Hareket

Kelâmcılar erken dönemlerden itibaren hareketin doğası hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin hepsi, hareketin mekânsal bir oluş (kevn) arazı olduğu noktasında temerküz etmektedir. Buna göre hareket, cevherin bir mekândan başka bir mekâna geçişini ifade eden oluş cinsinden bir arazdır. Sükûn ise hareketin aksine cevherin iki an (zaman) boyunca aynı mekânda bulunması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hareket için iki mekân ve iki zaman; sükûn için ise tek mekân ve iki zaman gerekli olmaktadır.⁹⁵

Oluş arazlarının mekânla ilişkili olarak açıklanması, oluşun “yoktan meydana gelme” (hudûs) anlamında kullanılmadığını; aksine cismin bir yöne ya da bir konuma nispetle tarif edildiğini ortaya koymaktadır. Zira cevher tek başına düşünüldüğünde onun bir yönü ya da bir konumu bulunmaz. Ancak diğer cevherler, bu cevhere temas ettiklerinde artık onlar (diğer

⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 264, 275-278; Cüveynî, eş-Şâmil fi usûli'd-dîn, 454-455.

⁹⁵ Cürânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 147; Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/120-121; Mahmut Kaya, “Sükûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/50.

cevherler) bu cevherin yönü ve konumu durumunda bulunur.⁹⁶ Bu nedenle Basra Mu‘tezilesi kelâmcılarının önde gelen isimleri, oluşu genel itibarıyla “cevherin bir konuma (hâyyiz) ve bir yöne (cihet) dayalı olarak yaratılması” anlamında kullanır. Örnek verecek olursak Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye göre oluş, cevherin sadece belli bir yönde olması demektir. Aynı şekilde Kâdî Abdülcebbar da oluşu, “cevherin belli bir anda ve bir konumda varlığa gelmesi” şeklinde tarif etmektedir. Buna ilaveten oluşu, uzayda yer kaplayan ve belli bir hacme sahip olan somut bir varlık olarak düşünülmektedir. Kâdî Abdülcebbar’ın öğrencisi İbn Metteveyh de benzer şekilde oluşu “bir cevherin belli bir yönde olmasını gerektiren şey” olarak tanımlamaktadır.⁹⁷

Bu açıklama biçimleri aynı zamanda hareketin “varsayılan belirli bir yere/boşluğa (hayyize)” nispetle açıklandığını gösterir. Bundan dolayıdır ki Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları hareketin gerçekleşebilmesi için aynı zamanda boşluğun varlığını şart koşarlar. Zira hareketin mekâna nispetle tanımlanıyor olması çözümü zor bazı problemleri de beraberinde getirir. Bunlardan biri, altı yönden diğer cevherlerle kuşatılmış ortadaki bir cevherin hareketinin nasıl gerçekleşeceği sorusudur. Bu soruyu şöyle detaylandırmak mümkündür: Şayet hareket, bir mekândan başka bir mekâna geçişi ifade ediyorsa bu durumda altı yönden kuşatılmış ortadaki cevherin mekân değişikliği nasıl gerçekleşecektir? Çünkü söz konusu mekân eksenli hareket anlayışına göre cisim bütün olarak yer değiştirdiğinde sadece aşağı yönde bulunan cevher mekân değişimine uğrayacaktır. Yani cismin tam ortasında bulunan cevher mekân değişikliğine uğramadan mesafe kat etmiş olacaktır. Bu, hareket eden bir gemi içerisinde oturan yolcuların mekân değiştirmedikleri, ancak yine de gemiden dolayı mesafe kat etmeye devam ettikleri bir duruma benzemektedir. İşte bu ikilem, Basra Mu‘tezile kelâmında gerçekte hareketin cisme alt (aşağı) yönden temas eden mekânın değişimi ile değil, cismi altı yönden kuşatan ve cismin boşlukta yer tutmasına sebep olan konumun değişmesiyle meydana geldiğini ortaya koymaktadır.⁹⁸

Basra Mu‘tezilesi, boşluk (hayyiz) merkezli bu hareket görüşüne dayalı olarak cevherin ilk yaratılış anında oluş arazına sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü cevherin zâtî niteliği yer kaplamaktır ve cevher ancak oluş arazları ile harici varlığına kavuşmaktadır (kevn ile mütehayyiz olmaktadır). O halde cevher varlığını devam ettirdiği sürece kendisini bir yönle sınırlayan bu iki araz türünden (hareket ve sükûndan) yoksun kalamaz. Daha açık bir söyleyişle

⁹⁶ Bu, aynı zamanda cevherin mekânsız ve yönsüz var olabileceğini, ancak yer kaplamaksızın var olmayacağını göstermektedir. Bu anlamda cevherin bizzat doldurduğu boşluk, onun mekânı değildir. Başka bir deyişle mekân boşluk türünden bir şey değildir. bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 203-204.

⁹⁷ Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilaf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 73; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, 479; Peters, *God’s Created Speech*, 128-129.

⁹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 11; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, 454-455, 509; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 208; Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 274-275.

cevherin varlığına devam etmesi, aynı zamanda hareket ve sükûndan yoksun kalamadığı anlamına gelir.⁹⁹

Cevherin ilk yaratılış anında oluş arazına sahip olması hususunda görüş birliği içinde olan Basralı kelâmcılar, bu oluş arazının hareket mi yoksa sükûn mu olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Burada Basra Mu‘tezile ekolünün kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, cevherin varlığa geliş anının “oluş” olduğunu, ancak bunun hareket ya da sükûn şeklinde isimlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Ebû Hâşim de bu oluşun hareket ve sükûn cinsinden bir şey olduğunu kabul etmekle birlikte her ikisiyle de isimlendirilemeyeceğini belirtmiştir. Buna karşın Ebû Ali el-Cübbâî cevherin ilk yaratılma anında sükûn halinde bulunduğu görüşünü kabul etmiştir. İ‘timâd teorisini ortaya atan Nazzâm ise cevherlerin yaratıldığı anda i‘timâd hareketi ile hareketli olduğunu öne sürmüştür.¹⁰⁰

Esasında i‘timâd hareketi, teorik olarak diğer kelâmcıların yaklaşımında sükûna karşılık gelmektedir. Çünkü Nazzâm, i‘timâd hareketinin sükûnda olduğu gibi “tek mekânda ve iki zamanda” gerçekleştiğini belirtmektedir. Onun bu ifadesi dikkate alındığında akıllara şu soru gelmektedir: Nazzâm neden diğer kelâmcılardan farklı olarak sükûnu bir hareket türü olarak ele almaktadır? Bu sorunun cevabını açıklamadan önce Mu‘tezile’nin sisteminde sükûnun tam olarak ne ifade ettiğini ortaya koyalım.

Sükûnun ne olduğu sorusuna yöneltilen cevaplar genel itibarıyla hareketin zıddı kabul edilen bir oluş türü olduğu yönündedir. Buna göre bir cisimde aynı anda hem hareketin hem de sükûnun bir araya gelmesi mümkün değildir. Yani sükûnun hareketin sona ermesiyle ortaya çıktığı kabul edilmektedir.¹⁰¹ Nazzâm bu görüşlerin aksine sükûnun gerçek anlamda var olmadığını ve her şeyin hareket halinde olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰² İ‘timâd hareketi olarak isimlendirdiği bu anlayış çok belirgin olmasa da yine de bazı ipuçları vermektedir. Bunların ne olduğunu belirleyebilmemiz için hocası Ebü'l-Hüzeyl’in görüşlerini ele almamız

⁹⁹ Boşluğun varlığını kabul eden kelâmcılar, “halâ” ve “hayyiz” kavramlarını gerçekte olmayan, ancak var sayılan ya da takdir edilen boşluk anlamında kullanmışlardır. Bu bağlamda cevherler, varsayımsal boşlukları doldurarak yer kaplayıcı (mütehayyiz) hale gelmektedir. Bu açıdan hayyiz, varsayılan bir cevherin mekânıdır. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 11; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 156, 454-455, Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 300; Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 269.

¹⁰⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325; İbn Metteveyh’in aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî bu konuda önce Ebû Hâşim ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi cevherin varlığa gelişinin ilk anında ne müteharrik ne de sâkin olduğunu, sadece kain olduğunu düşünmüştür. Ancak daha sonra bu fikrinden dönerek kevnin sükûn cinsinden olduğunu kabul etmiştir. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 448. Cüveynî ise bu ilk yaratılış anını sükûn olarak isimlendirmiştir. Onun aktardığına göre Bâkîllânî de bu görüşü benimsemektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 431-432. İbn Fûrek’in aktardığına göre de Eş‘arî cevherin ilk yaratılışında sükûn halinde bulunduğu görüşünü kabul etmektedir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 258.

¹⁰¹ Hayyât, *İntisâr*, 114-115; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 47; Kazım Sarıkavak, “Mu‘tezile’de Zaman”, *Türk Felsefe Derneği Yayını Felsefe Dünyası* (2000/2), 8.

¹⁰² Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 446-347, 353-354.

gerekmektedir. Çünkü Nazzâm, hareket ve sükûn konusundaki bazı meselelerde hocasıyla ortak görüşlere sahiptir.

Nazzâm ile hocası Ebü'l-Hüzeyl'in hareket ve sükûn hakkındaki ortak görüşlerini üç madde altında sıralamak mümkündür: Bunlardan birincisi, cisimlerin hepsinin harekete ve sükûna maruz kaldığı durumdur. İkincisi, cisimleri kendilerinin dışında bir şeyin hareket ettirdiğidir. Son olarak üçüncü de oluşun hareket ve sükûna dayalı olarak gerçekleşmesidir. Bütün bu ortak noktaların üzerinde birleştiği şey, başka bir deyişle hareket ve sükûnu belirleyen şey (ölçüt) mekân ve zamandır.¹⁰³ Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf da diğer kelâmcılar gibi cismin hareketi için iki mekân ve iki zamanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu yönüyle hareket, birinci mekândan ikinci mekâna intikal; sükûn ise cismin bir yerde peş peşe iki zaman geçirmesi demektir.¹⁰⁴ Ebü'l-Hüzeyl'in bu konudaki açıklamasını Eş'ârî şu şekilde nakletmektedir:

“Ebü'l-Hüzeyl şöyle demiştir: Cismin ilk mekândan ikinciye hareketi, ikincide (mekânda) meydana gelir. Onun oluş halinde ikinci mekânda olması, birinciden intikali ve oradan çıkmasıdır. Cismin mekânda sükûnu, orada iki vakit beklemesidir. Bir mekândan hareket etmek için iki mekân ve iki zaman gereklidir. Sükûn için iki zaman gereklidir.”¹⁰⁵

Söz konusu ifadeye dayanıldığında hareketin iki şekilde tanımlandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, “intikal”, yani mekânlar arası değişimdir. İkincisi ise “ikinci mekânda bulunma”, yani oluş halidir. Bu anlamda cismin ilk mekândan ikinci mekâna doğru gerçekleşen hareketi, hem cismin ilk mekândan ayrılması/çıkması, dolayısıyla da ikinci mekâna intikal etmesi hem de cismin ikinci mekânda oluş (kevn) halinde bulunması demektir. Buna ilaveten sükûn da cismin aynı mekânda iki vakit boyunca sabit kalmasıdır.

Hareketin intikal şeklinde tarif edilmesi, esasında hareketin sükûndan ayrıldığı hususuna işaret etmektedir. Çünkü oluş aynı zamanda sükûnu da kapsamı altına almaktadır. Bu anlamda oluş, “hareket kabiliyeti”ne sahip olduğu gibi “hareketsizlik hali”ne de sahip olabilir. Bu ayrıntıyı dikkate alan Ebü'l-Hüzeyl, hareketin sükûndan farklı olarak yer değişikliğine, yani “mekânda yeni bir bulunuşa” yönelttiğini, bunun ise “kevn” olduğunu söylemektedir. Eş'ârî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e dayandırarak naklettiği şu ifade bu tespitimizi doğrulamaktadır:

“Sağa doğru hareket” dediğimiz zaman, ‘hareket’ ve ‘sağa doğru oluş’u (sağda) zikretmiş oluruz. Aynı şekilde ‘sola doğru hareket’ dediğimiz zaman, ‘hareket’ ve ‘sola doğru oluş’u (solda) ispat etmiş oluruz.”¹⁰⁶

¹⁰³ Sarıkavak, “Mu‘tezile’de Zaman”, 9.

¹⁰⁴ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 355.

¹⁰⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 355.

¹⁰⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 350-351.

Söz konusu alıntıdan anlaşıldığı üzere “sağa doğru hareket” ifadesinden kast olunan, “hareket” ve “sağda oluş”tur. Aynı şekilde “sola doğru hareket” ifadesinden anlaşılan da “hareket” ve “solda oluş”tur.¹⁰⁷ Bu sebeple bir kişinin sağ yöne doğru gitmesi hem hareketi hem de yeni bir oluşu (ikinci mekânda bulunmayı) hedeflediğini göstermektedir.¹⁰⁸ Bu açıdan hareket, aynı zamanda “ikinci mekândaki (birinci) oluş” tur. O halde bir nesnenin sağa doğru gitmesi (hareket) ile sağda olması (kevn) birbirini tamamlayan özelliklerdir.¹⁰⁹

Ebü'l-Hüzeyl'in bu açıklamaları öğrencisi Nazzâm'ın düşüncelerine de zemin hazırlamıştır. Zira Ebü'l-Hüzeyl'in “Hareket ikinci mekânda oluştur” şeklinde ifade ettiği açıklama, Nazzâm'ın “Hareket ve sükûnlar, oluşlardır” düşüncesiyle benzer özellikler göstermektedir.¹¹⁰ Bu perspektifte Nazzâm'la yoğun tartışma içerisinde bulunan hocası Ebü'l-Hüzeyl'in konuyla ilgili benzer ve farklılık arz eden görüşlerini saptamamız, Nazzâm'ın düşünce sistemini anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Öyle anlaşıyor ki Ebü'l-Hüzeyl oluşu, diğer kelâmcıların da kabul ettiği gibi cismin konumunu (location) belirleyen bir kavram olarak ele almaktadır.¹¹¹ Bu anlamda oluş ister atom ister cisim olsun “her cevherin bir yerde bulunması”; diğer bir ifadeyle “somut bir mekânı işgal etmesi” demektir.¹¹² Buna binaen hareket de hem cismin konumunu değiştiren (intikal) hem de cismin yeni (ikinci) konumundaki ilk halini (birinci oluşu) ifade eden bir kavrama tekabül etmektedir. Daha açık bir söyleyişle hareket hem cevherin ikinci mekâna yönelmesi (intikal) hem de cevherin ikinci mekânda bulunması (birinci oluş) demektir.¹¹³ Zaten hareket konusunda asıl belirleyici olan, ikinci mekâna giriştir. Zira her giriş, aynı zamanda bir yerden çıkış anlamını içinde taşımaktadır. Ancak burada söz konusu giriş ve çıkışın ayna anda gerçekleşmediğini önemle vurgulamak gerekir. Aksi takdirde hareketin tek bir mekânda ve tek bir zamanda gerçekleşmesi gerekecektir ki bu hatalı bir yaklaşımdır.¹¹⁴

¹⁰⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 350-351.

¹⁰⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 325; Josef van Ess, “Ebu'l-Hüzeyl'de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt”, çev. Günay Özer, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 671.

¹⁰⁹ Josef van Ess, “Ebu'l-Hüzeyl'de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt”, 671.

¹¹⁰ Sarıkavak, “Mu'tezile'de Zaman”, 11; Nâder, “Evrende Hareket”, 186-190.

¹¹¹ Josef van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, 614-615; Richard Macdonough Frank, *The Metaphysics Of Created Being According to Abu'l Hudhayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm* (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabje Oosten, 1966), 17; Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science*, (Albany: State University of New York, 1978), 96.

¹¹² Bu durum sonraki kelâmcılarda tehayyuz; yani “yer doldurma niteliği” olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda kevn için bir obje tarafından doldurulabilen yer anlamında “mekân” ve bir arazın dayanağı olan “mahal”den de bahsetmek gerekir. Josef van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulgen, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 614-615.

¹¹³ Josef van Ess, “Ebu'l-Hüzeyl'de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt”, 671.

¹¹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 431,445.

Bu açıdan Ebü'l-Hüzeyl'in alımlamasında hareket, sadece “nesnenin bir şeyden uzaklaşması” ya da “bir şeye yakınlaşması” durumunu ifade etmez. Aksine “ikinci mekânda olma ya da bulunma” durumunu da konu edinir. Tam bu noktada şu soru akıllara gelmektedir: Hareket neden sadece cismin ikinci mekânında ortaya çıkmaktadır? Diğer bir ifadeyle cismi ilk mekânda hareketli olmaktan engelleyen şey nedir? Bu soruların cevabı aslında i'timâd hareketi fikrinin ortaya çıkış sürecini açıklamaktadır. Çünkü Nazzâm, hocası Ebü'l-Hüzeyl'in aksine hareketin ilk mekânda da gerçekleştiğini düşünmektedir. Hatta hareketsiz hiçbir mekânın bulunmadığını ve gerçek anlamda sükûnun var olmadığını öne sürmektedir. Nazzâm'ın bu yaklaşımı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de benzer bir şekilde nakledilmektedir:

“Cisimlerin hepsi gerçekte hareketlidirler; lügat bakımından hareketsizdirler. Hareketler, oluştan (kevn) başka bir şey değildir.”¹¹⁵

“Hareketin anlamı oluştur. Hareketlerin hepsi dayanmalardır (i'timâdat). Bunlardan bir kısmı intikaldir, bir kısmı intikal değildir.”¹¹⁶

“O, yaslanmaların (i'timâdat) ve hareketlerin oluşlar olduğunu iddia etmiştir.”¹¹⁷

“Cisim, bir mekândan bir mekâna hareket ettiği zaman, birinci mekânda meydana gelen hareket, ikincide oluşu gerektiren dayanmalardır (i'timâdat). İkincide oluş, cismin ikincideki hareketidir.”¹¹⁸

Yukarıda verilen alıntılardan da açıkça anlaşılacağı üzere Nazzâm, hareket ile oluşu (kevn) aynı mesabede değerlendirmektedir. Bu nedenle cisimlerin tamamının sürekli hareket halinde değişmeye ve dönüşmeye devam ettiğini söylemektedir.¹¹⁹ Buna bağlı olarak diğer kelâmcılardan farklı olarak sükûnun gerçek anlamda var olmadığını ve her şeyin hareket halinde olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla sükûnu, diğer kelâmcılar gibi “hareketin başlangıcı” anlamında değil, “bir mekâna dayanma hareketi” olarak ifade edebileceğimiz i'timâd hareketi üzerinden ele almaktadır. Bir hareket çeşidi olarak yorumladığı i'timâdı ise şu şekilde açıklamaktadır:

“Hareketler iki çeşittir. Mekâna i'timâd hareketi ve mekândan intikâl hareketi.”¹²⁰

“Bir cisim mekâna iki vakitte i'timâd ettiği zaman, ‘mekânda sâkin oldu’ denilir. Sükûnun ise i'timâddan başka bir anlamı yoktur.”¹²¹

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Nazzâm hareketi, i'timâd hareketi ve intikal hareketi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İntikal hareketi, cismin bir mekândan başka bir mekâna

¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325.

¹¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 353-354.

¹¹⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347.

¹¹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 353-354.

¹¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 346-347, 353-354.

¹²⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 347. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [و أن الحركات على ضربين: حركة]

¹²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين قيل سكن في المكان لا أن السكون معنى غير اعتماده]

geçişini ifade etmektedir. Mekân değiştirme durumuna dayalı olarak ortaya çıkan bu değişim aslında kelâmcıların genel hareket anlayışıyla uyumludur. Çünkü onlar da hareketi, nesnenin bir mekândan başka bir mekâna geçişi anlamında kullanmaktadır.

Asıl tartışma noktası, mekâna dayanma eğilimiyle ortaya çıkan i'timâd hareketi üzerinden cereyan etmektedir. Çünkü bu durum, kelâmcıların genel alımlamasında sükûna karşılık gelmektedir. Nazzâm her ne kadar sükûnun gerçek anlamda var olmadığını kabul etse de ona göre de sükûn, iki zamâna dayalı olarak gerçekleşen bir oluşturdur. Fakat o diğer kelâmcılardan farklı olarak cismin sükûn halindeyken i'timâd hareketine sahip olduğunu düşünmektedir.¹²²

Bu bilgiler ışığında i'timâd, “cismin mekâna iki vakit boyunca dayanması” anlamına gelen bir sükûnu ifade eder. Daha açık bir söyleyişle i'timâd, hem *dayanma eğilimi* hem de *dayanma eğilimiyle ortaya çıkan durağanlığa* karşılık gelir. Böylelikle i'timâd hareketi Nazzâm'ın düşünce dünyasında sükûnun bizzat kendisi olarak anlaşılır.¹²³ Tam bu noktada “Sâkin olan bir cisim nasıl hareketli olmaktadır?” sorusu akıllara gelmektedir. Çünkü bir cisimde, aynı anda hem sükûnun hem de hareketin gerçekleşebilme imkânından bahsetmek, kozmik âlemde tecrübe ettiğimiz olgularla çelişir. Söz gelimi bir masanın üzerinden bulunan taşın aynı yerde aynı şekilde durmaya devam etmesi, Nazzâm'a göre taşın bulunduğu masada bir hareketlilik içerisinde olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak Nazzâm'a göre taş, masaya uyguladığı dayanma eğilimiyle i'timâd hareketi içerisinde bulunmuş olmaktadır. O halde i'timâd hareketinin neliği meselesi, dayanma eğilimiyle ortaya çıkan şeyin ne olduğunu belirlemeye yönelik olarak açıklığa kavuşmaktadır. Zaten tezimizin bu bölümünün temel problemi, dayanma eğiliminin ne ifade ettiği sorusudur. O halde ilk etapta dayanma eğiliminin hareket teorileri açısından ne ifade ettiğini belirlemeye çalışmak uygun olacaktır.

Nazzâm'a göre dayanma eğilimi genel itibariyle “bir mekânda iki vakit boyunca bulunuş” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda dayanma eğilimi, mekânsal bir yer değiştirme hareketini konu edinmez. Aksine cismin bulunduğu konumda meydana gelen değişime işaret

¹²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-349. Nazzâm ile hocası Ebü'l-Hüzeyl'in ayrıştığı noktalardan biri de arazların görülüp görülmediği meselesidir. Nazzâm'a göre arazlar baki olmadığı, yani her an yenilenmesi gerektiği için onların görülmesi imkânsızdır. Bu açıdan ona göre tek araz kabul ettiği hareketin görülmesi de mümkün değildir. Renklerin görülmesi ise mümkündür. Zira onun sisteminde renkler araz değil, cisim kabul edilmektedir. Bu konuda Ebü'l-Hüzeyl ise tam tersini düşünmektedir. O, cisim ve arazların görüldüğü kanaatindedir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 363-365; Horten'a göre Nazzâm, arazları nefyetme görüşünü Hintlilerden almıştır. Ebü Ride'ye göre ise Nazzâm ve Rafîzî Hişam b. Hakem'in arazı yok saymaları, Sümeniyye'nin Müslümanlar arasında yaydığı Hint düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Ancak burada Nazzâm'ın arazları yok saymaktan ziyade onları latif cisimler olarak kabul ettiğini belirtmek gerekir. Ebü Ride, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-keîlâmiyye el-felsefiyye*, 117-119.

¹²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/388; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*, 2/1519; <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

eder. Bir nesnenin bir direğe dayanmak suretiyle sabit durması, bu değişime örnek gösterilebilir. Buna göre dayanmayı gerçekleştiren nesne (*mu'temid*) ile kendisine dayanılan direk (*mu'temed*) arasında meydana gelen dayanma eğilimi,¹²⁴ aslında nesnenin direğe uyguladığı baskı ya da direğin nesneye uyguladığı dirence karşılık gelir. O halde bir cismin i'timâdından bahsetmek istediğimizde, ilk olarak o nesnenin bulunduğu mekâna uyguladığı içtepi hareketini açıklamış olmaktadır. Bu bağlamda bir nesnenin bir mekâna dayanarak iki vakit boyunca sabit durması, o nesnenin içsel bir hareketlilik içerisinde oluşunu ifade etmektedir.¹²⁵

O halde i'timâd nazariyesi, öncelikle cismin sâkin olduğunu düşündüğümüz anda dâhi içsel bir harekete sahip olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶ Bu nedenle i'timâd ile ortaya çıkan hareket, duyulara konu olmayan ve mekânsal yer değiştirmeye dayalı olarak gerçekleşmeyen bir devinimdir. Başka bir deyişle i'timâd hareketi, “nesnenin tek bir mekâna iki vakit dayanarak değişime uğraması” ve “nesnenin aynı mekânda bulunmak suretiyle farklı oluş hallerine bürünmesi” demektir.¹²⁷

Bu açıdan i'timâd hareketi, felsefi literatürde nitelik, nicelik, konum ve yöne nispetle tüm değişimleri açıklayan bir anlayışa tekabül eder. Nitekim Şehristânî bunu şöyle dile getirmektedir:

“Ona (Nazzâm) göre hareket, felsefecilerin dediği gibi nasıl, kaç, durum, nerede ve ne zaman (keyf, kem, vaz', eyn ve metâ) gibi sorulara cevap veren herhangi bir değişikliğin başlangıcıdır.”¹²⁸

Öyle anlaşıyor ki Şehristânîye göre i'timâd, filozofların söyleminde mekân, durum, zaman gibi kategorilerde yer alan bir değişime karşılık gelmektedir. Bu nedenle Şehristânî i'timâd hareketini “herhangi bir değişimin ilkesi (mebde'”) olarak yorumlamaktadır.¹²⁹ Fakat bu ilke, filozofların iddia ettiği gibi eşyanın bizatihi kendisinin var ettiği içkin bir ilke değil; aksine Allah tarafından eşyada yaratılan bir özelliktir. Yani i'timâd hareketi Nazzâm'ın

¹²⁴ Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 90a-90b; İbn Fûrek, Mücerredü Makâlât, 273. Mu'tamad İngilizce karşılığı olarak “reliable, dependable; supporting” kelimeleri verilmiştir. bk. <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

¹²⁵ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 9/388; Mütercim Asım Efendi, el-Okyanusu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit, 2/1519; <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

¹²⁶ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, 324-327.

¹²⁷ Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, 271.

¹²⁸ bk. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, 67-70.

¹²⁹ İ'timâd, aynı zamanda Aristo'nun kategorilerine de benzetilmektedir. bk. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, 67-70.

düşüncesinde filozoflardan farklı olarak “Allah tarafından eşyaya yerleştirilen içsel bir eğilimi” ifade etmektedir.¹³⁰

Diğer taraftan hareketin oluş anlamında kullanılması, cismin bulunduğu halden daha iyi bir hale dönüşmesi anlamındaki değişim anlayışına işaret eder. Buna mukabil bozuluş da cismin bulunduğu halden daha aşağı bir hale dönüşmesi durumuyla irtibatlıdır. Ağaçta potansiyel olarak mevcut olan tüm niteliklerin zaman içerisinde ortaya çıkması, bu değişime örnek gösterilebilir. Zira burada ağacın “daha iyi bir hal” ile yenilenerek değişime uğraması söz konusudur. Söz gelimi yaprakları dökülmüş bir ağacın çiçek açarak meyve vermesi hareketin oluşla irtibatını ortaya koymaktadır.¹³¹

Bu yaklaşım aynı zamanda Aristoteles’in kuvve-fiil (potansiyel-aktüel) öğretisini akıllara getirmektedir. Bu öğretiye göre toprağa atılan bir meşe tohumunun içinde meşe ağacı olma yönünde bir “oluş” bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle meşe tohumu, “hemen hemen her zaman” bir meşe ağacını meydana getirme yönünde bir oluş gerçekleştirmektedir. Bu oluş, aynı zamanda meşe tohumunun meşe ağacına dönüşümünü ifade eden bir eğilimdir. İşte bu eğilim, meşe tohumunda gizlenen ve bilkuvvelikten bilfiillige, yani tohumluktan ağaçlık özelliğine ulaştıran “itici bir gücü” temsil eder.¹³²

Bu bilgiler ışığında i‘timâd hareketi, eşyada gizlenmiş tüm niteliklerin zaman içerisinde ortaya çıkışını ifade eden bir süreklilik anlayışıyla da ilişkilidir. Zira Nazzâm’ın sisteminde cismin sâkin oluşu, gerçekte cismi kuşatan ve ona etki eden çeşitli kuvvetler arasındaki denge durumudur. Nazzâm’a göre bu denge durumu bozulduğunda cisim hareket etmektedir. Ancak bu durum, cansız olan cisimlere aittir. O halde Nazzâm’ın “Sükûn i‘timâd hareketidir” sözü ile kast ettiği cisimlerdeki içsel hareketliliğin dengesinden sükûnun meydana gelmesidir. Bu dengenin bozulmasıyla da hareketin meydana gelmesidir. Canlı cisimler söz konusu olduğunda ise bu hareket, cismin içinde bulunduğu halden daha iyi bir hale dönüştüğü oluşu içermektedir.¹³³ Bu konuyu, ilerleyen başlıklarda kûmûn düşüncesiyle irtibatlı olarak

¹³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz; Richard M. Frank, *The Metaphysics Of Created Being According to Abu'l Hudhayl al-Allâf; A Philosophical Study of the Earliest Kalâm* 14.

¹³¹ Nâder, “Evrende Hareket”, 191-192.

¹³² Ayrıca bk. Aristo, *Fizik*, 41, 77, 213; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 93-101, 107, 133, 181; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 3/150-152. Aristoteles bu görüşüyle bir şeyin var olma kuvvesine sahip olduğu halde var olamayabileceğini ya da var olmama gücüne sahip olduğu halde var olabileceğini imâ etmektedir. Böylelikle Aristoteles, kuvvenin oluşu açıklamadaki “ara” rolüne işaret etmektedir. Bu anlamda kuvve, var olmayan ile var olan arasında geçişi sağlamaktadır. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ege Üniversitesi Yayınları, 1996), 1047a14-22; W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993), 213-214; Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2008), 34.

¹³³ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 346-349; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-40; Nâder, “Evrende Hareket”, Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 48.

açıklayacağız. Şimdi Nazzâm'ın gizli hareketlilik düşüncesinin bir uzanımı olarak tespit ettiğimiz tafra anlayışı üzerinde duralım. Nazzâm'ın tafrayı ortaya atmasını gerektiren süreci ve bunun i'timâd hareketi ile olan irtibatını ele alalım.

1.4.2. Tafra

Nazzâm'ın tafra ile neyi kastettiğini belirlemek için onun hareket ve zamanla ilgili görüşünü anlamak gerekmektedir. Bu amaçla öncelikli olarak Nazzâm'ın hocası Ebü'l-Hüzeyl ile ayrıldıkları noktalara yer vermek uygun olacaktır. Zira Nazzâm'dan aktarılan nakiller onun görüşlerini anlamamızda tek başına yeterli değildir. Nazzâm'ın görüşlerini açıklığa kavuşturabilmek, hocasıyla yaptığı tartışmaların çerçevesini saptamayla mümkün olabilmektedir.

Hatırlanacağı üzere hareket ve sükûnu belirleyen önemli bir ölçütün zaman olduğunu dile getirmiştik. Nitekim Nazzâm'ın hocası Ebü'l-Hüzeyl'in hareket anlayışı da hareketin zaman içinde bölündüğü ve her “an”daki hareketin birbirinden farklı olması gerektiği, yani tek bir anda sadece tek bir hareketin gerçekleştiği bir düzenliliğe dayanır. Dahası hareket, onun sisteminde iki zamanda aynı kalamayan (baki olmayan) ve Allah tarafından “baki kal” emriyle varlığını sürdüren bir hal üzeredir. Bu hal, evrendeki her türlü oluş ve bozuluşun tek kaynağının Allah olduğunu göstermektedir. Çünkü bu hareket anlayışında hiçbir şey, iki an boyunca varlığını sürdürememektedir (aynı hal üzere kalamamaktadır).¹³⁴

Bu görüşüyle Ebü'l-Hüzeyl, hareketin belirlenmesinde atomik zamanın yerine işaret etmiştir. Bu açıdan zaman hem hâdis olan hem de hâdis olan şeylerdeki öncelik ve sonralık durumunu belirleyen bir düzenliliğe sahiptir. Sözelimi bir saat 60 dakikadan, bir dakika 60 saniyeden, bir saniye de 60 saliseden oluşacak şekilde bölünmez küçük bir zaman birimlerine (an) sahiptir. Burada anlar, birbirine bitişik ve sürekli değildir. Aralarında fasılalar vardır. Bunlar, iki an arasındaki boşluklar olarak düşünülebilir. Çünkü bu boşluklar tasavvur edilmedikçe zamanı ve mekânlar arası değişimi izah etmek zorlaşacaktır. Durumun böyle olduğu kabul edildiğinde ise Ebü'l-Hüzeyl'in hareketi, “kesik kesik akan” bir şey olarak tasavvur ettiği anlaşılabacaktır. Bu akış içerisinde hareket, anların yenilenmesiyle, başka bir deyişle yeninden yaratılmasıyla (Allah'ın “bâki ol” sözüyle) bölünmektedir.¹³⁵

¹³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358-359; Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 287.

¹³⁵ Şerhu'l-Usûli'l-hamse, 562-563; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358-359; Nâder, “Evrende Hareket”, 190; Sarıkavak, “Mu'tezile'de Zaman”, 18; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1946), 34; Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 287; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 104-106. Ebü'l-Hüzeyl'in atomculuk görüşünde Allah'ın yaratıcı iradesini etkin kılması, sonraki dönemlerde atomculuk görüşüne karşı çıkanların sapkınlıkla suçlanmasına neden olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârîsî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, nşr. Mehdi Muhakkık (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1372/1993), 40.

Atomcu görüşe göre fiiller de kesintili (atomik) bir yapıdadır. Bundan dolayı Ebü'l-Hüzeyl, her bir vakitte bir fiilin meydana geldiğini, iki fiil arasındaki farklılığın anlara dayandığını, böylelikle zamanın “bir fiilin başka bir fiilden önce ya da sonra meydana geleceği” şeklindeki bir düzenliliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Bu, âlemin içindeki şeylerin zamandan yoksun kalamadığını, dolayısıyla Allah'ın zaman içinde olmayan bir şeyi yaratmasının caiz olmadığını göstermektedir. Ancak burada zamanın da Allah tarafından yaratıldığını, yani sonsuz (bâki) ve ezeli olmadığını ayrıca belirtmek gerekir.¹³⁶

Atomculuk görüşüne dayalı olarak hareket, zaman ve mekânın parçacıklı şekilde açıklanması, “cevher tek bir zamanda tek bir mekân birimi kat eder” şeklindeki bir ilkeyi kabule zemin hazırlamıştır. Bu ilkeye göre her bir cevher, yani atom, yine kendisi gibi atomlardan oluşan mekânlarda atomik bir sürece (anlara) dayalı olarak yer değiştirir. Bu açıdan atomik hareket öğretisi, hareketin sükûnlar (duraksamalar) yoluyla gerçekleştiği prensibini esas alır. Çünkü hareketli cisim, katettiği mesafenin her noktasında sükûn halindedir. Bu sükûn hali, her noktada bir ya da birden fazla an sürebilir. Buradaki farklılığı hareketin hızı belirler. Farklı hızlarda hareket eden iki cismi ele aldığımızda hızlı giden cismin duraksamalarının (sükûn anlarının) daha az, buna karşın daha yavaş hareket eden cismin ise duraksamalarının daha fazla olduğu görülmektedir. İşte bu farklılık, hareketin hızından kaynaklıdır. O halde hareketin hızı, bu sükûn anlarının (duraksamaların) azlığına ya da çokluğuna bağlı olarak değişmektedir. Sükûn anlarının daha az olması hareketin daha hızlı, sükûn anlarının daha fazla olması ise hareketin daha yavaş gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Bu çerçevede bir atom 10 atom uzunluğundaki bir mekânı en hızlı şekilde 10 zaman biriminde kat edebilir. Çünkü atom ne kadar hızlı olursa olsun bölünmüş her bir mesafeye uğramak ya da temas etmek zorundadır.¹³⁷

Anlaşıldığı üzere Ebü'l-Hüzeyl'e göre cisimler, bölünmez parçalardan (atomlardan) oluştuğu gibi mekân, zaman, hareket ve sükûn da parçacıksal (atomik) bir yapıya sahiptir. Bu düzen üzere hareket de birbirini izleyen sükûn anlarıyla kesintiye uğramaktadır. Başka bir deyişle hareket, sükûnlar yoluyla meydana geldiğinden iki hareket arasında bir anlık sürecek olan sükûn hali bulunmaktadır. Bu bağlamda kelâmcıların çoğunluğu, her hareketin sükûn olduğunu, ancak her sükûnun hareket olmadığını ifade etmişlerdir. Zira söz konusu yaklaşıma göre hareket gerçekte birbirini izleyen sükûnlardan ibarettir. Çünkü bir mekândan hareket aynı zamanda ikinci mekândaki oluşu gerektirmektedir. İşte bu oluş hali, atomcu görüşe göre sükûndur. Aksi takdirde hareketin ivmesini açıklamak mümkün olmamaktadır. Bu açıdan

¹³⁶ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 233-235, 358-359;

¹³⁷ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 321-322; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 145, 437, 442; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 208; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94.

hareket atomları arasında sükûn atomlarının varlığını kabul etmek, aynı zamanda hareketin hızının bu sükûn atomlarının azlığına ya da çokluğuna bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmeyi gerektirmektedir.¹³⁸

Cismin sonsuza dek parçalanarak cüzlerden meydana geldiğini savunan Nazzâm,¹³⁹ hocası Ebû'l-Hüzeyl'e karşı hareketin, sonsuza dek bölünebilen (parçalanabilen) noktalar evreninde zihnen kat edilebilen bir mesafe anlayışına dayalı olarak gerçekleştiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁰ “Mesafelerin sıçrama yoluyla geçilmesi” anlamına da gelen bu yaklaşım, kaynaklarda tafra teorisi olarak zikredilmektedir.¹⁴¹ Buna göre hareketli bir cisim, zamanın iki anında ikiden daha fazla noktayı sıçrayarak kat edebilmektedir. Öyle ki cisim zamanın iki anında, birinci noktadan onuncu noktaya dâhi sıçrayabilmektedir. Yani tafra ile gerçekleşen hareketlilikte atomcuların iddia ettiği gibi iki anda sadece iki nokta değil, ikiden daha fazla nokta geçilebilmektedir.¹⁴² Bu kat etme durumu, gözlemleyemediğimiz, duylara konu olmayan gizli bir değişimi (hareketi) içerir. Çünkü tafra, cismin bir mekânda yok olup daha sonra başka bir mekânda; hatta ilk mekândan daha uzak bir mekânda ortaya çıkabileceği bir durumu mümkün kılar.¹⁴³

Nazzâm'ı böyle bir görüşü savunmaya iten etken, Ebû Rîde'nin söylemiyle, bölünme açısından sonsuz olan bir cismin, sonlu bir mesafe ve zaman anlayışında nasıl hareket edebileceğini ortaya koyma çabasıdır. Bu açıdan Ebû Rîde, Nazzâm'ın tafra teorisini muhaliflerine cevap vermek maksadıyla istemeyerek ortaya attığını belirtir. Zira Ebû Rîde'ye göre Nazzâm, gerçekte bilfiil bölünmeyi savunmaz. Cismin bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebileceği kanaatini taşır. Bununla birlikte Ebû Rîde, Nazzâm'ın Aristoteles'ten etkilenmiş

¹³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 321-322; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 145; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 208; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 317-318.

¹⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; Richard Sorabji, *Time Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (London: Duckworth, 1983), 384. Mehmet Dağ, “Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1981), 230-231; Nâder, “Evrende Hareket”, 195; Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın eleştirisi için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 321-322.

¹⁴¹ Semih Dugaym, *Mustalahâtü İlmi'l-Kelâm* (Lübnan-1998), 1/743; Sarıkavak, “Mu'tezile'de Zaman”, 11.

¹⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 321-322; Nâder, “Evrende Hareket”, 195; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 355; Şerhu *Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 98b, Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 125-129.

¹⁴³ Richard Sorabji, 384. Eş'ârînin naklettiğine göre Rafizîler, tafra konusunda iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup, Hişâm b. Hakem'in taraftarlarıdır. Onlara göre bir mekânda bulunan cisim ikinci mekâna uğramadan üçüncü mekâna geçmektedir. İkinci grup ise bu durumu kabul etmemektedir. Onlara göre bir mekânda bulunan cismin ikinci mekâna uğramadan üçüncü mekâna geçmesi imkânsızdır. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 61-62; Bu durum aynı zamanda hareketin, mekânlarla temas etmeden de gerçekleşebileceğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan da birinciden ikinciye, ikinciden üçüncüye şeklinde ifade edebileceğimiz sıralı bir mekâna geçme anlayışından uzak bir hareketin varlığına işaret etmektedir. Ayrıca bkz; Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 467. Câhîz, Güneş ışınlarının âleme yansımaları durumunu da sıçrama teorisine açıklar. Söz konusu açıklama çalışmamızın “Kümûn” isimli kısmında ele alınacaktır. Ayrıca bk. Câhîz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/19.

olabileceğine, yani Aristoteles'in bilkuvve-bilfiil şeklindeki öğretisinden haberdar olabileceğine de dikkat çeker.¹⁴⁴ Benzer şekilde Hayyât da Nazzâm'ın öne sürdüğü bu bölünme görüşünün zihnî, vehmî ve ihtimale dayalı bir bölünme olduğunu ileri sürer.¹⁴⁵ Pines'e göre ise bu bölünme, düşünceye dayalı vehmî bir bölünmedir. İbn Sînâ da *Necât ve el-İşârât* isimli kitabında bu bölünmenin hem bilkuvve hem de bilfiil gerçekleştiği yönünde yorumların bulunduğunu aktarmaktadır. O halde söz konusu bölünmenin bilkuvve gerçekleştiği yönünde ittifak söz konusudur. İhtilaf noktası, bölünmenin bilfiil gerçekleşip gerçekleşmediği yönünde cereyan etmektedir. Nazzâm'ın konu hakkındaki görüşlerinin çerçevesi belirgin olmadığından böylesi bir görüş farklılığın ortaya çıkması muhtemeldir. Nitekim Ebû Rîde'ye göre Cinn suresinde geçen Allah'ın her şeyi bir bir saydığı şeklinde âyet (72/28), Allah'ın ilminin sonsuz olduğunu göstermekle birlikte insanın bunu tasavvur edemeyeceğini imâ etmektedir. Bağdâdî'nin bu âyetten hareketle Nazzâm'ı eleştirmesini yersiz bulan Ebû Rîde, böylelikle Nazzâm'ın doğrudan duyularla idrak edemediğimiz bir tür değişimden bahsettiğini ve gerçekte bilfiil bölünmeyi savunmadığını ileri sürmektedir.¹⁴⁶

O halde tafra hareketi de i'timâd hareketi gibi cisimlerde algılanamayan içsel ve gizli bir hareketin varlığını imâ eder. Bu durum aynı zamanda tafra ile gerçekleşen hareketin, i'timâd hareketi ile benzer bir özelliğe sahip olduğunu gösterir. Bu açıdan Nazzâm'ın düşünce sisteminde gizli hareketlilik düşüncesinin ne ifade ettiği sorusunun cevabı, i'timâd hareketinin neliği meselesini de aydınlığa kavuşturmaktadır. Böyle bir düşünceyle son olarak Nazzâm'ın gizli hareketlilik düşüncesine yöneltilecek eleştirileri ele alalım.

Ebû'l-Hüzeyl başta olmak üzere kelâmcıların ekserisi, Nazzâm'ın tafra hareketi ekseninde yaptığı açıklamalara çeşitli eleştiriler yöneltmiş ve evrendeki hareketin atomculuk

¹⁴⁴ Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 120-131. Mehmet Bulgen, Nazzâm'ın savunduğu tafrayla ilgili argümanların çelişkili olduğunu belirtir. Ona göre Nazzâm, her ne kadar cisimlerin atomlardan meydana gelmediği görüşünü kabul etse de cisimlerin hareketini atomik bir mekân ve zaman anlayışına dayalı olarak açıklama gayretine girer. Yani Nazzâm bir yandan cisimlerin bölünmez parçalardan oluştuğu görüşünü reddederken diğer yandan bölünmez parçalardan oluşan mekân ve zaman görüşünü benimser. Bulgen'e göre bu durum bir çelişki olarak görülebilir. Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 305.

¹⁴⁵ Hayyât, *el-İntisar*, 95-97.

¹⁴⁶ Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 120-129. Kandemir'e göre ise tafra teorisi aslında Nazzâm'ın bilfiil bölünmeyi kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre şayet Nazzâm bilkuvve bölünmeyi savunmuş olsaydı o vakit tafra teorisine başvurmasına gerek kalmazdı. Bu yönüyle Kandemir, tafra teorisi ile bilfiil bölünme arasında bir gerekliliğin bulunduğunu ileri sürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşünce ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 78-80. Ayrıca İbn Sînâ, Nazzâm'ın tafra hareketini Epikür'ün "anı ve bütüncül hareketi"ne benzetmektedir. Buna göre atomların hareketi söz konusu olduğunda atomlar önce bulundukları uzayda bütünüyle yok olup, sonrasında (ikinci anda) aniden komşu uzayda ortaya çıkmaktadır. Yani bu hareket anlayışında tafrada olduğu gibi "mekânlar arası temassız sıçrama" söz konusu değildir. Epikür'ün "minimal parça" görüşü ile kelâmcıların atom görüşü arasındaki benzerlikler için ayrıca bk. Alnoor Dhanani, "Kelâmcıların Atomları ve Epikür'ün Minimal Parçalar", çev. Mehmet Bulgen, *MÜİFD*, 2011/1, sy.40, 245-258; Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, 395; Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion*, 146.

ilkelerine dayalı olarak gerçekleştiği görüşünü benimsemişlerdir. Zira atomik hareketi kabul eden kelâmcılara göre tafra hareketi, cismin ya da cevherin bir yerde yok olup (adem) sonraki anda başka bir yerde ortaya çıkması (iâde) fikrini kabul etmeyi gerektirir. Öyle ki tafra hareketi, komşu mekânda değil, daha ötedeki bir mekânda da gerçekleşebilir. Oysaki kelâmcıların kabul ettiği cevher-araz teorisine göre cevher ve cisimler bâki kabul edildiklerinden onların bir yerde yok olup (adem) sonrasında daha uzak bir yerde var olmaları, ancak adem ve iâde yoluyla gerçekleşebilir. Bundan dolayı kelâmcılar tafra teorisini kabul etmez. Çünkü onlara göre tafra, atomun hareketini değil; atomun bir yerde yok olduktan sonraki ikinci anda başka bir yerde aniden ortaya çıkışını imâ eder.¹⁴⁷

Aslında atomcu evren anlayışında değişim, cismin bir mekânda yok olup ikinci mekânda (komşu mekânda) yeniden yaratılması ve bunun süreklilik şeklinde algılanmasından ibarettir. Başka bir deyişle atomcu düşünce şeklinde değişim, “adem ve iâde” yoluyla ve komşu mekânda gerçekleşmektedir. Oysaki Nazzâm’ın alımlamasında değişim, komşu mekânda gerçekleşmemekle birlikte adem ve iâde olmaksızın cereyan etmektedir. Bu, hem mekânlar arası sıçramayla gerçekleşen hareketin kabulünü hem de yoktan var edilmeksizin yeniden yaratılan bir cisim düşüncesini (hücrelerin yenilenmesi durumuna benzer bir değişimi) benimsemeyi gerektirmektedir.¹⁴⁸

O halde Ebü’l-Hüzeyl savunduğu atomik hareket görüşüyle sonsuza kadar bölünen bir mesafe anlayışını reddettiği gibi bu mesafede gerçekleşen sıçrama hareketini de kabul etmemektedir. Nitekim Ebü’l-Hüzeyl bu görüşünü “Bir karınca, bir kaya parçasını sıçrayarak nasıl kat edebilir?” sorusu üzerinden şöyle açıklamaktadır: Ayağına mürekkep batırılmış bir karıncanın kayanın bir parçasını tafra hareketiyle sıçrayarak geçtiğini varsaydığımızda, Nazzâm’ın iddiasına göre sıçramayla geçilen mesafenin mürekkeple boyanmamış olması gerekirdi. Oysaki edindiğimiz tecrübeler kayanın tüm kısımlarının mürekkep iziyle boyandığını göstermektedir. O halde karıncanın kayadaki her bir mesafeyi sıçramayla değil, temas ederek

¹⁴⁷ İbn Metteveyh’e göre tafra görüşünün kabulü, bir kimsenin Basra’da olduktan sonraki ikinci anda Çin’de bulunduğu, yani aralarındaki diğer mesafelere (ülkelere) uğramadan/temas etmeden sıçrayarak geçtiği bir durumu kabule götüreceğinden reddedilmiştir. Ayrıca bu husus, hüküm giymiş suçluların aradaki engelleri sıçrayarak geçtiği ve böylelikle cezaevinden sürekli olarak kaçabilecekleri bir durumu da kabule götüreceğinden saçma bulunmuştur. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî ‘l-cevâhir ve ‘l-a‘râz*, 94; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, 160, 435; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 208.

¹⁴⁸ Nitekim İbnü’r-Râvendî’nin (ö. 301/913-914) Nazzâm’a dayandırarak naklettiği şu ifade bu tespiti ortaya koymaktadır: “Nazzâm şöyle iddia ediyordu: Allah dünyayı ve içindekileri her zaman yok etmeksizin ve iâde etmeksizin yaratıyor.” Bu konuya bir sonraki “kümûn” isimli başlığımızda tekrar temas edeceğiz. Hayyât, *İntisâr*, 51-52; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 207, 243. Mehmet Bulgen’e göre, şayet Nazzâm, adem ve iâdeyle gerçekleşen bir hareket görüşünü kabul etmiş olsaydı o vakit atomcu hareketin varlığını itiraf etmiş olacaktı. Zira bu kabule göre uzay ve zamanın süresizliği, yani bölünmez cüzlerinin (anların) varlığı ispat edilecekti. Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2017), 88. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Kümûn” ve “Tabiat” isimli kısmına bakınız.

geçtiği kabul edilmelidir. Ve sıçrama hareketiyle mesafelerin kat edilemeyeceğine hükmetmek gerekir.¹⁴⁹

Öyle anlaşıyor ki Nazzâm idrâk edemediğimiz birtakım hareketlerin (i‘timâd ve taфра) varlığından bahsetmek suretiyle hocasından ayrılmış ve bu görüşlerini, savunduğu diğer öğretileriyle (kümûn-zuhûr ve tabiat) irtibatlı olacak şekilde ispat etmeye çalışmıştır. Bu yaklaşımıyla Nazzâm, sürekli bölünmeyi kabul eden ve bununla birlikte hareketin varlığını imkânsız gören Antik dönem doğa filozofu Zenon’dan (m.ö.430) da ayrılmıştır. Zira Zenon, Nazzâm’ın aksine hareketin imkânsız olduğunu paradokslarla açıklamaya çalışmaktadır. Kaynaklarda Zenon paradoksu olarak bilinen bu görüşe göre hızlı bir koşucu olan Akhilleus ile kendisinden 100 metre önde bulunan kaplumbağa arasında meydana gelen koşu yarışında Akhilleus, kaplumbağayı hiçbir zaman yakalayamamaktadır. Çünkü Akhilleus ile kaplumbağa arasındaki mesafe, sürekli olarak bölünmeye devam ettiğinden kat edilememektedir. Mesafenin bölünmesiyle ortaya çıkan bu “kat edilememe” sorunu, iyi bir koşucu olan Akhilleus’un yavaş hareket eden kaplumbağayı dahi geçememesine neden olmaktadır. Bu bağlamda Zenon, sürekli bölünmeye devam eden mesafeler anlayışının bir sonucu olarak hareketin imkânsız olduğuna kanaat getirmektedir.¹⁵⁰ Öyle ki Zenon, bir mesafenin görünüşte kat edilse dahi gerçekte kat edilemeyeceğini düşünmektedir.¹⁵¹

¹⁴⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî l-cevâhir ve l-a‘râz*, 79, 94; Cemâlüddin el-Hasen b. Yusuf b. Ali İbnü’l-Mutaahhar Hillî, *Nihâyetü l-merâm fî ilmi l-keîlâm*, nşr. Fâzıl el-İrfân (Kum: Müessesetü l-İmâm es-Sâdık, 1419), 2/455. Atomculuk görüşünü kabul eden Ebû l-Hüzeyl’in Nazzâm’a yönelttiği bu eleştiride Josef van Ess, karınca ifadesinin Arapça karşılığının “zerre” olduğunu, bunun da atom terimini karşılayabilecek ölçüde küçük haşerat türündeki böceklerle ya da kurtçuğa denk geldiğini, dolayısıyla hareketin atomcuların zihninde küçük bir böceğin tüm parçalarıyla ve bulunduğu zemine göre devinmesi gibi bir “intikale” karşılık geldiğini söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 463. Ayrıca Josef van Ess atomların hareketini kırkayağın yürüyüşüne benzetmektedir. bk. Josef van Ess, “Mu‘tezile Atomculuğu”, 614-615; İsferrâyinî ise karınca ve kaya örneğini, karınca-fasulye örneği üzerinden ele almaktadır. bk. Ebû Rîde, “Nazzâm’ın Tabiat Anlayışı”, çev. Hüseyin Aydın, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 692-693.

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Aristo, *Fizik*, 239.

¹⁵¹ Parmenides’in öğrencileri Elealı Zenon ve Sisamlı Melissos, Parmenides’in iddia ettiği “değişimsiz ama sürekliliği olan âlem” anlayışını farklı şekillerde sistemlerine dahil etmişlerdir. Bir mesafenin görünüşte kat edilse dahi gerçekte kat edilemeyeceği görüşünü savunmak suretiyle Zenon, hocası Parmenides’in iddia ettiği “görünüş ve gerçeklik” kuramını, matematiksel bir argüman üzerinden kanıtlamaya çalışmıştır. Böylelikle Zenon’un öne sürdüğü “Evren, sonsuz ve hareketsizdir” şeklindeki tez, “devinin imkânsız olduğu” savunusu üzerinden geliştirilmiştir. bk. Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, 57-58; Eduard Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 156-157. Zenon, varlığın devinimsiz olduğu tezini matematiksel bir zemin üzerinden şöyle açıklamıştır: Uzayda ya da zamanda yer alan bir mesafeyi kat etmek imkânsızdır. Çünkü bir mesafeyi kat etmek demek; öncelikle o mesafenin yarısı, daha sonra yarısının yarısı ve akabinde yine yarısının yarısının yarısı şeklinde devam eden bir mesafeyle karşılaşmak anlamına gelmektedir. Bu ise o mesafenin kat edilememesi gibi bir sonuca ulaşmayı doğurmaktadır. Çünkü söz konusu mesafe, sonsuzluğa doğru uzayıp gitmektedir. O halde uzayda ya da zamanda sonlu bir mesafeyi kat etmek, sonsuz bir mesafeyi kat edememekle aynı mesabededir. Bu anlamda sonlu görünen tüm mesafeler, aslında bir sonsuzluğa tekâbül etmektedir. Çünkü mesafenin kat edilmesini gerekli kılan devinin, algılanması mümkün olmayan bir şeydir. Bu bağlamda devinimden bahsetmek de imkânsızdır. Ayrıntılı bilgi için bkz; Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, 52-56; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 54-55.

Bu veriler ışığında her şeyin hareket halinde olduğunu söyleyen Nazzâm ile gerçekte hareketi reddeden Zenon’un görüşlerinin aynı doğrultuda şekillenmediği sonucuna varabiliriz. Zira Nazzâm, Zenon’dan farklı olarak hem sonsuza kadar devam eden bir bölünme anlayışını hem de bu bölünme sürecinde gerçekleşen hareketin imkânını ispat etmeye çalışmıştır. Bu açıdan Nazzâm’ın düşünce sisteminde bölünme sonsuza kadar devam etse dahi hareketi ispat etmek mümkündür. Dikkat edilirse Nazzâm, Zenon’un öne sürdüğü aynı argüman ile Zenon’dan daha farklı bir sonuca ulaşmakta ve bu sonuçla da âlemdeki değişimi, sonsuza kadar devam eden bölünme anlayışı üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır. Yani sonlu olan mesafelerin sıçrama yoluyla kat edilebileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda Nazzâm ile Zenon arasında var olduğu iddia edilen etkileşimin sadece “sonsuza kadar devam eden bölünme” düşüncesi üzerinden kurulabileceğini, Zenon’un öne sürdüğü “kat edilemeyen mesafe” görüşünün ise Nazzâm’ın düşüncesinde “bir kısmı sıçrayarak geçilebilen mesafe” anlayışına dönüştüğünü söyleyebiliriz.¹⁵²

Buraya kadar aktardıklarımız göstermektedir ki Nazzâm hocası Ebü’l-Hüzeyl’e karşı “kuvve halinde sonsuzca bölünme”nin imkânından bahsetmiş ve sonsuzca bölünebilen mesafede hareketin imkânsız olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Onun bu argümanları, hareketteki hız farklılıklarının sükûnlarla değil, sıçrama hareketiyle gerçekleştiğini göstermektedir. Buna göre tek bir cisim, tek bir zamanda tek bir mekânı değil, daha fazla mekânları sıçrayarak geçebilmektedir. Diğer taraftan Nazzâm, cismin bölünmez yapıtaşlarından oluşmadığını kabul ederek hareketin, sükûn atomlarıyla değil, cismin tabii eğilimiyle gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu görüşe göre cisimler yaratılışları itibarıyla içsel bir eğilime sahip olarak hareket etmektedir (oluş hali içerisinde bulunmaktadır). Bu bağlamda Nazzâm’ın sisteminde hareket, “potansiyel durumdan fiile çıkma” halini ihtiva etmektedir ki Nazzâm bunun teorik olarak iki ayrı mekânda ve iki ayrı zamanda gerçekleştiğini ileri sürmektedir.¹⁵³ İntikal hareketi olarak isimlendirdiği bu hareket türü “cismin ya da cevherin bulunduğu mekânı terk etmesi ya da o mekândan çıkması, yok olması” anlamına gelen

¹⁵² Sarıkavak’a göre Nazzâm, tafra’yı Demokrit’ten almış ve onu kendi tezi olan sonlu mesafenin kat edilmesi anlayışına uyarlamıştır. “Sonlu olan mesafenin kat edilmesi” anlamına gelen tafra, daha sonra zaman-mekân içerikli orijinal bir teori halini almıştır. bk. Sarıkavak, “Mu‘tezile’de Zaman”, 11, 20; Josef van Ess’e göre ise tafra, Antik dönem filozoflarının öne sürdüğü bir tezdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz; Marwan Rashed, “Natural Philosophy”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 294; Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 476. Ayrıca sıçrama hareketinin Nazzâm’dan önce Stoalılar tarafından, Zenon’un dikotomi paradoksunun bir açıklaması olarak ortaya çıktığı yönünde iddialarda da bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum, Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, 53-83.

¹⁵³ Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 75-104; Yavuz, “Hareket”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/120-121; Mahmut Kaya, “Sükûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/50.

zevâl kelimesiyle de ifade edilmektedir.¹⁵⁴ Nitekim İbn Metteveyh *Tezkîre* 'sinde Nazzâm'ın zevâl ve i'timâd hareketi olmak üzere temelde iki hareket türünden bahsettiğini aktarmaktadır.¹⁵⁵ Bu, Nazzâm'ın sisteminde intikal ve zevâl hareketinin yakın bir anlama sahip olduğunu, i'timâdın ise bu hareket türlerinden (intikal ve zevalden) ayrıştığını göstermektedir. Bu ayrılık noktasının merkezinde i'timâd hareketinin sükûnu kapsamına alması yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki Nazzâm'a göre sükûn, "hareket etme potansiyeline sahip olan bir şeyin hareket etmemesi" anlamına gelmektedir. Bu da teorik olarak cevherin aynı mekânda iki ayrı oluş halinde (iki vakit içerisinde) (i'timâd hareketi içerisinde) bulunduğunu göstermektedir. İşte bu durum, Nazzâm'ın zaman ve mekân açısından i'timâd hareketine yüklediği anlama karşılık gelmektedir. Değişim ve süreklilik açısından ise i'timâd, kümûn ve tabiat düşünceleriyle bağlantılıdır. Böyle bir düşünceyle bir sonraki başlıkta ele alacağımız konu, kümûn-zuhûr öğretisi olacaktır.

Son olarak belirtmeliyiz ki Basra Mu'tezîli kelâmcılarının tafrayla ilgili yaptığı açıklama ve eleştiriler, bir yönüyle hareketin ivmesiyle irtibatlıdır. Zira atomcu görüşe göre cisimlerin hızındaki farklılık, sükûn atomlarının azlığına ya da çokluğuna göre değişime uğrarken; anti-atomcu görüşü savunan Nazzâm'a göre bu farklılık, sıçrama hareketiyle gerçekleşir. Bu anlamda tafra, cisimlerin gözle idrak edilemeyecek derecede hızlanmasını/hareket etmesini ifade eder. Nazzâm ve öğrencisi Câhîz buna örnek olarak Güneş ışınlarının yeryüzüne yansması hadisesini örnek gösterir. Bu görüşe göre Güneş'teki ışınların yeryüzüne yansması ve sonrasında tekrar Güneş'in batmasıyla birlikte bu ışınların kaybolması tafra hareketiyle gerçekleşir. Bu görüşe paralel olarak Nazzâm, değirmen taşı ve topaç gibi yuvarlak şekle sahip olan cisimlerin merkeze yakın kısımlarında tafra hareketinin gerçekleştiğini öne sürer. Oysaki atomcu görüşe göre bu durum, "hızlı olan şeylerin daha az sükûna, yavaş olan şeylerin ise daha fazla sükûna maruz kaldığı"nı gösterir. Başka bir deyişle atomcu görüşe göre değirmen taşı ve topaç gibi yuvarlak cisimlerin iç/merkez kısımlarındaki atomlar, kenar kısımlarındaki atomlardan daha hızlı hareket ettiğinden (daha az sükûna maruz

¹⁵⁴ Semih Dugaym, *Mustalahâtü İlmi'l-Kelâm* (Lübnan-1998), 1/623; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/116; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 271. Kelâmcılar genel olarak hareketi, intikal (yer değiştirme) ve zevâl (geçip gitme) olarak iki kategori altında değerlendirir. Nazzâm'ın tanımında ise intikal ve zevâl yakın bir anlama sahiptir. Oysaki her iki kavram bazı farklılıklar taşır. Ebû Ali el-Cübbâi bu farklılığa örnek olarak bir yerde asılı duran, ancak yine de sallanmaya devam eden ipin hareketini gösterir. Ona göre ipin hareketi, intikal değil, zevâl hareketidir. Bu görüşe göre ip, mekânlar arası yer değişikliğine uğramamış olmasına rağmen bulunduğu mekânda hareket etmeye (sallanıp durmaya) devam etmektedir. İ'timâd hareketi ise bunlardan farklı sükûnu da kapsamına almaktadır. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 5/175; Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", 146. Ayrıca İbn Hazm sükûnu i'timâd hareketi olarak değerlendiren Nazzâm'ı eleştirmiş ve bunun aklı aykırı olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/177.

¹⁵⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310.

kaldığından) daha kısa sürede daha fazla mesafe kat edilebilmektedir (etrafında daha fazla tur atabilmektedir). Böylelikle değirmen taşı ve topaç gibi cisimlerin merkez ve kenar kısımlarındaki hareketin farklı ivmeye sahip olması, “daha fazla ya da daha az sükûna maruz kalan atomlar” görüşüne dayandırılmaktadır. Sözgelimi Eş‘arî, Cüveynî, İbn Metteveyh gibi isimler, değirmen taşı ve topacın iç kısmındaki atomların, dış kısmındaki atomlara göre daha az sükûna maruz kaldığını ve bu sebeple hızlanarak hareket ettiğini belirtmektedir. Öyle ki Cüveynî, değirmen taşı ve topacın merkezinde yer alan atomların gözle idrak edilemeyecek derecede hızlı hareket ettiğini aktarmaktadır. Benzer şekilde Eş‘arî de Nazzâm’ın iddia ettiği tafra hareketini eleştirerek Güneş ışınlarının daha az sükûna maruz kaldığını, böylelikle hızlanarak daha uzak mesafeleri kat ettiğini (hızlandığını) belirtmektedir. Bu açıdan asıl tartışmanın “Tek bir atom, tek bir anda birden fazla mekânı geçebilir mi (sıçrayabilir mi)?” sorusunun yanı sıra “Hareketin hızı nasıl gerçekleşir?” sorusu etrafında da şekillendiğini belirtmek gerekir.¹⁵⁶

1.4.3.Kümûn

Sözlükte “gizlenmek, gizli olmak” anlamına gelen kümûn, terim olarak bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bilkuvve var olmasını ifade eder. Buna karşılık zuhûr ise “gizli iken ortaya çıkmak” mânasında olup terim olarak bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması anlamına gelir.¹⁵⁷

Nazzâm’ın gizli hareketlilik düşüncesi, temelde kümûn düşüncesiyle bağlantılıdır. Buna göre bazı cisimler, bazı cisimlerle birlikte aynı mekânı işgal eden bir özellikte yaratılmış olup o mekânda gizli bir halde bulunmaya devam etmektedir. Tedahül teorisiyle de ilişkili olan bu anlayışa göre sıcaklık ile soğukluk tatlılık ile acılık, kuruluk ile yaşlık gibi tüm nitelikler bir arada ve iç içe bulunmaktadır.¹⁵⁸ Nitekim Eş‘arî bu düşüncüyü şu şekilde ifade etmektedir:

“O, rengin tat ve koku ile iç içe geçtiğini ve bunların cisimler olduğunu iddia etmiştir. İç içe geçme (müdâhale), iki cisimden birinin mekânının diğerinin de mekânı olması ve iki şeyden birinin diğerinde bulunması demektir.”¹⁵⁹

Görüldüğü gibi Nazzâm’ın iç içe olan cisimler düşüncesi temelde “cisimlerin bir mekânı işgal etmesi” hususuna dayalıdır. Bu yaklaşım ilk etapta Ebü’l-Hüzeyl’in “bir mekânı işgal

¹⁵⁶ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/19-20; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 95-96, 99; İbn Fûrek, *Mücerredü Mâkâlat*, 207-208; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, 436-439. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Hareket” ve “İtimâdların Bilinebilirliği” isimli kısmına bakınız.

¹⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/552.

¹⁵⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 124-126, 104; İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/ 466-469. Farklı bir yaklaşım için bk. Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 87-89.

¹⁵⁹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 327-328.

etme” ya da “bir mekânda bulunma” şeklinde ifade ettiği oluş düşüncesini akıllara getirmektedir. Fakat dikkat edilirse Nazzâm, Ebü’l-Hüzeyl’den farklı olarak birden fazla cismin ya da cevherin aynı mekânı işgal edebilme imkânından da söz etmektedir. Yani Ebü’l-Hüzeyl’in “tek bir atom tek bir mekânı işgal eder” düşüncesine karşı Nazzâm, “birden fazla cismin aynı mekânı işgal etmesi” yaklaşımını geliştirmektedir.

Nazzâm’ın “aynı mekânı işgal eden cisimler” düşüncesi, bir mekâna dayanma hareketi olarak ifade edebileceğimiz i’timâd hareketi ile de bağlantılıdır. Buna göre tüm cisimler, Allah tarafından tek bir seferde ve bazıları bazılarının içinde bulunmak suretiyle aynı mekânda yaratılmıştır. Sözelimi Allah, susam yağın susamın içinde, zeytinyağın zeytinin içinde gizleyerek yaratmıştır.¹⁶⁰ Nitekim Âdem’in yaratılması çocuğunun yaratılmasından, annelerin yaratılması çocuklarının yaratılmasından önce değildir. Hepsi topluca bir vakitte ve aynı mekânda yaratılmıştır.¹⁶¹

Bu yaklaşım esasen i’timâd hareketinin, cisim kuramı olarak da ortaya çıktığına işaret etmektedir. Zira Nazzâm, tüm cisimlerin yaratıldığı anda dahi i’timâd hareketi ile hareketli olduklarını iddia etmektedir. *Makâlât*’da Nazzâm’ın görüşü şu şekilde ifade edilmiştir:

“O, Allah’ın yarattığı esnada cisimlerin, i’timâd hareketiyle hareketli olduklarını iddia etmiştir.”¹⁶²

Öyle anlaşıyor ki i’timâd, cismin yaratılış anı ile yaratıldıktan sonraki oluş sürecini izah ederken de kullanılan bir teoridir. Bu minvalde i’timâd, hem yaratmanın nasıl gerçekleştiği hem de âlemdeki değişim ve sürekliliğin nasıl sağlandığı sorularını cevaplar niteliktedir. O halde i’timâd ile ilgili öne sürülen tüm açıklama şekillerinin bu iki temel soru ekseninde incelenmesi gerekmektedir. Bu yöntem üzere ilk olarak i’timâd ve kümûn ilişkisini ele alalım.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Nazzâm, diğer kelâmcıların araz olarak isimlendirdiği sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi tüm nitelikleri cisim türünden kabul etmektedir. Dolayısıyla Nazzâm’ın düşünce sisteminde diğer kelâmcıların kabul ettiği arazların sayısı kadar farklı türde cisimler bulunmaktadır. Nitekim Eş’ârî eserinin çeşitli yerlerinde bunu şöyle açıklamaktadır:

“O, şunu iddia ediyordu: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklıklar, soğukluklar, sesler, elemeler latif cisimlerdir.”¹⁶³

“Bazıları şöyle demiştir: Hareketlerden başka araz yoktur. Onların baki olması caiz değildir. Bu görüşü ileri süren Nazzâm’dır.”¹⁶⁴

¹⁶⁰ Câhız, Kitâbü’l-Hayevân, 5/ 7-11, 52-53; Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 329.

¹⁶¹ Hayyât, *İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70.

¹⁶² Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 324-325.

¹⁶³ Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 402-403.

¹⁶⁴ Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 358-359.

“Onlar, mekânda olmayan bir arazın bulunmasını ve cisim olmayan şeyde araz meydana gelmesini kabul etmemiştir. Bu Nazzâm ve düşünürlerin çoğunun görüşüdür.”¹⁶⁵

Görüldüğü gibi Nazzâm, diğer kelâmcılardan farklı olarak arazi sadece hareketten ibaret görmekte ve bunun da yalnızca bir an var olabileceğine (baki olmadığına) inanmaktadır. Dolayısıyla Nazzâm sadece arazların geçici olduğu konusunda diğer kelâmcılarla hemfikirdir. Ancak hareketi tek araz kabul etmesi noktasında diğer kelâmcılardan ayrılmaktadır. Ona göre cisimlerin hareketi, daha önce işaret ettiğimiz gibi iki şekilde gerçekleşmektedir. Burada i’timâd hareketi, aynı mekânı işgal eden ve iç içe bulunan cisimlerin gizli hareketini; intikal hareketi ise bu cisimlerin farklı mekânlara doğru gerçekleştirdikleri zahiri hareketi ihtiva etmektedir. Dolayısıyla Nazzâm’ın düşünce siteminde değişim, aynı mekânı işgal eden cisimlerin “bir mekâna dayanma” ve “o mekândan ayrılma” süreçlerini kapsamaktadır. Bu anlamda değişim, cisimlerin bu iki hareketi üzerinden açıklanmaktadır. Câhız’ın hocası Nazzâm’a dayandırarak naklettiği odunun yanması durumu bunun bir örneğidir. Zira burada ateş, ilk yaratıldığı odun mekânında kül, su ve duman unsurlarıyla iç içe bulunmakla birlikte (bir mekâna dayanma) daha sonra değişime uğrayarak görünür olmaktadır (o mekândan ayrılma). Nitekim Nazzâm bunu şöyle ifade etmektedir:

“Nazzâm dedi ki: Odunun, parçaları birbirinden ayrıldığında ve kendisinin üzerine bina edildiği temel elementleri ve kendilerinden terekküp ettiği unsurları birbirinden ayrıldığında, bu unsurların dört tane olduğunu görürüz: Ateş, duman, su ve kül.”¹⁶⁶

“Ateşte sıcaklık ve aydınlık (ışık); suda ses ve koku; dumanda tat, renk ve koku; külde tat, renk ve kuruluk buluruz. Akan suyun her bir cüzünün tekil cinslerin (moleküllerin) bir araya gelmesinden oluştuğunu görürüz. Sonra odunu, nitelediğimiz özelliklerden ve çeşitli cinslerden oluşmuş buluruz. Odunun tek unsurlardan değil, çift unsurlardan oluştuğuna inanırız.”¹⁶⁷

Câhız’ın (ö.255/869) aktardığı bu ifadeden anlaşılacağı üzere odun, dört temel unsurun bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bu dört unsur aynı zamanda kendi içerisinde sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, ağırlık ve hafiflik gibi alt bileşenlere sahiptir. Dolayısıyla odun öncelikle ateş, duman, su ve kül; sonrasında ise sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, ağırlık ve hafiflik gibi alt bileşenlerle açıklanmaktadır. Bu alt bileşenler de tekrar kendi içerisinde daha alt bileşenlere, yani sesler, kokular, renkler ve tatlara sahip olmaktadır.¹⁶⁸

Bu bağlamda iç içe olan cisimler düşüncesiyle, odunda yer alan her bir unsurun (ateş, duman su ve kül), alt bileşenlerinde yer alan diğer unsurlarla (sıcaklık-soğukluk, kuruluk-

¹⁶⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 369-370.

¹⁶⁶ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 11; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [و قال أبو إسحاق : وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه ، وتفرق أركانه التي بنى عليها ، ومجموعة التي ركب منها وهي أربع : نار ودخان ، وماء ، ورماد ،

¹⁶⁷ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 11-12.

¹⁶⁸ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 11-40.

yaşlık, ağırlık-hafiflik) birlikte meydana getirdiği farklı kombinasyonlar kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak ateş ve duman unsurunun kuru, hafif ve sıcak; su ve kül unsurunun yaş, ağır ve soğuk olduğundan bahsedilmektedir. Bununla birlikte her bir alt bileşenin de ayrı birer cisim olduğu vurgulanmaktadır.¹⁶⁹

Bu bilgiler ışığında aynı mekânı işgal eden cisim düşüncesinin, odunun dörtten daha fazla kombinasyonla izah edilebildiği bir durumla bağlantılı olduğu sonucuna rahatlıkla ulaşılabilir. Bunu şöyle detaylandırabiliriz: Odunun sahip olduğu dört temel öğeden biri olan ateşin aydınlık renge sahip olması ve yine bu rengin, beyaz olarak algılanması ile odunun yakılmasıyla işitilen çıtırtı sesi ve ondan gelen koku, esasında odunun içerisinde gizlenmiş cisimlerin bir araya gelerek (birbirine karışarak) oluşturdukları farklı kombinasyonları gösterir. Bu, odunun sadece dört unsurdan değil, birçok alt bileşenden, pasajda da geçtiği üzere çeşitli cinslerden meydana geldiği anlamına gelmektedir ki burada her bir unsur ve alt bileşeni, gizli ve iç içe geçmiş bir halde (müdâhale) birbirlerine dayanmaktadır. O halde iç içe geçmiş cisim düşüncesi bir yönüyle, çokluğun evrenidir ve bu evrende cisimler, gizlenme ve açığa çıkma yöntemiyle değişime uğramaktadır. Suyun, toprağın ve ateşin bir araya gelmesiyle açığa çıkan çömlek, bunun bir örneğidir. Zira burada çömlek, suyun toprağın ve ateşin karışımıyla açığa çıkan farklı bir cisim olarak telakki edilmektedir.¹⁷⁰

Öyle anlaşıyor ki odunun dörtten fazla kombinasyonla açıklanması, Nazzâm'ın sisteminde odunda bilkuvve gizlenmiş cisimler olarak tanımlanmaktadır. Öyle ki bu gizlilik, dışarıdan algılanamayacak derecede odunun her bir parçasına nüfuz etmektedir. Bu, gül suyunun güle, susam yağının susama nüfuz etmesi gibi bir duruma benzemektedir.¹⁷¹ Bu örnekler, i'timâd hareketinin neliğe ilişkin bize bir çerçeve sunmaktadır. Zira burada i'timâd hareketi, teorik anlamda, cisme nüfuz etmiş tüm özelliklerin ya da cisimde yer alan tüm kombinasyonların aynı mekânda bulunuşunu ve birbirlerine dayanmalarını ifade etmektedir. Bu açıdan ateş ve su öğelerinin iç içe bulunması, ateşin ve suyun ortak bir dayanağa sahip olduğunu gösterir. Bu dayanak, cisimlerin ilk yaratıldıkları anda sahip oldukları i'timâd hareketidir. Buna göre i'timâd, öncelikle “bir cismin diğerinin yeri olması” “cisimlerin birbirinin mekânı olmaları” anlamındaki müdâhale düşüncesiyle irtibatlıdır. Daha sonra ise birbirlerine nüfuz ederek (iç içe geçerek) gizlenen tüm cisimlerin (kümûn) açığa çıkmak (zuhûr)

¹⁶⁹ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-40.

¹⁷⁰ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 18; Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 468-473; Cengiz, “Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, 589.

¹⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 40; Ayrıca Stoacı fizik anlayışının, Herkaleitos'tan mülhem ortaya çıktığı hususuyla ilgili bk. Patricia Crone, “İstidrad II: Tanrı'yı Dışlayan Kozmolojiler”, 175.

için verdiği mücadele ile ilişkilidir. Daha açık bir söyleyişle i'timâd, ateş ve su gibi birbirine zıt ve birbiri içerisine gizlenmiş unsurların çatışarak meydana getirdiği bir gerilim hareketidir. Dolayısıyla i'timâd hareketi, cisimlerin bu gerilim hareketi içerisinde yaratılması anlamına gelmektedir. Görünürde sakın olsalar da cisimlerin aynı nedenden dolayı (gizlikten görünürlüğüne ulaşmak için) içsel bir hareketlilik içerisinde bulunduklarını imâ etmektedir.¹⁷² Nitekim Câhız bunu, odundaki yanma eylemi üzerinden şöyle açıklamıştır:

“Nazzâm şunu iddia etmiştir ki elbisenin odunun ve pamuğun yanması, onlarda gizli olan ateşin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Yanmanın yorumu budur. Yanma, ateşin bir mekândan gelip odun üzerinde bir işlem yapması değildir. Odundaki gizlenmiş ateşin ortaya çıkmasını sağlayan şey, zıttının ondan yok olmasıyla gerçekleşmektedir. Odunda gizli olan ateş zıddını ortadan kaldırma gücüne sahip değildir. Ancak dışarıdan başka bir ateş oduna iliştğinde bunların hepsi (odundaki gizli ateş ile oduna ilişen diğer ateşin toplamı) ateşin (odundaki gizli ateşin) zıddını odundan kaldırmaya muktedir olurlar. Mâni de ortadan kalkınca ateş ortaya çıkar. Ateş ortaya çıkınca da ateşin mekânının odundaki ameli sonucunda (ateşin odunda kapladığı yer kadarınca) odun parçalara ayrılır, kurur ve çözülür. Senin bir şeyi yakman ondan ateşi çıkarmandır.”¹⁷³

Anlaşılabacağı üzere Nazzâm'a göre yanma eylemi, başka bir yerden gelip cisimlere bitişmemektedir. Aksine cisimde mevcut olan alt bileşenlerin bir araya gelmesiyle gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle cisimlerde gizlenmiş ateşin ortaya çıkışıyla irtibatlı olmaktadır. Bu noktada gizli ateş, insanın yapıp etmelerine de ihtiyaç duymaktadır. Daha açık bir söyleyişle odunun yanması odunun içerisindeki bilmukve ateşin bilfiil hale geçmesidir. Nitekim sütün yayıklanmasıyla ortaya çıkan tereyağı da buna örnek gösterilebilir.¹⁷⁴

Diğer taraftan yanma eylemi, ateşin odun mekânından hava mekânına hareket ederek gerçekleştirdiği bir değişimdir. Bu değişim Nazzâm'ın tafra adını verdiği bir sıçrama hareketiyle meydana gelir. Buna göre gizli ateş, gizlendiği odun mekânından hava mekânına sıçramak suretiyle görünür olur.¹⁷⁵ Bunun için öncelikli olarak odundaki gizli ateşin, zıddı olan suya galip gelmesi gerekmektedir ki bu da Nazzâm'ın pasajda da ifade ettiği üzere, dışarıdan oduna etki eden (ilişen) bir başka bir ateş ile sağlanmaktadır. İşte i'timâd hareketi, ateşin suya galip geldiği bu süreci de izah etmektedir.

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda var ki Nazzâm'ın kümûn-zuhûru ispat etmek amacıyla öne sürdüğü deliller, her şeyin arazlardan meydana geldiğini iddia eden Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve taraftarları (*ashâbu'l-a'râz*), açısından kabul görmemiştir. Onlar kümûn

¹⁷² Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-40.

¹⁷³ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 20-21.

¹⁷⁴ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 20-21.

¹⁷⁵ Nâder, “Evrende Hareket”, 195; İbn Metteveyh *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 355; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 98b.

düşüncesini, dolayısıyla da ateşin gizlenmiş olduğu hususunu şöyle eleştirmişlerdir: Oduna dokunduğumuz anda hissettiğimiz şey, sıcaklık değil soğukluktur. O halde odunun içinde gizlenmiş bir ateşin varlığından bahsetmek imkân dahilinde değildir.¹⁷⁶

Van Ess’e göre araz taraftarları (*ashâbu’l-a’râz*), eleştirilerinde esas olarak üç argümanı kullanmaktadırlar. Bunlardan ilki, “Hiçbir şey, kendisinden daha küçük bir şeyde yer alamaz” ilkesine dayanır. Bu ilkeye göre ateşin alevleri odundan daha geniş bir alana/çevreye yayıldığı için Nazzâm’ın iddia ettiğinin aksine, odunun ateşin içerisinde gizlenmesi gerekmektedir. Diğer argüman ise birkaç şeyin aynı anda aynı yerde bulunamayacağı ilkesidir. Burada ise bir tözde aynı anda birkaç niteliğin/cismin gizlenemeyeceğine dikkat çekilmektedir. Son olarak üçüncü argüman da araz taraftarlarından Dırâr b. Amr’ın öne sürdüğü eleştiri biçimidir. Buna göre odunu parçalara ayırdığımızda, odunda saklanmış her bir unsurun duyu organlarıyla (görme, dokunma ya da işitme yoluyla) müşâhade edilmesi gerekmektedir. Şayet ateş odunun içerisinde gizlenmiş ise o vakit oduna dokunduğumuz anda ateşin sıcaklığının hissedilmesi gerekmektedir.¹⁷⁷

Van Ess, araz taraftarlarının (*ashâbu’l-a’râz*) kümûn taraftarlarına (*ashâbu’l-kümûn*) yönelttiği bu üç argümandan ilk ikisinin Stoacılar karşı da ileri sürüldüğünü belirtir. Ona göre Nazzâm tarafından özellikle son argüman dikkate alınmıştır. Buna göre Nazzâm, müşâhade edilemeyen birtakım unsurların varlığından bahsetmek suretiyle onların gizli bir hareketlilik içerisinde olduğuna dikkat çekmiştir. Bunu, tafra adını verdiği sıçrama hareketi ile şu şekilde açıklamıştır: Odunun yanmasıyla birlikte meydana gelen değişim, odundaki soğuk maddelerin bir sıçrayışla etrafa (suya ve toprağa) kaçtığı, yani gizlendiği, sıcak maddelerin ise gizlendikleri yerden çıkarak açığa çıktıkları, yani görünür oldukları bir durumla bağlantılıdır. Câhız’ın aktardığına göre Nazzâm bunu Dırâr b. Amr’ın eleştirisi üzerinden şöyle ifade eder:

“Nazzâm diyor ki bunun cevabı şudur: Süfli âleme galip gelen şey su ve topraktır. Her ikisi de soğuktur. Su ve toprağın derinliklerinde ve katlarında ateş, belirsiz gizli ve basılmış haldedir. Çünkü burada ateş azdır, az da zelildir, zelil de gariptir, garip ise hâkirdir (mahkurdur). Süfli âlem böyle olunca, içinde soğukluk bulunanı kendine (kendi içine) çeker. İşte bu, engel yok olduğunda odundan (kayıştan) çıkan soğukluktur. Çünkü odun (kayış) bu süfli âlemde durur (dikilidir). Sonra bu soğukluk, toprağın soğukluğuna geçmez. Bu soğukluk, düz bir tabaka gibi olan toprağın soğukluğuna ancak tafra yoluyla geçebilir, mekânlara geçmek ya da mekânlarda yer tutmakla değil. Suyun soğukluğu da güneşin ışıktan dairesiyle toprağın soğukluğunun yerini almıştır. Bu ışık

¹⁷⁶ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 18; Yasemin Holoğlu, *Câhız’da Tabiat Felsefesi* (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 39-42.

¹⁷⁷ https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kumun-SIM_4515?s.num=3&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=TAWL%C4%B0D (Erişim 8 Ağustos 2024).

ki, evdeki bir delikten dolayı eve girer, ancak o delik kapandığında ılık güneşin çemberine ve kendi cevherine döner”¹⁷⁸

Yukarıda verilen alıntıdan anlaşılacağı üzere tafrâ (sıçrama) hareketi, gizli hareketlilik düşüncesini desteklemektedir. Buna göre odunda gizlenmiş bir halde yer tutan soğukluk niteliği, odunun yanmasıyla birlikte toprağa sıçramakta ve orada tekrar gizlenmektedir. Dolayısıyla Nazzâm, odundaki soğukluğun tamamen yok olmadığını ve süflî âlemdeki toprağa ve suya karışarak orada varlığını devam ettirdiğini düşünmektedir. Bu nedenle odundaki gizli ateşin ortaya çıkışını, odundaki soğukluk niteliğinin yokluğu ile değil; aksine soğukluğun başka bir yere (toprağa ve suya) intikal etmesi ve orada gizlenmesiyle ilişkilendirmektedir.¹⁷⁹

Bununla birlikte Nazzâm soğukluğun, suya ve toprağa meyilli bir çekim gücüne sahip olduğunu; bu nedenle odundan ayrılmak istediğinde doğal eğilimi gereği yere doğru hareket ettiğini belirtir. Bu, âlemdeki değişim ve sürekliliğin aynı zamanda öğelerin kendi içsel eğilimleri doğrultusunda gerçekleştiğini gösterir. Buna göre ateş ve hava, ulvî âleme; su ve toprak ise süflî âleme doğru hareket eder. Ulvî âlem, sıcak ve kuru; süflî âlem ise soğuk ve yaş olarak nitelenir. Bu konunun detaylarına ilerleyen başlıklarda tekrar temas edeceğiz.

Aynı şekilde pencereden süzülen güneş ışınlarının pencerenin kapatılmasıyla birlikte aniden kaybolması da güneş ışınlarının farklı bir mekâna geçişiyle (sıçramasıyla) irtibatlandırılır. Bu geçiş, Nazzâm’ın iddiasına göre güneşin kendi cevherine yönelik olarak gerçekleştirdiği bir eğilimdir. Çünkü güneşten yansıyan ışınların engellenmesiyle birlikte o ışınlar tekrar güneşin çemberine (kendi mekânına) geri dönmektedir. Daha açık bir söyleyişle güneşten yansıyan ışınlar, engele maruz kaldığı için geri döner ve kendi mekânına hapsolür. Bu bağlamda Nazzâm, güneş ışınlarının engele maruz kalsa dahi yok olamayacağını, sıçrama hareketi yapmak suretiyle güneşin kendi çemberine geri döneceğini ve orada tekrar mekân tutmaya devam edeceğini ileri sürmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/19-20.

¹⁷⁹ İlgili pasajın dipnotunda ayrıca şöyle bir açıklama bulunmaktadır: Odunun ya da kamışın topraktan aldığı soğukluk, tekrar toprağın soğukluğu ile ilişki (ittisal) kurmak istese ki bu da odunun yanması anında olsa, bu aradaki kesinti ve yeniden ittisal ancak tafrâ ile olur. Yani Câhız toprağın soğukluğunu odunun soğukluğu mertebesinde görmek suretiyle tafrânın gerçekleştiğini düşünmektedir. Tıpkı güneşin dairesini, ışığı mertebesinde gördüğü gibi. Burada ise Câhız güneşin parıltısı ile güneşten yansıyan ışınlar arasında bir tafrânın gerçekleştiğini düşünmektedir. Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/19-20. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Tafrâ” isimli kısmına bakınız.

¹⁸⁰ Örnek verecek olursak güneş, doğuş ve batış saatlerine göre dünyaya farklı açılardan ılık yayar. Daha doğuda yer alan bir şehirde güneşin batması, daha batıda yer alan bir şehir için geçerli olmaz. Yani güneş ışınlarının kaybolması, güneşin yokluğuna değil, aksine güneş ışınlarının o bölgede yer almadığı çıkarımını yapmamızı sağlar. O halde sıçrama (tafrâ) hareketi, bir sirkülasyon içerisinde devam eden; fakat tamamen yok olmayan bir hareket türüdür.

Öyle anlaşıyor ki Nazzâm, elementlerin bir sirkülasyon içerisinde birbirlerinin yerlerine geçerek değişime uğradığını ve bunun da yer yer tafrâ hareketi ile gerçekleştiğini düşünmektedir. Dahası bir varlığın bütünüyle yok olmadan ve yeniden var edilmeden (âdem ve iâde olmaksızın) başka bir mekânda tekrar açığa çıkabilme imkânından söz etmektedir.¹⁸¹

Zaten Nazzâm, Allah'ın cisimleri yok etmeksizin ve iâde etmeksizin yarattığını iddia etmektedir. Bu açıklama şunu göstermektedir ki bir cisim ilk mekân ve ilk andaki varlığından sonra ikinci mekân ve ikinci anda, hatta aynı mekânda, yok olmadan var olmaya devam etmektedir.¹⁸² İşte bu var oluş, bir sirkülasyon içerisinde gerçekleşmektedir. Tohumun buğday tanesine, buğday tanesinin una, unun hamura, hamurun ekmeğe, ekmeğin ise tekrar dışkı yoluyla gübreye, gübrenin toprağa karışarak sonrasında canlılar için besine, besinin ise hayvanlar tarafından tüketilerek tekrar ete ve kana dönüşmesi bu durumu açıklamaktadır.¹⁸³

Bu yönüyle Nazzâm, nesnelerde ortaya çıkan yeni durumların; diğer bir ifadeyle niteliklerin, yine nesneden bağımsız bir şekilde algılanmamasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Sözelimi susamın içinden çıkan yağın, susamdan bağımsız bir varlığa sahip olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁸⁴ Öyle ki, tüm cisimlerin tek bir seferde yaratıldığını ve zaman içerisinde görünür olduğunu iddia etmektedir. Nitekim İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-914) Nazzâm'a dayandırarak naklettiği şu ifade de bu tespitimizi doğrulamaktadır:

“Nazzâm şöyle iddia ediyordu: Allah dünyayı ve içindekileri her zaman yok etmeksizin ve iâde etmeksizin yaratıyor.”¹⁸⁵

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle kümûn ve i'timâd ile ilgili iki husus ön plana çıkar: Bunlardan ilki, cisimlerin birbirleri içerisinde gizlenmiş bir şekilde (birbirlerine dayanmış bir halde) yaratılmış olmalarıdır. Diğerisi ise cisimlerin süreklilik arz eden bir mücadele içerisinde gizlendikleri yerden ayrılarak görünür olmayı hedeflemeleridir.

Dolayısıyla bu öğretiler aynı zamanda bir cismin diğer cisimlerle görünür olma hedefine yönelik olarak gerçekleştirdiği bir çatışma hali ile irtibatlıdır. Nitekim odunda yer alan ateş ve su unsurlarının birbirlerine karşıt olması (engellemesi) ya da birbirlerini karşıt oldukları için ikisinin aynı anda ortaya çıkamaması veyahut birinin ortaya çıkabilmesi için diğerinin gizliliğine devam etmesinin gerekli oluşu, bu çatışma halini ifade eder.

¹⁸¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 125-129; İbn Fûrek, *Mücerredü Mâkâlat*, 207. Cisim tafrâ hareketi ile diğer mekânlara iâde olmaksızın geçer.

¹⁸² Bilindiği üzere atomcu evren anlayışında değişim, cismin bir mekânda yok olup ikinci mekânda yeniden yaratılması ve bunun süreklilik şeklinde algılanmasından ibarettir. Bu minvalde atomcu düşünce şeklinde değişim “âdem ve hudûs” şeklinde ifade edilen bir anlayışla gerçekleşmektedir. Hayyât, *İntisâr*, 51-52, İbn Fûrek, *Mücerredü Mâkâlat*, 207, 243.

¹⁸³ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 13-14.

¹⁸⁴ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-12; Hayyât, *İntisâr*, 51-52.

¹⁸⁵ Hayyât, *İntisâr*, 51-52.

Bu çerçevede ateşin ilk yaratıldığı odun mekânında kül, su ve duman unsurlarıyla iç içe ve gizil bir halde bulunması kümûnu; ateşin diğer unsurlarla (su, kül ve duman) birlikte odun mekânında meydana getirdiği çatışma ve gerilme serüveni de i'timâd hareketini açıklar. Burada i'timâd, cisimlerin aynı mekânda gizlenerek meydana getirdiği bir itişme haline işaret eder. Bu itişme, gizli unsurların açığa çıkma ya da her bir unsurun görünür olma hedefine yönelik olarak gerçekleştirdiği bir harekettir. Bu hareket, cismin iç sabırsızlığı ya da içsel eğilimi olarak yorumlanabilir.¹⁸⁶

Bu açıdan i'timâd, cisimlerin içsel hareketliliğini açıklar. Buna göre odunun içinde gizlenmiş bir halde yer tutan ateşin havada görünür olmasının sebebi, ateşin içsel hareketi gereği havaya yükselmesinden kaynaklanır. Aynı şekilde suyun da ateşin aksine aşağı yönde akıcı olmasının sebebi, suyun içsel eğilimini açıklayan başka bir özelliğe işaret eder. Nitekim İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'a dayandırarak naklettiği şu ifade bunun bir örneğidir:

“Suyun özelliği akıcı olmasıdır, fakat bundan engellenmesi mümkündür. Ağır taşın özelliği yuvarlanmaktır, fakat bazen engellenebilir. Ateşin özelliği alev saçmak ve yükselmektir, fakat bazen bundan engellenebilir, aşağı iner.”¹⁸⁷

Öyle anlaşıyor ki i'timâd hareketi, aynı zamanda cisimlerin içsel (tabiî) eğilimini ifade etmektedir. Bu perspektifte i'timâd hareketi, Allah tarafından cisme yaratılış anında yerleştirilmiş tabiî bir özelliktir. Nitekim kaynaklarda i'timâd, “Ateş neden yukarı yükselir?” “Su neden aşağı yönde akar?” “Taş yukarı fırlatıldıktan sonra neden tekrar aşağıya düşer?” gibi soruları da cevaplamaktadır.

O halde Nazzâm i'timâd hareketini, “her cismin farklı bir hareket şekline sahip olduğu ve bu hareketleri, birbirinden farklılaştıran bir sebebin bulunması gerektiği” fikrine dayalı olarak öne sürmüştür. Bu ise i'timâd hareketinin, tabiat düşüncesiyle olan irtibatını ortaya koymaktadır.¹⁸⁸ Bu yöntem üzere bir sonraki başlığımızda i'timâdın tabiat anlamındaki ele alınış biçimini inceleyeceğiz. Fakat söz konusu başlığa geçmeden önce, Van Ess'in de yukarıda işaret ettiği gibi, Stoacı düşüncede yer alan gerilim hareketi ile Nazzâm'ın düşüncesinde yer alan i'timâd hareketi arasında nasıl bir benzerlik ilişkisinin kurulduğunun tespitini yapalım.

Nazzâm kümûn düşüncesiyle bağlantılı olarak cisimlerin aynı mekânda iç içe bulunmak suretiyle i'timâd hareketine sahip olduğunu ileri sürmüştür. Stoacılarda bu düşüncenin “karışım kuramı” olarak yer aldığı iddia edilmektedir. “İç içe geçme ortaklığı” olarak da ifade edilen bu görüşe göre iki ayrı töz ve nitelikleri, eş kapsamlı olarak birbirlerine nüfuz etmekte, ancak her

¹⁸⁶ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-40.

¹⁸⁷ Hayyât, *İntisâr*, 47-50.

¹⁸⁸ Cengiz, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi”, 144.

ikisinin de başlangıçtaki tözleri ve nitelikleri kaybolmamaktadır. Böylelikle iç içe geçme ortaklığı, bir karışıma benzemektedir. Burada karışım, iki cisimden birinin her bir parçasının, diğerinin her bir parçasına nüfuz etmesi ve ondan ayrılamaz bir durumda bulunması demektir. Dolayısıyla esasen karışım, cisimlerin her birinin iç içe geçtikten sonra da kendi özelliklerini korumaya devam edebileceğini, böylelikle özlerinden bir şey kaybetmeyeceğini göstermektedir. Suya batırılan bezin her zerresine kadar ıslanması buna örnek gösterilmektedir. Zira burada su, bezin her tarafına nüfuz ederek bezin içerisine yayılmakta ve bezin ıslanmasına sebep olmaktadır. Fakat bu ıslaklık yine de bezin bez olma özelliğine olumlu ya da olumsuz anlamda etki etmemektedir.¹⁸⁹

Cismin başka bir cisimle iç içe geçmesi durumu, Nazzâm'ın bahsettiği odun örneğinde rahatlıkla görülebilir. Burada ateş, su, kül ve duman öğeleri aynı odunda iç içe bulunur. Onların birbirleri içerisine gizlenmeleri, özlerinden bir şey kaybettirmez. Bu, Nazzâm'ın alımlamasında suyun her zaman ateş içerdiğini, fakat bunun ısıtma yoluyla etkin hale geçebileceği anlamını taşır. Van Ess'in de dikkat çektiği bu duruma göre ısınan su, köpürmek ya da fokurdamak suretiyle ateşin hareket ettiği yöne, yani yukarı yöne doğru yükselir. Bu yükseliş sonrasında su, nem parçacıkları ve buhar olarak kendini gösterir. Benzer şekilde, suyun buharlaşmasından hemen sonra geride kalan kireç ve benzeri tortular da suya nüfuz eden toprağın varlığına işaret eder. Öte yandan toprak da içine nüfuz eden su ile birlikte dağılmadan ve parçalanmadan bir yerde durabilme ya da bir yere tutunabilme imkânına sahip olur.¹⁹⁰

O halde gerilim hareketi bir yönüyle, tüm varlık türlerini birbirinden ayıran niteliksel ve niceliksel özellikleri konu edinmektedir. Somut olarak ifade edersek bu durum inorganik varlıklarda, örneğin bir su damlasında su zerreciklerinin (parçalarının) birbirine yapışmasına ve birbirinden ayrılmamasına sebep olan fiziksel kuvvettir. Bitkilerin beslenme ve büyümelerine etkide bulunan canlılık kuvvetidir. Hayvanlarda ruh olarak kendini gösteren arzu kuvvetidir. İnsanın düşünmesine, karar vermesine, planlamasına sebep olan akıl kuvvetidir.¹⁹¹

Bu veriler ışığında i'timâd hareketinin, Stoa felsefesindeki gerilim hareketine cismin devamlılığı ve değişimi konusunda benzerlik gösterdiği sonucuna varılabilir. Başka bir deyişle i'timâd hareketinin bir gereği olarak meydana gelen cisimlerdeki çatışma halinin, Stoacılarıdaki “cisimlerin iç içe geçmesi” ve “gerilim hareketi” düşünceleri ile ortak özelliklere sahip olduğu

¹⁸⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/271, 286, 294.

¹⁹⁰ https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kumun-SIM_4515?s.num=3&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=TAWL%C4%B0D (Erişim 8 Ağustos 2024).

¹⁹¹ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/291.

söylenbilir.¹⁹² Zira Nazzâm Stoacıların düşünce sisteminde yer alan gerilim (tevettür) hareketine benzer şekilde cisimlerin içsel bir sabırsızlığa sahip olduğunu düşünür. Odunun içinde gizlenmiş olan ateşin görünür olmak için zıttı olan suyla bir çatışma haline gireceğini, görünür olduğunda ise bu gerilimin yumuşayarak sükûna ereceğini imâ eder. Burada sükûn, hakiki anlamda olmayıp cismin sadece tabîi mekânına ulaşmasını ve orada en az iki an boyunca bulunmasını ifade eder. Bundan dolayıdır ki Nazzâm sükûnun i'timâddan başka bir anlamı olmadığını ileri sürer.

Ancak i'timâd hareketi ile Stoa felsefesindeki gerilim hareketinin ortaya çıkış ilkeleri dikkate alındığında her iki teorinin de birbirlerinden ayrılan yönleri sahip olduğu görülür. Çalışmamızın “Teorinin Kaynağı ve Ortaya Çıkış Süreci” isimli kısmında da işaret ettiğimiz gibi, Stoacı gerilim hareketi pneuma gibi spesifik bir ilkedен hareketle izah edilir. Buna göre cisimler, içlerinde taşıdıkları bu ilkedен kaynaklı gerilimin azlığına ya da çokluğuna göre yumuşaklık ya da sertlik hallerine bürünür. Oysaki Nazzâm’a göre cismin yumuşaklığı ya da sertliği latif birer cisim olup gerilimin şiddetine göre azalmaz ya da artmaz. Cisimler, hilâfına ya da zıddına göre ya gizlenir ya da açığa çıkar. Bu gizlenme ve açığa çıkma süreci, bir çatışma halini ihtiva eder ki bu da Nazzâm’ın bahsettiği gerilim hareketidir.¹⁹³ Ayrıca Stoacılarda pneuma, ateş ve hava elementinin karışımı ile meydana gelen ve varlıklarda kesintisiz bir şekilde etkide bulunan Tanrısal bir ilkedir.¹⁹⁴ Oysaki Nazzâm cisimlerin iki tür harekete sahip olduğu ve hareketin sadece i'timâd ile değil, intikal olarak da gerçekleşebileceği kanaatindedir. Ayrıca Nazzâm cisimlerdeki gerilim durumunu sadece ateş ve hava unsuruna dayalı olarak da izah etmemektedir. Gerilim hareketinin tüm varlık türlerine yerleştirilmiş gizli tabiatlar ile ilişkili olduğunu; bu gizli tabiatların ise Allah tarafından eşyaya yerleştirilen tüm kabiliyetleri ifade ettiğini düşünmektedir.

O halde Nazzâm i'timâd hareketi ile cisimlerin kendi tabiatları doğrultusunda hareket etmek istemelerini kastetmektedir. Bu, her cismin görünür olma amacına binaen ortaya koyduğu bir mücadeleden/çatışmadan bahsetmeyi gerektirir. Bu anlamda gerilim, cisimlerdeki gizli özelliklerin/niteliklerin görünür olmak için ortaya koyduğu bir çatışma süreciyle

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın “Teorinin Kaynağı ve Ortaya Çıkış Süreci” başlıklı kısmına bakınız. Ayrıca bk. Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, 154, 187, 238, 260; Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, 34, 149, 161, 260, 263. 23-24, 132, 539; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/290-292, 296-298, 300-301.

¹⁹³ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 37;

¹⁹⁴ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), VII, 52; Melike Molacı, *Stoa Fiziği*, (y.y: Çizgi Kitabevi, 2020), 315-321; Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, 154, 187, 238, 260; Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, 34, 149, 161, 260, 263. 23-24, 132, 539; Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*, 4/290-292, 296-298.

bağlantılıdır. Odunda gizlenmiş ateşin, suya galip gelmek suretiyle görünür olması bunun bir örneğidir. Dolayısıyla Nazzâm Stoacılarından farklı olarak gerilim hareketini “gizlilikten görünürlüğe sıçrayış” ya da “kısa bir zaman diliminde gerçekleşen değişim” şeklinde ifade edebileceğimiz tafra hareketiyle de izah eder. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu durum, elbisenin odunun ve pamuğun içinde gizlenmiş olan ateşin dışarıdan tetiklenmek suretiyle bir anda görünür olmasını ya da başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, ateşin havada (hava mekânında) alev ve duman halini alıyor olmasını imâ eder. Bu açıdan i‘timâd hareketi bir yönüyle elbise odun ve pamuğun bir kıvılcımla aniden/birden tutuşarak yanmasına sebep olan gizli bir harekettir. Sonuç olarak i‘timâdın, cismin gizlilik halinden görünür olma haline uzanan, yani cismin içinden dışına (merkezinden çevresine) doğru gerçekleşen bir değişim fikriyle irtibatlı olduğunu belirtmek gerekir.¹⁹⁵

1.4.4. Tabiat

Tab‘ masdarından isim olan tabiat terimi, “belli cinse özgü özellik, yaratılıştan gelen aslî yapı, varlığın temel niteliklerinin toplamı, varlığı belirleyen özelliklerin tamamı, hareket ve sükûnun ilkesi” gibi anlamlara gelmektedir. Bu, tabiatın neredeyse mahiyet, öz ve cevher gibi terimlerle aynı mânada kullanıldığını gösterir. Ancak ayrı ayrı değerlendirildiğinde öz ve cevherin varlığın statik durumunu, buna karşılık tabiatın ise varlığın dinamik yapısını açıkladığını söylemek mümkündür.¹⁹⁶ Dolayısıyla tabiat, âlemin değişimi ve sürekliliği söz konusu olduğunda Yunanca “physis”, yani maddi varlığın kendi doğal sonucunu yaratacak dinamizme sahip oluşunu ifade emektedir.¹⁹⁷ Yukarı atılan bir taşın her seferinde yere düşme eğilimi göstermesi buna örnek gösterilebilir. Zira burada tabiat “Hareket hangi sebeple ortaya çıkmaktadır?” ve “Hareketi başlangıç noktasından hedef noktasına ulaştıran güç nedir?” sorularını cevaplar niteliktedir.¹⁹⁸ Nitekim Ebü’l Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî’nin (ö.319-931), Nazzâm’a dayandırarak aktardığı şu ifade bu duruma işaret eder:

“Allah, taşa taşlık özelliğini vermiş, atıldığı zaman atılır, atma kuvveti ulaşacağı son noktaya ulaştığında tabiatı gereği taş mekânına geri döner.”¹⁹⁹

Söz konusu ifadeden anlaşılmaktadır ki taş, atıldıktan bir süre sonra tabiatı gereği tekrar kendi mekânı olan yere geri dönmektedir. Bu yönüyle Nazzâm esasen taşın, atıldığı zaman

¹⁹⁵ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 20-21.

¹⁹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 51-61 (102b 30-194b 30); Pingree and S. Nomanul Haq, “Tabi‘a”, *The Encyclopaedia of İslam*, 10/26; *A Dictionary of Philosophy*, “Nature”, 274-275; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39/325-327.

¹⁹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 50-51 (192b 1-193 1); Pingree and S. Nomanul Haq, “Tabi‘a”, *The Encyclopaedia of İslam*, 10/26; *A Dictionary of Philosophy*, “Nature”, 274-275; Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/325-327.

¹⁹⁸ Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 31-32, 35, 45.

¹⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70.

atılan ve atılma kuvvetiyle gidebileceği son noktaya ulaştıktan sonra tekrar geri dönen bir tabiat ile yaratıldığına dikkat çeker.

Doğrusu bu, tabiatın “hilkat” ile aynı mânada değerlendirildiğini gösterir. Bu durumda tabiat, cevherlerin kendi asıllarına yönelik olarak gerçekleştirdikleri eğilimdir. İşte bu eğilim, Nazzâm’ın düşünce sisteminde cisme yaratılış itibariyle yerleştirilen bilkuvve özellikleri imâ eder. Dolayısıyla ateşin yükselme, suyun akma, taşın düşme eğilimine sahip oluşu, cisimlerin bilkuvve olarak içlerinde gizledikleri tabiata karşılık gelmektedir.²⁰⁰

Bu açıdan tabiat, belli sebeplerden sonra belli sonuçların geldiği ve bu ilişkinin belli bir düzen içerisinde gerçekleştiği birtakım nedenlerle ilişkilidir. Daha açık bir söyleyişle tabiat, düzenli bir ardışıklığı meydana getiren sebepliliği ifade etmektedir. Nitekim tabiat düşüncesini benimseyen kelâmcılar da bu düşünceden mütevellit âlemde geçerli olan birtakım âdetlerden bahsederler. Bu âdetlerin, sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak gerçekleşen bir düzenliliğe işaret ettiğini düşünürler. Mıknatısın bazı materyalleri kendine doğru çekmesi ve yine bazılarını kendisinden uzaklaştırması, yağmurun yağmasından önce bulutun ortaya çıkması, mısır tohumundan mısır bitkisinin meydana gelmesi, bir bebeğin dünyaya gelebilmesi için ebeveyne ihtiyaç duyması bu düzenliliğe örnek teşkil eder.²⁰¹

İşte Nazzâm da buna benzer bir yaklaşımla varlıkların sebeplere dayalı bir düzen içerisinde yaratıldığını iddia eder. Öyle ki bu düzeni, “gizli tabiatların açığa çıkışı” şeklinde formüle ettiği bir sistemle açıklar. Burada öncelikle sabit ve değişmez tabiatların varlığından bahseder. Nitekim İbnü’r-Râvendî bunu şu şekilde nakleder:

“Nazzâm’ın cisimler hakkında inancının aslı şudur: Cevherin, tabiatında olmayan amel ile amel etmesi ve onları yaratanın onların cevherinde olmayan şeyi yapması muhaldir.”²⁰²

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Nazzâm eşyanın birtakım tabiatlara sahip olarak yaratıldığını ve yaratıldıkları tabiat gereği kendi fillerini işlediklerini düşünmektedir. Dahası bu tabiatların birtakım sonuçları zorunlu olarak meydana getirdiğini ve bunun Allah’ın ilk yaratmasıyla gerçekleştiğini, bu yönüyle de tabiatların değişiminin mümkün olmadığını ileri

²⁰⁰ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-12; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; Pingree and S. Nomanul Haq, “Tabi‘a”, *The Encyclopaedia of İslam*, 10/26; A Dictionary of Philosophy, “Nature”, 274-275; Rükneddîn b. Melâhimî Hârizmî, *Kitabü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott (Tahran: Müessesesi-i Pezûheşî Hikmet-i ve Felsefe-i İrân, 2007), 141; Holoğlu, *Câhız'da Tabiat Felsefesi*, 6.

²⁰¹ Câhız, “Kitâbü'l-Kıyân”, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 2/146; Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*, 42; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bagdadîyyîn*, 143-144, 198; Muhammed Abdüssettâr Nessâr, “et-Tabiiyyât ve alakâtuha ‘inde'n-Nazzâm el-Mutezilî”, *Havliyyâtü Külliyyeti's-Şeria ve'l-Kânun ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. XII (t.y: Câmîatü Katar, 1415/1995), 202-203.

²⁰² Hayyât, *İntisâr*, 45-47.

sürmektedir. Dolayısıyla Nazzâm, sebebin sonucunu zorunlu kıldığı bir nedensellik anlayışından bahsetmektedir. Ateşin tabiatı icabı yakması, suyun tabiatı icabı akması, güneşin tabiatı icabı ısıtması, karın tabiatı icabı soğutması bu nedensellik anlayışı gereği meydana gelmektedir. Aynı şekilde arının bal yapması, örümceğin ağ örmesi, tavuğun yumurta vermesi de yine sebebin sonucunu zorunlu kıldığı eylemlere örnek teşkil etmektedir.²⁰³ Fakat kozmik âlemde tecrübe ettiğimiz fenomenlerden hareketle bazı tabiatların, kendi fillerini yapmaktan geri kaldıklarını söylemek de mümkündür. Nitekim suyun bazen aşağıya değil de yukarı yönde hareket ettiği gayzerlerin varlığı (yer altı suları) bilinen bir husustur.²⁰⁴ Durum böyle olunca akıllara şu soru gelmektedir: Tabiat gereği ortaya çıktığı iddia edilen zorunlu eylemlerin sekteye uğruyor oluşu, Nazzâm'ın düşünce dünyasında ne ifade eder?

Aslında bu sorunun cevabı, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'ın düşüncesine atfen naklettiği “Suyun özelliği akıcı olmasıdır, fakat bundan engellenmesi mümkündür. Ağır taşın özelliği yuvarlanmaktır, fakat bazen engellenebilir. Ateşin özelliği alev saçmak ve yükselmektir, fakat bazen bundan engellenebilir, aşağı iner.”²⁰⁵ şeklindeki ifadede yer almaktadır. Bu ifade, tabiat gereği ortaya çıkan eylemlerin bazen engellendiğini, fakat yine de belli bir düzenlilik içerisinde meydana geldiğini imâ etmektedir. Bu çerçevede Nazzâm'ın açıklamaları şöyle anlaşılabilir: Gerekli koşullar sağlandığı takdirde ateşin tabiatı icabı yakması zorunludur. Fakat bu zorunluluk, uygun şartlar sağlanmadığı takdirde (bazen) engeller sebebiyle gerçekleşmeyebilir. Bu yine de yanma eyleminin zorunlu olarak gerçekleşmediği anlamına gelmez. Aksine yanmayı gerçekleştiren sebeplerin henüz açığa çıkmadığı bir duruma işaret eder. O halde yanmamanın gerekçesini ateşe değil, ateşin bilfiil hale geçmesine mâni olan engellere hasretmek gerekir.

Bu yönüyle Nazzâm'ın düşünce sisteminde engel, ateşin birtakım cisimlerde gizli bir şekilde (kümûn) yer almasını ifade eder. Buna bağlı olarak yanma eylemi de engelin kalkmasıyla birlikte açığa çıkan (zuhûr) ateşin tabiatıdır. O halde ateşin tabiatı gereği yanması, sebebin sonucunu zorunlu kıldığı bir hadisesidir. Dolayısıyla buradaki yanma eylemini ortaya çıkartan/zorunlu kılan asıl sebep, kümûn halindeki ateşin açığa çıkışıdır (bilfiil hale geçişidir).

Öyle anlaşıyor ki Nazzâm, ancak uygun koşullar sağlandığı takdirde sebebin sonucu zorunlu kılacağını söylemektedir. Bununla birlikte tabiatın bizzat kendisinin de mekanik bir

²⁰³ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 1/ 35-36; V, 7-13, 52-53; VI, 10; Abduh Helev, “Tabiat”, *Mu'cemü'l-Mustalahâtü'l-Felsefiyye* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1994), 111-112; Hayyât, *İntisâr*, 45-47.

²⁰⁴ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91b. Burada sıcak su kaynakları olarak ta ifade edilen gayzerler konusunu, tabii olmayan; yani mücteleb i'timâdlar isimli başlığımızda detaylıca işleyeceğiz.

²⁰⁵ Hayyât, *İntisâr*, 47-50.

işleyişle eylemde bulunamayacağına dikkat çekmektedir. Nitekim tabiat ve nedensellik konusunda hocasıyla ortak görüşe sahip olan Câhız bunu şu şekilde açıklamıştır:

“Eğer sen bunu tabiatın bir fiili olduğunu iddia edersen, bu tabiattan sana sorarız. Bu tabiat, bu fiilleri yapmaya gücü yeten, ilmi ve kudreti olan bir şey midir yoksa böyle değil midir? Şayet cevabın tabiatın ilmi ve kudreti olması gerektiği yönünde olursa sana şunu sorarız: Yaratıcıyı ispat etmekten neden imtina ediyorsun (Seni yaratıcıyı ispat etmekten engelleyen şey nedir?). Tabiatın ilmi ve kudreti var diyorsun da âlim ve kudreti olan Allah’ın o tabiatı yarattığını niçin söylemiyorsun? Allah yerine tabiatı koyuyorsun. Çünkü ilim ve kudret yaratıcının sıfatıdır. Tabiatın ilmi ve kudreti var dersin o vakit tabiata Tanrı demiş olursun. Tabiat bu işleri bilgisiz bir şekilde kasıtsız yapıyor dersin bu imkânsızdır. Çünkü o tabiatın fiilleri gördüğün gibi hikmete uygundur. Böylece bu fiiller biliniyor ki tabiatın değil yaratıcı olan Allah’ın fiilleridir. Sonra tabiat diye isimlendirdiğin şey Allah’ın sünnetidir. Tabiatın sebebi, Allah’ın tabiatı bulunduğu hal üzere süregelen bir şekilde yaratmasıdır.”²⁰⁶

Söz konusu alıntıdan anlaşılacağı üzere Câhız tabiatı, “Sünnetullah” terimiyle ifade etmektedir. Buna göre sünnetullah, fiziki âlemde gözlemlenen devamlılık ve işleyişin tabiatın kendisinden kaynaklanmadığı, Allah’ın yaratmasıyla gerçekleştiği ve Allah irade ederse bu işleyişin değişebileceği anlamlarını taşımaktadır.²⁰⁷ Bu bağlamda tabiatın, Allah’ın âlemde yarattığı ve yürüttüğü sistematik bir işleyişe karşılık geldiği sonucuna varılabilir. Bununla birlikte “Ateş, tabiatı icabı yakar” şeklinde ifade edilen söylemin de aslında Allah’ın dilemesiyle gerçekleşen bir düzenlilikle ilişkili olduğunu belirtmek gerekir.

Zaten İslam düşünce geleneğinde tabiat anlayışı Allah tarafından yaratılmış ve nesnelere yerleştirilmiş birtakım kabiliyetlere tekabül eder. Bu itibarla tabiat veya tab‘ fikrini savunan kelâmcılar, Allah’ın iradesinden bağımsız bir nedensellik anlayışını kabul etmezler. Aksine bu işleyişin (nedenselliğin), Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşen bir düzen içerisinde gerçekleştiğini savunurlar. Hatta bu işleyişin, ilahi müdahale ile duraksayacağını da düşünürler.²⁰⁸

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda var ki Nazzâm, Câhız, Ebü’l Kâsım el-Kâ‘bî el-Belhî, Muâmmar b. Abbâd (ö. 215/830), Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât, Sümâme b. Eşres (ö. 213-828) gibi Mu‘tezilî kelâmcılar arasında kabul gören tabiat düşüncesinde tekdüze bir yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Zira bu düşünceyi benimseyenler arasında atomculuğu kabul edenler ve anti-atomculuğu savunanlar şeklinde ifade edebileceğimiz iki farklı grup bulunmaktadır.²⁰⁹ Burada Nazzâm, antiatomculuğu savunan bir tabiat anlayışını

²⁰⁶ Câhız, *ed-Delâil ve ‘l-i ‘tibar ale ‘l-halk ve ‘t-tedbir*, 43. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: فإن زعمت إن هذا من فعل الطبيعة سألناك عن هذه الطبيعة أهى شيء له علم وقدر على هذه الأفعال أم ليست كذلك فإن أوجبت لها العلم والقدرة فما امتناعك من إثبات الخالق فإن هذه هي صفة الخالق. فإن زعمت أنها تفعل هذه الأفعال بغير علم وعمد فهو محال لأن أفعالها ما قد ترى من الصواب والهممة. فعلم أن هذا الفعل للخالق العظيم وأن الذي سميت به طبيعة هي سنته. سببه من خلقه الجارية على ما أجازها عليه.

²⁰⁷ Câhız, *ed-Delâil ve ‘l-i ‘tibar ale ‘l-halk ve ‘t-tedbir*, 43.

²⁰⁸ Hayyât, *İntisâr*, 47-50.

²⁰⁹ Câhız, *Kitabu ‘l-Hayevân*, 2/ 135-136; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 11; Eş‘arî, *Makâlâtü ‘l-İslâmiyyîn*, 302-303, 404-406, 424, 432-433. Yunan atomculuğunun aksine Mu‘tezile atomculuğunda hareket, Allah’ın

benimsemektedir. Böylelikle Nazzâm, cisimlerin sonsuza dek bölünebilme imkânını hem tabiat hem de kümûn düşüncesiyle irtibatlı olarak ortaya koymaktadır.²¹⁰ Eş‘ârî bunu şöyle ifade etmektedir:

“Nazzâm şöyle demiştir: Cisim, uzun, enli ve derin olandır. Cismin cüz’leri için sınırlı bir sayı yoktur. Her yarımın bir yarısı, her cüz’ün bir cüz’ü vardır.”²¹¹

“Her cüzün bir cüzü, her parçanın bir parçası, her yarımın bir yarısı vardır. Cüzün sonsuza dek bölünmesi caizdir. Onun parçalanma bakımından bir sonu yoktur.”²¹²

“İç içe geçme (müdâhale), iki cisimden birinin mekânının diğerinin de mekânı olması ve iki şeyden birinin diğerinde bulunması demektir.”²¹³

“Nazzâm, söyle diyordu: İnsanın mekânının dışında meydana gelen şey, o şeyin yaratılış gereği Allah’ın fiilidir. Bir kimse attığı zaman taşın gitmesi, attığında yuvarlanması, yukarı fırlattığında yukarı çıkması gibi. Aynı şekilde idrak de, yaratılış gereği Allah’ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah’ın bir kimse attığı zaman taşın gitme tabiatını vermesidir. Diğer mütevellid şeyler de böyledir.”²¹⁴

Aslında Nazzâm’ın bu açıklamaları, onun tabiat felsefesini ortaya koymaktadır. Buna göre tabiat; şeylerin Allah’tan nasıl meydana geldikleri ve âlemde nasıl bir işleyiş sürdürdüklerini izah eden bir teori şeklinde okunabilir. Bu teori, klasik atomculuğun aksine varlıklarda meydana gelen bütün eylemlerin, bu varlıklarda bulunan tabiat ile gerçekleştiğini savunur. Dahası bu eylemlerin, cevherlerin içsel eğilimi ile gerçekleştiğini belirtir.

Öte yandan Nazzâm tabiatla meydana gelen fiilleri, Allah’a izafe etmekten geri durmaz. Öyle ki taşın fırlatıldıktan sonra gerçekleşen tüm hareketlerini, Allah’ın fiilleri olarak niteler. Buna bağlı olarak da taşın Allah’ın emri doğrultusunda hareket ettiğini ve taşın serbest bırakıldığında yaratılış gereği kendi tabiatına meylettiğini ifade eder.

Öyle anlaşıyor ki Nazzâm eşyanın, Allah’ın eşyaya yerleştirdiği tabiatlar gereği hareket ettiğini ve Allah’ın da bu düzeni ihlal etmeden yaratmaya devam ettiğini düşünmektedir. Dahası tüm mevcudatın tek bir seferde topluca yaratıldığını ve bu anlamda eşyanın yok olmadan ve yeniden yaratılmadan var olmaya devam ettiğini söylemektedir. Nitekim Eş‘ârî ve Şehristânî bunu şu şekilde açıklamıştır:

“Nazzâm’dan nakledildiğine göre o şöyle diyordu: Allah, cisimleri bir defada (darbeten vahideten) yaratmıştır. Cisim, her vakit yaratılır.”²¹⁵

yaratmasını açıklamada kullanılmıştır. Dolayısıyla kelâmcılar, mekanik bir zorunluluğun aksine; Allah’ın irade ve yaratma gücüne işaret eden bir tarzda atomculuğu ele almışlardır. bk. Josef van Ess, “Mu‘tezile”, çev. Veysel Kasar, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 83; Shlomo Pines, *Mezhebu’z-Zerre ‘inde’l-Müslimîn*, çev. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde (Kahire: Meketbetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1946/1365), 8; M. Şemsettin Günaltay ve İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 95-96.

²¹⁰ Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 302-305; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70.

²¹¹ Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 304.

²¹² Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 317.

²¹³ Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 327.

²¹⁴ Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 403-404.

²¹⁵ Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 403-404.

“Nazzâm’a göre Allah, bütün varlıkları (mevcudatı) şu anda bulundukları hal üzere (‘alâ mâ hiye ‘aleyh) madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bir defada yaratmıştır.”²¹⁶

Görüldüğü gibi Nazzâm’a göre Allah, ilk yaratılış anında âlemde cereyan eden tüm kanunları belirlemiş olup bu kanunlar gereği yaratmaya devam etmektedir. Örnek olarak ilk insan Hz. Âdem, kendinden sonra ortaya çıkacak olan tüm insanları bizatihi kendisinde gizli bir şekilde bulundurmakta ve bunlar zaman içerisinde tedricen ortaya çıkmaktadır.²¹⁷

Bu açıdan Nazzâm’ın yaratma anlayışı, hücredeki yenilenme gibi bir anlamı ihtiva etmektedir. Sütün kesilmesiyle ortaya çıkan peynir ya da sütün çalkalanmasıyla meydana gelen tereyağı buna örnek gösterilebilir. Zira burada hücrelerin içerisine kodlanmış gizli bilgiler, bünyelere tesir ederek onları değişime ve dönüşüme uğrattır.²¹⁸ Bu değişim ve dönüşüm, bir yönüyle insan fiilleriyle bağlantılıdır. Çünkü gizli tabiatlar ortaya çıkma noktasında insanın fiil yapabilme kudretine de ihtiyaç duymaktadır. Zeytinyağının damıtılmasıyla, sütün mayalanmasıyla, buğdayın öğütülmesiyle meydana gelen gıdalar bunun bir örneğidir.²¹⁹

Tüm bu verileri birlikte değerlendirdiğimizde tabiatın, Allah tarafından eşyaya tayin edilen bir sebeplilik zincirini ifade ettiğini ve bunun “ikincil nedenler” kapsamında değerlendirilen bir yaratma anlayışıyla ilişkili olduğunu ve bu konuda insanın yapıp etmelerine de ihtiyaç duyduğunu söylemek mümkündür. Çünkü nesnenin kendi tabii eğilimi doğrultusunda fiiller meydana getirmesi, ancak kendisine dışarıdan gerçekleşecek müdahaleler (insanın yapıp etmeleri) ile sağlanabilmektedir. Bu konu, aynı zamanda “bir fiilin başka bir fiilden bir vasıtayla gerçekleşmesi” anlamında kullanılan tevlîd konusuyla da bağlantılıdır.²²⁰ Bu konuyu “İ’timâdın Tevlîdi” isimli başlığımızda detaylıca ele alacağımızdan burada sadece tabiat ve nedensellik arasındaki ilişkiye değinmekle yetineceğiz.

Son olarak belirtmeliyiz ki bütün bu yaklaşımlar içerisinde i’timâd, her bir unsurun kendi tabiatlarına yönelik olarak gerçekleştirdikleri içsel bir harekettir. Başka bir deyişle cismin yaratıldığı anda ve yaratıldıktan sonraki oluşum ve gelişim sürecini izah etmektedir. Cismin, hangi yön ve mekânda bulunmasının gerekliliğini açıklamaktadır. Ateşin neden yukarı yönde ve suyun neden aşağı yönde hareket ettiğini açıklamaktadır. Odun örneğine geri dönecek

²¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70.

²¹⁷ Hayyât, *İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 128-129; Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/ 351; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 140-145.

²¹⁸ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 20-21.

²¹⁹ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 20-21.

²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 59-61. Burada i’timâd, Mu‘tezile âlimlerinin insan fiillerine ilişkin yapmış olduğu tasnifte dolaylı (mütevellid) fiiller kapsamında değerlendirilir. Bu konuya “Temas” isimli başlığımızda değineceğiz.

olursak odunda gizlenmiş her bir unsurun (ateş, su, kül ve duman) ortaya çıkmak için diğer unsurlarla mücadele içerisinde bulunduğu içsel bir gerilime işaret etmektedir.

Kanaatimizce i'timâd, Nazzâm'ın düşünce dünyasında tabiat ve kümûn (gizlilik) düşüncelerini desteklemektedir. Bu açıdan i'timâdın hem cismin içsel hareketini hem de cismin sürekliliğini açıklayan bir teori şeklinde ele alınması gerekmektedir. Durum böyle olunca Nazzâm'ın sisteminde teorik olarak bir mekâna dayanma eğilimi ya da bir mekânda bulunma halini ifade eden i'timâdı, Nazzâm'ın diğer öğretileriyle ilişkili olarak “cisimlerde bilkuvve gizlenmiş tabiatlar” şeklinde tanımlamak da mümkün olmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra akıllara şu soru gelmektedir: “Nazzâm'da i'timâd hareketi, cisimlerin değişimi ve sürekliliğini sağlama noktasında nasıl bir rol üstlenmektedir?” Bahsi geçen soruyu açıklığa kavuşturabilmemiz için öncelikle Nazzâm'ın hocası Ebü'l-Hüzeyl'in öncülüğünü yaptığı atomcu doktrini ve Nazzâm'ın hocasına yönelttiği eleştirileri ele almamız gerekmektedir. Âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu, cismin ise atomların telifiyle meydana geldiğini savunan Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerinin en açık ve anlaşılır örneği Eş'ârî'nin *Mâkalât*'inde görülmektedir.²²¹ Nitekim Eş'ârî bunu şöyle aktarmaktadır:

“Ebü'l-Hüzeyl şöyle demiştir: Cisim, sağ, solu, dışı, içi, üstü ve altı olan şeydir. Bir cisim; biri sağ diğeri sol, biri dış diğeri iç, biri üst diğeri alt olmak üzere en az altı cüzden oluşur”²²²

“Ebül-Hüzeyl şöyle demiştir: Allah'ın, cisimde birleşimden dolayı bulunan şeyleri ayırması ve yok etmesi, böylece cismin parçalanmayan cüz'e dönüşmesi caizdir. Parçalanmayan cüz'ün uzunluğu eni ve derinliği yoktur; onda birleşme ve ayrılma bulunmaz. Onun başkasıyla birleşmesi ve başkasından ayrılması caizdir. Hardal tanesinin ikiye, sonra dörde, sonra sekize ve parçalanmayan cüz' oluncaya kadar bölünmesi caizdir. Ebü'l-Hüzeyl, parçalanmayan cüz'ün hareket etmesini, hareketsiz kalmasını, ayrılmasını, zâtıyla kendisi gibi altı şeye temas etmesini, başkasıyla birleşmesini, başkasından ayrılmasını, Allah'ın onu tek yaparak gözlerin onu görmesini ve bizde ona dair bir görme ve bir idrak yaratmasını caiz görmüştür. Ancak onda renk, tat, koku, hayat, kudret ve ilim bulunmasını caiz görmemiştir. Bunların ancak cisimde bulunabileceğini söylemiştir. Onda, anlattığımız arazların bulunmasını caiz görmüştür.”²²³

Anlaşıldığı üzere Ebü'l-Hüzeyl, cismin altı atomun (cüzün) bir araya gelmesiyle oluştuğunu, parçalanamayan en küçük atomun ise herhangi bir şekle ve niteliğe sahip olmadığını ileri sürmektedir. Dahası atomun görülebileceğini; fakat renk, tat gibi niteliklerle vasıflandırılmayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte şekilsiz ve niteliksiz atomların, bir

²²¹ M. Sait Özervarlı, “Abu'l-Hudhayl al-Allaf”, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York: 2004), 1/10; B. Weiss, “Abu al-Hudhayl al-Allaf”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey (London: Routledge, 1998), 37; Albert Nasri Nâder, *Felsefetü'l-Mu'tezile: el-adl: insan – el-ahlak – es-siyase* 2 (Rabat: Matbaatü'r-Rabat, 1951), 17.

²²² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 302.

²²³ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 314-315.

araya gelmek suretiyle, belirli bir şekle ve niteliğe sahip olan cisimleri meydana getirebileceğini iddia etmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşleri, atomların her açıdan homojen olduğunu ve onları birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını göstermektedir. “Tecânüs-i ecsâm” veya “temâsül-i ecsâm” şeklinde ifade edilen bu anlayışa göre atomlar zâtî olarak birbirleriyle özdeşdir. Atomlar ancak taşıdıkları arazlar vasıtasıyla birbirlerinden ayrılmaktadır.²²⁴

İşte Nazzâm bu noktada *Boyutsuz atomlar, nasıl olur da boyutlu cisimleri meydana getirebilme imkânına sahip olur?* şeklinde ifade edebileceğimiz bir soruyla atomcu düşünürlere çeşitli açılardan eleştiriler yöneltmiştir. Zira ona göre bu öğretide yer alan tüm argümanlar cismin meydana getirdiği eylem ve nitelikleri izah etmekten uzaktır.²²⁵ Nitekim İbn Metteveyh Nazzâm'ın bu eleştirisini *Tezkire*'sinde şöyle nakletmiştir:

“Bizzat uzun olmayan atomun, kendisine yine bizzat uzun olmayan başka bir atomun eklenmesiyle uzun haline gelmesi mümkün değildir.”²²⁶

Söz konusu ifadeden anlaşılacağı üzere Nazzâm, uzunluk niteliğine sahip olmayan bir atomun, başka bir atomla bir araya gelse dahi uzun bir cismi meydana getiremeyeceğini düşünmektedir. Daha açık bir söyleyişle Nazzâm, birbirinden ayrık ve kesintili olduğu iddia edilen noktaların (atomların) bir araya gelerek uzun bir çizgi oluşturabilme durumunu imkân dahilinde görmemektedir.²²⁷ Çünkü Nazzâm cisimlerde yer alan uzunluk niteliğini, cisme yaratılış itibarıyla yerleştirilmiş tabîî bir özellik olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla onun nazarında bir cismin uzunluk niteliğine sahip oluşu, atomların dizilimi ile değil, ancak cismin tabîî özelliğiyledir.

Bu bağlamda Nazzâm, boyutsuz olduğu iddia edilen atom görüşünün somut fiziksel gerçekliğe aktarılacak istendiğinde birtakım çelişkilere sebebiyet vereceğini düşünmüştür. Bu çelişkiden kurtulmak için de cisimlerin sonsuza kadar bölünme imkânından söz etmiştir. Nazzâm'ın bu eleştirisini dikkate alan Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi isimler, sonrasında atomun

²²⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 59; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 158; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 98.

²²⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89-90; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 302-305; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 58; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; Yunus Cengiz, “Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, 587; Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 83.

²²⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90.

²²⁷ Nazzâm'a göre uzun olmayan bir şey, yine uzun olmayan bir şeye eklenerek uzunluk oluşturamaz. İbn Metteveyh'in Nazzâm'ın bu eleştirisine verdiği yanıt şu şekildedir: Özel olarak “haber” kelimesini ele aldığımızda bu kelimeyi meydana getiren her bir harf ayrı ayrı anlam ifade etmeyebilir. Lakin tüm harflerin bir araya gelmesi ve birbirlerine eklenmeleriyle haber kelimesinin anlamı vuku bulur. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90;

“yer kaplama” ve “zâtî bir hacme” sahip olduğu görüşünü geliştirmişlerdir. Böylelikle atomun boyutsuz olmasına rağmen hacmi olabileceği görüşünü kabul etmişlerdir.²²⁸

Zaten Nazzâm, i’timâd teorisini öne sürmek suretiyle gerçekte cisimlerin ilk yaratıldıkları anda/mekânda veyahut yaratılışın başlangıcında sayısız bir kombinasyonla iç içe bulunduğunu kabul etmektedir. Böylelikle atomlardan müteşekkil, yani atomların birleşip ayrılmasıyla meydana gelen cisim düşüncesi yerine “birbirinin mekânı olan ve birbirine dayanan cisim” düşüncesini benimsemektedir. Kaynaklarda “mütemekkin cisim” düşüncesi olarak da bilinen bu görüşe göre i’timâd, cisimlerin zaman ve mekânda yaratılmasını ifade etmektedir.²²⁹ Ancak burada Nazzâm’ın diğer kelâmcılardan farklı olarak i’timâdî “yaratılışın başlangıcı” anlamında kullandığını belirtmek gerekir.²³⁰

Ayrıca Nazzâm’ın sisteminde kuruluk, yaşlılık, sıcaklık, soğukluk gibi nitelikler, mekân tutan cisimler kabul edildiklerinden bunların bir arada iç içe bulunması sorun teşkil etmemektedir. Ancak Nazzâm dışındaki diğer kelimciler bu nitelikleri, “mekân tutmayan arazlar” olarak kabul ettiklerinden bunların bir arada (iç içe) bulunmasını caiz görmezler. Bu anlamda Nazzâm ve diğer kelimciler arasında cereyan eden görüş ayrılıklarının cisimlerin yapısına yönelik olarak gerçekleşen açıklama biçimleriyle ilişkili olduğu söylenebilir. Zira Nazzâm dışındaki kelimciler göre cevher, hem hulul ettiği mekânı işgal eder hem de farklı olan arazları taşıyabilir. Bu yönüyle cevher, “mahallü’l-araz”, yani arazları taşıyan mahal olarak isimlendirilir. Bu anlamda cevherlerin aynı yerde bir arada bulunmasının (tedâhülünün) imkânsızlığı, onların “yer tutma” (tehayyüz) özelliğinden kaynaklıdır. Arazlar ise cevher ya da cisimler gibi mekânları işgal etmediklerinden, varlığı cevhere bağlı olarak açıklanır. Dolayısıyla cevher olmadan araz var olamayacağı için arazların birbirlerinin mekânı olmaları da mümkün olmaz.²³¹

²²⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 89-90; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 302-305; Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il*, 58; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70; Yunus Cengiz, “Nazzâm’ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, 587; Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 83.

²²⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 272-273; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi’l-keâm*, 168.

²³⁰ Aristo, *Fizik*, 41, 77, 213; Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, 93-101, 107, 133, 181; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 3/ 150-152; Nâder, “Evrende Hareket”, 191-192; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-keâmîyye el-felsefiyye*, 131-140; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 324-325.

²³¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 16, 45-48, 132-133; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, 151-155, 160-162, 448; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 206-207; Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 7, 11, 83-90; Peters, *God’s Created Speech*, 123, 167-168; Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 109-110. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/340. İbn Metteveyh, tedâhülün imkânsızlığının cevherlerin yer tutma özelliğinden kaynaklandığını aktarır. Ona göre şayet tedâhül mümkün olsaydı bir dağın içerisinde girip sonrasında arkasından çıkmamız mümkün olurdu. Yine ışığın yansıdığı duvarın içini ve arkasını da görmemiz gerekirdi ki bunların gerçekleşmesi mümkün değildir. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 16, 45-48.

Bununla birlikte Nazzâm dışındaki kelamcılar, aynı ve benzer cins (mütecânis ve mütemâsıl) iki cevher ya da iki arazın aynı mahalde (tek bir mahalde) bir araya gelmesini de mümkün görmezler. Zira onlara göre ancak farklı cins arazlar ya da birbirine zıt olmayan arazlar aynı mahalde bir arada bulunabilir. Ancak buradaki bir arada bulunma hali, Nazzâm'ın iddia ettiği gibi iç içe ve bir mekân tutma halini ihtiva etmez. Ayrıca atomculuk prensibi gereği kelâmcılar, bir cevherin aynı anda iki farklı yerde bulunmasını da mümkün görmez. Aksi takdirde tek bir atomun daha fazla yere yayılması söz konusu olacaktır. O halde kelamcılarının genel anlayışında tek bir yerde tek bir atom bulunmakla birlikte tek bir atom ancak birbirinden farklı arazları taşıyabilir. Yani kelamcılar, tek bir cevherin aynı anda hem siyah hem de beyaz gibi zıt arazları ya da siyah ve yeşil gibi benzer türdeki arazları taşıyamadığı, sadece siyahlık ve soğukluk gibi farklı türdeki arazları taşıyabildiği kanaatindedirler. Yine bunlara ilave olarak kelamcılar, bütün cevherlerin aynı cins olduklarını kabul ettikleri için de iki cevherin iç içe bulunamayacağı görüşündedirler.²³²

Kelamcılarının bu genel alımlaması karşısında Nazzâm, cevheri taşıyıcı mahal anlamında değil, zıt cinsler olarak telakki eder. Bunlar, siyah, beyaz, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi niteliklerdir. Arazları ise harekete indirgeyerek onların aynı cins (kevn) olduğunu iddia eder.²³³ Hareket dışındaki her şeyi cisim olarak kabul etmesi, onu bir yönüyle mütemekkin cisim görüşünü kabul etmeye zorlamıştır. Zira Nazzâm kelamcılarının araz olarak kabul ettiği tüm niteliklerin bir bütün olarak iç içe ve tek bir anda topluca yaratıldığı görüşünü savunmaktadır. Bu anlamda Nazzâm'a göre yaratma, olmuş bitmiş bir eylem değildir.²³⁴

Bu noktada tekrar belirtmek gerekir ki Nazzâm'ın sisteminde değişim ve süreklilik, diğer kelamcılarının savunduğu gibi arazların yenilenmesiyle değil; cevher ve cisimlerin yenilenmesiyle (teceddüd) meydana gelir. Bu anlamda yenilenme fikri, Eş'arîler'in savunduğu teceddüd fikrinden ayrışır. Zira Nazzâm her şeyin yok olmadan yenilenerek (adem ve iâde olmaksızın) devamlılığını sağladığını düşünür. Bu bağlamda Nazzâm'ın yenilenmeden kastettiği, iç içe gizlenmiş cisimlerin zaman içerisinde görünür olmalarıdır.²³⁵

²³² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 16, 45-48, 132-133; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 151-155, 160-162, 448; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 206-207; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7, 11, 83-90.

²³³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 309-351-352.

²³⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 16, 45-48, 132-133; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 151-155, 160-162, 448; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 206-207; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7, 11, 83-90.

²³⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 346-349, 353-354; Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*, 58; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 13, 20-21; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 47; Nâder, "Evrende Hareket", 191-192; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 131-140, 160-165; Çağfer Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239-241. İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'a dayandırarak naklettiği şu ifade de bu tespitimizi doğrulamaktadır: "Nazzâm şöyle iddia ediyordu: Allah dünyayı ve içindekileri her zaman yok etmeksizin ve iâde etmeksizin yaratıyor." Hayyât, *İntisâr*, 52-52; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 207.

Diğer taraftan Nazzâm'ın sisteminde değişim ve süreklilik, cisim ya da cevherlerin tabîî eğilimleri doğrultusunda yaratıldıkları ilk mekândan ayrılmak istemeleriyle gerçekleşir. Bu, “cismın kendi doğal mekânına ulaşmak istemesi” şeklinde ifade edebileceğimiz bir düzenliliği ihtiva eder. Bu düzenlilik, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşir. Böylelikle suyun neden aşağıya doğru hareket ettiği sorusunun cevabı, suyun tabiatının aşağı yönde yaratılmasına, yani tabîî nedensellik düşüncesine dayandırılır.

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle i'timâdın Nazzâm'ın sisteminde iki farklı şekilde yorumlandığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki şeylerin birtakım tabiatlara sahip olarak yaratıldığı hususudur. Bu görüşe göre hareketin gerçekleşmesi için cisimlerdeki tabiatın harekete geçirilmesi gerekmektedir. İkincisi ise birtakım şeylerin diğer birtakım şeylerde gizli (kâmin) şekilde yaratılması ve karşıt cisimlerin kendi aralarında çatışmaları durumudur. Bu ise yerinde duran sâkin görünümlü bir cismin neden hareketli vasfına sahip olduğunu açıklanabilir kılmaktadır. Zira Nazzâm bu çatışma halinden bahsetmek suretiyle sâkin cismın de gizli bir hareketlilik içerisinde bulunduğunu imâ etmektedir. Bu ise ilk maddede belirttiğimiz üzere, cisimlerin tabiatları gereği süreklilik içerisinde hareket etme eğilimine sahip olduklarını ve bu hareketi engelleyen etkenlere karşı baskı uyguladıklarını göstermektedir.

Dikkat edilirse son maddede zikrettiğimiz süreklilik durumu, ilk maddede yer alan tabiat düşüncesiyle temellendirilir. Dolayısıyla Nazzâm'a göre şeylerin sürekliliği, aslında şeylerin kendi tabiatlarına göre hareket etmeleri anlamına gelir. Bu anlamda tabiat, cisimlerin içinde bulunan ve cismi kemal noktasına ulaştıran bir kuvvettir.²³⁶ Öyle ki bu kuvvet, fiziksel süreçlerin etmenlerini belli bir düzen içerisinde açıklamaktadır. Bunu yaparken cismın gelişimini ve değişimini de konu edinmektedir.²³⁷ Sözelimi toprağa atılan bir tohumun sırasıyla önce bitkiye sonrasında ise ağaca ve meyveye dönüşümünü izah etmektedir. Nedenin sonuçtan zamansal olarak önce meydana gelmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.²³⁸

O halde i'timâd, cisimlerin ilk yaratıldığı mekânda denge halinde oluşunu, kümûn-zuhûr ise bu denge halinin bozularak gizli niteliğin baskın hale gelişini, buna bağlı olarak tabiat da bu

²³⁶ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 215.

²³⁷ Pingree and S. Nomanul Haq, “Tabi'a”, *The Encyclopaedia of İslam*, 10/26; *A Dictionary of Philosophy*, “Nature”, 274-275.

²³⁸ Kelâm terminolojisinde nedensel ilişkileri ifade etmek için sebep ve illet kavramları da tercih edilmektedir. Fakat yine de her iki kavramın kullanım şekilleri dikkate alındığında temel farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Nitekim illet, sonucun bizzat kendisinden çıktığı şeydir. Yani illet, bulunduğu anda sonucun da zorunlu olarak bulunmasını gerektirir. Sebep ise sonucunu zorunlu olarak gerektirmemektedir. Aksine sebep bazı vasıtalarla sonucu meydana getirmektedir. Bu açıdan “şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkması” ibareleri daha çok sebep-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilen ve zorunlu olmayan fenomenler için geçerli olmaktadır. Bu yaklaşım i'timâdın ele alınış biçiminde oldukça önemlidir. Nitekim bu yaklaşım biçimlerini “Nazzâm Sonrası İ'timâd Anlayışları” isimli başlığımızda detaylıca ele alacağız. Ayrıca her illet sebep olmakla birlikte her sebep de illet değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 24-27, 52-53.

değişimin süreklilik içerisinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ancak Nazzâm sonrası ortaya çıkan yaklaşımlarda böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Zira i'timâd anlayışını kabul etmesine rağmen tabiat ve kûmûn düşüncesini reddeden Basra Mu'tezile kelâmcıları bulunmaktadır. Ancak yine de i'timâdın genel kanaate göre “nesneyi tabîi eğilimi doğrultusunda iten kuvvet” şeklinde tanımlandığını ayrıca belirtmek gerekir. Zira bahsi geçen kelâmcılar, reddettikleri tabiat fikri karşısında i'timâd kavramını kullanmayı tercih etmiş ve yer yer tabiat anlamını taşıyan bazı mânaları i'timâda yüklemeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım biçimleri, özellikle Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında geçerlidir. Zira burada i'timâd çoğunlukla itişme anlamına gelen “müdâfa'a” (karşılıklı itme) kavramı üzerinden ele alınmaktadır.²³⁹ Bu minvalde bir sonraki bölümümüzde Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarını ele alacağız.

Sonuç olarak Nazzâm'a göre cisim ilk yaratılış anında “cismi düşmekten alıkoyan bir mekân” ile yaratılmıştır. Bu mekân, cismin tutulduğu yerdir. Bu tutulma ile cisim, aşağı düşmekten engellenir ve bir şeyin üzerinde durur. İşte bu durma eylemi, bir cevherin diğer cevher üzerine ya da bir cismin diğer cisim üzerine temekkûn ederek var olmasıdır.²⁴⁰ Bu açıdan Nazzâm, i'timâd ile cisimlerin denge halinde yaratıldıkları bir durumdan söz eder. Daha açık bir söyleyişle odunda gizlenen her bir unsurun odunun içinde eşit oranda yer tuttuğu bir duruma dikkat çeker.²⁴¹ Bu, cisimlerin ilk yaratıldığı ve onu takip eden ikinci anda göz açıp kapayıncaya kadar da olsa sâkin olduğu, yani yaratıldığı mekânda en az iki vakit geçirdiği bir durumdur. Bundan dolayı i'timâd hareketi, sükûnu da kapsamına almaktadır. Cisimlerin birbirleri içerisinde gizlenerek ya da birbirinin mekânı olarak var edildikleri bu yaratılış başlangıcında cisimler, duyularla idrak edilemeyen gizli bir hareketlilik içerisinde bulunur. Bu hareket, cismin içinde taşınmış olduğu niteliklerden dolayı mekândan ayrılmaya yönelik olarak gerçekleştirdiği bir harekettir. Yani cismin içsel eğilimi doğrultusunda gerçekleştirdiği itme hareketidir. Bu itmeyi, cismin tabiatları doğrultusunda eğilim göstermesi şeklinde anlamak da mümkündür. Zira Nazzâm'ın düşünce sisteminde i'timâd hareketi ile hem cismin ilk yaratılış anı hem de

²³⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-313, 332; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273.

²⁴⁰ İbn Metteveyh'in aktardığına göre atomcu kelâmcılar, iki türlü mekân anlayışına sahiptir. Bunlardan ilki, canlı varlığın tutulduğu yerdir. İkincisi ise ağır bir cismin tutulduğu yerdir. Mekân, canlının bir yerden bir yere hareket etmesiyle değişir. Mekân, cismin belli bir uzaysal konumda tutulması ya da uzayda bir yerin işgal edilmesi olarak ta tanımlanabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 11, 273- 289; Nazzâm'a göre ise cisim, başka bir cisim için mekân olabilir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 272-273; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 327-328.

²⁴¹ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-40.

yaratıldıktan sonraki eğilimleri izah edilmektedir. O halde i'timâd hareketini, kümûn ve tabiat düşüncesini açıklamada kullanılan bir nosyon olarak zikretmek mümkündür.²⁴²

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda var ki yukarıda işaret ettiğimiz itme durumu, zaman içerisinde cismin ağırlık ya da hafiflik durumlarından dolayı bulunduğu mekâna direnç göstermesi anlamına gelen bir kullanıma sahip olmuştur. Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında öne çıkan bu anlam gelişimi, bir sonraki bölümün konusunu ihtiva etmektedir. Bu yöntem üzere bir sonraki bölümümüzde i'timâdın, karşılıklı itme, temas ve ağırlığa karşılık gelen kullanımını ele alacağız.



²⁴² Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-keîâmîyye el-felsefîyye*, 131-140.

İKİNCİ BÖLÜM: İ'TİMÂDIN DOĞASI ve TÜRLERİ

2.1. Mu'tezile Kelâmında İ'timâd Anlayışları

Nazzâm sonrası öne çıkan i'timâd anlayışlarını incelediğimizde i'timâdın anlam gelişimine uğradığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik Basra Mu'tezile kelâmında i'timâd, karşılıklı itme, temas ve ağırlık şeklinde ifade edebileceğimiz kavramlardan hareketle tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Nazzâm'ın i'timâd kavramına yüklediği anlamın zaman içerisinde daha kapsamlı bir teoriye dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bu dönüşümlerden belki de en ilginç olanı tabiatı; dolayısıyla da tabiî nedenselliği reddeden kelâmcıların i'timâda yükledikleri anlam olmaktadır. Buna göre i'timâd, Nazzâm'da olduğu gibi yine dış dünyada meydana gelen fenomenlerdeki değişimi açıklayan bir yaklaşım olarak telakki edilir. Ancak burada i'timâd, Nazzâm'ın öne sürdüğü yaklaşımdan farklı olarak tabiî nedensellik ile ilişkilendirilmez. Âlemde herhangi bir düzensizliğin ya da kuralsızlığın bulunmadığı düşüncesine dayalı olarak öne sürülen bir tür "sebe" anlamını taşır.²⁴³

Dolayısıyla Nazzâm sonrası kelâmcılar da i'timâdı, yine Nazzâm'ın anlayışına benzer bir şekilde, taşın neden yere düştüğü, suyun neden aşağıya aktığı ve ateşin neden yukarı çıktığı sorularına cevap teşkil eden bir tür içsel eğilim ile açıklar. Ancak bu teori, Nazzâm'ın iddia ettiğinden farklı olarak sonraki dönemde taşın yukarı yönde nasıl hareket edebildiği ya da suyun neden bazen aşağı yönde akmaktan engellendiği şeklindeki sorulara da cevap teşkil eder. Bu anlamda Nazzâm'dan sonraki yaklaşımlardan kastımız bir yönüyle tabiat ve kûmûn düşüncelerini reddeden; fakat yine de sebep-sonuç ilişkisini reddetmekten kaçınan Basra Mu'tezilîleri olmaktadır.

Bu düşüncelerden hareketle çalışmamızın ikinci bölümünde Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarını ele alacağız. Böylelikle ilk kez Nazzâm tarafından kelâma dahil edilen i'timâd kavramının, nasıl bir anlam gelişimine maruz kaldığının tespitini yapacağız. Burada i'timâdı; İtme kuvveti, temas ve ağırlık şeklinde belirlediğimiz üç başlık altında müstakil olarak inceleyeceğiz.

2.2. Mu'tezile Kelâmında İ'timâdla Aynı Anlamda Kullanılan Terimler

2.2.1. Karşılıklı İtme (Müdâfa'a)

Nazzâm sonrası şekillenen i'timâd anlayışlarında sıklıkla yer alan müdâfa'a, *def'* kelimesiyle aynı kökten gelen ve *itişme* (karşılıklı itme) şeklinde ifade edilebileceğimiz bir

²⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495, 497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7-11,13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272.

anlamı taşımaktadır. Günümüz fizik biliminde bu itişme durumu direnç, basınç gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir.²⁴⁴ Bu bakımdan i'timâdı, daha önce de belirttiğimiz üzere, mu'temid ve mu'temed arasında gerçekleşen, yani nesnenin mekâna uyguladığı itme kuvveti ile mekânın nesneye karşı gösterdiği direnme kuvveti arasında meydana gelen itişme hali şeklinde tanımlamak mümkündür.²⁴⁵ Bununla birlikte müdâfa'anın cismin tabîi eğilimi doğrultusunda hareketini sağlayan "itici bir güç" şeklinde kullanımı da bulunmaktadır. Bu ise i'timâdın yukarı fırlatılan cisimleri geri döndüren ve ağır cisimleri aşağıya doğru hareket ettiren bir ilke olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴⁶

Tespit ettiğimiz kadarıyla Nazzâm i'timâdı tanımlarken özel olarak müdâfa'a kavramından bahsetmez. Fakat yine de *def'* kelimesini, gizli tabiatların ortaya çıkış sürecini izah ederken kullanmayı tercih eder. Nitekim Câhız'ın hem kendine hem de hocası Nazzâm'a atfen naklettiği şu açıklamalar, bu tespitimizi doğrulamaktadır:

"Hava ile doldurulmuş bir kırba, suyun dibine bırakılsa dâhi tekrar suyun yüzeyine çıkar. Çünkü kırbanın içinde bulunan hava, kırbayı yukarı yöne iter."²⁴⁷

"Havanın özelliği, suyun içinde iken yukarı çıkmaktır. Suyun da özelliği havada iken aşağı inmektir. O halde su da hava da ilk şekline dönmek ister."²⁴⁸

Görüldüğü gibi söz konusu alıntılarda yukarı ve aşağı yönlü eğilimi karşılamak üzere *def'* kelimesi kullanılmıştır. Her iki ifadeye dayanıldığında *def'* kelimesi üç farklı şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilki havanın kırba ya fiziki anlamda baskı uygulayarak onu suyun yüzeyine taşıdığı bir itişme halidir. İkincisi ise havanın yaratılış gereği yukarı yöne doğru hareket etme eğiliminde bulunmasıdır. Son olarak üçüncüsü de söz konusu iki olgunun gereği olarak ortaya çıkan suda batmama eğilimidir.

Aslında her iki alıntıda da *def'* kelimesi; suyun, havanın ve kırbanın farklı tabiatlara sahip olarak yaratıldıklarını imâ eder. Sözelimi hava, tabiatı gereği yukarı çıkan bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla içi havayla dolu olan kırbanın, suda batmaması zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Çünkü hava, içinde hapsediği kırbayı tabiatı gereği yukarı yönde

²⁴⁴ R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, 226-285; James T. Cushing, *Fizikte Felsefî Kavramlar*, 1/29-30, 111-114; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 36; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 16; <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

²⁴⁵ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a-90b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273.

²⁴⁶ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 36-37; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*-2, 352; Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", 155, 157; Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 241; İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a.

²⁴⁷ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 42; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: *ولو أن إنسانا أرسل من يده - وهو في قعر الماء - زقا منفوخا ، فارتفع الزق لدفع الريح التي فيه ،*

²⁴⁸ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 42-43; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: *من شأنه أن يصعد في الماء ، كما أن من شأن الماء أن ينزل في الهواء ، وكما أن الماء يطلب تلاد الماء ، والهواء يطلب تلاد الهواء .*

itelemektedir. O halde “itme kuvveti”, havanın kendi tabî eğilimi dışında bir şey yapamayacağı ve suyun içinde olsa dahi yukarı yönde hareket etmeye devam etmesi demektir.

Bununla birlikte kırba da suyun yüzeyine bırakıldığı anda aşağı yönde eğilim gösteren, fakat içine doldurulan hava sayesinde sonradan yukarı yöne doğru itilen bir tabiata sahiptir. Dolayısıyla söz konusu alıntı, aynı zamanda kırbanın tabiatındaki değişime de dikkat çekmektedir. Zira kırba tabiatı gereği aşağı yönde eğilim göstermekte zorundadır.

Tüm bunlardan hareketle Nazzâm’a dayandırılan *def* kelimesi hakkında şu kanaate varılabilir: *Def*, cisimleri kendi doğal mekânlarına iten ve böylelikle gizli tabiatları ortaya çıkartan bir kuvvettir. Kırba ve havada bulunan gizli tabiatlardan (kırba ve hava) biri (hava) ötekine (kırba) baskın gelir. Böylelikle kırbanın aşağıya eğilim gösteren tabiatı ile havanın yukarı yönde eğilim gösteren tabiatı arasında bir çekişme meydana gelir. Neticede ise hava, suya galip gelerek kırbayı suya dalmaktan engeller. Bu bağlamda itme eylemini, Nazzâm’ın diğer öğretilerine dayalı olarak “nesnedeki tabiatı ortaya çıkartan ve onun değişimine sebep olan bir kavram” şeklinde ele alabiliriz.

Buna karşılık Nazzâm sonrası i’timâd anlayışlarını incelediğimizde ise müdâfa‘anın i’timâdı tanımlayan özel bir kavrama tekabül ettiğini tespit etmekteyiz. İ’timâd ile ilgili tartışmaları özlü bir şekilde günümüze ulaştıran Kâdı Abdülcebâr’ın öğrencisi İbn Metteveyh’in şu ifadesi buna örnek gösterilebilir:²⁴⁹

“İ’timâd, engeller ortadan kalktığında mahallinin kendisine temas eden şeyi itmesini gerektiren bir mânadır.”²⁵⁰

İbn Metteveyh’in bu ifadesinden anlaşılabileceği üzere i’timâd; mahal, temas, karşılıklı itme ve mânayla ilişkili olarak tanımlanmaktadır. Buna göre i’timâd, mahalline gerçekleşen temasla birlikte ortaya çıkan bir mânadır ve böyle olduğu için hem temasa hem de karşılıklı itmeye dayalı olarak açıklanmaktadır.²⁵¹

Bu açıklama tarzında üç husus öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, i’timâdın bir mahalle ihtiyaç duyması, ikincisi ise i’timâdın temas ile meydana gelmesi, üçüncüsü de i’timâdın karşılıklı itmenin varlığıyla ifade edilen bir mâna olmasıdır. Şimdi bunları sırasıyla açıklayalım.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki kelâmcılar, ilk dönemden itibaren eşyadaki değişim ve farklılığı izah edebilme maksadıyla birtakım kavramlar öne sürmüşlerdir. Bunların hepsi,

²⁴⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 309-310; *Mevsû‘atü Mustalahâtü İlmi’l-Kelâmi’l-İslâmiyye*, thk. Semih Dügaym (Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 1998), 1/155.

²⁵⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 309. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [الاعتماد معنى يوجب كون محله مدافعا لما يماسه اذا زالت الموانع]

²⁵¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 309-313, 332; *Şerhu Kitâbü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 89b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273.

cevherlere ilişen geçici nitelikleri ifade etseler de isimlendirmeleri farklı şekillerde olmuştur. Genel kanaate göre bu kavramlar; sıfat, araz ve mâna olarak ifade edilmiştir. Fakat en nihayetinde araz, kelâmcıların ıstılah haline getirdiği bir kavram olarak kaynaklarda yer almıştır. Dolayısıyla İbn Metteveyh'in kullandığı mâna kelimesini; cevher ve cisim gibi sürekliliği bulunmayan, bir mahalle ihtiyaç duyan ve geçici nitelikleri izah eden araz ile aynı mesabede değerlendirmek gerekir.²⁵²

Dolayısıyla i'timâd, İbn Metteveyh'in sisteminde bir arazdır ve böyle olduğu için ilk aşamada bir mahalle; yani arazları taşıyan cevher ya da cisimlere ihtiyaç duymaktadır. Nitekim İbn Metteveyh bunu şu şekilde nakleder:

“Delillerle ispatlanmış olan arazların tamamı şunlardır: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, kevnler, telif, i'timâd, elem, sesler, hayat, kudret, şehvet, nefret, irade, kerahet, itikad, zan, nazar ve fena.”²⁵³

“Arazlar bir mahalde var olan arazlar ve iki mahalde var olabilen arazlar şeklinde ikiye ayrılır. Burada sadece telif arazı, iki mahalde bulunan arazlardandır.”²⁵⁴

Her iki ifadeye dayanıldığında i'timâdın “bir mahalde var olan araz” şeklinde tasnif edildiği görülmektedir. Bu açıklama biçiminden hareket edildiğinde i'timâdın, kendi başına kaim olamayan ve var olmak için cevher ya da cisme ihtiyaç duyan arazlardan biri olduğu anlaşılır.²⁵⁵ Nitekim İbn Metteveyh de i'timâdın; hareket, sükûn, temas, telif, rutubet gibi arazlarla benzer özelliklere sahip olduğunu şöyle aktarır:

“Bu mânayı (i'timâdı) ispatlamanın yolu delildir. Delil de şudur: Biz şu iki durum arasındaki farkı anlarız: Bir cisme dokunduğumuzda ve o cisimde itme ortaya çıktığındaki durum ve böyle olmadığı durum. Bu ayrımın mutlaka bir sebebi olmalıdır. Bir şeyin cismin sıfatlarına sahip olması ve bir fâil ile ortaya çıkması da mümkün olmadığında (daha önce kevn bahsinde geçtiği üzere) mutlaka (o cisimde) mevcut bir mâna olmalıdır. Bu mâna hareket, sükûn ya da iki cismin teması anlamındaki telif ya da rutubet ile benzeşmektedir. Çünkü i'timâd konusundaki kural şudur ki i'timâd ancak bu hususların biri ile birlikte oluşur.”²⁵⁶

Söz konusu ifadeye dayanıldığında, i'timâdın cisimdeki bir mânaya tekabül ettiği ve bu mânanın cisme dokunulduğunda hissedilen bir kuvvet olduğu anlaşılmaktadır. Bu kuvvet İbn Metteveyh'e göre i'timâdı ispat eden en önemli delildir. Çünkü i'timâd; hareket, sükûn, temas, telif ve rutubete benzemekle birlikte onlardan ayrılan bir yöne (karşılıklı itmeye) de sahiptir.

²⁵² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 370-371, 376; God's Created Speech, 123; Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2015), 147; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 80-82.

²⁵³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2.

²⁵⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2.

²⁵⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 369-371.

²⁵⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310.

İbn Metteveyh'e göre i'timâdın işaret ettiği bu yön/mâna, temas olamaz. Çünkü biz temas ettiğimiz her cisimde karşılıklı itme kuvvetini hissedemeyiz. Hava bunun bir örneğidir. Hava tüm bedenimize temas etmesine rağmen (nefes alıp verme eyleminde olduğu gibi) bazen ondan itici bir kuvvet/baskı hissetmeyiz. Ancak bazen de havayı (havanın atomlarını) elimizle kavrayamadığımız, yani ona temas edemediğimiz halde onun itici bir kuvvete/basınca sahip olduğunu gözlem ve tecrübe yoluyla öğrenebiliriz. İşte bu ikilem, i'timâdı tanımlayan asıl mânanın temas olmadığını ortaya koymaktadır.²⁵⁷

Diğer taraftan İbn Metteveyh, her hareketin i'timâd meydana getiremeyeceğine dikkat çekmektedir. Avucumuza aldığımız ve elimize temas eden karıncanın hareketlerini buna örnek gösteren İbn Metteveyh, karıncanın yaratılış gereği zayıf bir kuvvete sahip olduğunu, dolayısıyla elimizde gerçekleştirdiği hareketi hissetsek dahi onun avucumuza uyguladığı debelenme/baskı durumunu tam olarak idrak edemeyeceğimizi belirtir. Oysaki karınca, küçük çapta da olsa elimize met uygulamaktadır. İşte bu durum hareketin i'timâdın oluşumu için tek geçerli şart olmadığını ortaya koyar. Bununla birlikte itme kuvvetinin i'timâdın tanımını belirleyen önemli bir kavram olduğunu gösterir.²⁵⁸

Aslında İbn Metteveyh'e göre i'timâd, Nazzâm'da olduğu gibi sadece bir hareket türünü ifade etmez. Aksine cismin sâkin oluşuyla meydana gelen bir güç (basınç) olarak da yorumlanır. Elimizin üzerine konulan bir taşın elimize uyguladığı basınç buna örnek gösterilebilir. Burada taş, hareketsiz olmasına rağmen elimizde bir baskı/direnç gerçekleştirir. İşte bu direnç, i'timâdın varlığını açıklar.²⁵⁹

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere i'timâd, bir yönüyle nesnelerde yaratılış gereği var olan tabiî özelliklere işaret eder. Avucumuza aldığımız bir taşın, karıncaya nazaran daha kuvvetli olması buna örnek gösterilebilir. Zira burada taş, aşağı yönde meyletmek suretiyle elimize daha çok baskı/direnç uygular. Aynı şekilde demir ve taşın, suya nazaran daha kuvvetli olmasının sebebi de yine bu itme kuvvetiyle açıklanır. Bu yöntem üzere İbn Metteveyh, suya batmayan cisimlerde de i'timâdın gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Havanın suya nazaran

²⁵⁷ Burada aynı zamanda havanın i'timâda sahip olduğu ancak buradaki i'timâdın akıl yürütme yoluyla idrak edildiği vurgulanmaktadır. Böylelikle havanın sahip olduğu i'timâd ile, başka bir deyişle itme kuvveti ile çevresindeki eşyayı sürükleyerek götürdüğü bir dış gözleme dikkat çekilmektedir. Havanın i'timâdını ayrıntılı bir biçimde çalışmamızın "Ulvi İ'timâd" isimli kısmında ele alacağız. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310.

²⁵⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b.

²⁵⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310; 335.

daha kuvvetli (baskın bir i'timâda sahip) olduğunu ve havayla dolu olan kırbanın suda batmayarak suya direnç gösterdiğini ileri sürer.²⁶⁰

Diğer taraftan İbn Metteveyh telifi de i'timâdı izah etme noktasında yetersiz bulur. Çünkü ona göre i'timâd, sadece iki cismin bir araya gelmesi ya da birbirlerine dayanmasıyla değil, buna ilave olarak tek bir cismin bir yöne eğilim göstermesiyle de gerçekleşebilir. Taşın kendiliğinden yere düşme eğilimi göstermesi bu duruma örnek teşkil eder. Zira taş, yaratılış gereği aşağı yöne eğilim gösteren bir özelliğe sahiptir ve böyle olduğu için yere doğru çekilen bir kuvvetle kendi altındakine baskı uygulamaktadır. İşte bu durum i'timâdın aynı zamanda kendi altında bulunan şeye itme kuvveti uyguladığını göstermektedir.²⁶¹ Dolayısıyla İbn Metteveyh, cisimlerin kendi içsel eğilimleri ile hareket ettiğini ve bunun da itme kuvvetiyle ilişkili olduğunu söylemektedir. Bu, ilerleyen başlıklarda temas edeceğimiz üzere, sonraki süreçte i'timâdın “yukarı ve aşağıya çekilen iki kuvvet” (ağırlık ve hafiflik) şeklinde tanımlanmasına sebebiyet vermiştir.

Bu bilgiler ışığında i'timâdın, taşın serbest bırakılmasıyla ortaya çıkan “aşağıya inme hareketi” ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede itme kuvvetini şu şekilde yorumlamak mümkündür: İtme kuvveti, cisimlerin yaratılış itibarıyla hareket ettikleri bir yönü temsil eder. Bu yön gereği taş, serbest bırakıldığı her vakit aşağı yönde bir hareket meydana getirir. Bu, aynı zamanda i'timâdın harekete sebep olduğu bir duruma da işaret eder.²⁶² Bu konuya “İ'timâdın Tevlîdi” isimli başlığımızda tekrar temas edeceğiz.

Buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşılan şudur ki, i'timâdı ispat eden en önemli delil itme kuvvetidir ve itme kuvveti, bir yönüyle cisimlerin kendi asıllarına (tabî özelliklerine) yönelik olarak gerçekleştirdikleri eğilimi ifade etmektedir. Bu, bir cismi diğer bir cisimden ayırt eden içsel bir kuvvet olarak da yorumlanabilir. Nitekim klasik dönem Mu'tezilî kelâmcılarından Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin şu ifadeleri bu tespitimizi doğrulamaktadır:

“İ'timâd, demiri demir, taşı taş, toprağı toprak, suyu su, ateşi ateş olmaya gerekli kılan/zorlayan şeydir.”²⁶³

²⁶⁰ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b. Bu konu aynı zamanda iki i'timâdın aynı mahalde bir araya gelip gelemeyeceği problemini de gündeme getirmektedir. İbn Metteveyh burada iki i'timâdın aynı mahalde bir araya gelebileceği görüşünü benimsemektedir. Söz konusu görüşü ayrıntılı bir biçimde çalışmamızın “İ'timâdların Zıt ya da Farklı Olması” isimli kısmında ele alacağız.

²⁶¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b.

²⁶² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b. Havada asılı duran bir taşta ise bu hareket meydana gelmez. Çünkü taş, aşağıya düşmekten engellenmiş bir biçimde ipten asılı durur. Bu da i'timâdın tevlidden engellendiği duruma örnektir. Bu konuyu çalışmamızın “Tevlîd Rolünü Üstlenen İ'timâd” isimli kısmında tekrar ele alacağız.

²⁶³ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 92a. Bu ifade, İbn Metteveyh'in Şârihi tarafından “Şeyhimiz” şeklindeki lakap ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye dayandırılır. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [وذكر الشيخ ابو هاشم في موضع ان الاعتماد انما يلزم بما يصير الحديد حديدا والحجر حجرا والارض ارضا والماء ماء والنار نار]

“Görmez misin bir tüydeki i‘timâdlar ile bir demir ve cisimdeki i‘timâdların aynı olması mümkün değildir.”²⁶⁴

Görüldüğü gibi her iki alıntıda da i‘timâd, cismin iç dinamizmini ifade eden bir kavrama tekabül eder.²⁶⁵ Havadan yere bırakılan bir taş ile kuş tüyünü buna örnek gösteren İbn Metteveyh, taşın tüye nazaran daha ağır olduğu için daha fazla çekime maruz kaldığını, bu yönüyle taşın daha hızlı yere düştüğünü belirtir. Tüyün ise daha hafif olduğu için havada daha fazla sendelediğini, dolayısıyla taş nazaran daha yavaş yere düştüğünü ileri sürer.²⁶⁶

Öyle anlaşıyor ki i‘timâd, cismin ağırlık ve kütle çekim kuvvetine dayalı olarak gerçekleştirdiği hareketler için kullanılmıştır. Buna göre bir cismin atıldığında hızlı bir şekilde yere düşmesi, daha fazla kuvvetle hareket ettiğine işaret eder. Burada hareketin ivmesini, cismin i‘timâdı belirler. Burada ağır cisimlerin yere daha hızlı, hafif cisimlerin ise yere daha yavaş düşmesi söz konusudur.²⁶⁷

İbn Metteveyh aynı zamanda kırbanın içine doldurulan havanın sıkı ve yoğun bir hal alarak kırbayı ittiği bir durumdan bahseder. Burada hava, kırbanın şiddetli bir şekilde sertleşmesine ve suya karşı direnmesine neden olan bir güçtür. İşte bu güç, havanın suyu iterek suda batmaması anlamındaki i‘timâda işaret eder. Bu, suya direnme kuvveti olarak da anlaşılabilir.²⁶⁸

Bu çerçevede *Havayla dolu olan kırba suda neden batmaz?* sorusunun iki farklı şekilde cevaplandırıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Nazzâm’ın öne sürdüğü havanın tabiatı gereği yukarı yönde hareket etmesinin sonucu olarak meydana gelen suda batmama eğilimidir. Diğeri ise İbn Metteveyh’in öne sürdüğü havanın ve suyun fiziksel itişme gücüne dayalı olarak ortaya çıkan suda batmama kuvvetidir.

Hatırlanacak olursa Nazzâm, havanın tabiatı gereği yukarı yöne doğru hareket ettiğini ve bu sebeple havanın kırbayı yukarıya doğru itelediğini düşünmüş ve bu yönüyle cisimlerin tabiatlarına işaret ederek i‘timâd düşüncesini ortaya koymuştur. Dolayısıyla onun sisteminde havayla dolu olan kırbanın suya batmaması, havanın suya galip gelmesinden, yani havadaki gizli tabiatların açığa çıkışından kaynaklanmaktadır.²⁶⁹ Buna karşın İbn Metteveyh ise bu durumu, fiziksel bir direnme gücüyle ilişkili olarak şu şekilde izah etmektedir: Suyun yüzeyine bırakılan kap, suyun yukarı yöndeki itme kuvveti sayesinde suya batmaktan engellenmektedir.

²⁶⁴ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 94b; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [لا ترى أن الريشة لا يمكن أن يفعل فيها من الاعتمادات مثل ما يفعل في الحديد والجسم]

²⁶⁵ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 91a.

²⁶⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 288.

²⁶⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 246-247; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 288.

²⁶⁸ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 89b, 91a, 92a.

²⁶⁹ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 42-43.

Suya dayanan ya da temas eden kap (*mu 'temid*) ile kendisine dayanılan ya da temas edilen su (*mu 'temed*) arasında meydana gelen bu itişme hâli de i'timâdın varlığını ortaya koymaktadır.²⁷⁰

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda var ki İbn Metteveyh'e göre hava içsel eğilimi gereği itme ve direnme kuvvetine sahip olmuş olsa da bu içsel eğilim, Nazzâm'ın iddia ettiği gibi yukarı yönde cereyan etmek zorunda değildir. Dolayısıyla İbn Metteveyh ve Nazzâm'ın havayla dolu olan kırbanın suda batmama eğilimini farklı şekillerde açıklamaları, onların havadaki i'timâdın hangi yön üzere gerçekleştiği konusunda fikir birliğine varamamış olmalarından kaynaklıdır. “Ulvî İ'timâd” isimli başlığımızda da ele alacağımız üzere bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbâî, İbn Metteveyh ve Nisâbûrî, havanın ulvî i'timâda (yukarı yönlü bir i'timâda) sahip olmadığını düşünmektedir.

Öte yandan İbn Metteveyh, cismin suya dalma özelliğini de aynı şekilde i'timâd ile izah etmektedir. Burada i'timâdı, kabın aşağı yönde hareket etmesine sebep olan ağırlıkla ilişkili olarak yorumlamaktadır. Bu anlamda i'timâdı, cisimleri yere doğru hareket ettiren bir ağırlık kuvveti olarak ele almaktadır.²⁷¹ İ'timâdın ağırlık şeklindeki tanımını ilerleyen başlıklarda detaylıca ele alacağımızdan burada söz konusu irtibata değinmekle yetineceğiz.

Sonuç olarak Nazzâm'a göre itme eylemi, esasen cismin tabiatını ortaya çıkartan bir kuvvet demektir. Zaten bir cismin suda batması ya da suda batmaması da o cismin tabiatıyla gerçekleşmektedir. Buna karşılık İbn Metteveyh'te ise itme kuvveti hem suyun kaldırma gücüne hem de kabın aşağıya eğilim gösteren hareketine dayalı olarak izah edilmektedir. Yani cisimlerin belirli bir yönde (aşağı ya da yukarı) eğilim göstermesine etkide bulunan bir gücü temsil etmektedir.

Tüm bunlardan hareketle İbn Metteveyh'in i'timâdı, Nazzâm'da olduğu gibi tabiat ve kûmûn teorileriyle irtibatlı olarak ele almadığını, daha çok fiziksel bir kütle-çekim gücüyle ilişkili olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Nazzâm sonrası yaklaşımlarda i'timâd, çoğunlukla cisimlerin iç dinamiğini konu edinen manyetik bir akışa (manyetizme/reflekse) karşılık gelmektedir.²⁷² Bu akışı, itici bir güç üzerinden tasvir eden kelâmcılar nezdinde iki farklı eğilim söz konusudur. İ'timâdı, karşılıklı itmenin kendisi (*نفس المدافعة*) ve karşılıklı

²⁷⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-313, 332; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b-90b, 92a-92b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273.

²⁷¹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a-90b, 92a-92b.

²⁷² S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 36-37; Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/352; Cengiz, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi”, 155, 157; Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 241; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 92a-92b. Burada ortaya çıkan diğer bir tartışma alanı, havanın i'timâdı üzerinden cereyan eder. Fakat havadan kaynaklanan suda batmama direncini, ulvî i'timâd başlığı altında inceleyeceğiz.

itmenin kaynağı (مبدأ المدافعة) olarak ifade eden bu yaklaşımlar, bir sonraki başlığımızın konusunu oluşturacaktır.²⁷³

2.2.1.1.Karşılıklı İtmenin Kendisi (Nefsu'l-Müdâfa'a)

Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarını incelediğimizde i'timâdın tanımı ve ortaya çıkışı hususunda ortak bir kanaatin bulunmadığını tespit etmekteyiz. *İ'timâd, karşılıklı itme kuvveti ile aynı anda mı ortaya çıkmaktadır? Yoksa karşılıklı itme kuvvetine sebep olan bir ilke olarak daha önce mi var olmaktadır?* soruları ekseninde öne çıkan bu kanaatler, i'timâdın tanımı hususunda oldukça belirleyicidir. Buna göre i'timâd, karşılıklı itmenin kendisi ve karşılıklı itmenin kaynağı olmak üzere iki farklı şekilde tanımlanmıştır.²⁷⁴

İ'timâd ile ilgili ihtilafları detaylı bir şekilde aktaran Adudüddin el-Îcî'ye göre i'timâd, filozofların meyil adını verdikleri bir güçtür. Bu güç, en basit anlamda kelâm literatüründe *müdâfa'a*; yani karşılıklı itme olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla karşılıklı itme, i'timâdı tanımlama noktasında en belirleyici kavramdır. Fakat bu kuvvetin, i'timâdı nasıl ortaya çıkardığı ve varlığını ne şekilde devam ettirdiği hususuyla ilgili ortak bir kanaat bulunmamaktadır. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürcânî, el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ine yazdığı ayrıntılı şerhte bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Denilmiştir ki, i'timâd sözü edilen müdâfa'anın kendisidir. Bu hususta yani i'timâdın var olup olmadığında kelâmcılar ihtilaf etmiştir. Üstad Ebû İshâk el-İsferâînî ve takipçileri i'timâdı reddetmiştir. Mu'tezile ve ashabımızın birçoğu -mesela Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî- ise zorunlulukla kabul etmiştir. Yani onlar şöyle demiştir: İ'timâdın sübutu zorunludur ve onun reddedilmesi, duyuya karşı mükâberedir. Zira bir kimse ağır bir taşı kaldırsa o taşın aşağı doğru bir i'timâdı ve meyli olduğunu, elini havayla şişirilip suyun altına yerleştirilmiş bir tulumun üstüne koysa onun yukarı doğru bir meyli olduğunu hisseder. Fakat onların söylediği bu şey, ancak müdâfa'anın kendisi hakkında doğru olabilir. Çünkü müdâfa'anın varlığı duyulurdur ve zorunlu olarak bilinir. Oysa müdâfa'anın ilkesi böyle değildir. Zira müdâfa'anın ilkesi, duyulur değildir, aksine onun varlığı için bir delile ihtiyaç duyulur.”²⁷⁵

Görüldüğü gibi kelâmcılar, i'timâdın varlığı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Ebû İshâk el-İsferâînî (ö. 418/1027) ve ona tabi olanlar i'timâdın varlığını kabul etmezken Mu'tezile ve Eş'ârîlerin çoğu i'timâdı sistemlerine dahil etmişlerdir. Onlara göre i'timâd, hissedilen ve

²⁷³ İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Kılıçzâde, *Risâle fi'l-i'timâd* (İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810), 83b-84a.

²⁷⁴ İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Kılıçzâde, *Risâle fi'l-i'timâd*, 83b-84a. Söz konusu tartışmayla ilgili birtakım farklı görüşler ileri sürülmüştür. Burada Cürcânî mebdû'l-müdâfa'ayı; İsrâfilzâde ise nefsu'l-müdâfa'ayı savunmuştur. Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta İbn Sinâ'ya atfen i'timâdın müdâfa'anın bizzât kendisi olduğunu söyler. Fakat Cürcânî'ye atfedilen “i'timâd, cevherin zâtına zâid bir mânâdır” şeklinde bir kayıt da mevcuttur. İbn Sîna nezdinde ise i'timâd, müdâfa'anın illeti kabul edilir. bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sîna, *Kitâbu'l-Hudûd*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan (Ankara: Elis Yay. 2013), 54.

²⁷⁵ Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm*, 125; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241.

varlığı zaruri olarak bilinen bir kuvvettir. Bu bağlamda i'timâdı reddetmek, duyuları reddetmekle eşdeğerde görülmüştür.²⁷⁶ Bu, i'timâdın aynı zamanda tabîî fenomenleri izah eden ve bu fenomenler hakkında bilgi üretmeye yarayan temel bir kavram olduğunu ortaya koyar. Nitekim İslâm-Arap düşüncesinin ayrıntılı bir analizini yapan Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), gerçekte i'timâd kavramının bilgi üretmeye yarayan kavramlardan olduğunu belirtir. Ona göre kelâmcılar bu teori ile farklı ama birbiriyle girift birtakım fenomenleri izah etmeye çalışmışlardır. Fakat bununla birlikte bu fenomenler arasındaki farkları açık olarak izah edememişlerdir.²⁷⁷

Câbirî'nin bu ifadelerine dayanıldığında i'timâdın, karmaşık ve anlaşılması güç söylemler üreten bir teori olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim i'timâd, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere karşılıklı itme durumuna dayalı olarak birden fazla kavramla ilişkilendirilmiştir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu kavramlar kaynaklarda, karşılıklı itmenin kendisi ve karşılıklı itmenin kaynağı olarak ifade edilmektedir.²⁷⁸

Esasen buradaki fikir ayrılığı, *Karşılıklı itme kuvveti, i'timâdın bizzat kendisi midir yoksa i'timâddan sonra ortaya çıkan bir şey midir?* problemine dayanır. Burada “i'timâd, karşılıklı itmenin kendisidir” yaklaşımını tercih edenler, buna ilişkin bazı gerekçeler sunmuşlardır. Bunları şu şekilde izah etmek mümkündür: İtme kuvveti, i'timâdın zâtî özelliğidir. Çünkü cismin mahâlli, kendisinde gerçekleşen temasla birlikte bir kuvvete maruz kalır. Bu kuvvetin akabinde ise o mahalde bir tepkime meydana gelir. İşte bu tepkime hali, i'timâdın varlığını açıklayan en önemli özelliktir. Dolayısıyla i'timâdın, karşılıklı itmenin bizzat kendisi olduğuna hükmetmek gerekir.²⁷⁹

Bu açıklama biçiminden anlaşılan şudur ki i'timâd, karşılıklı itme kuvveti ile aynı anda ortaya çıkan bir özelliğe sahiptir ve böyle olduğu için karşılıklı itmenin bizatihi kendi varlığına dayalı olarak izah edilmektedir. Dolayısıyla ağır bir taşın kaldırılmasıyla hissedilen güç, hem i'timâdın hem de karşılıklı itmenin kendisiyle ilişkili olarak yorumlanmaktadır.²⁸⁰ Nitekim İbn Metteveyh de buna benzer bir yaklaşımla i'timâd ile karşılıklı itmenin aynı anda ortaya çıktığını, fakat bunun belirli şartlara dayalı olarak gerçekleştiğini öne sürmektedir. Naklettiği şu ifade, bu tespitimizi doğrular:

²⁷⁶ Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 125, Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241; Kılıczâde, *Risâle fî'l-i'timâd*, 83b-84a.

²⁷⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 243.

²⁷⁸ Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 125, Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241, Kılıczâde, *Risâle fî'l-i'timâd*, 83b-84a.

²⁷⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-313, 332; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a; *Mevsû'atü Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, “İ'timâd”, 1/154-155.

²⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241.

“Bu müdâfa‘a, i‘timâdın varlığı esnasında ortaya çıkar. Bu hüküm, i‘timâdın zâtına raci olan hükümlerdendir. (...) Bizim görüşümüze daha yakın olanı ise, i‘timâdın zâtına raci olan ve onu kendi dışındakilerden ayıran hükmün i‘timâdın mahallinin kendisine bitişen şeyi itmesinin imkânı olmasıdır.”²⁸¹

Yukarıda serdettiğimiz “enasında” ifadesi “عند” nin çevirisidir. Buna göre karşılıklı itme ile i‘timâd arasında zamansal açıdan öncelik ve sonralık bulunmamaktadır.²⁸² Dolayısıyla i‘timâdın, cisme dokunulduğu anda hissedilen bir kuvvet olduğu söylenebilir.²⁸³ Nitekim İbn Metteveyh’in şu ifadesi bunu destekler:

“İ‘timâdı ispatlamanın yolu delildir. Delil de şudur: Biz şu iki durum arasındaki farkı anlarız: Bir cisme dokunduğumuzda ve o cisimde itme ortaya çıktığındaki durum ve böyle olmadığı durum. Bu ayrımın mutlaka bir sebebi olmalıdır.”²⁸⁴

Diğer taraftan İbn Metteveyh i‘timâdın ortaya çıkışını, engelin ortadan kaldırılması şartına dayalı olarak izah eder. Bu anlamda i‘timâdı, engellerin kalkması durumunda bir mahâllin kendisine temas eden şeyleri, o şeylerin tabîî hareketleri yönünde itmesini gerektiren bir mâna olarak tanımlar.²⁸⁵ Dolayısıyla onun sisteminde i‘timâd, ilk aşamada engelin bulunmaması şartına dayalı olarak izah edilen bir itmeye karşılık gelir. Bu yaklaşım, İbn Metteveyh’in şârihi tarafından şu şekilde yorumlanır:

“İ‘timâdı, kendi dışında kalan zâtlardan ayıran zâtına dönen hüküm şudur ki, mahalline bir şey temas ettiğinde o şeyi itme imkânıdır. Bu hükme göre, i‘timâd husulünde müdâfa‘aya ihtiyaç duymaz. Zira biz burada engelin ortadan kalkmasını şart koştuk. Böylece de bu kaziye/prensip i‘timâd hakkında gerekli bir hüküm olmuştur. Yani her zâtın var olduğu sırada kendisini diğer zâtlardan ayıran bir işaret olan bir hüküm ile sınırlandırılmalıdır/tahsis edilmelidir. İ‘timâdla ilgili daha özel bir hükme işaret etmemiz mümkün değildir. O hüküm de itmenin imkânıdır (*sıhhatu müdâfa‘a*). İ‘timâd, bu hüküm sayesinde kendi dışında kalan zâtlardan ayrılır. Dolayısıyla gerekli olan kaziye/prensip şudur ki: i‘timâdın en özel hükmü mahalline temas eden şey için o şeyi müdâfa‘a etmesinin imkânıdır.”²⁸⁶

“İ‘timâdın zâtına dönen ve onu kendisiyle dışındakilerden ayıran hüküm, kendi mahalline bitişen şeyi itmesinin imkânıdır (*sıhhatu müdâfa‘a*), itmenin gerçekleşmesi (*husulü müdâfa‘a*) değildir.”²⁸⁷

Görüldüğü gibi şârih, İbn Metteveyh’in yaklaşımından hareketle iki farklı itme durumundan bahsetmektedir. Buna göre i‘timâd, varlığa gelme ve varlığını devam ettirme hususunda iki farklı kuvvete ihtiyaç duymaktadır. Bunlardan ilki, i‘timâdın ortaya çıkmasına

²⁸¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 312.

²⁸² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 312.

²⁸³ İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi ‘l-keîlâm*, 125; Cürçânî, *Şerhu ‘l-Mevâkıf*, 241; Kılıçzâde, *Risâle fî ‘l-i ‘timâd*, 83b-84a.

²⁸⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 309-310.

²⁸⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 309-310.

²⁸⁶ *Şerhu Kitabü ‘t-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 90b.

²⁸⁷ *Şerhu Kitabü ‘t-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 90b.

imkân tanıyan *karşılıklı itmenin sıhhatidir*; diğeri ise i'timâdın ortaya çıkmasıyla birlikte varlığa gelen *karşılıklı itmenin oluşumudur*. Söz konusu alıntıda karşılıklı itmenin sıhhati, i'timâdın varlığını ortaya çıkartan ve ona sebep olan temel bir prensibe karşılık gelir.²⁸⁸ Bu prensip, i'timâdın zâtına dönen ve onu diğer şeylerden ayıran en özel hükümdür.²⁸⁹ Bu hüküm gereği i'timâd, nesnede bilkuvve bulunan özellikleri ihtiva eder. Ağır bir taşın yere düşme eğilimine dayalı olarak yaratılması bunun bir örneğidir.

Diğer taraftan karşılıklı itmenin husulü de i'timâdın bilfiil varlığına denk olan bir gücü imâ eder. Bu güç, İbn Metteveyh'in "İ'timâd ile karşılıklı itme kuvveti aynı anda ortaya çıkar", "İ'timâd, cisme dokunduğumuzda ortaya çıkan bir itmedir" şeklinde ifade ettiği durumdur. Ağır bir taşı elimize aldığımızda hissettiğimiz direnç ya da taşın serbest bırakılmasıyla birlikte aşağıya doğru hareket etmesi buna örnek gösterilebilir.

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle karşılıklı itme kuvvetinin ikili bir tasnifle ele alındığını, burada i'timâdın varlığını gerektiren asli şartın karşılıklı itmenin sıhhati olduğunu, i'timâdın bizatihi ortaya çıkışının da karşılıklı itmenin oluşumuna denk geldiğini ve en nihayetinde itmenin "i'timâdın varlığına imkân tanıyan" ve "i'timâdın varlığına denk olan" şeklinde ifade edebileceğimiz iki yaklaşımdan hareketle yorumlandığını söyleyebiliriz.²⁹⁰

Bu yaklaşım biçimleri esasen i'timâdın, *potansiyel gücü aktüel bir güce dönüştüren itici bir güç (ilke)* olduğunu ortaya koyar. Burada itmenin imkânı, nesnede bilkuvve bulunan özellikleri; itmenin husulü ise nesnede bilfiil meydana gelen eğilimleri ihtiva eder. Buna bağlı olarak i'timâd da nesnede imkân halinde yaratılan özelliklerin zaman içerisinde aktüel hale geçerek hissedilir ve görünür olmalarıdır.

Bu çerçevede İbn Metteveyh'in serdettiği tanımı şu şekilde izah etmek mümkündür: İ'timâd öyle bir mânadır ki engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte "bilkuvve" halde bulunan özellikleri, "bilfiil" hale dönüştürür.²⁹¹ Bu anlamda "engellerin ortadan kalkması" şeklindeki şartlı ifade, itme kuvvetinin aktüel hale geçtiğini gösterir. Buna karşın engelin varlığı da itme kuvvetinin aktüel hale geçememesini, yani potansiyel (bilkuvve) bir halde cisimde yer almasını ifade eder.²⁹²

²⁸⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 312; Söz konusu ifade eserde şu şekilde geçer: [وهذه المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد]

²⁸⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 312; Buradaki "esnasında" ifadesi "عند" den çevrilmiştir. Bu ifade metinde şu şekilde geçer: [وهذه المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد. و صار هذا الحكم مما يرجع إلى ذات الاعتماد،..]

²⁹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 312; Söz konusu ifade eserde şu şekilde geçer: [وهذه المدافعة تحصل عند وجود الاعتماد]

²⁹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 313.

²⁹² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310, 313; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b-90b.

İbn Metteveyh'in bahsi geçen tanımında yer alan "engellerin ortadan kalkması" ifadesi, şârih tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: Bilindiği üzere her zâtın, kendine tahsis edilmiş özel bir hükmü vardır. Bu hüküm, o zâtı diğer zâtlardan ayırmaya yarar. Fakat söz konusu tanımda yer alan "engelin olmaması" ibaresi, i'timâdın zâtına hasredildiğinde durum daha da açıklanamaz hale gelir. Şöyle ki; i'timâdın zâtı, o zâtı nefyeden şeye hasredildiğinde i'timâdın zâtı ortaya çıkmaz. Çünkü bir varlığın ortaya çıkmasını engelleyen şeyin, o şeyin var olmasını gerektiren şeye dayandırılmasının neticesinde teselsül meydana gelir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin zâtını, o şeyin nefyine râci kılmanın sonucunda iki taraf da birbirini nefyeder. Bu bakımdan i'timâdın zâtı ile "engelin varlığı" ifadeleri birbirlerinden bağımsız şekilde ele alınması gerekir. Çünkü bir şeyin varlığını, o şeyin nefyine dayandırmak, zıtlığı beraberinde getirir. Zâtı, zâta zıt bir özelliğe hasretmek ise o zâtı daha da açıklanamaz kılar. O halde zâtı, zâta zıt olan ya da kendisini engelleyen şeyle değil, özel bir hükümle açıklamanın gerekliliği ortaya çıkar.²⁹³ Şârih, bu görüşüyle esasen i'timâdın ortaya çıkması durumunu, karşılıklı itmenin bizzât kendisi ile değil; karşılıklı itmenin imkânı ile açıklamaya çalışmaktadır. Bu da i'timâdın aslî şartının "karşılıklı itmenin imkânı" olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu durum, her cisimde itici bir kuvvetin bulunduğunu, fakat bunun bazen ortaya çıkmaktan engellendiğini, dolayısıyla i'timâdın itme kuvvetinin iki farklı haliyle ifade edilmesinin gerekliliğini ortaya koyar. Nitekim şârih de bu meyanda i'timâdı şu şekilde yorumlar: İ'timâdı kendi dışındaki zâtlardan ayıran hüküm, mahalline bitişen şeyi itme imkânına sahip olmasıdır. Bu, itmenin bizzat ortaya çıktığı ya da gerçekleştiği anlamına gelmez. Aksine i'timâdın, itme ihtimaline dayalı olarak ortaya çıkabileceğini imâ eder. Bu anlamda i'timâdın en ayırt edici özelliği, itme ihtimalini taşıyor olmasıdır.

Sonuç olarak i'timâd, nesnede bilkuvve var olan özelliklerin bilfiil hale geçişini izah eden bir teoridir ve böyle olduğu için nesnede aktüel anlamda gerçekleşen tüm değişim ve oluşları konu edinmektedir. Durum böyle olduğunda "Havada asılı duran taşta aşağı yönlü i'timâd meydana gelmez" düşüncesini öne süren İbn Metteveyh'in ifadesi daha iyi anlaşılmış olmaktadır. Zira burada, taşın yaratılış gereği aşağıya eğilim gösteren bir i'timâda sahip olduğu, fakat havada asılı tutulmasıyla bu i'timâdı (aşağı yönlü itme hareketini) ortaya çıkartmaktan engellendiği, dolayısıyla potansiyelindeki itme kuvvetini aktüel anlamda gerçekleştiremediği ifade edilmiş olmaktadır.

Tüm bunlardan hareketle tekrar belirtmek gerekir ki şârihin; bahsi geçen yaklaşımları itmenin imkânı ve itmenin oluşumu üzerinden ele aldığı, burada itmenin imkânını nesnede

²⁹³ Ayrıntılı bilgi için bk. *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b-90b.

bilkuvve bulunan potansiyel güce, itmenin oluşumunu ise nesnede bilfiil gerçekleşen aktüel güce karşılık gelecek şekilde kullandığı görülmektedir.

Öte yandan “i’timâd, karşılıklı itmenin kendisidir” şeklinde ortaya atılan görüşün temas kavramıyla da ilişkisi bulunur. Bu görüşe istinaden i’timâdın, “özel bir temas” olduğu iddia edilmiştir. Bu anlamda temas da i’timâdın tanımında öne çıkan belirleyici kavramlar arasında yer alır. Teması ayrı bir başlık altında ele alacağımızdan burada son olarak konumuzu doğrudan ilgilendiren diğer bir yaklaşımı, yani “i’timâd, karşılıklı itmenin kaynağıdır” şeklindeki görüşü ele alalım.

2.2.1.2.Karşılıklı İtmenin Kaynağı (*Mebdeu’l-Müdâfa’a*)

“İ’timâd, karşılıklı itmenin kaynağıdır” yaklaşımını tercih edenler ise görüşlerini şu gerekçelere dayandırır: İ’timâd, varlığa çıkma noktasında herhangi bir şarta ihtiyaç duymaz. Çünkü i’timâd, tüm değişimlerin kendisiyle açıklandığı temel bir ilke/kaynaktır. Bu bağlamda i’timâdı, hem itme hem de çekme ve direnme güçlerini dengede tutan bir yaklaşım şeklinde ele almak gerekir.²⁹⁴ Nitekim Cürcânî bunu şu şekilde açıklar:

“Bazen müdâfa’anın kaynağını ispat etmek amacıyla şöyle delil getirilir: İki mıknatısın eşit güçte çektiği ve bu nedenle de ortada duran bir halkada mıknatıslardan her biri diğerinin çekiminin gereğini engelleyici bir etki yapar. Bu engelleyici, müdâfa’anın kendisi değildir. Çünkü o durumda kesinlikle halkada var değildir. Yine o engelleyici mıknatısın gücü değildir. Çünkü çekilen şeyde bir etki yapmadığı sürece tek başına mıknatısın gücü diğer mıknatısın etkisini engellemez. Öyleyse mıknatıslardan her biri müdâfa’adan başka bir etki yapmıştır. Kuşkusuz her bir mıknatısın yaptığı etki, engel bulunmayacak olsa halkanın mıknatıs yönüne doğru çekilmesini ve halkanın o yönde hareketini engelleyen şeye karşı müdâfa’asını gerektirecekti. O halde özel bir yöne doğru itilmeyi gerektiren bir şeyin varlığı sabit olmuştur. Bu şey, tabiatın kendisi değildir. Çünkü tabiat, yukarı ve aşağı doğru hareket ettirir. Oysa iki mıknatısın yaptığı etki, böyle değildir. Böylece ortaya çıkmıştır ki, özel müdâfa’anın tabiatı ve nefsanî güçten başka bir kaynağı (ilkesi) vardır.”²⁹⁵

Söz konusu ifadeye dayanıldığında mıknatısın, “temas gerektirmeyen” bir kuvvet olduğu ve bunun i’timâda dayalı olarak izah edildiği görülmektedir. Dolayısıyla burada i’timâd, bir cismin mahalline temas etme şartına dayalı olarak ortaya çıkmamaktadır. Aksine mıknatısta olduğu gibi temassız da gerçekleşen bir itişme haline karşılık gelmektedir. Buna göre i’timâd, mıknatısın uç kısımlarında bulunan manyetik çekime benzer özellikte cisimlere kuvvet uygular. Bu kuvvet, mıknatıstaki artı ve eksi kutupların birbirlerini itmesi ya da çekmesi neticesinde ortaya çıkan bir durum olarak da anlaşılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, i’timâdın sadece itme kuvvetiyle değil; çekme ve direnme gücüne dayalı olarak da izah edilmiş olmasıdır.

²⁹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 311-313; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70.

²⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 241-242.

Durum böyle olduğunda yukarıda serdettiğimiz halka örneğini şu şekilde izah etmek mümkündür: İki mıknaşın ortasında kalan halkadaki i'timâd, itme ve direnme kuvvetlerinin aynı anda ortaya çıkışıyla gerçekleşir. Dolayısıyla i'timâd, itmenin yanı sıra direnmeyi de ihtiva eder. Zıt yönlerden eşit bir kuvvetle çekilen ipin duraksayarak sabit kalması, bunun bir örneğidir. Zira buradaki duraksama hali de zıt yönlü iki kuvvete, yani karşılıklı direnme gücüne dayalı olarak gerçekleşir. Nitekim İbn Metteveyh bunu şu şekilde izah eder:

“Bunun (i'timâdın) delillerinden biri de şudur: İki kişi kudretleri konusunda eşit olsa ve bir ipi çekme konusunda ikisi de birbirine engel olsa (yani ipi karşılıklı çekseler) ip durur/sabit olur. Bu da iki kişinin yaptığı i'timâdların eşit olmasından dolayıdır. Çünkü engel olma ancak fiil ile ortaya çıkar. Sükûnun ise burada etkisinin olması mümkün değildir. Çünkü bu iki kişiden birinin bu ip çekmedeki fiili diğerinin fiili ile aynı cinstir. Misil olan şeyler ise birbirlerine engel olmazlar. Öyleyse bunu şu şekilde açıklamak gerekir: Bu iki kişiden her birinde, herhangi bir engel bulunmadığında, ipi kendi tarafına/yönüne çekmek için gerekli olan güç bulunur. Eğer bunların fiilleri (güçleri) birbirlerine denk gelirse, ip sabit durur. Bu da bizim i'timâdı ispat etme konusunda tercih ettiğimiz delildir.”²⁹⁶

Söz konusu ifadeye dayanıldığında i'timâdın, ipteki gerilmeye dayalı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Buna göre i'timâd, zıt yönde cereyan eden iki kuvvetin birbirini nakzetmesi ile ortaya çıkan bir denge halidir ve böyle olduğu için bizzat görülmeyen; fakat ipi çeken kişiler tarafından hissedilen bir gerilim hareketine benzemektedir.²⁹⁷

Bu hareket, Nazzâm'ın “Sükûn, i'timâd hareketidir” şeklinde ifade ettiği sözü ile aynı anlamı taşır. Hatırlanacak olursa Nazzâm da i'timâdı, zıt unsurların bir araya gelerek birbirlerini dengeledikleri bir durum olarak görür. Sözelimi ateş ve suyun aynı oran ve dengede odunda yaratıldığını; fakat zaman içerisinde bu dengenin bozulabileceğini imâ eder. Bu bağlamda i'timâdı, zıt unsurların bir araya gelerek aynı mekânda yer tuttukları ilk yaratılış anı üzerinden açıklar.²⁹⁸

Nazzâm'dan sonraki kelâmcılar ise bu duruma “İ'timâd, sükûnu tevlîd eder mi (ortaya çıkar mı)?” sorusu çerçevesinde yaklaşırlar. Bu bağlamda i'timâdı, her türlü değişimin kendisiyle açıklandığı sebep anlamında yorumlarlar. Burada i'timâdı, “birtakım fiilleri ortaya çıkartan temel bir ilke” şeklinde ele alırlar.²⁹⁹ Zaten i'timâd, âlemde meydana gelen değişimleri neden-sonuç ilişkisi içerisinde izaha çalışan bir teoridir. Özellikle tabiat teorisini kabul etmeyen

²⁹⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 310.

²⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 242, 247-248; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi 'l-keîlâm*, 125, 128; Çivizâde, *Risâletü 'l-i'timâd fî Şerhi 'l-Mevâkıf*, 84b-85a.

²⁹⁸ Câhîz, *Kitabu 'l-Hayevân*, 5/ 20-21; Eş'arî, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, 346-349.

²⁹⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 351-355; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na 'l-i'timâd min Şerhi 'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Kılıçzâde, *Risâle fî 'l-i'timâd*, 83b-84a; Ayrıntılı bilgi için bk. *Şerhu 'l Usulü Hâmse*, 1/ 148-149; Cüveynî, 504.

Mu'tezile âlimleri tarafından kullanılan bu teori, zaman içerisinde tevlîd konusuyla da ilişkilendirilmiştir. Buna göre i'timâd, sadece itme eylemini değil; itme eylemiyle meydana gelen diğer fiilleri de ihtiva eden bir öğretiyeye dönüşmüştür. Bir fâilin, oku itmek suretiyle ortaya çıkardığı fiiller bunun bir örneğidir. Burada i'timâd, okun fırlatılmasıyla meydana gelen camın kırılması ya da canlının katledilmesi gibi hadiselerle ilişkili olarak “sebeb” anlamını taşımaktadır.³⁰⁰

İ'timâdın temel bir ilke ya da bir sebep olarak yorumlanması, bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesini ifade eden dolaylı (ikincil) fiiller konusunu da gündeme getirmiştir. Burada i'timâd, insanın yapıp etmelerinde ne derece özgür olduğu meselesiyle ilişkili olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örnek verecek olursak Kâdî Abdülcebâr, i'timâdı “kişinin kudreti dahilinde gerçekleşen fiiller” adı altında incelemiştir. Bu görüşe göre kudretimiz dahilinde olan fiiller on çeşittir: Bunların beşi organların; beşi de kalbin fiillerindendir. Organların fiilleri oluşlar, i'timâdlar, birleşmeler, sesler, elemelerdir.³⁰¹

Kâdî Abdülcebâr'ın bu yaklaşımdan hareketle i'timâdın zaman içerisinde kullanım alanlarının genişlediğini ve bu anlamda i'timâdın insan fiilleriyle irtibatlı olarak açıklandığını söyleyebiliriz.³⁰² Esasen bu yaklaşım, tezimizin son bölümünün muhtevasını oluşturmaktadır. Bu konuyu son bölümümüzde detaylıca işleyeceğimizden burada söz konusu irtibata değinmekle yetineceğiz.

Diğer taraftan i'timâd, hızlılık ve yavaşlığa sebep olan bir ilke olarak da ele alınmıştır. Buna göre büyüklük ve küçüklükte farklılaşan iki taşın farklı zamanlarda yere düşmesi üç hususa dayalı olarak izah edilmiştir. Bunlardan ilki, büyük olan taşın hacimsel olarak havaya daha fazla direndiği ve buna bağlı olarak daha fazla sürtündüğü durumdur. İkincisi de büyük taşın havaya daha fazla itme kuvveti uyguladığı için küçük taşın nazaran ivmesinin/hızının daha fazla arttığı hususudur. Son olarak üçüncüsü de bu farklılığın i'timâda dayalı olarak izah edilmesinin gerekliliğidir. Nitekim Cürcânî bunu şu şekilde nakleder:

“Müdâfa‘ayı gerektiren şeyin kabulüne gelince: Eğer müdâfa‘ayı gerektiren şey olmasaydı aynı mesafede ve aynı güçle tek bir elden atılan iki taş büyüklük ve küçüklükte farklılaştıklarında hızlılık ve yavaşlıkta da farklılaşmazlardı. Çünkü bu iki taşta zorunlu olarak hareketin olduğu yönün aksine doğru müdâfa‘a bulunmamaktadır

³⁰⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 311-313, 351-355; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 94a; Peters, *God's Created Speech*, 136-137

³⁰¹ *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*, 90-92; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [والأفعال على ضربين؛ أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا، والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا... وأما الضرب الذي يدخل جنسه تحت مقدورنا ف عشرة أنواع؛ خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. فالخمس التي هي من أفعال الجوارح هي الأكلان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام.]

³⁰² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 351-355; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na 'l-i'timâd min Şerhi 'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Kılıczâde, *Risâle fî 'l-i'timâd*, 83b-84a; Ayrıntılı bilgi için bk. *Şerhu 'l Usulü Hâmse*, 1/ 148-149; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 311-313; Peters, *God's Created Speech*, 136-137

ki büyük taşın müdâfa‘ası daha güçlü olsun da hareketin yavaşlığını gerektirsin ve küçük taşın müdâfa‘ası daha zayıf olsun da yavaşlığı gerektirmesin. Yine söz konusu iki taşta o takdire göre müdâfa‘anın ilkesi yoktur. Dolayısıyla o iki taşın hareketlerinin kesinlikle farklılaşmaması gerekir. Zira bu farklılık, fâilden kaynaklanmamaktadır, çünkü fâilin bir olduğu varsayılmıştır. Mesafedeki dış bir engelden kaynaklanmamaktadır, çünkü mesafe birdir. Dahili bir engelden kaynaklanmamaktadır, çünkü taşlarda ne müdâfa‘a ne de müdâfa‘anın ilkesi vardır. Bu ikisinin dışında dahili bir engelden de kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla taşların hızlilik ve yavaşlıkta eşit olması gerekir.”³⁰³

Anlaşıldığı üzere havadan bırakılan büyük ve küçük taş, bırakılan mesafenin ve tüm dış etkenlerin eşitliğine rağmen farklı zamanlarda yere düşer. Bu farklılık hem cisimdeki itmeye hem de havanın direncine dayalı olarak gerçekleşir. Sözelimi daha fazla kuvvete sahip olan büyük taş, havaya daha fazla itme kuvveti uygular ve böylelikle daha kısa sürede yere düşme eğilimi gösterir. Burada i‘timâd, bahsi geçen farklılığa sebep olan bir güç olarak işlev görür.

Aslında bu durum, âlimlerin çoğunluğuna göre cismin ağırlığıyla ilişkilendirilir. Örneğin Ebû Hâşim el-Cübbâî, ağır olan cismin, hafif olan cisme nazaran daha hızlı yere düştüğünü ileri sürer. Aynı şekilde İbn Metteveyh de ağır bir taşın tüye oranla daha hızlı yere düştüğünü belirtir.³⁰⁴ Dolayısıyla i‘timâd, aynı zamanda ağırlığı da kapsamına alan bir anlam gelişimine sahiptir.

Kanaatimizce itme kuvveti, Nazzâm sonrası yaklaşımlarda nesnedeki fiziksel değişimi izah eden etki-tepki kuvvetidir. Bu bağlamda itme kuvvetini, tek bir tanıma ya da tek bir şarta dayalı olarak izah etmek mümkün değildir. Zira bu kavram; temas, cismin iç direnci, cismin özgül ağırlığı, kütle çekim gibi kavramlarla da izah edilmektedir.³⁰⁵

Bu bilgiler ışığında i‘timâdın; itme kuvvetinden hareketle iki farklı şekilde yorumlandığını, karşılıklı itmenin kendisi ve karşılıklı itmenin kaynağı olarak ifade edilen bu yaklaşım şekillerinin; karşılıklı itme kuvveti ve i‘timâd arasındaki ilişkinin zorunlu olup olmadığı, birtakım şartları içinde barındırıp barındırmadığı, şayet barındırıyorsa burada temasın yeri ve öneminin ne olduğu hususlarına dayalı olarak ortaya çıktığı söylenebilir.³⁰⁶

Burada “İ‘timâd itmenin kaynağıdır” düşüncesini savunanlar, i‘timâdın temassız da ortaya çıkabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu anlamda i‘timâdı, “bir yöne eğilim, bir yöne çekilme, nesnenin değişimine sebep olma” anlamlarında kullanmayı tercih etmişlerdir. Burada

³⁰³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 241.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/166; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 288.

³⁰⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 311-313; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyâni ma’na’l-i‘timâd min Şerhi’l-Mevâkıf*, 82b-83a; Kılıczâde, *Risâle fî’l-i‘timâd*, 83b-84a.

³⁰⁶ *Şerhu Kitâbü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 93a.

i'timâd, hem hareketin hem de sükûnun kaynağı olarak görülmüştür.³⁰⁷ Bu konuya “tabiî müdâfa‘a (doğal itme)” düşüncesi ile ilişkili olarak ağırlık isimli başlığımızda değineceğiz.

Fakat bununla birlikte temasın i'timâd için çok önemli bir yere sahip olduğunu kabul edenler de bulunmaktadır. Zira “İ'timâd itmenin kendisidir” düşüncesini öne sürenler i'timâdı, temasa dayalı olarak açıklamışlardır.³⁰⁸ Bu veriler ışığında söz konusu yaklaşımlarda en tartışmalı meselelerden birinin temas olduğu ve temasın i'timâdın tanımını belirleyen başka bir kavram olarak öne çıktığı görülmektedir. Bu minvalde bir sonraki başlığımızda temas konusunu işleyeceğiz.

2.2.2.Temas

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kelâmcıların ekserisi i'timâdı temas şartına dayalı olarak tanımlamıştır. Öyle ki bu anlamda i'timâdı; özel bir temas, iki varlığın birbirine özel bir keyfiyetle dokunması, bir şeyin belli spesifik keyfiyetlerle kendi altındakine ya da yanındakine temas etmesi olarak tarif etmişlerdir.³⁰⁹

Öncelikle ifade etmek gerekir ki temas hakkında öne sürülen argümanlar, kaynaklarda dağınık bir şekilde yer almaktadır. Bahsi geçen nakillere dayandığımızda ise i'timâdın şu soru ekseninde tartışıldığını görmekteyiz: *İ'timâd, temasa mı yoksa temasla birlikte açığa çıkan karşılıklı itme kuvvetine mi hasredilmelidir?* Bu soru, sesteki i'timâdın ortaya çıkışına dayalı olarak şöyle izah edilebilir: Ses, nefes alıp verirken ortaya çıkan havanın ses tellerine gerçekleştirdiği temas ile mi yoksa temasla birlikte açığa çıkan titreşim hareketi ile mi meydana gelir? Aslında bu soruya verilen yanıtlar, daha önce de işaret ettiğimiz gibi temas, karşılıklı itmenin kendisi ve karşılıklı itmenin kaynağı hakkındaki görüşlerden hareketle oluşturulmuştur. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

- 1) Ses, bir mahalle (ses tellerine) gerçekleşen temasla ortaya çıkar. Bu bağlamda i'timâdı, temas şeklinde tanımlamak gerekir.
- 2) Ses, bir mahalle gerçekleşen temasla ortaya çıkan itme-çekme (titreşim) hareketidir. Bu minvalde i'timâdı, karşılıklı itmenin bizzat kendisi olarak ele almak gerekir.

³⁰⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495, 497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126, 130-131.

³⁰⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 311-313; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Kılıçzâde, *Risâle fî'l-i'timâd*, 83b-84a.

³⁰⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-313; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a-90b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273, 275; *Mevsû'atü Mustalahâtü İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, “İ'timâd”, 1/154-155; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a-90b.

- 3) Ses, itme-çekme hareketiyle ortaya çıkan harf, kelime ve mânalardır. Bu bağlamda i'timâdı, karşılıklı itme sonrasında meydana gelen eylemlerle birlikte izah etmek gerekir.³¹⁰

Görüldüğü gibi sesin i'timâdı temelde üç şekilde açıklanmaktadır. İlk maddede sesin i'timâdı, havanın ses tellerine dilin ise ağzın diğer bölgelerine temas etmesiyle gerçekleşmektedir. İkinci maddede ise sesin i'timâdı, temastan hemen sonra ikinci anda meydana gelen titreşim hareketiyle ifade edilmektedir. Son maddede ise sesin i'timâdı, titreşim hareketi sonrasında meydana gelen fiillerden hareketle tanımlanmaktadır. Burada sesin, ağzın içindeki organlara (dil, diş, damak gibi) çarpması neticesinde harflere, kelimelere ve mânalara sebep olduğu ifade edilmektedir. Bu da i'timâdın tevlîd ettiği (fiillere sebep olduğu) duruma örnek gösterilmektedir.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere i'timâd, bir şeyin bir mahalle yaslanması ya da dayanması sonucunda meydana gelen etkileşim hareketidir. Bu bakımdan i'timâdı; bir mahalle ihtiyaç duyan, temasla ortaya çıkan, fiziksel bir değişimi ihtiva eden ve kendi mahalli dışında tevlîd eden araz şeklinde tanımlamak mümkündür.³¹¹

Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında öne çıkan temas fikrinde, çoğunlukla cisimlerin yan yana bulundukları (mücâvere) bir durumdan söz edilir. Burada cisimler, yakınlık ve komşuluk ilişkisine göre birbirlerine dayanarak ya da birbirlerini iterek i'timâd meydana getirir. Ateşin temas ettiği her şeyi yoğunluğu oranında yakması ya da ateşin yaydığı ısıyla çevresindeki sıcaklığı arttırması bu duruma örnek gösterilebilir.³¹²

Ayrıca Ebû'l-Hüzeyl, Ebû Ali el-Cübbâi ve kelâmcıların çoğunluğuna göre pamuğun ateşle temasında yanmaması da mümkündür. Çünkü Allah, pamuk ile ateşin bir araya gelmesinden hemen sonra yanmamasını da takdir edebilir. Bu, ilahi müdahaleye imkân tanıyan ve tabiî nedensellik ilişkisini reddeden bir yanma eyleminden bahsetmeyi gerektirir. Buna göre yanma, ateş ve pamuktaki tabiatla değil, i'timâd ile gerçekleşir.³¹³ Dolayısıyla burada üzerinde durmamız gereken diğer bir husus, tabiat düşüncesini reddeden kelâmcıların temasa, dolayısıyla da i'timâda yüklediği anlam olmaktadır. Buna göre temas, değişim ve sürekliliğin zorunlulukla değil; bir sebebe bağlı olarak gerçekleşmesidir. Başka bir ifadeyle temas, i'timâdın

³¹⁰ Mevsû'atü Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye, "İ'timâd", 1/155.

³¹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-313; Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 90a-90b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273, 275; Mevsû'atü Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye, "İ'timâd", 1/154-155; Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 90a-90b, Peters, *God's Created Speech*, 123.

³¹² Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 56; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 13, 146.

³¹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 312; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben, (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikîyye, 1962), 1/92.

mütevellid fiil meydana getirme sürecini izah eden bir kavramdır. Nitekim Kâdı Abdülcebbâr bunu şöyle ifade eder:

“Kudret mahallinde yaptığımız i‘timâdın bir başkasında fiil meydana getirdiğini ispatlayan bir başka delil de şudur: İçimizden biri, eliyle bir şeye temas etse ya da temas eden bir şeye temas etse ve bu şeye dayansa onda bir hareket meydana gelir. Temas olmadığında ise bu hareketler meydana gelmez. Şayet bu hareketler i‘timâd tarafından meydana getirilmeseydi, bu şekilde ve bu şartla gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Cisimde hareketlerin temas olmaksızın meydana getirilmesi, temas ile meydana getirilmesinden daha doğru değildir. Elimizle bir şeye temas ettiğimizde, o şeyin hareket ederek bizden uzaklaşması mümkündür. İşte bu şey yanımızdan i‘timâd nedeniyle ayrılmaktadır. Elimizle arasında temas fiili olan cismin hareket etmesi de böyledir. Bunu iptal etmek, hareket ettiğimiz cisimlerde gerçekleşen, sebep olduğumuz hareketlerin bizim fiilimizden sebep ile oluştuğunu gösterir.”³¹⁴

Söz konusu ifadeye dayanıldığında iki hususun öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, insanın ancak temas ile fiil meydana getirebildiği ve bu anlamda fiillerinden sorumlu olduğu durumdur. Diğeri ise temasın, i‘timâda karşılık gelecek şekilde yorumlandığı ve bu anlamda hareketi tevlîd ettiği (meydana getirdiği) hususudur. Konumuz gereği burada meselenin sadece temasla irtibatlı olan yönünü inceleyeceğiz.

Bu bilgilerden hareket edildiğinde temasın, nesneye etki eden ve onun değişime neden olan bir yaslanmayla ilişkili olduğu ortaya çıkar. Nitekim temas kavramının kullanıldığı bağlamlar ve verilen örnekler dikkate alındığında temasın, hem nesnedeki i‘timâdın ortaya çıkışını hem de i‘timâdın fiil meydana getirme sürecini izah ettiği anlaşılır. Bundan dolayıdır ki Kâdı Abdülcebbâr, “Bir kimse eliyle bir şeye temas etse ya da temas eden bir şeye temas etse ve bu şeye i‘timâd etse (dayansa) onda bir hareket meydana gelir” der. Bu ifadesiyle o, temas edilen ya da yaslanılan bir şeyin, tekrar başka bir şeye yaslanmak suretiyle hareketi meydana getireceğini imâ eder. Art arda meydana gelen bu yaslanmaları da i‘timâdın tevlîdiyle ilişkilendirir.³¹⁵ Sözelimi art arda sıralanmış domino taşlarının birine temas edildiğinde diğerlerinin peşi sıra devrilmesi buna örnek gösterilebilir. Burada ilk temasın akabinde diğer temaslar gerçekleşir ve böylelikle hareket meydana gelir. İşte bu durum, ilk temas neticesinde meydana gelen diğer değişimlere işaret eder. Bu yönüyle temas, dolayısıyla da i‘timâd, “sebep” olarak nitelenebilir. Nitekim Kâdı Abdülcebbâr bahsi geçen pasajın devamında bu durumu şöyle ifade eder:

“Biz bir şekilde arada temas olmaksızın bir taşı hareket ettirmek isteriz, ancak bu imkânsızdır. Ne zaman ki arada temas olur, fiil meydana gelir. Bu durumda temasın hareket için şart olduğunu anlarız. Eğer bu fiil olmasa sonuç gerçekleşmez. İ‘timâd hakkındaki durum da böyledir, bu i‘timâd olmadan sonuç gerçekleşmez. Burada

³¹⁴ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 59-61.

³¹⁵ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 59-61.

sonucun gerçekleşmek için teması ihtiyaç duyulması i'timâda ihtiyaç duyulması gibidir.”³¹⁶

Anlaşılabacağı üzere Kâdî Abdülcebbâr'a göre taşın hareketi için gerekli olan şart temastır. Burada temas ile sebep olmadan sonucun meydana gelemediği; diğer bir ifadeyle arada temas olmadan taşın hareket edemediği bir durumdan bahsedilmektedir. Bu anlamda temas; dolayısıyla da i'timâd, sebep-sonuç ilişkisini tesis eden bir kavram olarak ele alınabilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın, Ebû Hâşim el-Cübbâî'in düşüncelerine atfen naklettiği şu ifade, bu duruma işaret eder:

“O (Ebû Hâşim el-Cübbâî) *Nakzu't-tabai'* adlı eserde ise şöyle dedi: “Engeller ortadan kalktığında sebebe bağlı fiil yapan tek şey hareket değil, i'timâddır. İ'timâd sürekli olduğunda, meydana gelişinin hemen ardından belli bir zaman diliminde fiil meydana getirebilir.” O, *el-Câmi'* adlı eserinde ise şöyle demiştir: “Sesler, i'timâddan ve sert cisimlerin çarpışmasından meydana gelir (tevlîd eder). Konuşma hakkında da aynı şey geçerlidir.” Bunun gibi o şöyle dedi: “Konuşmayı doğuran (tevlîd eden), dilin ağzın diğer kenarlarına doğru olan i'timâddır.”³¹⁷

Görüldüğü gibi Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre i'timâd; temastan ya da yaslanmadan hemen sonra ortaya çıkan, engeller ortadan kalktığı ve gerekli şartlar sağlandığı takdirde sonucunu zorunlu kılan bir eğilimdir. Bu eğilim gereği, cisimlerde bazı değişimler meydana gelir. Sesin ve kelâmın oluşumu, bunun bir örneğidir. O halde temas, hem i'timâdın ortaya çıkışını hem de i'timâdın sebebe bağlı fiil (dolaylı / mütevellid fiil) meydana getirme sürecini izah eder ve nedenselliğe ilişkin önemli ipuçları verir. Diğer bir ifadeyle bu düşünce, i'timâdın tek başına fiil meydana getiremediği, dışarıdan birtakım müdahalelere (insanın yapıp etmelerine) ihtiyaç duyduğu bir sebeplilik anlayışına götürür.

Kanaatimizce Nazzâm'ın sisteminde de temas, kümûndan zuhûra geçişi tetikleyen; başka bir ifadeyle gizli unsurları görünür olmaya iten bir sebeptir. Zeytinin sıkılmasıyla, buğdayın öğütülmesiyle, sütün yayıklanmasıyla meydana gelen ürünler bunun bir örneğidir. Bu konuyu, son bölümümüzün alt başlığında yer alan “İnsanın Fiilleri Bağlamında İ'timâd” isimli kısımda ele alacağımız için burada sadece problemin konumuzu doğrudan ilgilendiren boyutlarına değinmekle yetinmek istiyoruz.

Son olarak belirtmeliyiz ki Eş'ârî gelenekte i'timâd, “özel bir temas” anlamını ihtiva etmekle birlikte nedensellik fikriyle irtibatlandırılmaz. Zira Eş'ârîler, cisimlerin Allah'ın doğrudan yarattığı oluşlar (ekvân) sayesinde sabit durduğunu (hareketsiz kaldığını) ya da hareket ettiğini ileri sürer. Yani onlar, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bir i'timâd düşüncesini

³¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 60-61.

³¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 138.

benimsemezler. Oysaki Mu‘tezile’ye göre cisim sahip olduğu ağırlık ile dayandığı mekâna baskı uygular. Bu baskı karşısında mekân da cisme karşı direnir ve böylelikle cismi aşağı yöne düşmekten alıkoyar. Cisim ile mekân arasında meydana gelen bu itişme hali sayesinde cisim belli bir konumda sabit durur. Bununla birlikte Mu‘tezile, cismin özel olarak aşağı yönde ya da yukarı yönde hareketini sağlayan şeyin i‘timâd olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Mu‘tezile, Eş‘ârîlerden farklı olarak i‘timâdı aynı zamanda ateşin alevlerinin yukarı yönde ya da suyun aşağı yönde eğilim göstermesini sağlayan içsel bir kuvvetle ilişkilendirir. Eş‘ârîler ise cevherlerin zâtları itibariyle tüm yönlerde eşit derecede eğilim gösterdiklerini, dolayısıyla cismin hareketini ya da sükununu sağlayan şeyin oluş arazlarının sürekli olarak yaratılmasıyla gerçekleştiğini kabul eder. Bu anlamda Eş‘ârîler’e göre cisimlerin bulundukları yerde (mekân ya da hayyizde) kaim olmalarının ya da bir yönde hareket etmelerinin esas gerekçesi, o yöne özgü ve peş peşe yaratılan oluş arazlarıdır. Bu açıklama biçimleri, her iki ekolün i‘timâda yükledikleri anlamda ayrıştıklarını göstermektedir.³¹⁸

2.2.3. Ağırlık

İ‘timâdın klasik kaynaklardaki kullanımını dikkate aldığımızda çoğunlukla ağırlık anlamında ele alındığı görülmektedir. Buna göre ağırlık, *Cisim serbest bırakıldığında neden aşağı yönde hareket eder?* ya da *Yukarı fırlatılan cisimler neden tekrar geri döner?* şeklindeki sorulara cevap teşkil eden bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu, aynı zamanda ağırlığın aşağı yöndeki hareket ile ilişkili olduğunu ortaya koyar. Nitekim Cüveynî *Şâmil*’inde, i‘timâdın doğası hakkında birtakım ihtilafların bulunduğunu ve i‘timâdla ilgili öncelenmesi gereken şeyin, ağırlık ve hafiflikle ilişkili olan mânaların açıklanması olduğunu kaydeder. Ona göre “hakikat ehli” diye ifade ettiği kelâmcıların ihtilaf ettikleri esas nokta “*Ağırlık araz mıdır yoksa cevherin zâtı ile ilgili olan bir şey midir?*” sorusudur. Cüveynî, bu soruya verilen yanıtları şöyle özetlemektedir:

“Cevabımız şudur: Âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup cevherin ağırlığının onun zâtı olduğunu kabul etti ve bu ağırlık, cevherin zâtına zâid bir mâna olmaksızın vücuduyla ilişkilidir dediler. Bu gruba göre bütün cevherler zâtlarından dolayı ağırdır. İki cevherin ağırlık konusunda birbirine üstün gelmesi düşünülemez. Tıpkı diğer zâti sıfatlarda bir üstünlük olamayacağı gibi. ...Bizim imamlarımızdan bir grup ağırlığın cevherin zâtına zâid bir mâna olduğunu kabul etti. Bu görüşü tercih edenler daha sonra gruplara ayrılmışlardır. Kâdı ve muhakkiklerin çoğunun tercih ettiği görüş şudur:

³¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 264, 275-278; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn*, 454-455, 495-497; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’-l-cevâhir ve’-l-a’râz*, 1/11; Cürcânî, *Şerhu’-l-Mevâkıf*, 243, 252-253; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi’-l-keîlâm*, 126, 130-131; Kâdı Beydâvî, *Tevâliu’-l-envâr*, 116-117; Câhız, *Kitabu’-l-Hayevân*, 5/ 7-11, 13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272; Nisâbüri, *el-Mesâ’il fî’-l-hilaf beyne’-l-Basriyyîn ve’-l-Bağdâdiyyîn*, 229. Ayrıca bk. Veysel Eliş, “Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ‘timâd Teorisi ve Tafrâ Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme”, *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 21/2 (2023), 487-490; Metin Yıldız, “Ebu’l-Hasan el-Eş‘ârî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2029), 548-550.

Ağırlık, bir şeyin aşağı yöndeki i'timâdından ibarettir. (...) Bu iki mezhep şu yönden ayrılır: Birinci görüşün taraftarları cevherin hafifliğini reddeder ve bütün cevherlerin ağır olduğu söyler. Diğer grup, yani ağırlığı bir mânaya sarfedenler de şöyle derler: Cevher kendisinde aşağı yönde i'timâd olması bakımından ağırlıkla nitelenir. Aynı şekilde cevher, yukarı doğru i'timâd bulunmasıyla da hafiflik ile nitelenir.”³¹⁹

Ağırlıkla ilgili tartışmaları detaylı bir şekilde aktaran Cüveynî'ye göre kelâmcılar arasında cismin ağırlığı ve hafifliği konusunda temelde iki görüş hakimdir. Ebû İshâk el-İsferâyînî, Muâmmar b. Abbâd, Ebû Ali el-Cübbâî gibi isimlerin içerisinde bulunduğu ilk görüşe göre ağırlık, cevherin kendi zâtına racidir. Buna göre ağırlık; boşluğun daha az, atomların ise daha yoğun olduğu bir durumla ilişkilidir. Kâdî Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû Hâşim el-Cübbâî, İbn Metteveyh, Kâdî Abdülcebâr gibi isimlerin içerisinde bulunduğu diğer gruba göre ise ağırlık, cevherin varlığına zâid bir mânadır. Burada ise ağırlık, cismin aşağı yönde çekilmesine ya da hareket etmesine sebep olan i'timâd ile ilişkilidir.³²⁰

Anlaşıldığı üzere Mu'tezile, ağırlık ve hafifliğin mahiyetinin ne olduğu konusunda ihtilafa düşmüş ve bunu, i'timâda dayalı olarak iki farklı şekilde yorumlamıştır. Burada Ebû Ali el-Cübbâî'nin içinde bulunduğu ilk grup, ağırlığın cevherin zâtına raci olduğunu, dolayısıyla ağırlığın ancak cüzlerin sıkışmasıyla (artmasıyla) meydana geldiğini ileri sürmüştür.³²¹ Bu açıklama biçimine göre bir cismin ağırlığı, cisimdeki cevher sayılarının çokluğundan (artmasından); bir cismin hafifliği ise cevher sayılarının azlığından kaynaklıdır. İkinci gruba göre ise ağırlık ve hafiflik, cevherin kendisine ilave bir arazdan, yani i'timâddan kaynaklanmaktadır.³²²

Bu veriler ışığında asıl tartışmanın “Ağırlık atomun birincil/zâti niteliği midir?” sorusu ekseninde ortaya çıktığı söylenebilir. Cübbâîler arasında derin tartışmalara sebep olan bu soru, iki farklı yaklaşımla çözüme kavuşturulmuştur. Buna göre Ebû Ali el-Cübbâî, cüzlerden kaynaklı ağırlık düşüncesini, Ebû Hâşim el-Cübbâî ise i'timâddan kaynaklı ağırlık düşüncesini benimsemiştir.³²³ Daha açık bir söyleyişle ağırlık temelde iki şekilde ele alınmaktadır. Bunlardan ilki Ebû Ali el-Cübbâî'nin öne sürdüğü “boşluğun daha az, cüzlerin ise daha yoğun ve sıkı olduğu ağırlık” düşüncesidir. Bu düşünceye göre ağırlık, cismin cüzlerindeki artışa

³¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 490.

³²⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 214; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 421-422; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, 126; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 214; Şerhu *Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a.

³²¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 214; Nitekim İbn Metteveyh'in şârihi “mezhebimizin görüşü” olarak eserinde yer verdiği bu ifadeyi Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye dayandırır. Şerhu *Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [وجملة الكلام في ذلك ان الشيخ ابا هاشم رحمه الله كان يقول ان ذلك راجع الى معنى الى من المعاني هو الاعتماد ...]

³²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 421-422; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, 126.

³²³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 317-320, 353-354; Şerhu *Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a-93a, 98b.

dayalı olarak meydana gelmektedir. Yani ağırlık, cisimdeki cüzlerin sayıca çok olmasıyla ilişkilendirilmektedir.³²⁴ Bu yöntem üzere Ebû Ali el-Cübbâî, bir demir parçasının aynı hacimdeki bir odun parçasından daha ağır olmasının sebebini aynı gerekçeyle izah etmektedir. Ona göre demir parçasının odun parçasına nazaran ağır olmasının nedeni, demirde yer alan cüzlerin sayıca fazla olmasıdır. Dolayısıyla ona göre ağırlık, cisimde yer alan cüzlerin aralarına boşluk giremeyecek derecede sıkıca dizilmesiyle irtibatlıdır.³²⁵

İkinci görüş ise Ebû Hâşim ve taraftarlarının kabul ettiği i'timâddan kaynaklı ağırlık düşüncesidir. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî bunu “bir şeyi sıkıştırmak ya da bir şeye baskı yapmak” anlamına gelen *dağt*³²⁶ kelimesiyle (hava örneği üzerinden) şöyle tarif etmektedir:

“İ'timâdın ispatı hususundaki delillerimizden biri de şudur: Cisimlerden itici olan ve itici olmayanı birbirinden ayırdık. Hava gibi. Şayet ‘buradaki ayrımın kaynağı ağır bir şeyin ortaya çıkardığı baskı (dağt) gibi birbiri içine girmiş cüzlerdir’ denirse ona şöyle cevap verilir: Buradaki basıncın (dağt) sebebi kendisinde bulunan ağırlıktır.”³²⁷

“İ'timâdın ispatı hususundaki diğer delil de şudur: Ağır bir cismin, şayet onu herhangi bir şey engellemezse aşağı yönde hareket etmesi gerekir. Bunun da bir mânadan dolayı gerçekleşmesi gerekir ki bu da süfli i'timâddır. Çünkü cevherin bizzât kendisinin hareketi gerektirmesi muhaldir.”³²⁸

Söz konusu alıntılarda ağırlık, dolayısıyla da i'timâd, cisimdeki basınca sebep olmaktadır. Buna göre bir cismin diğer bir cisme kıyasla daha ağır olmasının nedeni, cismin bulunduğu mekâna uyguladığı direnç gücüdür. Bu güç, cismin kendi zâtıyla ilişkili değildir. Cevhere sonradan eklenen i'timâd ile bağlantılıdır.

Bu çerçevede ağırlığı i'timâd ile ilişkilendiren Ebû Hâşim ve taraftarları, demirin demir cevherine sonradan eklenen i'timâd arazıyla ağır olduğunu kabul ederler. Ebû Ali el-Cübbâî gibi demirin cüz sayılarından kaynaklı olarak ağır olduğunu düşünmezler. Bu yöntem üzere onlar, ağırlığı cevherin zâtına nispet etmezler. Aksi takdirde demirdeki ağırlığın değişimiyle birlikte zâtın da değişime uğraması söz konusu olacaktır ki onlara göre bu mümkün değildir. Zira ağırlığın değişime uğraması, zâtın değişime uğramasını gerektirmez. Onlara göre, cismin sonradan ağırlığının değişmesi; başka bir ifadeyle ağırlıktaki artma ve eksilme durumları,

³²⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 322, 348, 356; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 491-492.

³²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 490; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91a-92a.

³²⁶ <http://arabic-philosophy.com/dict/#/%E1%B8%8D-%C4%A1-%E1%B9%AD> (Erişim 8 Ağustos 2024).

³²⁷ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [و دليلنا على إثبات الاعتماد وجوه: منها، فصلنا بين ما يدافع من الجسم، وبين ما لا يدافع كالهواء. فإن قيل: المرجع بهذا الفصل إلى أجزاء تدخل أجزاء، كما يحصل من الضغط بالشيء الثقيل. قيل له: المقتضي لهذا الضغط ما يختص به من الثقل.]

³²⁸ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [ومنها، أن الجسم الثقيل يجب هويه إذا لم يمنعه مانع. فلا بد من أن يكون لمعنى أوجب ذلك، وذلك هو الاعتماد سفلاً، لأن نفس الجوهر محال أن يوجب الحركة.]

i'timâd arazından kaynaklıdır. Burada bazı cevherler i'timâd arazını daha fazla yüklenmiş olmaktadır.³²⁹

Eş'ârî kelâmcılarından Cüveynî ve İcî de bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî'ye çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunlardan biri özdeş kaplarda yer alan su ve cıva elementleridir. Bu eleştiri biçimine göre şayet ağırlık, cüz (cevher-i fert) sayılarıyla ilişkili olsaydı, aynı cüz sayılarına sahip olan ve özdeş kaplara ayrı ayrı yerleştirilen su ve cıva elementlerinin de aynı ağırlığa sahip olması gerekirdi. Fakat su ve cıvanın, farklı ağırlıklara sahip olduğu bilinen bir husustur. Bu durum ağırlığın, cüz sayılarıyla ilişkili olmadığı, cevhere sonradan ilişen i'timâd arazıyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.³³⁰

Tüm bunlardan hareketle Ebû Ali el-Cübbâî'nin ağırlığı, atomun birincil niteliğine, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinin (İbn Metteveyh ve Kâdî Abdülcebbâr) ise ağırlığı, atomun ikincil niteliğine dayalı olarak izah ettiğini ve bunu “cevhere yerleşik bir araz” olarak niteledikleri i'timâd düşüncesi üzerinden ispat ettiklerini söyleyebiliriz.³³¹

Burada hemen belirtmek gerekir ki ağırlık bir yönüyle i'timâdın tanımını belirleyen diğer kavramlar arasında yer verdiğimiz itme-çekme kuvvetiyle de bağlantılıdır. Nitekim müteâhhir dönem kelâmcılarından İcî ve Kâdî Beyzâvî (ö.685/1286), bunu şu şekilde nakletmiştir:

“Ağırlık ve hafiflik, kendileri vasıtasıyla mahallerinden yukarı ya da aşağı yönde itme (müdâfa'aa) hissedilen iki kuvvettir. Kelâmcılar bunları i'timâd olarak isimlendirmişlerdir.”³³²

“Öğrendin ki, hakiki yön üst ve alttır. Dolayısıyla doğal itme kuvveti (tabiî müdâfa'a), bu iki yönden birine doğrudur. Yukarı doğru müdâfa'ayı gerektiren şey, hafiflik iken aşağı doğru müdâfa'ayı gerektiren şey, ağırlıktır. Bu ikisinden her biri cevherin kendisinde bulunan ilave bir arazdır. Kâdî Bâkılânî, Mu'tezile ve filozoflar böyle düşünmüşlerdir.”³³³

Her iki ifadeye göre i'timâd, üç husus üzerinden açıklanır: Bunlardan ilki nesnenin, temelde aşağı ve yukarı yönler eğilim göstererek hareket ettiği hususudur. İkincisi ise i'timâdın, aşağı yönde gerçekleşen ağırlık ile yukarı yönde gerçekleşen hafifliğe tekabül eden bir çekim gücüyle tarif edildiği durumdur. Son olarak üçüncüsü de bu iki çekim gücünün, “tabiî

³²⁹ Bu görüşe göre bazı cisimler aşağı yönde bazıları da yukarı yönde eğilim gösterir. Aşağı yönde eğilim gösteren cisimlerin her bir cüzünde süfli i'timâd daha fazla bulunur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 315-322, 353-354; Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91a-91b, 98b; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 490, 492; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il*, 230-232.

³³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 491; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 244-245.

³³¹ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 192-193.

³³² Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [وأما الخفة والنقل، فهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة. ويسميها المتكلمون اعتمادا،

³³³ İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالمدافعة للخفة، وللهابطة النقل،

müdâfa‘a’ya hasredilerek açıklanmasıdır. Tabîî müdâfa‘a ile ilgili ayrıntılı meselelere ilerleyen kısımlarda yer vereceğimizden burada sadece söz konusu kavramın temelde ağırlık ve hafifliğe tekabül eden bir kullanıma sahip olduğuna yer vermekle yetineceğiz.

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle i‘timâdın, “bir yönde eğilim” anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Nitekim Eş‘arî kelâmcılarından Kâdî Bâkılânî i‘timâdın, gerçekte tek bir nitelik olduğunu ve bunun en basit anlamda “cismin hareket ettiği yön” ile bağlantılı olduğunu kaydeder. Dolayısıyla ona göre i‘timâdın, ağırlık ve hafiflik şeklinde isimlendirilmesi esasında aynı şeyi ifade eder. Zira burada i‘timâd, temelde aşağı ve yukarı yönlerde hareket eden cisimlerin içsel eğilimini ihtiva eder. Bu bağlamda Bâkılânî, i‘timâdın tanımındaki farklılıkların, yalnızca adlandırmadan kaynaklı olduğunu ve esasında i‘timâdla ilgili tüm isimlendirmelerin aynı mânâyı ifade ettiğini vurgular.³³⁴

Bu bilgiler ışığında i‘timâdın, yönlerde ve itme kuvvetine nispetle “aşağı inen ve yukarı çıkan iki kuvvet” şeklinde tarif edildiğini; burada ağırlığın aşağı inen i‘timâd (الاعتماد النازل), hafifliğin ise yukarı çıkan i‘timâd (الاعتماد الصاعد) olarak isimlendirildiğini görüyoruz. Buna göre Mu‘tezile âlimleri arasında ağırlık ve hafiflik konusunda temelde iki yaklaşım söz konusudur. Cüveynî’nin aktardığına göre ağırlığı cevherin zâtıyla ilişkilendirenler, hafifliği de cevherin zâtıyla ilişkilendirmişlerdir. Burada ağırlık, zata zâid bir mâna olarak değil; zâtın kendisine nispet edilerek açıklanmıştır. Bu anlamda bir cismin diğer bir cisimden hafif olması, hafif olan cisimdeki cüzlerin az; ağır olan cisimdeki cüzlerin ise çok olmasından kaynaklanmaktadır.³³⁵ Buna karşın ağırlığın i‘timâdla ilişkili olduğunu iddia edenler de cevheri bazen ağırlıkla bazen de hafiflikle nitelerler. Dolayısıyla onların sisteminde ağırlık ve hafiflik hem birbirine zıt hem de aynı anda tek bir cisimde var olamayan bir arazı temsil eder. Bu, arazın arazla kaim olamadığı; yani ağırlık ile hafifliğin aynı anda bir araya gelemediği, cismin aynı anda hem aşağı hem yukarı yönde eğilim gösteremediği aksine cismin belirli bir yönde (aşağıya ya da yukarıya) hareket etmesinin gerekli olduğu ve bir cevherde aynı anda iki zıt arazın bulunamadığı düşüncelerini kabule iter. Bu meselelerdeki ayrılık noktalarını üçüncü bölümümüzde detaylı bir şekilde ele alacağız.³³⁶

³³⁴ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 91a; Nîsâbü’rî, *el-Mesâ’il*, 229; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 243. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [و هي كيفية واحدة بالحقيقة فتسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة إلى السفلى ثقلا و إلى العلو جفة]

³³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 491.

³³⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn*, 491, 495. Burada Cüveynî, “Ağırlık, i‘timâdlara zâid bir mânadır” şeklinde bir ifadeye yer verir. Bu ifade, “Bir cisimde iki farklı i‘timâd bir araya gelir mi?” sorusu ekseninde bazı tartışmalara sebebiyet verir. Bunu lâzım ve mücteleb i‘timâdların bekâsı meselesiyle ilişkili olarak üçüncü bölümümüzde işleyeceğiz.

Ayrıca ağırlık, ağır olan bir cismin hep aynı tarzda aşağı inmesini gerektiren bir kuvvettir. Bu kuvvet gereği cisimler, serbest bırakıldıkları her vakit yere doğru hareket eder. Nitekim İbn Metteveyh bunu şu şekilde açıklar:

“Bu mânânın (i‘timâdın) varlığının delilerinden biri şudur: Bu, herhangi bir engel olmadığında ağır olan şeyin (hep) aynı tarzda aşağı inmesini gerekli kılan bir mâna olmalıdır. Ağır olan cismin aşağı inmesinin cevherin zâtından kaynaklanması mümkün değildir. Aksi takdirde, bir yöndeki hareketi başka bir yöndeki hareketinden evla olmazdı. Dolayısıyla bunun (aşağı inmenin) bir mânadan dolayı olması gerekir bu mâna da i‘timâd dediğimiz şeydir.”³³⁷

Görüldüğü gibi İbn Metteveyh’e göre ağırlık aşağı yönde; hafiflik ise yukarı yönde gerçekleşen bir eğilimi ifade eder. Bu, suyun her zaman aşağı yöne aktığı da ya da alevin her zaman yukarı yönde yükseldiği bir süreklilikle meydana gelir. Durum böyle olduğunda ağırlık ve hafiflikle ilgili meselelerin, dolayısıyla i‘timâdın nesnenin doğasıyla ilişkili olduğu anlaşılır. Nitekim Kâdı Abdülcebbâr’ın şu ifadesi bu tespitimizi doğrular:

“Onların tab‘dan kastettikleri şey ateşin yanmasından ortaya çıkan şeydir ki bu da bizim ayrışmaya sebep olan i‘timâdlar diye kabul ettiğimiz şeydir. Onlar odunda olan yanmayı tab‘ olarak isimlendirdiler, biz de i‘timâd olarak isimlendirdik. Suda bulunan ve suyun aşağı yönde akmasını gerektiren ağırlık da böyledir. Bu hususlar fâil-i muhtar ile ilişkilendirildikten sonra, onlardan tevîd ve icabı (zorunluluğu) kaldırmak da mümkün olur.”³³⁸

Anlaşılaçağı üzere Kâdı Abdülcebbâr, nesnelerde bulunan ve onların aşağı doğru inmesini gerektiren ağırlık ile odunun yanmasına sebep olan tabiî özellikleri, aynı mânadan hareketle izah etmektedir. Ona göre bu mâna, Allah tarafından yaratılmış olup sonuçları açısından da O’na dayanmaktadır. Yani Kâdı Abdülcebbâr, eşyada meydana gelen tüm tabiî eğilimlerin Allah’a dayandırılması şartı ile hem tabiat hem de i‘timâd şeklinde isimlendirilebileceğini söylemektedir. Onun bu yaklaşımı, tabiat ve i‘timâd kavramlarının neredeyse aynı mânaya tekabül ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak Kâdı Abdülcebbâr, i‘timâdın tabiatı farklı olarak “belirli bir yönde hareket etme, kendi yönünde fiil meydana getirme (tevîd etme)” şeklindeki özelliklere sahip olduğunu ve bu açıdan kelâmcılar tarafından bilinçli olarak tercih edildiğini belirtmektedir. Oysaki tabiat, belirli bir yönde hareket meydana getirme özelliğine sahip değildir. Daha açık bir söyleyişle i‘timâd gibi kendi yönünde sonucunu meydana getirme (tevîd) özelliğine sahip değildir.³³⁹ Bu anlamda i‘timâd, tabiata kıyasla daha kapsamlı bir teoridir. Çünkü i‘timâd, cismin tabiî eğilimlerinin yanı sıra tabiî olmayan

³³⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 310.

³³⁸ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Mecmû‘ fî'l-Muhît bi't-teklîf*, 1/92.

³³⁹ Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 27.

değişimlerini de konu edinmektedir. Konunun detaylarını bir sonraki başlığımızda işleyeceğimizden burada söz konusu ayrıma değinmekle yetinmek istiyoruz.

Son olarak belirtmeliyiz ki Nazzâm'ın öne sürdüğü şekliyle teorik olarak “cismin bir mekâna iki vakit boyunca yaslanması” anlamına gelen i'timâd, zaman içerisinde “cismin bir yüzeyi itmesi ya da direnç göstermesi, cismin bir yüzeye baskı uygulaması, cismin bir yöne eğilim göstermesi, cismin bir yönde hareket etmesi, cismin birtakım fiillere sebep olması” şeklinde ifade edebileceğimiz farklı kullanım şekillerine sahip olmuştur.³⁴⁰ Bu açıdan i'timâdın anlam gelişimine uğrayarak cismin hem içsel hem de dışsal tüm eğilimlerini konu edinen bir teoriye dönüştüğü sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz. Ancak burada şu noktayı önemle vurgulamak gerekmektedir. Nazzâm'da i'timâd hareketi öncelikli olarak nesnenin yaratılış anında sahip olduğu tüm kabiliyetlerin iç içe ve aynı mekânda bulunuşuyla irtibatlıdır. Daha sonra ise cisme yaratılış itibarıyla yerleştirilmiş tüm gizli kabiliyetlerin açığa çıkma sürecine etkide bulunan bir çatışma halini içermektedir. Bu yönüyle i'timâd, Nazzâm'n sisteminde sâkin cisimde meydana gelen gizli bir eğilim/harektir. Buna karşın Nazzâm sonrası yaklaşımlarda ise i'timâd, sâkin ya da hareketli cisimde meydana gelen her türlü (içsel ve dışsal) değişimi kapsamına alır. Aslında bu ayrım, bir yönüyle Nazzâm'ın neden hareketi iki türde ele aldığını ortaya koyar. Zira Nazzâm, cismin içsel hareketini konu edinen gözlemleyemediğimiz gizli durumu “i'timâd hareketi”; cisimde duyulara konu olan dışsal hareketliliği ise “intikal hareketi” adı altında inceler. Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında ise böyle bir hareket tasnifi olmadığından, yani hareket sadece mekânlar arası yer değiştirmeyi (intikal hareketini) ifade ettiğinden, i'timâd çoğunlukla her iki anlamı da kapsamına alacak şekilde kullanır. Bu noktada tekrar şunu vurgulamak gerekmektedir ki Nazzâm'dan sonraki i'timâd anlayışlarında Nazzâm'ın öne sürdüğü biçimiyle kümûn ve tabiat görüşleriyle irtibatlı olan gizli bir hareketlilik düşüncesi benimsenmez. Cisimlerin sadece içsel bir eğilime sahip olarak yaratıldıklarının vurgusu yapılır. Bu anlamda i'timâd, Nazzâm sonrası alımlama biçimlerinde hem cismin belirli bir yönde eğilim göstermesini (yani cismin içsel eğilimini) hem de bu içsel eğilim sonucunda meydana gelen hareketi (yani mekânlar arası yer değişimini) izah eder. İşte bu açıklamalar, i'timâdın zaman içerisinde cisimlerin tabî eğilimlerinin sonucu olarak meydana gelen hareketleri (intikal hareketini) de içine alan bir kapsayıcılıkta anlam gelişimine uğradığını ortaya koyar. Oysaki Nazzâm i'timâdı sadece cisimlerin içsel eğilimlerini ifade eden bir mâna ile ilişkilendirir ve bu mânayı kümûn ve tabiat görüşleri üzerinden tesis eder. Ayrıca

³⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495, 497; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 126, 130-131; Kâdî Beydâvî, *Tevâliu'l-envâr*, 116-117; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 7-11,13, 34-35, 52-53, 82; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 271-272.

Nazzâm'a göre intikal hareketi, cisimlerin gizlendikleri mekândan ayrılarak başka mekânda görünür oldukları bir mekân değişikliğini de ifade etmektedir ki diğer kelâmcılar bu görüşe karşı çıkarlar. Bunların yanı sıra Nazzâm, kendisinden sonra gündeme gelen ve özel olarak cismin tabîi olmayan eğilimlerini ifade eden mücteleb i'timâd şeklindeki bir i'timâd türünden de bahsetmez. Onun sisteminde i'timâd hareketi, sadece cismin tabîi eğilimleriyle irtibatlandırılır. Muhtemeldir ki kelâmcılar, Nazzâm'ın bu görüşlerine karşı çıktıkları için i'timâda farklı anlamlar yüklemeyi ve onu bazı türlere ayırmayı tercih etmişlerdir. Onları bu görüşe sevk eden önemli bir etken de âlemde meydana gelen her değişimin tabîi eğilimler doğrultusunda gerçekleşmediği olgusudur. İşte böyle bir ayırım üzere Nazzâm'dan sonraki Basra Mu'tezile kelâmcıları cismin tabîi olmayan eğilimlerinden söz eden bir i'timâd türünden (mücteleb i'timâd) bahsetmişlerdir. Bu minvalde bir sonraki başlığımızda bu anlam farklılıklarını açığa çıkaran lâzım ve mücteleb i'timâdı ele alacağız.

2.3.Lâzım ve Mücteleb İ'timâd

Kelâmcılar taşıdığı anlam kapalılığının üstesinden gelmek için i'timâdı, çeşitli türlere ayırmışlardır. Kaynaklarda lâzım ve mücteleb i'timâd olarak da zikredilen bu türler, içsel ve dışsal bir kuvvetle meydana gelen değişimleri ifade eder. Örnek olarak taşın serbest bırakıldığı her vakit aşağı yöne doğru eğilim göstermesi lâzım i'timâda; buna karşın taşın dışarıdan aldığı bir kuvvetle farklı yönlere doğru hareket etmesi mücteleb i'timâda karşılık gelir.³⁴¹

Lâzım i'timâd, nesnenin hareket ettiği yöne bağlı olarak iki farklı grup altında incelenir: Bunlar, “ulvî ve süflî i'timâd”dır. Süflî i'timâd (الاعتماد السفلى), aşağı inen; yani cismin ağırlığına bağlı olarak gerçekleştirdiği eğilimdir. Ulvî i'timâd (الاعتماد العلوى) da yukarı çıkan; yani cismin hafifliğine ve yukarı çekilme durumuna göre gerçekleşen diğer bir eğilim biçimidir.³⁴²

Mücteleb i'timâd ise tabîi olmayan fenomenleri izah eden diğer bir i'timâd türüdür. Cisme dışarıdan uygulanan kuvvetler neticesinde cismin doğal eğilimini ortadan kaldırmaktadır. Gayzer sularının yukarı yönde hareket etmesi, ateşin alevlerinin dışarıdan gerçekleşen müdahale ile aşağı yöne meyli, bu i'timâd türünün örnekleri olarak zikredilebilir.³⁴³

Kaynaklarda Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarına örnek gösterilen bu açıklamalar, i'timâdın anlam gelişimini ortaya koyması açısından kayda değerdir. Bu anlamda çalışmamızın

³⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 497; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 128; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 247; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a.

³⁴² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 311-313, 332; *Şerhu Kitâbu “et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz”*, 89b; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 242-243; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 493-495.

³⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 497; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*, 128; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 247; İsrâfilzâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a.

ikinci bölümü, aynı zamanda Nazzâm'dan sonra meydana gelen i'timâd ile ilgili tartışmaları, i'timâdın türleri ve genel özellikleri bağlamında ele almayı hedeflemektedir.

2.3.1.Lâzım İ'timâd

Kelâm geleneğinde lâzım i'timâd, temelde aşağı ve yukarı yönde gerçekleşen hareket eğilimini; mücteleb i'timâd ise diğer yönlerde (ön-arka, sağ ve sol yönlerde) meydana gelen hareketi ifade eder.³⁴⁴ Yönler teorisi üzerinden geliştirilen bu açıklama tarzında lâzım i'timâd, hakiki yön olduğu iddia edilen aşağı ve yukarı yönde ortaya çıkar. Bu açıdan lâzım i'timâd, cismin yükselmesine ve inmesine sebep olan bir kuvvet olarak tanımlanır.³⁴⁵

Kelâmcılar, lâzım i'timâda tek bir anlam verme noktasında birleşmekle birlikte onu isimlendirme konusunda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre o, **tabîi i'timâd** (الاعتماد الطبيعي), **tabîi müdâfa'a** (المدافعة الطبيعية) ve **lâzım i'timâd** (اعتماد لازم) olmak üzere üç farklı şekilde isimlendirilmiştir.³⁴⁶ Burada lâzım i'timâd, diğer isimlendirmelere kıyasla daha yaygın kullanım alanına sahiptir. Diğer isimlendirmeler ise i'timâdın tanımlama biçimine göre değişiklik göstermektedir. Örnek verecek olursak i'timâda müdâfa'a (itişme kuvveti) anlamını veren kelâmcılar, lâzım i'timâdı, “aşağı inen müdâfa'a” ve “yukarı çıkan müdâfa'a” şeklinde tasnif ederler. Nitekim İcî'nin şu ifadesi bu tespitimizi ortaya koyar:

“Müdâfa'a, hareketten başka bir şeydir. Çünkü müdâfa'a sükûn esnasında da bulunur. Zira biz, havada zorla tutulan bir taşta aşağı inen müdâfa'a (müdâfa'aten nâzileten); suda zorla tutulan şişirilmiş bir tulumda yükselen müdâfa'a (müdâfa'aten sâ'ideten) buluruz”³⁴⁷

Söz konusu ifadeye dayanıldığında i'timâdın, doğal meyil düşüncesinde olduğu gibi, hem aşağı inen hem de yukarı çıkan bir çekim gücü olduğu anlaşılır. Buna göre cismin aşağı yöne çekilmesi/meyletmesi, aşağı inen itişme kuvvetine (*müdâfa'aten nâzileten*); cismin yukarı yöne itilmesi/meyletmesi ise yukarı çıkan itişme kuvvetine (*müdâfa'aten sâ'ideten*) karşılık gelir. Bu veriler, lâzım i'timâdın hem hareketli hem de sakin cisimde meydana gelen bir çekim gücü olduğunu ortaya koyar. Suyun içerisine daldırılan havayla dolu kırbanın suya kuvvet uygulayarak batmaması buna örnek teşkil eder. Zira burada su da kırbayı iteleyerek kırba ile kendi arasında karşılıklı itişme (i'timâd) meydana getirir. Aynı şekilde havada asılı tutulan taş da hem aşağı yöne çekilmek hem de ipten asılı durmak suretiyle bir itişme (i'timâd) meydana

³⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 497.

³⁴⁵ İsrâfîlâde, *Risâle fî beyânî ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243.

³⁴⁶ Tabîi müdâfa'a iki yönden birine doğrudur. Yukarı doğru müdâfa'ayı gerektiren şey hafiflik iken, aşağı doğru müdâfa'ayı gerektiren şey ağırlıktır. bk. İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, 126; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فال موجب للصاعدة الخفة، وللهابطة الثقل،]; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 244.

³⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 242.

getirir. Böylelikle sakın görünen cisim (taş) de karşılıklı bir itişme durumu ile i'timâd meydana getirir. Ayrıca taşın aşağı yönlü eğilimi ağırlığa karşılık gelir.

İ'timâda ağırlık anlamını veren kelâmcılar lâzım i'timâdı, “yukarı çıkan i'timâd” (الصاعد الاعتماد) ve “aşağı inen i'timâd” (الاعتماد النازل); yani “yukarı çıkan hafiflik” ve “aşağı inen ağırlık” şeklinde tasnif ederler.³⁴⁸ Buna göre ağır olan cisimler, herhangi bir engele maruz kalmadığı müddetçe aşağı yöne hareket etmeye devam eder. Bu hareket, cevhere sonradan eklenen i'timâd arazıyla gerçekleşir. Zira cevherin bizzat kendisinin hareketi gerektirmesi muhaldir.³⁴⁹ Nitekim İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, bunu şu şekilde ifade ederler:

“İ'timâdın ispatı hususundaki diğer delil de şudur: Ağır bir cismin, şayet onu herhangi bir şey engellemezse aşağı yönde hareket etmesi gerekir. Bunun da bir mânadan dolayı gerçekleşmesi gerekir ki bu da süflî i'timâddır. Çünkü cevherin bizzat kendisinin hareketi gerektirmesi muhaldir.”³⁵⁰

“İ'timâd, aşağı doğru inmeyi gerektirir ve bu yüzden ağırlık oluşur. Su, taş ve bu ikisine benzeyenlerin i'timâdı gibi. İ'timâd, yukarı çıkmayı da gerektirir. Ateşin i'timâdı gibi. İ'timâd bu iki yön dışında gerçekleşmez.”³⁵¹

Erken dönem Mu'tezile kelâm kaynaklarında *Yukarı fırlatılan taşın geri dönerek yere düşmesinin illeti nedir?* sorusu çerçevesinde gündeme gelen bu açıklamalar, esasen lâzım i'timâdın “sebeP” anlamında ele alındığına işaret eder. Bu bağlamda lâzım i'timâdı, hem harekete hem de durağanlığa sebep olan bir ilke şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu ilke gereği, doğada yalın bir halde bulunan taş, herhangi bir engele maruz kalmadığı müddetçe aşağı yönde eğilim göstermeye devam eder. O halde taşın aşağı yöne eğilim göstermesi örneğini, iki şekilde izah etmek mümkündür. Bunlardan ilki, taşın aşağı yöne zorunlulukla hareket ettiği durumdur. Diğerisi ise taşın yere ulaştıktan sonra orada/o yerde durağanlaşmasıdır.³⁵²

Her ne kadar Mu'tezile âlimleri, lâzım i'timâdın varlığı konusunda ittifak etse de onun özellikleri hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Örnek verecek olursak Ebû Hâşim el-Cübbâî lâzım i'timâdın cisimde daima var olduğunu (bâki olduğunu), Ebû Ali el-Cübbâî ise lâzım i'timâdın bâki olmadığını ileri sürer. Yine Ebû Hâşim el-Cübbâî lâzım i'timâdın gerçekleşebilmesi için kuruluk ve yaşlığın şart olduğunu, Ebû Ali el-Cübbâî ise böyle bir şartın gerekli olmadığını ifade eder.³⁵³ Mu'tezile, lâzım i'timâdın ikinci anda tevli'd edip etmediği, zorunlu olarak bilinip bilinmediği hususlarına dair farklı görüşler de ortaya atar. İlerleyen

³⁴⁸ İsrâfîlzâde, *Risâle fi beyâni ma 'na 'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243.

³⁴⁹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229.

³⁵⁰ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229; Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [ومنها، أن الجسم الثقيل يجب هويته إذا لم يمنعه مانع. فلا بد من أن يكون لمعنى أوجب ذلك، وذلك هو الاعتماد سفلا، لأن نفس الجوهر محال أن يوجب الحركة.]

³⁵¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 214.

³⁵² İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 106-107.

³⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 496-497.

başlıklarda, bahsi geçen sorular bağlamında i'timâdın genel özellikleri hakkındaki tartışmalar konu edinilecektir. Şimdi lâzım i'timâdın alt türü olarak ifade edilen süflî ve ulvî i'timâdın ne anlama geldiği üzerinde duralım.

2.3.1.1. Lâzım İ'timâdın Gerçekleştiği Yönler/Alt Türleri

2.3.1.1.1. Aşağı İ'timâd (Süflî İ'timâd)

Basra Mu'tezilî kelâmcılarının ifadesiyle süflî i'timâd, cisimlerde süregelen olarak devam eden aşağı yönde bulunma eğilimidir. Bu bakımdan süflî i'timâd cismin, hem aşağı yönde hareket etmesine hem de aşağı yönde ikamet etmesine sebep olan bir kuvvettir. Bu kuvvet; ağırlık, direnç, basınç gibi kavramlara karşılık gelmektedir. Nitekim Ebû Hâşim el-Cübbâi süflî i'timâdı bir kimsenin ağır bir cismi yukarı kaldırdığında hissettiği direnç şeklinde açıklamaktadır.³⁵⁴ Nisâbü'rî ise süflî i'timâdı, bir cismin diğer bir cisme nazaran daha itici/çekici olduğunu ortaya koyan baskı/basınç olarak yorumlamaktadır.³⁵⁵ Yine İbn Metteveyh açısından süflî i'timâd, aşağı yöne inmenin, diğer yönlerle kıyasla evla/tercih edilebilir olduğunu ortaya koyan ağırlıktır.³⁵⁶

Eş'arî kelâmcılarından Cüveynî'ye göre ise süflî i'timâdın ağırlık olarak isimlendirilmesi tartışmalı bir konudur. Kâdı Bâkılânî'nin işaret ettiği, fakat ayrıntılı bir şekilde açıklamaktan uzak durduğu bu konu, i'timâdın belli bir yönde gerçekleşen harekete benzemesi hususuyla alakalıdır. Buna göre i'timâd, sadece aşağı yönde gerçekleşen hareketi değil, farklı yönlerde gerçekleşen hareketi de ihtiva etmektedir. Bu düşüncüyü Cüveynî, katapult (mancınık) örneği üzerinden şöyle açıklamaktadır: Büyük bir kaya parçası, katapultun ortasına (yuvarlak kısmına) oturtulduğunda ve yukarı doğru fırlatıldığında onda iki şey gerçekleşir. Bunlardan ilki, kaya parçasındaki ağırlığın yukarı yönde hareket etmeye engel teşkil etmemesidir. Diğerisi ise ağırlığın her iki yönde de (yukarıda ve aşağıda) değişime uğramamasıdır. Bu gerekçelerden hareketle Cüveynî, süflî i'timâdın ağırlık olarak zikredilmesinin akla uygun olmadığını beyan eder. Zira ona göre Allah dilerse ağır bir cisimde başka bir yöne gitmeyi sağlayan bir özellik yaratabilir.³⁵⁷

Cüveynî'nin bu aktarımları, esasen Eş'arîler'in i'timâda yaklaşımını ortaya koyar. Zira Eş'arîler, i'timâdın yönlerle nispetle açıklamanın doğru olmadığını ileri sürerler. Onlara göre cevherleri mekân ve yön bakımından tahsis eden i'timâd değil, *kevndir*. Dolayısıyla onlar,

³⁵⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 499.

³⁵⁵ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229.

³⁵⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 311-313, 332; *Şerhu Kitâbu "et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz"*, 89b.

³⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 493-495.

Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine, i'timâdın bir yönde hareket meydana getiremeyeceğine (tevlîd edemeyeceğine) inanmaktadırlar.³⁵⁸

Bu çerçevede Eş'arîler, cismin yere düşmesinin Allah'ın onda aşağı doğru yönelmesini sağlayan oluşlar yaratmasıyla gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre süflî i'timâd, birden fazla *kevn*in arka arkaya ve farklı anlarda yaratıldığı oluşlar silsilesini ifade etmektedir. Burada sonradan yaratılan her bir *kevn*, ilk yaratılan/bir önceki *kevn*i takip etmek suretiyle aynı yönde (aşağı yönde) bir hareket meydana getirmektedir. Böylelikle süflî i'timâd, birbirine benzeyen ve cevherde sürekli yaratılan oluşlara karşılık gelmektedir.³⁵⁹

Mu'tezilî kelâmcıların nakilleri dikkate alındığında ise onların süflî i'timâd ile cisimlerin aşağı doğru inmesine sebep olan bir mânayı kastettikleri görülmektedir. Bu mânâ, suyun serbest bırakıldığı her vakit aşağı yönde akmasını, taşın serbest bırakıldığı her vakit aşağı yöne inmesini sağlayan i'timâd arazıdır.³⁶⁰ Dahası i'timâd, elementlerin iç dinamiğini, cisimlerin suda batmasını, cisimlerin sabit ivme ile hareket etmesini konu edinmektedir. Bu veriler Mu'tezile'nin süflî i'timâdı yön ve harekete dayalı olarak tanımladıklarını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan süflî i'timâd, aynı zamanda "özel bir cihette (aşağı yönde) hareketin son bulması" anlamına gelmektedir.³⁶¹ O halde süflî i'timâd, sadece aşağı yönde hareket etmeyi değil, aynı zamanda aşağı yönde ikamet etmeyi/durmayı da kapsamına alan bir i'timâd türüdür.

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden hareketle Mu'tezile'de süflî i'timâdın, yönlere nispetle tanımlandığını ve cisimde yaratılış itibarıyla var olan eğilimlerle irtibatlı olduğunu; buna karşın Eş'arîler'de ise süflî i'timâdın "kesintili düşme eylemi" şeklinde tasavvur edildiğini ve süregelen âdetlerle ilişkili olarak yorumlandığını söylemek mümkündür. Nitekim i'timâdın bâki olup olmaması, zıttının bulunup bulunmaması meseleleriyle ilgili öne çıkan tartışmalar, bu tespitimiz doğrular.³⁶²

Süflî i'timâdla gündeme gelen tartışmalardan biri, cisimlerin suya dalmasının illeti hakkındadır. Burada temelde iki eğilim söz konusudur: Bunlardan ilki, cisimlerin lâzım süflî i'timâdları gereği aşağı yönde hareket ederek suya batmaları durumudur. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öne sürdüğü bu yaklaşıma göre suda batma eğilimi, "cismin ağırlığının suyun

³⁵⁸ Buna bağlı olarak Eş'arîler, "i'timâdların birbirine zıt olmadığı ve aynı yönde farklı i'timâdların meydana gelebileceği" düşüncelerini benimsemiştir. Bu konuyu "İ'timâdın Özellikleri Hakkındaki Farklılıklar" isimli son bölümümüzde "İ'timâdların Zıt ya da Farklı Olması" kısmında detaylı bir şekilde ele alacağız. Ayrıca bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 496.

³⁵⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 496.

³⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 497.

³⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 496.

³⁶² Bu meseleleri, son bölümümüzde detaylı bir şekilde ele alacağımızdan burada söz konusu tartışmalara değinmekle yetineceğiz ve yalnızca süflî i'timâdın hangi konularla ilişkili olarak ele alındığının tespitini yapacağız.

ağırlığına galip gelmesi” ile gerçekleşmektedir. İkinci yaklaşım ise Ebû Ali el-Cübbâî’nin öne sürdüğü cüzlerden kaynaklı ağırlık görüşüdür. Bu görüşe göre ise cismin suya dalması, cismin kendi cüzlerindeki (atomlarındaki) artışa dayalı olarak meydana gelmektedir.

Dolayısıyla iki eğilim arasındaki temel fark, ağırlığın ele alış biçimine göre şekillenmektedir. Burada Ebû Hâşim el-Cübbâî, suda batmanın illetini ağırlık olarak düşünür ve bu düşüncesini, doğada yalın halde bulunan altın, cıva, gümüş gibi elementlerden hareketle açıklar. Ona göre altın ve cıva karışımı neticesinde iki şey ortaya çıkar. Bunlar, altının cıvaya batması ve cıvanın altının üzerinde yüzmesi durumlarıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye göre bunun sebebi, altının i’timâdının cıvanın i’timâdına ağır gelmesinden kaynaklıdır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak altının cıvaya batması, cıvanın altına nazaran daha hafif olmasıyla gerçekleşmektedir.³⁶³ Bu, aynı zamanda hareketin daha ağır ve yoğun olan element yönünde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu yüzden bahsi geçen karışımda altın en altta, cıva ise en üstte yer almaktadır. Zira burada, altının eğilimi cıvanın eğilimine baskın gelerek dibe batmaktadır (süflî i’timâd). Aynı şekilde gümüş ve cıvanın karışımı neticesinde meydana gelen hareketlilik de cıvanın sahip olduğu i’timâdın baskın geldiği yön üzere gerçekleşmektedir. Gümüş, cıvaya nazaran daha hafif olduğu için en üstte; cıva da gümüşe nazaran daha ağır olduğu için dibe batmaktadır. Burada süflî i’timâd, cıvanın dibe batmasıdır.³⁶⁴

Bu bağlamda Ebû Hâşim el-Cübbâî, cismin suyun yüzeyinde kalmasının illetini, cismin hafifliğine dayandırır. Buna göre bir cismin suda yüzmesi, cismin ağırlığının suyun ağırlığından daha zayıf olmasından kaynaklıdır. Suyun üzerinde yüzen odun örneğini ele alacak olursak Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye göre odunun suyun yüzeyinde durmasının sebebi, odunun ağırlığının suyun ağırlığından daha zayıf olmasından kaynaklanır.

İbn Metteveyh, Ebû Hâşim’in bu açıklamalarını birkaç örnekten hareketle eleştirmiştir. Bunlardan ilki, demir ve bakırdan yapılmış kâse ve tencere örneğidir. İbn Metteveyh’e göre bu kap kacaklar, sudan daha fazla ağırlığa sahip olmalarına rağmen yine de suyun üzerinde yüzmeye devam etmektedirler. Aynı şekilde suya nazaran daha fazla ağırlığa sahip olan gemi gibi ağır cisimler de içlerinde tonlarca yükü taşımasına rağmen denizde yüzmeye devam eder. Bu gibi örneklerden hareketle İbn Metteveyh, Ebû Hâşim’in “cisimler, sahip oldukları ağırlıklarından dolayı suya batar” iddiasının hatalı olduğunu beyan eder.³⁶⁵

³⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, 501-502.

³⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, 501-502.

³⁶⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 356-357; *Şerhu Kitâbü’t-Tezkire fî Ahkâmi’l-Cevâhir ve’l-A’râz*, 98b-99a.

İbn Metteveyh, Ebû Hâşim'in, "Suda yüzmenin illeti hafifliktir" düşüncesini de aynı gerekçelere dayalı olarak eleştirir. Ona göre suda yüzebilen tencere ve bakırdan yapılmış kap kacaklar, parçalara ayrılıp hafifletilseler dahi suya batmaktan kurtulamazlar. Aynı şekilde dağılan gemi gibi büyük cisimlerin çeşitli parçaları da suya battığı bilinen bir husustur.³⁶⁶

Bu veriler ışığında İbn Metteveyh'in, Ebû Hâşim'in cisimlerin yüzeyde kalmasına ya da batmasına ilişkin öne sürdüğü görüşleri reddettiği; başka bir ifadeyle söyleyecek olursak suda batma ya da suyun yüzeyinde kalma illetini, ağırlık ve hafiflikle ilişkilendirmediği sonucuna varılmıştır.

İbn Metteveyh'in nakilleri dikkate alındığında onun suya batma ya da suda yüzme illetini, cismin ve suyun direnciyle ilişkili olarak ele aldığı görülmektedir. İbn Metteveyh, diğer kelâmcılardan farklı olarak bahsi geçen problemin illetini müdafa'a kavramı ile izah etmektedir. Buna göre bir cismin suyun yüzeyinde kalması, cismin suya direnmesi anlamında ele aldığı karşılıklı itme kuvveti ile gerçekleşir. Dolayısıyla ona göre havayla dolu kırbanın suda batmaması, Nazzâm'ın ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin iddia ettiği gibi havanın yukarı yönlü eğiliminden değil, hava dolu kırbanın suya uyguladığı direnme kuvvetinden kaynaklıdır. Bu, aynı zamanda kırbanın içindeki havanın, kırbayı şiddetli bir şekilde sertleştirmesiyle gerçekleşmektedir. Kırba ve su arasında meydana gelen bu karşılıklı direnme (itişme) hâli, i'timâdın varlığını ortaya koymaktadır.³⁶⁷ Buna göre şişirilmiş bir tulumun suyun üzerinde yüzmesi hem tulumun suya direnmesi hem de suyun tulumu yukarı yönde itmesi ile gerçekleşir. Burada temelde iki husus öne çıkar. Bunlardan ilki, suyun yüzeyinde kalma durumunun sükûn ile gerçekleşmesidir. Diğeri ise suyun tulumu yukarı yönde itmesi, ona direnmesidir.

Günümüz fizik biliminde bu husus, suyun kaldırma kuvvetine sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre su, kendi yoğunluğundan daha az yoğunluğa sahip olan cisimleri kendi yüzeyine doğru iter. Bu itme kuvvetinin etkisiyle cisim suda batmak yerine suyun üzerinde kalır. Bu anlamda suyun tulumu yukarı yönde itmesi, aynı zamanda suyun yüksek bir dirence ve gerilime sahip olduğuna işaret eder. Buna göre suyun direnci, su içerisinde hareket eden cismin hareketini zorlaştırır. Suda yüzen gemi ve benzeri cisimlerin ön kısımlarının "V"

³⁶⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 356-357; *Şerhu Kitâbü 't-Tezkîre fî Ahkâmi 'l-Cevâhir ve 'l-A'raz*, 98b-99a.

³⁶⁷ Bu bağlamda i'timâd, suya dayanan ya da temas eden kap (*mu'temid*) ile kendisine dayanan ya da temas edilen su (*mu'temed*) arasında meydana gelen dirençtir (*müdafa'a*). Bu anlamda suyun üzerinde/yüzeyinde durma illeti, cismin sahip olduğu dirençten kaynaklıdır. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 309-313, 332; *Şerhu Kitâbü 't-Tezkîre fî Ahkâmi 'l-Cevâhir ve 'l-A'raz*, 89b-90b, 91a, 92a-92b; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273.

şeklinde tasarlanması, esasında suyun direncini azaltmak içindir. Direncin azaldığı ortamda cisim, daha hızlı hareket edebilmektedir.³⁶⁸

Bu çerçevede suda batmama illeti, aynı zamanda cisimlerin “yukarı yöndeki i‘timâdi” ile ilişkilidir. Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre bu durum havadan kaynaklıdır. Çünkü hava, yukarı yönde hareket eden bir i‘timâda sahiptir. Buna göre bir cismin suyun yüzeyinde durması, havanın cismin cüzlerinin içerisine girmesi ve ona nüfuz etmesi; aynı şekilde cismin suya batması da havanın cismin cüzlerinin içerisine girememesi ve ona nüfuz edememesi ile gerçekleşir. Sözelimi odun parçasının suyun üzerinde durması, havanın odunun cüzlerinde yer alan boşlukların arasına girerek oduna tutunması ve onu yukarı yönde itmesiyle gerçekleşir. Zira burada hava, odunun içine yerleşerek odunu aşağıya inmekten/suya batmaktan engeller.³⁶⁹

Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâî, cismin aşağı yönde hareket ederek suya dalmasını da “cisimdeki cüz sayılarının artması, birbirine yapışması ve içindeki havanın ise azalması” ile açıklar. Bir demir parçasının suya atıldığında suya batması, demirin cüzlerinin içerisine hava giremeyecek derecede sıkı/yapışık olmasından kaynaklanır.³⁷⁰ Bu açıdan bakıldığında Ebû Ali el-Cübbâî’nin yaklaşımını iki şekilde izah etmek mümkündür: Bunlardan ilki, cüzleri birbirine ittisal etmiş, yapışmış demir parçasının ağırlaşarak aşağı yönde hareket etmesidir. Diğerisi ise etrafı bükülmek suretiyle içerisine hava giren demirden üretilmiş kap, çanak gibi cisimlerin (tencere, tabak vb.) hafifleşerek suyun yüzeyinde kalabilmesidir.³⁷¹

İbn Metteveyh, Ebû Ali el-Cübbâî’nin öne sürdüğü bu gerekçeleri, bazı tikel fenomenlerden hareketle eleştirmiştir. Ona göre Ebû Ali’nin iddiasının doğru olması durumunda, içerisinde hava bulunmayan buz kütlelerinin de suya batması gerekecektir. Aynı şekilde içinde hava yerine tonlarca yük taşıyan geminin de suda batması gerekecektir. Ancak doğada gözlemlendiği üzere içerisinde hava barındırmayan buz kütleleri, kendiliğinden suyun üzerinde durmaya devam eder. Aynı şekilde gemi de tonlarca ağırlığa rağmen suda yüzmeye devam eder.³⁷²

³⁶⁸ <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/kaldirma-kuvvetini-olcmek-cok-mu-zor>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

³⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, 502.

³⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, 502; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 249; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi’l-keîlâm*, 129.

³⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, 502

³⁷² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 356-357; *Şerhu Kitâbü’t-Tezkire fi Ahkâmi’l-Cevâhir ve’l-A’râz*, 98b-99a. Su molekülleri aşıl moleküllerdir. Bu nedenle moleküller düzenlenmeleri sırasında hidrojen bağları etkisiyle pek çok boşluk oluşur. Oluşan bu boşluklar, donmakta olan suyun hacmini artırır. Hacmin artmasıyla donan suyun öz kütlesi azalır. Buzun yoğunluğu sıfır derecede 0.92 g/cm³ iken, suyun yoğunluğu 25C’de 1 g/cm³’tür. Dolayısıyla su, buzdan daha yoğundur. Oluşan bu yoğunluk farkından dolayı buz suda batmaz ve yüzer. Bu durum i‘timâd teorisi çerçevesinde şu şekilde izah edilebilir. Suyun i‘timâdi, buzun i‘timâdından daha fazla olduğu için, suyun i‘timâdi buzun i‘timâdını yukarı kaldırır. Burada baskın olan suyun i‘timâdi yönünde tevliid ortaya çıkar.

İbn Metteveyh, Cübbâîlerin gerekçelerini cıvayla doldurulan gemi örneği üzerinden de eleştirmiştir. Ona göre Cübbâîlerin öne sürdüğü delillerin doğru olması durumunda geminin içerisinde cıva olduğu hâli ile başka bir şey olduğu hâli arasında bir farkın bulunmaması gerekecektir. Oysaki gemi, en ağır elementlerden biri olan cıvanın doldurulması durumunda batmakta, fakat tonlarca yük ile doldurulduğunda ise batmamaktadır.³⁷³ Bu durum, İbn Metteveyh'in söylemiyle, Ebû Ali'nin "Gemi, içinde hava olduğu için suda yüzer" ya da Ebû Hâşim'in "Gemi, ağır olduğu için suda yüzer" söylemlerinin hatalı olduğunu göstermektedir.³⁷⁴

Diğer taraftan İbn Metteveyh geminin suda yüzmesinin rüzgârın esme yönü, geminin akıntıya kapılma durumu, kaptanın gemiyi kontrol etmesi gibi şartlara dayalı olarak gerçekleştiğini belirtir. Dolayısıyla onun sisteminde bir cismin suda yüzmesi, aynı zamanda birden fazla i'timâdın aynı mahalde bir araya gelmesine örnek teşkil eder.³⁷⁵

Basra Mu'tezilesi kelâmcılarından Nisâbü'rî ise Ebû Hâşim'e paralel bir görüş ileri sürerek suda batmanın illetini, cismin ağırlığına dayalı olarak açıklamıştır. Buna göre ağır bir şeyin, herhangi bir engele maruz kalmadığı müddetçe suya batması gerekmektedir. Bu durumu gerektiren mâna, süflî i'timâddır. Çünkü cevherin bizzat kendisinin hareketi gerektirmesi imkânsızdır. Nisâbü'rî, bir kütüğün suda yüzmesini de kütüğün suya nazaran daha hafif olmasına dayandırır. Bu görüşe göre kütük suya dayandığında (i'timâd ettiğinde) su, kendinde bulunan dirençten (i'timâddan) dolayı kütüğü yukarı yönde iter. Bu da suyun i'timâdının odunun i'timâdından daha güçlü/baskın olduğuna işaret eder. Aksi takdirde bu durum, kütüğün kendisinde bulunan bir özellikten kaynaklanmaz.³⁷⁶

Kâdî Abdülcebbar'a göre ise gemilerin suyun üzerinde gitmesi için Allah'ın suları yaratması zorunludur. Su ise içinde i'timâd olmaksızın su olmaz. Allah'ın suyu bu şekilde yaratmasının ibretlik birçok nedeni vardır. Allah'ın sebepler aracılığıyla yaptığı tüm fillerin durumu da böyledir. Buna göre Allah insanlara gemileri suda yüzdürme gücü vermiştir. Böylelikle gemiler, insanların istedikleri yönde seyretme/hareket etme imkânına (i'timâdına) sahiptir.³⁷⁷

³⁷³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 356.

³⁷⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 356-357; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, 98b-99a.

³⁷⁵ Bu konuyla ilgili diğer açıklama biçimlerini, "Farklı i'timâdların Aynı Mahalde Bir Araya Gelmesi" isimli başlığımızda ele alacağımızdan burada sadece İbn Metteveyh'in istisnai bir durum olarak dikkat çektiği geminin suda yüzmesi hadisesine işaret etmekle yetinmek istiyoruz. bk. İbn Metteveyh, *Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 327.

³⁷⁶ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 144, 229.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 111-112. Ayrıca İbrahim Suresi 32. âyette şöyle buyrulmaktadır: "Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü türlü ürünler çıkaran Allah'tır; izni ile denizde yüzüp

Anlaşılabileceği üzere Basra ekolüne göre Allah, sebepsiz fiil meydana getirebileceği gibi sebep aracılığıyla da fiiller yaratabilir. Gemi örneğini ele alacak olursak Allah dileyseydi gemileri, suda itme kuvveti (i'timâd) yaratmaksızın da yüzdürebilirdi. Ancak Allah, insanlara fayda sağlaması adına suda i'timâd kuvveti yaratarak gemileri yüzdürmeyi irade etmiştir. Allah insanı, âlemde gözlem yapmaya ve buradan edindiği bilgilerle çevresini inşa etmeye teşvik etmiştir. Bu anlamda insan hem âlemdeki delilleri keşfeden hem de bunları hayatında tatbik eden bir varlık türüdür.³⁷⁸

Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar, fâil-i muhtar bir varlığa dayandığı kabul edildikten sonra i'timâd kavramına müracaat etmenin bir sorun teşkil etmeyeceği kanaatindedir. Yine Kâdî Abdülcebbar, süflî i'timâdın kendi yönünde (aşağı yönde) fiil meydana getirmesinin (tevlid etmesini) zorunlu olduğuna dikkat çeker. Buna göre süflî i'timâda sahip bir cismin aşağı yönde hareket etmesi zorunlu olarak gerçekleşir. İ'timâdın sonuçlarını zorunlu olarak gerektirmesi, ancak Allah'a dayandırılmak şartıyla geçerli olur. Bu da i'timâd ile tabiat arasındaki farkı ortaya koyar. Zira tabiat düşüncesinde “belli bir yönde hareket meydana getirme” özelliği yoktur. İ'timâd ise böyle değildir. İ'timâd, cismin belirli bir yönde hareket etmesine sebep olan itici bir kuvvettir.³⁷⁹

Eş'arîlerin sisteminde ise bu durum daha farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Onlara göre bir cismin suya batması ya da suyun yüzeyinde kalması, i'timâda değil; süregelen âdetlere dayalı olarak gerçekleşir. Buna göre Allah, suyun yüzeyinde duran cisimde o yüzeye tahsis edilen sükûnlar yaratır. Aynı şekilde suya batan cisimde de aşağı yönde gerçekleşen hareketler meydana getirir. Bu yaklaşıma göre geminin suda batması, geminin ağırlığına ya da taşıdığı yükten değil, Allah'ın onda yarattığı batma eylemiyle gerçekleşir. Burada batma eylemi, tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. Sözelimi Allah dilerse gemide koca bir dağ yüzdürebilir ya da gemiyi hafif bir yük ile batırabilir.³⁸⁰

Kanaatimizce her iki ekoldeki (Eş'arîler ve Mu'tezile) temel farklılık, i'timâdın “sebep” anlamında kullanılıp kullanılmayacağı meselesi etrafında şekillenmektedir. Buradaki farklılığı şöyle detaylandırmak mümkündür. Basra Mu'tezilîlerine göre i'timâd, hareket ve sükûna sebep olan ilkedir. Eş'arîlere göre ise i'timâd, *kevn*lerle meydana gelen bir araz türüdür. Bu anlamda

gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı olacak şekilde yaratan O'dur.” *Kur'ân Yolu* (Erişim 9 Eylül 2024), İbrâhim 4/32.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 111-112.

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 1/92; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 27; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 154.

³⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 283; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 502; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 249-250; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm*, 129.

Eş'arîlere göre i'timâd, oluşların arka arkaya yaratılmasının sonucu olarak meydana gelmektedir. Nitekim Cüveynî bunu şu şekilde aktarmaktadır:

“(Mu'tezilîler) bazen de ağırlıktaki süflî i'timâdı ve ateşteki ulvî i'timâdı tabîi i'timâd olarak tanımlarlar. Ehl-i hakkın usulüne göre bu ayrımların hiçbir anlamı yoktur. Biz i'timâdları ispatladığımızda onlar arasında lüzum ve ictilâb bakımından ayırım yaparız. Ancak biz onların hiçbirinde bekanın bulunmasını mümkün görmüyoruz. Ve i'timâdlar da diğer arazlar gibi mahallerinde an be an (*hâlen ve hâlen*) birbirlerini takip ederek yaratılırlar.”³⁸¹

Söz konusu alıntıdan anlaşılacağı üzere tartışmanın temerküz ettiği nokta, “*İ'timâd kevni tevlîd eder mi? Yoksa i'timâda asıl özelliğini veren kevnler midir?*” problemleridir. Eş'arîlere göre i'timâda asıl özelliğini veren (belli bir yönde olma durumu) kevnlerdir. Mu'tezilîlere göre ise i'timâd, kevnleri ortaya çıkartan (tevlîd eden) bir ilkedir. Bu konuyla ilgili detaylı açıklamayı “İ'timâdın Tevlîdi” isimli başlığımızda yapacağız.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin sisteminde süflî i'timâd, cismin aşağı yönde ikamet etmesinin ya da aşağı yöne doğru hareket etmesinin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini ifade eden bir i'timâd türüdür. Daha açık söylemek gerekirse suda bulunan ve onun aşağı doğru akmasını gerektiren itici bir kuvvettir.³⁸²

2.3.1.1.2. Yukarı İ'timâd (*Ulvî İ'timâd*)

Ulvî i'timâda dair yapılan açıklamalar çoğunlukla ateş ve hava örnekleri üzerinden şekillenmiş olup çeşitli tartışmaları içinde barındırır. Bu tartışmalardan ilki, havanın ulvî i'timâda sahip olup olmadığı meselesine dairdir. Burada temelde iki eğilim söz konusudur: Bunlardan ilki havanın ulvî i'timâda sahip olduğunu iddia eden Ebû Ali el-Cübbâî'nin yaklaşımıdır. Diğeri ise havanın ulvî i'timâda sahip olmadığını çeşitli delillerle izaha çalışan Ebû Hâşim el-Cübbâî, İbn Metteveyh ve Nisâbü'rî'nin açıklamalarıdır. Şimdi bu görüşleri belirginleştirmeye çalışalım.

İbn Metteveyh'in aktardığına göre Cübbâîler, havanın i'timâdı hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu görüşlerden ilki, havanın hangi yön üzere gerçekleştiği hususudur. Ebû Ali'ye göre hava, hem yukarı yönde hareket eden hem de cisimleri yukarı çekerek onları zayıf hale getiren bir i'timâda sahiptir. Bu kaide üzere bir şeyin suda yüzmesi, havanın o cisme nüfuz ederek onu yukarı yöne çekmesiyle gerçekleşir. Gemi örneğini ele alacak olursak geminin suda yüzmesi, içindeki havanın onu yukarı yöne meylettirmesiyle meydana gelir.³⁸³ Aynı şekilde

³⁸¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 497.

³⁸² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 496.

³⁸³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 356.

içine hava doldurulan kırbanın suda batmaması da havanın onu yukarı yöne kaldırmasından kaynaklıdır.

Buna karşın Ebû Hâşim ise havanın, ne yukarı ne de aşağı yönde gerçekleşen bir i'timâda sahip olduğunu belirtir. Ona göre hava bütünüyle sakindir. Bu anlamda hava kendiliğinden değil, dışarıdan kendisine gerçekleşen bir etki ile i'timâd meydana getirir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak hava, lâzım i'timâd ile değil, mücteleb i'timâd gereği hareket eder. Rüzgârın farklı yönlerde esebilme imkânına sahip olması buna örnek gösterilebilir.³⁸⁴

Nisâbü'rî de havayı bir şeyi sıkıştırmak ya da bir şeye baskı yapmak anlamına gelen *dağt*³⁸⁵ kelimesiyle tarif eder. Buna göre havadaki i'timâdı ispat eden en önemli husus, havanın cisme baskı uygulaması ve onu başka yönlerle sürüklemesidir. Bu anlamda hava, diğer yönlerde de i'timâd meydana getirebilir.³⁸⁶

İbn Metteveyh ise havanın itici bir kuvvete sahip olduğunu *müdâfa'a* kavramıyla izah etmektedir. Ona göre hava, sahip olduğu itme kuvveti ile her yönde i'timâd meydana getirebilir. Bu açıdan İbn Metteveyh, Ebû Hâşim'in düşüncesini desteklemektedir. Zira İbn Metteveyh de Ebû Hâşim'in kabul ettiği gibi havanın i'timâdının belirli bir cihet üzere (yukarı ya da aşağı yönde) gerçekleşmediği kanaatinde dir.

İbn Metteveyh'in şârihine göre ise Ebû Hâşim el-Cübbâî, kimi zaman havanın ulvî lâzım i'timâda sahip olduğunu kimi zaman da havanın böyle bir i'timâda sahip olmadığını beyan etmiştir. Şârih'in aktardığına göre Ebû Hâşim el-Cübbâî kesin olarak havada yukarı doğru i'timâd olmadığı görüşüne *Sema ve Âlem* kitabında kanaat getirmiştir. Bu görüşü tasdik eden şârih, havada ulvî lâzım i'timâdın olmadığı hususunu birtakım tikel fiziksel fenomenlerden hareketle izah etmeye çalışmıştır.³⁸⁷ İbn Metteveyh'in eserinde de yer alan bu örnekleri şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Şayet havada yukarı doğru bir i'timâd olsaydı, yeryüzünde var olan her şeyin yukarı yöne doğru hareket etmesi ve geride hiçbir şeyin kalmaması gerekirdi. Oysaki yeryüzünde bu durumun aksi gözlenir.
- 2) Şayet havada yukarı doğru i'timâd olsaydı, derin kuyulara inildikçe lambaların sönmemesi gerekirdi. Oysaki derin kuyulara inildikçe lambanın söndüğü bilinen bir husustur. Zira buradaki yoğun (*kesîf*) hava, ateşin sönmesine sebep olmaktadır.³⁸⁸

³⁸⁴ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 92a; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 502.

³⁸⁵ <http://arabic-philosophy.com/dict/#%E1%B8%8D-%C4%A1-%E1%B9%AD> (Erişim 8 Ağustos 2024).

³⁸⁶ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229.

³⁸⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-350; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 92a.

³⁸⁸ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 92a.

- 3) Şayet havada yukarı doğru bir i'timâd olsaydı suya daldırılan bardaktan kabarcık sesinin duyulmaması gerekirdi. Oysaki bardak suya daldırıldığında suyun altından yatay ve düşey seyirde hareket eden kabarcıklar meydana gelmektedir.

İbn Metteveyh ve şârihi, bu delillerden hareketle Ebû Ali el-Cübbâî'nin düşüncelerini reddetmiştir. Onlara göre havayla doldurulmuş kırbanın suda batmamasının nedeni, havanın yukarı yönlü eğiliminden değil, kırbanın içinde toplanan havanın kırbayı şiddetli bir şekilde sertleştirmesi ve suya karşı direnç göstermesinden kaynaklıdır. Hava ile su arasında meydana gelen bu itişme hâli (*müdafa 'a*), havanın yukarı yönde hareket etmek zorunda olmadığına işaret eder. Aynı şekilde odun parçasının suda yüzmesi de odunun suya itme kuvveti uygulaması, başka bir deyişle su ve odun arasındaki itişme durumuyla gerçekleşmektedir.³⁸⁹

Diğer taraftan İbn Metteveyh'e göre cismin suyun üzerinde yüzmesi, aynı zamanda suya atılan cisimlerin kendi yönlerinde tevlîd etmekten engellendiklerini gösterir. Buna göre i'timâd, baskın olan cismin yönünde tevlîd etmektedir.³⁹⁰

Cüveynî ise Cübbâîleri, aşağıda verilen iki örnekten hareketle eleştirmiştir. Ona göre her iki açıklama biçimi de birbiriyle çelişmektedir.

- 1) Eğer havanın i'timâdı Ebû Ali'nin iddia ettiği gibi yukarı doğru olsaydı, kazılan çukurların içi çer çöp (ufak tefek şeyler) ile dolmazdı. Bilindiği üzere bu çöpler, rüzgârın sağa-sola hareket etmesiyle çukurlara dolmaktadır. Ebû Ali'nin iddia ettiği gibi havanın i'timâdı sadece yukarı yönde gerçekleşseydi çukurların içindeki çöplerin kuyunun içine değil; yukarıya hareket etmesi gerekirdi. Oysaki bu durumun aksi gözlenir.
- 2) Eğer havanın i'timâdı Ebû Hâşim'in iddia ettiği gibi yukarı doğru olmasaydı havayla dolu kırbanın suya daldırıldığında yukarı yönde yükselmemesi gerekirdi. Tecrübe edildiği üzere havayla dolu kırba, suya batırılıp bırakıldıktan sonra dahi yukarı yönde hareket etmeye devam etmektedir.³⁹¹

Bu örneklerden hareketle Cüveynî, havanın i'timâdı hakkında öne sürülen iki yaklaşım biçimini de eleştirir. Ona göre hava, genel âdet üzere diğer cisimlerle bir araya gelemeyen ve onlara karışıp nüfuz edemeyen bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda havanın, kendiliğinden yukarıya ya da diğer yönlerle hareket etmesi söz konusu değildir. Cismin aşağı ya da yukarı yönde hareket etme durumu, doğrudan Allah'ın kudretine bağlı olarak cevherde yaratılan *kevn*ler ile gerçekleşir.

³⁸⁹ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz, 92a, 98a.

³⁹⁰ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz, 92a, 98a.

³⁹¹ Cüveynî, eş-Şâmil fî usûli'd-dîn, 502-503.

Mu'tezile kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr ise havadaki durumu, yukarı fırlatılan taşın geri dönme hareketi üzerinden açıklamaktadır. Ona göre taşın geri dönmesinin sebebi, taşın havaya nüfuz edememesi/tutunamaması ve hava cüzlerine çarparak sağa sola yalpalamasından kaynaklıdır. Bu izahıyla Kâdî Abdülcebbâr temelde Ebû Ali'nin savunduğu "hava, cisme nüfuz eder" görüşüne karşı çıkmaktadır.³⁹²

Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr taşın, lâzım ve mücteleb i'timâdların birbirleriyle çatışması sonucunda yere düştüğünü ileri sürmüştür. Bu anlamda taşın yere düşmesi, lâzım süflî i'timâdın mücteleb i'timâda galip gelmesiyle gerçekleşmektedir. Bu, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere geri dönme hareketinin, i'timâdı baskın olan cismin yönünde tevlîd ettiği anlamına gelmektedir.³⁹³

Bu açıdan bakıldığında havayla ilgili tartışılan önemli meselelerden biri de havanın sahip olduğu direnç kuvvetidir. Buna göre farklı ağırlıklara sahip olan ve aynı anda yere bırakılan iki farklı cismin farklı zamanlarda yere düşmesi, havanın direncinden kaynaklıdır. Burada daha hafif olan cisim daha fazla, daha ağır olan cisim ise daha az direnme kuvvetine maruz kalmaktadır. Bunu şöyle detaylandırabiliriz: Ağır bir cismin hafif bir cisme kıyasla daha hızlı yere düşmesi, ağır cisme temas eden hava direncinin azlığından, hafif bir cismin ağır bir cisme kıyasla daha yavaş yere düşmesi de hafif cisme temas eden hava direncinin çokluğundan kaynaklıdır. Dolayısıyla her iki cismin havasız bir ortamda yere bırakıldıkları düşünüldüğünde, düşüş hızlarının eşit olması ve buna bağlı olarak aynı anda yerde olmaları gerekmektedir. Havadan aynı anda yere bırakılan bir taş ile kuş tüyünü buna örnek gösteren İbn Metteveyh, taşın tüye nazaran daha ağır olduğu için havayı daha çok delip geçeceğini, buna karşılık tüyün de daha hafif olduğu için havada daha fazla engele maruz kalıp sendeleyeceğini belirtir. Bu açıdan havanın varlığı/havadaki direncin varlığı, aynı zamanda hareketin hızını belirler.³⁹⁴

Öte yandan İbn Metteveyh, havanın dirence sahip olmasına serçe gibi zayıf kuşların kartal gibi güçlü kanatlı kuşlara nazaran daha alçak kesimlerde uçuşmasını örnek gösterir. Buna göre zayıf kabiliyette yaratılmış kuşlar, güçlü kabiliyette yaratılmış kuşlara kıyasla yüksek rakımlı bölgelerde uçamaz.³⁹⁵ Aynı şekilde İbn Metteveyh, insanların derin kuyuların dibine indiği zaman öldüğünü ve buralarda kandil, mum, lamba gibi şeylerin yoğun havaya maruz

³⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 52; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 502, 507.

³⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 52; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 502, 507.

³⁹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, 288.

³⁹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, 352.

kaldığı için söndüğünü belirtir. Ona göre bunun sebebi, canlıların yaşaması için elverişli olmayan yoğun (*kesîf*) havadır.³⁹⁶

Nîsâbü'rî'nin naklettiğine göre bu örnek Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından da nakledilmiştir. Fakat Ebû Hâşim bunu yoğun havanın varlığına değil, aksine havanın yokluğuna dayalı olarak açıklamıştır. Bu açıklama biçimine göre canlılar, derin kuyuların dibinde hava soluyamadığı için yaşamlarını sürdürememektedir. Bu durum, aynı zamanda derin kuyularda boşluğun bulunduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca İbn Metteveyh'e göre buradaki hava, insanın soluyabileceği *rakîk* bir hava değildir. Aksine canlıların soluyamadığı *kesîf* bir havadır.³⁹⁷

Havanın direnci, sesin oluşumu ve sesin idraki konusuyla irtibatlı olarak da işlenmiştir. Sesin daha uzak mesafeden daha yavaş; daha kısa mesafeden ise daha hızlı zamanda duyulması havadaki direncin varlığına örnek gösterilmiştir. Ayrıca ses, havanın direncinden dolayı dalgalanmasını, sesin idraki ise dirençten dolayı dalgalanan havanın işitme kanalındaki boşluğa çarparak duyulmasını ifade etmektedir. Bu anlamda havadaki direnç, boşluğun varlığına da delil teşkil etmektedir.³⁹⁸

Basra Mu'tezilîlerinin bu açıklamaları, havanın esasen algılanan bir cisim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda yerlerin ve göklerin hava olmaksızın (bir şey olmaksızın) Yüce Allah tarafından yaratıldığının kanıtı olarak öne sürülmektedir. Bu açıdan kelâmcıların hava ile ilgili öne sürdükleri argümanları, âlemin yaratılışı ve işleyişini açıklama teşebbüsü olarak yorumlamak mümkündür.

Havayla irtibatlı olarak gündeme gelen meselelerden bir diğeri de dünyanın havada hareket etmeden nasıl sabit durabildiği problemidir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre dünyanın düşmeden havada durmasını sağlayan şey, dünyanın alt kısmında bulunan süflî i'timâd ile dünyanın üst kısmında yer alan ulvî i'timâdın birbirine zıt yönde kuvvet uygulaması neticesinde meydana gelen denge durumudur. Buna göre dünyanın alt tarafından yukarı çıkan i'timâd (ulvî i'timâd) ile dünyanın üst kısmından aşağıya inen i'timâd (süflî i'timâd) arasında gerçekleşen itişme/çatışma neticesinde dünya hareketsiz kalır. Bu anlamda dünyanın durağan olması, karşıt i'timâdların birbirlerine denk olmasıyla gerçekleşir.³⁹⁹

³⁹⁶ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 50; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 119.

³⁹⁷ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 47, 50; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 116, 119; Boşluk hava ilişkisi için çalışmamızın "Cisimlerin Boşlukta Hareket Etmesi" isimli kısmına bakınız.

³⁹⁸ Cürçânî, *Mevâkıf Şerhi*, 332.

³⁹⁹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 192; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 284.

Câhız da buna benzer bir yaklaşımla cisimlerin havada yükselerek ve alçalarak hareket ettiğini ileri sürer. Bu görüşe göre hava, yükselen ve alçalan cisimlerin bilinmesini sağlayan bir unsur olarak kabul edilir. Öyle ki Câhız cisimlerin temelde “havaya yükselme” ve “havadan düşme” tabiatlarına sahip olarak yaratıldığını ve bu tabiat üzere hareket ettiklerini öne sürer. Sözelimi havayla doldurulmuş ve suyun üzerine bırakılmış bir tulum, yaratıldığı tabiat üzere ilk kaynağı olan yukarı yönde hareket eder. Buna karşın su da yaratıldığı tabiat üzere ilk mekânı olan aşağı yönde eğilim göstermeye devam eder.⁴⁰⁰ Hatırlanacağı üzere Nazzâm da suyun özelliğinin akıcı olduğunu, ağır taşın özelliğinin yuvarlanmak olduğunu, ateşin özelliğinin alev saçmak ve yükselmek olduğunu ifade eder. Dahası havanın özelliğinin, suyun içinde iken yukarı çıkmak ve suyun özelliğinin de havada iken aşağı inmek olduğunu beyan eder. Böylelikle Nazzâm ateş ve havanın, ilk yaratıldıkları tabiat gereği yukarı yönde hareket ettiklerine dikkat çeker.⁴⁰¹

Nazzâm’dan sonraki kelâmcılar ise bu eğilimi, ulvî i’timâda dayalı olarak açıklamaktadır. Bu minvalde onlar, cisimlerin sahip olduğu i’timâd gereği yukarı yönde hareket ettiklerini düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında i’timâd ve tabiat düşüncelerinin içerik anlamında aynı şeyi ihtiva ettiği söylenebilir. Buna göre her iki yaklaşım biçimi de temelde cisimde yaratılıştan gelen kabiliyetleri konu edinmektedir. Fakat detaya inildiğinde i’timâdın, tabiattan farklı olarak “belirli bir yöne (yukarı yöne) tahsis edilme” özelliğine sahip olduğu görülür.

Bu bilgiler ışığında ulvî i’timâdın, temelde iki şekilde ele alındığı sonucuna ulaşılabilir. Bunlardan ilki, cismin parçalarının arasına giren havanın cismi hafifleterek yukarı yönde hareket ettirmesidir. Diğer ise cisimlerde yaratılış itibarıyla var olan yükselme eğilimi/ulvî i’timâddır. Burada Ebû Ali el-Cübbâî, havayı “cismi yukarı çeken ip” konumunda değerlendirmek suretiyle havanın cisimleri yukarı yönde kaldırdığını ifade etmiştir. Yani Ebû Ali el-Cübbâî, esasında cisimlerin hava sayesinde ulvî i’timâda sahip olduğunu öne sürmüştür. Buna karşın Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri de havanın ulvî i’timâda sahip olmadığını, cisimlerin kendiliğinden (havadan bağımsız bir şekilde) ulvî i’timâda sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna örnek olarak ise ateşi göstermişlerdir. Bu görüşe göre ateş, kendiliğinden lâzım ulvî i’timâda sahiptir. Zira ateş, diğer unsurlardan farklı olarak sürekli olarak yukarı yönde eğilim göstermektedir. Bu eğilim ateşin, odunu yakacak demiri ve çeliği eritecek

⁴⁰⁰ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5/ 42-43; Hayyât, *İntisâr*, 47-50. Söz konusu ifadeler metinde şu şekilde geçer: “Hava ile doldurulmuş bir kırba, suyun dibine bırakılsa dâhi tekrar suyun yüzeyine çıkar. Çünkü kırbanın içinde bulunan hava, kırbayı yukarı yönde iter.”, “Havanın özelliği, suyun içinde iken yukarı çıkmaktır. Suyun da özelliği havada iken aşağı inmektir. O halde su da hava da ilk şekline dönmek ister.”

⁴⁰¹ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5/ 42-43; Hayyât, *İntisâr*, 47-50.

derecede baskın bir i'timâda sahip olduğunu göstermektedir. O halde ateş, demirde odunda ve havada bulunmayan bir i'timâda sahiptir.⁴⁰²

Cüveynî bu yaklaşım biçimini iki örnekten hareketle eleştirmiştir. Bunlardan ilki ateşten kalan köz parçalarındaki kıvılcımlardır. Bu görüşe göre ateşten kalan köz parçalarındaki kıvılcımların aşağı yönde/yerde yanmaya devam etmesi, ateşin yükselen bir i'timâda sahip olmadığını göstermektedir.⁴⁰³ İkincisi ise ateşin alevlerinin, ateşin üstünden altına doğru gerçekleştirilen yelleme fiiliyle sönebilmesi ya da giderek daha da harlanması durumlarıdır. Bu ise ateşin dışarıdan gerçekleşen müdahaleler doğrultusunda farklı yönlerde hareket ettiğini kanıtlamaktadır. O halde ateşin lâzım yükselen bir i'timâda sahip olmadığını, aksine mücteleb i'timâd gereği farklı yönlerde eğilim gösterdiğini kabul etmek gerekir. Nitekim Cüveynî bunu şu şekilde nakleder: “Ateşe üfleyen bir kimse onun yukarı doğru çıkmasını tersine çevirmek ister. Ateşin alevlerinin sönmeye başladığında orada aşağı doğru mücteleb i'timâd sabit olur.”⁴⁰⁴

Bu noktada hemen belirtmek gerekir ki Ebû Ali el-Cübbâî de ateşte yukarı çıkan bir i'timâdın bulunmadığı görüşünü kabul etmiştir. Nitekim ona göre de ateşin yukarı yöndeki hareketi, mücteleb i'timâdlar ile gerçekleşmektedir. Bu anlamda ateşin i'timâdı, tüm yönlerde eşit oranlarda meydana gelebilir. Böylelikle Ebû Ali el-Cübbâî, diğer konularda olduğu gibi ateşin i'timâdı meselesinde de Ebû Hâşim ve İbn Metteveyh ile ters düşer. Nitekim İbn Metteveyh bunu şu şekilde nakleder:⁴⁰⁵

“(Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre) Ateşte yukarı doğru lâzım bir i'timâd sabit olmaz. Onun yukarı doğru hareketi, mücteleb i'timâd yüzündendir. O, yönlerle ilişkili i'timâdları lâzım değil de mücteleb i'timâd olarak kabul etti. Bizim sunduğumuz görüş de şeyhlerimizin çoğunluğunun görüşüdür.”⁴⁰⁶

İbn Metteveyh, ateşin yükselen i'timâda sahip olduğunu kırık-çıkıkçı örneği üzerinden açıklamaya devam eder. Ona göre kırık-çıkıkçı, kırılan bir kemiği yerine yerleştirmek istediğinde önce kırığın üzerine bir alçı yerleştirir. Sonra onun üzerine sıcak bir ateş koyar ve üstünü bir kâse ile kapatır. Kâsenin altındaki ateş, yukarı doğru hareket etmekten alıkonulduğu için öncelikle süflî ve mücteleb i'timâd gereği aşağı yönde hareket eder. Böylelikle ateş, alçının gözeneklerine ve alttaki ete işler. Aşağı doğru uygulanan bu basınç sona erdiğinde ise ateş, yükselen i'timâd gereği yukarı yönde hareket etmeye devam eder. Ateş yükseldikçe birbirlerine sıkı sıkıya bağlanan et ve kemiği de yukarıya çeker. Böylelikle kemik, kendi yerine oturur.⁴⁰⁷

⁴⁰² *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 91a-93a.

⁴⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 503.

⁴⁰⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 497.

⁴⁰⁵ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 91a, 93a.

⁴⁰⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 314.

⁴⁰⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 50-51.

Bu bağlamda lâzım i'timâd, cismin belirli bir yönde hareket etmesine ya da eğilim göstermesine sebep olan içsel bir dinamizm ile ilişkilidir. Bu dinamizm, cisimlere Allah tarafından yaratılış itibariyle yerleştirilen birtakım bilgiler ihtiva etmektedir. Taşın serbest bırakıldığı her vakit yere düşme eğilimi göstermesi, yukarı fırlatılan taşın tekrar geri dönmesi, odunun yanabilme özelliğine sahip olması, ateşin alevlerinin yukarı yönde hareket etmesi, suyun aşağı yönde akıcı olması, demirin oduna nazaran daha ağır/yoğun olması, özdeş kaplarda yer alan su ve cıva elementlerinin farklı ağırlıklara/yoğunluklara (kohezyon kuvveti/molekül çekim kuvveti) sahip olması bu bilgilere örnek teşkil eder.⁴⁰⁸

Basra Mu'tezilesinin yaygın düşüncesine göre cisimlerin genellikle lâzım i'timâdları vardır. Buna göre su ve toprak gibi cisimler aşağı doğru; ateş ise yukarı doğru bir seyir içerisinde. Havanın lâzım bir i'timâda sahip olup olmadığı konusunda ise görüşler değişkenlik arz eder. Ebû Ali el-Cübbâi dışındaki kelâmcılar, havada lâzım ulvî i'timâdın olmadığını birtakım tikel fiziksel fenomenler üzerinden izah etmeye çalışır.⁴⁰⁹ Bu anlamda ulvî i'timâd, "cismin eğiliminin yukarı yönde ortaya çıkması" anlamlarını taşır. Ateşin alevlerinin yukarı yönde harlanmasını (hareket etmesini), havanın yukarı yönde esmesini izah eder. Mu'tezile'nin kendi görüşünü temellendirmek için zikrettiği bu örnekler, daha sonra hareket ve nedensellik konusundaki görüşlerini de etkileyecektir. Bu konuya ilerleyen başlıklarda tekrar temas edeceğiz.

Sonuç olarak Basra Mu'tezilîlerinin açıklamaları dikkate alındığında ulvî i'timâdın hafif cisimlerin hareket kabiliyetini belirleyen bir kuvvet olduğu ve bu kuvvetin çoğunlukla hava, ateş gibi unsurlardan hareketle açıklandığı görülmektedir. Burada yaygın kanaat, Ebû Hâşim el-Cübbâi, Kâdı Abdülcebbâr, Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in çizgisinde devam eden "Ateşin ulvî i'timâda sahip olduğu, havanın ise ulvî i'timâda sahip olmadığı" görüşüdür. Bu görüşe göre hava, belirli bir direnç gücüne sahip olan; fakat yukarı yönde hareket etmek zorunda olmayan bir unsurdur. Bununla birlikte ateş de yukarı yönde hareket etme eğilimini zorunlulukla devam ettiren bir özelliğe sahiptir. Buna karşın Ebû Ali el-Cübbâi'nin ileri sürdüğü münferit açıklamalar da bulunmaktadır. Burada ise tam tersi şekilde havanın ulvî i'timâda sahip olduğu, fakat ateşin ulvî i'timâda sahip olmadığı görüşü öne sürülmektedir. Ebû Ali'nin bu yaklaşımı, mücteleb i'timâdla ilgili görüşlerini de etkilemiştir. Bir sonraki başlığımız, mücteleb i'timâd konusunda öne çıkan tartışmaları konu edinmektedir. Fakat söz konusu başlığa geçmeden önce son olarak lâzım i'timâdın felsefedeki karşılığını ifade eden doğal meyil nazariyesini ele alalım.

⁴⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 244-245; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 491; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, 89b.

⁴⁰⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-350.

2.3.1.2. Lâzım İ'timâd-Doğal Meyil İlişkisi

Mu'tezile'nin i'timâd konusundaki ortak kabullerini aktaran İcî'ye göre lâzım i'timâd, filozofların hareketi açıklamak için kullandıkları “doğal meyil” nazariyesiyle benzerlik göstermektedir. Nitekim Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*’ında bu ilişkiyi şöyle açıklar:

“Filozof, i'timâda meyil adını verir ve onu doğal, zorlamalı ve nefساني olmak üzere üç kısma ayırır. Çünkü meyil, ya mahallin dışından bir sebepten kaynaklanır ya da kaynaklanmaz. Birincisi zorlamalı meyildir. İkincisi ise ya şuurla birlikte ya da böyle olmaz. Bunun birincisi nefساني meyildir. İkincisi ise doğal meyildir. Hareketler de aynı şekildedir.”⁴¹⁰

Söz konusu ifadeden anlaşılacağı üzere filozoflar, i'timâda meyil adını vermekle birlikte meyli; doğal (*meyl-i tabi'î*), zorlamalı (*meyl-i kasrî*) ve nefساني (*meyl-i nefsanî*) olmak üzere üçe ayırmışlardır. Bunlardan mahallin dışında bir sebepten kaynaklanan meyil, zorlamalı meyildir. Filozoflar buna “yukarı doğru atılan taş” örneğini verirler. Mahallin dışında herhangi bir sebepten kaynaklanmayan meyil ise nefsanî ve doğal olmak üzere ikiye ayrılır. Nefساني meyil, şuur ve irade ile meydana gelirken; doğal meyil, zorunlulukla gerçekleşir. Burada taşın doğası gereği aşağı inmesi, doğal meyle; insanın kendi iradesiyle meydana getirdiği hareketleri ise nefساني meyle örnek teşkil eder.⁴¹¹

Harekete ilişkin bu ayırmda **doğal meyil**, temelde dört hükme sahiptir: Bunlardan birincisi, her cismin kendine özgü doğal bir mekân ile var olduğu hususudur. İkincisi, her cismin kendi doğal mekânına zorunlulukla hareket ettiği durumdur. Üçüncüsü ise doğal meylin **doğal hareket** ile gerçekleşmesidir. Son olarak dördüncüsü de cismin doğal mekânına ulaştıktan sonra orada durağanlaşmasıdır.⁴¹² Şimdi bunları konumuzun sınırları çerçevesinde belirginleştirmeye çalışalım.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki **doğal mekân** anlayışı, Aristoteles fiziğinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim Aristoteles'e göre hareket, doğal ve zorlamalı olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Doğal hareket, cismin kendi doğal mekânına ve kendi doğal yönünde gerçekleştirdiği hareket biçimidir. Buna bağlı olarak doğal mekân da doğrudan nesnenin bulunduğu özel yerdir (*idios topos*). **Doğal yön** ise evrendeki bütün cisimlerin, ağırlıklarına

⁴¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 244-245.

⁴¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 244-245.

⁴¹² İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 82b-83a; 82b; İhsan Fazlıoğlu, “Evrenin Bir Merkezi Var mıdır? Hocaşâde'nin Onto-geometrik Bir Araştırması”, *Uluslararası Hocaşâde Sempozyumu*, ed. Tevfik Yücedoğru, O. Şener Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz (Bursa: 2011), 271-272; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 32-33; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243; Aristo, *Fizik*, 41, 77, 213; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 93-101, 107, 133, 181; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 3/150-152; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 882, 960, 964.

göre sıralandığı bir düzenlilikle ilişkilidir. Sözelimi toprak ve topraktan oluşan her cismin en altta, ateş ve ateşten oluşan her cismin en üstte yer alması doğal yönü ifade eder.⁴¹³

Harekete ilişkin bu ayırmada her varlığın doğal bir mekânı vardır. Yeryüzünde bulunan dört öğeden en ağırı toprak olduğu için toprağın doğal mekânı evrenin merkezidir. Toprağı sırasıyla su, ateş ve hava takip etmektedir. Bu sıralamanın hareketle ilgisi şu şekildedir: Başlangıçta her cisim, kendi doğal mekânında durağan bir halde yer alır. Fakat sonrasında birtakım sebeplerden dolayı bu mekândan ayrılır. İşte bu ayrılış, cismin hareketiyle gerçekleşir.⁴¹⁴

Zorlamalı hareket, geçici bir durumla ilişkilidir. Burada cismin hareketi, cismin dışındaki bir kuvvetten kaynaklıdır. Kasrî kuvvet olarak da bilinen bu itici güç sayesinde cisimde sonradan arız olan bir hareket oluşur. Bu anlamda kasrî hareket, cismin zâtından olmayan ve cisme sonradan eklenen geçici bir durumdur.⁴¹⁵ Bu konuyu mücteleb i'timâd isimli başlığımızda ele alacağımızdan burada sadece zorlamalı hareketin bir hareket türü olduğu hususuna değinmekle yetineceğiz ve doğal meyille irtibatlı olan diğer hususları ele alacağız.

Doğal meyil, nesnede yaratılış itibariyle var olan hareket kabiliyetini ifade eder. Isıtılan su ve yukarı fırlatılan taş örneği üzerinden bunu şöyle detaylandırabiliriz: Isıtılan su, kendisine dışarıdan uygulanan ısıtma eyleminin sona ermesiyle birlikte soğumaya başlar. Suyun soğumaya dönük bu işlevi, suyun doğal hareketi gereği gerçekleşir. Çünkü su, tabiatı gereği soğuğa elverişlidir. Aynı şekilde havaya fırlatılan taş da dışarıdan aldığı kuvvetin sona ermesiyle birlikte havada duraksamaya başlar. Zira taş, asli yapısı gereği aşağıya geri dönmeye meyillidir.⁴¹⁶ Bu bakımdan doğal meyil, içseldir ve irade olmaksızın tek bir tarz üzere gerçekleşir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak doğal meyil, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı, değişikliğe uğramamış şeyi, nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder.⁴¹⁷

Doğal meyil tabiat ile aynı anlamı taşır. Bu, **kuvve-fiil** ilişkisi üzerinden şöyle izah edilebilir: Doğal meyil, cisimdeki potansiyel, yani bilkuvve hâl, doğal hareket de bu potansiyelin bilfiil hale geçmesidir. Suyun serbest bırakıldığı her vakit aşağı yönde hareket etmesi, ısıtılmış suyun ısıtma eyleminin sona ermesiyle birlikte tekrar soğuması, yukarı fırlatılan cismin tekrar aşağı yöne eğilim göstermesi bu kuvve-fiil ilişkisi gereği gerçekleşir.

⁴¹³ Aristo, Fizik, 141, 143; Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 74-75.

⁴¹⁴ Fazlıoğlu, “Evrenin Bir Merkezi Var mıdır? Hocazâde’nin Onto-geometrik Bir Araştırması”, 272; Topdemir, *Felsefe*, 74-75; Şahap Demirel, “İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, ed. Müjgan Cumbur ve Orhan Doğan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, 1984), 354.

⁴¹⁵ İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ’nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 102-104.,

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/ çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 132; İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ’nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 106-108.

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, 1/ 33; İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ’nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 106-107.

Öte yandan doğal meyil, cismin bulunduğu mekânda gerçekleşen sükûn ile yakından ilişkilidir. Zira her cisim, hareket hâlinde kısa bir süre sonra, tekrar kendi mekânında durağanlaşmak/sakin olmak istemektedir. Bu, aynı zamanda evrende statik bir dengenin esas tutulduğunu gösterir. Yukarıya fırlatılan taş örneğinde olduğu gibi taşın tekrar yere düşmesi, hem taşın yeniden kendi formunu/dengesini kazanması hem de kendi mekânında sükûnete ermesi anlamına gelir.⁴¹⁸

Bu açıklama biçimi, Nazzâm'ın "Sükûn, i'timâd hareketidir" şeklinde ifade ettiği sözü ile benzer anlamı taşır. Zira Nazzâm da i'timâdı, zıt unsurların bir araya gelerek birbirlerini dengeledikleri ve böylelikle görünürde sâkin oldukları bir durumu izah etmek için kullanır.⁴¹⁹ Öyle ki Eş'arî, sükûnun i'timâddan başka bir anlamı olmadığını, "mekânda sakin olmak" ile "mekâna i'timâd etmek" ifadelerinin aynı mânada kullanıldığını nakleder.⁴²⁰

Tekrar hatırlatmak gerekir ki Nazzâm'ın sisteminde i'timâd, temelde iki şeyi ihtiva eder. Bunlardan ilki, cisimlerin iç içe ve dengede yaratıldıkları ilk mekânda, gizli bir hareketlilik içerisinde bulunmaları ve bunu yaparken birbirleriyle çatışmaları durumudur. Diğeri ise cisimlerin ilk yaratıldıkları mekândan ayrılmak suretiyle görünür olmayı istemeleridir. Bu minvalde i'timâd hareketinin, filozofların ortaya attığı doğal meyil nazariyesiyle benzer özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Anlaşılacağı üzere bu özelliklerden ilki, cismin tabiatı/doğal meyli gereği hareket kabiliyetine sahip olmasıdır. Diğeri ise yine cismin tabiatı/doğal meyli gereği kendi doğal mekânına ulaştıktan sonra orada "en az iki vakit geçirmesi", yani sükûn haline geçmesidir.⁴²¹

Ancak Nazzâm'ın i'timâd ile ilgili diğer nakilleri dikkate alındığında filozoflardan, daha farklı bir yaklaşıma sahip olduğu görülür. Örnek verecek olursak Nazzâm i'timâdı, teolojisinin bir parçası olarak yorumlar. Bu bakımdan i'timâd hareketini, öncelik ve sonralığın bulunmadığı bir zaman içinde, gizli olanların açığa çıkmasıyla (kümûn-zuhûr) gerçekleşen bir süreklilik düşüncesiyle ilişkilendirir. Böylelikle Nazzâm, tek seferde ve eş zamanlı yaratılmış ortak bir evren anlayışını benimser.⁴²² Klasik doğa felsefesinde ise evren, birbirinden farklı iki bölümden; "Ay-altı" ve "Ay-üstü" âlemden oluşur. Ay-altı âlem (yeryüzü); toprak, su, ateş ve hava gibi dört yalın öğelerden; Ay-üstü âlem (gökyüzü) ise tek bir öğelerden, yani Esîr

⁴¹⁸ Demirel, "İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı", 54; İbn Sînâ, Fizik, 1/ 33.

⁴¹⁹ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5/ 20-21; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-349; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 273; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/387-389; *Şerhu Kitâbü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 90a-90b; <http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024).

⁴²⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-349. Söz konusu ifade metinde şu şekilde geçer: [إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين] قيل سكن في المكان لا أن السكون معنى غير اعتماده

⁴²¹ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5/ 11-40.

⁴²² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/ 7-11, 52-53; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 329; Hayyât, *İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70.

(Ether)'den meydana gelir. Özce farklı olan bu âlemlerde yeryüzü, her türlü değişmeye oluş ve bozuluşa sahne olur iken gökyüzü, sonsuza dek sürecek olan düzenliliği temsil eder.⁴²³ Bu anlamda gökyüzü, ezeli ve ebedi dengeliğin, sonsuza dek sürecek olan düzenliliğin yeridir. Yani Ay-üstü âlemde varlıklar, hep var olmuş ve var olacak varlıklar olup dairesel hareketler yapmaktadır. Buna karşın Ay-altı âlemdeki varlıklar ise çizgisel-doğrusal bir hareket alanında değişime uğramaktadır. Oluş ve bozuluşun gerçekleştiği bu âlemde varlıklar, sözgelimi toprak ve su gibi ağır öğelerden oluşan cisimler, merkeze/içe doğru; ateş ve hava gibi hafif öğelerden oluşan cisimler ise çevreye/dışa doğru hareket ederek değişime uğramaktadır.⁴²⁴

Diğer taraftan Antik Yunan'da Ay-üstü âlemin, ilahî/metafiziksel bir unsur kabul edilen Esîr'den oluşturulduğu ve Esir'den meydana gelen yıldız ve feleklerin, oluş ve bozuluşa uğramaksızın sonsuza kadar varlığını sürdürdüğü kabul edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında klasik doğa felsefesindeki hareket ve değişim görüşünün, Nazzâm'ın fiziksel teorisiyle çeliştiği görülmektedir. Zira Nazzâm başta olmak üzere diğer Mu'tezili kelâmcılar kozmolojik teorilerinde, âlemin hâdis olduğu tezini ispat etmeye yönelik olarak argümanlar geliştirmiş ve Allah'ın zâtına ilişkin meselelerde mutlak tenzih anlayışını öne çıkarmışlardır.⁴²⁵

Öte yandan Nazzâm sonrası öne çıkan i'timâd anlayışları dikkate alındığında ise i'timâdın çoğunlukla ağırlığı kapsamına alan bir kullanımla ele alındığı görülür. Fakat burada ağırlık, doğal mekân düşüncesiyle ilişkilendirilmez. Nitekim Basra Mu'tezilesinden İbn Metteveyh bunu şöyle açıklar:

“Cisim yalnız iki halde mekâna ihtiyaç duyar. Biri canlı ve tasarruflarda bulunabildiği haldir. Zira bu durumda cisim için üzerinde işlerini yürütebileceği ve sabit olacağı bir yer/mekân gerekli olur. İkincisi de cismin ağır olduğu haldir. Zira onun ağırlığında aşağı inmesini engelleyen bir şey gerekli olur. Bu iki hal dışında cisim mekâna ihtiyaç duymaz. Eğer cisim mekâna ihtiyaç duyar ve mekân da bir cisimdir denirse, bu sonsuz mekânların olmasını gerektirir.”⁴²⁶

Söz konusu ifadeden anlaşılacağı üzere İbn Metteveyh, cismin sadece iki durumda mekâna ihtiyaç duyduğunu belirtir. Bunlardan ilki, cismin canlı olup işlerini yürütebildiği ve

⁴²³ Demirel, “İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı”, 353; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 3/191.

⁴²⁴ Fazlıoğlu, “Evrenin Bir Merkezi Var mıdır? Hocazâde'nin Onto-geometrik Bir Araştırması”, 271-272; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 3/191; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 882, 960, 964; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 32-33; İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma 'na 'l-i 'timâd min Şerhi 'l-Mevâkıf*, 82b-83a; 82b; Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 243.

⁴²⁵ Mahmut Kaya, “Esîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/390; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 29-40; Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 36, 91; Cafer Sadık Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God: Contribution and Contrasts with Contemporary Western Philosophy of Religion*, (Washington D.C., 2003), 160-175; Ayrıca bk. William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Wipf and Stock Publishers, 2000).

⁴²⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, 11.

orada sabit kalabildiği mekân anlayışıdır. Diğerisi ise cismin ağırlık özelliği kazandıktan sonra onu düşmekten alıkoyan mekâna ihtiyaç duymasındır.

İbn Metteveyh'in yaptığı bu açıklamalar, onun doğal mekân fikrinden uzak bir cisim anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre İbn Metteveyh, her cisim için bir mekân gerektiği, yani her cismin kendine özgü doğal bir mekâna sahip olduğu düşüncesini kabul etmez. Şayet her cisim bir mekâna ihtiyaç duysaydı, mekânın ortadan kaldırılmasıyla birlikte cismin de yok olması gerekirdi. Halbuki aşağı yönde bulunan bir mekânın ortadan kaldırılmasıyla birlikte üstünde bulunan cismin yok olmadığı bilinen bir husustur. Ayrıca Yüce Allah'ın cismi, havada mekânsız bir şekilde tutması da mümkündür.⁴²⁷

Bu veriler ışığında Nazzâm sonrası öne çıkan i'timâd anlayışlarının doğal mekân kuramı ile örtüşmediği sonucuna varabiliriz. Nitekim Nazzâm sonrası Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının nakilleri dikkate alındığında lazım i'timâdın cisme tahsis edilmiş müstakil bir bölge ya da mekân ile ilişkili olmadığı anlaşılır. Buna göre i'timâd, çoğunlukla cismin hareketi ve bu hareketin gerçekleştiği yön (aşağı ya da yukarı) ile irtibatlıdır. Bundan dolayı kelâmcıların ekserisi lazım i'timâdı, aşağı ve yukarı yönde gerçekleşen eğilim biçimi şeklinde ele almayı tercih etmişlerdir. Nitekim i'timâd ile ilgili nakilleri detaylı bir şekilde aktaran müteahhir dönem kelâmcılarından Seyyid Şerif el-Cürcânî, el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* 'ına yazdığı ayrıntılı şerhte bunu şu şekilde nakleder:

“Biz mutlak yönlerden olan üst ve altın hakiki yönler olduğuna hükmettik. Zira bu ikisi doğal olarak birbirinden ayrışan yönlerdir. Zira unsurlardan oluşan bir kısım cisimler, doğaları nedeniyle üste doğru koşarlar ve alttan kaçarlar. Buna örnek ateş ve havadır. Unsurlardan oluşan bir kısım cisimler ise bunun tam tersidir. Buna örnek iste toprak ve sudur.”⁴²⁸

“Hakiki yönün iki tane olduğu ortaya çıktığına göre doğal (tabiî) i'timâd da birazdan geleceği üzere ikidir: Yükselen ve inen. Bu ikisi dışındakiler, doğal olmayan i'timâdlardır.”⁴²⁹

Her iki alıntıdan anlaşılacağı üzere, cevherin varlığına eklenen i'timâd arazının iki türü bulunur. Bunlar, doğal (lazım) i'timâd ve doğal olmayan (mücteleb) i'timâddır. Doğal i'timâd, nesnelerin düşmesine ve yükselmesine sebep olan tabiî eğilimi, doğal olmayan i'timâd ise doğal i'timâdın aksine diğer yönlerde (sağ-sol, ön-arka) cereyan eden diğer hareket biçimlerini ihtiva eder. Bu ise cisme dışarıdan uygulanan müdahalelerle gerçekleşir.⁴³⁰

⁴²⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 11; Detaylı bilgi için bk. Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 280; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 70-71.

⁴²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243.

⁴²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243.

⁴³⁰ Cüveynî, Şâmil, 495, 497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 243, 252-253; Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, 126, 130-131.

Cürcânî'ye göre aşağı ve yukarı yönlerin değişime uğraması mümkün değildir. Başka bir deyişle yukarı ve aşağı yönler, mutlak yönlerdir.⁴³¹ Mutlak yönler, aynı zamanda boyutları sonlu ve sınırlı olan bir evren anlayışını ispat etmektedir. Buna göre her cisim, küre şeklinde tasavvur edilen sınırlı bir alanda (aşağıya ya da yukarı yönde cereyan eden doğrusal bir hareket alanında) eğilim gösterir. Sözelimi ateş ve hava doğaları nedeniyle üst yöne; toprak ve su ise aşağı yöne hareket eder.⁴³²

Bu bağlamda Cürcani'ye göre i'timâd, filozofların “meyl-i tabîi” dediği bir güce karşılık gelir. Bu, en basit anlamda kelâm disiplininde doğal itme kuvveti (tabîi müdâfa'a) olarak anlaşılır. Doğal itme kuvveti, aşağıya inmeyi gerektiren ağırlık ile yukarı yükselmeyi gerektiren hafifliğe karşılık gelir. Buna göre cisimler, kendilerinden kaynaklı içsel bir eğilimle aşağı ve yukarı yönde hareket eder. Bu bağlamda suyun serbest bırakıldığı her vakit aşağı yönde hareket etmesi hem suyun doğal meylini hem de lazım i'timâdını açıklayan bir örneği temsil eder.

İlave olarak kelâmcılar, i'timâd görüşünde cisimlerin aşağı doğru hareketini esas alırlar. Dolayısıyla cisim, herhangi bir engele maruz kalmadığı müddetçe aşağı yönde hareket etmek zorundadır. Bu hareket, kelâmcıların nazarında cisimdeki bir nitelik, yani i'timâd arazıyla gerçekleşmektedir ki bu da aşağı yöne doğrudur. Filozofların iddia ettiği gibi merkeze doğru değil.⁴³³

Diğer taraftan klasik doğa felsefesindeki çekim yasasına göre ise her öge (ateş, hava, su ve toprak), kendilerinde mevcut olan “içkin bir sebep” ile kendi doğal mekânlarına ulaşmak istemektedir. Bu, oluş ile bozuluş arasında gidip geldikleri bir süreklilikte Ay-altı âlemde gerçekleşmektedir. Kelâmcılar böyle bir âlem anlayışını kabul etmedikleri için dünyayla (Ay-altı âlemiyle) birlikte gök cisimlerinin (Ay-üstü âleminin) de içerisinde bulunduğu tüm âlemin atomlardan, cisimlerden ve onlara ilişkin arazlardan meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Kelâmcıların bu fikri savunmalarının nedeni, hudûs delilinin Tanrı'nın dışındaki her şey (tüm âlem) için geçerli olmasıdır.⁴³⁴

⁴³¹ Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 882, 960, 964. Cüveynî'ye göre ise üst ve alt yönlerin nispeti itibaridir. Buna göre yönler, kişinin durduğu yere göre değişebilir. Bu bağlamda Cüveynî, “cisimler, tabiatlar ya da ağırlıklarına bağlı olarak üst ya da alt yöne doğru eğilim gösterir/i'timâd eder” düşüncesini kabul etmez. Bu konuya ilerleyen başlıklarda tekrar temas edeceğiz. Bk. Cüveynî, Şâmil, 493.

⁴³² Cürcânî, 244. Zaten yön, cisimlerle kaim olan ve arazlardan oluşan uçlardan (etraf) ibarettir. Bunların bölünmemesi noktayı, bir uzanımda bölünmesi çizgiyi, iki uzanımda bölünmesi ise yüzeyi meydana getirir. Osman Demir, “İcî Kelâmında Fizik”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 380; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 32-33.

⁴³³ Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 322.

⁴³⁴ Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 882, 960, 964. Cüveynî, Şâmil, 141; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 32-33; Fazlıoğlu, “Evrenin Bir Merkezi Var mıdır? Hocaşâde'nin Onto-geometrik Bir Araştırması”, 271-272. Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 312. Kelâm geleneğinde eşyanın özellikleri üç teori altında incelenmiştir. Her şeyin arazlardan meydana geldiğini savunan ilk teorinin temsilcisi Dırâr b. Amr'dır. İkinci teoriye göre ise eşyanın özelliklerini cismâni varlıklar belirlemektedir. Nazzâm ve öğrencisi Câhız bu görüştedir. Üçüncü teori ise eşyanın

Dolayısıyla Mu‘tezilîler, her ne kadar cisimlerin içsel bir eğilim ile değişime uğradıkları görüşünü kabul etmiş olsalar da onlara göre bu değişim, “birtakım engellerin ortadan kaldırılması ve gerekli şartların oluşması” şartlarına dayalı olarak gerçekleşir. Bu açıdan kelâmcılar cisimlerdeki içsel eğilimlerin, “içkin bir sebep” ile değil, “harici bir sebep”ten kaynaklandığı görüşünü benimser. Bu görüşe göre cevherin bizzat kendisinin hareketi (ya da doğal hareketi) gerektirmesi imkânsızdır. Hareket, ancak cevhere zâid bir mânadan, yani i‘timâd arazından kaynaklıdır.⁴³⁵

Son olarak i‘timâd, “cisimdeki içsel eğilimin zorunlu olduğu, ancak Allah dilerse bu eğilimin değişime uğrayabildiği” mânalarını da içermektedir. Nitekim bir sonraki başlığımızda ele alacağımız mücteleb i‘timâd konusu, i‘timâdın bu özelliğini ortaya koyan bir i‘timâd türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, i‘timâd anlayışının cisimde Allah’ın müdahalesine imkân tanıyan bir özelliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. O halde Basra Mu‘tezilî kelâmcılarının sistemlerinde i‘timâdı kullanmayı tercih etmelerinin sebebi, i‘timâdın belirli şartlara dayalı olarak zorunlu nedenselliği ihtiva etmiş olmasıdır. Bu açıdan Basra Mu‘tezilesi kelâmcıları, Allah müdahalede bulunmadığı müddetçe ağır bir taşın zorunlulukla yere düşeceği kanaatini taşımaktadır.

2.3.2.Mücteleb İ‘timâd

İ‘timâd, suyun serbest bırakıldığı her vakit aşağı yönde hareket etmesi, ateşin alevlerinin yukarı yöne doğru çıkması, yukarı fırlatılan cismin tekrar aşağı yöne eğilim göstermesi gibi olağan ve süregelen değişimlerin yanı sıra, istisnai bir durum olarak doğada var olan fenomenleri de izah etmek için kullanılmaktadır. Buna göre i‘timâd, cisimde dışsal bir kuvvetle meydana gelen değişimlerden söz etmektedir. Ateşin alevlerinin dışarıdan gerçekleşen müdahaleler doğrultusunda (üflenmek ya da yellenmek suretiyle) aşağı yöne meylettirilmesi ya da cisimlerin fırlatma kuvvetiyle birlikte yukarı yönde hareket ettirilmesi bu duruma örnek teşkil etmektedir.⁴³⁶

Mu‘tezile’ye göre mücteleb i‘timâd altı yönde oluşabilir. Sözelimi bir kimse bir taşı yukarı yöne fırlattığında onda mücteleb i‘timâd gerçekleşir. Aynı şekilde ateşin alevlerinin yukarı yöne çıkmaktan engellenmesi de mücteleb i‘timâddan kaynaklanır. Bu anlamda mücteleb i‘timâd cismin, altı yönde cereyan eden yönelimini ifade eder.⁴³⁷ Bu yönelim, ağırlık

özelliklerini atomlardan kaynaklandığı görüşüdür ki müteahhir dönem kelâmcıları bu grupta yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism; A Philosophic Study of Ibn Tufayl’s Hayy bin Yaqzan* (Leiden: E. J. Brill, 1974), 193; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 4-5.

⁴³⁵ Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 144, 229.

⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 247; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, 497; İsrâfilzâde, *Risâle fi beyânî ma’na’l-i‘timâd min Şerhi’l-Mevâkıf*, 82b-83a.

⁴³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, 496-497.

ve hafiflik dışındaki i'timâddır. Buna göre mücteleb i'timâd; ağır bir cismin yukarı yönde, hafif bir cismin de aşağı yönde ve yine ağır ve hafifin, diğer yönlerdeki (ön, arka, sağa ve sola) eğilimidir.⁴³⁸

İ'timâdı, lâzım ve mücteleb i'timâd şeklinde tasnif eden Mu'tezile'ye göre mücteleb i'timâd sona erdiğinde nesnede bir hareketsizlik oluşur ve nesne lâzım i'timâdına geri dönmeye başlar. Bu bakımdan cisimdeki mücteleb i'timâd, cisme dışarıdan etki eden fâil kuvvetin tesirine göre değişkenlik gösterir.

Mücteleb i'timâd, temelde dört ana mesele ile bağlantılıdır ki aşağıda bu konuları müstakil başlıklar altında inceleyeceğiz. Bunlardan ilki, mücteleb i'timâdın ortaya çıkmasına sebep olan fâil kuvvettir. İkincisi, felsefe geleneğinde önemli bir yere sahip olan kasrî meyil-mücteleb i'timâd ilişkisidir. Üçüncüsü, mücteleb i'timâda maruz kalan cisimlerin geri dönme refleksidir. Son olarak dördüncüsü de cisimlerin boşlukta hareket edebilme imkânına sahip olmalarıdır. Şimdi bunları konumuzun sınırları çerçevesinde açıklayalım.

2.3.2.1. Mücteleb İ'timâda Etki Eden Fâil Kuvvet: Fâil-i Muhtâr Yaratıcı

Mücteleb i'timâd; eşyadaki doğal işleyişi sekteye uğratan, öngörülebilir düzenlilikten ziyade süregelen olmayan fenomenleri izah eden bir i'timâd türüdür. Bu anlamda mücteleb i'timâd, dışsal bir kuvvetle meydana gelen eşyadaki değişimleri konu edinmektedir. Mücteleb i'timâdı meydana getiren dışsal/fâil kuvvet, insan olabileceği gibi Fâil-i Muhtâr Yaratıcı da olabilir. Konumuz gereği burada Fâil-i Muhtâr Yaratıcının tesiriyle meydana gelen ve mücteleb i'timâda örnek teşkil eden fenomenlerin Basra Mu'tezile kelâmında nasıl ele alındığının tespitini yapacağız.

İ'timâd ile ilgili nakilleri detaylı bir şekilde aktaran İbn Metteveyh, Ebabil kuşlarının fırlattığı küçük taşların kavmin ve filin başına isabet ettikten sonra bedenlerinden çıkarak onlara zarar vermesi hadisesini, taşta bulunan “fazla i'timâdlar” ile açıklamaktadır. Ona göre bu küçük taşlara kendilerine sonradan eklenen “fazla i'timâdlar” nedeniyle canlılara zarar verici bir özelliğe ulaşmıştır. Başka bir deyişle, kuşların gagalarında taşıdıkları nohut büyüklüğündeki bu küçük taşlara, canlıların üzerine “şiddetli bir kuvvet” ile etki edecek şekilde i'timâdlar yüklenmiştir. İbn Metteveyh'e göre bu şiddetli kuvvet, ağırlık (lâzım i'timâd) ile ilişkili değildir. Bu kuvvet, taş sonradan eklenen mücteleb i'timâddır. Bu anlamda mücteleb i'timâd,

⁴³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 247.

taşa sonradan arız olan ve taşta bazı değişimlere sebebiyet veren kuvvet anlamına gelmektedir.⁴³⁹

Kâdı Abdülcebbâr'ın öğrencisi Nîsâbûrî de mıknatısın demire yapışması hadisesini mücteleb i'timâda örnek olarak göstermektedir. Bilindiği gibi mıknatıs, sadece demirden meydana gelen belirli cinsteki cisimleri kendine doğru çeker. Bu durum Nîsâbûrî'ye göre mıknatısın kendiliğinden bir çekim kuvvetine sahip olmadığına işaret eder. Başka bir deyişle, mıknatısın kendisine has özel bir tabiatla demiri çekmediğini ortaya koyar. Çünkü sebep ve sebebi taşıyan mahal var olduğunda ve bununla birlikte herhangi bir engel var olmadığına sonucun gerçekleşmesi her zaman için gerekli olur. Oysaki burada, mıknatısın çekim kuvveti, demir dışındaki diğer cisimlere işlemez. Bununla birlikte mıknatıs sarımsağa bulandığında da çekim gücünü kaybeder.⁴⁴⁰

Bu verilerden hareketle Nîsâbûrî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin "Mıknatıs, onda bulunan bir tabiat nedeniyle demiri kendine çeker" görüşünün hatalı olduğunu beyan eder. Ona göre mıknatısın demiri çekmesinin asıl sebebi, Ebû Hâşim'in Abbâd'a yazdığı reddiyede mevcuttur. Burada nakledilen bilgiye göre Ebû Hâşim el-Cübbâî, mıknatıs taşında "bazı fazlalıklar"ın bulunduğunu ve bu fazlalıkların demirin sertliğiyle birleşerek onu kendine doğru çektiğini iddia etmiştir. Buna göre demir mıknatısa, ipin çekilmesi durumuna benzer şekilde yapışmaktadır. Mıknatıs taşındaki bu fazlalıklar arttıkça yapışma durumu da artmaktadır. Ebû Hâşim'e göre bu fazlalıklar, mıknatısın gözeneklerinden yayılarak demiri kendine doğru çekmektedir. Bununla birlikte mıknatıs sarımsakla sıvandığında ise mıknatısın bu gözenekleri kapandığından dolayı bu yayılım gerçekleşmemektedir. Buna karşın mıknatıs sirkeyle tekrar temizlendiğinde de mıknatıstaki gözenekler yeniden açılarak bu parçacıksal yayılımı gerçekleştirmektedir. Bu durum, mıknatısın parçacıksal yayılımdan dolayı demiri kendine çektiğini ve bu yayılımın sadece demir türünden cisimlere işlediğini, yani her cisme aynı oranda etki etmediğini göstermektedir.⁴⁴¹

Dolayısıyla Ebû Hâşim el-Cübbâî, aynı zamanda mıknatısın demirin direncini kırarak onda mücteleb bir i'timâd oluşturduğunu iddia etmektedir. Buna göre mıknatısın atomları demirin atomlarına baskın gelerek onda bir etki meydana getirmektedir. Ebû Hâşim'e göre bu

⁴³⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 316-320; *Şerhu Kitâbü 't-Tezkîre fî Ahkâmi 'l-Cevâhir ve 'l-A'râz*, 91b.

⁴⁴⁰ Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 142.

⁴⁴¹ Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 142; Parçacıksal yayılım anlayışı için ayrıca bk. İbrahim Halil Üçer, "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış", *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (2019/1), 12-13.

etki, mıknaatısın atomlarının ateşsel bir özelliğe, yani diğer cisimlere nazaran daha güçlü bir yönelime (i'timâda) sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönelim ile mıknaatıs, demiri kendine doğru çekebilmektedir.⁴⁴²

Nisâbü'rî, Ebû Hâşim'in öne sürdüğü bu görüşlerin bir kısmını kabul etmekle birlikte bir kısmını reddetmiştir. Reddettiği görüşü şöyle detaylandırmak mümkündür: Mıknaatıstan yayılan parçacıklar, Ebû Hâşim'in iddia ettiği gibi, ateşsel bir özelliğe sahip olsaydı, ateşte olduğu gibi demirin de yukarı yönde çekilmesi gerekirdi. Oysaki mıknaatısın demiri her yönde çektiği bilinen bir husustur. Bu anlamda mıknaatısın neden sadece demiri çektiği sorusu başka bir deyişle bu konuyla ilgili söylenebilecek en doğru açıklama biçimi, mıknaatısın demiri mücteleb i'timâd gereği çektiği ve bunun âdet üzere Allah'ın fiiliyle gerçekleştiği görüşüdür.

Anlaşılabacağı üzere Nisâbü'rî'ye göre mıknaatıs, kendisine sonradan arız olan mücteleb i'timâd ile demiri kendine çeker. Burada mıknaatıs, yukarı fırlatılan taşa olduğu gibi, cisme sonradan arız olan bir niteliğe sahip olur. Sözelimi mıknaatıs sarımsakla sıvandığında bu çekme özelliğini kaybedebilir ya da sirkeyle temizlendiğinde yeniden bu özelliği kazanabilir. Bu gibi değişkenlikler, mıknaatısın zorunlu olarak değil, kendisine dışarıdan etki eden bir kuvvet yardımıyla çekim gücüne ulaştığına gösterir. Bu açıdan mücteleb i'timâd, Allah'ın mıknaatısta yarattığı ve onda süregelen olarak devam etmeyen bir eğilime karşılık gelir.

Nisâbü'rî'nin burada açıklamaya çalıştığı şeyi şöyle detaylandırabiliriz: Mıknaatısın metalleri çektiğini gördüğümüzde ve bunu birçok kez tecrübe ettiğimizde mıknaatısın tüm metalleri çektiği şeklinde bir genellemede bulunabiliriz. Ancak sarımsakla sıvanan mıknaatısın demiri çekmediği durumunu gözlemlediğimizde mıknaatısla ilgili varılan bu genel hükmün kesinlik arz etmediğini fark ederiz. Ancak “mıknaatıs yapısında bulunan mücteleb i'timâddan dolayı metalleri kendine çeker” dediğimizde, mıknaatısın sahip olduğu i'timâddan dolayı metali çekmek zorunda olduğunu kastederiz. Bu ulaştığımız bilgi, gözleme bağlı olumsal bir zorunluluk içerir. Bu anlamda Nisâbü'rî, mıknaatıssal çekim olgusunu gözleme bağlı olumsal bir zorunluluğa dayalı olarak açıklamayı tercih eder. Bu bağlamda âdet, Allah'ın cisimde i'timâdı yaratması ve bu i'timâdın engeller olmadığı müddetçe sonucunu (demiri kendine çekmesini) zorunlu olarak (olumsal bir zorunlulukla) meydana getirmesini ifade eder.⁴⁴³

Nisâbü'rî'nin bu açıklamaları, aynı zamanda *Cansız cisimlerin hareketleri nasıl açıklanabilir?* sorusu etrafında şekillenen bir tartışma ile bağlantılıdır. Buna göre hareketin

⁴⁴² Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 143; Ayrıca bk. İbrahim Halil Üçer, “Mıknaatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış”, 12-13.

⁴⁴³ İbrahim Halil Üçer, “Mıknaatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış”, 15, 17; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 251, 269-270.

ilkesini tabiata değil de i'timâda dayalı olarak açıklayan Nisâbü'rî mıknaatın demiri, demire dışarıdan etki eden ve ondaki doğal eğilimi sekteye uğratan mücteleb i'timâd ile çektiği görüşünü benimser. Böylelikle mıknaatın demiri çekmesi hadisesi belirli şartlara dayalı olarak gerçekleşen tikel bir fenomeni temsil eder. Daha açık bir söyleyişle her cisim, demir gibi mıknaata doğru çekilmez. Bu durum demir açısından demirini doğal eğilimini bozan bir duruma işaret eder. Zira burada mıknaat, demirin sahip olduğu direnme kuvvetini kırarak demiri kendine doğru çeker.

Özetle mücteleb i'timâd düşüncesi, i'timâdın ele alınış biçiminde oldukça önemlidir. Zira mücteleb i'timâd, cismin doğal eğilimini engelleyen ve aynı tarzda meydana gelmeyen fenomenleri izah eden bir i'timâd türüdür. Yukarı yönde hareket eden gayzer sularını buna örnek gösteren İbn Metteveyh, yer altı sularının karşılaştıkları engelden dolayı bazen kendi yataklarına akmadıklarını ve başka yönde hareket meydana getirmek zorunda kaldıklarını ileri sürer.⁴⁴⁴ Aynı şekilde Nisâbü'rî de mıknaatın demiri çekmesini, demirin doğal eğilimini engelleyen bir kavramla, yani mücteleb i'timâd ile izah eder. Zira demir doğal eğilimi (süflî i'timâdı) gereği sadece aşağı yönde hareket eder. Ancak burada demir, başka bir cisim (mıknaat) tarafından kendine doğru çekildiği için doğal eğilimini bozan bir engelle karşılaşır. İşte bu engel, cisme sonradan arız olan mücteleb i'timâddır. Bu bakımdan mücteleb i'timâd, cisme dışarıdan etki eden tüm müdahaleleri kapsamaktadır.

Zaten Mu'tezilîlere göre Allah, bir cisimde i'timâdı yarattıktan sonra bu i'timâdın işlevini yerine getirmesi gerekir (zorunludur). Bu gereklilik (zorunluluk), cisimde karşıt i'timâdlar yaratılıncaya kadar devam eder. Karşıt i'timâdlar yaratıldığında ise cismin kendi lâzım i'timâdının ortaya çıkması engellenmiş olur. Sözelimi taşın engele maruz kalmadığı müddetçe yere düşmesi gerekir. O halde taşın yere düşmemesi taştaki mücteleb i'timâdın varlığına işaret eder. İple bir yere asılan taşın havada durmaya devam etmesi, mücteleb i'timâd gereği gerçekleşir.

Bu veriler ışığında i'timâdın âlemdeki düzenli işleyişin yanı sıra nadiren gerçekleşen olayları da (tabiî olmayan eğilimleri de) kapsamına alan bir teori olduğu sonucuna varabiliriz. Bu anlamda i'timâd anlayışı, tabiat düşüncesine nazaran daha işlevseldir. Zira i'timâd, tabiattan farklı olarak âlemde olağandışı gerçekleşen değişimleri de izah etmektedir. Bundan dolayıdır ki i'timâd genel itibarıyla cismin tabiî eğilimine karşılık gelen lazım i'timâd ile cismin tabiî olmayan değişimini ihtiva eden mücteleb i'timâd şeklindeki iki türle tasnif edilmektedir.

⁴⁴⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 317; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, 95b.

Bu açıdan bakıldığında i'timâd anlayışı, tabiat düşüncesinden farklı olarak aynı zamanda cisme dışarıdan uygulanan ve cisimde süregelen olmayan değişimlere sebebiyet veren kuvvet anlamını taşır. Bu, mücteleb i'timâdın felsefedeki kasrî meyil düşüncesiyle benzer özelliklere sahip olduğunu gösterir. Buna göre cisim, dışarıdan aldığı kuvvetin etkisiyle tabii eğiliminin dışında da bir hareket meydana getirebilir.

Son olarak belirtmeliyiz ki Basra Mu'tezilesi sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin Allah tarafından eşyaya yerleştirilen bir âdetin sonucu gerçekleştiği görüşünü benimser. Bu görüşe göre fiiller Allah açısından (sebep-sonuç ilişkisi) daima aynı tarzda meydana gelmeyebilir. Yani sonuçlar, farklı sebeplere dayalı olarak ya da başka unsurların tesiriyle de meydana gelebilir. Sözelimi ateşin yukarı, taşın ise aşağıya doğru hareketi Allah açısından zorunlu değildir. Zira Allah ateşin yönünü değiştirerek onda aşağı doğru hareket meydana getirebilir. Aynı şekilde bazı fiillerdeki doğal işleyiş, fâil-i muhtar tarafından ortadan kalkabilir. Örnek verecek olursak, Allah dilerse ağır bir taşı havada, arada herhangi bir bağ ya da ip olmaksızın durdurabilir. Diğer bir deyişle Allah taşa gitme fiilini yaratmadığı takdirde taşın gitmemesi de mümkündür. Bu anlamda atılan taşın ileri doğru gitmesi fiili, esasında taşı atanın değil, Allah'ın fiilidir. Dolayısıyla Basra Mu'tezilesi, âlemdeki değişim ve süreklilik meselelerini ele alırken Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına da yer vermiştir. Bu açıdan âlemde cereyan eden düzenlilik Allah açısından zorunluluk ifade etmemektedir. Sözelimi Allah, buğday tanesinden arpa, insan nutfesinden başka bir canlı yaratmaya kadirdir. Bu, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin tabiat düşüncesinde olduğu gibi mekanik bir zorunlulukla gerçekleşmediğine işaret etmektedir. Bundan dolayıdır ki Basra ekolü, tabiat düşüncesi yerine i'timâd ve âdet düşüncelerini kullanmayı tercih etmiştir. Mıknatıs örneğini ele alacak olursak Basra Mu'tezilesi demirin mıknatısa yapışması hadisesini, Allah'ın âdetine bağlı olarak yaratılan mücteleb i'timâd ile açıklamıştır. Aynı şekilde nohut boyutundaki küçük taşların Allah'ın irade etmesi durumunda canlılara zarar verecek delici bir kuvvete ulaşabileceğini beyan etmiştir.⁴⁴⁵

2.3.2.2.Mücteleb İ'timâd-Kasrî Meyil İlişkisi

Mücteleb i'timâd, filozofların söyleminde kasrî meyle karşılık gelir. Buna göre cisim, dışarıdan aldığı etki ile tabii meylinin aksi yönünde bir hareket meydana getirebilir. Bu hareket, cismin doğal olmayan kasrî hareketidir. Burada cisim, dışarıdan aldığı kuvvet ile dirençli bir ortamla karşılaşınca kadar hareket etmeye devam eder. Dirençli bir ortamla karşılaştığında

⁴⁴⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 316-320; *Şerhu Kitâbü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, 91b; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 133, 195; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 132, 164-165.

ise duraksayarak tabîi meyline geri dönmek ister. Kuvvet etkisinin ortadan kalkmasıyla birlikte de hareketini sürdüremeyerek yere düşer.

Kasrî meyil, muharrik tarafından cisme aktarılan bir güçtür. Bu güç, fâil tarafından cismin üzerinde bir müddet devam eden değişimlere sebebiyet verir. Bu değişimler, cismin tabiatına aykırı şekilde cereyan edebilir. Suyun ateşe maruz kalarak ısıtılması, bunun bir örneğidir. Burada suyun tabiatı, dışarıdan kendisine dayatılan güç sayesinde zorlamalı bir şekilde dönüşür. Suyun ısınmasına sebep olan fâil etkenin, yani ateşin yokluğuyla birlikte ise su tekrar soğur. Bu anlamda kasrî meyil, tabîi meylin baskın olmasıyla etkisini yitirir.⁴⁴⁶

Kasrî hareket, hareket edene, hareket ettiren tarafından kazandırılmış bir kuvvettir. Bu kuvvet ortam dirençsizse etkisini kesintisiz bir şekilde sürdürür. Dirençli ise gücünü kaybeder ve kendi kendine yok olur. Bazı cisimler, kasrî kuvveti depolama konusunda daha işlevseldir. Sözelimi ağır cisimler, hafif cisimlere kıyasla daha fazla kasrî meyil kazanır. Elimize aldığımız ve uzak noktaya fırlattığımız taş ve ağaç yongasından her birinin, farklı yerlere ulaşması bunun bir örneğidir. Burada ağır olan taş parçası daha uzak mesafeye; hafif olan ağaç yongası ise daha yakın mesafeye ulaşır. Çünkü fırlatılan ağır taş, fırlatıcıdan aldığı kasrî kuvvetin etkisiyle daha uzun süre hareket eder. Başka bir deyişle ağır taş, ağaç yongasına nazaran daha fazla kasrî meyil kazanabildiği için bu kazanımını daha uzun süre korur ve ağaç yongasına nazaran daha fazla mesafe kat eder.⁴⁴⁷

Bu açıklama biçimi kasrî meylin, ağırlık ve hız ile doğru orantılı şekilde arttığına işaret eder. Açıklamayı formülle gösterirsek Kasrî Meyil= Hız (v) x Ağırlık (w) olur. Bu, modern fiziğin momentum⁴⁴⁸ kavramıyla ifade ettiği şeydir. Nitekim kasrî meyli “*impetus impressus*”; yani “etkileyici itim gücü” olarak çeviren Parisli John Buridan (ö. 760/1358) da fırlatılan nesneye aktarılan bu *impetusun*, atılan cismin kütlesi ve hızı ile doğru orantılı olduğunu söyler. Buna göre cisim bir kez hareket etmeye başladığında bu hareket, karşı kuvvet tarafından engelleninceye kadar varlığını sürdürür.⁴⁴⁹

Bu hususlar, yüzlerce yıl önce kelâm âlimleri tarafından da inceleme alanı yapılmıştır. Buna göre kelâmcılar, cisimlerin hareketlerindeki ivme değişimini cismin sahip olduğu ağırlık ve cismin dışarıdan aldığı kuvvet miktarına göre açıklamışlardır. Burada mücteleb i‘timâd,

⁴⁴⁶ İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 102-104.

⁴⁴⁷ Topdemir, *İbn Sînâ ve Bilim* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 142-154.

⁴⁴⁸ Newton fiziğinde momentum genellikle bir hareket miktarı ya da bir cismin hareket etkisinin ölçütü olarak kavranır. Buna karşılık *impetus* da hareketin nedenidir. bk. Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 42.

⁴⁴⁹ Richard Sorabji, *Matter, Space And Motion*, 227-239, 283-285, Aydın Sayılı, “İbn Sînâ and Buridan on The Dynamics of Projectile Motion”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 181-182, 188, 193, 200; Topdemir ve Yavuz Unat, *Bilim Tarihi* (Ankara: Pegem, 2009), 122-123; Topdemir, *İbn Sînâ ve Bilim*, 154-155, 165.

cismin dışarıdan aldığı kuvvetin miktarı doğrultusunda harekete geçen cisimdeki değişimi konu edinmiştir. Bu doğrultuda yukarı fırlatılan cisimlerin geri dönme refleksi, mücteleb i'timâdın giderek azaldığı bir duruma dayandırılmıştır.

Bu bağlamda kelâmcılar, cismin dışarıdan aldığı kuvvet ile havada ilerleme imkânına sahip olduğu ve bunun cismin ağırlığı, cismin havaya teması ve fâil etkenden aldığı güç oranında değişime uğradığı kanaatindedirler. Buna göre havada ilerleyen cisimlerin ağırlıklarında bir değişim meydana gelmemekle birlikte, ağırlıklarına dayalı olarak ivmelerinde farklılıklar gözlenebilmektedir. Sözelimi cisimler yukarı ve aşağı yönlerde hareket ederken ivmelerinde bazı değişimler yaşayabilir. Bu ve benzeri hususlardan hareketle kelâmcılar, fırlatıcıdan aldığı kuvvetin etkisiyle yukarı yönde hareket eden, fakat bir süre sonra geri dönmek zorunda kalan cisimlerin mücteleb i'timâd ile hareket ettiğini ifade etmişlerdir. Bu anlamda mücteleb i'timâd ile kasrî meyil düşüncesinde olduğu gibi, cisimlerin dışarıdan aldığı kuvvet doğrultusunda hareket meydana getirdikleri bir durumdan söz edilir.

2.3.2.3. Yukarı Fırlatılan Cisimlerde Geri Dönme Refleksi

Mu'tezile âlimleri, yukarı doğru fırlatılan taşın bir süre sonra yere düşmesi konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşler temelde taşın yere düşmesinin nedeni hakkındadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kâdî Abdülcebbâr, yukarı fırlatın taşın lâzım ve mücteleb i'timâdların birbirleriyle çatışması sonucunda yere düştüğünü ve bu anlamda taşın yere düşmesinin, lâzım süflî i'timâdın mücteleb i'timâda galip gelmesiyle gerçekleştiğini düşünmektedir. Buna göre taşın yere düşmesi, aynı zamanda havanın direncinden kaynaklıdır. Hava direncine maruz kalan taş, havada sendelemek suretiyle önce yavaşlamakta, daha sonra ise sağa ve sola yalpalayarak hızını kaybetmektedir.⁴⁵⁰

Bu çerçevede fırlatılan taşta iki tür i'timâd gerçekleşmektedir. Bunlardan biri, taşın sonradan yukarı yönde hareket etmesine neden olan mücteleb i'timâddır. Diğeri ise taşın düşme hareketini meydana getiren lâzım süflî i'timâddır. Bu bakımdan taşın i'timâdı, baskın gelen i'timâdın yönünde hareket meydana getirmektedir (tevlîd etmektedir). Taşın yukarı yönde hareket ettiği düşünüldüğünde bu tevlîd etme durumu mücteleb i'timâdın; aşağı yönde hareket ettiği düşünüldüğünde ise bu tevlîd durumu lâzım süflî i'timâdın etkisiyle gerçekleşmektedir.⁴⁵¹

Benzer şekilde Ebû Hâşim el-Cübbâi ve İbn Metteveyh de fırlatılan taşın yükselmesinin nedenini mücteleb i'timâda dayalı olarak açıklamaktadır. Bu düşünceye göre taş, öncelikle

⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 52; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 502, 507; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 98a.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 52; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 502, 507; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 98a.

dışarıdan aldığı kuvvetin etkisiyle yukarı yönde hareket etme niteliği kazanır. Sonrasında ise bu kuvvetin etkisini kaybetmesiyle birlikte havada duraksar ve yere düşmeye başlar. Bu duraksama hâli, Ebû Hâşim'e göre taşın havada yükselerek ilerleyebildiği en üst noktadır. Bu noktadan sonra taş, artık lâzım i'timâd gereği geri dönmek zorundadır. Yani taşın geri dönmesi, lâzım süflî i'timâddan kaynaklıdır.⁴⁵²

Ebû Ali'ye göre ise taşın geri dönmesinin nedeni, taşın mücteleb i'timâd gereği yukarı yönde hareket etmesinden kaynaklıdır. Bu düşünceye göre taşın yükselme hareketi, aynı zamanda taşın alçalma hareketine neden olmaktadır.⁴⁵³ Ebû Ali'nin bu yaklaşımı sonraki dönemlerde ciddi eleştirilere konu olmuştur. Meselâ Cüveynî, Ebû Ali'nin “Yukarı çıkma, aşağı inmenin sebebidir” şeklindeki saçma bir argüman ile durumu açıklamaya çalıştığını aktarmaktadır. Cüveynî'ye göre bu argüman, “hareketin başka bir hareketi meydana getirdiği (hareketin hareketi tevlîd ettiği)” görüşünü kabule götüreceğinden anlamsız bulunmuştur. Çünkü bir hareketin (yukarı çıkmanın) başka bir harekete (aşağıya inmeye) sebep olma konusunda daha tercih edilebilir (evla) olduğunu ortaya koyan herhangi bir ilke/özellik bulunmaz. Bu anlamda her iki hareket biçiminin, yani yukarı çıkma ve aşağı inme hareketlerinin, eşit olduğuna hükmetmek gerekir.⁴⁵⁴

Diğer taraftan Cüveynî, Ebû Hâşim'in açıklamalarına da çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre Ebû Hâşim'in öne sürdüğü “Taş, kendinde bulunan süflî i'timâddan dolayı geri döner” şeklindeki görüş bazı çelişkileri içinde barındırır. Bu çelişkilerden ilki, Mu'tezilîlerin ittifakla kabul ettiği ulvî i'timâd düşüncesidir. Cüveynî'ye göre ulvî i'timâd görüşü temelde “Ulvî i'timâd, başka bir ulvî i'timâda sebep olur” şeklindeki tevlîd görüşünü de kabul etmeyi gerektirdiğinden reddedilmelidir. Yani Cüveynî'ye göre yukarı yönde gerçekleşen i'timâdların varlığının kabul edilmesi, “Yukarı yönde gerçekleşen i'timâdlar, yine kendilerine benzer şekilde başka (yukarı yönde) i'timâdları tevlîd eder” şeklindeki görüşü de kabul etmeyi gerektireceğinden reddedilmelidir. Çünkü söz konusu görüşün kabulü durumunda yukarı yönde hareket eden taşın hiçbir şekilde kesintiye uğramadan havada ilerlemeye devam etmesi gerekecektir. Oysaki doğada edindiğimiz tecrübeler bunun aksini gösterir.

Cüveynî'ye göre Ebû Hâşim'in diğer bir çelişkisi de bir cisimde aynı anda hem lâzım hem de mücteleb i'timâdın bir araya gelebildiği görüşünü kabul etmesinden ileri gelir. Bu görüşe göre ise taş kendisinde var olan lâzım i'timâda ek olarak mücteleb i'timâda da sahip

⁴⁵² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 9/ 53, 79-80; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 98a.

⁴⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 506-507.

⁴⁵⁴ Cüveynî'ye göre Ebû Ali'nin bu açıklaması, cehaletin varabileceği son noktayı temsil eder. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 506-507.

olabilir. Sözelimi fırlatma kuvvetinin etkisiyle yukarı yönde hareket etmeye başlayan taş, lâzım i'timâdın baskın gelmesi sonucunda yere düşme eğilimi gösterir. Mücteleb i'timâdın giderek azaldığı, buna karşın lâzım i'timâdın ise giderek arttığını ifade eden bu söylem, Cüveynî'ye göre hatalıdır. Cüveynî'nin savunduğu bu görüşe göre bir cisimde aynı anda hem lâzım hem de mücteleb i'timâd bir araya gelemez. Zira Eş'âriler'e göre arazın arazla kaim olması mümkün değildir. Bununla birlikte Eş'âriler, aşağı ve yukarı yönlü hareketin i'timâd ile değil, kevnler ile gerçekleştiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Cüveynî, Ebû Hâşim'in savunduğu "Taş ulvî i'timâd gereği yukarı yönde; süflî i'timâd gereği ise aşağı yönde hareket eder" şeklindeki düşünce biçiminin de doğru olmadığı kanaatindedir.

Buna karşın İbn Metteveyh ise taşın mücteleb i'timâd gereği yukarı yönde hareket ettiğini matematiksel bir izah yöntemiyle ortaya koyar. Ona göre taşta ilk etapta 100 birim ağırlığa denk gelen lâzım i'timâd bulunur. Daha sonra taş, kendisinde uygulanan fırlatma kuvvetinin etkisiyle 1000 mücteleb i'timâda sahip olur. 1000 mücteleb i'timâd ile yukarı yönde hareket etmeye başlayan taşta şöyle bir değişim meydana gelir: Taş, önce 900 sonra da 800 mücteleb i'timâda düşmek suretiyle yukarı yönde hareket etmeye devam eder. Bu hareket, mücteleb i'timâd sıfırlanıncaya kadar sürüp gider. Mücteleb i'timâdın sıfırlanmasıyla birlikte taşta düşme eylemi meydana gelir. Böylelikle taş, en başta sahip olduğu 100 birim ağırlık ile tekrar yerde ikamet etmeye devam eder.⁴⁵⁵

Anlaşılabacağı üzere İbn Metteveyh'e göre taş, yukarı yönde hareket etmeye devam ettiği müddetçe mücteleb i'timâdında azalmalar meydana gelir. Öyle ki taş, ilk hareket ettiği andan sonraki diğer anlarda; ikinci, üçüncü ve sonraki anlarda önce 900 sonra 800 ve daha sonraları 100 birim mücteleb i'timâda düşünmeye kadar yukarı yönde hareket etmeye devam eder. Bu hareket, lâzım ve mücteleb i'timâdlar eşitleninceye kadar sürüp gider. Bu eşitlik halinden sonra ise mücteleb i'timâd iptal olur (sıfırlanır) ve taş geri döner.⁴⁵⁶

İbn Metteveyh'e göre en başta 100 birim ağırlığa/lâzım i'timâda sahip olan taş, mücteleb i'timâdın da 100 birime ulaşması/düşmesiyle birlikte havada duraksamaya başlar. Bu duraksama hâli, taşın mücteleb i'timâd ile havada ilerleyebildiği en üst noktadır. Bu noktadan sonra taş artık lâzım i'timâdı gereği yere düşmek zorundadır.⁴⁵⁷

İbn Metteveyh'in bu açıklaması, temelde iki prensibe dayanır. Bunlardan ilki taşta lâzım i'timâdın her daim var olduğu hususudur. Buna göre mücteleb i'timâdın varlığı, lâzım i'timâdın ortadan kalkmasına sebep olmaz. Aksine taş, sahip olduğu 100 birim ağırlığı muhafaza etmek

⁴⁵⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 351.

⁴⁵⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 351.

⁴⁵⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 351.

suretiyle yukarı yönde hareket etmeye devam eder. Bu anlamda taşın ağırlığında herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Taş, fırlatılmadan önce hangi ağırlığa sahip ise fırlatıldıktan ve yere düştükten sonra da aynı ağırlığa sahip olur. İbn Metteveyh'in ifadesiyle taşta lâzım i'timâdı gereği 100 birim ağırlık sabit kalır. Bu bakımdan taş, yukarı çıkma ve aşağı inme süreçleri boyunca da ağırlığını muhafaza etmeye devam eder. Bu yönüyle taştaki asıl değişim, taştaki mücteleb i'timâdın azalması ya da artması durumuyla irtibatlıdır.

İbn Metteveyh'in dikkat çektiği diğer bir prensip de taşın yukarı ve aşağı yöndeki hareketinin mücteleb i'timâdın değişimiyle meydana gelmesidir. Buna göre taşın yukarı çıkması, mücteleb i'timâdın artması, taşın yere düşmesi ise mücteleb i'timâdın zayıflamasıyla gerçekleşir. Sözelimi cismin yukarı yöndeki hareketi, dışarıdan aldığı fırlatma kuvvetinin şiddetine bağlı olarak 1000 mücteleb i'timâd ile hızlanır, daha sonra 100'er mücteleb i'timâd azalmak suretiyle hızında bir düşüş yaşar.

Bu açıdan bakıldığında mücteleb i'timâd, cisimde artan ve azalan bir ivmeye sebep olmaktadır. Bu, Orta çağ fiziğinde kabul edilen kasrî meyil ve *impetus impressus* gibi kavramların taşıdığı anlamlara karşılık gelmektedir. Buna göre bir cisim, dışarıdan aldığı fırlatma kuvvetinin etkisiyle aniden 1000 birim mücteleb i'timâd ile hızlanabilir ya da orantılı bir şekilde 100'er birim (mücteleb i'timâd) azalarak yavaşlayabilir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr bunu şöyle nakleder:

“Taşta bulunan ve lâzım i'timâdın miktarını aşan mücteleb i'timâd, her durumda taşta hareketi meydana getirir. Ancak onun bu etkisi sürekli olarak azalır ve lâzım i'timâd ile aynı miktarda ya da ondan daha aşağı seviyede olan bir ana ulaştığında, taş kendisindeki lâzım i'timâd nedeniyle aşağı yönde hareket eder. Bu, bir kişinin içinde 100 cüz lâzım i'timâd bulunan bir taşta, 1000 cüz yukarı doğru doğal lâzım i'timâd meydana getirmesine benzer. Bu durumda ikinci bir zaman diliminde taşta 900 cüz yukarı yönde lâzım i'timâd meydana getirilir, sonra 800, sonra da 700 cüz meydana getirilir ve dediğimiz noktaya (taşın geri döneceği noktaya) ulaşınca kadar durum böyle devam eder.”⁴⁵⁸

Anlaşılabacağı üzere Kâdî Abdülcebbâr da İbn Metteveyh gibi taşın yukarı yöndeki hareketini mücteleb i'timâda dayalı olarak açıklamıştır. Bu anlamda yukarı fırlatılan taşın geri dönmesinin nedeni taşın hareketine etki eden mücteleb i'timâdın geçersiz olmasıdır (sıfırlanmasıdır). Mücteleb i'timâdın geçersiz olmasıyla aktif hale geçen lâzım i'timâd, taşın düşmesine sebep olan ikinci sebeptir.

Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr taşın mücteleb i'timâdın etkisiyle “yukarı yönde i'timâd” (الاعتماد الصعدا) kazandığına dikkat çeker. Ona göre taşta mücteleb i'timâdların artması,

⁴⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 147-148.

aynı zamanda yukarı yönde i'timâdların artmasına sebep olur. Bu açıklama biçimi aynı zamanda kelâmcıların “İ'timâd, hareketi tevlîd eder” görüşünü kabul etmelerinden ileri gelir.⁴⁵⁹

Görüldüğü gibi mücteleb i'timâd cismin doğal eğilimine aykırı şekilde cereyan eden tüm değişimleri ihtiva etmektedir. Taşın doğası gereği aşağı yöndeki i'timâda sahip olduğu düşünüldüğünde, taşın sonradan yukarı yönde hareket etmesi, ancak kendisine dışarıdan etki eden bir kuvvet sayesinde gerçekleşir. Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveyh ve Ebû Hâşim'e göre bu kuvvet, mücteleb i'timâddır. Bu minvalde mücteleb i'timâd, taşa sonradan arız olan ve onu kısa süreliğine de olsa doğal eğiliminden uzak tutan kuvvet anlamını taşır.⁴⁶⁰

Taşın yukarı yönde hareket etme durumu, modern fizikte yer alan eylemsizlik ilkesiyle de benzer özelliklere sahiptir. Buna göre doğal olmayan hareket, doğal harekette olduğu gibi herhangi bir engele maruz kalmadığı müddetçe aynı doğrusal çizgide hareketini sürdürmeye devam eder. Başka bir deyişle mücteleb i'timâd, lâzım i'timâd tarafından engellenmediği ya da lâzım i'timâd kendisine baskın gelmediği müddetçe, düzgün doğrusal bir hareketle cismin hareketini yukarı yönde sürdürmeye devam eder.⁴⁶¹

Öte yandan kelâmcılar, yukarı fırlatılan taştaki değişimlere ek olarak aşağı yöne fırlatılan taştaki değişimleri de inceleme alanı yapar. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû Hâşim'in düşüncesini naklederek bunu şöyle açıklar:

“Ebû Hâşim, benzer bir hususu aşağıya doğru atılan taş hakkında da söyledi. O, başlangıçta bu taşın çok hızlı olduğunu, ancak, bir engel olmadığında, zamanla taşa tesir eden dış etkinin (el-i'timâdü'l- mücteleb) geçersiz hale gelmesiyle bu hızın düştüğünü söyledi.”⁴⁶²

Görüldüğü gibi Ebû Hâşim, aşağı yönde fırlatılan taşın yukarı yönde fırlatılan taşa olduğu gibi fırlatma kuvvetinin azalmasıyla birlikte yere düştüğü görüşünü benimsemiştir. Buna göre taş, önce fırlatma kuvvetinin etkisiyle hızla daha sonra ise yavaşlayarak yere düşer. Buna göre havaya ve yere atılan bir nesnenin hareketindeki ivme, bu harekete ilişkin ve ona engel olan dış etkenlere göre değişir. Taşa sonradan ilişkin/arız olan mücteleb i'timâdın etkisiyle taşın ivmesinde artış ya da azalış meydana gelebilir. Bu anlamda mücteleb i'timâd cisme dışarıdan etki eden ve onun hareketindeki değişime sebep olan tüm güçlerin tesirini açıklar.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Bu düşünceye göre hareket, harekete neden olmaz. Sükûn da sükûna sebep olmaz. Hareket ve sükûn ancak i'timâd ile tevlîd edebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 94b.

⁴⁶⁰ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 94b.

⁴⁶¹ Teorinin matematiksel izahı için bk. Demirel, “İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı”, 361-362

⁴⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 147-148.

⁴⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 41-42.

Ebû Hâşim, taşın duvara çarptıktan sonra tekrar geri dönmesi hakkında da görüşler ortaya atmıştır. Nitekim İbn Metteveyh'in şârihi bunu kendi düşüncesiyle ilişkili olarak şöyle nakleder:

“Taş, lâzım ve mücteleb i'timâdla birlikte geri döner. Çünkü bunlardan biri tevlîd etme konusunda diğerinden evla değildir. Taşın duvardan geri dönmesi konusuna gelince Ebû Hâşim'in bu konudaki sözleri farklılık göstermiştir. Bir keresinde lâzım ve mücteleb i'timâddan dolayı geri döner demiştir. Evla olan da lâzım ve mücteleb i'timâddan dolayı birlikte dönmesidir.”⁴⁶⁴

Metinde açıkça görüldüğü gibi İbn Metteveyh'in şârihi, Ebû Hâşim'in taşın duvara çarptıktan sonra geri dönmesi hakkında farklı görüşler ileri sürdüğünü aktarır. Ona göre Ebû Hâşim, bir yerde taşın lâzım süflî i'timâd gereği geri döndüğünü, başka bir yerde ise taşın hem lâzım hem de mücteleb i'timâdın etkisiyle yere düştüğünü söyler. Son nakledilen görüşün daha isabetli olduğunu düşünen şârih, en nihayetinde *Sema ve Âlem* kitabında Ebû Hâşim'in taşın geri dönmesi meselesinin, hem lâzım hem de mücteleb i'timâda dayalı olarak açıkladığını nakleder. Bu düşünceye göre taş, sert bir duvara çarptıktan sonra o duvardan yine hareketli bir şekilde geri döner. Bu anlamda taşın duvara doğru ilerlemesi fırlatma kuvvetinin etkisiyle (mücteleb i'timâd gereği); taşın duvara çarptıktan sonra geri dönmesi de zorunlulukla (lâzım i'timâd gereği) gerçekleşir.⁴⁶⁵

Cüveynî'nin nakilleri, şârihin bu ifadelerini destekler mahiyettedir. Nitekim Cüveynî de Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi, “İki i'timâd türü, aynı cisimde bir araya gelebilir” görüşünü kabul etmesinden dolayı eleştirmiştir. Bu bağlamda Ebû Hâşim'e atfedilen nakilleri dikkate aldığımızda konunun temelde mücteleb i'timâdın “taşın ivmesine sebep olan unsur” şeklinde yorumlanmasından ileri geldiği söylenebilir.

Kanaatimizce Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh, taşın yere düşmesi hakkında temelde aynı görüşe sahiptir. Bu görüşe göre taş, sonradan kazandığı mücteleb i'timâdın artması ya da azalması durumuna dayalı olarak yere düşmektedir. Taşın aşağı yöne fırlatıldığı düşünüldüğünde de bu durum değişmemektedir. Zira burada da lâzım ve mücteleb i'timâdın etkisiyle taşın ivmesinde bazı değişimler meydana gelmektedir.

Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre taş, fırlatma kuvvetinin etkisiyle önce hızlanarak daha sonra ise yavaşlayarak yere düşer. Bu anlamda taşın yere düşüşü mücteleb i'timâdın azalmasıyla, yani taşa tesir eden fırlatma kuvvetindeki etkinin geçersiz hale gelmesiyle meydana gelir. Kâdî Abdülcebbâr ise bu duruma hava unsurunu ekler. Ona göre göre taşın düşüşünde aynı zamanda hava unsuru da etkilidir. Bu anlamda taşın yeri düşme ivmesi, havaya

⁴⁶⁴ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 98b.

⁴⁶⁵ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 95b.

bağlı olarak zayıflamaktadır. Havanın var olmadığı düşünüldüğünde ise taşın sabit bir ivme ile yere düştüğü anlaşılmaktadır.⁴⁶⁶

İbn Metteveyh de Kâdî Abdülcebbâr'a benzer bir yaklaşımla, havanın cisimlerin ivmesine etki ettiğini ve havanın var olmadığı bir ortamda cisimlerin aynı ve en yüksek hızda yere düşeceklerini belirtir. Havadan aynı anda yere bırakılan taş ile kuş tüyünü de buna örnek gösteren İbn Metteveyh, hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın da savunduğu gibi "havanın hareketin ivmesini azaltıcı bir etkide bulunduğu" görüşünü kabul etmiştir.⁴⁶⁷

Kelâmcıların Galileo'dan (1051-1641) yedi asır önce havanın cisimlerin ivmesinde etkili olduğunu tespit etmeleri dikkate değerdir.⁴⁶⁸ Günümüz fiziğinde sürtünme kuvvetine⁴⁶⁹ tekabül eden bu açıklamalar kelâmcıların kendi dönemlerinde fizikle ne denli meşgul olduklarını kanıtlar cinstendir. Buna göre onların yaklaşımında, sürtünme kuvveti cismin hareketine engel teşkil eden bir unsurdur. Burada cismin hareketi, belirli bir yönde hareket etmekten engellendiğinde, bu defa cisim o yönün dışındaki başka bir yönde hareket etmeye devam eder. İbn Metteveyh bunu, i'timâd düşüncesiyle ilişkili olarak şöyle nakleder:

"Geri dönüş hareketlerinin sebeplerinden birisi de şudur: Belirli bir yönde hareket tevlîd eden i'timâd engellendiğinde karşı yönde hareketin tevlîd etmesini sağlar."⁴⁷⁰

Söz konusu ifadeden anlaşılabacağı üzere cisimlerin geri dönüş hareketlerinin sebebi, aynı zamanda i'timâdın hareketi tevlîd etmesidir. Buna göre i'timâd, kendi yönünde hareket meydana getirmekten men edildiğinde, kendi yönünün dışında başka bir yönde hareket meydana getirmeye devam eder. Fırlatılan taşın sert bir duvara çarptığı düşünüldüğünde buradaki i'timâdın, duvara doğru olan yönde hareket meydana getirmekten men edildiği, buna karşın duvara doğru olan yönün tam tersi istikamette geri dönerek başka bir yönde hareket meydana getirdiği anlaşılır.⁴⁷¹ Aynı şekilde yukarı fırlatılan taşın geri dönme hareketi de yukarı yönde hareket etmekten men edilen taşın başka bir yönde, yani aşağı yönde hareket meydana getirmesine örnek teşkil eder.⁴⁷²

⁴⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 147-149.

⁴⁶⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 277, 288.

⁴⁶⁸ Alnoor Dhanani, "V/XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri", çev. Mehmet Bulgen, *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2, (2015), 863-865.

⁴⁶⁹ Sürtünme kuvveti, cisimle temas ettiği yüzey arasında meydana gelen, cismin hareketini zorlaştıran veya engelleyen kuvvet demektir. Cismin kütlesi arttıkça cisme etki eden sürtünme kuvveti de artmaktadır. Hava ve su, içinde bulundukları cisimlere sürtünme kuvveti uygulayabilir. Suyun içerisinde hareket eden cisimlerin hareketinin zorlaşması ya da hava direncinin cisimlere ters yönde etki ederek ivmesini azaltması bu duruma örnek teşkil eder. Bu bakımdan uçakların burun kısımlarının sivri ve ince, gemilerin ön kısımlarının ise "V" şeklinde tasarlanması, sürtünme kuvvetinin (su ve hava direncinin) etkilerini azaltmak içindir.

⁴⁷⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 353.

⁴⁷¹ *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, 95b.

⁴⁷² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 351.

Yukarıdaki ifadeler dikkate alındığında taşın mücteleb i'timâd gereği hareket ettiği fakat lâzım i'timâd gereği zorunlulukla geri döndüğü anlaşılır. Elimizle çektiğimiz bir ağaç dalındaki hareketi de bu konuya örnek gösteren İbn Metteveyh, ağaç dalının yukarı fırlatılan taşta olduğu gibi, lâzım ve mücteleb i'timâddan kaynaklı olarak ilk yerine geri döndüğünü belirtir. Buna göre ağaç dalının çekilmesiyle birlikte meydana gelen hareketin hızı/biçimi çeken kişinin gücüne bağlı olarak değişir. Sözelimi sert bir çekilmeye maruz kalan ağaç dalı, yine sert bir şekilde ilk hâline geri döner. Bu anlamda mücteleb i'timâdın cisimdeki etkisi fâil kuvvetin etki gücüne göre değişir.⁴⁷³ Burada fâil kuvvet, insan olabileceği gibi fâil-i muhtâr Yaratıcı da olabilir. İnsan olması durumunda, bu fâil kuvvet mütevellid fiiller kapsamında değerlendirilir.⁴⁷⁴ Konumuz gereği son olarak boşlukta hareketin mümkün olup olmadığı meselesini ve bunun kasrî meyil-mücteleb i'timâd düşüncesiyle irtibatını, Basra Mu'tezilî kelâmcılarının görüşleri doğrultusunda ele alacağız.

2.3.2.4.Cisimlerin Boşlukta Hareket Etmesi

Kasrî meyil düşüncesi, hareket eden cisimde havanın/ortamın etkili olup olmadığı, boşlukta hareketin mümkün olup olmadığı sorularını cevaplar niteliktedir. Buna göre bir cismin hareketini sürdüren şey hava/ortam değil, kasrî meyildir. Bu anlamda kasrî meyil boşlukta da hareketi mümkün kılmaktadır. Bundan dolayı kasrî meyil, felsefe geleneğinde “kasrî harekete sebep olan kuvvet” şeklinde ele alınmıştır.

Bilindiği gibi Aristoteles, hareket konusunu bazı ilkelere dayalı olarak incelemiştir. Bunlardan birisi “Kuvvetsiz hareket olmaz” ilkesidir. Diğerisi ise “Kuvvet uygulayanla uygulanan, fiziksel olarak temas hâlinde olmalıdır” ilkesidir. Bu ilkeler ışığında temelde iki tür hareket bulunur: Bunlar doğal ve doğal olmayan harekettir. Aristoteles'e göre bu hareket türleri, boşluğun var olduğu bir ortamda gerçekleşmez. Zira onun yaklaşımında boşluğun varlığı, hareketi imkânsız kılar. Aristoteles, bunu iki gerekçeye dayalı olarak açıklar. Bunlardan **ilki**, boşluğun var olması durumunda doğal hareketin gerçekleştiği yönlerin; yani aşağı ve yukarı yönde hareket etmenin bir anlam ifade etmemesidir. Buna göre boşluğun var olması durumunda yönleri belirlemenin imkânı yoktur. Zira her yer boşluktur ve bu boşlukta cisim, hangi yöne gideceğini bilememektedir. Durum böyle olduğunda aşağı ve yukarı yönlerin diğer yönlerle kıyasla tercih edilmesinin ya da üstün kılınmasının bir nedeni de bulunmayacaktır. Oysaki doğal harekette aşağı ve yukarı yönler, diğer yönlere nazaran üstün yönlerdir.

⁴⁷³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 353-354.

⁴⁷⁴ Bu konuyu son bölümümüzde işleyeceğimizden burada sadece insanın eşyanın doğasına aykırı şekilde cereyan eden birtakım eylemlere sebep olabileceğine, sözelimi taşı yukarı yönde fırlatabileceğine, bu anlamda insanın cisimlerde mücteleb i'timâd meydana getirebildiğine işaret etmekle yetineceğiz.

Boşluğun hareketi imkânsız kılmasının **ikinci** gerekçesi ise doğal olmayan kasrî hareketin, boşluğun var olduğu bir ortamda dirence maruz kalamaması ve bunun neticesinde sonsuza kadar sürüp gitmesidir. Bu anlamda boşluğun varlığı, aynı zamanda direncin yokluğunu ifade eder. Direncin yokluğu da engelin var olmadığı bir ortamda cismin sonsuza kadar hareket edebilmesi anlamına gelir ki, bu da kasrî hareketin hem şimdi hem de sonsuzlukta sürüp giden bir hareketlilik içerisinde olması demektir. Aristoteles’e göre bu durum, saçma bir sonucu kabule götüreceği için bu görüşü reddetmek ve evrende boşluğun var olmadığına hükmetmek gerekir.⁴⁷⁵

Anlaşılacağı üzere Aristoteles, boşluğun var olduğu bir ortamda “belirli bir yöne gitme”nin anlamsız olduğunu beyan eder. Bununla birlikte hareket eden cismin, ortamın direncinden kaynaklı olarak hareket edemediğini, boşluğun var olduğu ve direncin yok olduğu bir ortamda ise hareketin sonsuza kadar sürüp gideceğini belirtir.

M.S. 6. yüzyılda yaşamış ve Aristoteles’in şârihi olan Philoponus (ykl.490/570), onun bu düşüncelerine çeşitli açılardan eleştiriler yöneltmiştir. Philoponus’un düşüncelerini şöyle özetlemek mümkündür: Aristoteles, “Boşlukta hareket olanaksızdır” düşüncesiyle hataya düşmüştür. Boşluk, cismin sonsuz hızda gitmesini gerektirmez. Hız ile kuvvet arasındaki orantı, ancak boşlukta söz konusu olabilir. Boşlukta mesafenin kat edilmesi, sonsuzluk ile değil, zaman ile açıklanabilir.⁴⁷⁶

Mekanik tarihine “içsel kuvvet” olarak geçen Philoponus’un bu değerlendirmeleri, İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve İbn Bâcce (ö. 533/1139) gibi isimler tarafından dile getirilmiş ve çeşitli katkılarla geliştirilmiştir. Örnek verecek olursak İbn Rüşd, hareketin dirençli ortamda meydana geldiğini ve zamanın geçmesi için direncin yenilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Buna göre nesnenin hareketi, ancak nesnenin direnci yenmesiyle mümkün olabilmektedir. İbn Bâcce de hareketin gerçekleşmesi için direncin ortadan kalkması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre direncin yokluğu, hızın sonsuzluğuna sebep olmamaktadır. Çünkü nesne, boşlukta da olsa bir uzaklığı kat ederek hareket edebilmektedir. Bu anlamda zamanın geçmesi için Aristoteles’in iddia ettiği gibi ortamın/havanın yenilmesi değil, mesafenin kat edilmesi gerekli olmaktadır.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Richard Sorabji, *Matter, Space And Motion*, 227-239; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 42; Demirel, “İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı”, 355.

⁴⁷⁶ Richard Sorabji, *Ancient Commentators on Aristotle Philoponus: On Aristotle Physics 3* (trans. M.J. Edwards), 2-5, 11-18, 180-181; <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/Philoponus/#2.2> (Erişim 8 Ağustos 2024).

⁴⁷⁷ R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, 226-285; James T. Cushing, *Fizikte Felsefî Kavramlar*, 1/111-114; Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 36; Topdemir, *İbn Sînâ ve Bilim*, 144-145, 150-155, 165-166; Topdemir, *Bilim Tarihi*, 122-123.

İbn Sînâ ise Aristoteles’i “Nesneyi hareket ettiren kuvvet ortadan kalktığında, nesnenin hareketini sürdürmesinin nedeni ortamdır (havadır)” görüşüne dayalı olarak eleştirmiştir. İbn Sînâ’ya göre Aristoteles bu düşüncesinde hatalıdır. Çünkü İbn Sînâ’ya göre bir nesneye kuvvet uygulandıktan sonra kuvvetin etkisi ortadan kalksa bile o nesne, kendisine kazandırılan “hareket etme isteği”; yani kasrî meyil ile hareketini sürdürmeye devam eder. Bu açıdan kasrî meylin etkisi, cismin hareketini engelleyen bir kuvvet var olmadığı müddetçe kesintisiz şekilde devam eder. Dirençli bir ortamla karşılaştığında ise tam tersi şekilde etkisini kaybeder ve cismin durmasına sebep olur. Bu bakımdan cismin hareketini sürdüren şey Aristoteles’in iddia ettiği gibi ortam değil, kasrî meyildir.⁴⁷⁸

İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd’ün ortaya koyduğu bu açıklamalar sonrasında Orta çağın fizik anlayışı değişmeye ve Aristoteles fiziği sorgulanmaya başlamıştır. Örnek verecek olursak Aristoteles’in “Hareketi sağlayan kuvvet ile hareket eden cisim arasında sürekli temas olmalıdır” görüşü bir ölçüde sekteye uğramıştır. Bu yeni düşünceye göre cisimler, hareket vericiyle sürekli olarak temas hâlinde olmak zorunda değildir. Hareket verici ortadan kalksa bile kasrî meyil, cisimlerin hareketini sürdürmeye devam etmektedir.⁴⁷⁹

Öte yandan Aristoteles’in ortaya attığı “Cisimle doğrudan temas eden hava, cismin hareketine neden olur ve onun hareketini bir süre için sürdürür” şeklindeki görüşü de çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilere göre de nesnenin hareketini sürdüren şey hava değil, kasrî meyildir. Burada hareket ettirici tarafından fırlatılan nesneye katılan ve maddesel olmayan bir kuvvetin varlığı, cismin hareketini sürdürmeye devam eder. Nesnenin hareket etmesine neden olan bu kuvvet, hava değildir. Hareket sürecinde havanın etkisi ya çok azdır ya da hiç yoktur. Öyle ki nesne, havanın olmadığı bir ortamda çok daha kolay hareket edebilmektedir.⁴⁸⁰ Nitekim Aristoteles’in şârihi Philoponus bunu şöyle açıklamıştır: Nesne itildiğinde “içsel bir kuvvet” depolanmış olur. Bu içsel kuvvet, var olduğu sürece nesneyi ileri doğru iter, tükendiği zaman ise nesne durur.⁴⁸¹

Bu veriler ışığında doğal olmayan kasrî hareketin temelde iki şeyi ihtiva ettiği anlaşılır. Bunlardan ilki doğal olmayan hareket, cisimde yarı-kalıcı bir niteliği tanımlar. Buna göre fırlatılan cisimlere aktarılan bu nitelik, engele maruz kalıncaya kadar cisimde varlığını sürdürmeye devam eder. Engele maruz kaldığında ise ortadan kalkar ve yerini doğal harekete

⁴⁷⁸ James T. Cushing, *Fizikte Felsefî Kavramlar*, 1/111-114; Topdemir, *İbn Sînâ ve Bilim*, 144-145, 150-155; Topdemir, *Bilim Tarihi*, 122-123.

⁴⁷⁹ Demirel, “İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı”, 41.

⁴⁸⁰ Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 41.

⁴⁸¹ “İtke Kuramı” için ayrıca bk. James T. Cushing, *Fizikte Felsefî Kavramlar*, 1/111-114; Richard Sorabji, *Matter, Space And Motion*, 227-239.

bırakır. Diğerisi ise doğal olmayan harekete sebep olan harici kuvvet, ilk aşamada hareket eden cisimle temas hâlinde bulunmaya ihtiyaç duyar. Aksi takdirde bir şeyin başka bir şeyi uzaktan etkileyerek harekete geçirmesi ve bununla birlikte hareketi sürdürmesi mümkün değildir. Bu bakımdan kasrî harekette öne çıkan en önemli husus cismin; ilk etapta temassız hareket edememesi/ettirilememesi, hareket ettikten/ettirildikten sonra ise temasa ihtiyaç duymadan kasrî meyil ile hareketine devam etmesidir. Bu nedenle kasrî meyille harekete geçen cismin devinimi sürekli olarak etken fâilin temasına ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde cismin bu hareketi hava ya da ortam gibi diğer unsurlara dayalı olarak da gerçekleşmez. Cisim ancak harici kuvvetten aldığı etki düzeyinde hareketine devam eder. Bu anlamda kasrî meyil, hareketin sürüp gitmesine/devam etmesine sebep olan bir kuvvettir.

Bu çerçevede kasrî meyil düşüncesi, eylemsizlik ilkesi ile de büyük benzerlikler gösterir. Eylemsizlik ilkesine göre cisimler, dışarıdan kuvvet etkisi almadığı; yani herhangi bir müdahaleye maruz kalmadığı müddetçe düzgün doğrusal bir hareketle hareketlerini sürdürmeye devam eder. Dışarıdan bir müdahaleye maruz kaldığında ise sözgelimi fırlatılan bir cisim bir defalığına kasrî meyil aldığı anda, artık o cismin hareketi dışarıdaki kuvvet etkisine/temasına gerek kalmadan sürüp gider. İşte bu devamlılık hâli, Orta çağ fiziğinde doğal bir durum olarak anlaşılır. Buna göre kasrî meyille hareket eden cisimler, eylemsizlik ilkesine göre, hareket eden cisimler gibi dışarıdan herhangi bir etkiye maruz kalmadığı müddetçe düzgün doğrusal bir hareketle hareketlerini sürdürmeye devam eder.⁴⁸²

Bu veriler ışığında kasrî meyil düşüncesine örnek teşkil eden ve fizik tarihinin en temel problemlerinden biri olan havaya fırlatılan taşın niçin önce giderek azalan bir hızla yukarı yönde hareket ettiği ve bir an duraklar gibi olduktan sonra bu kez de niçin giderek artan bir hızla yere doğru düştüğü sorunu, temelde iki hareket tipi; yani doğal hareket ve doğal olmayan hareket çeşitlerine dayanır. Buna göre taş ve benzeri cisimlerin yerin merkezine doğru düz bir hat boyunca hızlanarak (ivme kazanarak) hareket etmesi doğal harekete örnektir. Bu anlamda doğal hareketteki hızın, cismin ağırlığıyla doğru orantılı, içinde hareket ettiği ortamın yoğunluğuyla ise ters orantılı olduğu; buna karşın hareket zamanının ise ortamın yoğunluğuyla doğru, cismin ağırlığıyla ise ters orantılı olduğu sonucu ortaya çıkar. Doğal olmayan harekette ise cismin hızının, kendi direnç gücüyle ters, fakat hareket ettirici güç ya da uygulanan kuvvet ile doğru orantılı olduğu belirtilir. Bu değişik şartlar altında hareketin durması da cismin doğal meyline karşılık gelir. Bu da Orta çağ fiziğinde *impetus*, *iç direnç* gibi kavramlarla ifade edilir.⁴⁸³

⁴⁸² Teorinin matematiksel izahı için bk. Demirel, “İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı”, 361-362.

⁴⁸³ Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 31-39.

İç direnç kavramı, Orta çağ fiziğinin gelişimi içinde değerlendirilen ve boşlukta hareketi mümkün kılan bir kavramdır. Buna göre hareket ettirici kuvvetin iç dirence oranı aynıdır. Bu, cismin özgül ağırlığı olarak da anlaşılabilir. Nitekim Galileo bunu, “Düşen bir cismin hızı, özgül ağırlığıyla doğru orantılıdır” şeklinde tarif eder. Kasrî meyil (*impetus impressus*) düşüncesini kabul eden John Buridan da iç direnci, değirmen taşı örneği üzerinden *impetusa* dayalı olarak açıklar. Buna göre değirmen taşı, ilk harekete geçirilişinde dışarıdan aldığı *impetusun* yardımıyla sürekli döner. Art arda gelen *impetus* artışları, daha sonra art arda gelen ve birbiri üzerine eklenen hız artışlarına sebep olur. Bu açıdan *impetus*, hızın neden sürekli giderek arttığını izah eder. Bu anlamda *impetus*, “sürekliliği olmayan sürükleyici kuvvet” demektir.⁴⁸⁴

İslam meyil kuramcılarına benzer tarzda görüşler öne süren Buridan’ın açıklamalarını dikkate aldığımızda, düşme probleminin ya da düşen cisimlerin hızlarındaki artışın Galileo’ya gelinceye dek, hatta Galileo’yu da içine alan tüm fizik tarihi boyunca ikili bir tarzla ele alındığını söylemek mümkündür. Buna göre problemin bir kısmı cismin genel olarak düşme nedeninin açıklanmasıyla, diğer bir kısmı da cismin düşerken hızlanmasıyla ilgilidir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles bunu, cismin ağırlığı ve hafifliğine dayalı olarak açıklamış ve gerçekte cismin hızlanma sürecinden bahsetmemiştir. Buna karşın diğer düşünürler de ağırlığı birincil neden görmekle birlikte cismin hızlanarak yere düşmesini, ikinci bir nedene; yani *impetusa* dayalı olarak açıklamışlardır. Buna göre cismin hızlanarak yere düşmesi, *impetus* artışının birikmesiyle gerçekleşir. Bu anlamda bir cismin ağırlığı hem cismin aşağıya düşmesini başlatan hem de art arda gelen ve birbiri üzerine eklenen *impetus* artışlarına sebep olmaktadır.⁴⁸⁵

Bu açıklamalar, yüzlerce yıl önce kelâm âlimleri tarafından da inceleme alanı yapılmıştır. Ağır cisimlerin hafif cisimlere nazaran daha hızlı yere düştüğünü ifade eden Ebû Hâşim ve İbn Metteveyh gibi isimler bu düşüşü, cisimdeki süflî i’timâdlar ile

⁴⁸⁴ Buridan, Tanrı’nın dünyayı yarattığında her göksel küreye sabit bir miktarda *impetus* bastığını ileri sürer. bk. Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 39- 44. Galileo öncesinde cisimlerin hareketinin sürmesi için sürekli bir kuvvetin uygulanmasının gerekli olduğu vurgulanmıştır. Çünkü bu dönemde cismin hareketine engel olan direnç, sürtünme kuvveti gibi olgular henüz keşfedilmemişti Galileo sonrasında ise fiziğin aksiyomu haline gelen eylemsizlik imkânsız görülmüştür. Yani Galileo, Aristoteles’i cisimlerin eşit şartlar altında yere düştüğü, boşluğun yerine doluluğun olduğu ve buna bağlı olarak cisimlerin hareketine engel olacak herhangi bir ortamın (direncin) olmadığı ve cisimlerin sürekli olarak dışarıdan aldıkları kuvvet ile hareket ettikleri görüşlerine dayalı olarak eleştirmiştir. bk. Richard Sorabji, *Matter, Space And Motion*, 145-148, 234-239, 283-285; Stillman Drake, “A Further Reappraisal of Impetus Theory: Buridan, Benedetti and Galileo”, *Essays on Galileo and The History and Philosophy of Science III*, ed. N. M. Swerdlow and T. H. Levere (Canada: University of Toronto, 1999), 279-293; Drake, “Impetus Theory and Quanta of Speed Before and After Galileo”, *Essays on Galileo and The History and Philosophy of Science III*, ed. N. M. Swerdlow and T. H. Levere (Canada: University of Toronto, 1999), 221-236.

⁴⁸⁵ Bu, “ilineksel ağırlık” (*heaviness*) olarak da ifade edilir. Buna göre ağırlık, ilineksel ağırlık doğurur. bk. Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, 44; Richard Sorabji, *Matter, Space And Motion*, 283-285; Drake, “A Further Reappraisal of Impetus Theory: Buridan, Benedetti and Galileo”, 279-293.

ilişkilendirmişlerdir. Buna göre cisimler, sahip oldukları süflî i'timâd ile aşağı yöne hareket etmeye devam eder. Bu anlamda süflî i'timâd, aynı zamanda cismin ağırlığına karşılık gelir. Nitekim Eş'arîler de arka arkaya yaratılan i'timâdlar ile ağır bir cismin aşağı yönde hareket ettiğini ve i'timâdın oluşlar silsilesi ile meydana geldiği görüşünü benimserler.⁴⁸⁶

Kelâmcıların cisimlerin hareketleri ile ilgili ortaya attığı bu görüşler, aynı zamanda onların boşluğun varlığı hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. Buna göre cisimler, hareket etmek için aynı zamanda boşluğa ihtiyaç duyar. Bu, hava ile boşluğun aynı anlama gelmediğine, aksine havanın olmadığı bir alanda boş uzayın mevcut olduğuna işaret eder. Havası boşaltılan ve iki taraftan bastırılarak ağzı sıkıca kapatılan kese örneği üzerinden İbn Metteveyh bunu şu şekilde açıklar: İçindeki hava boşaltılmış ve ağzı sıkıca kapatılmış bir kesenin kenarları, iki taraftan zorla çekilip ayrıldığında ortada boşluk oluşur. Buna karşın kesenin ağzı açıldığında ise içine tekrar havanın girmesiyle birlikte kese ağırlaşır. O halde havanın işgal edemediği boş uzayların var olduğuna hükmetmek gerekir.⁴⁸⁷

İbn Metteveyh ve Nisâbü'rî boşluk hakkındaki görüşlerini ispat etmek için dar boğazlı şişe örneğine yer verir. Onlara göre içerisinden hava emilerek alınmış ve ağzı kapatılmış bir şişeyi parmağımızla kapatıp suya daldırdığımızda ve akabinde parmağımızı çektiğimizde suyun içerisinden kabarcık sesinin (gluk sesi) geldiğini duymayız. İşte bu durum, şişenin içerisinde havanın olmadığına; aksine boşluğun olduğuna işaret eder. Şayet şişenin içerisinde boşluk değil, hava bulunmuş olsaydı o vakit kabarcık sesini; yani hava ile suyun çarpışması neticesinde meydana gelen sıkışmayı duymamız gerekirdi. Fakat tecrübe edildiği üzere söz konusu durumda bu ses duyulmaz.⁴⁸⁸

Kelâmcıların boşluğun varlığını ispatlamak için kullandıkları bu deney, temelde iki şeyi ortaya koyar. Bunlardan ilki, içindeki hava emildikten sonra suya batırılan şişenin içerisine suyun kolaylıkla girmesidir. Diğeri ise içindeki hava emilmeden ters çevrilerek suya batırılan şişenin içerisine suyun girememesi ya da zorla girmesidir. Bu gözlemler, öncelikle havanın direnç sahibi olduğuna, yani şişedeki havanın suyun şişeye girmesinde engel teşkil ettiğine işaret eder. Sonrasında ise havanın emilmesiyle birlikte şişenin içerisinde bir miktar boşluk

⁴⁸⁶ Eş'arîler, i'timâda cevherde bulunan ağırlık anlamını vermektedirler. Bkz Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 491,493, 496.

⁴⁸⁷ *Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, 20b, 92b; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 47, 318-320.

⁴⁸⁸ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 49; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 47-48, 318-320.

oluşturduğunu ve bu boşluğun suya batırıldığı esnada da su tarafından işgal edildiğini/doldurulduğunu ispatlar.⁴⁸⁹

Buna karşın Bağdat Mu‘tezilileri ise aynı deneyi boşluğun yokluğuna delil olarak öne sürerler. Buna göre şişenin içindeki hava, ilk etapta soğuktur. Emilip çekilme sonrasında ise aniden ısınır. Bu ısınma, nefesimizden gelen sıcaklıkla gerçekleşir. Buna göre şişenin içindeki hava dışarı çekilirken (emilirken) aynı anda nefesten gelen sıcak hava da şişenin içerisine girer. Daha sonra şişeyi suya daldırıldığımızda bu sıcak hava, hızlı bir şekilde şişeden ayrılır. Buna bağlı olarak su da aynı zaman diliminde şişenin içerisine girmeye devam eder. Bu durum, Bağdat Mu‘tezililerine göre boşluğun var olmadığını ispatlar. Zira burada hızlı bir şekilde ve eş zamanlı olarak gerçekleşen “yer değiştirme hareketi” mevcuttur. Buna göre ilk aşamada sıcak ve soğuk hava, son aşamada ise soğuk hava ve su yer değiştirerek şişenin dolmasına sebep olur.⁴⁹⁰

İbn Metteveyh ve Nisâbü’rî, boşluğun olmadığına yönelik öne sürülen bu açıklama biçimini eleştirirler. Onlara göre hava, ancak dışarıdan üflendiği zaman şişeye girebilir. Bağdatlıların ifade ettiği gibi içeriden dışarıya doğru çekilerek değil. Bu anlamda havanın, yer değiştirme hareketi ile değil; şişedeki boşluğun varlığına göre içeriye girdiğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla havanın dışarı çıkmadığı müddetçe şişede boşluk oluşamayacağına, şişede boşluk oluşmadığı müddetçe de suyun şişenin içerisine giremeyeceğine hükmetmek gerekir. Boşluğun şişede var olduğu kabul edildiğinde ise suyun şişeye girmesi lazım gelir.⁴⁹¹

Kâdî Abdülcebâr da İbn Metteveyh’in kese örneğinden hareketle tabiatta boşluğun var olduğu düşüncesini benimser. Bu düşünceye göre havanın olmaması, boşluğun var olduğu sonucunu doğurur. Bununla birlikte havanın olması da cisimlerin havanın direnci tarafından engellendiği bir duruma karşılık gelir. Yukarı fırlatılan taşın bir süre sonra geri dönmesini buna örnek gösteren Kâdî Abdülcebâr’a göre taş, havanın direnci tarafından engellendiği için yukarı yükselmez ve yere düşmek zorunda kalır.

Basra Mu‘tezilesi’nin, Bağdat Mu‘tezililerinin boşluk karşıtı argümanlarına yönelik eleştirileri dikkate alındığında boşlukla ilgili temelde iki telakkinin öne çıktığı anlaşılır. Bunlardan ilki, boşluğun havanın olmadığı bir ortama tekabül eden ve bu anlamda cisimlerin

⁴⁸⁹ Fârâbî’ye göre bu durum, aynı zamanda boşluğun bir kuvvet (kuvve-i cazibe) ile cisimleri kendisine çektiği ve boşluğun yokluk olmadığı hususlarını ispat eder. Bu bağlamda “Tabiat boşluktan nefret eder” ilkesi, suya batırılan şişenin içindeki boşluğun çabucak suyla dolmasını ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Salih Günaydın, *Fahreddîn er-Râzî’nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 51-52.

⁴⁹⁰ Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 54; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 49-51.

⁴⁹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 47-48;

hareketini kolaylaştıran bir özelliğe sahip olmasıdır. Diğerisi ise havanın sahip olduğu direnç ile cisimlerin ivmesini azaltması, olumsuz yönde etkilemesidir.

Özetle Basra kelâmcılarının, Aristoteles'in Helenistik şârihlerinden neşet eden görüşler doğrultusunda boşluğun varlığını kabul ettikleri ve bu kabullerini, yine onların nakillerine benzer şekilde açıkladıkları sonucuna varabiliriz. Helenistik tıbbi tedavi geleneğinden gelen kırık kemiğin yerine oturtulması örneği bu tespitimizi doğrular. Buna göre kırık kemiğin yerine oturtulması, hem boşluk kuramını hem de i'timâd teorisini destekleyen bir örneği temsil eder. Daha önce işaret ettiğimiz gibi İbn Metteveyh burada ateşin yükselen bir i'timâda sahip olduğu ve kırılan bir kemiğin yerine oturması için bu bölgeye alçıyla birlikte ateşin yerleşmesinin gerektiği görüşlerini benimsemiştir. Ona göre alçının üzerine konan ve üzeri kâse ile örtünen ateş, yukarı yönde hareket etmekten engellendiği için öncelikle aşağı yönde hareket meydana getirir. Bu hareket, İbn Metteveyh'e göre mücteleb i'timâd gereği gerçekleşir. Zira burada ateş, yukarı yönde hareket etmekten engellendiği için öncelikle kendi altındaki alçının gözeneklerine, yani ete ve kemiğe nüfuz eder/işler. Engelin kalkmasıyla birlikte ise yükselen lazım i'timâdı/doğal eğilimi gereği tekrar yukarı yönde hareket etmeye devam eder. Ateş hareket etmeye devam ettikçe nüfuz ettiği eti ve kemiği de yukarıya çeker. Böylelikle kemik, ateşin i'timâdı sayesinde kendi yerine oturur.⁴⁹²

İbn Metteveyh'in verdiği bu örnek tecrübe edildiğinde ateşin temelde üç özelliğiyle kırılan kemiği yerine oturttuğu anlaşılır: Bu özelliklerden ilki, ateşin üzeri kâse ile örtülen ve içerisine hava giremeyen bir ortama hapsedilmesi ve yukarı yönde hareket etmekten engellenmesi durumudur. İkincisi, ateşin böylesi bir ortamda; yani havanın olmadığı boşlukta hareket etmek suretiyle kendi altındaki ete ve alçıya nüfuz etmesi/işlemesidir. Son olarak üçüncüsü de ateşin nüfuz ettiği eti ve kemiği yukarı yönde kaldırarak kırılan kemiği yerine oturtması; başka bir deyişle ateşin önce aşağıya daha sonra ise yukarı yönde hareket meydana getirerek kemiğe etkide bulunmasıdır.⁴⁹³

Bu bilgilerden hareketle İbn Metteveyh ateşin ete ve kemiğe sirayet eden ve onları yukarı yönde hareket ettiren bir i'timâda sahip olduğu sonucuna varmaktadır. Ona göre burada ateş, sahip olduğu i'timâd ile ete-kemiğe baskın gelen ve onları yukarı yönde hareket ettiren bir kuvvete sahiptir.

Basra Mu'tezilesi boşluk-i'timâd ilişkisini hacamat delili üzerinden de açıklamaya çalışır. Bu deneye göre etin hacamat bardağına çekilmesi, bardaktaki havanın etin cüzlerinin arasına karışması ve havanın emilmek suretiyle etin cüzlerini şişeye doğru çekmesiyle

⁴⁹² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 50-51.

⁴⁹³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 50-51.

gerçekleşir. Dolayısıyla hacamat deneyi, havanın etin atomlarına nüfuz etmesi ve kendisiyle birlikte onları da yukarıya çekmesidir. Bu açıdan hacamat delili, dar boğazlı şişe deneyiyle aynı fikre dayanmaktadır. Aradaki fark, bu deneyde suyun yerini et almakta ve hava, şişeye doğru çekilirken aynı zamanda içerisine işlediği etin kısımlarını da yukarı kaldırmaktadır.⁴⁹⁴

Bu bağlamda Basralı Mu'tezilîlerin sisteminde hacamat deneyi, hem boşluğun hem de i'timâdın varlığına delildir. Çünkü hacamat deneyi temelde iki şeye dayanır: Bunlardan ilki, havanın etin arasındaki boşlukların arasına girerek ete nüfuz etmesi ve onda itme-çekme kuvveti meydana getirmesidir. Diğeri ise havanın bazı nesneleri hareket ettiren ve onlara kuvvet uygulayan bir i'timâda sahip olmasıdır.

Bağdat Mu'tezilesi ise aynı deneyi boşluğun imkânsızlığına delil gösterir. Daha önce dar boğazlı şişe deneyinde işaret ettiğimiz gibi onlar bu deneyde de cisimlerin aynı anda karşılıklı olarak yer değiştirdiğini düşünürler. Buna göre et, emilen hava ile yer değiştirerek içeri çekilir. Bunun sebebi, âlemde boşluğun imkânsızlığı, daha doğrusu doğanın boşluktan nefret etmesidir. Bu anlamda hacamat deneyi, boşluğun yokluğunu ispat etmektedir.⁴⁹⁵

Basra Mu'tezilîleri hava basıncı olgusundan hareketle Bağdat Mu'tezilîlerinin görüşlerini eleştirmiş ve bu eleştirilerine, kaya parçası deneyini örnek göstermişlerdir. Bu deneye göre havası alınmış hacamat bardağı, kaya parçasının üzerine yerleştiğinde kayayı kendine doğru çekmemektedir. Bu durum Basralıların nezdinde şöyle yorumlanmıştır: Kaya parçası, birbirine yapışık atomlara sahiptir. Bu atomlar, içerisine havanın nüfuz edemeyeceği sıklıkta birbirine bağlı olduğu için havanın direncini engellemektedir. Başka bir deyişle kaya parçasındaki cüzlerin arasında boşluk bulunmadığı için hava kaya parçasına etki edememektedir. Bu anlamda havanın cisimlerin cüzleri içerisinde yer alan boşluklara nüfuz eden bir i'timâda sahip olduğuna; fakat her cisme aynı oranda etki edemediğine, yani etin altındaki dağınık cüzlere nüfuz etmesine/işlemesine rağmen kaya parçasındaki sıkı atomlara kuvvet uygulayamadığına hükmetmek gerekir. Havanın i'timâdıyla ilgili ayrıntılı meselelere ulvi i'timâd isimli başlığımızda yer verdiğimizden burada sadece söz konusu deneyle ilgili olarak havanın her cisme aynı oranda basınç uygulayamadığına işaret etmekle yetineceğiz.

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden hareketle her iki ekolün de kendi görüşlerini destekler mahiyette aynı örneklere yer verdiği ve bu örneklerin yorumunda ihtilafa düştükleri anlaşılmaktadır. Buna göre atomculuk doktrinini kabul eden Mu'tezile'nin Basra ekolü, kendi kozmolojik tasavvurlarını destekleyecek şekilde boşluğu kabul etmiş ve bu kabullerini,

⁴⁹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 49-50; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 51-55.

⁴⁹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 50.

“boşluğun olmadığı bir ortamda hareketin gerçekleşmeyeceği” ilkesi üzerine inşa etmiştir. Bu düşünceye göre hareket bir oluş (kevn) arazıdır ve böyle olduğu için iki hareketin aynı anda tek bir mekânda gerçekleşmesi imkânsızdır. Aksi takdirde tek bir seferde ya da aynı anda sadece bir kişinin geçebileceği dar bir geçitten iki kişinin, eş zamanlı olarak birbirlerinin yerine geçmeleri gerekli olacaktır ki doğada tecrübe edildiği üzere bu durumun gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴⁹⁶

Bu bağlamda Basra Mu‘tezilîleri atomların birleşip ayrılmaları, yani hareket edebilmeleri için boşluğun gerekli olduğu kanaatindedirler. Aksi takdirde iki atomun birbiri içerisine girmeleri (tedahül) söz konusu olacaktır ki Basra ekolü bu görüşü kabul etmemektedir. Onlar, bu görüşlerini düşünce deneyi üzerinden şöyle açıklamaktadırlar: ABCDEF çizgisinde yer alan altı atomdan ortada bulunan BCDE atomları ortadan kaldırıldığında iki sonucun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu sonuçlardan ilki, çizginin en başında ve en sonunda yer alan A ve F atomlarının yerlerinde kalmasıdır. İkincisi ise A ve F atomlarının ortaya çıkan boşluğu doldurmak için hemen birbirlerine doğru hızlı bir şekilde/eş zamanlı olarak hareket etmeleridir. İkincisinin gerçekleşmesi durumunda A ve F atomlarının B ve E atomlarının işgal ettikleri yere uğramaksızın sıçrayarak C ve D atomlarının işgal ettikleri yerde birleşmiş olmaları gerekir. Basralılara göre ikinci sonucun gerçekleşmesi durumunda, cisimlerin hareket etmek için her zaman sıçramaları gerekli olacaktır ki, bu durumun gerçekleşmesi mümkün değildir. Sıçrama (tafra) imkânsız olduğuna göre boşluğun sabit mevcudiyeti kabul edilmelidir. Bundan dolayı A ve F atomlarının, aralarına hiçbir atom girmeksizin yerlerinde kalmaları gerekli olur.⁴⁹⁷

Bu veriler ışığında Basra ekolü, Aristoteles’in ve Bağdat Mu‘tezilîlerinin öne sürdüğü “Tabiat boşluktan nefret eder” ve “Cisimler karşılıklı yer değiştirme durumuna göre hareket eder” ilkelerini birtakım deneylerden hareketle reddetmiş ve bu deneyleri, hem boşluğun varlığına hem de i‘timâdın varlığına delil göstermiştir. Bu delillere dayanarak onlar, cisimlerin karşılıklı yer değiştirme ile hareket etmediği, aksine hareketin gerçekleşmesi için boşluğun gerekli olduğu şeklindeki görüşü benimsemişlerdir. Dolayısıyla onlar ateş, hava ve su gibi unsurların cisimlere basınç/itme-çekme kuvveti uygulayan ve onların değişimine sebebiyet veren bir i‘timâda sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre söz konusu i‘timâdların gerçekleşebilmesi için aynı zamanda boşluğun varlığına ihtiyaç duyulmaktadır.

⁴⁹⁶ Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 48; *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fi Ahkâmi’l-Cevâhir ve’l-A’raz*, 20b.

⁴⁹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’raz*, 49; Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 50; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 86-87.

Buna karşın boşluğu reddeden Bağdat Mu'tezilîleri ise karşılıklı yer değiştirme ilkesine dayalı olarak bir cismin diğer bir cismin hareketini etkileyecek şekilde birbirlerine bağlı oldukları kanaatindedirler. Buna göre cisimler, aralarında hiçbir boşluk kalmayacak şekilde birbirleriyle birleşmekte ve ayrılmaktadırlar. Bu bağlamda onlar, Basralıların iddia ettiği gibi havanın cisimlerin arasındaki boşluklara nüfuz eden ve onlara basınç uygulayan bir i'timâda sahip olduğunu düşünmezler. Onlar, sadece havanın genişleşerek ve büzülerek, yani şekil değiştirerek cisimlerin hareketine etkide bulunduğunu iddia ederler. Buna göre bir cismin ileriye doğru hareketi, eş zamanlı olarak diğer bir cismin ya da havanın geriye doğru hareketine sebep olur. Bu anlamda havanın şekil değiştirmesi, cismin dolu bir ortamdaki hareketine imkân tanır.⁴⁹⁸

Basralılara göre ise genişleme ve büzülme olguları bizzat boşluğun varlığını gerekli kılar. Buna göre genişleme ve büzülme, cisim içi boşlukların artması ya da azalmasını ifade eder. Basralı kelâmcılar katı, sıvı, gaz arasında ayırım yapmadan bu konuyu i'timâd ile ilişkili olarak şöyle yorumlarlar: Hava, yapısı itibarıyla genişleme ve büzülme özelliğine sahiptir. Havanın böylesi bir elastik yapıya sahip olması, cisimlere temas eden ve onlara direnç gösteren i'timâddan kaynaklanmaktadır. Nitekim su da cisimleri kuşatan, cisimlerin şeklini alan ve onlara kuvvet uygulayan bir i'timâda sahiptir. Suyun donmasıyla birlikte çömleğin/testinin kırılması hadisesi bunun bir örneğidir. Bu deneye göre suyun donmasıyla birlikte sudaki hacim de genişleyeceği için sudaki basınç (i'timâd) çömleğin/testinin kırılmasına sebep olacaktır. Bu deney temelde üç hususu içerir: Bunlardan ilki, donan sudaki basıncın (i'timâdın) genişleyerek artması ve bunu yaparken aynı zamanda içinde bulunduğu çömlek kabını da etkilemesidir. İkincisi, kütlesi genişleyen donmuş sudaki basıncın (i'timâdın) cam veya topraktan inşa edilen nesnelere (çömleğe/testiye) kuvvet uygulaması ve bunları kırmasıdır. Son olarak üçüncüsü de sudaki basıncın (i'timâdın) demir gibi sert malzemeden inşa edilen kaplara kuvvet uygulayamaması ve onları kıramamasıdır.⁴⁹⁹

Bağdat Mu'tezilîlerine göre çömleğin kırılması, âlemde boşluğun olmamasından kaynaklanır. Bu düşünceye göre sudaki donma eylemi şöyle gerçekleşir: Suyun cüzleri (parçaları) bir araya gelerek sıkışır ve çömleğin içerisinde boşluğun oluşumuna sebebiyet verir.

⁴⁹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 51; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 48; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, 20b.

⁴⁹⁹ Burada cam veya toprak gibi malzemelerden yapılan nesneler kırılırken demir gibi sert ve kalın malzemeden yapılan nesnelerde bir değişiklik meydana gelmez. Çünkü donan suyun kuvveti, demir gibi sert malzemelerden yapılan nesnelere işlemez. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 51.

Fakat doğa boşluktan nefret ettiği için bu boşluk hava ile doldurulmak istenir. Bunun sonucunda çömlek, içerisine havanın girebilmesi için kırılır.⁵⁰⁰

Bu görüşü eleştiren İbn Metteveyh ise çömleğin kırılmasının illetini i'timâd ile ilişkili olarak şöyle açıklar: Kabın kırılması, sudaki i'timâdının artmasıyla gerçekleşir. Sudaki i'timâd, kabın bir bölümüne/kenarına etki ederek kabın kırılmasına sebebiyet verir. Kap, katı bir malzemeden inşa edilmediği için sudaki i'timâda karşı kuvvet uygulayamaz ve çatlar.⁵⁰¹

Bu bilgiler ışığında Basra Mu'tezilîlerinin Bağdat Mu'tezilîlerine yönelttiği eleştirileri şöyle özetlemek mümkündür:

- 1) Bağdat Mu'tezilîlerinin sisteminde boşluk fikri reddedildiği için hava sıkıştırılmış olsa dahi boşluk meydana getiremeyecektir. Çünkü havanın şekil değiştirerek boşaltıldığı her yer, Doğa boşluktan nefret eder ilkesi gereği her seferinde başka bir cisim tarafından doldurulacaktır. Bu anlamda havanın genişmesi ve büzülmesi durumlarını doluluğa değil, boşluğun varlığına delil göstermek gerekir.
- 2) Bağdat Mu'tezilîlerinin sisteminde boşluk fikri reddedildiği için nesneyle hava arasındaki ilişki “eş zamanlı yer değiştirme hareketi”ne göre şekillenecektir. Buna göre bir nesnenin ileri doğru hareketi, aynı zamanda havanın geriye doğru hareketine sebep olacaktır. Bu durum nesnenin arkasında herhangi bir boşluk meydana gelmeden havanın içerisinden geçip gittiği bir hareketliliği ifade etmektedir ki i'timâdın varlığı söz konusu olduğunda böylesi bir hareketliliğin gerçekleşmesi mümkün/doğru değildir. Zira i'timâd teorisine göre hareket eden her nesne, aynı zamanda önündeki havayı da itelemektedir. Durum böyle olunca hareket eden nesnenin hemen arkasında boşluk meydana gelmekte, hava da itilme eyleminden dolayı ileri doğru gitmektedir. Bağdatlı Mu'tezilîlerin iddia ettiği gibi geriye doğru değil. Bu çerçevede boşaltılan mekân ya da mekânların genişleyen hava ile doldurulmadığına ve boşluğun sabit mevcudiyetinin gerekli olduğuna hükmetmek gerekir.

Her iki açıklama biçimi dikkate alındığında Basra Mu'tezilîlerinin sisteminde boşluğun sabit mevcudiyetinin kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, kelâmcıların boşluğu Antik Yunan atomcularında olduğu gibi “yokluk” şeklinde anladıklarını ortaya koymaktadır. Buna göre cevherler, Antik Yunanlıların atomlarında olduğu gibi, yokluk anlamındaki bir boşlukta var olmakta ya da varsayımsal boşlukları (hayyiz) doldurarak yer kaplayıcı (mütehayyiz) hale gelmektedir. Bundan dolayı kelâmcılar “halâ” ve “hayyiz” kavramlarını gerçekte olmayan,

⁵⁰⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 50.

⁵⁰¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 50.

ancak var sayılan ya da takdir edilen boşluk anlamında kullanmaktadırlar. Çünkü cevherlerin varsayılan bir hayyizi doldurması aynı zamanda “halâ”yı doldurması ve orayı “melâ” haline getirmesi anlamına gelmektedir.⁵⁰²

Sonuç olarak Basra Mu‘tezilîleri, “hayyiz (boşluk) merkezli hareket görüşü”nü benimsemek suretiyle hareket için boşluğun varlığını gerekli görmektedirler. Buna göre cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikali, ancak hareket edeceği mekânın üzeri dolu değilse, yani başka bir cevher bulunmuyorsa mümkündür. Aksi takdirde iki cevherin iç içe girmesi (tedahülü) söz konusu olacaktır ki Nazzâm dışındaki kelâmcılar bunu kabul etmemektedir. Bu nedenle boşluğun varlığı kabul edilmeksizin hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi oluş (kevn) arazlarını açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla oluş arazlarını tevlîd eden i‘timâd için de boşluğun varlığı delil teşkil etmektedir.⁵⁰³

⁵⁰² Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 262-263, 266, 275.

⁵⁰³ *Şerhu Kitâbü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a‘râz*, 94b-95a; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 33-34; Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 262-263, 266, 275.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İ‘TİMÂDIN ÖZELLİKLERİ HAKKINDAKİ FARKLILAŞMALAR

Mu‘tezile kelâmcıları, i‘timâdın varlığını kabul etme noktasında ittifak içinde olsalar da i‘timâdın oluşumu ve özellikleri hakkında farklı görüşler ortaya atmışlardır.⁵⁰⁴ Bu görüşler, i‘timâdın kuruluk ve yaşlıkla meydana gelip gelmediği, bâki olup olmadığı, zıddının bulunup bulunmadığı, duyularla mı yoksa delil ile mi bilindiği ve tevlid edip etmediği şeklindeki sorular etrafında şekillenmektedir. Bu görüşler incelendiğinde her bir soruya yöneltilen cevapların bir sonraki soruya yöneltilebilecek olan cevaplarda belirleyici olduğu görülmektedir. Örnek verecek olursak i‘timâdların oluşumunda kuruluğun ve yaşlığın etkisinin bulunduğunu kabul eden Ebû Hâşim el-Cübbâi ve taraftarları, i‘timâdın bâkî olup olmadığı sorusunu bu arazlara dayalı olarak açıklamış ve i‘timâdın ancak kuruluk ve yaşlık arazlarına bağlı olarak bâkî olduğunu öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla i‘timâdın kuruluk ve yaşlıkla meydana geldiğini kabul eden Ebû Hâşim ve taraftarları bu görüşlerinden hareketle i‘timâdın ikinci anda yok olmadığını ve varlığını devam ettirdiğini düşünmüşlerdir. Buna karşın Ebû Ali el-Cübbâi ise i‘timâdın kuruluk ve yaşlıkla meydana gelmediğini, istisnasız tüm i‘timâdların bâkî olmadığını savunmuştur.⁵⁰⁵

Basra Mu‘tezilîleri i‘timâdların zıtlaşması hakkında da farklı görüşler öne sürmüşlerdir. *İ‘timâd tek bir cevherde tek bir yönde mi yoksa altı yönde mi gerçekleşir?* sorusu etrafından şekillenen bu görüşleri iki grup altında incelemek mümkündür: Bu görüşlerin ilki, i‘timâdların birbirlerine zıt olmadığına hükmeden Ebû Hâşim ve taraftarlarının görüşleridir. Bu görüşe göre tek bir cevherde altı yönde (aşağı, yukarı, üst, alt, sağ ve sol) i‘timâd oluşabilmekte, dolayısıyla birden fazla i‘timâd aynı mahalde bir araya gelebilmektedir. Diğer görüş ise i‘timâdların birbirine zıt olduğunu iddia eden Ebû Ali’ye aittir. Bu yaklaşımda ise i‘timâdlar birbirlerine zıt kabul edildikleri için bir araya gelememekte, dolayısıyla tek bir cevherde ancak tek bir yönde i‘timâd gerçekleşebilmektedir.⁵⁰⁶ Dolayısıyla i‘timâdların birbirine zıt kabul edilip edilmediği meselesi, i‘timâdların neden aynı mahalde bir araya gelemediği hususunu da açıklamaktadır. Ebû Hâşim ve taraftarlarına göre i‘timâdlar birbirlerine zıt kabul edilmediğinden onların aynı mahalde bir araya gelmesi mümkündür. Ancak Ebû Ali’ye göre i‘timâdların zıt olduğuna hükmetmek, onların aynı mahalde bir araya gelemeyeceğine delil teşkil etmektedir.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, 496-500.

⁵⁰⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, 496-500; Cürcânî, *Şerhu ‘l-Mevâkıf*, 247-248; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi ‘l-keîlâm*, 128.

⁵⁰⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 1/51; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, 494.

⁵⁰⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 1/326-327; *Şerhu Kitâbü ‘t-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 93b; Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fî ‘l-hilâf beyne ‘l-Basriyyîn ve ‘l-Bağdâdiyyîn*, 188, 229-230; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, 1/326-329; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fî latîfi ‘l-keîlâm”, *Kitâbü*

Diğer taraftan i'timâdların birbirine zıt olup olmadığı hakkında serdedilen görüşler, i'timâdların tevlîd edip etmediği meselesinde de belirleyici olmuştur. Buna göre i'timâdın nedenselliğe yol açtığını, yani tevlîd ettiğini kabul eden Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarları, i'timâdın kendine benzer ya da kendinden farklı olan şeyleri tevlîd ettiğini, dolayısıyla zıddını tevlîd edemeyeceğini savunmuşlardır. Ebû Ali el-Cübbâî'nin içerisinde yer aldığı diğer gruba göre ise i'timâd, herhangi bir fiile sebebiyet vermemekle birlikte zıddı bulunmaktadır.⁵⁰⁸

İ'timâdların bilinebilirliği konusunda ise Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarlarının görüş ayrılığına düştüğünü belirtmek gerekir. Burada tartışılan asıl soru şudur: *Duyular, i'timâdın idrâki hususunda yeterli midir değil midir?* Burada temelde iki eğilim söz konusudur. Bunlardan biri, duyuların i'timâdın idrâki hususunda yeterli olduğunu kabul eden Ebû Hâşim'in görüşüdür. Diğerleri ise hocalarına bu konuda karşı çıkan İbn Metteveyh ve Nisâbü'rî'nin yaklaşımıdır. İkinci görüşte i'timâdın duyularla idrâki hususu yetersiz görülmüş ve i'timâdın delille bilinebilir olduğuna vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte İbn Metteveyh, diğer kelâmcılardan farklı olarak i'timâdın doğada gözlemlediğimiz ve âdet gereği cereyan eden olaylarla ilişkili olduğunu ve bu anlamda i'timâdın âlemde süregelen olarak meydana gelen olaylardan hareketle bilinebilir olduğunu öne sürmüştür. Bu yöntem üzere İbn Metteveyh, i'timâdın âdet gereği bilindiğini ve âlemdeki değişim ve sürekliliği izah eden bir teori olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰⁹

Bu aktarımların da işaret ettiği gibi Mu'tezilî kelâmcılar, i'timâd ile ilgili detaylardaki birçok meselede anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Bu nedenle bu bölümde i'timâdın oluşumu ve özellikleri hakkında serdedilen farklı görüşleri merkeze alarak tahlil etmeye çalışacağız. Bunu yaparken aynı zamanda şu soruları cevaplamayı hedeflemekteyiz:

- 1) İ'timâdların oluşumunda kuruluşun ve yaşlının etkisi var mıdır?
- 2) İ'timâdlar bâkî midir yoksa değil midir?
- 3) İ'timâdlar birbirine zıt mıdır? Bir cisimde aynı anda iki farklı i'timâd bir araya gelir mi?
- 4) İ'timâdlar nedenselliğe yol açar mı? İ'timâd başka bir i'timâdı, hareketi ya da sükûnu tevlîd eder mi?

Bahri'z-zehâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emsâr, thk. Abdullah b. Abdülkerim el-Curâfî (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988), 118. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, 498; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93b, 94a.

⁵⁰⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166, 174, 189, 269, 294-295, 303, 329-333; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94b-95a; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 503-504.

⁵⁰⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/311-313; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a, 93a, 95a, 97a; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 499; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 232-233.

5) İ'timâdlar gözlem yoluyla mı bilinir? Yoksa duyularla mı idrâk edilir?

Bu sorular çerçevesinde çalışmamızın son bölümü, i'timâd hakkındaki tartışmaları konu edinmektedir. Daha açık bir söyleyişle, Basra Mu'tezile kelâmında i'timâdların oluşumu ve özellikleri hakkında ortaya atılan görüşleri içermektedir. Bu görüşler incelendiğinde temelde beş konunun öne çıktığını tespit etmekteyiz. Bunlar; kuruluk ve yaşlık arazları, bekâlık, nedensellik, zıtlık ya da farklılık ilişkisinin bulunup bulunmadığı ve duyularla idrâkin mümkün olup olmadığı hakkındadır. Şimdi bu sıralama üzere i'timâdla ilgili tartışılan alt meseleleri ele alalım.

3.1.İ'timâdın Oluşumunda Yaşlık ve Kuruluğun Yeri

Basra Mu'tezilî kelâmcılarının i'timâdla ilgili ihtilafa düştükleri konulardan biri kuruluk ve yaşlığın i'timâdın oluşumunda etkili olup olmadığı hakkındadır. Burada temelde iki eğilim söz konusudur. Bunlardan ilki, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in içerisinde yer aldığı âlimlerin savunduğu i'timâdların gerçekleşebilmesi için yaşlığın ve kuruluğun şart olduğu görüşüdür. Diğerleri ise Ebû Ali el-Cübbâî'nin öne sürdüğü i'timâdların oluşumunda kuruluğun ve yaşlığın etkisinin bulunmadığı görüşüdür.⁵¹⁰ Bununla birlikte i'timâd teorisini ortaya atan Nazzâm'ın kuruluk ve yaşlığı iç içe gizlenmiş cisimler şeklinde ele aldığını ve bu açıdan kuruluk ve yaşlığı, i'timâdın oluşumunda özel bir şart olarak değerlendirmedeğini belirtmek gerekir. Şimdi bu görüşleri konumuzun sınırları çerçevesinde belirginleştirelim.

3.1.1.Yaşlığın ve Kuruluğun Aşağı ve Yukarı İ'timâdı Belirlemesi

Kelâm kaynaklarında kuruluk ve yaşlık, cisimlerin fiziksel niteliklerini tanımlamada kullanılan arazlardan kabul edilir. Bu nedenle Mu'tezilî düşünürler i'timâd kavramının içeriğini açıklarken kuruluk ve yaşlık niteliklerine de yer verir. Nitekim Ebû Hâşim'in takipçilerinden İbn Metteveyh i'timâdı, kuruluk ve yaşlık arazlarının kapsamı altında şöyle değerlendirir:

“Arazlar, varlığı başka bir şeyin varlığını kapsayan ve kapsamayan arazlar olarak ikiye ayrılır. Varlığı bir şeyin varlığını kapsayan arazlar, sadece yaşlık ve kuruluktur. Çünkü bu iki araz, i'timâdı içermektedir. Bazı mezheplere göre de hayat arazı, şehvet ve nefreti kapsamaktadır.”⁵¹¹

⁵¹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/51; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 496-500. İcî ve Cürcânî'nin nakillerine göre Ebû Ali el-Cübbâî, i'timâdın oluşumunda yaşlık ve kuruluğu şart koşarken Ebû Hâşim el-Cübbâî bu görüşü reddetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 248-249.

⁵¹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/6. İlave olarak İbn Metteveyh'in sisteminde kuruluk ve yaşlık arazları, birbirine benzeyen arazlar olarak da takdir edilir. Buna göre arazlar ilk etapta birbirinden farklı olan ve birbirine benzeyen arazlar olmak üzere ikiye ayrılır. Burada kudret arazı ilk kategoride; kuruluk, yaşlık, te'lîf, acı, hayat, sıcaklık, soğukluk gibi arazlar ise ikinci kategoride yer alır. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 2.

Kuruluk ve yaşlık arazları, i'timâdın gerçekleştiği yönleri de belirlemektedir. Buna göre cevher, yaşlığın varlığıyla denk geldiğinde aşağı yönde; kuruluğun varlığıyla tesadüf ettiğinde ise yukarı yönde bir eğilim (i'timâd) gösterir. İbn Metteveyh bunu şöyle aktarır:⁵¹²

“Cevherde yaşlık meydana geldiğinde aşağı doğru bir i'timâd; kuruluk meydana geldiğinde ise yukarı doğru bir i'timâdın olması gerekir. Çünkü bu iki durum, içerisinde iki farklı i'timâdı barındırır.”⁵¹³

İbn Metteveyh'in Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye atfederek naklettiği ve kendisinin de tercih ettiği bu görüşe göre cevher, tek başına belirli bir yönde (aşağı ya da yukarı) hareket meydana getiremez. Ancak kendisine sonradan bitişen kuruluk ve yaşlık arazlarıyla belirli bir yönde hareket meydana getirir. Burada cevher, yukarıdaki alıntıda da geçtiği üzere, yaşlığın varlığıyla karşılaştığında aşağı yönde; kuruluğun varlığıyla denk geldiğinde ise yukarı yönde hareket eder.⁵¹⁴ Bu bağlamda i'timâdın kuruluk ve yaşlık ile olan irtibatını şöyle izah etmek mümkündür. İ'timâd, kuruluk ve yaşlık şartına dayalı olarak aşağı ya da yukarı yönde gerçekleşir. Burada kuruluk ulvî i'timâdı, yaşlık ise süflî i'timâdı belirleyen bir etkiye sahiptir. Bunların tamamı aynı zamanda kuruluk ve yaşlığın ağırlık ve hafifliğe karşılık gelecek bir kullanıma sahip olduğunu ortaya koyar. Nitekim İbn Metteveyh'in şu ifadesi bu tespitimizi doğrular: Ağırlık ve hafifliğin mânası i'timâda râcidir. İ'timâd ise kuruluk ve yaşlıkla meydana gelmektedir. O halde yaşlık ve kuruluğun sübutu, ağırlık ve hafifliğin de sübutunu gerektirir.⁵¹⁵

İbn Metteveyh'in bu görüşünden hareketle bir şeyin ağır ya da hafif olmasının aynı zamanda o şeyin kuruluk ve yaşlıkla nitelendiği anlamına geldiği sonucuna varırız. Hava örneği üzerinden bunu şöyle detaylandırabiliriz. Hava ne kuruluk ne de yaşlık niteliğine sahiptir. Şayet havanın içerisinde yaşlık bulunsaydı havadaki ağırlığı hissetmemiz ve ağırlıktan kaynaklı olarak havanın her zaman aşağı yönde eğilim göstermesi gerekli olurdu. Aynı şekilde havanın içerisinde kuruluk bulunsaydı bu sefer de havanın daima yukarı yönde hareket etmesi ve hafif olması gerekli olurdu. İçi havayla dolu olan ve suya daldırılan şişeden duyulan kabarcık sesi bunun bir örneğidir. Zira burada hava, öncelikle aşağı yönde bulunan suyun içerisine girer, daha sonra ise yukarı yönde hareket ederek sudan çıkar. Bu gözlem sonucunda havanın tek bir niteliğe (kuruluk ya da yaşlığa) sahip olmadığı, dolayısıyla tek bir yönde i'timâd etmediği/eğilim göstermediği anlaşılır.⁵¹⁶

⁵¹² *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99a.

⁵¹³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/52.

⁵¹⁴ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99a.

⁵¹⁵ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 92a, 99b.

⁵¹⁶ Bu bağlamda hava, ne göktekileri yere indiren süflî i'timâda ne de yerdekileri göğe çıkaran ulvî i'timâda sahiptir. bk. *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99b; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/362.

Bunların yanı sıra yaşlık başkasına yapışma ve ondan ayrılmanın kolaylığını gerektiren bir niteliktir. Bal, yağ ve su örneği üzerinden bunu şöyle detaylandırmak mümkündür: Bal, yapışma açısından en kolay, fakat ayrılma açısından en zor olanıdır. Yağ ise yapışma açısından en zor, fakat ayrılma açısından en kolay olanıdır. Su ise aralarında en kolay yapışan ve en kolay ayrışandır. Dolayısıyla su, bala ve yağa nazaran en yaş olan cisimdir. Zira sudaki yaşlık hem yapışmanın hem de ayrılmanın kolaylığını sağlamaktadır. Kuruluk ise yaşlığın tam tersine yapışma ve ayrılmanın zorluğunu gerektirir. Bundan dolayı kuruluk niteliğine sahip olan cisimler, yaşlık niteliğine sahip olan cisimler gibi şekil almaz. Çünkü yaş cisimler, akışkanlık özelliklerinden dolayı daha kolay şekil alabilen çözünebilir (ayrışabilir) cüzlere sahiptir.⁵¹⁷

Bu açıdan bakıldığında yaşlık niteliğine sahip olan tüm cisimler, dışarıdan aldıkları müdahaleler ile alet-edevat yapımında rahatlıkla kullanılabilir. Demir, bakır, kurşun, altın, gümüş gibi sert metallerin işlenerek eşya haline getirilmesi bunun bir örneğidir. Zira bu metallerdeki yaşlık özelliği, onların ateşe maruz kalmalarıyla birlikte yumuşamaları, erimeleri, dolayısıyla da akışkan hale gelmelerine sebep olur. Nitekim İbn Metteveyh de odun, taş ve demir gibi sert malzemelerden inşa edilen cisimlerin yaşlık niteliğine sahip olduğunu ve bu cisimlerin yontularak kesilerek ve çekiçle dövülerek şekil aldığını ileri sürmektedir. Böylelikle yaşlık, aynı zamanda cisimlerin kolayca eğilip bükülerek şekil almasını sağlamaktadır. Her ne kadar bu cisimlerin yaşlık özelliği, sudaki yaşlık kadar belirgin olmasa da her biri sahip olduğu yaşlık miktarına göre kap-kacak halini almaktadır.⁵¹⁸

Dahası İbn Metteveyh sert cisimlerin içerisinde yaş cüzlerin bulunduğunu, bunların ateşte yumuşayarak akışkan hale geldiğini, bu haliyle katı cisimlerin de sıvı bir hale dönüşebileceğini; fakat daha sonra bu cisimlerin soğumaya bırakıldığında havanın etkisiyle birlikte tekrar ilk haline geri döndüğünü söylemektedir.⁵¹⁹

İbn Metteveyh'in bu açıklamaları temelde iki şeyi ortaya koymaktadır: Bunlardan ilki, sert cismin cüzlerinde gizlenen yaşlık niteliğidir. Diğer ise gizlenen bu yaşlık cüzlerinin dışarıdan gerçekleşen müdahale (ateş) ile ortaya çıkması, cismi akışkan hale dönüştürmesidir.

Bu bağlamda akışkan (sıvı) bir hale dönüşen cisimlerin daha fazla yaşlık, fakat bununla birlikte daha az kuruluk cüzüne sahip olduğu sonucuna varmak mümkündür. Nitekim İbn Metteveyh de daha fazla kuru cüze sahip olan cisimlerin daha yavaş, daha az kuru cüze sahip

⁵¹⁷ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99b; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/362-363; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 239-241.

⁵¹⁸ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99b; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/359.

⁵¹⁹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99b; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/362. Akışkanlığın dışarıdan gerçekleşen müdahale (ateş) ile meydana gelmesi aynı zamanda insanın cisimlerdeki i'timâdi/içle eğilimi ortaya çıkartan bir etkiye sahip olduğuna işaret eder.

olan cisimlerin ise daha hızlı katılaşılarak donma eylemini gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir. Buna örnek olarak ise tohum yağlarından olan susam yağının hızlı bir şekilde katılaşmasını göstermektedir. Susam yağı kendi içerisinde daha az kuru cüze sahip olduğu için daha hızlı katılaşma eğilimi göstermektedir.⁵²⁰

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle yaşlık niteliğine sahip olan cisimlerin daima aşağı yönde temayülü/i'timâdı bulunan cisimler olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bununla birlikte akışkanlığın ya da sıvılaşmanın da gerçekte gizlenen yaş cüzlerin açığa çıkmasıyla (aktif hale gelmesiyle) meydana geldiği sonucuna varırız. Demir, bakır, gümüş gibi sert metallerin eritilerek kap kacak halini alması bu tespitimizi doğrulamaktadır. Zira bu metallerdeki akışkanlık hali, gerçekte metallerde potansiyel olarak gizlenen yaş cüzlerin aktüel hale geçmesiyle meydana gelmektedir. Burada yaş cüzler, diğer kuru cüzlerle yer değiştirmek suretiyle cismi akışkan bir hale getirmektedir.

İşte bu durum, i'timâdın cisimlerdeki değişimi ve dönüşümü izah eden bir teori olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre cisimlerin çözünerek sıvı hale gelmesi ya da katılaşılarak donması da i'timâda dayalı olarak açıklanmaktadır. Çünkü bu eylemler, esasında cisimlerin içerisinde yer alan (gizlenen) kuru ve yaş cüzlere/parçalara göre gerçekleşmektedir. Kuruluk ve yaşlığın i'timâdı kapsamına alan nitelikler olduğu kabul edildiğinde ise bu değişimin dolaylı olarak i'timâd sayesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda i'timâd, nesnede imkân halinde yaratılan özelliklerin zaman içerisinde aktüel hale geçerek hissedilir ve görünür oldukları bir durumu nitelemektedir. Bu, Orta çağ'da kabul gören "bilkuvvelik" düşüncesini akıllara getirmektedir. Burada bilkuvvelik hali, ma'dûm sözkonusu olduğunda hem ma'dûmun kendi içindeki var olma imkânına hem de özgür bir fâilin onu varlığa getirecek gücüne tekabül etmektedir. Bu anlayışta bileşik varlıkların değişimi, onları oluşturan unsurlardan bir kısmının başka bir şeye dönüşmesi ya da başka bir şeyle yer değiştirmesiyle meydana gelmektedir.⁵²¹ Kuru ve yaş cüzler söz konusu olduğunda bu anlayışta değişim, ya kuru cüzlerin eriyerek sıvı hale dönüşmesi ya da yaş cüzlerin donarak katı bir hale gelmesiyle sağlanmaktadır. Bu konunun detaylarını "İ'timâdın Bekâsı" ve "İ'timâdın Tevlidindeki Fâil Kuvvet" isimli başlığımızda ele alacağımızdan burada sadece kuruluk ve

⁵²⁰ Bu konu, aynı zamanda dar kapsamlı kümûn anlayışı ile bağlantılıdır. Esasında kelâm düşüncesinde geniş ve dar kapsamlı olmak üzere iki tür kümûn düşüncesi bulunur. Dar kapsamlı kümûn teorisi, zeytinin ve susamın içinde yağın bulunduğu bir gizliliği konu edinirken geniş kapsamlı kümûn teorisi, tüm varlıklar için geçerli olur. Nazzâm ve Câhız'ın kabul ettiği şekliyle eşyanın tek seferde bir bütün olarak yaratılmasını ve birbirleri içerisine gizlenmelerini ifade eder. *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99b; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/362-363; Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma". *UÜİFD* 17/1 (2008), 193, 198-199, 202.

⁵²¹ Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, 129.

yaşlığın cisimlerde bilkuvve olarak yer alan niteliklerden olduğuna ve cismin katılma ya da sıvılaşma durumuna göre birbirleriyle yer değiştirdiğine; ancak burada her iki arazın da tamamen yok olmadığına, yani bâkî olduğuna değinmekle yetineceğiz. Bununla birlikte kuruluk ve yaşlığın cisimlerdeki bu değişimi kendi başlarına gerçekleştirmediğine, yani dışarıdan kendilerine müdahalede bulunan özgür bir fâil aracılığıyla meydana geldiğine, i'timâdın ise burada “potansiyel gücü aktüel bir güce dönüştüren itici bir kuvvet” rolünü üstlendiğine dikkat çekmek istiyoruz.

Burada son olarak şu noktayı vurgulamak gerekmektedir: Mu'tezile'ye göre kuruluk ve yaşlık, doğrudan Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen arazlar arasında yer almaktadır. Başka bir deyişle kulların kudreti kapsamı altına girmeyen; ancak Allah'ın fiilleri arasında kabul edilen bâkî arazlardandır.⁵²² İ'timâd ise Allah'ın âlemde takdir ettiği düzenlilik içerisinde insanın güç yetirebildiği ve sebebe bağlı olarak fiil meydana getiren arazlar arasında yer almaktadır. Yani i'timâd, kuruluk ve yaşlıktan farklı olarak cismin değişiminde tevlîd (değişime sebep olan ilke) rolünü üstlenmektedir.⁵²³ Bundan dolayıdır ki ağır cisimlerin neden aşağı yönde ya da hafif cisimlerin ise neden yukarı yönde eğilim gösterdikleri sorusu, Allah'ın eşyada takdir ettiği kuruluk ve yaşlık niteliklerine bağlı olarak i'timâd üzerinden açıklanmaktadır. Burada i'timâd, aşağı ya da yukarı yönlü hareketi tevlîd eden (ortaya çıkartan) bir işleve sahip olmaktadır.

Bu yönüyle kelâmcıların kuruluk ve yaşlık ile ilgili görüşleri teolojik görüşleriyle de bağlantılıdır. Çünkü onlar doğa filozoflarından farklı olarak cisimlerde meydana gelen tüm değişimleri dolaylı olarak, yani i'timâdın tevlîdinden bahsetmek suretiyle Allah'a dayandırmaktadırlar. Bu nedenle felsefî literatürde bahsi geçen kuruluk ve yaşlık nitelikleri, Basra Mu'tezilesi'nin eserlerinde yer alan konulardan belirli açılardan ayrışır. Örnek verecek olursak Yunan felsefesinde kuruluk ve yaşlık, yaratıcının fiilleri olarak değil, kendi zâtlarından kaynaklı bir zorunluluk ile cisimlere etkide bulunur. Çünkü filozoflar temelde âlemin kadîm olduğunu, âlemi oluşturan maddenin soğukluk, sıcaklık, kuruluk, yaşlık olmak üzere dört tabiata sahip olduğunu ve Ay altı âlemdeki diğer varlıkların bunların karışımına göre bir yapı

⁵²² Kelâmcılar, renk, koku, tat gibi arazların da doğrudan Allah tarafından yaratıldığı kanaatindedir. bk. Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 128, 133, 195; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 47-48. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 132, 165; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 403-404; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 85.

⁵²³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166, 174, 189, 269, 294-295, 303, 329-333; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre i'timâd te'lîf ve elemi meydana getirir ancak sonraki kelâmcılar arasında bu kabul görmemiştir. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/336-337.

kazandığını ileri sürerler. Bu ise kuruluk ve yaşlılığın Tanrı'dan bağımsız bir şekilde cismin değişimine sebebiyet veren bir rol üstlendiğini ortaya koyar.⁵²⁴

Tabiat düşüncesini kabul etmeyen kelâmcıların yaklaşımında ise kuruluk ve yaşlılık, sıcaklık ve soğuklukla birlikte doğrudan Allah tarafından yaratılan arazlar kategorisinde yer alır. Cevhere sonradan arız olan bu nitelikler, aynı zamanda i'timâd arazını da kapsamına alır. Yani kuruluk ve yaşlılık, filozofların iddia ettiği gibi dört unsurun (toprak, su, ateş ve hava) karışımı ile meydana gelmez. Doğrudan Allah'ın yaratmasıyla (*mübtedeen*) meydana gelir. Yani ezeli bir asıldan tabii bir kuvvet ile ortaya çıkmaz.⁵²⁵

Bu anlayışta yaşlılık niteliğine sahip olan her cisim, Allah'ın yarattığı bir düzen içerisinde yerkürenin fiziki yapısına uygun olarak aşağı yönde eğilim gösterir. Ancak bu durumun zorunlulukla gerçekleşmediğini belirtmek gerekir. Zira Allah, dilemesi durumunda bu eğilimi durdurabilir. Kelâmcıların önemle üzerinde durdukları bu konu, âlemdeki sistematik işleyişin Allah tarafından yaratılan bir düzende gerçekleştiği ve yine Allah dilerse bu düzenin ihlal edilebileceği anlamına gelir.⁵²⁶

Tabiat düşüncesini benimseyen Nazzâm ve Câhız gibi âlimlere geldiğimizde ise onların filozoflardan farklı olarak bu nitelik ve unsurları değişimin ilkesi olarak ele almadıklarını görürüz. Onlara göre bu nitelik ve unsurlar, ilk etapta diğer yaratılan şeylerle birlikte iç içe ve gizli bir halde (kümûn) bulunur. Daha sonra ise cisimlere dışarıdan gerçekleşen müdahaleler sonucunda açığa çıkarak (zuhûr) görünür olur. Allah tarafından yaratılan bu işleyiş, zorunlulukla gerçekleşmez. Zira tabiat gereği gerçekleştiği iddia edilen bu fiiller de en nihayetinde yaratıcı olan Allah'ın fiilidir. Bu anlamda tabiat diye isimlendirilen şey de esasında Allah'ın sünnetidir.⁵²⁷

Buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşılacağı üzere Basra Mu'tezilesi'ne ait olan değişim nazariyesinde kuruluk ve yaşlılık, filozofların iddia ettiğinin aksine Allah'ın doğrudan yaratmasıyla (*mübtedeen*) meydana gelir ve zorunlu bir işleyiş içerisinde bulunmaz. Allah'ın

⁵²⁴ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001), 3/121; Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Âlemî, 1994), 2/17; İsmail Fennî, *Lügatçe-i felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341), 449; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 4/299; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 60; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 85; *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 3/124; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ yayınları, 1997), 186; İbrahim Halil Üçer, "Miknatis Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış", 18.

⁵²⁵ Kelâmcılar, renk, koku, tat gibi arazların da doğrudan Allah tarafından yaratıldığı kanaatindedir. bk. Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 128; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 47-48; Kutluur, *Akıl ve İtikad*, 29-40.

⁵²⁶ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf*, 133, 195; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 132, 165; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 403-404; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 130-131.

⁵²⁷ Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*, 43; Hayyât, *İntisâr*, 47-50. Kelâmcıların dört unsur ve tabiat hakkındaki görüşü için çalışmamızın "Kümûn" ve "Tabiat" isimli kısmına bakınız.

denetimi ve gözetimi içerisinde cevhere sonradan ârız olur. Bu nedenle kelâmcılar, yaşlık niteliğine sahip olan bir cismin aşağı yöndeki hareketini açıklarken aynı zamanda bu hareketin Allah'ın eseri ya da O'nun fiili olduğunu iddia etmekten geri durmaz.

Dolayısıyla kelâmcılar her ne kadar i'timâd konusu bağlamında yeryüzündeki varlıkların kurulum ve yaşlıktan ayrı kalamayacağına işaret etmiş olsalar da bu düzenin Fâil-i Muhtâr Yaratıcı tarafından meydana getirildiğini ve Allah dilerse bu düzenin bozulabileceğini önemle vurgularlar. Bu vurgu, kelâmcıların savunduğu şekliyle "Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğu ve her şeyin doğrudan veya dolaylı olarak Allah tarafından yaratıldığı" ilkeleri gereği ortaya çıkar.

Bu bağlamda i'timâd, eşyadaki farklılaşmaya temelde neyin sebep olduğu, hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi fiziksel oluş ve niteliklerin nasıl gerçekleştiği sorularına cevap teşkil eden bir teoridir. Basra Mu'tezilesi'ne ait olan bu değişim nazariyesinde cismin gelişimi ve değişimi, Allah'ın takdiri ve gözetiminde gerçekleşmektedir. Çünkü kelâmcılar, varlığın yaratılışında ve işleyişinde yegâne âmilin Allah Teâlâ olduğunu düşünmektedirler.⁵²⁸

3.1.2. Yaşlığın ve Kuruluğun Şart Koşulmaması

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinin aksine Ebû Ali el-Cübbâî lâzım i'timâdların sübutu konusunda yaşlığı ve kuruluğu şart görmez. Ona göre ne süflî i'timâdların ne de ulvî i'timâdların oluşumunda yaşlık ve kurulum etkili değildir.⁵²⁹ Ebû Ali el-Cübbâî bu görüşünü çeşitli delillere dayalı olarak izah etmiştir. Bu deliller içerisinde yer alan tikel fenomenleri üç örnek üzerinden özetlemek mümkündür:

(a) Bunlardan ilki, güneş ışınlarına maruz kalan ve buna rağmen yerde durmaya devam eden taşın halidir. Ebû Ali'ye göre bu durum kuruluğun sadece yukarı yönde değil, aynı zamanda aşağı yönde eğilim gösteren cisimlerde de yer aldığını ispat etmektedir. Bu nedenle yaşlığın sadece süflî i'timâdı kapsamına aldığı iddiası doğru değildir.

(b) İkinci ise ağaçta kurumaya yüz tutmuş bir yaprağın dalından koparak yere düşmesi hadisedir. Burada ise kurulum niteliğine sahip olan cisimlerin aynı zamanda aşağı yönde de hareket ettiği gözlenmektedir.

(c) Üçüncüsü de ateşe atılan ıslak bir taşın yanmaya başladıktan, hatta parçalara ayrıldıktan sonra dahi yerde durmaya devam etmesidir. Ateşte yanarak kuruyan, ancak yine de

⁵²⁸ Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 133, 195; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 132, 165; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 403-404; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 85; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1987), 57-62.

⁵²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 500.

yerde durmaya devam eden taşın bu hali ise cisimlerin kuruluk ve yaşlık niteliğine ihtiyaç duymadan aşağı yönde eğilim gösterdiğine işaret etmektedir.⁵³⁰

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre doğada süregelen olarak devam eden bu gözlemler, süflî i'timâdın yaşlık şartına ihtiyaç duymadan gerçekleştiğine delil teşkil etmektedir. Aksi takdirde taşın ve yaprağın yaşlık özelliğini kaybetmesiyle birlikte aşağı yön dışındaki başka yönlere, yani Ebû Hâşim'in iddiasına göre doğrudan yukarı yönde eğilim göstermesi gerekli olacaktır ki doğada edinilen tecrübeler bu durumun aksini ispat etmektedir. O halde süflî i'timâdın yaşlık özelliğine ihtiyaç duymadan meydana geldiği kabul edilmelidir.⁵³¹

Bu açıklamalardan anlaşılabileceği üzere Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim'in öne sürdüğü "Her aşağı inen şeyde yaşlık ve her yukarı çıkan şeyde kuruluk bulunur" şeklindeki iddiasına karşı "Kuruluk ve yaşlık yönleri nispetle açıklanamaz" görüşünü savunmaktadır. Ebû Ali'yi bu savunmaya iten diğer bir sebep de Ebû Hâşim'in sadece lâzım i'timâdlar için kuruluk ve yaşlığı şart kabul etmesi, ancak mücteleb i'timâdlar için böyle bir şartı gerekli görmemesidir. Ebû Ali'ye göre bu kabul, i'timâdlar konusunda ortak bir kanaate ulaşmamaya sebebiyet vermektedir. Bu açıdan Ebû Ali, Ebû Hâşim'in hatalı bir görüşe sahip olduğunu iddia etmektedir.

Ebû Ali'nin bu konudaki eleştirileri de şöyledir: Şayet lâzım i'timâdın oluşumu için kuruluk ve yaşlık şartı kabul ediliyorsa benzer şekilde mücteleb i'timâd için de bu şartın kabul edilmesi gerekir. Çünkü i'timâdlar bir bütündür ve bir i'timâd türü (lâzım i'timâd) için geçerli olan bir şart, diğer bir i'timâd türü (mücteleb i'timâd) için de geçerli olmalıdır. Ancak mücteleb i'timâdın oluşumunda kuruluk ve yaşlık şartına ihtiyaç duyulmadığı kabul ediliyorsa o vakit lâzım i'timâdların da kuruluk ve yaşlığa ihtiyaç duymadan gerçekleştiği kabul edilmelidir.⁵³²

Böyle bir mantıkî kurgudan hareketle Ebû Ali el-Cübbâî, aşağı ve yukarı yönde gerçekleşen tüm i'timâdların, yani lâzım ve mücteleb i'timâdların aynı şartlara dayalı olarak gerçekleştiğini ileri sürer. Havaya fırlatılan taş örneği üzerinden detaylandırmak gerekirse nasıl ki taş kuruluğun varlığına ihtiyaç duymadan mücteleb i'timâd gereği yukarı yönde hareket ediyorsa, o vakit ateşin alevlerinin de kuruluk şartına ihtiyaç duymadan kendiliğinden (lâzım i'timâd gereği) yukarı yönde eğilim göstermesi gerekecektir. Kısacası mücteleb i'timâd için geçerli olmayan bir şartın lâzım i'timâd için de geçerli olmadığı kabul edilmelidir.⁵³³

⁵³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 496-500.

⁵³¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 496-500.

⁵³² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 496-500.

⁵³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 496-500. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre lâzım ve mücteleb i'timâdlar, aynı metot üzere ya bâkî olmalı ya da olmamalıdır. Yani ona göre lâzım i'timâdların bâkî olup mücteleb i'timâdların bâkî olmaması ya da tam tersi şekilde mücteleb i'timâdların bâkî olup lâzım i'timâdların bâkî olmaması mümkün değildir. Bu konuyu bir sonraki başlığımızda ele alacağız.

Ebû Ali'nin bu görüşleri daha sonra İmâm Eş'arî, İbn Fûrek ve Kâdı Bâkılânî gibi isimler tarafından da benimsenmiştir. Böylelikle Eş'arî kelâmcıları da Ebû Ali el-Cübbâî'nin savunduğu şekliyle cisimlerin yaşlık özelliğine ihtiyaç duymadan aşağı yönde bulunacağı/i'timâd edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre doğada işlenmemiş bir halde yer tutan bazı nesnelerin mevcudiyeti, Ebû Ali'nin yaklaşımını destekler mahiyettedir. Kayalarda çözünmemiş katı bir halde yer tutan ve yere yakın zeminlerden kullanılmak üzere çıkartılan tuzların varlığı ile toprağın altından işlenmemiş bir şekilde çıkartılan madenlerin varlığı bunun bir örneğidir. Bu nesneler, süflî i'timâdın yaşlık ile ilişkili olmadığına delil teşkil etmektedir.⁵³⁴

Kanaatimizce buradaki görüş ayrılıklarının temelinde büyük ölçüde “Yaşlık ve akışkanlık birbirine denk kabul edilmeli midir?” sorusuna verilen cevaplar yatmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere Ebû Hâşim, İbn Metteveyh ve Nîsâbü'rî bu soruyu olumlu yanıtlamak suretiyle yaşlık ve akışkanlığı birbirine denk kabul etmiş ve buradaki akışkanlığı “gizli yaşlık” olarak nitelemişlerdir. Bu görüşlerine dayalı olarak yer altında bulunan işlenmemiş madenlerin içlerinde gizlenmiş yaş cüzlerin bulunduğunu ve bunların ancak dışarıdan kendilerine yapılan müdahaleler ile açığa çıkabileceğini (görünür olabileceğini) öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla onlara göre madenlerin eritilerek akışkan hale getirilmesi, esasında madenlerde gizlenmiş yaşlık niteliklerinin açığa çıkmasını ya da görünür olmasını ifade etmektir. Aynı şekilde yerin altından işlenmemiş bir şekilde çıkartılan bakır, demir, gümüş gibi sert cisimlerin ateşte dövülerek ya da aletlerle yontularak şekil alabiliyor olması da cisimlerde gizlenmiş bu yaşlık niteliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onlara göre yaşlık ve akışkanlık birbirine denk iki şeyi ifade etmektedir.

Ebû Ali ve Eş'arîlerin açıklamaları dikkate alındığında ise onların yaşlık ve akışkanlığı birbirinden ayırdıkları ve buna bağlı olarak i'timâdın gerçekleşmesinde kuruluk ve yaşlığı şart koşmadıkları anlaşılmaktadır. Doğası gereği kuru olan, buna rağmen akışkan olmaktan geri durmayan kumun varlığı ile akışkan olmasına rağmen yaş olmadığını iddia ettikleri cıvanın varlığını buna örnek gösteren Eş'arîler, böylelikle akışkanlığın sadece yaşlıkla ilişkili olmadığını vurgulamaktadırlar. Böylelikle doğada işlenmemiş bir halde bulunan bazı nesnelerin yaş olmadan da akışkan olabileceğini, sözgelimi sarp kayalıklardan sıvı bir şekilde akan, fakat zaman içerisinde katılaştıran bazı cisimlerin var olabileceğini, dolayısıyla bu durumun i'timâd ile ilişkili olmadığını belirtmektedirler.⁵³⁵

⁵³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 500.

⁵³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 240; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 501.

Bununla birlikte Eş‘arîler, Yaratıcının dilemesi durumunda nesnede bulunan âdetin ortadan kalkabileceğini, dolayısıyla değerli taşlar ve madenler hakkında edinilen bilgilerin değişime uğrayabileceğini savunmaktadırlar. Onların bu yaklaşımına göre Allah’ın dilemesi durumunda suda yaşlık yerine kuruluk da meydana gelebilir. Bu açıdan ateşin yukarı, suyun ise aşağı yöndeki hareketi zorunlu bir sebep vasıtasıyla gerçekleşmez. Hatta bu durumun tam tersi şekilde vuku bulabilir, yani İlahî Kudret’in dilemesi durumunda taşta aşağı doğru bir hareket yerine yukarı doğru bir hareket de meydana gelebilir. Bu açıdan hareketin kuruluk ve yaşlık ile ilişkili olduğu söylenemez.⁵³⁶

Bu veriler ışığında Eş‘arîlerin ve Ebû Ali el-Cübbâî’nin cisimlerdeki kuruluk ve yaşlık niteliğini kabul ettikleri, fakat bu durumu i‘timâd ile ilişkilendirmediklerini; buna karşın Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinin ise bu nitelikleri i‘timâdın gerçekleştiği yönlerle ilişkilendirdikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinin sisteminde kuruluk ve yaşlığın i‘timâdın belirli bir cihette gerçekleşmesine sebep olan niteliklerden olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim İbn Metteveyh’in cevherin tek başına belirli bir yönde hareket etmekten yoksun olduğu ve bunun için kuruluk ve yaşlığa ihtiyaç duyduğunu belirtmiş olması bu tespitimizi doğrulamaktadır. Aksi bir kanaate sahip olan Eş‘arîler de aşağı ve yukarı yönlü hareketi i‘timâd ile de ilişkilendirmediklerinden, özel olarak i‘timâdın gerçekleşmesinde kuruluk ve yaşlık niteliğine yer vermemişlerdir. Bu görüşe göre ağır bir cismin aşağı yöndeki ya da hafif bir cismin yukarı yöndeki hareketi i‘timâd ile değil, Allah’ın cisimde sürekli olarak yarattığı *kevnler* (oluşlar) ile gerçekleşmektedir.⁵³⁷

3.1.3.Yaşlığın ve Kuruluğun İç İçe Bulunması

İ‘timâd teorisini ortaya atan Nazzâm’a göre yaşlık-kuruluk, ağırlık-hafiflik, sıcaklık ve soğukluğun hepsi latif birer cisim olup aynı mekânda iç içe bulunur. Bu anlamda i‘timâd hareketi ise atomcuların araz olarak isimlendirdiği renk, tat, koku, ses, sıcaklık, soğukluk, ağırlık, hafiflik, yaşlık ve kuruluk gibi niteliklerin hepsinin ayrı bir cisim olarak iç içe tek bir mekânda bulunuşunu ifade etmektedir. Zira Nazzâm diğer kelâmcıların araz olarak isimlendirdiği tüm nitelikleri cisim türünden kabul etmektedir. Bu yönüyle i‘timâd, cismin iç sabırsızlığı ya da içsel eğilimi doğrultusunda hareket etmesi demektir. Ancak bu hareket, mekân değişikliğini değil, cisimlerin görünür olma hedefine yönelik olarak gerçekleştirdiği gizli bir

⁵³⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 132; Ayrıca bk. Osman Demir, “Âdet Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler* 1, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1158.

⁵³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, 493, 497.

hareketi ihtiva etmektedir. Bu, “gizli unsurların açığa çıkmak ya da görünür olmak için gerçekleştirdiği bir çekişme/çatışma hali” olarak da ifade edilebilir.⁵³⁸

Bu açıdan Nazzâm’ın cevher ve arazdan kastının bütünüyle farklı olduğunu belirtmek gerekir. Zira Nazzâm’a göre kuruluk-yaşlık, ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk gibi niteliklerin hepsi ayrı birer cisimdir ve bunların tamamı iç içe bulunmak suretiyle aynı mekânda bir i’timâd hareketi meydana getirmektedir. Bu anlamda kuruluk ve yaşlık, i’timâdın oluşumunda özel bir etkiye sahip değildir. Çünkü Nazzâm ve öğrencisi Câhız’a göre topraktaki yaşlık, küldeki kuruluk, kardaki soğukluk ya da ateşteki sıcaklık gerçekte Allah tarafından eşyaya tayin edilen tabiat ile açığa çıkmaktadır. Odun örneğini ele alacak olursak odunun her bir parçasında gizlenmiş olan yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk tabiatları, ancak kendilerine karşıt olan niteliklerin gizlenmesine bağlı olarak açığa çıkmaktadır. Yani sıcaklığın ortaya çıkması soğukluğun gizlenmesine, soğukluğun ortaya çıkması ise sıcaklığın gizlenmesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu yer değişiminden önceki denge hali, yani tüm nitelik ya da cevherlerin/cisimlerin iç içe bulunmak suretiyle birbirine dayanmış olmaları (birbirinin mekânı olmaları) i’timâd ile açıklanmaktadır.

Bu açıdan Nazzâm ve öğrencisi Câhız, cisimlerin değişim ve dönüşümünü tabiat ve kümûn düşüncelerine dayalı olarak açıklamaktadır. Bu yönüyle onlar temelde iki şeye dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, varlıkların belirli bir tabiata sahip olarak yaratılmalarıdır. Diğeri ise bu unsurların birbirine zıt oldukları için aynı anda ortaya çıkamamaları ve birbirleri içerisine gizlenmiş olmalarıdır. Bunların tamamı cisimlerin sahip olduğu tabiatlar doğrultusunda değişime uğradıklarını, başka bir deyişle cisimlerin yoğunluk yönünden (iç içe bulunma miktarı açısından) aynı dereceye sahip olmadığını, her birinin kendine özgü tabiatları ile değişime uğradığını göstermektedir.⁵³⁹

Bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere Nazzâm’ın sisteminde kuruluk ve yaşlık, i’timâdın oluşumuna etkide bulunan şartlar arasında yer almaz. Ona göre kuruluk ve yaşlık, ayrı birer cisim türü (latif cisim) olup ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk, renk, tat koku gibi

⁵³⁸ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 11-40; Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât ve meahu uyunü’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 445; Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 470; 48,74; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznel Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi*, 48; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 346-347, 402-403. Eş’arînin aktardığına göre Nazzâm’ın hocası Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığı Allah’ın fiillerinden kabul etmiştir. Tabiatçılar ise insanın sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan meydana geldiğini ve bu çeşitlerin birbirine karıştığını iddia etmişlerdir. Yine tabiatçılardan bazıları, cismin sıcaklık-soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklinde dört tabiata sahip olduğunu kabul etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 330-331, 348-349, 402-403.

⁵³⁹ Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 11-40; 81-82; Nessâr, “et-Tabiiyyât ve alakâtuha ‘inde’n-Nazzâm el-Mutezili”, 209. Cemil Saliba, “Tabiat”, *Ferheng-i Felsefî*, çev. Menuçih-i Sa’ni Derrebidî (Tahran: İntişarât-ı Hikmet, 1366), 442; Semih Düğaym, “Tab”, *Mevsû’atü Mustalahâtü’l-Eş’arî ve’l-Kâdî Abdülcebbâr II*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2002), 386-387; Holoğlu, *Câhız’da Tabiat Felsefesi*, 32, 38.

niteliklerle birlikte eşyanın içerisinde gizli bir şekilde yaratılmıştır. Burada i'timâd hareketi cisimlerin iç içe, başka bir deyişle birbirinin mekânı oldukları bir kombinasyonu ve bununla birlikte her bir cismin kendi tabiatı doğrultusunda eğilim gösterdiği bir çatışma halini ihtiva etmektedir. Bu çatışmayı, hatırlanacağı üzere, “bilkuvvelikten bilfiilliğe geçiş” şeklinde yorumlamıştık⁵⁴⁰

3.2.İ'timâdın Bekâsı Sorunu

3.2.1.Arazlarda Bekâ

Arazların bekâsı meselesi esas itibariyle arazların ikinci anda varlığına devam edip etmediği, arazların her an yenilenip yenilenmediği, arazları yaratmaya kimin kadir olduğu soruları etrafında tartışılmaktadır. Bu meselede Basra Mu'tezilesi, bazı arazların sürekli bazılarının ise süresiz olduğunu iddia etmektedirler. Buna göre renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, kevn, te'lîf, hayat ve kudret arazları ittifakla sürekli (bâkîdir). Ses, acı, nazar, şehvet ve nefret ise ittifakla sürekli olmayan arazlardan kabul edilmiştir. Ancak Basra Mu'tezilesi hareket, irade, zan, idrâk gibi arazların devamlılığının olup olmadığı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir.⁵⁴¹ Örnek verecek olursak Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ebû Ali el-Cübbâi sükûnun bâkî olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak hareketin bekâsı konusunda farklı düşünmüşlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâi hareketin bekâsını mümkün, Ebû Ali el-Cübbâi ise imkânsız görmektedir.⁵⁴²

İlave olarak Basra Mu'tezilesi bazı arazların, cinsinin bir özelliği olarak, bünyesi (tabiatı) gereği sürekli olduğunu bazı arazların ise (ulvî ve süflî i'timâd) kendilerine ilişkin niteliklerden dolayı sürekli olduklarını belirtmişlerdir. Burada yapısı gereği bâkî olan arazlar (renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, kevn, te'lîf, hayat ve kudret) hudûsları anında bâkî olurken, diğer arazlar (ulvî ve süflî i'timâd) hudûslarıyla birlikte kendilerine sonradan ilişkin niteliklerden dolayı (kuruluk ve yaşlık) bâkî olmaktadır. Böylelikle bâkî olan arazlar, varlıklarının ikinci anında yok olmadan varlıklarına devam etmektedir. İşte bu noktada i'timâd, kendisine sonradan ilişkin kuruluk ve yaşlık niteliklerine bağlı olarak bekâ özelliğini kazanmaktadır.

⁵⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325, 348-349, 353-354; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 13; Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*, 58; Aristo, *Fizik*, 41, 77, 213; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 93-101, 107, 133, 181; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, 3/150-152; Nâder, “Evrende Hareket”, 191-192; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 131-140.

⁵⁴¹ İbnü'l-Murtazâ, 125; Bulgen, “Cevher Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”, 574.

⁵⁴² Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 212, İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 249-251.

İ'timâdın varlığını kabul etmekle birlikte i'timâdın, dolayısıyla da arazların bekâyâ sahip olmadığını öne süren Eş'arî kelâmcıları ise arazların her an yenilendiği ve bu yenilenmenin Allah'ın önceki arazın benzeri cinsten bir arazi doğrudan yaratması ile gerçekleştiği kanaatindedir.⁵⁴³ Eş'arîlerin bu yaklaşımı, temelde onların savunduğu iki ilkeye dayanmaktadır: Bunlardan ilki, arazların birbirleriyle kâim olamayacağı ilkesidir. Bu ilkeye göre i'timâd ve bekâ, müstakil birer araz kabul edildikleri için iki araz bir araya gelememekte, yani i'timâd arazi bekâ arazını taşıyamamaktadır.⁵⁴⁴ İkincisi ise arazların bekâsını iddia etmenin aynı zamanda onların yokluğunu (fenâ) imkânsız kılmayı gerektireceği ilkesidir. Bu ilkeye göre ise cevherin bekâ arazına sahip olduğu kabul edilmiş olup arazların, dolayısıyla da i'timâdın bekâsının imkânsızlığına hükmedilmiştir. Buna göre cevher bekâ arazını taşıma imkânına sahip iken i'timâd böyle bir imkânâna sahip değildir.⁵⁴⁵

Bu yöntem üzere Eş'arîler, arazların devamlılığını zorunlu bir illet ya da sebep ile değil, doğrudan Allah'ın fiili ile açıklamayı tercih etmişlerdir. Buna göre havaya atılan bir taşın yukarı yöndeki hareketi, taşı atanın kudreti ya da fiili ile değil, Allah'ın doğrudan ve sürekli yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın dilemesi durumunda yukarı yönde hareket eden bu taş, herhangi bir destek olmaksızın havada durabilme imkânına da sahiptir.⁵⁴⁶

Eş'arîlerin arazların bekâsı ile ilgili yaptıkları bu açıklamalara göre ağır bir cismin aşağı yöndeki ya da hafif bir cismin yukarı yöndeki hareketi i'timâd ile değil, Allah'ın cisimde sürekli olarak yarattığı *kevnler* (oluşlar) ile gerçekleşmektedir. Çünkü i'timâd, ilk anda var olduktan (hudûs) sonra ikinci anda yok olduğu için varlığını sürdürememekte ve yeniden yaratılmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan i'timâd arazi, cevherdeki varlığını bekâ arazıyla değil, Allah tarafından ikinci anda yeniden yaratılmak suretiyle sürdürmektedir.⁵⁴⁷

Bu veriler ışığında asıl tartışmanın bekânın müstakil bir araz kabul edilip edilmediği meselesi etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Burada bekâyı müstakil bir araz kabul eden Eş'arîler, arazların bekâsı düşüncesini “arazın arazla kâim olmasının imkânsız olduğu” ve “arazların bâkî olması durumunda yok olmalarının imkânsız olacağı” ilkelerine dayalı olarak reddetmişlerdir. Yani Eş'arîlerin sisteminde arazların bir bekâ arazi ile bâkî olmaları fikri, aynı zamanda arazın arazla kâim olması anlamına geleceğinden yanlıştır. Yine arazların zâtları nedeniyle bâkî olmaları görüşü de arazların yok oluşlarını imkânsız kılacağı anlamına

⁵⁴³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 242; Mehmet Bulgen, “Cevher Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1*, hz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/ 575.

⁵⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 495

⁵⁴⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 67, 447, 497; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 132, 88.

⁵⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 133-283; Bulgen, “Cevher Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”, 576.

⁵⁴⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 493, 497.

geleceğinden kabul edilmemiştir. Bunun yerine Eş‘arîler “Cisimlerin sürekliliği, bir önceki arazın benzeri olacak şekilde yeni bir arazın yaratılmasıyla gerçekleşir” görüşündedir.⁵⁴⁸ Böylelikle onlar, arazların varlığının anlık olduğu, sonrasında yok olduğu ve yine yok olan şeyin yerine yeni bir arazın yaratıldığı görüşlerine dayalı olarak süreklilik problemini çözmeye çalışmışlardır. Onların ortaya koyduğu bu modelde “arazların bekâsı” görüşü yerine “arazlarda teceddüd” (sürekli yaratma) fikri savunulmuştur. Dolayısıyla onlar, cevher ve cisimleri bâkî kılan bekâ arazının da diğer arazlar gibi her an yeniden yaratılmak suretiyle varlığını sürdürdüğü (devam ettirdiği) görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁴⁹

Eş‘arîlerin i‘timâdın bekâsını kabul etmedikleri ve Allah’ın etkin kılmaya yönelik olarak ortaya attıkları bu görüşe karşı Mu‘tezile ise cisimlerdeki sürekliliğin bekâ arazi ile sağlanmadığını, aksine bazı arazların kendiliğinden, bazı arazların ise kendilerine sonradan ilişen başka arazlardan dolayı bâkî olduklarını ileri sürmüştür. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere buradaki bekâdan kasıt, arazın yok olmadan ikinci anındaki varlığına devam etmesi durumudur. Bu anlamda bekâ, varlığın sürekliliğini (*istimrâru’l-vücûd*); yani yeniden yaratılmaya (*teceddüd*) ihtiyaç duymayan bir sürekliliği ifade etmektedir. Yani Mu‘tezile burada Allah’ın sıfatı olan sonun bulunmayışı anlamındaki bir bekâ anlayışını kastetmemektedir. Sadece bekânın bâkî nesneden ayrı müstakil bir araz olmadığını düşünmektedir.⁵⁵⁰

Eş‘arîlere göre ise arazlar, Allah tarafından sürekli olarak yaratılan ve iki anlık zaman süresince var olamayan şeylerden kabul edildiğinden bekâ da ikinci anda varlığını sürdüremeyen ve yeniden yaratılmaya ihtiyaç duyan bir araz olarak kabul edilir. Bâkîlânî’nin söylemiyle arazlar “sürekliliği (bekâsı) imkânsız olan ve var oluşlarının ikinci anında varlığı kesintiye uğrayan mânalar (şeyler)” şeklinde tarif edildiğinden hem kalıcılığı olan cevherlerden hem de Allah’ın zâtı ve sıfatlarından ayrı tutulur. Bu yönüyle cevherlerin yenilenmeksizin bâkî oldukları, arazların ise sürekli yenilenerek (*müteceddid*) varlıklarını sürdürdükleri kabul edilir.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/ 148-151, 549-550; *Şerhu Kitâbü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 89a. Eş‘arîlere göre Mu‘tezilenin savunduğu bu görüşler arazların muhdes değil, kadîmin bir parçası addedilmelerine sebep olacağından reddedilmelidir.

⁵⁴⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/ 148-151, 549-550; *Şerhu Kitâbü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 89a.

⁵⁵⁰ Mu‘tezile’ye göre varlığın sürekliliği, varlığın aynıdır. Başka bir deyişle Mu‘tezile’ye göre varlık ve bekâ eş anlamlıdır. Çünkü onlara göre bekâ zâttan ayrı bir unsur değildir. Bu sebeple Mu‘tezile’ye göre ilk hudûs anında da bekânın varlığı mümkündür. Ehl-i Sünnet ise böyle düşünmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şeker, *Mütekaddîmin Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 228-229, 267-268, 270-272. Ayrıca Eş‘arîler cismin devamını “istimrâr” kavramı ile arazın devamını ise “teceddüd-i emsâl” kavramı ile ifade ederler. Detaylı bilgi için bk. Çağfer Karadaş, “İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik (teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim)”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 8 (2007), 13.

⁵⁵¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/ 148-151, 549-550; *Şerhu Kitâbü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 89a; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 242; Bulgen, “Cevher Araz Teorisi (Kelâm

Bu bağlamda Eş‘arîlere göre siyah bir cismin siyah olma niteliği benzerinin sürekli olarak yeniden yaratılmasıyla (*teceddüdü’l-emsâl*) varlığına devam eder. Zira siyahlığın ikinci anda kendiliğinden varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Aynı şekilde hareket, sükûn, birleşme, ayrılma, hayat, kudret ve kulların fiilleri de dahil olmak üzere tüm arazlar, Allah’ın ikinci anda yeniden yaratmasıyla varlıklarına devam eder. Buna karşın Mu‘tezile ise bekânın teceddüd ettiği fikrine (yenilenerek yaratılışına) karşı çıkar. Bu karşı çıkışlarında esasında “Bekânın teceddüd edişiyile birlikte bekânın temekkün ettiği cevher ve cisimler de teceddüde maruz kalır” şeklindeki görüşü kabul etmeleri yatmaktadır. Zira Mu‘tezileye göre bekâ arazının teceddüt etmesi durumunda bu bekâ arazi ile bâkî olan cisimlerin de teceddüt etmesi gerekecektir. Bu ise teselsüle sebebiyet vereceğinden bu durumun sonsuza kadar sürüp gitmesi gerekecektir. Diğer taraftan Eş‘arîler, arazlarla birlikte arazların kâim olduğu atomların da sürekli olarak bekâ arazi ile yaratıldığını düşünmektedirler. Bu anlamda onlar, atom ve arazlardan meydana gelen âlemin de “var oluş ve yok oluş durumu içerisinde” yeniden yaratılarak varlığını sürdürdüğü kanaatindedirler.⁵⁵²

Sonuç olarak kelâmcılar, cevher ve cisimlerin bekâsının imkânı hususunda hemfikir olmakla birlikte bunun keyfiyetini izah etme noktasında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Mu‘tezile burada cevher ve cisimlerin harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın bâkî olduklarını savunurken Eş‘arîler, zâtı itibariyle bâkî olanın yok olmasının imkânsız olacağı gerekçesiyle bâkî olanın zâtından ayrı bir bekâ arazına sahip olmasının gerekliliğine dikkat çekmişlerdir. Böylelikle Mu‘tezile zâta dayalı bir bekâ anlayışını, Eş‘arîler ise zâtın dışında gerçekleşen bir bekâ fikrini kabul etmişlerdir. Burada Eş‘arîler, cevher ve cisimlerin sürekliliğinin her an yeniden yaratılmak suretiyle sağlandığını; Basra Mu‘tezilesi ise arazların geçici bir fenomen olduklarını vurgulamakla birlikte onlardan bazılarının zâtları gereği ikinci anda yok olmadıklarını (bâkî olduklarını) düşünmüşlerdir. Bu anlamda Mu‘tezile’de bekâ, her ne kadar cevherler kadar uzun süreli olmasa da bazı niteliklerin ikinci anda yok olmadan varlıklarını sürdürebilmelerini sağlamıştır. Bundan dolayıdır ki Ebû Hâşim el-Cübbâi ve İbn Metteveyh gibi Mu‘tezilî kelâmcılar, cevher-araz teorisinin gündeme getirdiği süreklilik problemini, bâkî arazlar düşüncesi ile çözmeye çalışmışlardır.⁵⁵³ Konumuz gereği burada her iki ekol arasındaki

Geleneği”, 575; Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 246-247; Macit Fahri, “İslam’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/546.

⁵⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/ 148-151, 549-550; *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 89a; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 242; Bulgen, “Cevher Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”, 575; Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı*, 246-247; Macit Fahri, “İslam’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, 546.

⁵⁵³ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 42-43, 46-47; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 135; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşünce ve Tabiat ve Nedensellik*, 279.

genel anlayış farklılığını tespit etmekle yetinerek sadece i'timâd arazının bekâsını ve bunun âlemin işleyişi ve sürekliliği açısından nasıl ele alındığı üzerinde yoğunlaşacağız.

3.2.2.Lâzım İ'timâdların Bâkî Kabul Edilmesi

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve İbn Metteveyh'in içerisinde bulunduğu Basra Mu'tezilesi'ne göre arazların uzun bir müddet varlığını sürdürmesinin nedeni, farklı türlerden oluşmalarının sonucudur. Eş'arîler'in iddia ettiği gibi bir "var olmaya devam etme" arazına ihtiyaç duymalarından kaynaklı değildir.⁵⁵⁴ Zira Mu'tezile, diğer ekollerin aksine arazların Allah'ın "Var olmayı sürdür!" emri ile varlığını devam ettirdiğini kabul etmez. Bazı arazların (kuruluk ve yaşlık) kendiliğinden/zâtı gereği bazı arazların ise (ulvî ve süflî i'timâd gibi) kendilerine ilişkin niteliklerden (kuruluk ve yaşlık) dolayı ikinci anda yok olmadan varlığını sürdürdüğü görüşünü benimser.⁵⁵⁵ Daha açık söylemek gerekirse kuruluk ve yaşlığın kendiliğinden, i'timâdın ise ona ilişkin kuruluk ve yaşlıktan dolayı bâkî olduğunu kabul eder.

Bu noktada tekrar vurgulamak gerekir ki Ebû Hâşim ve taraftarlarına göre arazların bekâsı görüşü farklı şartlara dayanmakla birlikte özel olarak itimâdın bekâsı, kendi mahallinde ona bitişen kuruluk ve yaşlık ile sağlanır.⁵⁵⁶ Bununla birlikte i'timâdın ağırlık anlamına gelmesi ve "sebeb" işlevi görmesi (tevlîd etmesi) de onun bâkî olmasına etki eden şartlar arasında görülür. Bu görüşü kabul etmeyen Ebû Ali el-Cübbâî ise i'timâdın bâkî olmadığını, i'timâdın oluşumunda kuruluk ve yaşlığın etkili olmadığını, ağırlığın i'timâddan kaynaklanmadığı ve hatta i'timâdın oluş arazlarına sebep olmadığını iddia eder.

Anlaşıldığı üzere i'timâdın bekâsı meselesi hakkında Mu'tezile'de temelde iki görüş hakimdir: Bunlardan ilki, i'timâdların bâkî olmadığını öne süren Ebû Ali el-Cübbâî'inin görüşüdür. Diğeri ise lâzım i'timâdların bâkî olduğunu kabul eden Ebû Hâşim el-Cübbâî ve İbn Metteveyh'in görüşüdür.⁵⁵⁷ Bu görüş ayrılığında oluş arazlarından kabul edilen hareketin bâkî olup olmadığı, cisimlerdeki ağırlığın bâkî olup olmadığı, kuruluk ve yaşlığın bâkî olup olmadığı ve i'timâdın tevlîd özelliğine sahip olup olmadığı şeklindeki sorulara yönelik cevaplar etkili olmaktadır. Şimdi bu sorulara verilen cevapları konumuzun sınırları çerçevesinde belirginleştirelim.

Cübbâîler arasında derin tartışmalara sebep olan hareketin bekâsı konusu kuşkusuz bir yönüyle de i'timâd ile bağlantılıdır. Zira Basra Mu'tezile kelâmında i'timâd en yaygın

⁵⁵⁴ Mâtûrîdî ve Bağdat Mu'tezilesi de bu konuda Eş'arîler gibi düşünmektedir. bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 46-47.

⁵⁵⁵ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 42-43, 46-47.

⁵⁵⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 5, 105, 152, 324-325, 334; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90.

⁵⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 247-248; Âcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, 128.

anlamıyla belirli bir yönde gerçekleşen hareketi ifade etmektedir. Dolayısıyla i'timâdın bekâsını açıklayabilmemiz için hareketin bekâsı konusunu da ele almamız gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla i'timâdın bâkî olup olmadığı konusu şu sorular ekseninde tartışılmaktadır: Hareket ve sükûn gibi mekânsal oluş arazlarının devamlılığında (bekâsından) bahsetmek mümkün müdür? İ'timâd harekete ya da sükûna sebebiyet verir mi? Bu sorular dikkate alındığında i'timâdın bekâsı hakkında temelde iki eğilimin ortaya çıktığı görülmektedir: Bunlardan birincisi oluş arazlarının devamlı olduğunu savunan Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşüdür. İkincisi ise Ebû Ali el-Cübbâî'nin kabul ettiği hareketin sürekli olmadığı görüşüdür.⁵⁵⁸

Cübbâîler her ne kadar sükûnun devamlı (bâkî) olduğu hususunda ittifak etseler de hareketin devamlılığı konusunda farklı düşünmüşlerdir. Burada Ebû Hâşim hareketin sükûndan farklı olmadığını ve her ikisinin de bâkî olduğunu; Ebû Ali ise tam tersini, yani hareket ve sükûnun birbirinden farklı olduğunu, sükûnun bâkî; hareketin ise bâkî olmadığını ileri sürmüştür. Buradaki ayrılık noktalarını şöyle detaylandırmak mümkündür: Hareket Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre cevherin ilk mekândaki oluş halinden sonra yok olmadan ikinci mekândaki oluş haline geçmesi ve oraya yerleşmesi demektir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ise hareket cevherin ilk mekândan ayrılıp ikinci mekâna ulaşmasıyla biten süreci ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki asıl tartışma, ikinci mekâna yerleşme ânının, başka bir deyişle ikinci mekândaki oluş halinin hareket olgusu içerisinde kabul edilip edilmediği sorusu etrafında dönmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre ikinci mekândaki bu oluş hali, hareketin bitmesi ve sükûnun başlaması anlamına gelmektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise ikinci mekândaki bu oluş hali hareketin kesintiye uğramadan devam ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan Ebû Ali'nin sükûn dediğine Ebû Hâşim hareket diyerek hareketin yok olmadan devam ettiğini ileri sürmektedir.

Bu veriler bizi Ebû Hâşim'in Ebû Ali'den farklı olarak cismin ikinci mekâna yerleşme anını da hareketin kapsamı altında değerlendirdiği, buna karşın Ebû Ali'nin ise hareketi, cevherin ilk mekândan ayrılmasıyla başlayan ve ikinci mekâna ulaşmasıyla biten bir süreç şeklinde yorumladığı sonucuna götürmektedir.⁵⁵⁹

Cübbâîler, hareket ve sükûn anlayışlarındaki ihtilaflara paralel olarak hareket ve sükûna neyin sebep olduğu konusunda da anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Burada Ebû Hâşim el-Cübbâî,

⁵⁵⁸ İbn Metteveyh de kevlerin bâkî olduğu görüşünü savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bakınız. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, 1/5.

⁵⁵⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2005), 81, 147.

hareket ve sükûnun ancak i'timâd sayesinde meydana geldiğini, Ebû Ali el-Cübbâî ise hareket ve sükûnu ortaya çıkartan şeyin i'timâd değil, başka bir hareket olduğunu iddia etmiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî bu görüşünü yukarı fırlatılan taş örneği üzerinden şöyle açıklamıştır: Yukarı fırlatılan taşın geri dönmesi, kendisinde bulunan lâzım süflî i'timâddan kaynaklıdır. Şayet hareketin sebebi, Ebû Ali'nin iddia ettiği gibi hareketten kaynaklı olsaydı o vakit yukarı fırlatılan taşın geri dönmemesi gerekirdi. Çünkü Ebû Ali'nin savunduğu teoriye göre ilk hareket başka bir hareketi tevlîd edeceğinden söz konusu hareketlerin sona ermeden bulundukları yön üzere sürüp gitmesi gerekirdi. Oysaki dış dünyada edindiğimiz tecrübeler bunun aksini ispat etmektedir. Bu bakımdan dışarıdan alınan kuvvetle meydana gelen yukarı yönlü hareketin (mücteleb i'timâdların) devamlılığından (bekâsından) bahsedemeyiz. Sadece taşın kendiliğinden yere düşme eğilimine (lâzım i'timâda) sahip olduğuna ve bunun devamlılık (bekâ) üzere gerçekleştiğine hükmederiz.⁵⁶⁰

Görüldüğü gibi Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Ali'nin “hareketi ancak hareket tevlîd eder” görüşüne karşı hareketi tevlîd eden şeyin i'timâd olduğunu savunmaktadır. Buna göre cisimler kısa bir süreliğine yukarı yönde hareket etseler dahi en nihayetinde tekrar aşağı yönde eğilim göstermeye (hareket etmeye) devam etmektedir. İşte bu eğilim Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre lâzım süflî i'timâdların bâkî olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bu eğilim esasında cisimde bulunan ağırlık ile gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle ağırlık sayesinde cisimler, daima aşağı yönde hareket etmeye ve orada ikamet etmeye devam etmektedir.⁵⁶¹ Bu bakımdan Ebû Hâşim ve taraftarlarına göre i'timâdın bekâsı aynı zamanda cismin sahip olduğu ağırlık ile de ilişkilidir.

Nitekim İbn Metteveyh de bu doğrultuda ağır şeylerin engeller olmadığı müddetçe aşağı inmesinin zorunlu olduğunu ve bu açıdan cisimlerdeki ağırlığın bâkî olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶² Bu görüşe göre ağır bir şeyin aşağıya inmesi her zaman tek bir yön üzere zorunlulukla gerçekleşir. Aksi takdirde Allah'ın bazı vakitlerde ağır bir cismi havada tutması gerekli olacaktır ki doğadan edindiğimiz bilgiler bunun aksini ispat etmektedir. Bunun delillerinden biri şudur: Bir kimse bize “Bir kasabada havada asılı kalmış bir cisim görülmüştür” şeklinde bir bilgi ulaştırırsa o vakit bu haberin doğrulanması gereken ve genel bilgilerimizin dışında kalan bir bilgi olduğunu anlarız. Aynı şekilde bu olayın âdet üzere gerçekleşmediğini de biliriz. Çünkü âdet üzere gerçekleşen fiiller, süregelen olarak meydana gelen olayları ihtiva eder. Gece ve gündüzün birbirinden ayrılacak derecede farklı olması ya da

⁵⁶⁰ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99a.

⁵⁶¹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99a.

⁵⁶² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/334.

bir çocuğun kadın ve erkek vasıtasıyla dünyaya gelmesi, âdet üzere gerçekleşen fiillere örnek teşkil eder.⁵⁶³

İbn Metteveyh'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere taşın havada kalmasından ziyade aşağıya düşme eğilimi göstermesi, Allah'ın âdeti gereği gerçekleşen fiillerden kabul edilir. Çünkü taşın aşağıya düşmesi, Allah'ın yarattığı bir düzen içerisinde süreklilikle meydana gelir. İşte bu durum İbn Metteveyh'e göre lâzım i'timâdların bâkî olduğunu ortaya koyar. Çünkü ağır bir cismin aşağı yönlü hareketi ya da suya batması her zaman tek bir yön üzere cereyan eder. Buna delalet eden şeylerden biri, ağır bir cismi taşıırken hissettiğimiz zorluktur. Şayet i'timâd, bâkî olmayıp Allah tarafından an be an yaratılmış olsaydı o zaman i'timâdın yaratılmadığı tek bir vakitte ya da atomik bir anda ağır olan cismin daha kolay taşınması gerekli olacaktır. Ancak edindiğimiz tecrübeler bunun aksini ispat etmektedir. Çünkü ağır bir cismi taşıırken hissettiğimiz zorluk, kesintiye uğramadan süreklilikle meydana gelmektedir. O halde ağırlığın bazı anlarda var olup yine bazı anlarda yok olduğunu ya da an be an yaratıldığını savunmanın doğru olmadığı açıktır.⁵⁶⁴

Bu açıklamalara bakıldığında İbn Metteveyh'in Eş'arîlerin kabul ettiği "Allah, i'timâdı an be an (*hâlen ve hâlen*) aşağı inen cisimde yaratır ve taşıdaki i'timâd, her an yeniden yaratılarak (*teceddüd-i emsal*) meydana gelir" şeklindeki görüşe karşı "ağır bir cisim, onda bulunan lâzım süflî i'timâdlardan dolayı aşağıya iner ve bu durum lâzım i'timâdların cisimde bâkî olduğunu ortaya koyar" düşüncesini savunduğu görülmektedir.⁵⁶⁵

İbn Metteveyh'in bu yaklaşımı, aynı zamanda ağırlık ve hafiflik durumlarının kuruluk ve yaşlıkla olan irtibatını ortaya koymaktadır. Zira daha önce işaret ettiğimiz gibi İbn Metteveyh'e göre bir şeyin ağır ya da hafif olması aynı zamanda o şeyin kuruluk ve yaşlıkla nitelendiği anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle yaşlık ve kuruluğun sübutu, ağırlık ve hafifliğin sübutunu da gerekli kılmaktadır. O halde İbn Metteveyh'in sisteminde lâzım i'timâdların bâkî kabul edilmesi sonucu zorunlu olarak meydana gelmektedir. Çünkü İbn Metteveyh kuruluk ve yaşlığı, Allah tarafından doğrudan (*mübtadeen*) yaratılan bâkî arazlar arasında kabul etmektedir.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 93a.

⁵⁶⁴ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 93a. Kâdı Abdülcebbar ve Eş'arîlerin âdet görüşüne yaklaşımları için bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 266-284.

⁵⁶⁵ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 93a.

⁵⁶⁶ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 92a, 99b.

Öte yandan İbn Metteveyh, arazlarla ilgili yaptığı bir tasnifte bâkî olan arazların bir kısmının cinsi ve türünden dolayı bâkî olduğunu, diğer bir kısmının ise kendilerine ilişkin kuruluk ve yaşlık ile bâkî olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Arazlar bâkî olan ve bâkî olması mümkün olmayan arazlar şeklinde de tasnif edilir. Bâkî olan arazlar şunlardır: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, hayat, kudret, ekvân ve te’lifler. Bunların dışında kalan arazların varlıkları devam etse de türleri itibariyle bâkî olmaları imkânsızdır. Aşağıya ve yukarıya doğru gerçekleşen süflî ve ulvî i’timâd hariç. Bu iki i’timâd, rutubet ve kuruluğun kendilerine ilişmelerinden dolayı bâkî olur (bekâsı mümkün olur). Bu iki i’timâd kendi türlerinden dolayı bâkî olamaz. Böylelikle bu iki arazın (i’timâdlar) durumu diğer bâkî arazlardan farklılaşır. Çünkü bu diğer bâkî arazların bâkî olmalarında herhangi bir şeyin etkisi yoktur. Bu arazların (diğer bâkî olan arazlar) bâkî olmaları sahihtir.”⁵⁶⁷

Görüldüğü gibi İbn Metteveyh’e göre aşağı ve yukarı yönde gerçekleşen süflî ve ulvî i’timâdların bâkî olmaları, (bu i’timâdların oluşumunda etkili olan) kuruluk ve yaşlıktan kaynaklıdır. Kuruluk ve yaşlık şartına dayalı olarak meydana gelmeyen mücteleb i’timâd ise bâkî olması mümkün olmayan arazlardandır. Bu açıdan İbn Metteveyh lâzım i’timâdın kendiliğinden bâkî olmadığı, rutubet ve kuruluk gibi kendisine ilişkin niteliklerden dolayı bâkî olduğu kanaatindedir.

Gerçekte İbn Metteveyh’e göre i’timâdın özelliği, ikinci anda yok olmasıdır. Fakat i’timâdın mahallinde aynı anda bulunan kuruluk ve yaşlık, onun yok olmasına engel teşkil etmektedir. Bundan dolayı İbn Metteveyh, i’timâd arazının cinse bağlı **zorunlu bir bekâ** ile değil; onun yok olmasını engelleyen kuruluk ve yaşlığın varlığına bağlı **mümkün bir bekâ** ile bâkî olduğunu düşünür. Buna örnek olarak İbn Metteveyh renk arazını gösterir. Ona göre renk arazının bekâsı, cinse bağlı zorunlu bir bekâ ile gerçekleşir. Çünkü renk arazi, i’timâd gibi başka bir şeyin (kuruluk ya da yaşlık gibi) varlığına ihtiyaç duymaz. Renk arazının bekâlığı, onun türü ve cinsinden kaynaklı olarak kendiliğinden gerçekleşir.⁵⁶⁸ İ’timâd ise kuruluk ya da rutubetin varlığına bağlı olarak bekâlık özelliğini sonradan kazanır.⁵⁶⁹

İbn Metteveyh’in bu açıklamaları, i’timâdın bekâsının kendi cinsiyle illetlenmediğini göstermektedir. Nitekim diğer bir i’timâd türü olan mücteleb i’timâdın bâkî olmaması bunun bir örneğidir. Zira i’timâd kendiliğinden bâkî olmuş olsaydı o vakit diğer bir i’timâd türü olan mücteleb i’timâdın da bâkî olması gerekecekti. O halde kendiliğinden bâkî olan kuruluk ve yaşlık, i’timâdın devamlılığına (bekâsına) sebep olmaktadır.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/5.

⁵⁶⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/5, 105, 152, 324-325, 334; *Şerhu Kitabü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 90.

⁵⁶⁹ *Şerhu Kitabü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 92a. Rutubet ve kuruluk varlığa çıkarken i’timâd ile i’timâdın mahallinde karşılaştığında i’timâdın bâkî olmasına sebep olur.

⁵⁷⁰ *Şerhu Kitabü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 93a.

İbn Metteveyh'in bâkî olan ve bâkî olması mümkün olmayan arazlar şeklinde tasnif ettiği kategoride özel olarak kuruluk ve yaşlığı zikretmesi, her iki arazın da hem i'timâdın oluşumuna hem de bekâsına etkide bulunmuş olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre i'timâdın kendi mahallinde yaşlık ile karşılaşması sonucunda aşağı yönlü bir hareket meydana gelmektedir ki işte bu hareket cismin aşağı yöndeki eğilimini gerekli kılan ağırlıktır. Buna göre ağır olan şeylerin engeller olmadığı müddetçe aşağı yönde hareket etmesi zorunludur.⁵⁷¹

Bu bağlamda ağırlık, aynı zamanda i'timâdın bekâsını ortaya koyan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbn Metteveyh de i'timâdın cevherdeki ağırlık ile (uzun bir müddet) varlığını devam ettirdiğini dağ örneği üzerinden şöyle açıklamaktadır: Allah bir dağı yarattığında onun yere/toprağa inmesini gerektirecek bir şey yoktur. Ancak Allah, dağda i'timâdı yaratmak suretiyle dağı aşağı yönde sabit kılar. Böylelikle dağdaki ağırlık var olmaya devam ettikçe ondaki i'timâdın da var olmaya devam etmesi gerekli olur. Çünkü ağır olan şeylerin engeller olmadığı müddetçe aşağı yönde eğilim göstermesi gerekir.⁵⁷²

Bu açıklamalar, dağdaki i'timâdın aynı zamanda ağırlıktan kaynaklı olarak bâkî olduğunu ortaya koyar. Aksi takdirde dağdaki i'timâdın ikinci anda yok olmasıyla birlikte dağın hiçbir yere (toprağa) dayanmadan tekrar havada kalması gerekli olacaktır ki doğada gözlenen olaylar bunun aksini ispat eder.

Görüldüğü gibi bir cevher olarak yaratılan dağın havada değil de yerde (toprağın üzerinde) ikamet etmesini gerektiren şey, aynı zamanda dağda sürekli olarak mevcut olan ağırlıktır (süflî i'timâddır). Bu ağırlık (süflî i'timâd), sayesinde dağ var olduğu her an aşağı yönde eğilim göstermeye devam etmektedir. Bu açıdan i'timâd arazi, dağın aşağıya inmesini gerektiren ve orada (yerde) sürekli bulunmasını gerektiren "sebeb" konumundadır.⁵⁷³

O halde i'timâdın bekâsını sağlayan diğer bir husus da i'timâdın ikinci anda tevlîd etmesidir. Bu görüşe göre i'timâd, var olduğu hudûs anından sonraki ikinci anda tevlîd etmek suretiyle varlığına devam etmektedir. Dağ örneği üzerinden bunu detaylandırmak gerekirse dağdaki i'timâdın tevlîdi, ikinci anda dağın aşağı yönde hareket etmesiyle gerçekleşmektedir. Çünkü ağır olan şeylerin engeller olmadığı müddetçe aşağı yöne inmesi gerekmektedir. Bu durum hem ağırlığın bâkî olduğunu ve hem de i'timâdın aşağı yöndeki hareketi tevlîd ederek (ortaya çıkararak) yok olmadığını ortaya koymaktadır.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 92a, 99b.

⁵⁷² İbn Metteveyh, et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 1/ 334.

⁵⁷³ İbn Metteveyh, et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 1/334.

⁵⁷⁴ İbn Metteveyh, et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 1/334. Yaşlık ve ağırlık ilişkisine bir önceki başlığımızda değinmiştik. İ'timâdın yaratıldığı ilk andan (hudûs) sonraki ikinci anda (bekâ) belirli bir cihet üzere tevlîd etmesi gerekir. Başka bir deyişle i'timâdın belirli bir cihet üzere hareket etmesi zorunludur. Hangi cihet

Dolayısıyla i'timâdın bekâsı aynı zamanda "i'timâdın belli bir yönde gerçekleşmesinin gerekli olduğu" hususuna dayanmaktadır. Buna göre i'timâdın belirli bir yönde gerçekleşmesi, başka bir deyişle belirli bir yöndeki harekete ya da eğilime sebebiyet vermesi esasında i'timâdın tevlîd etmesi demektir. O halde cismin ağırlıktan kaynaklı olarak aşağı yönde eğilim göstermesi, yani cisimdeki süflî i'timâdın tevlîd etmesi (aşağı yönlü harekete sebebiyet vermesi), aynı zamanda bu eğilimin bekâsını ortaya koymaktadır. İşte İbn Metteveyh bu noktada i'timâdın var olduğu ilk anda (hudûsu) değil, ikinci anda (bekâsı) tevlîd ettiğini ve bu tevlîdin gerçekte onun bekâsını sağladığını düşünmektedir.

Burada ayrıca i'timâdın yaratıldığı ilk anda (hudûsu hali) tevlîd etme potansiyeline sahip olduğunu; fakat bu tevlîdin mahal dışında ve ikinci anda gerçekleşmesi gerekeceğinden i'timâdın gerçekte/aktüel anlamda varlığının ikinci anında (bekâsı hali) tevlîd imkânına sahip olduğunu belirtmek gerekir.⁵⁷⁵ Yani i'timâdın bir şeye sebep olma (tevlîd) özelliği gerçek anlamda ikinci anda meydana gelir. İ'timâd, hudûsu anında tevlîd özelliğine sahip olsa da bu işlevini yerine getiremez. Bunun için bazı şartların oluşması gerekmektedir.⁵⁷⁶

İbn Metteveyh, i'timâdın yok olmadan ikinci anda varlığına devam ettiği hususunu, zehrin bedene girdikten sonra bedende meydana getirdiği değişimler üzerinden şöyle açıklar: Zehir bedene girdikten sonra yok edilse dahi zehrin etkileri bedende bir süreliğine var olmaya devam eder. Mide bulantısı, baş dönmesi, ağrı ya da ölüm gibi sonuçlar bunlardan bazılarıdır. Birbirini takip eden (birbirine sebep olan) bu etkileşimler (rahatsızlıklar), esasında i'timâdın başka bir i'timâda sebep olarak (tevlîd ederek) varlığını devam ettirdiği duruma örnek teşkil etmektedir. Başka bir deyişle i'timâdın (yok olmadan) ikinci andaki varlığına sonucuyla birlikte devam ettiğini göstermektedir.⁵⁷⁷

Bu açıdan i'timâd, aynı anda sonucuyla birlikte var olabilme imkânına da sahiptir. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken esas nokta bu i'timâdlar silsile içerisinde bir önceki i'timâdın sebep, diğer bir i'timâdın sonuç mesabesinde değerlendirildiği ve bu nedensellik zinciri içerisinde i'timâdın yok olmadan varlığını sürdürebildiği, yani bâki olduğu durumudur. İşte bu, i'timâdın devamlılığının (bekâsının) tevlîd özelliğiyle sağlandığını ortaya koymaktadır. Çünkü burada i'timâd, ikinci anda tevlîd ettikten sonra yok olmadan sonucuyla birlikte var olmaya

üzere tevlîd edeceğini mahallinde karşılaştığı kuruluk-yaşlık ya da bu iki arazdaki mânaya delalet eden ağırlık ve hafiflik belirler.

⁵⁷⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 332-335. Bundan dolayı İbn Metteveyh, i'timâdın hudûsu anında da bekâsı anında da sebep olmaya devam ettiğini düşünür. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 334.

⁵⁷⁶ Tevlîd ile ilgili ayrıntılı meselelere ilerleyen başlıklarda yer vereceğimizden burada sadece i'timâdın bekâsı meselesinin i'timâdın sebep olmaya devam ettiği bir durumla (tevlîdiyle) ilişkili olduğuna ve i'timâdın hem hudûsu hem de bekâsı anında "sebeb" anlamını ihtiva ettiğine işaret etmekle yetineceğiz.

⁵⁷⁷ *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93a, 95b.

devam etmektedir.⁵⁷⁸ Bu, i'timâdın aynı anda hem başka bir i'timâdı tevlîd ettiği hem de hareketi tevlîd ederek varlığını sürdürdüğü duruma örnek gösterilmektedir.

Buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle İbn Metteveyh'in i'timâdın bekâsı meselesiyle ilişkili olarak temelde üç şeye dikkat çektiğini söylemek mümkündür: Bunlardan ilki, lâzım i'timâdın bekâsının kuruluk ve yaşlıkla sağlanması hususudur. İkincisi, lâzım i'timâdın kendi mahallinde yaşlığın varlığıyla karşılaşmasıyla aşağı yönde, kuruluşun varlığıyla karşılaşmasıyla birlikte ise yukarı yönde harekete sebep olduğu (tevlîd ettiği) ve bu aşağı yönlü hareketle (sonucuyla) birlikte yok olmadan (ikinci anda) varlığına devam ettiği durumudur. Son olarak üçüncüsü de lâzım i'timâdın süreklilik arz eden görünümünün “aşağı yönde gerçekleşen ağırlık” ve “yukarı yönde gerçekleşen hafiflik” ile irtibatlandırılmış olmasıdır. Son madde aynı zamanda i'timâdın sebep-sonuç (nedensellik) ilişkisi içerisinde yer aldığını ve burada “sebeb” konumunda değerlendirildiğini ortaya koymaktadır.⁵⁷⁹

Burada aynı zamanda i'timâdın bekâsı sorununun kelâm kaynaklarında çoğunlukla ağırlık üzerinden ele alındığını, hafiflik konusuyla ilgili ayrıntılı meselelere değinilmediğini belirtmek gerekir. Ancak yukarı yönde gerçekleşen ulvî i'timâd ile ilgili açıklamalar dikkate alındığında, sözgelimi alevî neden yukarı yönde hareket ettiği şeklindeki örneklerden hareketle bekâ sorununun “nesnelerin içsel eğilimi” ile irtibatlandırıldığı sonucuna varmak mümkündür. Bu tespiti yapmamızı sağlayan etken, Ebû Hâşim ve taraftarlarının sadece nesnelerin içsel eğilimini açıklayan lâzım i'timâdları (ulvî ve süflî i'timâdları) bâkî kabul etmeleri, buna karşın dışarıdan bir müdahale ile gerçekleşen mücteleb i'timâdları ise bâkî kabul etmemeleridir. Ancak burada i'timâdın zâtı gereği değil, kendisinde sonradan ilişen kuruluk ve yaşlık arazları ile bâkî olduğunu önemle vurgulamak gerekir. Bu açıdan i'timâdın bekâsı söz konusu olduğunda kuruluk-yaşlık, ağırlık-hafiflik gibi arazlar ile tevlîd konusunun öne çıktığı görülmektedir.

3.2.3.İ'timâdların Bâkî Kabul Edilmemesi

Ebû Ali el-Cübbâî, i'timâdların (lâzım ve mücteleb) bâkî olmadığı görüşünü temelde üç esasa dayandırır. Bunlar Ebû Ali el-Cübbâî'nin kabul ettiği i'timâdın oluşumunda kuruluk ve yaşlığın etkili olmadığı, ağırlığın i'timâddan kaynaklanmadığı ve i'timâdın oluş arazlarına sebep olmadığı şeklindeki görüşlerdir. Bunları şöyle detaylandırmak mümkündür:⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93a, 95b.

⁵⁷⁹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91b-92a, 93b, 99b.

⁵⁸⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 496-500.

- 1) Ağırılık, cevherin zâtına raci bir mânadır ve cevherde bekâ cinsinden bir mâna yoktur. O halde i'timâdın ağırlıktan dolayı bâkî olduğunu iddia etmek ya da ağırlığın bekâ mânası ile bâkî olduğunu söylemek hatalıdır. Çünkü gerçekte ağırılık, cevherdeki cüz sayılarının sıkı ve fazla olmasıyla meydana gelmektedir. Bu anlamda ağırılık, cüz sayılarındaki artışa ya da azalışa dayalı olarak değişime uğramaktadır. İşte bu değişim i'timâdın bâkî olmadığını ortaya koymaktadır.⁵⁸¹
- 2) Bir şeyin bâkî olması, onun cinsi ve türünden dolayıdır. Ona sonradan eklenen niteliklerden dolayı değildir. İ'timâd, kendi cinsi ve türünden dolayı bâkî olmadığına göre kendisine sonradan eklenen kuruluk ve yaşlık nitelikleri ile de bâkî olmamalıdır.⁵⁸²
- 3) İ'timâd, varlığa çıkma noktasında kuruluk ve yaşlığa ihtiyaç duymadığı gibi bekâsı konusunda da kuruluk ve yaşlığa ihtiyaç duymaz. Çünkü bir şeyin varlığı, hudûsu ve bekâsı halinde eşit olmalıdır. Bilgi ve kudret sıfatlarının hayat sıfatına hem hudûsu hem de bekâsı anında ihtiyaç duyuyor olması bunun bir örneğidir. İ'timâdın hudûsu anında kuruluk ve yaşlık şartına ihtiyaç duymadığı kabul edildiğine göre bekâsı anında da kuruluk ve yaşlığa ihtiyaç duymadığı kabul edilmelidir.⁵⁸³
- 4) Şayet bir şey var olma noktasında başka bir şeye ihtiyaç duyuyorsa o vakit her iki tarafın da birbirine ihtiyaç duyması gerekecektir. Sözelimi i'timâd varlığa çıkma noktasında kuruluk ve yaşlığa ihtiyaç duyuyorsa kuruluk ve yaşlığın da aynı şekilde i'timâdın varlığına ihtiyaç duyması gerekmektedir. Durumun böyle olmadığı kabul edildiğinde ise i'timâdın kuruluk ve yaşlık şartına ihtiyaç duymadığı ve onunla bâkî olmadığı anlaşılabacaktır.⁵⁸⁴
- 5) Lâzım i'timâd, dışarıdan gerçekleşen müdahaleler ile değişime uğrayabilmektedir. Suyun dışarıdan aldığı kuvvet ile başka yönlerde (aşağı yön dışındaki) akmaya devam etmesi bunun bir örneğidir. Bu bakımdan lâzım i'timâdın bekâsından bahsetmek mümkün değildir.⁵⁸⁵
- 6) İki i'timâd türü arasında ayırım yapmak doğru değildir. Yani lâzım i'timâdların bâkî kabul edilmesi durumunda mücteleb i'timâdların da bâkî kabul edilmesi gerekir. Aynı şekilde lâzım i'timâdların yaşlık ya da kuruluğa ihtiyaç duyduğu kabul ediliyorsa o vakit mücteleb i'timâdların da kuruluk ya da yaşlığa ihtiyaç duyduğunun kabul edilmesi

⁵⁸¹ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91b.

⁵⁸² Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91b.

⁵⁸³ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91b.

⁵⁸⁴ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91b.

⁵⁸⁵ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91b.

gerekir. Sonuç olarak her iki i'timâd türünün kuruluk ya da yaşlığa ihtiyaç duymadığına ve bâkî olmadığına hükmetmek gerekir.⁵⁸⁶

- 7) İ'timâdın bekâsını kabul etmek, i'timâd ile irtibatlı olan tüm fiillerin bâkî olmasına sebep olacağından i'timâdın bekâsını reddetmek daha doğru olacaktır.⁵⁸⁷ Çünkü i'timâdın bâkî olması durumunda i'timâd ile tevlîd edilen fiillerin de bâkî olması gerekmektedir. Bu, ölen bir kimsenin öldükten sonra da hayy ve kadirlik sıfatlarını taşımaya devam ettiği bir durumu kabule götüreceğinden bunun imkânsız olduğuna, dolayısıyla da i'timâdın bekâsı düşüncesinin geçersiz olacağına hükmetmek gerekecektir.⁵⁸⁸

Görüldüğü gibi Ebû Ali el-Cübbâî bu eleştirilerinde temelde üç şeye dikkat çekmektedir: Bunlardan ilki, ağırlıktaki mânanın i'timâda değil, cevherin zâtına dayandırılmasıdır. Burada ağırlık, cevhere zâid bir mâna olan i'timâd ile değil, cisimde bulunan cüz sayılarıyla ilişkilendirilmektedir. Cüzlerdeki sayıların artış ya da azalışına dayalı olarak ağırlığın değişime uğradığı, dolayısıyla bâkî olmadığı savunulmaktadır. İkincisi, i'timâdın kuruluk ve yaşlık şartına ihtiyaç duyması durumunda karşılıklı olarak diğer tarafın da yani kuruluk ve yaşlığın da oluşum aşamasında i'timâda ihtiyaç duyması gerekeceğidir. Böylesi bir durumda her iki taraf da birbirlerinin varlıklarını gerektirecek şekilde eşitleneceğinden, yani her iki taraf da birbirine aynı şekilde ihtiyaç duyacağından birinin (kuruluk ve yaşlık) diğerine (i'timâda) bâkî olma konusunda sebep olmasının mümkün olmadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü sebep olma durumu, esasen sebep olanın diğerine olan üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Her iki tarafın birbirlerine eşit şekilde ihtiyaç duyduğu kabul edildiğinde ise bir tarafın (kuruluk ve yaşlık) diğer tarafa (i'timâd) sebep olamayacağı anlaşılabacaktır. Son olarak Ebû Ali el-Cübbâî'nin dikkat çektiği üçüncüsü husus da i'timâdın bekâsı kabul edildiğinde i'timâd ile irtibatlı olan (tevlîd eden) her şeyin, hatta bizim sonradan yaptığımız hâdis fiillerin de bâkî kabul edilmesinin gerekmesidir. Ebû Ali el-Cübbâî bu durumun geçersizliğine dayanarak i'timâdın bekâsı fikrini reddetmektedir. Ayrıca i'timâdın Ebû Ali'nin sisteminde sebep konumunda da değerlendirilmediğini vurgulamak uygun olacaktır.⁵⁸⁹

Burada Kâdı Abdücebbar'ın da Ebû Ali el-Cübbâî gibi i'timâdın ikinci anda yok olduğu ve bâkî olmadığı görüşlerini kabul ettiğini belirtmek gerekir. Ona göre de i'timâd, varlığa çıkma

⁵⁸⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 496-500.

⁵⁸⁷ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93a.

⁵⁸⁸ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 91b.

⁵⁸⁹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93a.

aşamasında yaşlık ve kuruluğun varlığına ihtiyaç duymadığı gibi bekâsı konusunda da yaşlık ve kuruluk şartlarına ihtiyaç duymamaktadır.⁵⁹⁰ Bu konuda Kâdı Abdülcebbâr'a dayandırılan nakiller yetersiz olduğundan sadece Kâdı Abdülcebbâr'ın Ebû Ali el-Cübbâî gibi i'timâdların bekâsını kabul etmediğine; fakat Ebû Ali el-Cübbâî'den farklı olarak i'timâdın tevlîdi hususunu insan fiilleriyle irtibatlı olarak yorumladığına ve bu anlamda i'timâdı sebep konumunda kabul ettiğine değinmekle yetineceğiz.

Son olarak İbn Metteveyh'in şârihinin, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve İbn Metteveyh'in düşüncelerinden hareketle Ebû Ali el-Cübbâî'nin eleştirilerine yönelttiği cevapları ele alalım. Bu cevapları şu maddeler altında sıralamak mümkündür:

- 1) İ'timâd, hem bâkî hem de bâkî olmayan şeyleri kapsar. Bâkî olanlar içerisinde lâzım i'timâdlar vardır. Bâkî olmayanlara gelince ise bunlar bizim yaptığımız mücteleb i'timâdlardır. Yukarı attığımız taşın geri dönmesi bunun bir örneğidir.⁵⁹¹
- 2) İnsanın yaptığı şeyler bâkî değildir. Allah'ın yaptığı şeyler ise bâkîdir. Çünkü Allah'ın irade ettiği ve yaptığı şeyin gerçekleşmesi insanın irade ettiği ve yaptığı şeyin gerçekleşmesinden evladır. Kuruluk ve yaşlık, insanın fiiliyle meydana gelmez. Doğrudan Allah'ın fiiliyle (mübtedeen) meydana gelir. İ'timâdlar Allah'ın doğrudan yarattığı kuruluk ve yaşlığın varlığı ile denk gelirse bâkî olur. Bu durum, i'timâdların ancak kuruluk ve yaşlık ile bâkî olduğunu ortaya koyar.⁵⁹²
- 3) İ'timâdın bekâsı, kendi cinsiyle illetlenmez. Nitekim bir i'timâd türü olan lâzım i'timâdın bâkî, diğer bir i'timâd türü olan mücteleb i'timâdın ise bâkî olmaması i'timâdların kendi cinsiyle illetlenmediğini ortaya koyar. Zaruri ilim ile mükteseb ilmin aynı cinsten olmasına rağmen zaruri ilmin bâkî, müktesep ilmin ise bâkî olmaması, bu duruma örnek teşkil eder.⁵⁹³
- 4) İ'timâdın sebep olduğu (tevlîd ettiği) hareket ve sükûn gibi oluşlar, engellerle karşılaşması durumunda bekâsını kaybeder. Bundan dolayı i'timâd zorunlu bir bekâ ile değil, mümkün bir bekâ ile bâkîdir. Nitekim i'timâdın tanımında yer alan "engeller ortadan kaldırıldığında" şeklindeki ibare de bu görüşü desteklemektedir. Bu minvalde su, engele maruz kalmadığı müddetçe aşağı yönde akmaya devam eder. Bu durum sudaki i'timâdın bekâsından kaynaklanır. Bununla birlikte sıcak su

⁵⁹⁰ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 93b.

⁵⁹¹ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 93a.

⁵⁹² Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 92a, 93a.

⁵⁹³ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 93a.

kaynakları, yer altı suları (gayzer), fiskiye gibi yukarı yönde eğilim gösteren suların varlığı da inkâr edilemez. Zira bu şeyler, esasında engellerin varlığından dolayı yukarı yönde eğilim gösterir. Engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte ise aşağı yönde akmaya devam eder (bâkî olur).⁵⁹⁴

- 5) Allah, i'timâdların bazısına bekâ tahsis ederken bazısına tahsis etmez. Bu, i'timâdın kadim olmadığına, dolayısıyla da Allah'tan başka kadimin bulunmadığına delil teşkil eder. Aynı şekilde bu durum Allah'ın yarattığı düzen içerisinde i'timâdın sebep anlamını ihtiva eden bir ilkeye karşılık geldiğini ortaya koyar. Dolayısıyla i'timâdın ikinci anda tevlîd etmesi, bu tevlîdi tahsis eden Allah'ın varlığına işaret etmekle birlikte i'timâdın kadim olmadığını da ortaya koyar. İ'timâdın sonucuyla birlikte var olmaya devam etmesi ve beraberinde kevnî tevlîd etmesi de aynı şekilde Allah'ın tahsisi ile gerçekleşir.⁵⁹⁵
- 6) Ağırlık, cüz sayılarının birbirine eklenmesiyle meydana gelmez. Zira ağırlık, te'lîf cinsinden bir şey değildir. Ağırlığın raci olduğu mâna i'timâddır. Bu şu anlama gelmektedir: Ağır bir cismin bütün cüzlerinde i'timâd bulunmakla birlikte bu i'timâdlar, aşağı yönde eğilim gösterir. Hafif bir cismin ise bazı cüzlerinde i'timâd olmakla birlikte bazı cüzlerinde i'timâd bulunmaz. Hafif cisimlerin aşağı yön dışındaki diğer yönlerde yani yukarı yönde eğilim göstermemesinin sebebi budur. Bu minvalde ağır cismin bütün cüzlerinde i'timâdın bulunduğu ve ağır cismin sahip olduğu bu i'timâdlardan dolayı aşağı yönde eğilim gösterdiği ve bu durumun engeller olmadığı müddetçe devamlılık üzere (bâkî olarak) gerçekleştiği kabul edilir.⁵⁹⁶

Yukarıda serdedilenlerden anlaşıldığı üzere Mu'tezile, arazların bekâsı düşüncesi ile arazların varlığının sonsuza kadar sürüp gitmesini (sürekli olmasını) değil, arazların iki anda da varlığını sürdürmesini kastetmektedir. Çünkü Mu'tezile de diğer kelâmcılar gibi arazların “sonradan var olduğu ve geçici olduğu” konusunda hemfikirdir. Ancak Mu'tezile, diğer ekollerden farklı olarak arazların bir kez yaratıldıktan sonra tekrar yaratılmaya ihtiyaç duymadığını, yani tekrar yaratılmaya ihtiyaç duymaksızın varlıklarını sürdürdüğünü kabul etmektedir. Bundan dolayı birtakım arazların kendiliğinden birtakım arazların da kendilerine ilişen başka niteliklerden dolayı bâkî olduğunu öne sürmektedir. “*Âlemde değişim ve süreklilik*

⁵⁹⁴ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91b, 93a

⁵⁹⁵ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 99a.

⁵⁹⁶ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 91b.

nasıl gerçekleşir?” sorusunun cevabı olarak karşımıza çıkan i’timâd da bu yöntem üzere bâkî arazlardan kabul edilmiştir. Burada i’timâdın kendiliğinden bâkî olmadığını, kuruluk ve yaşlık arazlarına bağlı olarak bâkî olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Bununla birlikte i’timâdın “sebeup” konumunda değerlendirilmesinin de (tevlîd etmesi durumunun da) âlemin sürekliliğini sağlama noktasında etkili olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Basra Mu‘tezile kelâmında i’timâdın bekâsı konusu, “*Arazlar bir kez yaratıldıktan sonra tekrar yaratılmaya ihtiyaç duyar mı? Yoksa tekrar yaratılmaya ihtiyaç duymaksızın varlıklarını sürdürür mü?*” sorularına dayalı olarak tartışılmış ve temelde iki hâkim görüş ortaya çıkmıştır. Ebû Hâşim ve taraftarları burada lâzım i’timâdların bir kez yaratıldıktan sonra kendilerine ilişkin kuruluk ve yaşlık nitelikleriyle birlikte bekâlık özelliğini kazandığını iddia etmişlerdir. Zira onlara göre lâzım i’timâdlar bir kez yaratıldıktan sonra tekrar yaratılmaya ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü lâzım i’timâdlar tekrar yaratılmaya ihtiyaç duymaksızın varlıklarını kuruluk-yaşlık, dolayısıyla da ağırlık ve hafiflik niteliklerine bağlı olarak sürdürmektedir. Ebû Hâşim’e karşı çıkan Ebû Ali el-Cübbâi ise kuruluk ve yaşlığı i’timâdın oluşum şartları arasında görmediğinden, yine ağırlık ve hafifliği i’timâda dayalı olarak açıklamadığından ve bununla birlikte i’timâdı sebep konumunda değerlendirmedeğinden, istisnasız tüm i’timâdların (lâzım ve mücteleb) bâkî olmadığını kabul etmiştir.⁵⁹⁷ Şimdi son olarak i’timâd teorisini ortaya atan Nazzâm’da süreklilik probleminin nasıl çözüme kavuşturulduğunun tespitini yapalım.

3.2.4.Nazzâm’ın Sisteminde Bekâ

İ’timâd teorisini ortaya atan Nazzâm, süreklilik problemini bâkî arazlar düşüncesi ile değil, tabiat ve kümûn-zuhûr teorileri ile çözmeye çalışmaktadır. Çünkü Nazzâm cisimlerde sabit tabiatların bulunduğu ve bu tabiatların gizlendikleri yerden açığa çıkarak varlıklarını sürdürdüğü (devam ettirdiği) kanaatindedir. Bu anlamda onun sisteminde süreklilik, hücrelerin yenilenerek varlığına devam etmesi durumuna benzer şekilde araya yokluk girmeden gerçekleşmektedir. Buna göre cisimlerin içerisinde gizli bir biçimde (kümûn halinde) varlıklarını sürdüren kuruluk, yaşlık, ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk gibi nitelikler (latif cisimler) araya yokluk girmeden an be an yenilenerek açığa çıkmaktadır. Böylelikle şeylerin

⁵⁹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli ‘d-dîn*, 496-500. Bu fikir ayrılığı, aynı zamanda i’timâdın bekâsı sorununun i’timâdın tevlîdi, yani ikincil fiillere sebep olma işlevi görüp görmediği sorusuyla bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu konuyu i’timâdın tevlîdi isimli son başlığımızda ele alacağımızdan burada sadece söz konusu fikir ayrılığına değinmekle yetineceğiz.

yeniden ihdâs edilmesi, şeylerin kendi tabiatları doğrultusunda gizlendikleri yerden açığa çıkmalarını (hareket etmelerini) ifade etmektedir.⁵⁹⁸

Cisimlerde sabit ve gizli tabiatların bulunduğu ve bu tabiatların nedensellik prensibine⁵⁹⁹ göre açığa çıktığını savunan Nazzâm, esasında cisimlerin yenilenerek yaratıldığı ve bu şekilde devamlılıklarını sağladığı görüşünü benimsemektedir. Fakat bu teceddüt anlayışının Eş‘arîlerden farklı olarak yoktan yaratmayı konu edinmediğini belirtmek gerekir. Zira Nazzâm, tüm cevher ve cisimlerin tek bir seferde topluca yaratılmış olup zaman içerisinde görünür olduğunu düşünmektedir. Bu görüşüne istinaden de yaratmanın tek bir defada tamamlandığını ve yaratılmış şeylerin iâde edilmeksizin (araya yokluk girmeksizin) devamlılığını sağladığını düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Nazzâm’ın süreklilik anlayışı, Eş‘arîler’in savunduğu teceddüt fikrinden ayrılır. Çünkü Nazzâm her şeyin yok olmadan yenilenerek (yeniden yaratılarak) devamlılığını sağladığını kabul eder. Burada Nazzâm’ın yenilenmeden kastettiği, iç içe gizlenmiş cisimlerin zaman içerisinde görünür olmalarıdır.⁶⁰⁰

Bu bağlamda Nazzâm, diğer Mu‘tezilî ve Eş‘arî kelâmcılarından farklı olarak cisimlerin de teceddüt ettiğini düşünmektedir. Bu anlamda teceddüt, varlığın korunumundan ibarettir. Yani Nazzâm, araya yokluk girmeksizin yenilenmenin gerçekleştiğini, başka bir deyişle an be an yoktan yaratılmaksızın yenilenerek cismin mevcudiyetini koruduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Nazzâm’a göre sürekli yaratma, yeni bir varlığın ortaya çıkması anlamına gelmez. Gizlenen varlığın görünür olmasını ifade eder. Buna karşın Eş‘arîler ise arazların cisimlerde her an yok olup tekrar var edilmeleri yaklaşımını benimsemiştir. Dahası cevher ve cisimlerin bekasını savunarak teceddüdünü reddetmiştir. Nazzâm dışındaki Mu‘tezilî kelâmcılar da bu konuda Eş‘arîler ile aynı kanaate sahiptir. Dolayısıyla cisim ve cevherlerin teceddüdü konusunda Nazzâm, diğer kelâmcılar tarafından eleştiriye maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerden biri de Nazzâm’ın savunduğu tafra hareketi üzerinden cereyan etmektedir.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Câhız, *ed-Delâil ve’l-i’tibar ale’l-halk ve’t-tedbir*, 58; Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/13, 20-21; Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 324-325, 348-349, 353-354; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 67-70; Hayyât, *İntisâr*, 51-52; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-kelebiyye el-felsefiyye*, 131-140; İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/467.

⁵⁹⁹ Bu konuyu tevlid konusuyla ilişkili olarak son başlığımızda açıklayacağız.

⁶⁰⁰ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 324-325, 348-349, 353-354; Câhız, *ed-Delâil ve’l-i’tibar ale’l-halk ve’t-tedbir*, 58; Câhız, *Kitabu’l-Hayevân*, 5/ 13, 20-21; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, 47; Nâder, “Evrende Hareket”, 191-192; Ebû Rîde, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-kelebiyye el-felsefiyye*, 131-140, 160-165; Çağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/240. İbnü’r-Râvendî’nin Nazzâm’a dayandırarak naklettiği şu ifade de bu tespitimizi doğrulamaktadır: “Nazzâm şöyle iddia ediyordu: Allah dünyayı ve içindekileri her zaman yok etmeksizin ve iâde etmeksizin yaratıyor.” Hayyât, *İntisâr*, 51-52; İbn Fûrek, *Mücerredü Mâkâlat*, 207.

⁶⁰¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/66-67; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, 47; Şeker, *Mütekaddimin Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*, 256-259.

Öte yandan Nazzâm, tek araz kabul ettiği hareketin iki zamanda bâkî kalmasını mümkün görmemektedir. Bu görüşe göre arazlar, doğaları gereği süresizdir. Ancak cevherlerin tabiatları süreklidir. Bu şu anlama gelmektedir: Nesnelerde ortaya çıkan yeni durumlar, nesneden bağımsız bir şekilde algılanamaz. Çünkü bu durumlar esasında nesnelerin içerisine gizlenmiş tabiatlar ile gerçekleşir. Sözelimi zeytinin içerisine gizlenmiş ve onun sıkılmasıyla meydana gelen yağ, koku, tat vb. durumlar zeytinden bağımsız bir varlığa sahip değildir. İşte bu metot üzere Nazzâm, cisimlerdeki devamlılığın onların içerisinde gizlenmiş tabiatlar ile sağlandığını ve bunun sadece Allah'ın sürekli yaratması ile değil, insanın müdahalesi ile gerçekleştiğini kabul etmiştir. Zeytin örneğini ele alacak olursak Nazzâm, gerçekte insanın ancak zeytini sıkarak, damıtmak ya da işlemek suretiyle içindeki yağa, kokuya ve tada ulaşabileceğini imâ etmiştir.⁶⁰²

Nazzâm'ın insana yüklediği bu anlam, insanın eşyada gizlenen (sabit kılınan) tabiatları keşfeden (istidlal eden) ve buradan edindiği bilgilerle çevresini inşa eden, böylelikle eşyadaki işleyişi sürdüren bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Nazzâm, insanın sebep-sonuç ilişkisi içerisinde fiiller meydana getirebildiği, yani kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ispat etmektedir. Bu konuya, “İ’timâdın Tevlîdindeki Fâil Kuvvet” isimli başlığımızda ele alacağımızdan burada son olarak i’timâdın bekâsı sorunuyla irtibatlı olarak gündeme gelen iki i’timâdın bir araya gelip gelmediği ve i’timâdların birbirine zıt olup olmadığı meselelerini ele alalım.

3.3.İ’timâdların Farklı ya da Zıt Olması

3.3.1.Farklı İ’timâdların Aynı Mahalde Bir Araya Gelmesi

Arazların özellikleri bağlamında tartışılan hususlardan biri de arazların kendi aralarında benzerlik, zıtlık, farklılık ilişkisinin bulunup bulunmadığı hakkındadır. İ’timâd arazi söz konusu olduğunda burada temelde iki eğilim öne çıkmaktadır: Bunlardan ilki, Ebû Ali el-Cübbâî'nin kabul ettiği i’timâdların zıt olduğu görüşüdür. İkincisi ise Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinin kabul ettiği i’timâdların zıt değil; farklı ve benzer türlere sahip oldukları görüşleridir. Şimdi bu görüşleri konumuzun sınırları çerçevesinde belirginleştirelim.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki kelâmcıların i’timâdların zıtlığı konusunda görüş ayrılığına düşmelerinin sebebi “Tek bir cevherde tek bir yönde tek bir i’timâd mı yoksa birden fazla i’timâd mı meydana gelir?” sorusuna verilen cevaplarda açığa çıkmaktadır. Burada i’timâdların zıtları olduğuna hükmedildiğinde (Ebû Ali el-Cübbâî'nin sisteminde) tek bir cevherde tek bir yönde ancak tek bir i’timâd var olabilmektedir. İ’timâdların zıtları olmadığına

⁶⁰² Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 20-21; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358-359; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 91, 167, 170.

hükmedildiğinde (Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin sisteminde) ise tek bir cevherde yönlerin sayısına oranla, yani altı yönde gerçekleşen i'timâdlar kâim olabilmektedir.⁶⁰³

Bu bilgiler ışığında i'timâdların zıtları olmadığına hükmeden Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinin tek bir mahalde birbirine benzer ve birbirinden farklı birçok i'timâdın varlığını mümkün gördüğü ve bunları altı cihetle sınırlandırdığı sonucuna varabiliriz. Zira onlara göre i'timâdlar, tek bir yöne (belli bir cihete) tahsis edilmiş olmalarından dolayı mütemâsil (benzer); farklı yönlerde meydana gelmelerinden dolayı ise muhtelifir (farklıdır). Dolayısıyla sağ yöndeki i'timâd sol yöndeki i'timâddan farklı yön ve mahalde bulunmasından dolayı ayrılmaktadır. Ancak i'timâdlar, belli bir cihet üzere (altı yönden birinde) tahsis edilmiş olmalarından dolayı ise birbirine benzemektedir.⁶⁰⁴

O halde Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerine göre i'timâdların farklı yönlerde meydana gelmesi, onların zıt olduğu anlamına gelmemektedir.⁶⁰⁵ Zira 'zıt' kavramı en genel anlamda bir şeyin başka bir şeyle aynı zamanda ve aynı mahalde bulunamamasını ifade etmektedir. Bu bakımdan zıtlık, ancak iki şey söz konusu olduğunda tasavvur edilebilmektedir. Yani iki şey aynı mahalde bulunmaları hususunda birbirlerini dışladıklarında, artık birbirlerine zıt olmaktadır.⁶⁰⁶ Karşıt yönlerden aynı güçle çekilen ip örneğini ele aldığımızda, burada iki mücteleb i'timâdın aynı anda ve aynı mahalde bir araya gelmek suretiyle ipin duraksamasına sebebiyet verdiğini gözlemleriz. İşte bu durum, i'timâdların birbirine zıt olmadığını, birbirine benzer ya da birbirinden farklı türlere sahip olduğunu, dolayısıyla da i'timâdların tek bir mahalde (ipte) bir araya geldiğini ortaya koyar. Zira aynı mahalde bir araya gelen bu i'timâdlar sayesinde ip duraksayarak havada kalır. İpteki bu duraksama (gerilme) hali, ipin sağ ve sol yönünde gerçekleşen çekme kuvvetlerinin (mücteleb i'timâdların) birbirini engellemesi, dolayısıyla tek bir yönde (kendi yönlerinde) hareket meydana getirememesine sebebiyet verir. Böylelikle ipin sadece çekildiği kısımlarda (sağ ya da sol tarafta) değil, tamamında (tüm cüzlerinde) bir i'timâd (çekişme kuvveti/müdâfa'a) meydana geldiği sonucuna varılır.⁶⁰⁷

Bu bilgilerden hareketle İbn Metteveyh, ip örneğine yöneltilebilecek eleştirileri şöyle açıklar: Şayet bir kimse "İpi çeken kişilerden her biri ipin tamamında değil, kendisine yakın kısımda (ipin diğer yarısında) bir i'timâd meydana getirir" görüşünü ileri sürerse ona şöyle

⁶⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 494.

⁶⁰⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326, 329; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93b.

⁶⁰⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326, 329; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93b.

⁶⁰⁶ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 197. Kadı Abdülcebbar'ın düşünce sisteminde 'zıt' teriminin anlam ve işleniş hakkında detaylı bilgi için Peters, *God's Created Speech*, 142-143.

⁶⁰⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326-329; Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Din*, 498; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 188-229; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93b.

söyleriz. Eğer böyle olsaydı ipin tam ortadan kopması gerekirdi. Oysaki ipteki kopma, gevşekliğin olduğu herhangi bir noktada gerçekleşir. Bu gevşeklik, ipin ortasında meydana gelebileceği gibi kenarlarında da meydana gelebilir. Bu bakımdan ipteki çekme kuvvetinin (iki farklı mücteleb i'timâdın) ipin tamamına (tüm atom ve cüzlerine) etkide bulunduğu (sirayet ettiğine) hükmetmek gerekir.⁶⁰⁸

Farklı yönlerde (sağ ve sol) gerçekleşen i'timâdların birbirine zıt olmadığı; aksine aynı mahalde bir araya geldiklerini ortaya koyan örneklerden biri de avucumuza aldığımız bir taşta hissettiğimiz baskı/dirençtir. Buna göre taşı yukarı yönde kaldırırken hissettiğimiz aşağı yönlü eğilim (ağırlık), esasında farklı türdeki i'timâdların bir araya geldiğini ortaya koymaktadır. Çünkü taşı yukarı yönde hareket ettirdiğimizde aynı zamanda onda mücteleb bir i'timâd meydana getirmiş oluruz. Ancak bunu yaparken taşta kendiliğinden mevcut olan lâzım süflî i'timâdın varlığını (ağırlığı/baskıyı) da hissetmeye devam ederiz. İşte bu his, lâzım ve mücteleb i'timâdların zıt olmadığını, aksine aynı mahalde (taşta) bir araya gelebilen farklı türde i'timâdlar olduğunu gösterir.⁶⁰⁹

İbn Metteveyh, iki mücteleb i'timâdın aynı mahalde bir araya gelmesi durumuna geminin suda yüzmesini de örnek gösterir. Ona göre ağır yüklü bir yelkenlinin (geminin) suda yüzmesi, iki mücteleb i'timâdın bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Burada rüzgârın yelkeni itmesi ile geminin yelkeni farklı yönlerde doğru sürüklemesi, iki farklı mücteleb i'timâd olarak karşımıza çıkar. Bu iki i'timâd sayesinde, yani rüzgârın itme kuvveti ile geminin rüzgârın aksi yönünde gerçekleştirdiği çekme kuvveti, bir araya gelmek suretiyle geminin suda yüzmesine sebep olur. Bu da aynı mahalde (yelkenlide) birbirinden farklı iki mücteleb i'timâdın (rüzgârın itme kuvveti ile geminin çekme kuvveti) bir araya geldiğini ortaya koyar.⁶¹⁰

İbn Metteveyh'e göre esasında yelkenlideki ağırlığın bekâsının ortadan kaldırılması mümkün değildir. Yani normalde yelkenlinin (geminin) ağırlığından dolayı (lâzım i'timâdı gereği) aşağı inerek suya batması lâzım gelmektedir. Ancak yelkenlideki bazı etkenler onun suya batmasına engel teşkil etmektedir. Bu etkenler, yelkenliye dışarıdan müdahalede bulunan rüzgâr ve geminin kuvvetidir. Aksi takdirde yelkenlinin kendiliğinden suda yüzmesi mümkün

⁶⁰⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/327; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94a.

⁶⁰⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326-327; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 188-229; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 247-248. İbn Metteveyh aynı zamanda süflî i'timâdların taşta bâki olduğunu ve yok olmadan varlığına devam ettiğini düşünür.

⁶¹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326-327; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94a.

değildir. O halde yelkenlinin suda yüzme hareketi, yelkende sonradan meydana gelen iki mücteleb i'timâd ile gerçekleşmektedir.⁶¹¹

Bu çerçevede İbn Metteveyh, yelkenlinin i'timâd olmaksızın hareket edemeyeceğini ve buradaki i'timâdın insan gücü dahilinde gerçekleştiğini öne sürmüştür. Onun bundan kastı, cismin ancak i'timâd yoluyla hareket ettiğini, dolayısıyla kulların da i'timâd yoluyla fiiller meydana getirdiğini (cisimlerin hareket ettirilmesi gibi) ispat etmektir.⁶¹² Bu konu, i'timâdın tevlîdiyle ilişkili olduğundan burada sadece farklı i'timâdların aynı cisimde nasıl meydana geldiğine ve bunun tevlîdle olan bağlantısına değinmekle yetineceğiz.

İbn Metteveyh i'timâdların zıt değil, farklı olduğu hususuna tevlîd özelliğini de delil göstermiştir. Buna göre i'timâd ya birbirine benzer ya da birbirinden farklı i'timâdları tevlîd etme özelliğine sahiptir. Bu da i'timâdın zıddı olmadığına delil teşkil etmektedir. Çünkü bir şeyin zıddı, aynı zamanda onun yokluğunu gerektirir. Oysaki i'timâd bir şeyin yokluğuna değil, varlığına sebep olmaktadır. Bu bakımdan i'timâdın kendi zıddını ya da zıddı olan bir şeyi tevlîd etmesi mümkün değildir.⁶¹³ Buna örnek olarak İbn Metteveyh, mücteleb i'timâd ile fırlatılan ve duvara çarpıp sektikten sonra tekrar geri dönen taşın hareketini gösterir. Ona göre bu geri dönme hareketi iki şekilde gerçekleşir. Çünkü taşın geri dönme hareketi, hem zorunlukla (lâzım i'timâd gereği) hem de dış kuvvetin (duvarın) etkisiyle (mücteleb i'timâd gereği) meydana gelir. Burada ilk fırlatma kuvvetiyle meydana gelen mücteleb i'timâd sona ermez ve taşın duvardan yine hareketli bir şekilde geri dönmesine sebep olur. İşte bu ikinci hareket (geri dönme hareketi), ilk mücteleb i'timâdın tevlîd ettiği (sebeb olduğu) şeydir. Bu örnekte i'timâd iki şekilde tevlîd etmektedir. Bunlardan ilki, taşın duvara çarptıktan sonra zorunlu olarak (lâzım i'timâd gereği) duvardan sekmesi ve geri dönmesidir. İkincisi ise taşın duvardan aldığı kuvvetle (mücteleb i'timâd gereği) tekrar havada mesafe kat etmeye devam etmesidir.⁶¹⁴

İbn Metteveyh, i'timâdların zıt olmadığı konusuna “i'timâdın belli bir cihete tahsis edilmesi” şartını da delil göstermiştir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi i'timâdın en önemli özelliği bir cihet üzere gerçekleşmesidir. Ancak i'timâdların birbirine zıt olduğunun kabul edilmesi durumunda i'timâdın bu özelliği anlamını kaybetmektedir. Çünkü bu kabul gereği i'timâd, tahsis edildiği yönün dışında, yani zıt bir yönde de gerçekleşebilme imkânına sahip olacaktır. Örnek verecek olursak süflî i'timâd, rutubetin varlığına tahsis edildiği için sadece

⁶¹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326-327; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94a.

⁶¹² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/327; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94a.

⁶¹³ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 326.

⁶¹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 326.

aşağı yönde gerçekleşir. Ancak süflî i'timâdın zıddı olduğu kabul edildiğinde o vakit rutubetin bazen süflî i'timâdı bazen de ulvî i'timâdı içermesi gerekir. Zira kendisinden başkasını içeren/kapsayan (tazammun eden) şeyin hükmü, kendi yerinde zıddını da kâim eder.⁶¹⁵

Bu açıklamalar, temelde iki şeyi ortaya koyar: Bunlardan ilki, i'timâdın belirli bir yöne tahsis edilmesidir. İkincisi ise tek bir i'timâdın (ulvî ya da süflî i'timâdın) aynı anda farklı mahallerde, yani hem aşağı hem de yukarı yönde meydana gelmemesi durumudur. Bu hususları şöyle detaylandırmak mümkündür: Süflî i'timâd rutubete tahsis edildiği için sadece aşağı yönde, ulvî i'timâd da kuruluğa tahsis edildiği için sadece yukarı yönde eğilim gösterir. Yani süflî i'timâd kendiliğinden aynı anda hem aşağı hem de yukarı yönde eğilim göstermez. Aynı şekilde ulvî i'timâd da aynı anda hem yukarı hem aşağı yönde eğilim göstermez. Ancak süflî ve ulvî i'timâdlar iki farklı i'timâd türü kabul edildiğinden dışarıdan gerçekleşen bir kuvvetin etkisiyle aynı mahalde bir araya gelebilir (avucumuzdaki taş yukarı kaldırma örneğinde olduğu gibi). İşte bu bir araya gelme durumu, onların birbirine zıt olmadığını ortaya koyar. Bu anlamda Ebû Hâşim ve taraftarları, i'timâdların dışarıdan aldıkları kuvvet (müdâfa'a) ile aynı anda ve aynı mahalde bir araya gelebilme imkânına sahip olduğunu, tek bir i'timâdın ise aynı anda ve farklı mahallerde, yani aynı anda hem aşağı hem yukarı yönde bulunamayacağını ileri sürmüştür. Onlara göre bu iki husus, i'timâdın zâtına ait olan bir hükümden kaynaklanmaktadır.

Özetle Ebû Hâşim el-Cübbâî, Nisâbûrî ve İbn Metteveyh, i'timâdları tek bir cihete tahsis edilmesi sebebiyle benzer; farklı yön ve türlerde meydana gelmesi sebebiyle de muhtelif kabul ederler. Buna örnek olarak onlar, avucumuza aldığımız taşta meydana gelen itme kuvveti (müdâfa'a) ile farklı yönlerden aynı anda çekilen ipteki gerilme kuvvetini (müdâfa'a) gösterirler. Onlara göre burada i'timâdlar, benzer ve farklı türlere sahip oldukları için aynı mahalde bir araya gelebilir.

Eş'arîler ise i'timâdların bir cihete tahsis edilmesi durumunu kabul etmedikleri ve i'timâdı hareketle ilişkilendirmedikleri için bu görüşe karşı çıkarlar. Zira onlara göre i'timâdlar, iki arazın birbiriyle kâim olamayacağı ilkesi gereği aynı mahalde bir araya gelemez. Bununla birlikte onlar, i'timâdların zıt olduğu görüşünü de kabul etmez. Dolayısıyla onlar, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarlarının savunduğu "İ'timâdlar birbirlerine zıt olmadıkları için aynı mahalde bir araya gelebilir" şeklindeki görüşü de kabul etmezler. Çünkü onlar, iki arazın aynı anda ve aynı mahalde kâim olmasını mümkün görmezler.⁶¹⁶

⁶¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/327; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 92a, 94a.

⁶¹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 494-495. Eş'arîler i'timâdın zıddı olmadığına delil olarak bekâ arazını göstermişlerdir. Zira onların sisteminde bekâ arazi da i'timâd gibi, zıddı bulunmayan arazlardan kabul edilmiştir. Buna göre cevherin bekâ arazına sahip olduğu kabul edilmezse fenâ araziyle vasıflanması gerekecektir. Bundan

Eş‘arîler’in bu görüşü esasında iki şeyi ortaya koyar: Bunlardan ilki, Eş‘arîler’in i‘timâdî yönleri nispetle açıklamamalarıdır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Eş‘arîlerin sisteminde cevherleri mekân ve yön bakımından tahsis eden i‘timâd değil; *kevn*dir. Dolayısıyla onlar, Mu‘tezile’nin iddia ettiğinin aksine, i‘timâdın bir yönde hareket meydana getirmedigini ya da bir yönde hareketi gerektirmedigini (tevlîd etmedigini) düşünmektedirler.⁶¹⁷ İkincisi ise i‘timâdın *kevn*ler ile meydana gelmesi durumudur. Buna göre Eş‘arîlerin sisteminde ağır bir cismin yere düşmesi, Allah’ın onda aşağı doğru yönelmesini sağlayan *kevn*ler/oluşlar yaratmasıyla gerçekleşir. Böylelikle süflî i‘timâd, birden fazla *kevn*in arka arkaya ve farklı anlarda yaratılmasını ifade eder. Burada sonradan yaratılan her bir *kevn*, ilk yaratılan/bir önceki *kevn*i takip etmek suretiyle aynı yönde, yani aşağı yönde bir hareket meydana getirir. Bu veriler, Mu‘tezile’de süflî i‘timâdın, yönleri ve harekete nispetle tanımlandığını; Eş‘arîler’de ise “kesintili düşme eylemi” şeklinde tasavvur edildiğini ortaya koyar. Bundan dolayı Mu‘tezilî kelâmcılar, süflî i‘timâdî “cisimlerin aşağı doğru eğilim göstermesine sebep olan bir mâna” şeklinde yorumlarlar. Bu mânayı da itme kuvveti (müdâfa‘a), ağırlık ve temas gibi kavramlardan hareketle açıklarlar.⁶¹⁸

Anlaşıldığı üzere Eş‘arîler, i‘timâdların birbirine zıt olmadığı ve bununla birlikte tek bir cisimde aynı anda hem aşağı hem de yukarı doğru bir i‘timâdın bir araya gelmediği kanaatindedirler.⁶¹⁹ Bu bakımdan Cüveynî, ağırlığı aşağı doğru i‘timâd kabul eden ve bununla birlikte i‘timâdların bir araya gelmesini mümkün gören Ebû Hâşim el-Cübbâî’yi eleştirmiştir. Ona göre Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin bu sözü düzeltilmelidir. Zira Cüveynî’ye göre cevher yükseldiğinde ve yukarı doğru çıktığında onda yukarı doğru bir i‘timâd gerçekleşir ve bu durum hafiflik olarak isimlendirilir. Aşağı doğru indiğinde ise onda süflî i‘timâdlar gerçekleşir ve ağırlık olarak isimlendirilir. Şayet iki i‘timâdın bir araya geldiği görüşü kabul edilirse o vakit cevher üzerine ilave bir mâna olarak nitelenen ağırlık ve hafifliğin bir araya geldiği görüşü kabul edilmiş olur ki bu da “Bir cevherde aynı anda ve aynı mahalde iki zıt araz bulunamaz” ilkesiyle çelişir. Oysaki cevher-i ferdden ancak bir yöne doğru i‘timâd gerçekleşir. Bundan dolayı tek bir cevherde sadece tek bir i‘timâdın varlığı kabul edilmelidir.⁶²⁰

dolayı cevherin bekâ arazına sahip olduğu kabul edilmiştir. Aynı şekilde Eş‘arîler, cevherin de i‘timâd ile vasıflandırılmasının zorunluluk arz ettiğini ifade etmişlerdir. Aksi takdirde cevherdeki bazı durumları açıklamak zorlaşacaktır. bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, 493.

⁶¹⁷ Buna bağlı olarak Eş‘arîler, i‘timâdların birbirine zıt olmadığı ve aynı yönde farklı i‘timâdların meydana gelebileceğini benimsemişlerdir. Ayrıca bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, 496.

⁶¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, 496-497.

⁶¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, 494-495.

⁶²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’ d-dîn*, 494-495.

Cüveynî aktardığı bu görüşlerden sonra kendi mezhebine ait olan görüşleri açıklar. Ona göre cevherler, arazlardan hali olamaz. Bir arazın zıddı olduğu düşünülürken ise cevherin ya o arazla ya da o arazın zıddı olan şeyle vasıflanması gerekir. Ancak arazın zıddı yok ise o vakit cevherin o arazı muhakkak taşıyor olması gerekir. Çünkü bu arazın yerini doldurabileceği zıddı bulunmamaktadır. İ'timâd arazı bunun bir örneğidir. Çünkü i'timâdın ne kendi türünden ne de başka bir türden zıddı bulunmaz. Bununla birlikte i'timâd, tek bir cevherle kâim olur. Yani iki i'timâdın tek bir yönde kâim olması mümkün olmaz.⁶²¹

Görüldüğü gibi Eş'arîler'e göre cevherin i'timâd ile vasıflanması zorunluluk arz eder. Aksi takdirde cevherdeki bazı durumları açıklamak zorlaşacaktır.⁶²² Çünkü cevher-araz teorisine göre cevherin herhangi bir vasıfla nitelenmemesi durumunda cevherin o vasıf yerine zıddını taşıması gerekmektedir. Yani cevherden i'timâd vasfı nefyedilirse o vakit cevherin i'timâdın zıddıyla vasıflanması gerekecektir. İ'timâdın zıddı olmadığı kabul edildiğinde ise cevherin doğrudan i'timâdı taşıması zorunlu olacaktır.⁶²³

Son olarak Ebû Ali el-Cübbâî'nin kabul ettiği i'timâdların zıt olduğu görüşünü ele aldığımızda ise temelde iki argümanın öne çıktığını tespit etmekteyiz: Bunlardan biri hareketin hareketi tevli'd ettiği görüşüdür. Diğerisi ise aralarında zıtlık bulunan iki arazın aynı mahalde bulunamadığı (i'timâdların bir araya gelemediği) görüşüdür. Bu görüşleri, daha çok Ebû Ali el-Cübbâî'ye yöneltilen eleştirilerden öğrenmekteyiz. Zira elimizdeki kaynaklar Ebû Ali el-Cübbâî'ye dayandırılan "İ'timâdlar bir araya gelemedikleri için birbirine zıddır", "Bütün i'timâdlar birbirine zıddır ve zıt oldukları için aynı anda ve aynı mahalde bir araya gelememektedir" şeklindeki nakiller dışında Ebû Ali el-Cübbâî'nin delillerine yer vermemektedir. Kaynaklarda nakledilen eleştirileri şöyle özetlemek mümkündür:⁶²⁴

- 1) Ebû Ali el-Cübbâî, hareketlerde olduğu gibi i'timâdların da birbirine zıt olduğu görüşünü savunur. Bu görüş orta terimden yoksun bir analojiye benzediğinden hatalıdır. Çünkü burada Ebû Ali el-Cübbâî, hareketler ile i'timâdları herhangi bir illet göstermeksizin birbirine benzetir. Oysaki hareketler ve i'timâdlar arasında bir benzerlik söz konusu değildir. Zira bir yöne doğru hareket, cevherin o yönde bulunan bir mekândaki husulünü gerektirir. Ancak bir yöne doğru i'timâd, o yönde bulunan bir mekândaki husulü gerektirmez.⁶²⁵

⁶²¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 494.

⁶²² Detaylı bilgi için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 493-495.

⁶²³ Bu açıdan Eş'arîlerin i'timâd konusunda ihtiyatlı davrandığını, i'timâdın zıddının olmadığı görüşünü savunmak suretiyle varlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 200.

⁶²⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 498.

⁶²⁵ Bu görüş, aynı zamanda Eş'arîlerin i'timâda yaklaşımını ortaya koymaktadır. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 247.

- 2) Ebû Ali el-Cübbâî, i'timâdların bir araya gelemediği için birbirine zıt olduğunu kabul eder. Oysaki öncelikle i'timâdların birbirine zıt olduğu ispat edilmeli, sonrasında i'timâdların bir araya gelemediği görüşüne hükmedilmelidir. Bu açıdan Ebû Ali el-Cübbâî'nin kullandığı delillendirme metodu hatalıdır. Çünkü bu metoda göre fer (bir arada bulunamama), asla (zıt olmaya) delil olur. Oysaki tam tersinin yani, aslın (zıt olmanın) fere (bir arada bulunamamaya) delil olması gerekir. Zira i'timâdların bir arada bulunamayacağı hükmü, zaten i'timâdların zıt olduğu sabit olduktan sonra ortaya çıkar. Bu anlamda Ebû Ali el-Cübbâî, yanlış bir delillendirmeden hareketle, yani zıtlığı sonuç, bir araya gelememeyi ise sebep konumunda değerlendirerek hataya düşmüştür. Oysaki sebep-sonuç ilişkisi gereği i'timâdlardaki zıtlığın yani sebebin, bir araya gelememeye yani sonuca, delil teşkil etmesi gerekmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî sebebi, sonuç konumunda değerlendirdiği için yanlış bir metotla yanlış bir hükme ulaşmaktadır. Bu anlamda Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşünü doğru bir temellendirme üzerine inşa etmediği, yani “İki şeyin zıt olduğunu bilmenin yolu, onların bir arada bulunamamasıdır” şeklindeki delili kullanarak doğru bir hükme ulaşmadığı sonucuna varabiliriz.⁶²⁶

Netice itibariyle i'timâdlar arasında zıtlık ya da farklılık ilişkisinin bulunup bulunmadığı hususu tartışmalıdır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre itimâdın istisnasız bütün türleri arasında zıtlık bulunmaktadır. Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr, Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'e göre ise lâzım itimâdlar ile mücteleb i'timâdlar arasında zıtlık söz konusu değildir. Yani lâzım ve mücteleb i'timâdlar zıt değil, farklı oldukları için aynı mahalde bir araya gelebilmektedir. Ancak mücteleb i'timâdların zıtlığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Metteveyh'in Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye dayandırarak naklettiği ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin *Nakzu'l-Ebvâb* isimli kitabının ilk kısmında yer alan bu görüşlerden ilki, farklı yönlerde cereyan eden mücteleb i'timâdların birbirine zıt kabul edildiği görüşüdür. Diğerleri ise farklı yönlerde meydana gelen mücteleb i'timâdların zıt değil, farklı kabul edildiği görüşüdür.⁶²⁷ İbn Metteveyh ve şârihine

⁶²⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326-327; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 89b, 94a.

⁶²⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93b; İbnü'l-Mutaahhar Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, thk. Yakub el-Caferî el-Merâgî (Kum: Merkezü'd-Dirasat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415), 138-139; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 230; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî latîfi'l-keâm”, 118. İcî'nin naklettiğine göre de Ebû Hâşim el-Cübbâî, iki mücteleb i'timâdın zıt olup olmadığı hakkında mütereddit davranmıştır. Burada Ebû Hâşim ip örneğine dayalı olarak bazen mücteleb i'timâdların bir araya gelemediği için ipin sakin ve hareketsiz kaldığını; bazen de mücteleb itimâdların bir araya geldiği için birbirini engellediğini (karşılıklı çekim kuvveti uyguladığını) kabul etmiştir. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 247.

göre Ebû Hâşim el-Cübbâî, sonrasında ilk görüşten dönerek mücteleb i'timâdların zıt değil, farklı olduğu görüşünü tercih etmiştir. Bunun doğru bir tercih olduğunu söyleyen İbn Metteveyh de farklı yönlerde gerçekleşen mücteleb i'timâdların aynı mahalde bir araya geldiğini kabul etmiştir. Bu görüşe göre i'timâdın ne kendi türü içerisinde ne de kendi türü dışında bir zıddı yoktur. İ'timâdlar, birbirilerine muhtelif ve mütemâsil olmada ortaktır. İ'timâdın farklılıkları da cihetleri bakımından sınırlıdır. Yani i'timâdlar ancak altı yönden birinde meydana geldikleri için birbirinden ayrılmaktadır. Fakat bu durum, onların zıt olduğu anlamına gelmemektedir.⁶²⁸ Bu konu aynı zamanda arazların zıtlığı meselesiyle de irtibatlıdır. Bu bağlamda son olarak konumuzun sınırları çerçevesinde Basra Mu'tezilesinde yer alan arazların zıtlarının ortaya çıkmasıyla meydana gelen değişim kuramını ele alalım.

3.3.2. Zıtlıklara Dayalı Değişim Kuramı

Basra Mu'tezilesi'nde değişim kuramı, arazların kendi zıtlarıyla yok olması ilkesine dayalıdır. Bu ilke temelde iki şeyi ihtiva etmektedir: Bunlardan ilki, mevcut arazın yerine zıddı olan diğer bir arazın geçmesidir. Diğer i ise bu yeni arazın söz konusu mahalle yerleşmesiyle birlikte diğer arazın yok olmasıdır. Bu, siyah bir yere beyazlık geldiğinde orada siyahlığın yok olması durumuna benzemektedir. Burada siyahlık, zıddı olan beyazlık ortaya çıkıncaya kadar o mahalde varlığını sürdürmekte, beyazlık ortaya çıktığında ise o mahalde yok olmaktadır. Siyah rengin yok olması, siyahlığın görünür olmaması demektir. Ayrıca siyahlık bir başka mahalde değil, kendi mahallinde yok olmaktadır. Başka bir deyişle siyahlık bir başka mahalle hareket ederek ya da mekânlar arası yer değiştirerek değil; bulunduğu mekânda yok olmaktadır. Bu anlamda bir arazın yok olması, gerçekte zıddıyla ya da zıddı yerine geçen şeyle gerçekleşmektedir.⁶²⁹

Dolayısıyla Mu'tezile her ne kadar fenâ arazının varlığını kabul etse de arazların yok oluşlarını fenâ arazı ile değil, zıtlarının ortaya çıkmasıyla açıklamaktadır. Buna göre bir araz bir atoma yerleştiğinde asla tamamen yok olmamaktadır. Yalnızca kendi cinsine ait olan zıt bir araz ile yer değiştirebilme imkânına sahip olmaktadır. Bu açıdan zıddı olan arazların cinsinde değişim, aynı zamanda zıddı olan arazın mahalde yok olmasını ifade etmektedir. Bunu şöyle detaylandırmak mümkündür: Zıddı olan arazlardan her biri her zaman atomda mevcuttur. Ancak bu zıt arazlardan biri, bir seferinde atomda görünür olduğunda diğer zıt araz, o cevherde yok olmaktadır. Ancak bu yok oluş, fenâ arazı ile değil, iki zıt arazın yer değiştirmesiyle

⁶²⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326, 329; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a, 93b.

⁶²⁹ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 47-50; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 42, 84. Bu görüşe göre hareket, yalnızca atomlar ve onların bir araya gelerek oluşturduğu cisimler için mümkün olmaktadır.

meydana gelmektedir. Renk arazını ele alacak olursak beyaz renk, zıddı olan siyah renk ile yer değiştirerek yok olmaktadır.⁶³⁰

Bu yöntem üzere Mu‘tezilî kelâmcılar, cisimlerde bulunan bazı arazların birbirine zıt olduğu ve bu nedenle aynı mahalde bir araya gelemedikleri, zıt olmayanların ise aynı mahalde bir arada bulunabildikleri görüşlerini kabul etmişlerdir. İ‘timâdın zıddı olmadığı kabul edildiğinde ise i‘timâdların aynı mahalde bir arada bulunabildikleri sonucu doğal olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü Mu‘tezileye göre bir mahal, aralarında zıtlık bulunan iki arazdan birini taşıdığına diğerini taşımamaktadır. Yaşlık-kuruluk, sıcaklık-soğukluk gibi zıt arazları ele alacak olursak Mu‘tezile, bu zıt arazların aynı anda tek bir cisimde bir araya geldiği (aynı anda görünür oldukları) görüşünü kabul etmemektedir. Buna göre ister cevher türünden isterse araz türünden olsun her varlık türünün yokluğu bulundukları mahalde zıtlarının ortaya çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Bu da Mu‘tezile’nin sisteminde arazların yok oluşlarını zıtlık şartına dayalı olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.⁶³¹

Uzun bir müddet var olmaya devam edebilen (bekâsı mümkün olan) ve zıddı bulunmayan i‘timâd ise “zıddı gibi işlev gören bir şey” tarafından yok edilmektedir. Kâdî Abdülcebâr buna “varlığını sürdürebilmesi ya da var olabilmesi için gereken şeyin iptali (butlân)” demektedir. Burada i‘timâdın oluşum aşaması birtakım şartlara dayandırıldığı gibi yokluğu da o şartların ortadan kalkması durumuna bağlı olarak açıklanmaktadır. Yani i‘timâdın zıddı kabul edilmediğinden onun yokluğu, esasında onu meydana getiren şartların ortadan kalkmasıyla meydana gelmektedir. Çünkü burada i‘timâdı meydana getiren şartların yokluğu, i‘timâda zıt olan şeyin rolünü üstlenmektedir. Ebû Hâşim ve taraftarları için bu şartlar, i‘timâdın oluşumuna etkide bulunan kuruluk ve yaşlıktır. Bu açıdan i‘timâdın yokluğunun kuruluk ve yaşlık şartının bulunmayışına dayalı olarak açıklandığı söylenebilir.⁶³²

Dolayısıyla Mu‘tezile her ne kadar kuruluk ve yaşlığın bâki olduğu görüşünü ortaya atsa da bu bekâyı, sonun bulunmayışı anlamındaki Tanrı’nın sıfatıyla ilişkilendirmez. Çünkü Mu‘tezile de arazların mutlak mânada kalıcı (bâki) olmadığını düşünür. Nitekim bu konuda, yani arazların geçici olduğu konusunda, Eş‘arîler ile aynı kanaate sahiptir. Arazlarındaki fark şudur: Mu‘tezile, bâki olması mümkün olan arazın bulunduğu mahalde zıddı ortaya çıkana kadar varlığını sürdürdüğü fikrine sahiptir. Buna göre zıddı ortaya çıkan arazın bekâsı sona

⁶³⁰ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 47-50; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/ 42, 84.

⁶³¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/326-327; *Şerhu Kitabü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 94a; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 47-50.

⁶³² Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 47-50; *Şerhu Kitabü’t-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 92a.

erer ve araz yok olur. Bâki olmayan araz ise bir sonraki anda zaten yok olmak zorunda olduğundan onun yokluğunu zıtlarıyla (zıtlarının meydana gelmesiyle) açıklamaya gerek yoktur.⁶³³ Dolayısıyla Mu‘tezile, Eş‘arîler gibi varlıkların sürekliliğini harici bir bekâ arazına dayandırmaz. Nesnelerin sürekliliğini kendilerinde bulunan “zâtî bir bekâ” ile açıklar. Arazların zâtları nedeniyle bâki kabul edilmeleri, onların varlığını zorunlu kılmadığı gibi yokluğunu da imkânsız kılmaz. Zira bazı engellerden dolayı bu zât ile bâki olma durumu ortadan kalkabilir. Bu engellerden biri, arazın kendi türündeki zıddıdır. Diğeri ise arazın (zıddı olmayan arazın) oluşum aşamasına etkide bulunan şartların yokluğudur.

Bu veriler ışığında Basra Mu‘tezilesi’nin arazların aynı anda zıtlarıyla birlikte cevherde bulunamadığı ve her bir cevherin potansiyel olarak ya arazın kendisini ya da zıddını taşıyan bir konumda bulunduğu görüşlerini kabul ettiği sonucuna varabiliriz. Ancak bu zıtlıkların Nazzâm’ın iddia ettiği şekilde iç içe bulunmadığını (*tedâhül*) belirtmek gerekir. Nitekim Nazzâm, diğer kelâmcılardan farklı olarak zıtlık meselesini tabiat ve kümûn-zuhûr teorileriyle ilişkilendirir. Buna göre cisimler, çeşitli tabiatlara sahip olmakla birlikte iç içe gizlenerek aynı mekânı işgal eder. Bu, aralarında zıtlık bulunan şeylerin de aynı mahalde bir araya geldiğini (*müdâhale*) ortaya koyar. Bu görüşe göre diğer kelâmcıların araz olarak isimlendirdiği tüm ikincil nitelikler, cisimdir ve cisimlerin hepsi tek bir cinse sahiptir. Yani Nazzâm temelde arazların değil, cisimlerin zıt olduğunu kabul etmektedir. Buna göre sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, siyahlık-beyazlık gibi tüm zıt cisimler, aynı bünye içerisinde gizlenmiş bir halde yer almaktadır. Bu zıt cisimler, gizlendikleri yerden (kümûn) açığa çıkarak (zuhûr) görünür olmaktadır. Zıt cisimden birinin ortaya çıkışıyla birlikte diğer cisim yok olmamakta, aksine aynı bünyede gizlenmeye devam etmektedir. Nesnelerde gözlenen tüm zıt görünümünün (değişikliklerin) hepsi bu şekilde gerçekleşmektedir.

Böylelikle Nazzâm birbirine zıt iki cismin aynı bünyede bir araya getirildiği ve bu cisimlerin araya yokluk girmeksizin devamlı yenilendiği (*teceddüdü’l-cevâhir ve’l-ecsâm*) görüşünü savunmak suretiyle diğer Basra Mu‘tezilîlerinden ayrılır. Temelde cisimlerin serbest bırakıldıklarında ve bulundukları hâl üzere devam ettiklerinde kendi doğalarında (özlerinde) birleşme imkânına sahip olmadığını, ancak bu zıt şeylerin Allah’ın müdahalesiyle (zorlamasıyla) bir araya getirildiğini kabul eder. Ona göre bu durum, cisimlerin zayıf ve hâdis olmalarının bir göstergesi olarak Allah’ın varlığına işaret eder. Çünkü zıt tabiatların bir arada bulunması, esasında onların kendi kendilerine oluşmadığını ve bunları bir arada tutan kudretli bir yaratıcının varlığını ispat eder. Zira zıt tabiatların bir arada bulunması, onların hâdis

⁶³³Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 48; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 149-150.

olduklarının alameti olup kıdemine hükmetmeye engel teşkil eder.⁶³⁴ Bu anlamda cismin ilk hudûs anında i'timâd hareketi hareketli olması, onun yaratılış itibarıyla sahip olduğu tabiatları ve bu tabiatlar sayesinde sürekliliğini koruyarak değişime uğradığını imâ eder. Başka bir deyişle i'timâd hareketi, hem cismin ilk yaratılış anında iç içe ve gizli bir halde yaratıldığına hem de cisimdeki gizli tabiatların görünür olmak suretiyle değişime uğradığına delil teşkil eder.

Nazzâm'ın öğrencisi Câhîz ise cevher, cisim ve arazların yok olmasını imkânsız görmekle birlikte eşyanın gerçekte sahip olduğu gizli tabiatlar ile değişime (*inkılâb*) ve dönüşüme (*istihâle*) uğradığını ileri sürer. Buna örnek olarak buğdayın una dönüşerek ekmek, sütün çalkalanarak tereyağı, sütün kesilerek peynir halini almasını gösterir. Ona göre bunlar, yani ekmek, tereyağı ve peynir; buğdayın ve sütün değişim ve dönüşümü ile meydana gelir. Tabîi sebeplere bağlı olan bu değişim ve dönüşüm aracılığıyla âlemin sürekliliği sağlanır. Böylelikle âlemdeki değişim ve sürekliliğin bir kısmı, insanın yapıp etmeleriyle gerçekleşir. Çünkü âlemdeki bu tabîi sebepleri keşfeden tek varlık, aklıyla istidlal edebilme yetisine sahip olan insandır.⁶³⁵

Dolayısıyla farklı şekillerde izah etseler de Mu'tezile kelâmcılarının geneli araz, cisim ve tabiatların hudûsunu ortaya koyma konusunda hemfikirdir. Ancak kelâmcılar, cisimlerde değişim ve farklılığı sağlama işlevi gören arazların arasında benzerlik, farklılık ve zıtlık ilişkisinin bulunup bulunmadığı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Arazları sistematik bir şekilde tasnif eden İbn Metteveyh'e göre hayat, acı, te'lîf, nazar, i'timâd, kudret ve ses zıddı olmayan arazlardandır. Bunların dışında kalan arazların ise zıddı vardır. Zıddı olan arazlar, zıtları ortaya çıktığında yok olur. Bu durum *te'âkub*, yani peşi sıra ortaya çıkma yoluyla gerçekleşebileceği gibi birbirlerinin yerine geçmek suretiyle *bedel* olarak da gerçekleşebilir.⁶³⁶ Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre bir arazın zıddı varsa, o arazın zıddı, bulunduğu mahalle gelinceye kadar orada varlığını sürdürür (bâkidir). Bu anlamda bâki arazlar, bir yönüyle zıddı olan arazlardan kabul edilir.

3.4.İ'timâdların Bilinebilirliği

Basra Mu'tezile kelâmcılarının i'timâdla ilgili ihtilafa düştükleri konulardan biri de i'timâdların duyularla idak edilmesinin mümkün olup olmadığı hakkındadır. Burada kelâmcıların i'timâdların hüküm ve özellikleri konusunda farklı yaklaşımlara sahip olmaları,

⁶³⁴ Hayyât, *İntisâr*, 45-50.

⁶³⁵ Câhîz, *Kitabu'l-Hayevân*, V/12-13, 89-90.

⁶³⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/3, 259-260; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 96b. Kelâmcılar yaratılma sürecini ifade etmek için bazı kavramlar kullanmışlardır. Buna göre *teâkub* zıt veya farklı arazların yaratılmasını; *teceddüd-i emsâl* ise benzer arazların yaratılmasını ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cağfer Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik (teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim)", 9-16.

bu fikir ayrılığında etkili olmuştur. Buna göre kelâmcılar, i'timâdın temasla idrâk edilip edilmediği ve delille istidlal edilip edilmediği gibi birtakım özellikleri kabul etmeleriyle bağlantılı olarak i'timâdların duyularla idrâki konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Örnek verecek olursak Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre i'timâd arazi, temas duyusuyla idrâk edilebildiğinden i'timâdın bilinmesi için delile ihtiyaç yoktur. Ancak İbn Metteveyh ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre i'timâdın delille ispat edilmesi gerekmektedir.⁶³⁷

Bu bağlamda i'timâdın bilinebilirliği konusunda temelde iki görüş hakimdir: Bunlardan ilki, i'timâdın duyularla idrâk edildiğini kabul eden kelâmcıların görüşleridir. İkincisi ise i'timâdın idrâkinde duyuların yetersiz kaldığını öne süren diğer kelâmcıların görüşüdür. Burada i'timâdın ispatı konusunda delille istidlal etmenin önemini vurgulamakla birlikte i'timâdın aynı zamanda “âdet” gereği bilindiğine dikkat çeken İbn Metteveyh'in görüşlerine de yer vermek gerekir. Bahsi geçen fikir ayrılıklarına geçmeden önce Basra Mu'tezile kelâmında i'timâdın hangi delillere dayalı olarak kabul edildiğinin ve varlık soruşturmasında nerede konumlandırıldığının tespitini yapalım.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların çoğunluğuna göre i'timâdın sübutu zorunludur ve onun reddedilmesi duyuları inkâr etmektir. Zira bir kimse ağır bir taşı yukarı kaldırsa o taşın aşağı doğru bir i'timâdı ve meyli olduğunu, elini havayla şişirilmiş ve suya bırakılmış kırbanın üzerine koysa onun yukarı doğru bir meyli olduğunu hisseder. Ancak bu durum karşılıklı itmenin kendisi (*nefsu'l-müdâfa'a*) hakkında doğru olabilir. Çünkü karşılıklı itmenin varlığı duyulara konu olduğundan zorunlu olarak bilinir. Karşılıklı itmenin ilkesi (*mebdeu'l-müdâfa'a*) ise böyle değildir. Zira karşılıklı itmenin kaynağı, duyulur değildir, aksine onun varlığı için bir delile ihtiyaç duyulmaktadır.⁶³⁸

Bu veriler ışığında i'timâdın cisimde hissettiğimiz itici bir kuvvet ile irtibatlı olduğu, ancak i'timâdın karşılıklı itmenin kendisi (*nefsu'l-müdâfa'a*) mi yoksa karşılıklı itmenin kaynağı (*mebdeu'l-müdâfa'a*) mı olduğu yönünde ihtilafın bulunduğu sonucuna ulaşılabilir. İlk bölümde de belirtildiği üzere burada temelde iki eğilim söz konusudur: Bunlardan ilki, i'timâdın mahsûsâta konu olduğunu ve temasla idrâk edildiğini öne süren kelâmcıların görüşleridir. Bu görüşe göre i'timâd, karşılıklı itmenin kendisidir. İkincisi ise i'timâdın delille bilinebilir olduğunu öne süren kelâmcıların görüşleridir ki burada da i'timâd, karşılıklı itmenin kaynağı demektir.⁶³⁹

⁶³⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/311-313; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî latîfi'l-keâm”, 107.

⁶³⁸ İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, 125; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241.

⁶³⁹ İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, 125; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241.

İlk görüşe göre i'timâd "özel bir temas" anlamına geldiğinden doğrudan duyularla idrâk edilmektedir. Bu, idrâki gerçekleştiren kişinin bir cisme dokunması, dayanması, yaslanması, temas etmesi durumlarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu görüşe göre i'timâdın varlığını ispat hususunda herhangi bir delile ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü burada i'timâdın varlığı zaruri (apaçık ve kesin) olarak müşahade edilmektedir.⁶⁴⁰ İkinci görüşe göre ise i'timâdın ispatı hususunda delile ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü burada duyu organları, i'timâdın varlığını ispat konusunda yetersiz kalmaktadır.⁶⁴¹ İki mıkna'tis tarafından eşit güçle çekilen ve tam ortada duran halkada meydana gelen i'timâd, bunun bir örneğidir. Zira burada mıkna'tisın uç kısımlarında yer alan artı ve eksi kutuplar, birbirini itmek ve çekmek suretiyle bir i'timâd meydana getirmektedir ki bu da temas gerektirmeyen bir yol üzere gerçekleşmektedir.⁶⁴²

İkinci görüş, yani i'timâdın karşılıklı itmenin kaynağı olduğunu kabul eden kelâmcıların yaklaşımları temelde iki şeyi ortaya koymaktadır: Bunlardan ilki, karşılıklı itmenin ancak delil ile bilinebilmesidir. İkincisi ise i'timâdın tevlîd özelliğine dayalı olarak diğer fiillere sebep olmasıdır. Bu ikinci husus, esasında i'timâdın varlığının sebep-müsebbeb ilişkisi (nedensellik) gereği birtakım delillendirmelerden hareketle ispat edildiğini göstermektedir. Burada sebebin sonucu zorunlu kıldığı ya da müsebbebden sebebe giden bir delillendirme metodu ile i'timâdın varlığı ispat edilmektedir. Bu konuyu bir sonraki başlığımızda ele alacağımızdan burada sadece i'timâdın varlığının delille ispat edilen şeyler arasında kabul edildiğine işaret etmekle yetineceğiz.⁶⁴³

O halde asıl tartışma konusu "İ'timâdın idrâki hususunda temas yeterli midir?" sorusu etrafında şekillenmektedir.⁶⁴⁴ Bu soruya olumlu yanıt veren kelâmcılar, elimize alarak kavradığımız belirli bir şekle sahip olan ve bu haliyle duyumsanabilir olduğuna hükmettiğimiz tüm cisimlerin i'timâda sahip olduğunu ve bunun duyularla idrâk edildiğini ileri sürmektedirler.⁶⁴⁵ Esasında bu yaklaşım, Basra Mu'tezile kelâmında ittifakla kabul edilmektedir. Ancak buradaki görüş ayrılığı, "Belirli bir ağırlığa ya da şekilsel yapıya sahip olmayan cisimlerdeki i'timâdlar, yani elimize alıp kavrayamadığımız cisimlerdeki i'timâdlar nasıl idrâk edilir?" sorusuna verilen cevaplarda açığa çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki Ebû Ali

⁶⁴⁰ *Mevsû'atü Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, "İ'timâd", 1/154; İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 84 b-85a; Kılıçzâde, *Risâle fi'l-i'timâd*, 83b-84a; İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd: Tanımlar Kitabı*, 54.

⁶⁴¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 309-310; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a; *Mevsû'atü Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, "İ'timâd", 1/154-155.

⁶⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-ke'lâm*, 125.

⁶⁴³ İsrâfilzâde, *Risâle fi beyâni ma'na'l-i'timâd min Şerhi'l-Mevâkıf*, 84b-85a; Kılıçzâde, *Risâle fi'l-i'timâd*, 83b-84a; Cüveynî, *Şâmil*, 495, 497; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 241, 243, 252-253; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-ke'lâm*, 125-126, 130-131.

⁶⁴⁴ *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a.

⁶⁴⁵ *Mevsû'atü Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, "İ'timâd", 1/154.

el-Cübbâi ve İbn Metteveyh'in içerisinde bulunduğu bir grup kelâmcı yukarıda zikrettiğimiz soruyu olumsuz yanıtlamak suretiyle i'timâdın bilinebilirliği hususunda temasın yeterli olmadığına dikkat çekmektedir. Bu tavır, aynı zamanda i'timâdın sadece karşılıklı itme ya da ağırlık gibi kavramlarla ilişkili olmadığını, hafif cisimlerde yer alan eğilimleri de kapsadığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda i'timâd, birden fazla mânâyı (ağırlık, hafiflik, karşılıklı itme vb.) kapsamına alan ve değişime sebebiyet veren temel bir ilke olarak kabul edilmektedir. Bu kabule göre i'timâd temassız da meydana gelebilmektedir. Ateşin yukarı yönlü hareketi, suyun aşağı yönde akması, yukarı fırlatılan taşın geri dönmesi, taşın tüye nazaran daha hızlı yere düşmesi, ehabil kuşlarından fırlatılan küçük taşlardaki delici kuvvetin etkisi, temassız meydana gelen i'timâdlara örnek teşkil etmektedir.

Özetle i'timâdı sebep konumunda gören kelâmcılara göre i'timâd, ateşin yanmasına neden olan temel bir ilke, tabîi hareketi ortaya çıkaran kuvvet demek olduğundan sadece temas ile idrâk edilemez; aksine varlığını ispat noktasında birtakım delillendirmelere ihtiyaç duyar. İ'timâdı temas anlamında kullananlara göre ise i'timâd, aynı zamanda karşılıklı itmenin bizâtihi kendisi kabul edildiğinden dokunma duyusuyla idrâk edilebilir.⁶⁴⁶ Bu nedenle görüş ayrılığının aynı zamanda "İ'timâd sadece temas ile hissedilen bir şey midir?" sorusu etrafında şekillendiğini belirtmek gerekir. Burada İbn Metteveyh, Ebû Ali el-Cübbâi ve Nîsâbü'rî gibi isimler teması i'timâdın oluşumu ve idrâki hususunda tek ve asıl şart kabul etmedikleri için i'timâdın cisimlerde tecrübe ettiğimiz gözlem ve kıyas delilinden hareketle bilinebilir olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁴⁷

Sonuç olarak cisimlerin kendiliğinden karşılıklı itme kuvvetine sahip olmadığı ve bunun i'timâdın varlığını gerektiren bir mâna ile gerçekleştiği konusunda hemfikir olan kelâmcılar i'timâdın karşılıklı itmenin kendisi mi yoksa karşılıklı itmenin kaynağı mı olduğu yönünde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Burada i'timâdın karşılıklı itmenin kendisi olduğunu kabul eden kelâmcılar, i'timâdın dokunma duyusuyla idrâk edildiği; i'timâdın karşılıklı itmenin kaynağı olduğunu öne süren kelâmcılar ise i'timâdın temas ile değil, tevlîd etme özelliğine dayalı olarak bilinebilir olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Bu minvalde bir sonraki başlığımızda her iki grubun öne sürdüğü delilleri ortaya koymaya çalışacağız.

3.4.1.İ'timâdın Delil Yoluyla Bilinmesi

Kelâmcılar arasında arazların idrâki konusunda ortak bir tasniften bahsetmek mümkün değildir. Ancak tasniflerin en açık ve anlaşılır örneği İbn Metteveyh'in *et-Tezkîre* isimli eserinde görülmektedir. İbn Metteveyh burada arazların temelde dört şekilde bilindiğinden

⁶⁴⁶ *Mevsû'atü Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, "İ'timâd", 1/155-156.

⁶⁴⁷ *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a.

bahsetmektedir. İlk kategoride yer alan arazlar, duyularla algılanabilir olan ve bu sayede doğrudan bilinen arazlardır. Bu kategoriye göre her bir araz algılanmaları noktasında kendine özgü bir duyu organına (*hâsse*) ihtiyaç duymaktadır. Renk, tat, koku ve ses bu arazlardır. Ayrıca bu kategoride idrâk eden tarafından algılanan sıcaklık, soğukluk, elem gibi arazlar da yer almaktadır. Nitekim İbn Metteveyh bunu şöyle nakleder:

“Arazlar idrâk edilen ve idrâk edilmeyen arazlar şeklinde tasnif edilir. İdrak edilen arazlar, idrâk edende hayat (canlılık) olması yeterli olan arazlar ve özel bir duyuya ihtiyaç duyan arazlar şeklinde taksim edilir. Elem, sıcaklık ve soğukluk ilk gruba dahil olan arazlardır. Cevherlerin ve renklerin algılanması için göz, seslerin algılanması için kulak, kokuların algılanması için burun, tadın algılanması için dile ihtiyaç duyulması ise ikinci gruba dahil olan arazlardır. İdrak edilen şeyler başka bir şekilde de taksim edilebilir. Bu taksimlendirme ise şöyledir: Cevher haricinde idrâk edilen tüm şeylerin zıtlarının kendileri gibi kesinlikle idrâk edilmeleri gerekir. Çünkü biz, cevherin zıddının algılanabilirliği konusunda emin değiliz.”⁶⁴⁸

Anlaşılabacağı üzere İbn Metteveyh duyularla idrâk edilen arazları, öncelikle idrâk edende hayat (canlılık) olması yeterli olan arazlar ve idrâk edende hayata ek olarak bulunması gereken özel bir duyuya ihtiyaç duyan arazlar şeklinde ikiye ayırır. Burada elem, sıcaklık, soğukluk gibi arazlar ilk taksimde; dört duyuyla idrâk edilebilen renk, ses, tat, koku gibi arazlar ise ikinci taksimde yer alır. İlk taksimde yer alan arazların idrâk edilmeleri için idrâk edende canlılık bulunması yeterlidir. Bu bakımdan dokunarak idrâk etme durumunda özel bir alete ihtiyaç duyulmaz. İdrak eden kimsenin acıyı, sıcaklığı ve soğukluğu hissedecek şekilde canlı (hayy) olması yeterlidir.

Diğer taraftan İbn Metteveyh, renklerin algılanması için göz, seslerin algılanması için kulak, kokuların algılanması için burun, tadın algılanması için dile ihtiyaç duyulduğunu, bu bakımdan bazı arazların özel bir duyu vesilesi ile idrâk edildiğini ileri sürer. Bununla beraber İbn Metteveyh, idrâk edilen arazların zıtlarının (sıcaklık ve soğukluk gibi) da aynı şekilde idrâk edildiğine, ancak fenâ arazının idrâkinin diğer zıt arazlardan farklı olduğuna dikkat çeker.⁶⁴⁹

İkinci araz kategorisi ise duyularla idrâk edilmeyip bir delil neticesinde bilinen arazlardan oluşur. Bunlar bir yandan itikâd, şehvet, nefret, irâde ve nazar gibi nefsânî arazlardan, diğer taraftan i'timâd, te'lîf, yaşlık ve kuruluk gibi cismin fiziksel niteliklerini tanımlayan arazlardan oluşur. Bu arazların her birinin delilleri gözlem ve tecrübeye dayanır. Nefsani arazların varlığını doğrulamak için kullanılan deliller, kendimizde gözlemlediğimiz (isteme ve istememe gibi) haller arasındaki farklılığa dayanır. Aynı şekilde te'lîf arazının varlığını kanıtlamak için kullanılan delil de bazı cisimlerin kolaylıkla, bazı cisimlerin ise

⁶⁴⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 2.

⁶⁴⁹ İbn Metteveyh ve Ebû Hâşim el-Cübbâî fenâ arazının idrâki konusunda tevakkuf etmiştir.

zorlukla parçalara ayrıldığını tespit ettiğimiz gözleme dayanmaktadır ki bu gözlem de iki hal arasındaki farkı ortaya koymaktadır. İ'timâdın varlığını ispatlayan delil de benzer şekilde gözlem deliline (tecrübeye) dayanmaktadır. Buna göre i'timâdı bilmemizi gerektiren şey, bizi iten bir cisme bitişik olduğumuzda hissettiğimiz baskı ile böyle hissetmediğimiz durum arasındaki farklılıktır. İbn Metteveyh'e göre cisimde hissettiğimiz bu baskı, i'timâddan kaynaklıdır.⁶⁵⁰

Üçüncü araz kategorisi ise duyularla idrâk edilemeyen (*gayr-ı müdrek*) ama yine de doğrudan (zorunlu olarak) bilinen arazları kapsamaktadır. Konum arazlarından (*ekvân*) olan hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma bu arazların içerisinde yer almaktadır.⁶⁵¹ Son olarak dördüncü kategori de yalnızca vahiyle bilinen *fenâ* (yok oluş) arazıdır. Burada ise vahiy bize atomların gelecekte yok olacağını haber verdiğinden fenâ arazının var olduğu bilgisine ulaşmaktayız.⁶⁵²

⁶⁵⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 2. “Delillerle ispatlanmış arazların tamamı ise şunlardır: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, kevnler, te'lîf, i'timâd, elem, ses, hayat, kudret, şehvet, nefret, irade, kerahet, itikad, zan, nazar ve fenâ.”

⁶⁵¹ Bu görüşe göre kevn cinsinden olan arazlar, varlığı zorunlu bilgiyle ispatlanabilen arazlardır. Çünkü onun varlığı ya da varlığının ispatı, “var olmaması mümkün olan cevher”den dolayıdır. Bu minvalde kevn, cevherin herhangi bir yönde konumlanmasını sağlayan bir araz olmakla birlikte aynı zamanda cevheri bizzat bulunduğu yönde var kılan şeydir. Sonuç olarak burada cevherin kevnsiz var olamayacağı görüşünden hareketle kevnin varlığının bilgisine zorunlu olarak ulaşıldığı savunulmuştur. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 8, 10, 11, 77, 237-238. Dhanani'ye göre ilk defa Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından ortaya atılan bu görüşün bazı çıkmazları bulunmaktadır. Bu görüşü destekleyen delillerden biri şudur: Gemideki yolcu, geminin hareket ettiği ya da sakin kaldığı bazı durumları farketmez. Bu konum arazlarının doğrudan duyularla algılanmadığını ortaya koyar. Ancak duyularla algılanamaz oluşu konum arazlarının varlığına ulaşmamıza engel teşkil etmez. Çünkü konum arazları zaruri olarak bildiğimiz oturma ve kalkma gibi hareketlerimizi de belirler. Bu açıdan konum arazlarına dair bilimiz genel olup ayırt edici değildir ve bu anlamda konum arazlarının bilgisine ulaşmamız için aynı zamanda arazlar ya da cisimler için geçerli olan özelliklerin bilgisine ulaşmamız gerekir. Bu da bir delile başvurmamızı gerektirir. Bu delil de hareketli bir cisim ile sakin bir cisim arasındaki farkın dayandığı sebeptir. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 50-54. Kâdı Abdücebbar'ın aktardığına göre ise Ebû Hâşim el-Cübbâi, başlangıçta kevn arazlarını, duyuyla idrâk edilemeyen ama yine de zorunlu bilgi ile bilinen arazlar kategorisinde değerlendirmiş, daha sonra ise bu görüşünden vazgeçerek kevnlerin ancak akli istidlal ile bilinebileceği görüşünü savunmuştur. Buna karşın Ebû Ali el-Cübbâi ise kevn arazlarının görme ve temas duyusuyla idrâk edildiği görüşünü benimsemiştir. Kâdı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, 1/32. İbn Metteveyh ise *et-Tezkîre*'sinin bir yerinde Ebû Ali el-Cübbâi'nin oluşların (hareket ve sükûnun) görme ve dokunmayla idrak edildiği görüşünü savunduğunu başka bir yerde ise bu görüşü reddettiğini nakletmiştir. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/471, 474. Behşemî ekole mensup Yemenli âlim el-Hasan er-Rassâs (ö. 548/1188) da i'timâdı gayr-ı müdrek arazlar arasında kabul etmektedir. bk. Jan Thiele, “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a'rad by al-Hasan al-Rassâs”, *Shii Studies Review* 2 (2018), 330-332; Jan Thiele, “Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: El-Hasan Er-Rassâs'ın Muhtasar Fî İsbâtî'l-A'râz'ı”, çev. Zeynep Şeker, *KADER*, 17 (2019), 260-261.

⁶⁵² İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 6. Vahyî bilgiye dayanan ve cevherin zıddı olduğu kabul edilen bu arazın algılanabilirliği konusu tartışmalıdır. İbn Metteveyh'e göre fenâ arazının varlığının tasdiki vahyî bilgiye dayanır. Ebû Hâşim el-Cübbâi de bu görüşü tercih ederek fenâ arazının akılla bilinebileceğini öne süren Ebû Ali el-Cübbâi'ye karşı çıkar. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 2, 101-102, 113-114. İbn Metteveyh'in şârihi, Ebû Hâşim'in görüşünü şöyle aktarır: Arazlar; bir mahalle yerleşik olmaksızın var olabilenler ve olamayanlar olarak iki gruba ayrılır. İlk grup, irâde, istikrah ve fenâ arazlarından oluşur. Fakat fenâ arazi asla bir mahalde var olamaz. Diğer arazlar ise bir mahalle bağlanmak zorundadır. *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2a. Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre de fenâ arazının herhangi bir mahalde bulunması imkânsızdır. Ebû Ali el-Cübbâi'nin bu görüşü Eş'ariye göre Ebû Ali'nin fenâ'nın varlığını tasdik etmesi ve esasında onu bir araz olarak görmemesine dayanır. Detaylı bilgi için bk Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of*

Bu veriler ışığında İbn Metteveyh'in i'timâdı delil neticesinde bilinen arazlar arasında kategorize ettiği ve bu görüşünü temelde karşılıklı itme kuvveti (müdâfa'a) üzerinden temellendirdiği sonucuna varabiliriz. Buna göre bir taşı avucumuza aldığımızda hissettiğimiz baskı, esasında taşın bir itme kuvvetine sahip olduğu bilgisine ulaşmamızı sağlamaktadır. Bu bilgi, taşı avucumuzda kavramak suretiyle gerçekleştirdiğimiz bir gözlem/tecrübe sonucunda meydana gelmektedir ki bu gözlem/tecrübe, i'timâdın bilinmesini sağlayan delil konumunda yer almaktadır. Bu delili şöyle özetlemek mümkündür: Bazı cisimlere bitişik olduğumuzda bir baskı hissederiz. Ancak bazı cisimlerde bu baskıyı hissetmeyiz. Bu ayrımın mutlaka bir sebebi olmalıdır. Bu sebep; hareket, sükûn, temas, te'lîf, rutubet gibi arazlara benzetmekle birlikte onlardan farklı olarak karşılıklı itme kuvvetini kapsamına almaktadır. Bu anlamda karşılıklı itme kuvveti, i'timâdın varlığını ispat eden en önemli delildir.⁶⁵³

Bu doğrultuda İbn Metteveyh i'timâdın hareket, sükûn, temas, te'lîf, rutubet gibi arazlarla benzer özelliklere sahip olduğunu, ancak bu arazlardan farklı olarak karşılıklı itme kuvvetini kapsamına alan bir mânaya tekabül ettiğini ileri sürer. Ona göre bu mânayı ispat etmenin yolu, bir cisme dokunduğumuzda o cisimde karşılıklı itme kuvvetinin ortaya çıktığındaki durum ile böyle olmayan durum arasındaki ayırmadır (kıyastır).⁶⁵⁴

Aynı şekilde İbn Metteveyh, elimize alıp kavrayamadığımız cisimlerdeki i'timâdları da itme kuvvetine dayalı olarak açıklamaktadır. Buna örnek olarak havada ipe asılı tutulan taşı göstermektedir. Ona göre her ne kadar biz taşı elimize alıp kavrayamazsak da bu taşta itici bir kuvvet bulunmaktadır. Bunun ispat eden delillerden biri, taşın serbest bırakıldığı anda kendiliğinden aşağı yönde eğilim göstermesidir. İbn Metteveyh'e göre bu duruma i'timâd sebep olmaktadır. Bu anlamda i'timâd, itme kuvvetine sebep olan bir ilkedir (*mebdeu'l-müdâfa'a*). Bundan dolayı İbn Metteveyh, i'timâdın bilinebilirliği hususunda duyu organlarının yetersiz kaldığını ve delille ispat edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

İbn Metteveyh'in i'timâdın duyuyla bilinmemesi konusundaki bahsedilen yaklaşımını şöyle özetlemek mümkündür: İ'timâd sadece duyuyla idrâk edilebiliyor olsaydı görme duyusuyla ağır olduğu zannedilen bir cismin dokunma duyusuyla hafif olarak algılanmaması gerekirdi. Oysaki edindiğimiz tecrübeler, görme duyusuyla ağır olduğu zannedilen bir cismin bazen dokunma duyusuyla hafif olarak algılanabildiğini ortaya koymaktadır.⁶⁵⁵ Aynı şekilde

Kalam, 25-27, 41-43; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 19a.

⁶⁵³ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 40-53.

⁶⁵⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 309-310. Ayrıntılı bilgi için çalışmamızın "İtme Kuvveti" isimli kısmına bakınız.

⁶⁵⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/309-313; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a.

şayet i'timâd sadece dokunma (temasla) duyusuyla idrâk edilseydi o vakit i'timâd arazının dokunma duyusuyla idrâk edilen sıcaklık-soğukluk arazları (sıcaklık ve soğukluk) gibi zıddının bulunması gerekirdi. Oysaki i'timâdlar birbirine zıt değil, muhtelifdir.⁶⁵⁶

Dikkat edileceği üzere İbn Metteveyh görünürde ağır; fakat temas edildiğinde hafif ya da tam tersi olacak şekilde görme duyusuyla hafif, ancak dokunma duyusuyla ağır olarak tecrübe edilen şeylerin varlığından hareketle i'timâdın duyularla idrâk edilemediği görüşünü benimsemiştir. Bu görüşe göre şayet i'timâd duyularla idrâk edilebilen bir şey olsaydı havadaki i'timâdın da aynı şekilde duyularla idrâk edilmesi gerekli olacaktı. Oysaki havadaki i'timâdın duyu organlarıyla idrâk edilmesi mümkün değildir. Çünkü havanın atomları ya da cüzleri gözle görülemeyecek kadar ufaktır. Bu cüzleri elimizle kavramak ya da onlara temas etmek de mümkün değildir. Ancak buna rağmen havanın varlığını ve onun sahip olduğu i'timâdı delil yoluyla bilmek mümkündür. Bu delillerden biri, havanın cisimlere uyguladığı itme kuvvetidir. Bu itme kuvvetiyle cisimler (yaprak ya da çer çöp gibi şeyler) zaman zaman sürüklenerek/itilerek havada hareket edebilmektedir. Aynı şekilde bu itme kuvveti, nesnelerin ivmesine de etkide bulunmaktadır. Aynı anda aynı mesafeden yere bırakılan iki cisimden daha ağır olanının daha hızlı bir şekilde yere düşmesi bunun bir örneğidir. Zira bu örnekten hareketle havada duyularla idrâk edemediğimiz; ancak gözlem ve akıl yürütme yoluyla ulaşabileceğimiz bir i'timâdın (itme kuvvetinin/direncin) varlığından bahsetmek mümkündür.⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 90a, 93b.

⁶⁵⁷ Basra Mu'tezilîleri, atomların idrâki konusunu da duyu organlarına (özelde görme ve dokunmaya) dayalı olarak açıklamışlardır. Gerçekte atomların varlığına ve niteliklerine dair edindiğimiz bilgiler, duyu algısından gelen bilgi kategorisinde yer alır. Bu nedenle atomların varlığını inkâr etmemiz mümkün değildir. Ancak gündelik hayattaki bilgimizde ister dokunma ister görme duyusuyla olsun cevher-i ferdlerin tek başlarına duyumsanabilir olduğunu tecrübe edemeyiz. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre bu durum atomları göremememizden kaynaklanır. Çünkü gözün görme işlevi atomlar konusunda zayıftır. Ona göre şayet Allah, bu görme işlevini güçlendirseydi o vakit atomların görülmesi mümkün olurdu. Ebû Hâşim'e göre ise bu durum görsel algılamamanın acizliğinden kaynaklanmaktadır. Atomu görmeye engel olan bu acizlik ortadan kalkarsa o vakit atom algılanabilir. Alnoor Dhanani'ye göre bu açıklamalar, esasında atomun bireysel bir birim (münferit) olarak algılanamadığını, ancak büyük bir küme birimi (cisim) haline gelerek kesif bir cisimde algılanabilme imkânına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre atomların algılanabilir olduğu düşüncesi, temelde cisimlerin yer kaplama özelliğiyle bağlantılıdır. O halde atom söz konusu olduğunda alginın hakiki nesnesi, atomun uzayda yer kaplaması olmaktadır. Bu bağlamda "Atom algılanabilir" dendiğinde aslında onun yer kaplamasının algılanabilir olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durum dikkate alındığında atomlardan müteşekkil cisimlerin ancak yer kaplamak suretiyle algılanabilir olduğu, yer kaplamanın ise hem görme hem de dokunmayla idrâk edilebileceği sonucuna varmak mümkündür. Atomlardan müteşekkil bir cismi avucumuza aldığımızda onda tecrübe ettiğimiz hisler (gözlemler) sonucunda edindiğimiz bilgiler bunun bir örneğidir. Bu bağlamda Basra Mu'tezilesine göre atomların uzam (yer kaplama) algısı, aynı zamanda cisimlerin varlığını kabul etmemizde etkili olmuştur. Şayet atomların yer kaplama algısını reddedersek, cisimlerin varlığını da reddetmemiz gerekir. Çünkü gözlem ve dokunma sonucunda edindiğimiz bilgiler, nesnenin gerçekliğini ortaya koymaktadır. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 117-121, 141-145. Atomların uzamlı olup olmaması meselesiyle ilgili yapılan tartışmalar için ayrıca bk. Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 461, 462; Ziya Erdinç, *Müteahhirin Kelâmında Cismin Hakikati Süreklilik ve Değişim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 88-93.

Benzer bir metot ile Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî de i'timâdın ispatı hususuna delil olarak cisimlerden itici olan ve itici olmayanı birbirinden ayıran baskıyı (*dağt*) gösterir. Ona göre bu baskının sebebi, cismin kendisinde bulunan ağırlıktır. Bu bakımdan i'timâdın ispatı hususundaki diğer bir delil de ağır bir cismin engellenmediği müddetçe aşağı yönde hareket etmesidir. Çünkü cevherin bizzât kendisinin hareketi gerektirmesi muhaldir. O halde cisimde gözlemlediğimiz aşağı yönlü hareket de i'timâdın varlığına delil teşkil etmektedir.⁶⁵⁸ Bu, aynı zamanda cisimdeki hareketin kendiliğinden meydana gelmediği, buna sebep olan bir ilkenin var olmasının gerektiği bilgisine ulaşmamızı sağlamaktadır ki bu da arazlarda tevlîd rolünü üstlenen i'timâdın varlığını ispat etmektedir.

Bu bilgiler ışığında bazı i'timâdlardaki itme kuvvetinin doğrudan temas ile algılanamadığı sonucuna ulaşılabilir. Zincire asılarak havada sabit duran taştaki i'timâd bunun bir örneğidir. Buna göre taş gören kimse, onun itme kuvvetine sahip olup olmadığı konusunda emin olamaz. Çünkü havada duran taştaki itme kuvveti, doğrudan duyularla (temas duyusuyla) idrâk edilemez. Oysaki taş, bağlı olduğu zincire karşı süflî i'timâdı gereği aşağı yönde itici bir kuvvet uygulamaya devam eder. Taştaki bu durum, bazı i'timâdların delillerle bilinebileceğini ortaya koyar.⁶⁵⁹

O halde i'timâd için geçerli olan asıl hüküm onun duyularla değil, delillerle bilinebilir olduğuna hükmetmektir. Bunu ispatlayan en önemli delil ise bu konu hakkında, yani i'timâdın bilinebilirliği hususunda ortaya çıkan ihtilaftır. Şayet i'timâd, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin iddia ettiği gibi, duyularla idrâk edilecek kadar açık ve kesin bir bilgiye sahip olsaydı, tüm kelâmcılar bu konuda ortak kanaate sahip olurlardı. Oysaki bu konuda ihtilaf söz konusudur.⁶⁶⁰

Son olarak i'timâd teorisini ortaya atan Nazzâm'ın bilgileri, mahsus ve gayr-i mahsus olmak üzere ikiye ayırdığını; hareketleri, dolayısıyla da i'timâd hareketini, gayr-i mahsuslar arasında kabul edip i'timâdın duyumsama ve haber yoluyla bilinmeyeceğine işaret ettiğini belirtmek istiyoruz. Buna göre i'timâd hareketi, ancak kıyas ve nazar ile bilinebilmektedir. Buna karşın cisimler/cevherler ise mahsus olup duyumsama yoluyla (hissetme yoluyla) idrak edilebilmektedir.⁶⁶¹ Burada Nazzâm, latif bir cisim olarak kabul ettiği renklerin, gözün görülen şeye sıçraması (tafra) ve onunla iç içe geçmesi (müdâhale) yoluyla idrak edildiğini düşünmektedir. Aynı şekilde seslerin de insanın kulağına çarpması ve ona intikal etmesi suretiyle işitildiğini kabul etmektedir. Yani Nazzâm esasında idrakin, duyumsanan cisimlerin

⁶⁵⁸ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 229.

⁶⁵⁹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a, 95a.

⁶⁶⁰ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a, 95a.

⁶⁶¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 127.

duyumsayan duyu organlarıyla birleşmesi yoluyla (ittisâliyle) gerçekleştiğini öne sürmektedir. Bu görüşüne dayalı olarak da arazların duyu organlarıyla değil; kıyas ve nazar ile bilinebileceğini imâ etmektedir. Zira Nazzâm arazların (hareketlerin) görülmesinin imkânsız olduğunu ve insanın sadece renkleri gördüğünü iddia etmektedir. Ona göre renkler cisim statüsünde kabul edildiğinden, dolayısıyla sadece cisimler gözle idrak edilebilmektedir.⁶⁶² Nazzâm'ın duyumsama teorisi pek çok kelamcı tarafından eleştirilmiştir. Zira bu teoriye göre duyumsanan şeyler (cisimler) ile duyu organları arasında bir ittisâl söz konusudur. Oysaki duyular birer arazdır ve arazların bulundukları mahalden intikali caiz değildir. Sözgelimi görme ya da işitme duyuları ile cisimlerdeki duyu verileri, birer araz olup kendi mahallerinden ayırlanamamaktadır.⁶⁶³

3.4.2.İ'timâdın Âdet Gereği Bilinmesi

İbn Metteveyh, i'timâdın ispatı hususunda diğer kelâmcılardan farklı olarak i'timâdın âdet gereği bilindiği görüşünü de savunmuştur. Bu görüş, âlemde aynı tarzda süreklilik gösteren olayların herkes tarafından bilindiğini vurgulamakla birlikte aynı zamanda i'timâdın tekrarlanan ve kesintiye uğramayan devamlılık anlamında kullanıldığını da göstermektedir. İbn Metteveyh'in şu ifadeleri bu tespitimizi doğrulamaktadır: Uzak bir âlemden bir haberci bize gelip, ateşle pamuğu bir arada gördüğünü ve pamuk kuru olduğu halde onun yanmadığını, ya da kesici bir taşın narin bir cam üzerine konulduğunu gördüğünde camın kırılmadığını, ya da büyük bir taşın başka büyük bir taş üzerine konulduğunu gördüğünde burada sesin meydana gelmediğini iddia etse biz o kimsenin yalancı olduğu konusunda şüphe duymayız.⁶⁶⁴ Aynı şekilde bize 'Bir kasabada havada asılı kalmış bir cisim görülmüştür' şeklinde bir bilgi ulaşsa bu haberin doğru olmadığını anlarız. Bu haberin doğru olmamasının sebebi, söz konusu olayın âdet üzere gerçekleşmediğini bilmemizden kaynaklanmaktadır.⁶⁶⁵ Bu açıdan bize ulaşan haberlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını tespit etmemiz, aynı zamanda bu haberlerde konu edinilen olayların dış dünyada süreklilikle ya da sıklıkla gerçekleşmiş olmalarıyla da bağlantılıdır.

İbn Metteveyh'in bu açıklamaları göstermektedir ki âlemde süregelen olarak meydana gelen olaylar, insan zihninde dış âleme dair bilgilerin şekillenmesine sebep olur. Bu bilgiler, nedensellik ilişkisi içerisinde tekrarlanan ve kesintiye uğramayan bir düzenliliği konu edinir. Allah tarafından oluşturulan bu düzende süreklilik, bâkî arazlar düşüncesiyle izah edilir. Buna

⁶⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 363-365, 384-386.

⁶⁶³ Mustafa Boz, *Kelâm İlminin Stoa Felsefesi ile İlişkisi Hakkındaki İddia ve Tartışmalar* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 77-78.

⁶⁶⁴ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 97a.

⁶⁶⁵ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 93a.

göre bâkî arazlar, yerlerine zıtları gelinceye kadar varlıklarını sürdürür. Bu, aynı zamanda zıt arazların birbiriyle yer değiştirerek değişime uğradığı bir düzenden bahsetmeyi gerektirir. Bu düzen üzere gerçekleşen olaylar sıklıkla meydana geldiğinden âdet düşüncesiyle irtibatlıdır.

Dolayısıyla Basra Mu‘tezilesindeki âdet fikri, Eş‘arîler’in âdet anlayışından farklı olarak arazların yenilenmesinin nedensellik ilişkisi içerisinde gerçekleştiği, yani arazların yerlerine zıtlarının geçmesiyle âlemin değişime uğradığı bir düzenliliğe karşılık gelir. Ancak Allah açısından bu nizamın/düzenliliğin zorunlu olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü Allah dilerse pamuğun ateşle temasında yanmamasını da takdir edebilir. Allah’ın müdahalesine de imkân tanıyan bu âdet anlayışında yanma eylemi ateşteki ve pamuktaki tabiatla değil; i‘timâd ile gerçekleşir.⁶⁶⁶ Buna göre i‘timâd, engeller olmadığı ve gerekli şartlar sağlandığı takdirde âlemdeki değişimi ve sürekliliği izah eden bir ilke olarak işlev görür. Burada “engellerin olmaması” kaydı sebep-sonuç arasındaki ilişkinin belirli şartlara dayalı olarak gerçekleştiğini ortaya koyması açısından kayda değerdir. Tabî nedensellik ilişkisini reddeden bu anlayışta i‘timâd sebep anlamına gelmekle birlikte sonucunu “engellerle karşılaşmadığı müddetçe” zorunlu olarak tevlîd eder. Buradaki zorunluluğun belirli şartlara dayalı olarak gerçekleşen ılımlı bir nedensellik teorisiyle ilişkili olduğu söylenebilir. İlâhi müdahaleye imkân tanıyan bu nedensellik anlayışında kelâmcılar, engeller olmadığı müddetçe doğal eğilimlerin sıklıkla ve zorunlulukla meydana geldiği görüşünü kabul ederler.

Bu bakımdan Mu‘tezile kelâmında âdet fikrinin benimsenmiş olması, nedensellik içerisinde gerçekleşen bir düzenin varlığını kabul etmeye engel teşkil etmez. Aksine bu düzenin ancak Allah tarafından ihlal edilebileceğini, insanlar açısından ise sürekli tekrarlanan olaylardan hareketle onların doğa hakkında bilgiler üretebileceğini ve edindiği bu bilgilerle çevresini inşa edebileceğini gösterir. Bu bağlamda insanlar açısından bu düzenlilik, zorunlu bilgi kategorisinde yer alır. Bundan dolayıdır ki İbn Metteveyh insanın gözlemleri neticesinde

⁶⁶⁶ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 312; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû‘ fi’l-Muhît bi’t-teklîf*, 1/92. Eş‘arîler, âdet anlayışları gereği varlıklar arası etkileşime imkân tanıyan (cismın başka bir cisme ya da mekâna uyguladığı itme kuvveti gibi) i‘timâd anlayışını kabul etmezler. Allah’ın tüm olaylar üzerinde etkin bir güce sahip olduğunu düşünürler. Bu anlamda arazlar arasında sadece yakınlık ya da birliktelik (iktirân) ilişkisinin bulunduğunu iddia ederler. Mu‘tezile’nin kabul ettiği şekliyle “arazların, başka arazlara sebep olduğu ya da aralarında nedensellik ilişkisi bulunduğu” görüşünü kabul etmezler. Arazların sadece bulundukları mahallin illeti olabileceği kanaatini taşırlar. Onların bu görüşüne göre aralarında sebep ile sonuç ilişkisinin var olduğu düşünülen ya da görülen şeyler, aslında onların birlikte yaratılmasından kaynaklıdır. Bu anlamda Allah arazları birbirine yaklaştırmak suretiyle âdetini icra etmektedir. Bu hâl, Allah cevherin varlığını sürdürmek istediği müddetçe devam etmektedir Zira arazlar yok olduğunda cevherler de ortadan kalkmaktadır. Arazlar ikinci anda varlıklarını sürdüremediklerinden (bâkî olmadıklarından) Allah, ikinci anda yok olan arazın yerine aynı türden başka bir araz yaratarak onların devamlılıkları sağlamaktadır. Ebû İmrân Maimonides İbn Meymûn, *Delâletü’l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye), 202-207; Bâkîllânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîsü’l-d-delâ’il*, 60-64; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 131-133, 283; Mu‘tezile ve Eş‘arî âdet anlayışı arasındaki fark için ayrıca bk. Meliha Bilge, *Mu‘tezilede Mücize*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2021), 262-265; Kandemir, *Mu‘tezilî Düşünce de Tabiat ve Nedensellik*, 213-218.

pamuk ile ateşin bir araya gelerek yandığı bilgisine ulaştığını belirtir. Böylelikle i'timâd, sık sık ve belirli bir nizam üzere gerçekleşen olaylara sebep olan değişimin ilkesi olarak tasvir edilir.

Esasında dış dünyayı ve onun özelliklerini bilebilmek için insana verilmiş olan duyular, bilgi elde etme yollarının ilk basamağıdır. Ancak duyu algılarında zaman zaman yanılmalar söz konusu olduğundan bu yanılmaların akıl vasıtasıyla tashih edilmesi gerekmektedir. Burada akıl, “nazar ve istidlal” adı verilen tündengelim, tümevarım ve kıyas metodunu kullanmak suretiyle bilgilere ulaşmakta ve mümkün olanları tasnif edip onlardan mantıki sonuçlar çıkarmaktadır. Fakat akılla anlama ve duyuyla algılama alanlarının sınırlılıkları dikkate alındığında haberin de duyularımız ve aklımızla birlikte vazgeçilmesi imkânsız temel bilgi kaynakları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim görmediğimiz uzak memleketlerin ya da geçmişte yaşamış şahsiyetlerin bilgisi ancak haber vasıtasıyla ulaşabilir. Ancak insanların naklettikleri haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğru olması şarttır. Bu şartı güçlü bir şekilde dile getirmek için kelâmcılar “haber-i sâdık” (doğru haber) ifadesini kullanmışlardır. Bu haberler, dış gerçeklikle uyumu zorunlu olduğundan bilgi kaynakları arasında zaruri/kesin bilgi konumunda yer almıştır.⁶⁶⁷

Bu bağlamda Mu'tezile'nin sisteminde âleme dair geliştirilen her teori, esasında iki çeşit bilginin doğrulanmasına ya da reddedilmesine dayalı olarak ortaya konur. Bunlardan ilki duyularla edindiğimiz bilgilerdir. Buna göre evrende algılanabilir şeyler, müşahade yoluyla bilinebilmektedir. İkincisi, bir takım delil ve kanıtlara dayalı olarak edinilen bilgilerdir. Bu bilgiler, birtakım argümanlardan yola çıkılarak kazanılmıştır.⁶⁶⁸

İ'timâd arazı söz konusu olduğunda ise i'timâda dair bilgi şu bilgi kaynaklarıyla elde edilebilir: Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre i'timâd, duyuyla idrâk edilebilen bir araz olduğundan ona dair elde edilen tüm bilgiler zorunlu bilgi kategorisinde yer alır. Ebû Ali el-Cübbâî, İbn Metteveyh, ve Nîsâbü'rî'ye göre ise i'timâda dair bilgi, akletme eylemi sonucunda ortaya çıkan kazanılmış bir bilgidir. Zira burada kelâmcılar çoğunlukla kıyas metodunu kullanmak suretiyle birtakım delil ve kanıtlara dayalı olarak i'timâdın varlığını ispat etmektedirler. Son olarak Eş'arîler'e göre de i'timâdın duyu organlarıyla algılanan bir araz konumunda yer aldığını ve bu haliyle reddinin mümkün olmadığını belirtmek gerekir.⁶⁶⁹ Bu minvalde bir sonraki başlığımızda i'timâdın duyularla idrâk edildiği görüşünü ele alacağız.

⁶⁶⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-'itikâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1379/1950), 411, 414-415.

⁶⁶⁸ Üçüncü bir bilgi türü de var olmayan şeylerin bilgisidir. Bu bilgiler ise var olmadıkları için duyulara konu olmayıp nazar/istidlal ve haber yoluyla kazanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 22-23, 28-29, 38-39, 141; Cüveynî, *el-İrşâd*, 411, 414-415.

⁶⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 493.

3.4.3.İ'timâdın Duyularla İdrak Edilmesi

Ebû Hâşim el-Cübbâî, diğer kelâmcılardan farklı olarak i'timâdın bilinebilirliği hususunda dokunma duyusunun yeterli olduğuna kanaat getirmiştir. Böylelikle i'timâdı, dokunularak idrâk edilen ve ispatında delile ihtiyaç duyulmayan arazlar arasında kabul etmiştir. Buna göre cisimde hissedilen her baskı/itme kuvveti, i'timâdın doğrudan algılandığına ve delile ihtiyaç duyulmadan bilinebilir olduğuna işaret etmektedir.⁶⁷⁰ Daha önce işaret ettiğimiz üzere İbn Metteveyh ve Nîsâbü'rî gibi isimler ise dokunma ve görme duyusu başta olmak üzere diğer duyu güçlerinin i'timâdın bilinebilirliği hususunda yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Onlar bu görüşlerine paralel olarak i'timâdı kapsamına alan kuruluk ve yaşlık arazlarının da duyularla idrâk edilemediğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre kuruluk ve yaşlık arazları da i'timâd gibi ancak araştırma yoluyla idrâk edilebilmektedir. Nîsâbü'rî buna toprak örneğini vermektedir. Buna göre toprağa dokunduğumuzda hissettiğimiz şey soğukluktur. Yaşlık ise toprağı elimizle kavramamız, tutmamız, onu bir yerden çekip almamız ya da elimizden bırakmamız gibi birden fazla yönden idrâk edilebilmektedir. Bir meyveye (ayvaya) temas ettiğimizde ondaki soğukluğu hissetmemiz, fakat yaşlığını tam olarak temasla idrâk edemememiz bu durumu açıklamaktadır.⁶⁷¹

Benzer bir metot üzere Ebû Hâşim el-Cübbâî de kuruluk ve yaşlığın duyularla idrâk edilemediği görüşünü savunmaktadır. Yani Ebû Hâşim el-Cübbâî, kuruluk ve yaşlığın doğrudan duyularla algılanamadığı, ancak araştırma yoluyla bilinebilir olduğu konusunda diğer kelâmcılarla hemfikirdir. Ancak o, i'timâdın bilinmesi konusunda diğer kelâmcılardan ayrılmaktadır. İbn Metteveyh'in şârihinin aktardığına göre bu ikilem, Ebû Hâşim'in çelişkiye düştüğünü ortaya koymaktadır. Bu çelişkiyi şöyle ifade etmek mümkündür: Şayet i'timâd Ebû Hâşim'in iddia ettiği gibi duyularla idrâk edilseydi o vakit i'timâdı kapsamına alan kuruluk ve yaşlığın da aynı şekilde duyularla idrâk edilmesi gerekirdi. Oysaki Ebû Hâşim burada tam tersini savunmaktadır. İ'timâdın duyularla idrâk edildiğini, buna karşın i'timâdı kapsamına alan kuruluk ve yaşlığın ise ancak delil yoluyla bilinebilir olduğunu öne sürmektedir.⁶⁷²

Bütün bu açıklamalar ortaya koymaktadır ki i'timâd için geçerli olan kazıyye/hüküm kuruluk ve yaşlık için de geçerli olmalıdır. Zira kuruluk ve yaşlık, Basra Mu'tezile kelâmında i'timâdı kapsamına alan arazlar arasında kabul edilmektedir. Öyle ki kuruluk ve yaşlık, i'timâdın gerçekleştiği aşağı ve yukarı yönlerde de etkide bulunmaktadır. Ebû Hâşim'in de

⁶⁷⁰ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a, 95a; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 499.

⁶⁷¹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 232-233.

⁶⁷² Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 232-233; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 499; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a. Ayrıca kuruluk ve yaşlık hakkındaki bilgi için çalışmamızın "İ'timâdın Kuruluk ve Yaşlıkla Ortaya Çıkması" isimli kısmına bakınız.

benimsediği bu görüşe göre kuruluk ve yaşlık aynı zamanda i'timâdın oluşum şartları arasında görülmektedir. Bu açıdan i'timâdın varlığının sıcaklık ya da soğukluk gibi dokunma duyusuyla idrâk edilen arazlar ile değil, kuruluk ve yaşlık arazlarına bağlı olarak ispat edilmesi gerekmektedir. Zira daha önce işaret ettiğimiz gibi sıcaklık ve soğukluk zıtları bulunan arazlar arasında yer almaktadır. Oysaki i'timâdın zıttı bulunmamaktadır. Diğer taraftan i'timâdın sıcaklık ve soğukluk arazlarında olduğu gibi “daha az” ya da “daha çok” şeklinde idrâk edilmesi, yani azlık ya da çokluk yönünden bilinmesi gibi bir durumdan bahsetmek de mümkün değildir. Yani i'timâd “daha sıcak” ya da “daha soğuk” olma yönünden değil, cisimlere “itici bir kuvvet uygulama” yönünden bilinebilmektedir.⁶⁷³ Bütün bunlara dayanarak Ebû Hâşim'in ortaya attığı i'timâdın duyularla idrâkinin mümkün olduğu görüşünün diğer kelâmcılar tarafından yeterli bulunmadığı sonucuna varabiliriz.

3.5.İ'timâdın Tevlîdi

İ'timâd ile ilgili tartışılan diğer bir husus da i'timâdın tevlîd edip etmediği hakkındadır. Burada temelde iki eğilim söz konusudur: Bunlardan ilki, i'timâdın tevlîd ettiği görüşünü savunan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinden Nîsâbü'rî, Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh'in yaklaşımıdır. Diğer ise i'timâdın tevlîdini kabul etmeyen Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşüdür. Söz konusu ihtilaf temelde belli türde arazların yine belirli başka arazları meydana getirip getirmediği, arazların kulların kudreti kapsamında olup olmadığı, Allah'ın sebepler vasıtasıyla fiil işleminin mümkün olup olmadığı şeklindeki sorular etrafında şekillenmektedir. Şimdi bu sorulara verilen yanıtları konumuzun sınırları çerçevesinde belirginleştirelim.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Mu'tezile'de tevlîd teorisi, varlıkta sebeplilik ilkesini temellendirmek amacıyla geliştirilmiş bir teoridir. Bu teoriye göre doğada meydana gelen tüm fiiller, doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Bu tasnife göre taşın atılması fiili, insanın doğrudan gerçekleştirdiği fiillere, taşın atılması sonucunda meydana gelen taşın gitmesi fiili ise insanın dolaylı olarak meydana getirdiği “ikincil fiiller”e örnektir.

Tevlîd teorisini ortaya atan Bağdat Mu'tezilesi'nden Bîşr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), “Sebebin fâili müsebbebin fâilidir” ilkesini merkeze almak suretiyle taşta dolaylı olarak meydana gelen bu ikincil fiilin (gitme fiili) insana ait olduğunu belirtir. Basra Mu'tezilesi'nden Ebû'l Hüzeyl el-Allâf ise burada bir ayrıma giderek mütevellid fiillerin insana ait olabilmesi için bu fiillerin insan tarafından bilinmesini şart koşar. Bu şarta göre şayet fâil, taşın atıldığında gideceği bilgisine sahip değilse o zaman bu gitme fiilinin (ikincil fiillerin) insana değil, Allah'a

⁶⁷³ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 232-233; Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 499; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 90a, 95a.

nispet edilmesi gerekir. Bu açıklamalar, tevlîd teorisinin aynı zamanda Allah'ın fiilleriyle de ilişkili olduğunu gösterir. Böylelikle kelâmcılar ikinci fiilin fâilinin kim olduğu sorusunu, Allah'ın sebepler aracılığıyla (tevlîd yoluyla) yarattığı bir durum ile irtibatlandırır. Nitekim tabiat teorisini kabul eden Nazzâm'ın şu görüşleri bu duruma örnek teşkil eder: Âlemden meydana gelen tüm fiiller, dolaylı olarak Allah'ın fiilidir. Zira bu fiiller, Allah tarafından cisimlerde gizli bir şekilde (kümûn halinde) yaratılan tabiatların sonucu olarak açığa çıkar (zuhûr eder). Daha açık bir söyleyişle Nazzâm, taşın atıldığı zaman gitme şeklinde bir tabiata sahip olduğu, başka bir deyişle ikincil fiillerin (gitme fiili) eşyadaki tabiatın bir sonucu olarak gerçekleştiği görüşünü kabul etmek suretiyle gitme fiilini, dolaylı olarak Allah'a nispet eder.⁶⁷⁴

Tabiatla mutlak bir sebeplilik düşüncesini kabul etmeyen Cübbâiler ise bu meseleye iki farklı şekilde yaklaşır: Bunlardan bir kısmı ikincil fiillere neyin sebep olduğu hakkında öne sürdükleri görüşlere, diğer bir kısmı ise Allah'ın sebebe bağlı fiilde bulunup bulunmadığı (tevlîd) hakkında ortaya attıkları kabullere dayanır.

Kâdî Abdülcebâr'ın aktardığına göre Cübbâiler öncelikli olarak insanın kadir olduğu fiilleri organların fiilleri ve kalplerin fiilleri olmak üzere ikiye ayırır. Burada hareket, i'timâd, te'lîf, acı ve ses organların fiillerine; fikir, irade, itikad, pişmanlık ve bunların zıtları kalbin fiillerine örnek gösterilir. Bunların dışında kalan ve insanın doğrudan (*mübtadeen*) güç yetiremediği; ancak bir sebep vasıtasıyla (*mütevellid*) meydana gelen fiillerde ise sebep ile müsebbeb aynı kudretten (fâilden) meydana gelebileceği gibi kudret mahalli dışında başka bir sebepten (i'timâddan) da meydana gelebilir. Ebû Hâşim el-Cübbâi bu noktada Ebû Ali el-Cübbâi'den ayrılarak bazı fiillerin birden çok sebep ile tevlîd ettiği görüşünü benimser.⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ Câhîz, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 11-12; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 67-70; İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*, 141; Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 190-192; Hulusi Arslan, "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/230-231; Macit Fahri, "Mu'tezile'nin Özgür İrade Görüşünün Bazı Paradoksal Sonuçları", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/311; Hayrettin Nebi Güdekli, "Basra Mu'tezilesi ve Eş'arilik Açısından Klasik Dönem kelâmında Süreklilik Problemi", *İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*, ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygân 2014, 1/435-436.

⁶⁷⁵ Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye göre te'lîf de sesler ve acılar gibi dolaylı olarak yapılan fiiller arasında yer alır. Ayrıca Basra Mu'tezilîleri, Bağdatlıların aksine te'lîf ve ictimâyî birbirinden ayırır ve iki farklı araz olduğunu ifade ederler. Nisâbüri ise te'lîfi, ayırmakta zorlandığımız bir şey ile böyle olmayan bir şey arasındaki farka dayalı olarak açıklar. Buna göre te'lîf, kevn'den ayrı olarak müstakil bir araz olarak kabul edilir. İbn Metteveyh'e göre ise te'lîf, kevn tarafından meydana getirilen bir arazdır. Burada kevn te'lîfi, kendi mahallinde mücâveret şartıyla tevlîd etmektedir. Mücâveret iki kevnin varlığına işaret ettiğinden kevn te'lîfi mahalli dışında değil, kendi mahallinde meydana getirir. Diğer taraftan Cübbâilere göre kevn, genel olarak hareket ve sükûna karşılık gelirken İbn Metteveyh, hareket ve sükûn ile birlikte mücâveret, mümâset ve mufârakatın da aynı şey olduğunu söylemiştir. Bu görüşe göre kevn, cevherin bir cihette konumlanmasına bağlı olarak farklı şekillerde isimlendirilmiştir. bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 227-228; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166, 174, 189, 219, 237, 249, 269, 294-295, 303, 329-333; Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmî'l-cevâhir*

Dolayısıyla Cübbâiler fiiller tasnifinde ortak kanaate sahip olsalar da konunun detaylarında önemli ihtilafları bulunur. Bu ihtilaflardan biri tevellüd yoluyla meydana gelen fiillere sebep olan şeyin ne olduğu hakkındadır. Burada Ebû Hâşim el-Cübbâî, i'timâdı belirli arazların ortaya çıkış sebebi görürken Ebû Ali el-Cübbâî bunu reddeder. Zira Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre i'timâd, herhangi bir arazın oluşum sebebi değildir. Buna göre okun fırlatılması sonucunda havada hareket etmesi, esasında oku atan kişinin okta sebep olduğu hareketten kaynaklıdır. Zira burada ilk hareket sonucunda meydana gelen diğer hareketler, birbirini takip etmek suretiyle oku hedefe ulaştırmaktadır. Böylelikle oku hedefe ulaştıran sebep, i'timâd değil, hareket olmaktadır.⁶⁷⁶

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarlarına göre ise bir atıcı tarafından fırlatılan okun hareketi, oku atan kişinin gücüne ve oktaki i'timâda bağlı olarak değişim göstermektedir. Şayet bu ok yukarı doğru fırlatılırsa ok lâzım i'timâdı gereği geri döneceğinden havada ancak oku atan kişinin gücü nispetinde hareket edecektir. Tam tersi şekilde ok yukarı değil de aşağı yönde belirli bir hedefe fırlatıldığında ise o vakit ondan sadır olan hareketler i'timâddan kaynaklanan fiiller arasında yer alacaktır. Bu açıdan fırlatılan cisimlerin hareketi, her iki durumda da i'timâd aracılığıyla meydana gelmiş olacaktır.⁶⁷⁷

Anlaşıldığı üzere Mu'tezile kelâmcıları (özelde Cübbâiler) belli türde arazların yine belirli başka arazları meydana getirdiği, yani tevlîd görüşünü ittifakla kabul etmelerine rağmen tevlîde sebep olan şeyin, yani bir fiili tevellüd yoluyla ortaya çıkaran şeyin ne olduğu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Burada Ebû Ali el-Cübbâî, “Sebep, fiil yapma ve icad etme kudretine sahip değildir” şeklindeki görüşüne binaen i'timâdın belirli başka arazlara sebep olduğu düşüncesini reddetmiştir. Bu görüşe göre kevnler i'timâd tarafından değil, yine kevnler tarafından meydana getirilmektedir. Buna karşın Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri ise kevnlerin i'timâd yoluyla meydana geldiği görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁷⁸

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerini bu görüşe sevk eden şey arasında onların bazı araz türlerinin yine başka arazlar aracılığıyla meydana geldiğini kabul etmeleri ve buradaki tevlîd rolünü i'timâda vermelerinden ileri gelir. Bu görüşe göre arazlar öncelikle Allah'ın kudreti

ve'l-a'râz, 1/336-337; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 291; Osman Demir, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *MÜİFD*, 36 (2009/1), 68, 78;

⁶⁷⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 227-228; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166, 174, 189, 219, 237, 249, 269, 294-295, 303, 329-333; Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/336-337; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 291; Demir, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, 68.

⁶⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 52; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 98b.

⁶⁷⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166, 174, 189, 269, 294-295, 303, 329-333, 336-337; Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128.

dahilinde gerçekleşenler ve kulların kudreti kapsamına girenler olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın kudretinde gerçekleşen arazlar yaşlık-kuruluk, sıcaklık-soğukluk, arzu-nefret, renk, tat, koku, hayat, kudret ve fenâ arazları olmakla birlikte bunların bazıları tevlîd yoluyla meydana gelir. İnsanın kudreti kapsamına giren arazlar ise tevlîd durumlarına göre iki kısma ayrılır: Bunlardan irade ve kerahet (istememe) gibi arazlar insanlar tarafından doğrudan (*ibtidâen*); te'lîf, ses, elem, kevn ve i'timâd arazları ise bir sebebe bağlı olarak meydana getirilir. Başka arazların meydana getirilmesine etki eden sebepler ise i'timâd, kevn ve nazar ile sınırlandırılır. Kevn tarafından meydana getirilen arazlar te'lîf ve elemi; nazar ile meydana getirilen araz ise sadece ilmi kapsar. İ'timâd ise toplamda üç arazı tevlîd eder. Bunlar kevnler, sesler ve i'timâdın kendi dışında tevlîd ettiği başka bir i'timâddır.⁶⁷⁹

Bu doğrultuda Ebû Hâşim el-Cübbâi ve taraftarlarının kabul ettiği arazların başka arazlar aracılığıyla meydana geldiği görüşü temelde üç arazı kapsar. İ'timâd, kevn ve nazardan oluşan bu arazlar, sebep işlevi gören bir konumda yer almakla birlikte sadece belirli sayıdaki arazların ortaya çıkışına etkide bulunur. İnsanın kudreti altında değerlendirilen bu arazların başka bir arazı tevlîd etmesi, belirli şartlara dayalı olarak gerçekleşir. Örnek verecek olursak kevn arazı, kendi mahallinde sadece te'lîf ve elem arazlarını tevlîd eder. Burada kevn, te'lîfi kendi mahallinde mücâveret şartıyla tevlîd eder. Çünkü te'lîfin varlığı için en az iki mahalle ihtiyaç duyulur. İki mahallin (cevherin) yan yana gelmesi (mücâvere) neticesinde ise iki mahal tek mahal hükmünde kabul edilir ve te'lîf böylelikle mücâvere aracılığıyla (dolaylı olarak) meydana gelmiş olur. Kevnin elemi tevlîd etmesi de aynı şekilde kevnin kendi mahallinde sıhhatin yok olması şartına dayalı olarak gerçekleşir. Buna göre aynı mahalde açığa çıkan yaranın varlığı elemin varlığını, yaranın iyileşmesi ise elemin yokluğunu dolaylı olarak meydana getirir. Böylelikle elem de kevnin tevlîd ettiği şeyler arasında kabul edilir. Öte yandan nazar da ilmi hem kevn gibi kendi mahallinde hem de i'timâd gibi ikinci anda tevlîd eder.⁶⁸⁰

3.5.1. Tevlîd Rolünü Üstlenen İ'timâd

Sebeb işlevi gören diğer arazlardan kabul edilen i'timâd, toplamda üç arazı tevlîd eder. Bunlar kevnler, sesler ve i'timâdın kendi dışında tevlîd ettiği başka bir i'timâddan oluşur. İ'timâdın kevn ve sesleri tevlîd etmesi için belirli şartların oluşması gerekmektedir. Bu

⁶⁷⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166, 174, 189, 269, 294-295, 303, 329-333; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî latîfi'l-keâm", 119; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî* V, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 227. Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye göre i'timâd aynı zamanda te'lîf ve elemi meydana getirir, ancak bu görüş sonraki kelâmcılar tarafından kabul görmemiştir. bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/336-337.

⁶⁸⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166, 174, 189, 269, 294-295, 303, 329-333, 336-337; Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128.

şartlardan ilki, i'timâdın bu arazlarla birlikte başka bir i'timâdı da tevlîd etmesidir. Bu görüşe göre i'timâd, aynı anda birden fazla şeyi tevlîd etme imkânına sahip olmaktadır. Örnek verecek olursak i'timâdın sesi meydana getirebilmesi için çarpışmanın meydana gelmesi gerekmektedir. Şayet çarpışma meydana gelmezse o zaman i'timâd sesi değil, kevnî tevlîd etmiş olacaktır. Bu, aynı zamanda i'timâdın kevnîden farklı olarak “mahallî dışında tevlîd ettiği”ni de göstermektedir. Zira çarpışmayla meydana gelen sesin yankılanması ya da işitilmesi söz konusu mahalde değil, başka bir mahalde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan i'timâd, sebep işlevi gören diğer arazlardan, yani kevn ve nazardan farklı olarak kendi mahallî dışında ve ikinci anda tevlîd etmektedir.⁶⁸¹

İ'timâdın tevlîdinde gerekli olan diğer bir şart da temasla meydana gelen itme-çekme kuvvetidir (*müdâfa'a*). Buna göre i'timâdın kudret mahallî dışında bir fiil meydana getirebilmesi için temasa ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü kulların cisimler üzerinde fiil meydana getirebilmesi onları uzaktan yönlendirmesi ile değil, aksine kulların onlara temas etmesi ve onları kavraması ile gerçekleşmektedir. Aksi takdirde cisimlerin hareket ettirilmesi mümkün olmayacaktır. Fırlatılan bir oka ya da taşla uygulanan itme kuvveti, geminin gemiyi yönlendirmesi için sarf ettiği gayret bunun bir örneğidir. Aynı şekilde ateş ile odunun teması neticesinde meydana gelen yanma eylemi de mütevellid fiillerin (ikincil fiillerin) temasla meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan i'timâd, hem kulların kudreti kapsamında bulunan hem de başka arazların ortaya çıkışında etkisi bulunan bir araz olarak öne çıkmaktadır.⁶⁸²

Anlaşılabileceği üzere kevn ve i'timâd arazları hem kullardan tevlîd yoluyla meydana gelmeleri hem de başka arazları tevlîd etmede etkide bulunmaları nedeniyle diğer arazlardan ayrılır. Mu'tezile'nin böyle bir ayrıma gitmesinin altında mütevellid fiillerin fâilinin kullar olduğunu ispat etme fikri vardır. Bu görüşe göre Mu'tezile öncelikle kulların kudreti dahilindeki arazları doğrudan meydana gelen ve dolaylı olarak meydana gelen arazlar olmak üzere ikiye ayırır. Burada i'timâd arazı kevn arazından farklı olarak “kendi mahallî dışında

⁶⁸¹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94b-95a; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 34; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, 5/ 227. Sebep işlevi gören diğer arazlardan kevn ve nazardan her ikisi de kendi mahallinde tevlîd etmektedir. Nazar ise ikinci anda tevlîd etmektedir. Ayrıca İbn Metteveyh'e göre ses hareketten tevlîd etmez. Şiddete ve kuvvete dayalı olarak i'timâddan meydana gelir (tevlîd eder). Bu görüşe göre ses, titreşimlerden oluşur. Bu titreşimlerin azlığı ya da çokluğu ile zayıf ve kuvvetli i'timâdlar oluşur. Kuvvetli i'timâda sahip olan ses yüksek frekansa; zayıf i'timâda sahip olan ses ise düşük frekansa sahiptir. Dolayısıyla i'timâdın kuvveti, sesin şiddetindeki frekansı belirlemektedir. Diğer taraftan İbn Metteveyh, sesi fiil cinsinden kabul etmemekle birlikte sesin kulaktaki i'timâddan kaynaklı olarak duyulabileceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre sesin i'timâdından kast edilen, kulaktaki işlevsel yapıdır. Son olarak İbn Metteveyh, Ebu Hâşim'in “Ses, i'timâda göre sebep midir yoksa sonuç mudur” konusunda bir karar varamadığına dikkat çeker. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 189, 224, 295, 329-334, 340.

⁶⁸² *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94b-95a.

tevlîd etmesi ve cisimlere altı yönde etki etmesi” özelliklerine sahip olarak tevlîd etme rolünü üstlenir. Kevn ise bir cihet üzere gerçekleşmediğinden sadece kendi mekânında elemi ve te’lîfi tevlîd eder. Buna karşın i’timâd ise hem kendi cinsinden olanı hem de kendi cinsi dışında olan şeyi (kendi mahalli dışında) tevlîd eder.⁶⁸³

Ebû Hâşim el-Cübbâi ve taraftarlarına göre i’timâdın kendi cinsinden tevlîd ettiği şey ya ona benzer ya da ondan farklı olur. Kendi cinsinden olmayan şeyler ise kevnler ve sesler ile sınırlıdır. İ’timâdın benzer olan şeyleri tevlîd etmesine genel olarak atılan taşın ya da fırlatılan okun havada ilerleyerek mesafe kat etmesi örnek gösterilir. Bu görüşe göre fâil kuvvetin etkisiyle meydana gelen ilk mücteleb i’timâd, kendisi dışındaki başka bir mücteleb i’timâdı (benzer i’timâdı) tevlîd etmek suretiyle nesnelerin hareketine (havada mesafe kat etmesine) sebebiyet verir. Aynı şekilde duvara çarpıp sektikten sonra geri dönen taştaki hareket de i’timâdın tevlîd ettiği duruma örnek gösterilir. Burada ise mücteleb i’timâd kendisi dışındaki başka bir muhalif i’timâdı, yani lâzım i’timâdı tevlîd etmek suretiyle cismin hareketini sürdürür. Böylelikle mücteleb i’timâd ile fırlatılan taş, tevlîd ettiği yön üzerinde karşılaştığı engelden (duvardan) dolayı sekerek geri döner. Bu geri dönme hareketi hem zorunlulukla yani lâzım i’timâd gereği hem de duvara çarpma durumundan kaynaklı olarak mücteleb i’timâd ile gerçekleşir. Bu bakımdan cisimlerin geri dönme hareketini sağlayan etken sebep, kendi cinsini (lâzım ve mücteleb i’timâdı) ya da kendinden farklı cinsleri (geri dönme hareketi/kevnî) tevlîd eden i’timâddır.⁶⁸⁴

Kaynaklarda i’timâdın tevlîdi hususuna bir yerde asılı kalmış ve aşağıya düşmekten alı konan taşın durumu da örnek gösterilir. Bu örnekte de i’timâdın tevlîd ettiği şey, engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte, yani ipin kesilmesiyle birlikte meydana gelen aşağı yöndeki harekettir. Dolayısıyla i’timâdın tevlîdini gerektiren diğer bir unsur da engellerin ortadan kaldırılması şartıdır. Zira burada da görüldüğü üzere i’timâd engellerin ortadan kaldırılmasıyla birlikte taşın aşağı yönlü hareketine sebep olmaktadır. Havada asılı duran taştaki mücteleb i’timâd, ikinci anda ve mahalli dışında kendisinden başka bir süflî i’timâdı tevlîd etmek suretiyle taşın hareketliliğini sağlamaktadır. Böylelikle taşın serbest bırakıldığı anda kendiliğinden yere düşmesi, mücteleb i’timâdın kendisinden başka bir i’timâdı (süflî i’timâdı) tevlîd ettiği duruma örnek gösterilmektedir.⁶⁸⁵

⁶⁸³ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 94b.

⁶⁸⁴ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 95b, 94b. Şârihe göre geri dönen cisimlerin hareketi hem lâzım hem de mücteleb i’timâd gereği gerçekleşir. Burada i’timâdın farklı ve benzer türde i’timâdları tevlîd etmesi konusunu ele aldığımızdan bu görüşe yer verdik.

⁶⁸⁵ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 94b.

Bu açıdan bakıldığında i'timâdın, aynı anda birden fazla şeyi tevlîd edebildiği söylenebilir. Bunu fırlattığımız taş örneği üzerinden şöyle detaylandırmak mümkündür: Fırlattığımız taşta ilk yaptığımız i'timâd, yalnızca hareketi tevlîd etmez. Hareketle birlikte başka bir i'timâdı da tevlîd eder. Sonrasında bu ikinci i'timâd yine kendisi dışındaki başka bir i'timâdı tevlîd etmek suretiyle cismin hareketini sürdürür. Çünkü tevlîd edilen her i'timâd ile birlikte aynı zamanda (anda) hareket de tevellüd eder. Bu hareketlilik, başka bir engel ortaya çıkıncaya kadar sürüp gider.

Bu bağlamda i'timâdın hareketi tevlîdinde temelde iki husus öne çıkar: Bunlardan ilki, birinci i'timâdın ikinci anda kendisinden başka bir i'timâdı tevlîd etmesidir. Bu görüşe göre birinci i'timâddan tevlîd eden ikinci i'timâd, birinci i'timâddan farklı ya da benzer türde olabilir. Ancak aynısı olamaz. Çünkü tevlîdin söz konusu olabilmesi için i'timâdın kendisine değil, kendisi dışındaki başka bir i'timâda sebep olması gerekmektedir. İkinci husus ise birinci i'timâdın ikinci anda hem ikinci i'timâdı hem de hareketi tevlîd etmesidir. Bu görüşe göre ilk etapta birinci i'timâd, ikinci i'timâdı ve birinci hareketi tevlîd eder. Sonrasında ise bu ikinci i'timâd, üçüncü i'timâdı ve ikinci hareketi tevlîd etmek suretiyle cismin hareketini sürdürür. Peşi sıra gerçekleşen bu düzenlilikte cismin hareketi, engellerle karşılaşınca kadar sürüp gider.

Bu açıdan bakıldığında tevlîd eden i'timâd (müvellid) ile tevlîd edilen i'timâd (müvellid) birbirinin aynısı değildir. Çünkü birinci i'timâd, ikinci i'timâdı kendi mahalli dışında ve ikinci anda ibtidâen tevlîd eder. Bundan dolayı bir taşı attığımızda o taşta sadece hareket meydana gelmez. Aynı zamanda başka i'timâdlar da meydana gelir. Bu i'timâdlar, belirli bir silsile içerisinde bir önceki sonrakinin sebebi olacak şekilde art arda sıralanır (birbirini tevlîd eder). Daha sonra bu i'timâdlardan tevlîd eden hareketler ile taşta gitme fiili meydana gelir. Böylelikle taştaki gitme fiili, ilk i'timâdın hem başka bir i'timâdı tevlîd etmesi hem de harekete sebep olması durumudur.

İ'timâdın aynı anda birden fazla şeyi tevlîd etmesi, i'timâdın sonucuyla birlikte yok olmadan varlığına devam etmesi anlamına da gelir. Bu ise daha önce belirttiğimiz gibi i'timâdın bekâsının aynı zamanda tevlîd özelliğiyle sağlandığını ortaya koyar.⁶⁸⁶ Buna göre ağır bir

⁶⁸⁶ Buradan şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Kuruluk ve yaşlık nitelikleri kendiliğinden bâki olan arazlardan kabul edilmesine rağmen tevlîd özelliğine sahip değildir. O halde bâki olma durumu, özel olarak tevlîd etme durumunu belirlemez. Ancak tevlîd özelliğinin bâki olma durumuna etkide bulunması ya da katkısının olması muhtemeldir. Nitekim i'timâd özelinde yapılan açıklamalar bunun bir ispatıdır. Buna göre i'timâd tevlîd etmek suretiyle sonucuyla birlikte varlığını sürdürebilir, yani bâki olabilir. Nazzâm özelinde ise i'timâd, bir hareket türü kabul edildiğinden bâki kabul edilmez. Bununla birlikte Nazzâm'ın yaklaşımında i'timâd, Alemde değişim ve süreklilik nasıl gerçekleşir? sorusunun cevabı olarak karşımıza çıktığından, bu metot üzere i'timâdın, âlemdeki tüm değişim ve sürekliliğe sebep olan bir hareket türü olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Ancak yine de Nazzâm'ın açıklamalarında özel olarak i'timâdın tevlid ettiğine dair herhangi bir kaydın bulunmadığını belirtmek isteriz.

cismin kendiliğinden aşağı yönde eğilim göstermesi, birinci i'timâdın aynı anda hem ikinci i'timâdı hem de hareketi tevlîd etmesiyle meydana gelir. Burada i'timâdın bekâsı, tekrar ikinci i'timâdın üçüncü i'timâdı ve ikinci hareketi tevlîd etmesi ve bunun bir nedensellik zinciri içerisinde sürdürmesiyle sağlanır. Yalnız burada arka arkaya tevlîd eden i'timâdların belirli bir düzen içerisinde gerçekleştiğini ve birbirlerinin aynısı olmadığını belirtmek gerekir. Zira bu düzen içerisinde birinci i'timâd, üçüncü i'timâdı tevlîd edemez. Sadece ikinci i'timâdı tevlîd eder. Daha sonra bu ikinci i'timâd, üçüncü i'timâdı tevlîd etmek suretiyle bu nedensellik zincirini devam ettirir. Böylelikle birinci i'timâd ikinci i'timâdı, ikinci i'timâd üçüncü i'timâdı ve üçüncü i'timâd dördüncü i'timâdı tevlîd etmek suretiyle i'timâdın bekâsı sağlanır.

Bu bağlamda i'timâdın tevlîdi hususu Nazzâm'ın ortaya attığı tafra görüşüyle uyuşmaz. Zira tafra görüşünde tek bir anda birden fazla mekânın geçilmesi söz konusudur. Oysaki i'timâd, başka bir i'timâdı kendi mahalli dışında ikinci anda ve peşi sıra gerçekleşen bir düzenlilik içerisinde tevlîd etmektedir. Yani i'timâd, tafra görüşünde iddia edildiği gibi ikinci anda kendisinden epeyce uzak olan bir mahalde (sözelimi onuncu bir mahalde) değil, kendisine en yakın olan mahalde tevlîd etmektedir. Dolayısıyla i'timâdın tevlîdinde mahallerin sıçranarak geçilmesi gibi bir durum söz konusu değildir.⁶⁸⁷

İ'timâdın sükûnu tevlîd etmesi ise genel olarak bir kimsenin ya da bir cismin mahalli dışındaki bir yere dayanmasıyla meydana gelmektedir. Böylelikle sükûn, i'timâd eden kimse/nesne (*mu'temid*) ile i'timâd edilen kimse/kendisine yaslanılan nesne (*mu'temed*) arasında meydana gelir. Burada kendisine yaslanılan şey (*mu'temed*) hareket ettirilinceye kadar burada sükûn var olmaya devam eder.⁶⁸⁸

Kelâmcıların i'timâdın kendi mahalli dışında sükûnu ve hareketi tevlîd ettiğine örnek olarak gösterdikleri diğer delilleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Şayet i'timâd kendi mahallinde sükûnu tevlîd etseydi o vakit i'timâdın birbiri ardına gelecek şekilde (silsile halinde) kendi mahallinde sükûnlar meydana getirmesi gerekirdi. Durumun böyle olduğu kabul edildiğinde ise yere düşmekten engellenmiş ve havada asılı kalmış ağır bir taşın sonrasında, yani engelin kaldırılmasıyla birlikte aşağıya düşmemesi gerekirdi. Oysaki dış dünyada edindiğimiz tecrübeler taşın ipten

İ'timâdın tevlîdi ile ilgili tartışmalar, Nazzâm sonrası anlayışlarda yer almakla birlikte nedensellik konusuyla irtibatlandırılmıştır. Nazzâm'ın tabîi nedensellik fikrini kabul ettiği düşünüldüğünde, Nazzâm'ın da i'timâd hareketini, alemdeki değişime ve sürekliliğe sebep olan bir hareket türü olarak yorumladığı sonucuna ulaşabiliriz.

⁶⁸⁷ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 96b. Nazzâm, hareketi iki anda varlığını sürdüremeyen, yani bâkî olmayan araz şeklinde ele alır.

⁶⁸⁸ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94b-95a.

ayrılır ayrılmaz aşağıya indiğini ve taşın dışarıdan destek almaksızın havada duramayacağını gösterir.

- 2) Şayet i'timâd kendi mahallinde hareketi tevlîd etseydi o vakit i'timâd arazının bulunduğu bir cismin sürekli hareket halinde olması gerekirdi. Durumun böyle olduğu kabul edildiğinde ise cisimlerin elle kavranarak bir yerden başka bir yere taşınması mümkün olmazdı. Oysaki edindiğimiz tecrübeler cisimlerin bazen hareketli bazen de sükûn içerisinde bulunduğunu gösterir.⁶⁸⁹

Anlaşılabileceği üzere i'timâdın tevlîdinde öne çıkan diğer bir özellik de i'timâdın kendisine tahsis edilen cihette, yani kendi mahallinden sonraki ikinci mekânda tevlîd etmesidir. İ'timâdın bu özelliği, aynı zamanda onun hudûsunun alametidir. Bu açıdan i'timâdın kadim bir varlık olduğu düşünülemez. Çünkü i'timâd açısından kadim olmak, sebep olduğu şeyden, yani sonucundan önce olmayı gerektirir. İ'timâdın ikinci anda tevlîd ettiği düşünüldüğünde ise i'timâdın tevlîd ettiği şeyden bir an da olsa önce bulunması gerekecektir. Böylesi bir durumda ise i'timâdın dolaylı olarak değil doğrudan tevlîd etmesi gerekecektir. Çünkü i'timâdın ikinci anda tevlîdini gerektiren esas unsur i'timâdın bu tevlîdine katkı sağlayan fâil kuvvettir. Ancak i'timâdın kadim olduğu ve bu haliyle ikinci anda tevlîd ettiği düşünüldüğünde söz konusu tevlîde katkı sağlayan fâil kuvvetin birinci anda bulunması gerekecektir. Oysaki kadim varlık, kıdeminden dolayı başka varlıklarla bir arada bulunamamaktadır (varlığı başka bir varlığı gerekli kılmamaktadır). Bu durumda ise fâil kuvvetin birinci anda var olmadığı sonucu zorunlu olarak açığa çıkacaktır. Fâil kuvvetin ikinci anda kadim i'timâd tarafından meydana getirildiği düşünüldüğünde ise bu durumda i'timâdın ikinci anda değil, üçüncü anda tevlîd etmesi gerekecektir. Böylelikle i'timâdın kadimliğinden bahsetmek aynı zamanda i'timâdın ikinci anda değil, üçüncü anda tevlîd etmesini gerekli kılacaktır. Çünkü kadim i'timâd, bu tevlîdi gerekli kılacak fâil kuvvetin ancak ikinci anda yaratılabilme imkânına sahip olacaktır. Böylesi bir durumda ise fâil kuvvete dayalı olarak gerçekleşen tevlîd durumu, zorunlu olarak bir sonraki ana, yani üçüncü ana aktarılmış olacaktır.⁶⁹⁰

Şüphesiz i'timâdın kadim olduğu düşüncesi hatalıdır. Çünkü bu kabule göre i'timâd ancak üçüncü anda tevlîd edebilmektedir. İkinci anda ise sadece fâil kuvveti meydana getirebilmektedir. Oysaki i'timâdın tevlîdi söz konusu olduğunda bu tevlîdin ikinci anda ve fâil kuvvetin etkisiyle (dolaylı olarak) gerçekleşmesi gerekmektedir. Ayrıca kadim varlık fiillerini arada aracı kuvvet olmaksızın doğrudan meydana getirebilme imkânına da sahiptir. Ancak

⁶⁸⁹ Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 94b-95a.

⁶⁹⁰ Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz, 95b.

i'timâdın tevlîdi söz konusu olduğunda aracı bir kuvvete zorunlulukla ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü i'timâdın kendiliğinden bir şeyi tevlîd etmesi mümkün değildir. Bu nedenle i'timâdın kadim olduğu görüşü, aynı zamanda i'timâdın hiçbir şeye ihtiyaç duymadan doğrudan fiil meydana getirebildiği bir duruma sebebiyet vereceğinden hatalı bulunmuştur.⁶⁹¹

Bu çerçevede i'timâdın kadim olmadığı ve tevlîdinin de yine kendisi gibi hâdis olan fâil bir kuvvetin etkisiyle meydana geldiği sonucuna ulaşılır. Çünkü i'timâd, arada fâil kuvvet olmaksızın kendiliğinden fiil meydana getiremez. İ'timâd fiilini dolaylı olarak, yani fâil kuvvetin etkisiyle meydana getirir. Bu nedenle i'timâdın ikinci anda tevlîd etme özelliğine sahip olması aynı zamanda i'timâdın tevlîd konusunda insanın yapıp etmelerine ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar. Bu açıdan ikinci andaki tevlîdden kasıt, gerekli şartların oluşmasıdır. Bu gerekli şartların içerisinde i'timâdın tevlîdine etkide bulunan insan kudreti de bulunmaktadır.⁶⁹²

3.5.2.İ'timâdın Tevlîdindeki Fâil Kuvvet/Kudret

İ'timâdın tevlîdini gerektiren diğer bir husus da hem nesnedeki i'timâdın açığa çıkmasına hem de i'timâdın fiiller meydana getirmesine (tevlîd etmesine) etkide bulunan fâil kuvvettir. Bu anlamda i'timâdın ikinci anda tevlîd etme şartı, insan fiilleriyle de bağlantılıdır. Nitekim İbn Metteveyh de cisimlerde meydana gelen i'timâdları kulların fiilleriyle ilişkili olarak ikili bir tasnifle ele almıştır. Ona göre kullar (insanlar), bazı spesifik cisimlerde birden fazla i'timâd yapmaya kadirler. Bazılarında ise birden fazla i'timâd meydana getiremezler. Örnek verecek olursak tüy gibi sert olmayan cisimlerde birden fazla i'timâd yapmak mümkün değildir. Ancak ip ya da taş gibi sert cisimlerde aynı anda birden fazla i'timâd bir araya gelebilir. Zıt yönlerde aynı anda çekilen bir ipten meydana gelen mücteleb i'timâdlar (denge hali) ile aşağı yöne kuvvetle fırlatılan bir taşta meydana gelen lâzım ve mücteleb i'timâdlar (hareket hali) bunun bir örneğidir.⁶⁹³

İbn Metteveyh'e göre insan bazen de özel bir alete ihtiyaç duyarak birden fazla i'timâd meydana getirebilir. Ok aleti bunlardan biridir. Zira ok, aynı zamanda yayı ihtiyacı duymaktadır. Yay ne kadar çok gerersek yay ölçüsünde i'timâdın gücü (itme kuvveti) de farklılaşmaktadır. Bu da tek bir alette birden fazla i'timâdın tevlîd ettiğini ortaya koymaktadır. Böylelikle yayın gerilmesi, ileri doğru fırlatılarak hareket ettirilmesi, bir cisme saplanması ya

⁶⁹¹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 95b.

⁶⁹² *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 95b.

⁶⁹³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/327.

da tekrar yere düşmesi gibi farklı ve benzer türde i'timâdlar aynı cisimden (oktan) tevlîd etmektedir.⁶⁹⁴

İbn Metteveyh'in bu açıklamaları, insanın kudreti dahilinde gerçekleşen i'timâdları iki hususa dayalı olarak açıkladığını gösterir: Bunlardan ilki, insanın aletler aracılığıyla i'timâdlar meydana getirebilmesidir. Bu minvalde i'timâd, sebeplere aracılık yapan yani birtakım fiillerin ikincil fiilleri doğurması anlamını ihtiva eden bir özelliğe (tevlîd etme) sahiptir. İkincisi ise Allah'ın sebeplere ve aletlere ihtiyaç duymadan fiiller meydana getirmesi ve istisnasız her cisimde birçok i'timâd gerçekleştirebilmesidir. Bu hususlar, aynı zamanda insanın sebeplere ihtiyaç duyan ve onlar aracılığıyla çevresini inşa eden bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı İbn Metteveyh, yelkenli ve rüzgâr arasındaki nedensellik ilişkisini (her ikisinin bir araya gelmek suretiyle suyun yüzeyinde durmaya sebep olduğunu) keşfeden insanın suda batmayan gemiler inşa edeceğini ve bu bakımdan i'timâdın sebep-sonuç ilişkisini ihtiva eden bir değişim nazariyesi olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹⁵

Anlaşıldığı üzere İbn Metteveyh i'timâdın kendiliğinden fiil meydana getiremediğini, fâil kuvvetin yardımıyla tevlîd ettiğini öne sürmektedir. Ok örneğini detaylandırmak gerekirse burada fâil kuvvet yayın ve çilenin⁶⁹⁶ aracılığıyla oka itme kuvveti uygular ve onda bir i'timâd meydana getirir. Bu i'timâd daha sonra hareketi tevlîd ederek okun havada mesafe kat etmesini/hedefe ulaşmasını sağlar. Okun yaydan çıkmasıyla birlikte ivmesinde bazı değişimler gözlenir. Bu değişimler, fâil kuvvetin oka uyguladığı tesire göre gerçekleşir. Buna göre tesirin azlığı okun daha yakın bir mesafeye düşmesine, tesirin fazlalığı ise okun daha uzak bir mesafeye ulaşmasına sebep olur. Böylelikle okun hareketindeki ivme, oku atan kişinin oka uyguladığı itme kuvvetine göre farklılık gösterir.⁶⁹⁷

Dolayısıyla İbn Metteveyh, okun yaydan çıkarak havada hareket etmesi örneğini aynı zamanda i'timâdın ikinci anda tevlîd ettiği duruma delil gösterir. Aksi durumda i'timâdın ilk anda ve kendi mahallinde tevlîd etmesi gerekirdi. Oysaki i'timâd, fâil kuvvetin etkisiyle ikinci anda ve mahalli dışında tevlîd etmektedir. Bu, esasında i'timâdın Allah tarafından eşyada yaratılan bir özellik olduğuna ve bu haliyle insanın kullanımına sunulduğuna delil teşkil etmektedir. Bu açıdan insan, i'timâda dayalı olarak gerçekleştirdiği eylemlerden (i'timâdın tevlîd ettiği fiillerden) sorumludur.

⁶⁹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/327, 329; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94b.

⁶⁹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/327, 329; *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94b.

⁶⁹⁶ Yayın iki ucuna takılan ve oku fırlatmaya yarayan kaytan.

⁶⁹⁷ *Şerhu Kitâbü't-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 98b; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 353, 355.

İbn Metteveyh ve şârihi fırlatılan taş örneği üzerinden insanın yapıp etmelerinde sorumlu olduğu hususunu şöyle açıklamaktadırlar: Atılan bir taş neticesinde meydana gelen tüm fiiller, bu taşın hareketine etkide bulunan fâil kuvvete aittir. Çünkü i'timâddan tevlîd eden şeyin fâille ilişkisi kesilmez. Bu, “Sebebin fâili müsebbebin fâilidir” ilkesi gereği kabul edilir. Bu bakımdan atılan bir taşın i'timâdı gereği ikinci anda tevlîd ederek havada hareketi meydana getirmesi ve daha sonra bu taşın bir kimseye çarparak onda yaralama ya da öldürme fiillerini meydana getirmesi, taşı atan fâil kuvvete aittir. Çünkü fâil kuvvet, yani insan taştaki bu i'timâdı akıl yürütmek suretiyle keşfedebilen ve bununla fiil meydana getirebilen bir imkâna/kudrete sahiptir. Bu açıdan yaralama ya da öldürme hadisesinin fâili, taşta atıldığında gitmesini sağlayan bir i'timâdı (eğilim) yaratan Allah değil, ahlâkî açıdan yapıp etmelerinden sorumlu olan insandır. Zira Allah, ahlâkî açıdan cezayı ya da mükafatı hak etmekten (katil olmaktan) münezzehtir.⁶⁹⁸

Bu yönüyle i'timâdın tevlîdini iki şekilde açıklamak mümkündür: Bunlardan iki, Allah'ın taşta yarattığı i'timâd ile taşın hareket eğiliminde bulunması ve nesnelere itme kuvveti uygulamasıdır. İkincisi ise taştaki bu bilgileri keşfeden ve taşta dışarıdan müdahalede bulunmak suretiyle bu bilgileri açığa çıkaran insanın kudretidir. Bu ikinci husus, taştaki i'timâdın tevlîdine etkide bulunan fâil kuvvetin insanın kudreti olduğunu, dolayısıyla da insanın taştaki bu yaralama eyleminden sorumlu olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü taşın hareketi neticesinde meydana gelen fiiller (yaralanma hadisesi gibi), dolaylı olarak cezayı ve günahı hak eden insanın sorumluluğundadır.⁶⁹⁹

Bu doğrultuda i'timâdın insanın kudreti altında bulunan şeyleri tevlîd ettiğini söylemek de mümkündür. Buna göre i'timâd, kalbin fiilleriyle ilişkili olan arazları tevlîd edemez. Çünkü insan, bir kimsenin göğsüne yaslandığında o kişinin ilmine ya da itikâdına etki edecek bir kudrete sahip değildir. Daha açık ifade etmek gerekirse kalbin fiilleri dayanma eğilimi ya da i'timâd ile meydana gelmemektedir.⁷⁰⁰ Bununla birlikte i'timâd, sadece Allah'ın kudreti altında gerçekleşen cevher ve renk, tat, koku, sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık gibi arazları da tevlîd

⁶⁹⁸ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 95b.

⁶⁹⁹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 95b, 98a.

⁷⁰⁰ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 96a. Bu görüş aynı zamanda i'timâdın temas şartıyla fiil meydana getirdiğini de ortaya koymaktadır. Buna göre bizim açımızdan ma'dûma temas mümkün olmadığından bizdeki kudretin cevhere taalluku da mümkün olmayacaktır. Ancak burada i'timâdın tevlîdi söz konusu olduğunda temasın tek geçerli şart olmadığını ayrıca belirtmek gerekir. İ'timâdın cevheri tevlîd edemeyeceği hususu âlemdeki doluluk ve boşluk düşünceleriyle de ilişkilendirilmiştir. Detaylı bilgi için bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 338-342; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 97a.

etmemektedir. Zira insanın cevhere güç yetirmesi imkânsızdır. Cevheri ancak Allah yaratmaktadır.⁷⁰¹

Bunlara ilave olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarları *kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid* metodu üzere insanın yaptığı gibi Allah'ın da sebepler aracılığıyla fiiller meydana getirdiği görüşünü kabul etmiştir. Bu görüşe göre Allah, âlemde süregelen olarak devam eden bazı fiilleri i'timâd aracılığıyla meydana getirebilir. Cisimlerin suya batma eğilimi göstermesi, ağır bir cismin engeli bulunmadığı müddetçe aşağı yöne hareket etmesi, yukarı fırlatılan cismin tekrar geri dönmesi, taşın camı kırabilme potansiyeline sahip olması, çarpışan her iki nesnenin akabinde sesin meydana gelmesi bu fiillere örnek teşkil eder.⁷⁰²

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerine göre âlemde süregelen olarak devam eden, yani i'timâd ile meydana gelen bu fiiller, Allah'ın eşyaya takdir ettiği bir düzenlilik içerisinde meydana gelir. Bu düzenlilik aynı zamanda sebebin sonucunu zorunlu kıldığı bir nedensellik fikriyle irtibatlıdır. Buna göre her nesnenin bir i'timâdı bulunmakla birlikte bu i'timâdların fiil meydana getirebilmesi için belirli şartların oluşması gerekmektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri buna örnek olarak ateşin i'timâdını gösterir. Onlara göre ateşin i'timâdı gereği yanması/yakması gerçekte Allah'ın fiilidir. Çünkü ateşte bu i'timâdı (yanma özelliği) yaratan Allah'tır. Ancak ateş, kasıtlı bir şekilde bir canlıya zarar vermek için kullanıldığında, sözgelimi bir çocuğa zarar vermek için kullanıldığında, o zaman bu ateşin telef etme durumu dikkate alınarak buradaki fiilin övgüyü ve yergiyi hak eden insana nispet edilmesi gerekir. Bu bakımdan ateşin yakıcı özelliği (i'timâda) temelde iki açıdan ele alınır. Burada ateşin neden yaktığı sorusu Allah'a, nasıl kullanıldığı hususu ise insana dayalı olarak açıklanır.

Burada Cübbâîlerin Allah'ın tevellüd yoluyla fiil işleyip işlemediği hakkında da ihtilafa düştüklerini belirtmek gerekir. Zira Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre Allah, sebebe ya da alete ihtiyaç duymaktan münezzeh olduğu için her fiilini doğrudan yaratma yoluyla meydana getirir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu konuya dair diğer açıklamalarını şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Allah'ın sebebe bağlı fiil işlemesi, O'nun sebebe ihtiyaç duyduğu anlamına gelir. Şayet fiil var olmak için sebebe ihtiyaç duyuyorsa o vakit bu sebep olmaksızın o fiilin varlığı mümkün olmaz. Bu durum, hayat arazı olmadan ilim arazının olmayacağı bir duruma benzer. Çünkü ilim var olmak için hayata zorunlulukla ihtiyaç duyar.

⁷⁰¹ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 96a-97a; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/ 338-342.

⁷⁰² *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 95a-95b, 96b-97a.

- 2) Allah'ın sebeplerle fiil işlemesi, O'nun fiilleri hakkında muhtar olmadığını ortaya koyar. Çünkü Allah istese de istemese de sebebin yaratılmasıyla birlikte sonucunu da ortaya çıkartır.
- 3) Allah'ın sebeplerle fiil işlemesi, sebebe ihtiyaç duyduğu şeyin kendisinde mevcut olmadığını ortaya koyar. Oysaki Allah için böyle bir şey düşünülemez.
- 4) Allah'ın sebeplerle fiil işlemesi, O'nun sebeplerin varlığı halinde sonucunu da biliyor olmasını gerektirir. Bu ise iradenin fiilden önce gelmesi gibi bir sonuca ulaştıracağından Allah'ın sebeplerle fiil işlediği görüşü reddedilmelidir.

Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu görüşlerine karşı Ebû Hâşim el-Cübbâî ise insanlar gibi Allah'ın da sebepler yoluyla fiiller yapabileceği kanaatini taşır. Bu görüşe göre Allah açısından sebebe bağlı fiil işleme durumu zorunluluk ifade etmez. Şayet Allah dilerse insandan farklı olarak sebebe ihtiyaç duymadan da fiiller meydana getirebilir.⁷⁰³ Bu konuda Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi takip eden İbn Metteveyh ve şârihi, Ebû Ali el-Cübbâî'yi şu delillere dayalı olarak eleştirmişlerdir:

- 1) İ'timâd ancak bir cihete tahsis edilmek suretiyle tevli'd eder. Fiilin bir yönde ortaya çıkması konusunda ise bizimle Allah arasında bir fark yoktur.
- 2) İnsan, sebebe dayanarak fiil işlediği gibi Allah da bu yol üzere fiil meydana getirebilir. Çünkü Allah zâtıyla kadirdir ve zâtıyla kadir olanın bu konuda, yani kudretle fiil işleme konusunda kadir olan insana kıyasla istediği her fiili her yol üzere meydana getirmesi gerekir.
- 3) Allah'ın sebebe dayalı fiil işlemesi Allah'ın fiilileri hakkında muhtar olmadığı anlamına gelmez. Çünkü sebep ile sonuç birbirine yakın (aynı anda) olabileceği gibi uzak da olabilir. Dolayısıyla sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlulukla değil, Allah'ın ihtiyarıyla meydana geldiğini kabul etmek gerekir.
- 4) Allah'ın sebebe dayalı fiil işlemesi, sebebin kendisinde mevcut olmadığı anlamına gelmez. Çünkü mütevellid fiiller, fâildeki kudretin kendi mahallinden başkasına geçmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla sebebe dayalı fiil meydana getirmek, bir eksikliği değil, aksine kudretin fazlalığını ifade eder.
- 5) Allah'ın sebebe dayalı fiil işlemesi O'nun sebebe ihtiyaç duyduğu anlamına da gelmez. Nitekim atmaca, doğan ya da çaylak gibi kuşların yüksek seviyelerde uçuşma kudretine sahip olmasına rağmen aşağı seviyelerde de uçabiliyor olmaları bu

⁷⁰³ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 293.

kuşların seviye farklılığına ihtiyaç duymadığını gösterir. Zira bu kuşlar, dilemeleri durumunda daha üst ya da daha alt seviyede bulunan bölgelerde de uçabilir.⁷⁰⁴

Görüldüğü gibi Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarlarına göre Allah doğrudan fiiller meydana getirebildiği gibi i'timâdlar aracılığıyla da fiiller meydana getirebilir.⁷⁰⁵ Buna karşın Ebû Ali el-Cübbâî ise Allah'ın sebebe bağlı fiil işlemlerini mümkün görmediğinden bu görüşü kabul etmez. Onun bu yaklaşımı temelde “Sebeple meydana gelen fiil, sebepsiz meydana gelemez” ilkesine dayalıdır. Bu bağlamda Cübbâîler arasında ihtilafa sebep olan diğer bir husus da *Sebepten dolayı var olan şey, o sebep olmaksızın var olur mu?* sorusu etrafında şekillenir.

İbn Metteveyh ve şârihinin aktardığına göre Ebû Hâşim el-Cübbâî bu konu hakkında yani bir sebepten dolayı var olan şeyin o sebep olmaksızın var olup olmadığı hususunda iki farklı görüş ortaya atmıştır. Burada Ebû Hâşim el-Cübbâî bazen bir sebepten dolayı var olan şeyin o sebep olmaksızın var olamayacağını ve bunun hem Allah'ın hem de insanın fiilleri için geçerli olduğunu; bazen de Allah'ın sebepsiz bir şekilde o fiili yaratmasının mümkün olduğunu savunmuştur.

İbn Metteveyh ve şârihine göre Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ilk görüşü doğrudur. Bu görüşe göre bir şeyin ortaya çıkmasındaki asıl illet, kadirin güç yetirebildiği (*makdûr*) şeylerle ilişkilidir. Bu bakımdan sebeple ortaya çıkan şeyin sebepsiz olarak meydana gelmesi mümkün değildir. Şârih bunu şöyle açıklamaktadır: Şayet bizden birisi bir sebeple fiil yaparsa onun kudreti sonuçla ilişkilendirilmiş olur. Sonradan bu kişinin, aynı fiili sebepsiz olarak yapması söz konusu olursa o vakit bu, kudretin hakikatini reddetmeye götürür. Çünkü daha öncesinde onun bu kudreti, sebepli olarak bu fiile ilişir. Şayet biz sonradan fiile etkide bulunan bu sebebi ortadan kaldırırsak o vakit kudreti de kaldırmış oluruz. Eğer burada “Kudret bu fiile sebepsiz olarak ilişkilendirilir” dersek o zaman da tek bir kudretle sınırsız sayıda makdûr yapma durumu ortaya çıkar ki bu da imkânsızdır. Çünkü tek bir kudretle birden çok fiil yapmak mümkün değildir.⁷⁰⁶

Anlaşılabileceği üzere kelâmcılar i'timâdın tevlîdi konusunu aynı zamanda *Bizden birisi sebeplerle yarattığı bir fiili tekrar sebepsiz olarak yaratabilir mi?* sorusu etrafında işlemektedirler. Burada Ebû Hâşim el-Cübbâî, “Tek bir sebep tek bir müsebbebi tevlîd eder” ilkesinden hareketle tek bir kudretin tek bir makdûru meydana getirdiği görüşünü kabul etmiştir. Buna göre insanın kudreti sadece tek bir andaki makdûra has olup tüm vakitlerde

⁷⁰⁴ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 98a.

⁷⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 9/ 96.

⁷⁰⁶ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 97b.

geçerli değildir. Bu açıdan sebeple meydana gelen bir fiilin sebepsiz meydana getirilmesi de mümkün olmaz. Zira burada sebebe ilişkin kudret, ancak tek bir makdûra taalluk edebilir. Bu sebebin ortadan kaldırıldığı varsayıldığında ise kudret de ortadan kalkacağından doğal olarak kudretin taalluk ettiği makdûr da aynı şey olmayacaktır. Tek bir kudretle birden fazla makdûrun meydana getiremeyeceği görüşü kabul edildiğinde ise sonuç olarak tek bir sebeple meydana gelen fiilin o sebep olmaksızın var olmayacağı açığa çıkacaktır.⁷⁰⁷

Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarlarının bu açıklamaları gerçekte i'timâdın sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi ifade eden bir teoriye dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Buna göre illet-malul ilişkisinden farklı olarak sebep ile sonuç arasında üçüncü bir unsur olarak fâil kuvvet bulunmaktadır.⁷⁰⁸ Ebû Hâşim'in bu görüşüne göre i'timâdların sebep olduğu fiiller (*müsebbeb*) aynı zamanda fâilin etki gücüne göre gerçekleşir. Ebû Hâşim el-Cübbâî buna örnek olarak dağın tepesinden aşağı doğru yuvarlanan taşın hareketini gösterir. Ona göre bu taştaki hareketlilik, fâilin etki gücüne göre hızlı ya da daha yavaş bir şekilde gerçekleşebilir. Taşa sonradan ilişerek onun ivmesine etkide bulunan bu fâil kudret tek mahalde tek türden ve tek bir parça fiil yapmak suretiyle taşın hareketine sebep olur.⁷⁰⁹

Bütün bunlara rağmen Mu'tezile'nin insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı hususunda görüş birliği içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü onlar insanın hürriyeti ve ahlâkî sorumluluğu üzerinde ısrarla durarak değer içerikli, yani övgüye ve yergiye tabi tutulan fiillerde insanın etkin bir fâil olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşe göre insanın gerçek anlamda fâil olabilmesi, aynı zamanda fiilini varlığa çıkarabilmesi için gerekli olan kudrete sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan Mu'tezile'ye göre fâil olmak aynı zamanda kadir olmak demektir.⁷¹⁰

Bu çerçevede Mu'tezile'nin Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerini bazı kriterlere dayalı olarak açıkladığını/tasnif ettiğini söylemek mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığına göre bu kriterler, insanın yapabileceği veya yapamayacağı fiiller üzerinden şekillenmektedir. Burada

⁷⁰⁷ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 211. Bu ilke aynı zamanda Eş'arîlerin kesb teorisine karşı bir delil olarak kullanılmıştır. Zira kesb teorisinde fiil, yani makdûr, Allah'ın ve insanın ortak eylemi sonucu oluşmaktadır. Burada iki kudretin ya da kadirin bir makdûra taalluku söz konusu olduğundan bu görüş Mu'tezile tarafından eleştirilmiştir. Buna göre birden çok sebebin tek bir müsebbebi tevliid etmesi mümkün olmadığı gibi birden çok kudretin tek bir makdûru tevliid etmesi de caiz değildir.

⁷⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 48; İbrahim Aslan, "Mu'tezile Kelâmında Düşünce/Nazar Bilgi İlişkisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/360.

⁷⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim'in bu görüşlerinin onun *el-Bağdâdiyyât* adlı eserinde yer aldığını aktarmaktadır. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 41-42.

⁷¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 22-24, 33; Hulusi Arslan, "Mutezili Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", 220-221; Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1974), 6-7; Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile Müşkeletü'l-Hurriyyeti'l-İnsâniyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1988), 70-80.

insanların kendi irade, kasd, arzu, güç ve bilgilerine göre meydana getirdiği yürüme, kalkma, yazma gibi fiiller, insanların yapabileceği fiiller arasında yer alırken, dış dünyada tecrübe ettiğimiz nesnelerin renkleri, kokuları ya da yiyeceklerin tatları gibi fiiller ise Allah'ın fiilleri olarak ele alınmıştır. Böylelikle insani yeteneklere, yani eylem yeteneğine (*istitâ'a*) bağlı olarak meydana gelen fiiller insana, insanı aşan bir özelliğe sahip olan fiiller ise Allah'a nispet edilmiştir. Dolayısıyla insanın keyfiyetini bilemediği ve kadir olamadığı olgular, Allah'ın fiillerinden kabul edilmiştir. Dış dünyada ve kendi bedenimizde tecrübe ettiğimiz bu fiillere örnek olarak atardamarın hareketi, gözün kendiliğinden kapanıp açılması ya da akrebin ve arının sokması neticesinde meydana gelen acılar gösterilmiştir.⁷¹¹

Bu açıdan Ebû Hâşim el-Cübbâi ve taraftarlarına göre Allah'ın dolaylı olarak meydana getirdiği fiiller, esasında i'timâdın sebep olduğu fiillerdir. Bu görüşe göre Allah eşyada i'timâd aracılığıyla birtakım fiiller meydana getirebilir. Bu fiiller, mutlak bir sebeplilik içerisinde değil, engellerin ortadan kalkması ve gerekli koşulların sağlanması esasına dayalı olarak gerçekleşir.⁷¹² Dolayısıyla i'timâd açısından sebebin sonucunu (*müsebbeb*) zorunlu kılması (*îcâb*), illetin sonucunu (*ma'lûl*) zorunlu kılmasından farklıdır. Çünkü illeti zorunlu kılan şey ondan ayrılmaz. Sebebin gerektirdiği şey ise ondan ayrılır/ayrıdır. Ayrıca sebebin gerektirdiği şey, sonradan olan (*hâdis*) başka bir şeydir. Dolayısıyla sonuç yok iken sebebin de bulunması mümkündür.⁷¹³ Bu bakımdan bir sonraki başlığımızda i'timâdın sonucunu hangi şartlara dayalı olarak tevlîd edemediğini ele alacağız.

3.5.3.İ'timâdın Tevlîdden Engellenmesi

Kelâmcıların ortak kanaatine göre i'timâd kendi yönünde tevlîd etmekten engellendiğinde bu yönün dışındaki başka bir yönde tevlîd meydana getirir. Aşağı yönde akmaya eğilim gösteren suyun engellerle karşılaşması neticesinde sağa ve sola salınması ve bunun sonucunda toprağı aşındırarak kendi yatağını (su yatağını) oluşturması bunun bir örneğidir. Aynı şekilde aşağı yönde akmaktan engellenen yer altındaki gayzer sularının fışkırarak yukarı yönde hareket etmesi de i'timâdın kendi yönünde tevlîd etmekten engellendiği duruma işaret eder.⁷¹⁴

Ebû Hâşim el-Cübbâi ve taraftarlarına göre farklı yönlerde eğilim gösteren iki farklı i'timâdın aynı mahalde bir araya gelmesi de i'timâdların tevlîdden engellendiğini gösterir. Ters yönlerden çekilen ipten meydana gelen duraksama hali bunun bir örneğidir. Zira burada aynı

⁷¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 9/ 77, 101, 159-160; Hulusi Arslan, "Mutezili Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", 223, 229.

⁷¹² Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 215-216.

⁷¹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 9/ 48.

⁷¹⁴ *Şerhu Kitâbü't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 96a-97a.

mahalde (ipte) bir araya gelen iki mücteleb i'timâd, zıt yönlerde (sağ ve sol yönde) eğilim gösterdiklerinden (çekildiklerinden) kendi yönlerinde tevlit etmekten engellenir. Şayet burada engel durumu ortadan kalkarsa, yani sadece tek bir yönde çekim kuvveti meydana gelirse o vakit i'timâdlardan biri hareketi tevlîd eder. Aynı şekilde havada asılı kalmış bir taşta bir araya gelen lâzım ve mücteleb i'timâdlar da zıt yönlerde eğilim gösterdiklerinden tevlîd meydana getirmekten engellenir. Ancak taşın ipten ayrılmasıyla birlikte taştaki lâzım i'timâd, mücteleb i'timâda baskın gelmek suretiyle hareketi aşağı yönde tevlîd eder.⁷¹⁵

Ebû Hâşim el-Cübbâi ve taraftarlarına göre cisimlerin suda yüzme illeti de cisimlerin suya batmaktan engellenmelerinden kaynaklanır. Normalde cisimlerin sahip oldukları süflî i'timâdlar sebebiyle aşağı yönde hareket etmeleri gerekir. Ancak bazı cisimler, suyun üzerine bırakıldıklarında onlarda bulunan i'timâd aşağı yönlü bu hareketi tevlîd etmez. Buz tabakası, odun parçası ve bazı kap kacakların suyun yüzeyinde durması bu duruma örnek teşkil eder. Bu görüşe göre suyun i'timâdı diğer cisimlerin i'timâdına galip geldiği için onların tevlîdini engelleyici bir rol üstlenir. Burada suyun i'timâdı cisimleri yukarı yönde iterek onların batmasına engel teşkil eder.⁷¹⁶

Bu açıdan kelâmcılar i'timâdın ortaya çıkmasını engelleyen şartlar ile bu şartları imkânsız kılan şeyleri birbirinden ayırmışlardır. Bu ayrıma göre engelin ortadan kalkması mümkün iken imkânsızlığın ortadan kalkması mümkün değildir/düşünülemez. Bu açıdan i'timâdın cevheri tevlîd etmemesi, i'timâdın ortaya çıkmasını engelleyen şartlar içerisinde değil, bunu imkânsız kılan şartlar içerisinde kabul edilmiştir. Bu da engel ve imkânsızlık kavramlarının birbirinden farklı kullanım alanlarına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁷¹⁷ Nitekim İbn Metteveyh ve şârihi bu farka şöyle işaret etmektedir: Engel iki çeşittir. Bunlardan biri kendisini engelleyendir. Diğerisi ise başkasını engelleyendir. Kendisini engelleyen engel durumu, kudretlerin sayısı arttırılsa dahi ortadan kalkmaz (değişmez). Çünkü burada engelin ortadan kalkması mümkün değildir. Başkasını engelleyen ise kudretlerin sayısının arttırılmasıyla birlikte engel durumu ortadan kalkabilir. Görme eylemi üzerinden bu olgu şöyle açıklanabilir. Görme konusunda kendisini engelleyen şey, görülen şeyin görüş mesafesinde

⁷¹⁵ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 98a.

⁷¹⁶ *İbn Metteveyh, et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/356-357; *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 99a.

⁷¹⁷ *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 96a. Ayrıca cevherin zıddı fenâ arazı olduğundan i'timâdın iki zıddan birinin yerine diğerini tercih etmesinin evla olmadığı, dolayısıyla her ikisini de tevlîd edemediği bir durumdan da bahsedilmektedir. Burada aynı zamanda cevhere güç yetirilemeyeceği, yani cevherin mahalline temas edilmek suretiyle onda bir fiil meydana getirilemeyeceği hususuna da dikkat çekilmektedir. Bu görüşe göre insan açısından ma'dûma temas muhal olduğundan cevher, kulların kudreti kapsamı altında görülmez. İ'timâdın cevheri tevlîd edemeyeceği hususu aynı zamanda âlemdeki doluluk ve boşluk düşünceleriyle de ilişkilendirilmiştir. Detaylı bilgi için bk. *Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 191-193.

olmamasıdır. Yine bu konuda başkasını engellenen şey ise ışığın azlığından kaynaklı olarak görüntünün uzak ya da saydam olarak algılanmasıdır. Burada ışıktaki bir artışın olmasıyla birlikte engelin ortadan kalkması, dolayısıyla görmenin gerçekleşmesi mümkün iken, görüş mesafesinde olmayan şeyin görülmesi mümkün olmamaktadır.⁷¹⁸

Gerçekte tevlîd görüşünü kabul eden Mu‘tezilî kelâmcıların çoğunluğu sebebin müsebbebi gerektireceği fikrini kabul eder. Özellikle tabiatçı görüşü benimseyen Câhız ve Nazzâm gibi isimler açısından bu sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu söylemek mümkündür. Zira onlara göre karın soğutması ya da ateşin yakması tabiatı gereği zorunlulukla gerçekleşir. Bu nedenle onların sisteminde varlıktaki tabiatları inkâr etmek, hakikatleri inkâr etmekle aynı anlamı taşır.⁷¹⁹ Tabiat görüşünü kabul etmeyen ancak tevlîd görüşünü benimseyen diğer Basra kelâmcıları için ise sebep-sonuç ilişkisi, birtakım şartlara bağlı olarak gerçekleşen ılımlı bir determinizmi ifade eder. Bundan dolayı kelâmcılar i‘timâdı genel olarak “birtakım engellerin ortadan kaldırılması ve gerekli şartların oluşması” şartlarına dayalı olarak gerçekleşen hareket eğilimi şeklinde tanımlarlar. Onların bundan kastı, Allah’ın şeylere ilişkin kudreti söz konusu olduğunda bu zorunluluğun neredeyse tamamen ortadan kaldırılmasının mümkün olduğu hususuna vurgu yapmaktır. Bu açıdan bakıldığında Basra Mu‘tezile kelâmında atılan bir taşın havada kalması da mümkündür. Ancak buradaki imkânın Allah’ın kudreti açısından söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Aksi takdirde insanın dış dünyada edindiği tecrübeler/gözlemler, taşın havada kalamayıp yere düştüğü bilgisine ulaşmayı zorunlulukla gerektirir. İşte bu gereklilik Basra Mu‘tezile kelâmında sebep işlevi gören i‘timâd üzerinden açıklanmıştır. Dolayısıyla i‘timâdın arazlar arasında tevlîd etme rolünü üstlenmesi aynı zamanda i‘timâdın *Âlemde değişim ve süreklilik nasıl gerçekleşir?* sorusuna cevap teşkil eden bir ilke olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarlarına göre ise sebep var, ortam müsait ve buna engel olan bir durum yok ise müsebbebin husulü zorunludur. Bu açıdan i‘timâdın sebep-müsebbeb ilişkisi gereği zorunlulukla tevlîd etmesi gerekir. Ancak bu zorunluluğun engellerin bulunmaması şartına dayalı olarak gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Taş örneğini ele alacak olursak bu görüşe göre taşın engeli olmadığı müddetçe zorunlulukla aşağı yönde hareket ettiği kabul edilmelidir. Ancak bu taşın havada bir ip yardımıyla asılı durduğu ve aşağı yönde hareket etmediği tecrübe edildiğinde ise burada gerekli şartların oluşmadığı hükmüne varmak gerekir. Bu durum Allah’ın eşyada takdir ettiği muradın engellendiği anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah bizzat kendi muradıyla eşyada takdir ettiği bu düzeni ihlal etme imkânına sahiptir. İ‘timâd

⁷¹⁸ *Şerhu Kitabü’t-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 98a.

⁷¹⁹ Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, 194.

açısından bu durum i'timâdın tevlîdden engellenmesi anlamına gelmektedir. Ebabil kuşları tarafından fırlatılan küçük taşların delici bir kuvvetle canlılara zarar vermesi hadisesi bu duruma örnek teşkil eder. Zira küçük bir taşın i'timâdı gereği canlıya delici bir kuvvetle etkide bulunmaması gerekir. Ancak buradaki hadisede taşın tevlîdi dışarıdan kendisine gerçekleşen Fâil kuvvetin etkisiyle, yani Allah'ın taşa mücteleb i'timâd meydana getirmesiyle (zâid bir müdafaa/itme kuvvetiyle) farklı bir şekilde (telef etme yönüyle) cereyan eder. Bu durum i'timâdların gerekli koşulların sağlandığı ve engellerin olmadığı müddetçe tevlîdinin zorunlu olduğunu ve bu tevlîdin Allah'ın takdir ettiği bir düzenlilik (sebe-sonuç ilişkisi) içerisinde gerçekleştiğini, ancak Allah'ın istemesi durumunda ise bu düzenin bozulabileceği imâsını taşır.⁷²⁰

Bu açıdan bakıldığında i'timâdın tevlîdine etkide bulunan fâil kuvvet, hem insanı hem de Allah'ı kapsamına alan iki yönlü bir kullanıma sahiptir. Ancak kelâm kaynaklarında bu ifade çoğunlukla insanın fiilleriyle ilişkilendirildiğinden i'timâdın tevlîdi söz konusu olduğunda da aynı şekilde insana nispet edilmektedir. Fakat bahsi geçen Ebabil kuşlarının fırlattığı küçük taşlar örneği dikkate alındığında insanın kudretini aşan bir i'timâdın tevlîdinden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan i'timâdın tevlîdine etkide bulunan diğer bir husus da Allah'ın müdahalesine imkân tanıyan ve bu yönüyle katı bir determinizmi reddeden bir özelliğe sahip olmasıdır. Zira Allah'ın dilemesi durumunda küçük bir taş, canlıları telef edici bir kuvvete sahip olabilmektedir. Taşa sonradan kazandırılan bu “zâid kuvvet” (müdâfa'a), i'timâdın bir türü olan mücteleb i'timâd ile izah edilmektedir.

3.5.4. İnsan Fiilleri Bağlamında İ'timâd

Mu'tezile insan fiillerini dolaysız ve dolaylı olmak üzere temelde iki şekilde gruplandırmıştır. Dolaysız fiil, fâilin bu fiili aracısız yapmasını; dolaylı fiil ise fiil ile fâil arasında aracı vasıtanın bulunmasını ifade etmektedir. Her iki fiil türünde de fâil pozisyonundaki kişi, övgüyü veya yergiyi, cezayı veya sevabı hak etmesine bağlı olarak fiilinden sorumlu tutulmaktadır. Yani insanın sorumluluğu açısından her iki fiil türü de birbirinden ayrılmamaktadır. Ancak dolaylı fiil türünde fiiller, nedensellik anlayışına göre cereyan etmektedir. Yayını gererek oku fırlatan ve okun bir yere isabet etmesinden önce vefat eden kimsenin fiilini ele aldığımızda burada fiilin nedensellik ilkesi gereği dört şıktan biriyle nitelendiğini gözlemliyoruz. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: (a) Okun gidişi okun fiilidir. (b) Okun gidişi fâilsiz bir fiildir. (c) Okun gidişi Allah'ın fiilidir. (d) Okun gidişi oku fırlatan atıcının, yani insanın fiilidir. Mu'tezile bu şıklar içerisinde son görüşü tercih eder. Çünkü

⁷²⁰ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 95b.

burada ok fırlatıldığında hareket eden bir i'timâda (eğilime) sahiptir ve bu i'timâdı ortaya çıkaran insanın kudretidir. Bu açıdan Mu'tezile, cansız cisimlerin fiil meydana getiremeyeceği, fâilsiz bir fiil olamayacağı ve oktaki gitme fiilinin Allah'ın fiili olmasının mümkün olmadığı görüşlerine dayalı olarak okun gidişini atıcıya, yani insana nispet eder.⁷²¹

Bu açıdan Mu'tezile insanlar tarafından sergilenen fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı hususunda görüş birliği içerisinde. Zira onlara göre bu fiiller, insanla ilintili olduğundan bunların Allah'a dayandırılması doğru değildir. Aynı şekilde bu fiillerin iki fâil tarafından işlenmesi de imkânsızdır. Çünkü bir fiilin iki muktedir aracılığıyla ifâ edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle Mu'tezile, Eş'arîlerin savunduğu kesb teorisini reddetmiş ve buna karşı tek bir makdûrun (kudretin yöneldiği fiilin) iki kadirin kudreti kapsamında olamayacağı görüşünü ileri sürmüştür. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre insanın fâil olarak nitelendirilmesi mecazi anlamda olmayıp hakiki anlamdadır. Buna göre insanın fiilleri, onun serbest iradesi sonucu ortaya çıkmış olup kendi kasdı ve kişisel dürtüleriyle gerçekleşmektedir. Yani insanın bir fiil işlemesi onu irade etmesine, amaçlamasına ve gerekli etkenleri hazırlamasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Aynı şekilde insanın bir fiil işlememesi de onu istememesine ve bu fiile engel olacak etmenlerin ortaya çıkmasına dayanmaktadır.⁷²²

Burada şu hususa dikkat çekmekte fayda var ki Mu'tezile'ye göre insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması, yoktan var etme, örneksiz meydana getirme, benzersiz bir şekilde ortaya çıkarma anlamlarını ihtiva etmez. Tam tersine insan açısından yaratma, uygulamaya dönük bir plan ve takdire dayalı olarak hareket etme anlamındadır. Çünkü Mu'tezile insanın gerçekte böylesi bir takdir ve planlamayı yapabilecek güçte olduğuna inanır. Daha açık bir söyleyişle Mu'tezile, insanın planlama ve tasarlama yapma gücüne sahip olduğunu ve bu güç ile kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu kanaatindedir. O halde “yaratıcı” nitelemesinin kullanılışı, Allah ve insan söz konusu olduğunda farklılık arz eder. Zira insanın bir fiil işlemesi, o fiilin “güç yetirilen bir fiil” olmasından kaynaklıdır. Öte yandan insanın bir şeye güç yetirmesi, her şeye güç yetireceği anlamına da gelmemektedir. Sözelimi insanın bir şeyi yoktan var etmesi mümkün değildir. Allah açısından ise böyle bir ayrım söz konusu değildir. Allah her şeye gücü yeten, yoktan var edendir.⁷²³

⁷²¹ Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 98b; İbn Metteveyh, et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 1/ 353, 355; Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, 9/ 52, 64-68; Muhammed Ammara, el-Mu'tezile Müşkiletü'l-Hurriyyeti'l-İnsâniyye, 135-145.

⁷²² Kâdî Abdülcebbâr, el-Muğnî, 9/ 142-143; Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz, 97b; Muhammed Ammara, el-Mu'tezile Müşkiletü'l-Hurriyyeti'l-İnsâniyye, 70-80.

⁷²³ Muhammed Ammara, el-Mu'tezile Müşkiletü'l-Hurriyyeti'l-İnsâniyye, 70-80.

Mu‘tezile’ye göre insanı fiil işlemeye iten etkenler, bir yönüyle objeler dünyasındaki koşullara dayanmaktadır. Buna göre i‘timâda sahip olan objeler dünyasındaki şartlar, insan iradesi ve özgürlüğü üzerinde etkide bulunmaktadır. Bunu şöyle detaylandırmak mümkündür: Mu‘tezile temelde âlemde bulunan ürünlerin hammaddeleri ile bu maddelerden dönüştürülen ve üretilen şeyleri birbirinden ayırır. Buradaki hammaddeler Allah tarafından yaratılmış olup kullanımı insana sunulmaktadır. Yani Mu‘tezile deri, yün, demir, taş, bakır, toprak gibi şeylerin (hammaddelerin) Allah tarafından yaratıldığını; bunlardan üretilen ya da icad edilen diğer eşyaların ise kullar tarafından meydana getirildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Mu‘tezile hammaddelerden üretilen şeylerin işlevselliğini/kullanımını insana dayalı olarak açıklamaktadır. Zira onlara göre bu maddeler gerekli işlemlere tabi tutulması durumunda insana menfaat sağlamaktadır. Örnek verecek olursak demirin eritilmesiyle çeşitli alet ve edevatlar, yünün işlenerek dikilmesiyle yorgan ve elbiseler, toprağın suyla karıştırılmasıyla kap kacaklar (çömlek vb.) yapılmaktadır. Mu‘tezile’ye göre insan bu eşyaları yapabilecek yeteneklerle donatılmış olup hammaddelerin değişimini ve dönüşümünü sağlamaktadır. Böylelikle insan, doğada yalın bir halde (işlenmemiş) bulunan maddeler üzerinde çeşitli hareketlerde, yani fiillerde bulunmak suretiyle kendi fiilinin yaratıcısı olmaktadır. Nitekim bu konuda Allah da insanlara yol göstermektedir.⁷²⁴ Nahl Suresi 80 ve 81. âyetlerde şöyle buyrulmaktadır:

“Allah size evlerinizi huzur yeri yaptı; hayvanların derisinden gerek yolculuk gününüzde gerekse ikamet gününüzde kolaylıkla taşıyabileceğiniz barınaklar yapmanızı; keza bir süreye kadar onların yünlerini, yumuşak tüylerini, kıllarını ev ve giyim eşyasıyla ticaret malı olarak değerlendirmenizi sağladı. Yine Allah, yarattığı şeylerden sizin için gölgelikler yaptı, dağlarda size sığınaklar yarattı; size sıcağa karşı kendinizi koruyacak elbiseler, mâruz kalabileceğiniz düşman gücünden sizi koruyacak zırhlar yapma imkânı bahşetti. İşte Allah, teslimiyet gösteresiniz diye size nimetini böyle eksiksiz vermektedir.”⁷²⁵

Söz konusu âyete dayanıldığında insanın kendi fiilini Allah’ın eşyada yarattığı “araçlar” ile meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Kelâmcılara göre bu araçlardan biri de i‘timâddır. Allah’ın eşyada i‘timâdı yaratması, insanlar açısından dünya hayatında bir faydası bulunduğu içindir. Kâdî Abdülcebbar buna suda yüzen gemileri örnek göstermektedir. Esasında Allah, suda i‘timâd meydana gelmeksizin gemileri suda yüzdürme gücüne sahiptir. Ancak Allah, bu olayın insanlara en güzel şekilde fayda sağlaması için suda i‘timâd yaratmıştır. Bu anlamda sudaki i‘timâd, nesnelere itme kuvveti uygulayarak onların suya batmasına engel teşkil etmektedir. Buradaki i‘timâdı, yani suda batmamanın sebebini keşfeden insan ise daha

⁷²⁴ Şerhu Kitâbü’t-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a‘râz, 99b; İbn Metteveyh, et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a‘râz, 1/359; Muhammed Ammara, el-Mu‘tezile Müşkiletü’l-Hurriyyeti’l-İnsâniyye, 97-98.

⁷²⁵ Kur’ân Yolu (Erişim 9 Eylül 2024), Nahl 16/80-81.

sonrasında istedikleri yönlerde seyredebilecekleri gemiler inşa etmektedir. O halde Allah'ın eşyada i'timâdı yaratması insan içindir ve bu i'timâdı keşfetmek suretiyle insan eşya üzerinde çeşitli fiiller meydana getirebilmektedir. Bu da insanın kendi fiillerini nedensellik ilkesine göre tasarlayarak ve ölçüp biçerek gerçekleştirdiğini ve bu açıdan eylemlerinden sorumlu olduğunu ortaya koymaktadır.⁷²⁶

Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi İbn Metteveyh de yelkenli ve rüzgâr arasındaki nedensellik ilişkisini keşfeden insanın suda batmayan gemiler inşa edeceğini ve bu bakımdan i'timâdın sebep-sonuç ilişkisini ihtiva eden bir değişim nazariyesi olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre yelkenlinin kendiliğinden suda yüzmesi mümkün değildir. Ancak rüzgârın yelkeni itmesi ile geminin yelkeni farklı yönlerde doğru sürüklenmesi durumları bir araya gelerek yelkenlinin suda yüzmesine sebep olmaktadır. Yani yelkenlinin (geminin) normal şartlar altında ağırlığından dolayı (lâzım süflî i'timâdı gereği) aşağı inerek suya batması lâzım gelmektedir. Ancak yelkenlideki bazı etkenler onun suya batmasına engel teşkil etmektedir. Bu etkenler, yelkenliye dışarıdan müdahalede bulunan rüzgâr ve geminin kuvvetidir. Başka bir deyişle aynı mahalde (yelkenlide) bir araya gelen iki farklı mücteleb i'timâdlardır (rüzgârın itme kuvveti ile geminin çekme kuvveti).⁷²⁷

İbn Metteveyh'in bu açıklamaları temelde iki şeyi ortaya koyar: Bunlardan ilki, insanın eşyadaki i'timâdları keşfedebilme gücüne sahip olmasıdır. İkincisi ise insanın bu keşfettiği i'timâdlar aracılığıyla fiiller meydana getirmesidir. Bu anlamda i'timâd, sebeplere aracılık yapan yani birtakım fiillerin ikincil fiilleri doğurması anlamını ihtiva eden bir özelliğe (tevlîd etme) sahiptir. İnsan ise bu sebeplere ihtiyaç duyan ve onlar aracılığıyla çevresini inşa eden bir varlıktır. Dolayısıyla insanın gemileri suda yüzdürebilmesi için sudaki i'timâdı keşfetmesi ve burada edindiği bilgiye dayalı olarak fiiller meydana getirmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre Allah'ın eşya üzerindeki fiili, gerekli olan “aracı/sebebi” yaratmasından ibarettir. Bunun dışındaki her şey, kulun kendi fiilidir.⁷²⁸ Bu açıdan insan, kendi fiillerinin fâilidir ve fiillerinde seçme hürriyetine sahiptir. Ancak buradaki özgürlük alanının insanın mahiyetini bildiği araçlar bağlamında geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Mu'tezile'ye göre insan ancak mahiyetini bildiği şeylere güç yetirebilmektedir. Bundan dolayıdır ki Mu'tezile arazları “kulların kudreti kapsamı altında bulunan ve bulunmayan arazlar” olarak ayrı bir tasnife tabi tutmuştur. Daha önce belirtildiği üzere kulların

⁷²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 111-112.

⁷²⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/326-327, 329; *Şerhu Kitabü't-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 94a-94b.

⁷²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 111-112; Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile Müşkiletü'l-Hurriyyeti'l-İnsâniyye*, 97-98.

kudreti kapsamı altında bulunan arazlar; hareketler, duruşlar, sesler, acı duymalar gibi insanın mahiyetini bildiği ve bu yönüyle onlara güç yetirebildiği arazlardır. İnsanın mahiyetini bilmediği, dolayısıyla da güç yetiremediği arazlar ise doğrudan Allah tarafından yaratılan, yani Allah'ın fiillerinden kabul edilen renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm gibi arazlardır.⁷²⁹ Bu çerçevede Mu'tezile, insanın ancak belirli arazları yaratabileceği, cevher ve cisimleri yaratmaya ise güç yetiremeyeceği konusunda görüş birliği içerisinde. Ancak arazların kapsamını belirleme noktasında Mu'tezile görüş ayrılığına düşmüştür.

İ'timâd teorisini ortaya ayan Nazzâm ise arazların alanını daraltmak suretiyle tek arazın hareket olduğunu, insanın ise hareketten başka bir fiili olmadığını ileri sürmüştür. Böylelikle Nazzâm diğer kelâmcıların araz olarak nitelediği şeyleri, cisimler kategorisine sokarak insanın bu cisimler üzerinde kâdir olmadığını belirtmiştir. Eş'arî'nin aktarımıyla Nazzâm, Allah'ın hiçbir kimseyi hareketlerden başka bir şeyi yapmaya kudretli kılmadığını söylemiştir. İnsanın sadece arazları, yani hareketleri yapmaya kudreti olduğunu, cisimlere (sıcaklık, soğukluk, renkler, tatlar gibi) ise ancak Allah'ın güç yetirebildiğini belirtmiştir. Bu yaklaşımıyla Nazzâm, insanın sadece hareketin mahiyetini bildiğini, dolayısıyla da ancak harekete güç yetirebildiğini imâ etmiştir.⁷³⁰

Nazzâm'a göre gerçekte sükûn diye bir şey yoktur. Hareketten başka bir araz olmadığı için de evrendeki her şey sürekli bir oluş hali içerisinde değişmekte ve yenilenmektedir. Bu değişim ve yenilenme, şeylerin belirli bir düzen içerisinde, yani gizli olanların açığa çıktığı ve kendi tabiatları doğrultusunda hareket ettiği bir nedenselliği içermektedir. Evrendeki bu oluş düzeni, ilk yaratma anında tamamlanmış olup insan tarafından keşfedilmeyi beklemektedir. Bu anlamda şeylerin tek bir seferde topluca yaratılması şeylerdeki öncelik ve sonralığın, başka bir

⁷²⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/166,174, 189, 269, 294-295, 303, 329-333, 336-337; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 219, 153-156; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 13-14, 33-34, 41-42, 53, 97-99, 122-124, 127-128; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung-Martin Mc. Dermott (London: el-Huda, 1991), 84. Mu'tezile'ye göre gözün yaratılması Allah'ın, insanın bu göz aracılığıyla eşyaya bakması ise kulun fiilidir. Aynı şekilde burnun yaratılması Allah'ın, insanın bu burun aracılığıyla koku alma eylemini gerçekleştirmesi de yine insana ait olmaktadır. İnsanın ayaklarıyla yürüme eyleminde bulunması ve elleriyle bir şeyleri tutup kavraması da organlardan (bedenlerden) kaynaklanan fiillerin insana ait olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayıdır ki Kâdî Abdülcebbar organlardan kaynaklanan fiillerin kulun kudreti kapsamı altında olduğunu ileri sürmektedir. Bu, aynı zamanda i'timâdın organların temel fonksiyonlarına, motor hareketlerine etkiye bulunan bir kuvvet olduğunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan insanın i'timâd aracılığıyla fiiller meydana getirmesi, onunla kendi organlarında çeşitli hareketler meydana getirebildiği bir durumu da nitelemektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın insanın bünyesinde böyle bir sistem inşa etmesi, yani organların sebepler (i'timâd) aracılığıyla fiiller meydana getirmesi ya da bazı fiilleri "nedenli" olarak yaratması, sebebe özgü bir maslahat nedeniyledir. Bu maslahat, insanlara menfaat sağlamak amacıyla. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/ 22-24, 111-112, 159-161; Kâdî Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*, 230; Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile Müşkiletü'l-Hurriyyeti'l-İnsâniyye*, 97-98.

⁷³⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 351-352, 566.

deyişle sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin⁷³¹ insanın gözlemlerine dayalı olarak açığa çıkacağı anlamına gelmektedir. Sözelimi insan odunun içerisinde gizlenmiş olan yanma eğilimini, deney ve tecrübeden hareketle öğrenmektedir. O halde Nazzâm i'timâd hareketi ile gerçekte evrendeki oluş düzenine dikkat çekmektedir. Cisimlerin sürekli gizlendikleri yerden açığa çıkarak yenilendiklerini ve böylelikle değişime uğradıklarını ifade etmektedir. Bu değişim sürecinde insanın da etkin bir rolünün bulunduğu ve bu yönüyle yapıp etmelerinden sorumlu olduğunu belirtmektedir.

Nazzâm'ın cisimlerin ilk yaratılış anında i'timâd hareketi ile hareketli olduklarını söylemiş olması, cisimlerin iç içe bulunduğu/gizlendiği ve gerekli koşulların sağlanması durumunda gizlendikleri yerden ayrılarak başka bir mekânda görünür oldukları bir durumu nitelendirir. Yani Nazzâm cisimlerin gayeleri (tabiatları) doğrultusunda gizlendikleri yerden ayrıldıklarını ve başka bir mekâna intikal ederek görünür olduklarını, ancak bu noktada cisimlerin bunları kendi başlarına yapamadıklarını ve insanın yapabilme kabiliyetine ihtiyaç duyduklarını imâ etmektedir. Böylelikle Nazzâm odunda gizlenmiş ateşin yanmak suretiyle görünür olduğunu ve bu görünürlüğün odun mekânından hava mekânına intikal etmek (sıçramak) suretiyle gerçekleştiğini, ancak bu noktada ateşin insanın müdahalesine ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.

Nazzâm'ın sisteminde i'timâd hareketi, cisimlerin içsel hareketi (kendi tabiatları) doğrultusunda değişime uğramalarını izah eden ve idrak edemediğimiz bir gizliliği içerisinde barındıran bir hareket türüdür. Bunu “cismın doğal eğilimini, yani tabiatını istemesi ve bu doğrultuda hareket ederek değişime uğraması” şeklinde ifade etmek de mümkündür. Buradaki değişim, yoktan yaratmayla değil, zaten var oldukları düşünülen ve birbirlerinin içinde gizlenmiş haldeki cisimlerin görünür olmalarıyla gerçekleştirdikleri bir hareketi konu edinir. Bu yönüyle Nazzâm âlemde meydana gelen değişimlerin kendiliğinden gerçekleşmediğini, insanın yapıp etmeleriyle açığa çıktığını ısrarla vurgular. Sözelimi cisimlerin gizlenmiş bir biçimde iç içe bulunduklarını ve bu gizliliğin ancak insanın müdahalesiyle görünür olabileceğini imâ eder. Bu anlamda onun ve öğrencisi Câhız'ın sisteminde değişim, insanın eşyadaki gizli hikmetleri istidlal gücüyle keşfedebildiği ve böylelikle eşyada fiiller meydana getirebildiği bir düzenliliği ifade eder. Câhız buna örnek olarak kuru toprağı suyla yoğuran ve ateşte pişiren çömlekçinin fiilini gösterir. Ona göre çömleği meydana getiren toprak ve su yaratılma yönünden Allah'a aittir. Ancak çömleği yoğurma eylemi insana aittir. O halde insan,

⁷³¹ Kelâmcılar sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi temelde dört kavramla izah etmişlerdir. Bunlar, i'timâd, iktiran, tevliid ve âdettir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cemalettin Erdemci, “İslam Kelâmında Kozalite Problemi”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ 2 (2014), 31

aklı ve kudretiyle hammaddeleri bir araya getirebilme, onlardan tecrübeler elde ederek onları tasarlama ve böylelikle eşyadan fayda temin etme kudretine sahiptir.⁷³²

Ayrıca Câhız’a göre varlıklarda ne üzere yaratıldıklarına ve hangi yönde kullanıldıklarına dair çeşitli bilgiler bulunur. Bu bilgiler, açık ve gizli hikmetler olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan, varlıklar üzerinde beş duyu ve akıl vasıtasıyla istidlal ederek bu hikmetli bilgilere ulaşır. İnsan, bu bilgilere ulaşması sonucunda eşyaya şekil verir. Eşyayı evirip çevirmek suretiyle fiiller meydana getirir. Böylelikle insan; eşya üzerinde fâil olma özelliği kazanan, çevresini düzenleyen ve kendisine yaşam alanı oluşturan bir varlık boyutuna geçer. Medeniyet kavramıyla ifade edilen bu yaşam alanında her bir varlık türü ayrı bir kategoride sınıflandırılmıştır. Burada insan, cansız cisimler, bitkiler ve hayvanlardan farklı olarak eşyada gizlenmiş olan mânaları keşfeden ve eşyaya konum tayin eden bir kategoride yer alır.⁷³³

Bu açıdan i’timâd, nesnede potansiyel halde (bilkuvve) var olan özelliklerin aktüel hale (bilfiil) geçişini izah eden bir teoridir. Nesnedeki tüm değişim ve oluşları konu edinmektedir. Bunu “*potansiyel gücü aktüel bir güce dönüştüren itici bir güç*” şeklinde anlamak da mümkündür. Zira i’timâd aracılığıyla meydana gelen fiiller, esasında nesnede imkân halinde yaratılan özelliklerin aktüel hale geçmesidir. Burada insan, nesnedeki bu potansiyel eğilimlerin aktüel hale geçmesine zemin hazırlayan etkin bir gücü temsil etmektedir. Bu anlamda i’timâd, insanın fiilleri söz konusu olduğunda insanı fiil işlemeye iten objeler dünyasındaki koşulları ifade eder. Bu koşulları keşfeden insan, planlama ve tasarlama yapma gücüne dayalı olarak kendi fiillerini yaratır.

İ’timâd teorisini kabul eden ve onunla ilgili detaylı açıklamalar yapan Ebû Haşim ve taraftarları da i’timâdı, insanın fiiller meydana getirmesinde aracılık rolü üstlenen arazlar arasında kabul eder. Bu yönüyle i’timâd, tevlîd özelliğine sahip olan bir arazdır. Bu araz, “engellerin ortadan kaldırılması ve gerekli şartların yerine getirilmesi” durumlarına dayalı olarak sonucunu zorunlu olarak meydana getirmektedir. Bu, eşyadaki i’timâdın insanın kullanımına sunulduğunu ve insanın i’timâdlar aracılığıyla fiiller meydana getirebildiği bir duruma dikkat çeker. İbn Meteveyh’in suda batmayan cisimlerin i’timâdından hareketle insanların gemiler inşa edebileceğini söylemiş olması bu tespitimizi doğrulamaktadır. Bu

⁷³² Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 5/ 13; Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*, 58; Yasemin Holoğlu ve Yusuf Şevki Yavuz, “Câhız’da Tabiat Felsefesi”, *Dakûku'l-Kelâm Kelâm Kozmolojisi Metin Seçkisi*, haz. Ramazan Altıntaş ve Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 115-123.

⁷³³ Câhız, *ed-Delâil ve'l-i'tibar ale'l-halk ve't-tedbir*, 8, 21-22, 47, 67; Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, 1/ 34, 37, 45, 207; Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1975), 1/75-81; Mahfûz Ali İzâm, *Fi'l-Felsefeti't-Tabî'iyye 'inde'l-Câhız* (b.y: Dârü'l-Hidâye:1995), 36-37, 115-116, 186-187; Ayrıntılı bilgi için bk. Holoğlu, *Câhız’da Tabiat Felsefesi*, 46-53.

açından insan fiilleri söz konusu olduğunda i‘timâdın hem Nazzâm’da hem de Nazzâm sonrası alımlama biçimlerinde “aracılık” görevini üstlendiğini söylemek mümkündür.

Bu veriler ışığında i‘timâd, cisimlerin içsel eğilimini ortaya çıkartan (tevlîd eden) bir itme kuvvetidir. Bu kuvvet, cevherin taşımak zorunda olduğu bir araz/mânadır. Sebepler ile sonuçlar arasında nedensellik ve zorunluluk ilişkisinin bulunduğu ortaya koyan “aracı bir etken/ilke”dir. İnsan bu ilke sayesinde eşyadaki bilgileri (sebe-sonuç ilişkisini) keşfederek, başka bir deyişle eşyanın mahiyetini öğrenerek kendi fiillerini inşa edebilmektedir. Bu anlamda i‘timâd, insanın dolaylı fiiller (ikincil fiiller) meydana getirmesine etkide bulunmaktadır.



SONUÇ

İ'timâd, erken dönem Basra Mu'tezile kelâmında âlemdaki değişim ve sürekliliğin nasıl gerçekleştiği sorununun çözüm arayışlarında ortaya çıkan bir kavramdır. Her ne kadar kelâm âlimleri bir doğa bilimci niteliğiyle âlem ve içindekileri konu edinmişse de âlem Allah'ın varlığının apaçık bir delili olması hasebiyle her zaman onların ilgi odaklarında yer almıştır. Bu bakımdan kelâm âlimleri kendi dönemlerinin bilimsel verilerinden istifade ettikleri gibi bir takım yeni açılımlarla mevcut birikimi zenginleştirmişlerdir. Öyle anlaşıyor ki i'timâd kavramı da böyle bir vasatta ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda öncelikle belirtmek gerekir ki araştırma konusu yaptığımız i'timâdı, Basra Mu'tezile kelâmcıları kendi sistemleri içerisinde farklı şekillerde açıklamışlardır. Bu açıklamaları temelde iki kısımda ortaya koyabiliriz. Bunlardan birincisi Nazzâm tarafından cisimlerin yaratılış anındaki hareketliliğini ifade etmek için öne sürülen i'timâd hareketinin zaman içerisinde geçirdiği anlam gelişimiyle birlikte farklı kullanım şekillerine sahip olmasıdır. İkincisi ise Nazzâm'dan sonra i'timâd görüşünü benimseyen Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının i'timâdı, tabiat ve kümûn (gizlilik) düşüncelerini tesis ederken değil, tabiata muadil olabilecek bir anlamda kullanmayı tercih etmiş olmalarıdır.

İ'timâdın sözlüklerdeki anlamları ile kelâm terminolojisindeki kullanım alanları dikkate alındığında onun genel olarak *mu'temid* ve *mu'temed* arasında gerçekleşen dayanma eğilimini ifade ettiği görülmektedir. Burada dayanmayı gerçekleştirene *mu'temid*, kendisine dayanılana ise *mu'temed* denilmektedir. Bu açıdan *mu'temid* ve *mu'temed* arasındaki ilişki, i'timâdın tanımında belirleyici bir konumdadır. Zira *mu'temid* dayanma eğilimine ya da itme kuvvetine sahip olan nesne iken *mu'temed* nesneyle karşılaştığında ona karşı direnç uygulayan mekândır. Dolayısıyla i'timâd, nesnenin mekâna uyguladığı itme kuvveti ile mekânın nesneye karşı gösterdiği direnme kuvveti arasında meydana gelen *denge halidir*.

Bu denge halinin ne olduğu sorusuna verilen cevaplar, Nazzâm ve sonraki kelâmcıların alımlama biçimlerine göre farklılaşmaktadır. Nazzâm ve sonrası i'timâd anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele aldığımızda bu farklılaşmanın aslında kümûn ve tabiat görüşlerini kabul etme ya da reddetmeyle ilişkili olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nazzâm'dan sonra i'timâd görüşünü benimseyen Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının i'timâda yaklaşımları, tabiat ve kümûn görüşlerine karşı sergiledikleri menfi tavırla bağlantılıdır.

Bu açıdan her iki yaklaşımdaki denge hali, farklı şeyleri imâ etmektedir. Sözelimi tabiat ve kümûn düşüncesini savunan Nazzâm i'timâd ile cisimdeki *gizli bir içsel hareketliliği*; tabiat düşüncesini savunmayan Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçilerinden Kâdı Abdülcebbâr, Ebû Reşid en-Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh ise i'timâd ile cisimdeki *fiziksel bir itme ve direnme*

gücünü kastetmektedir. Bu farklılığı cismin sâkin olduğu durum üzerinden şöyle detaylandırmak mümkündür: Nazzâm’a göre cismin sâkin oluşu, gerçekte denge hali içerisinde bulunduğunu gösterir. Odunda gizlenen her bir unsurun (su, ateş, kül ve dumanın) odunun içinde eşit oranda yer tutması, bu denge halini niteler. Zira burada i’timâd, cismin içerisinde yer alan zıt unsurların (su ve ateş gibi) birbirini engellemesi ile gerçekleşir. Dolayısıyla i’timâd, cisimlerin iç içe yaratıldıkları bir çatışma hali demektir. Nazzâm’a göre bu çatışma hali, bir yönüyle cismi kuşatan ve ona etki eden çeşitli kuvvetler (zıt tabiatlar) arasındaki denge durumudur. Bu minvalde Nazzâm’ın denge halinden kastettiği, cisimlerin gerçekte sahip olduğu gerilim hareketidir. Bu gerilim hareketi bir yönüyle içsel ve duyulara konu olmayan gizli bir harekettir. Bu ise Nazzâm’ın i’timâd hareketi ile kastettiği şeydir.

Nazzâm’a göre cisimdeki bu denge durumu bozulduğunda cisim intikal hareketi ile hareket etmektedir. Bundan dolayıdır ki Nazzâm, sükûnun i’timâddan başka bir anlamı olmadığını ve cisimlerdeki içsel eğilimlerin dengesinden sükûnun meydana geldiğini savunmaktadır. İlave olarak bu dengenin bozulmasıyla da intikal hareketinin gerçekleştiğini öne sürmektedir. Yani Nazzâm temelde iki tür hareketten bahsetmektedir. Böylesi bir tabloda i’timâd hareketi, cismin görünürde sâkin olduğu, yani bir takım eğilimlerin (zıt tabiatların) birbirini nakzederek dengelediği bir durumdur. İntikal hareketi ise bu denge halinin bozulmasıyla birlikte açığa çıkan (zuhur eden) gizli tabiatların (dış dünyadaki) değişimine karşı gelmektedir. Dolayısıyla Nazzâm’a göre cismin dışsal hareketini konu edinen hareket türü intikal hareketidir ve bu hareket, i’timâd hareketinden farklı olarak cisimlerin dış dünyadaki mekânsal değişimini izah etmektedir.

Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçilerine göre ise cismin sâkin oluşu, cisim ile mekân arasındaki fiziksel bir itişme hâlini ihtiva etmektedir. Bu itişme hali, bir yönüyle cismin sahip olduğu ağırlık ile irtibatlıdır. Buna göre i’timâd, cismin sahip olduğu ağırlıktan kaynaklı olarak bir mekâna temas etmesi, dayanması ve orada karar kılması anlamlarını taşır. Burada cisim, sahip olduğu ağırlık ile dayandığı mekâna baskı uygular. Bu baskı karşısında mekân da cisme karşı direnerek onu (aşağı yöne) düşmekten alıkoyar. Böylelikle i’timâd, cisim ile mekân arasında meydana gelen itme ve direnme kuvveti olarak tarif edilir.

Dolayısıyla Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçilerine göre dayanma eğilimiyle ortaya çıkan i’timâd düşüncesinin merkezinde temas, itme gücü ve ağırlık bulunur. Dikkat edilirse bu kavramların ortak noktası, nesnenin belli bir yüzeyde ya da mekânda karar kılması/sabit durması sonucunda meydana gelen etkileşim halini ifade etmiş olmalarıdır. Bu anlamda onlara göre cismin denge hali, bir yönüyle cisim ile mekân arasında gerçekleşen etkileşim halidir ki Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçileri, bu etkileşim haline çoğunlukla itme ve direnme kuvveti

anlamını vermektedir. Bu ise en genel anlamda i'timâdın; temasla gerçekleşen, itme ve direnme kuvvetini ihtiva eden, ağırlık ve hafiflik şeklinde tarif edilen bir araz olduğunu ortaya koymaktadır.

İlave olarak Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçileri, cisimlerin aşağı yönde hareket etmesini de i'timâd ile izah ederler. Burada ise i'timâd, cisimlerin aşağı yönde hareket etmelerini sağlayan bir “sebebe” karşılık gelir. Bu sebep, bahsi geçen kelâmcılara göre cismin sahip olduğu ağırlıktır. Bu anlamda i'timâd, aynı zamanda cisimleri aşağı yönde hareket ettiren ağırlık kuvvetidir.

İ'timâdın ağırlık şeklindeki tanımlanması, Nazzâm ve sonrasındaki i'timâd anlayışlarında öne çıkan temel ayrılık noktalarından birini temsil eder. Zira Nazzâm'ın sisteminde ağırlık, i'timâdın tanımını belirleyen özel bir kavrama tekabül etmez. Nazzâm'a göre ağırlık ve zıttı olan hafiflik, birer cisim türü olup sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, renk, tat ve koku gibi diğer latif cisimlerle birlikte iç içe bulunur. Burada her bir cisim, kendi tabiatı doğrultusunda eğilim göstererek görünür olmak ister. Bu ise zıt tabiatların çatışmasından ileri gelen gizli bir hareketlilikten bahsetmeyi gerektirir.

Nazzâm sonrası i'timâd anlayışlarında ise ağırlık ve hafiflik, i'timâdın tanımında öne çıkan kavramlar arasındadır. Burada i'timâd, Nazzâm'da olduğu gibi sadece cisimlerin içsel eğilimini ifade etmez. Cisimlerin içsel eğiliminin bir sonucu olarak meydana gelen dışsal hareketliliği de içerir. Dolayısıyla Nazzâm sonrası alımlama biçimlerinde i'timâd, “cismin ağırlıktan kaynaklı olarak aşağı yönde hareket etmesi” anlamını da taşıyan kozmolojik bir terim olarak kullanılır.

Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının i'timâd konusunda ortak kanaatleri, cisimlerin içsel eğilimlere sahip olarak yaratıldıklarıdır. Dolayısıyla Nazzâm'dan sonraki kelâmcılar da Nazzâm gibi cisimlerin yaratılışları gereği içsel bir eğilime sahip oldukları kanaatindedir. Ancak onlar, Nazzâm'dan farklı olarak bu içsel eğilimi, Nazzâm'ın iddia ettiği gibi duyulara konu olmayan gizli bir hareket ya da çatışma hali ile değil; delil yoluyla istidlal edilen ve böylelikle varlığı zaruri olarak bilinen itme ve direnme kuvveti ile izah etmektedir. Burada cisimlerin içsel eğilimleri gereği aşağı ve yukarı yönde itici bir kuvvet meydana getirdikleri, bunun ise delil yoluyla bilenebilir olduğu vurgulanmaktadır. Böylelikle i'timâd, suyun neden aşağı yönde aktığı ya da ateşin neden yukarı yönde alevlendiği sorularına cevap teşkil eden *aşağı inen ve yukarı çıkan iki kuvvet (ağırlık ve hafiflik)* olarak tarif edilmektedir. Bu iki kuvvet, aynı zamanda i'timâdın türlerini (süflî ve ulvî i'timâd) belirleyen temel kavramlar olarak kaynaklarda yer almaktadır.

Dolayısıyla Nazzâm'ın öne sürdüğü biçimiyle teorik olarak “cismin bir mekânda en az iki vakit geçirmesi (sâkin olması)” anlamına gelen i'timâd zaman içerisinde “cismin bir yüzeyi itmesi, cismin bir şeye direnç göstermesi, cismin bir yönde hareket etmesi, cismin birtakım fiillere sebep olması” şeklindeki mânaları da içeren bir kapsayıcılıkta anlam gelişimine uğramıştır. Bu tanımlarda çoğunlukla i'timâdın “bir cihete tahsis edilme, bir mahalle ihtiyaç duyma ve mahalli dışında tevîd etme” gibi temel özelliklere sahip olduğu ve iki farklı türe ayrıldığı ifade edilmektedir. Bu bilgiler i'timâdın ortak bir tanımının olmadığını göstermekle birlikte onun en genel ifadeyle bir *hareket nazariyesi* olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlamaktadır. Zira hem Nazzâm hem de Nazzâm'dan sonraki kelâmcılar, i'timâdın cisimdeki hareket eğilimini açıklayan bir değişim prensibi olduğu konusunda hemfikirdir. Özellikle Nazzâm, sâkin görünen cismin dahi hareket etme potansiyeline sahip olduğu; ancak görünürde hareket edemediği, başka bir deyişle intikal hareketi içerisinde bulunamadığı kanaatindedir. Nazzâm'dan sonraki dönemde ise i'timâd hareketi, Nazzâm'dan farklı olarak, intikal hareketini de içine alan bir kapsayıcılıkta sâkin ya da hareketli cisimde meydana gelen tüm değişimleri izah etmektedir.

Bu bağlamda iki yaklaşım arasındaki farkı şöyle izah etmek de mümkündür: Nazzâm'a göre cismin yalnızca durgunluk halleri bir i'timâd hareketidir. Oysaki Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçilerine göre cisim aynı anda hem hareket hem sükûn halinde bulunamaz. Onlara göre cisim ya hareketlidir ya da hareketsizdir. Bu ilkeye dayalı olarak Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçileri i'timâdı, cisimde gözlemlenebilir olgulardan hareketle izaha çalışmıştır. Buna karşın Nazzâm ise i'timâdı duylara konu olmayan bir durumla irtibatlandırmıştır. Bu yaklaşım farklılığının önemli bir sebebi, kelâmcıların cisimlerin yapılarına yönelik sahip oldukları farklı düşüncelerdir. Burada Nazzâm, iki cisimden birinin mekânının diğerinin de mekânı olduğu ve iki şeyden birinin diğerinde bulunduğu bir cisim anlayışını (müdâhale) benimsemek suretiyle cisimlerin birbirleri içerisinde birbirlerine temas ederek hareket ettikleri bir durumdan söz eder. Bu, cisimlerin görünür olmaya yönelik olarak gerçekleştirdiği gizli bir harekettir. Bu anlamda i'timâd, her şeyin zıddıyla ve hilafıyla iç içe geçtiği bir cisim düşüncesiyle irtibatlıdır. Bu görüşe karşı Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçileri ise cisimlerin birbirlerini çevreleyerek birbirlerinin yüzeylerine temas ettikleri, böylelikle birbirleri üzerlerinde etkileşimde bulundukları bir cisim görüşünü (mücâvere) benimsemiştir. Onların bu görüşüne göre ise cisimler yan yana, alt alta ya da üst üste gelmek suretiyle birbirlerine itici bir kuvvet uygulamaktadır. Bu itici kuvvet, cismin bir yüzeye baskı uygulaması anlamında olup ağırlık olarak da ifade edilmektedir. Bununla birlikte tam bu noktada her iki yaklaşım biçiminin

atomculuk düşüncesini kabul etme ve reddetmeye yönelik olarak farklılaştığını da hatırlatmak uygun olacaktır.

Bütün bu yaklaşımlar içerisinde Nazzâm'a göre i'timâd, her bir unsurun kendi tabiatına yönelik olarak gerçekleştirdiği içsel bir harekettir. Bu içsel hareket cismin yaratıldığı anda ve yaratıldıktan sonraki oluşum ve gelişim sürecini izah etmektedir. Tekrar vurgulamak gerekir ki i'timâd, ateşin yukarı yönde ve suyun aşağı yönde hareket etmesini sağlayan itici bir güçtür. Odun örneğini ele alacak olursak odunda gizlenmiş her bir unsurun (ateş, su, kül ve duman) ortaya çıkmak için diğer unsurlarla mücadele içerisinde bulunduğu içsel bir gerilimdir.

Aslında Nazzâm'dan sonraki kelâmcılar da i'timâdı “nesneyi içsel eğilimi doğrultusunda iten kuvvet” şeklinde yorumlamaktadırlar. Ancak Nazzâm, diğer kelâmcılardan farklı olarak cisimlerin birbirinin mekânı olarak var edildikleri bir değişim modelini, yani cisimlerin kümûn ve zuhura dayalı olarak değişime uğradığını kabul etmektedir. Dolayısıyla Nazzâm'a göre i'timâd hareketi, cismin hem ilk yaratılış anını hem de yaratıldıktan sonraki eğilimlerini izah eden bir değişim prensibidir. Bu görüşe göre birbirinin mekânı olarak yaratılmış mütemekkin cisimler, bir gerilim hali içerisinde kendi tabiatlarına meyletmeyi arzulamaktadır. Bu, aynı zamanda cisimlerin duyularla idrak edemediğimiz gizli bir hareketliliğe sahip olarak değişime uğradığını göstermektedir.

Diğer taraftan Nazzâm sonrası kelâmcılar, i'timâdın cisme dokunulduğunda hissedilen karşılıklı bir itme kuvveti (baskı) olduğunu vurgularlar. Elimize alarak kavradığımız taşta hissettiğimiz baskıyı buna örnek gösterirler. Bununla birlikte İbn Metteveyh ve Nisâbü'rî'nin içerisinde bulunduğu bir grup kelâmcı, i'timâdın idraki hususunda bazen duyu organlarının yetersiz kaldığını ve i'timâdın en genel anlamda gözlem ve kıyas delilinden (birtakım delillendirmelerden) hareketle bilinebildiği görüşünü kabul eder. Nazzâm ise diğer kelâmcılardan farklı olarak arazların, dolayısıyla da hareketlerin görülmesinin imkânsız olduğunu söyler. Onun savunduğu bu görüşe göre duyumsama yoluyla (doğrudan hissetme yoluyla) gerçekleşen tüm bilgiler, sadece cisimlere aittir. Arazlar, dolayısıyla da hareketler, gayr-i mahsus olduklarından duyularla idrak edilememektedir. Hareketler, ancak kıyas ve nazar ile bilinebilmektedir.

Nazzâm savunduğu bu son görüşüyle i'timâdın, İbn Metteveyh ve Nisâbü'rî'nin de kabul ettiği şekliyle, delil yoluyla bilinebilir olduğuna dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında i'timâdın, doğal fenomenler hakkında bilgi üretmeye yarayan temel kavramlardan biri olduğu görülmektedir. Zira kelâmcılar i'timâd kavramıyla farklı ama birbiriyle irtibatlı olan birtakım fenomenleri izah etmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla i'timâd, her ne kadar karmaşık ve anlaşılması güç söylemler üreten bir kavram olsa da kelâmcılar, bu teori ile en nihayetinde

cisimlerdeki hareket eğiliminin belli bir düzen üzere (sebep-sonuç ilişkisi içerisinde) gerçekleştiğini izaha çalışmaktadır.

O halde i'timâd gerçekte cisimdeki tek bir niteliktir ve bu nitelik en basit anlamda “cismmin hareket etme eğilimi” ile bağlantılıdır. Dolayısıyla i'timâdın farklı lafızlarla tanımlanmış olması, yalnızca adlandırmadan kaynaklıdır. Zira tüm isimlendirmeler gerçekte aynı mânâyı, yani “cisimlerin hareket etme potansiyeline sahip olarak yaratıldıkları”nı imâ etmektedir. Bu anlamda söz konusu hareket eğiliminin, Allah'ın yaratmasına dayandırılmak şartıyla aynı mânâyı karşıladığını; ancak her bir düşünce sistemi içerisinde bu eğilimin farklı şekillerde yorumlandığını söylemek de mümkündür. Örnek verecek olursak Nazzâm harekete oluş anlamını vermek suretiyle sâkin görünen cismin dahi hareketlilik (oluş hali) içerisinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Onu böylesi bir savunmaya iten nedeni anlamak için onun nedensellik algısına ve Allah'ın irade ve kudretini nasıl konumlandığına bakmak gerekir. Zira Nazzâm temelde Allah'ın âleme sürekli müdahalede bulunduğunu ve cisimlerin tabî bir nedensellik içerisinde değişime uğradıklarını düşünmektedir. Bu kabule göre cisimler, adem ve iâde olmaksızın süreklilikle değişime uğramaktadır. Yani Nazzâm, sâkin görünümlü cismin dahi iki vakit içerisinde değişime uğramaya devam ettiğini (i'timâd hareketi içerisinde bulunduğunu) düşünmektedir. Diğer taraftan Nazzâm değişimin, araya yokluklar girmeksizin gerçekleştiğini ileri sürmektedir. O, her şeyin ilk yaratılış anında topluca yaratıldığını ve yok olmadan yenilendiğini düşünmektedir. Başka bir deyişle cisimlerin yenilenmesiyle değişime uğradığı kanaatindedir. Bu bağlamda Nazzâm'a göre yenilenme, hareketlerin dolayısıyla da oluşların Allah tarafından sürekli olarak yaratıldığı bir durumdur. Onun hareketlerin iki an boyunca varlığını sürdüremediğini (bâki olmadığını) belirtmiş olması da bu görüşünü desteklemektedir.

Diğer taraftan i'timâd, âlemde meydana gelen tüm değişimleri, neden-sonuç ilişkisi içerisinde izaha çalışan bir teoridir. Dolayısıyla tabiat teorisini benimsemeyen Mu'tezile âlimleri (Ebû Hâşim el-Cübbâi ve takipçileri) de bu teoriyi, tevlîd konusuyla ilişkili olarak ele alıp incelemektedir. Buna göre i'timâd, sadece itme eylemini değil; itme eylemiyle meydana gelen diğer fiilleri de ihtiva etmektedir. Bir fâilin, oku itmek suretiyle ortaya çıkardığı fiiller buna örnek gösterilebilir. Zira burada i'timâd, okun fırlatılmasıyla meydana gelen birtakım hadiselerle (söz gelimi camın kırılması ya da bir canlının katledilmesi gibi) ilişkili olarak “sebeup” anlamını taşır. Böylelikle i'timâd, “sebebin sonucunu zorunlu kıldığı” ve “birtakım fiillerin başka fiiller aracılığıyla meydana geldiği” ilkelerinden hareketle temellendirilir. Burada i'timâd, sebep anlamına gelmekle birlikte sonucunu (söz gelimi taşın atılması örneğinde onun aşağı yönlü hareketini) engellerle karşılaşmadığı müddetçe zorunlu olarak tevlîd eder.

Buradaki zorunluluğun belirli şartlara dayalı olarak gerçekleşen ılımlı bir nedensellik anlayışıyla ilişkili olduğu söylenebilir. İlâhi müdahaleye imkân tanıyan bu nedensellik anlayışında kelâmcılar, “engeller olmadığı müddetçe” doğal eğilimlerin sıklıkla ve zorunlukla meydana geldiği görüşünü kabul ederler.

Öte yandan Basra Mu‘tezilîleri i‘timâdî, olağandışı gerçekleşen fenomenleri izah etmek için de kullanmışlardır. Örnek verecek olursak İbn Metteveyh, ebabil kuşlarının fırlattığı küçük taşların kavmin ve filin başına isabet ettikten sonra bedenlerinden çıkarak onlara zarar vermesi hadisesini, mücteleb i‘timâda dayalı olarak açıklamıştır. Ona göre bu küçük taşlar, kendilerine sonradan eklenen “şiddetli bir kuvvet” nedeniyle canlılara zarar verici bir özelliğe ulaşmıştır. Bu şiddetli kuvvet, taşa sonradan eklenen mücteleb i‘timâddır. Bu bakımdan i‘timâd, olağan ve süregelen değişimlerin yanı sıra istisnai bir durum olarak doğada var olan diğer olguları da izah etmektedir. Dolayısıyla i‘timâd Allah’ın, âlemde yarattığı düzeni sonradan bozabileceği bir imkânı da kendinde barındırır. Bu husus, Nazzâm sonrasındaki kelâmcıların reddettikleri tabiat fikri karşısında neden i‘timâd kavramını kullanmayı tercih ettiklerini ortaya koyar. Zira burada i‘timâd kelâmcıların dini akidelerini temellendirme noktasında kullandıkları teolojik argümanlardan biri olarak kabul görür.

İ‘timâdın kabulünde teolojik kaygıların rol oynaması, âlemin yaratılmışlığının ispatı ve izahı bağlamında önem arz eder. Zira Mu‘tezilîler, her ne kadar cisimlerin içsel bir eğilim ile değişime uğradıkları görüşünü kabul etmiş olsalar da onlara göre bu değişim, “birtakım engellerin ortadan kaldırılması ve gerekli şartların oluşması” şartlarına dayalı olarak gerçekleşir. Öte yandan kelâmcılar esasında cisimdeki içsel eğilimlerin, “içkin bir sebep” ile değil; “harici bir sebep”ten kaynaklandığı görüşünü benimserler. Bu görüşe göre cevherin bizzat kendisinin hareketi gerektirmesi imkânsızdır. Hareket, ancak cevhere zâid bir mânadan, yani i‘timâd arazından kaynaklıdır. Diğer taraftan Mu‘tezile’ye göre bu değişim, Allah’ın yarattığı bir düzen üzere gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Allah’ın dilemesi durumunda bu düzenlilik sekteye uğrayabilir. Öyle ki Allah’ın şeylere ilişkin kudreti söz konusu olduğunda bu değişim neredeyse tamamen ortadan kalkabilir. Bu açıdan bakıldığında Basra Mu‘tezile kelâmında atılan bir taşın havada kalması da mümkündür. Ancak buradaki imkânın Allah’ın kudreti açısından söz konusu olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir. Aksi takdirde insanın dış dünyada edindiği tecrübeler/gözlemler, taşın havada kalamayıp yere düştüğü bilgisine ulaşmayı zorunlulukla gerektirir. İşte bu gereklilik Basra Mu‘tezile kelâmında sebep anlamı taşıyan i‘timâd üzerinden açıklanmıştır.

Çalışmamızda ayrıca i‘timâdın oluşumu ve özellikleri, Mu‘tezile’de hakim olan görüş ekseninde, özellikle Basra ekolünde yer alan Ebû Hâşim el-Cübbâi ve onun takipçilerinden

Kâdı Abdülcebbar, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh nazarında incelenmiş olup i'timâd teorisindeki yaygın kanaat belirlenmiştir. Burada i'timâdın, kuruluk ve yaşlılığın varlığıyla bâki olma, aynı mahalde bir araya gelebilen farklı türlere sahip olma, delil yoluyla bilinme, kevn arazlarını (hareket ve sükûn) tevlîd etme gibi temel özelliklere sahip olduğu ifade edilmiştir. İ'timâdın oluşumu ve özellikleri hakkında derin tartışmalara yer veren bu açıklamalar, i'timâdın kelâm meseleleriyle olan irtibatını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Bununla birlikte çalışmamızda Mu'tezile'nin "insanın planlama ve tasarlama gücüne sahip olduğu ve bu güç ile kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu" görüşü üzerinde durularak insanı fiil işlemeye iten etkenlerin dayanağı araştırılmıştır. Bu etkenlerin bir yönüyle objeler dünyasındaki koşullara dayandığı, bu koşulların ise aynı zamanda Allah'ın eşyada yarattığı "sebepler" (i'timâdlar) ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bu sebepleri keşfeden insanın eşya üzerinde fiiller meydana getirebildiği, böylelikle kendi fiilinin fâili olduğu belirtilmiştir. İnsanın kendi fiillerini, nedensellik ilkesine göre tasarlayarak ve ölçüp biçerek gerçekleştirdiği ve bu açıdan eylemlerinden sorumlu olduğu belirtilmiştir. Böylelikle taşın atılması sonucunda meydana gelen gitme fiilinde olduğu gibi i'timâdın insanın dolaylı olarak meydana getirdiği fiillerde (ikincil fiillerden) etkin bir rol oynadığı ifade edilmiştir. Bu anlamda i'timâdın, Basra Mu'tezilesi kelâmcıları tarafından kulların kudreti kapsamı altına giren ve başka arazları meydana getirmede etkisi bulunan (tevlîd eden) arazlar kategorisinde değerlendirildiği gözlemlenmiştir. Zaten Mu'tezile'ye göre Allah'ın şeyler üzerindeki fiili, gerekli olan "aracı/sebebi" yaratmasından ibarettir. Bunun dışındaki her şey, kulun kendi fiilidir. Bu açıdan insan, kendi fiilinin fâilidir ve fiilinde seçme hürriyetine sahiptir. Ancak buradaki özgürlük alanının insanın mahiyetini bildiği araçlar bağlamında geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Mu'tezile'ye göre insan ancak mahiyetini bildiği şeylere güç yetirebilmektedir. Bundan dolayıdır ki Mu'tezile i'timâdı, varlığı zaruri olarak bilinen ve kulların kudreti kapsamı altında bulunan arazlar arasında tasnif etmiştir.

Diğer taraftan Mu'tezile'ye göre Allah'ın eşyada i'timâdı yaratması, insanlar açısından dünya hayatında bir faydası bulunduğu içindir. Kâdı Abdülcebbar ve öğrencisi İbn Metteveyh, buna örnek olarak suda yüzen gemileri göstermektedir. Bu görüşe göre sudaki i'timâd, nesnelere direnme kuvveti uygulayarak onların suya batmasına engel teşkil etmektedir ki bu bilgi, insan tarafından keşfedilmeyi beklemektedir. Bu bilgiyi, yani suda batmamanın sebebini keşfeden insan ise daha sonrasında istedikleri yönlerde seyredebilecekleri gemiler inşa ederek fiiller meydana getirebilmektedir. Bundan dolayıdır ki Basra Mu'tezile kelâmcıları, eşyadaki nedensellik ilişkisini (sudaki direnme kuvvetini) keşfeden insanın bir takım fiiller meydana getireceğini (suda batmayan gemiler inşa edeceğini) ve bu bakımdan i'timâdın sebep-sonuç

ilişkinin ihtiva eden bir değişim nazariyesi olduğunu işaret etmektedir. Dolayısıyla onlara göre insanın gemileri suda yüzdürebilmesi için sudaki i'timâdı keşfetmesi ve burada edindiği bilgiye dayalı olarak fiiller meydana getirmesi gerekmektedir.

Bu açıklamalar temelde iki şeyi ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, insanın eşyadaki i'timâdları keşfedebilme gücüne sahip olmasıdır. İkincisi ise insanın bu keşfettiği i'timâdlar aracılığıyla fiiller meydana getirebilmesidir. Her iki husus da en nihayetinde insanın eylemlerinden sorumlu olduğunu, insanın kendi fiillerini, nedensellik ilkesine (i'timâda) göre tasarlayarak ve ölçüp biçerek gerçekleştirebileceği bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu perspektifte çalışmamızda son olarak i'timâdın Tanrı ve insan irtibatının inşası bağlamında önemli bir yere sahip olduğu kanaatine varılmıştır. İnsanın eşyadaki sebepleri (i'timâdları) keşfeden ve böylelikle çevresini inşa eden bir varlık olduğuna yönelik çıkarımlarda bulunulmuştur. İnsanın ahlâkî açıdan eylemlerinde özgür olduğu hususuna işaret edilerek i'timâdın nedensellik görüşüyle olan irtibatı ortaya konulmuştur. Böylelikle ilk aşamada cisim kuramı olarak öne sürülen i'timâd hareketinin zaman içerisinde geçirdiği anlam gelişimiyle birlikte insanın özgürlüğü sorununu da açıklamayı vaat eden bir forma evrildiği sonucuna varılmıştır. Bu da i'timâdın ilk ortaya atıldığı döneme kıyasla anlam gelişimine uğradığı ve ahlâkî konuları da kapsamına alan bir teoriye dönüştüğü şeklindeki iddiamızın doğruluğunu ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

A Dictionary of Philosophy, “Nature”. ed. Antony Flew and Stephen Priest. London: Pan Books, 2002.

Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu‘tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017.

Alper, Hülya. “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî’de Ma‘dum Kavramı Üzerine Bir İnceleme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2013/28. 33-58.

Ammara, Muhammed. *el-Mu‘tezile Müşkiletü’l-Hurriyyeti’l-İnsâniyye*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1988.

Ansari, Hassan. “Mu‘tezilîliğin Şîî Alımlaması (I): Zeydîler”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 255-272. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ege Üniversitesi Yayınları. 1996.

Aristotle. “On Generation and Corruption”. *The Works of Aristotle*. Kessinger Publishing, 2004.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. 2008.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Arslan, Hulusi. “Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri” *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. ed. Recep Alpyağıl. 219-240. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Aslan, İbrahim. “Mu‘tezile Kelâmında Düşünce/Nazar Bilgi İlişkisi: Kâdı Abdülcebbâr Örneği”. *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi 1*. ed. Recep Alpyağıl. 355-377. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1987.

Bilge, Meliha. *Mu‘tezilede Mûcize*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ yayınları, 1997.

Boz, Mustafa. *Kelâm İlminin Stoa Felsefesi ile İlişkisi Hakkındaki İddia ve Tartışmalar*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Bulğen, Mehmet. “Cevher Araz Teorisi (Kelâm Geleneği)”. *İslam Düşüncesinde Teoriler 1*. 2 Cilt. hz. Ömer Türker. 541-586. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bulğen. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Bulğen. *Kelâmın Nesne Kuramı Cüveynî’de Cisim, Hareket ve Nedensellik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023.

Bulğen. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 2017.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yay. 2001.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî. *el-Beyân ve't-tebyîn 1*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1975.

Câhız, *ed-Delâil ve 'l-i 'tibâr 'ale 'l-halk ve 't-tedbîr*. Beyrut: Mektebetü'l-Küllîyâti'l-Ezheriyye, 1988.

Câhız. *Kitâbu'l-Hayevân* I, II, V, VI. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1969.

Câhız, “Kitâbü'l-Kıyân”, *Resâilü'l-Câhız* 2. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 143-182. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.

Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1974.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. “Mu'tezile ile Karşılaşma Usûlü”. *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş*. ed. Ömer Türker ve Yunus Cengiz. 17-55. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.

Cengiz, Yunus. “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi”. *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. (Haziran 2014). 143-168.

Cengiz, Yunus. “Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni İslam Düşüncesinin Altın Çağı* 5. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 573-604. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Copleston, Frederick. *The History of Philosophy*. Londra: Burns Oates and Washburn Ltd. 1951.

Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. Wipf and Stock Publishers, 2000.

Crone, Patricia. “İstidrad II: Tanrı'yı Dışlayan Kozmolojiler”. çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 155-190. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Cushing, James T. *Fizikte Felsefî Kavramlar Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*. çev. B. Özgür Sarioğlu. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2003.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Kitâbü't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.

Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Konstantiniye: Dârü't-Tıbâati'l Âmire, 1239.

Cürcânî. *Mevâkıf Şerhi*. Cilt 2. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî V*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.

Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'i'l-edilleti fî usûli'l- 'itikâd*. nşr. Muhammed Yusuf Musa. Mısır: Mektebetü'l-Hancî. 1379/1950.

Çivizâde, Muhyiddin Mehmed b. İlyas el-Menteşevî. *Risâletü'l-i 'timâd fî Şerhi'l-Mevâkıf*. 84b-85a. İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810.

Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Dağ, Mehmet. “Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24 (1981). 221-248.

Demir, Osman. “Âdet Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1/ 3*. hz. Ömer Türker. 1151-1164. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Demir, Osman. “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu‘tezile’de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36 (2009/1). 63-82.

Demir, Osman. “İcî Kelâmında Fizik”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el- İcî*. ed. Eşref Altaş. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

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

Demirel, Şahap. “İbn Sînâ ve Kasrî Meyil Kuramı”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. ed. Müjgan Cumbur ve Orhan Doğan. 353-364. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, 1984.

Denkel, Arda. *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*. Ankara: Doğu Batı Yay. 2020.

Denkel, Arda. *Object and Property*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Dhanani, Alnoor. “Kelâmcıların Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”. çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, sy.40, 245-258.

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazili Cosmology*. Leiden: Brill Academic, 1994.

Dhanani, Alnoor. “V/XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri”. çev. Mehmet Bulğen. *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 13/2 (2015), 862-885.

Drake, Stillman. “A Further Reappraisal of Impetus Theory: Buridan, Benedetti and Galileo”, *Essays on Galileo and The History and Philosophy of Science III*. ed. N. M. Swerdlow and T. H. Levere. 279-296. Canada: University of Toronto, 1999.

Drake, Stillman. “Impetus Theory and Quanta of Speed Before and After Galileo”, *Essays on Galileo and The History and Philosophy of Science III*. ed. N. M. Swerdlow and T. H. Levere. 221-238. Canada: University of Toronto, 1999.

Dügaym, Semih. “Tab”. *Mevsû’atü Mustalahâti’l Eş’arî ve’l-Kâdı Abdülcebbâr*. 2/386-387. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2002.

Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdi. *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhü’l-keâmîyye el-felsefiyye*. Kahire: Dârü’n-Nedîm, 1989.

Ebû Rîde, “Nazzâm’ın Tabiat Anlayışı”. çev. Hüseyin Aydın. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. ed. Recep Alpyağıl. 677-694. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Eliş, Veysel. “Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ’timâd Teorisi ve Tafrâ Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme”. *KADER: Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 21/2 (2023). 482-510.

Empiricus, Sextus. *Pyrrhonculuğun Esasları*. çev. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Empiricus, Sextus. *Kuşkuculuk*. çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Erdemci, Cemalettin. “İslâm Kelâmında Kozalite Problemi”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 11-33.

Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.

Erdinç, Ziya. *Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati Süreklilik ve Değişim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmâîl b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Hellmutt Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm 3*. Kahire: Mektebetü'l-İskenderiye, 2001.

Fahri, Macit. "İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları". *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. ed. Recep Alpyağıl. 542-555. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Fahri, Macit. "Mu'tezile'nin Özgür İrade Görüşünün Bazı Paradoksal Sonuçları". *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. ed. Recep Alpyağıl. 306-319. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy* (Third Edition). New York: Columbia University Press, 2004.

Fazlıoğlu, İhsan. "Evrenin Bir Merkezi Var mıdır? Hocaşâde'nin Onto-geometrik Bir Araştırması", *Uluslararası Hocaşâde Sempozyumu*. ed. Tevfik Yücedoğru, O. Şener Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz. 271-290. Bursa: 2011.

Fennî, İsmail. *Lügatçe-i felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science*. Albany: State University of New York, 1978.

Frank, Richard Macdonough. *The Metaphysics Of Created Being According to Abu'l Hudhayl al-Allâf; A Philosophical Study of the Earliest Kalâm*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabje Oosten, 1966.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Grant, Edward. *Orta Çağda Fizik Bilimleri*. çev. Aykut Göker. Ankara: Verso Yayınları, 1984.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London: Routledge, 1999.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Basra Mu‘tezilesi ve Eş‘arîlik Açısından Klasik Dönem Kelâmında Süreklilik Problemi”. *İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 1*. ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Ayğan. (2014). 429-437.

Gülaçar, İzzet. *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.

Günaltay, M. Şemsettin. *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Günaltay, M. Şemsettin ve İrfan Bayın. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecri Yayınları, 2008.

Günaydın, Salih. *Fahreddîn er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Günther, Sebastian. “Al-Jahiz and the Poetics of Teaching- A Ninth Century Muslim Scholar on Intellectual Education”. *Al-Jahiz: A Muslim Humanist for Our Time*. ed. Arnim Heinemann. 21-23. John L. Meloy, Tarif Khalidi ve Manfred Kropp. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.

Hawî, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism; A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Kahire (Le Caire): Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1925/1344.

Hayyât, *Mu'tezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Helev, Abduh. "Tabiat". *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Felsefiyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1994.

Hillî, Cemâlüddin el-Hasen b. Yusuf b. Alî İbnü'l-Mutaahhar. *Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm II*. nşr. Fâzıl el-İrfân. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419.

Hillî. *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn*. thk. Yakub el-Caferî el-Merâgî. Kum: Merkezü'd-Dirasat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415.

Holoğlu, Yasemin. *Câhız'da Tabiat Felsefesi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Holoğlu, Yasemin ve Yusuf Şevki Yavuz. "Câhız'da Tabiat Felsefesi". *Dakîku'l-Kelâm Kelâm Kozmolojisi Metin Seçkisi*. hz. Ramazan Altıntaş ve Ahmet Mekin Kandemir. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021. 107-125.

Horovitz, Saul. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Izâm, Mahfûz Ali. *Fi'l-Felsefeti't-Tabî'iyye 'inde'l-Câhız*. Dârü'l-Hidâye:1995.

İbn Fûrek, eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlât's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl V*. thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1996.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Emin Muhammed Abdulvehhab- Muhammed es-Sadık el-Ubeydi. Cilt 6 ve 9. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*. 1. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkıyye bi'l-Kahire, 2009.

İbn Meymûn. Ebû İmrân Maimonides. *Delâletü 'l-hâirîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Fizik*. çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Sina, *Kitâbu 'l-Hudûd: Tanımlar Kitabı*. çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan. Ankara: Elis Yay. 2013.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn b. Melâhimî el-Hârizmî. *Kitabü 'l-Fâik fî usûli 'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott. Tahran: Müessese-i Pezûheşî Hikmet-i ve Felsefe-i İrân, 2007.

İbnü'l-Melâhimî. *Kitâbü 'l-Mu'temed fî usûli 'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung-Martin McDermott. London: el-Huda, 1991.

İbnü'l-Murtazâ. El-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Münye ve 'l-emel fî şerhi 'l-Milel ve 'n-nihal*. nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979.

İbnü'l-Murtazâ. "Riyâzetü'l-efhâm fî latîfi'l-keâm". *Kitâbü Bahri'z-zehâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i 'l-emsâr*. thk. Abdullah b. Abdülkerim el-Curâfî. 99-159. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. nşr. Rıza Teceddüd. Tahran: 1971.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaaffâr. *el-Mevâkıf fî ilmi 'l-keâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

İsrâfilzâde, Fahreddîn b. İsrâfil el-Ladikî. *Risâle fî beyâni ma 'na 'l-i 'timâd min Şerhi 'l-Mevâkıf*. 82b-83a. İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810.

Kılıçzâde, İshak Çelebi b. İbrahim el-Üskübî. *Risâle fî'l-i'timâd*. 83b-84a. İstanbul: Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 810.

J. O'meara, Dominic. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. USA: Oxford University Press, 1995.

J. Vamvacas, Constatine. *The Founders of Western Thought The Presocratics*. Greece, 2001.

Jadane, Fehmi. *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ece Ergin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.

Jones, W. T. *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi I*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.

Ka'bî. Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahu uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: KURAMER, Amman: Dârü'l-Feth. 1439/2018.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf* 1, nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1962.

Kâdı Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl IX. et-Tevlîd*. nşr. Tefik Tavîl-Saîd Zâyid. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.

Kâdı Abdülcebbâr. *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kâdı Abdülcebbâr. *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: Dârü't-Tûnisiyye, 1974.

Kâdı Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988/1408.

Kâdı Abdülcebbâr. *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi 1.* çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kâdı Beydâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tevâliu’l-envâr min metâli’l-enzâr.* thk. Abbâs Süleymân. Beyrut: Dârü’l-Cil; Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1991.

Kâdı Beydâvî, *Kelâm Metafiziği.* çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Karadaş, Cağfer. “Teceddüd-i Emsâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Karadaş, Cağfer. “İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik (teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim)”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 8 (2007). 7-22.

Kaya, Cüneyt. *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Kaya, Mahmut. “Esîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 11/390. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kaya, Mahmut. “Revâkıyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kaya, Mahmut. “Sükûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbâr’da Nedensellik Kuramı.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Koloğlu. "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008). 193-218.

Koloğlu. "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (2008). 7-40.

Kranz, Walter. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.

Kutluer, İlhan. Akıl ve İtikad. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Laertius, Diogenes. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, çev. C. D. Yonge. London, 1853.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri VII*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Magee, Bryan. *Felsefenin Öyküsü*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.

Molacı, Melike. *Stoa Fiziği*. y.y: Çizgi Kitabevi, 2020.

Mütercim Asım Efendi. *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit*. ed. Mustafa Koç. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Nâder, Albert Nasri. “Evrende Hareket”. çev. Hasan Türkmen. *Eskiye*ni 30 (Bahar 2015). 185-196.

Nâder. *Felsefetü'l-Mu'tezile*: tevhid: Allah - el-âlem. İskenderiye: Matbaatü Dâru'n-Neşri's-Sekâfe, 1950.

Nâder. *Felsefetü'l-Mu'tezile*: el-'adl: insan - el-ahlak - es-siyase 2. Rabat: Matbaatü'r-Rabat, 1951.

Nessâr, Muhammed Abdüssettâr. “et-Tabi'iyât ve alakâtuha 'inde'n-Nazzâm el-Mutezilî”. *Havliyyâtü Külliyyeti's-Serîa ve'l-Kânun ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*. (t.y: Câmîatü Katar, 1415/1995). sy. XII. 197-230.

Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. 2 cilt. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan yayınları, 1999.

Nîsâbü'rî. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Özervarlı, M. Sait. “Abu'l-Hudhayl al-Allaf”. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. 1/10. New York: 2004.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hüner. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû'l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadâni*. Leiden: E.J. Brill, 1976.

Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Pines. *Mezhebu'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn*, çev. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1946/1365.

Pingree, D. E. and S. Nomanul Haq. “Tabi‘a”. *The Encyclopaedia of İslam*. 10/26. Leiden: Brill, 2000.

Pullman, Bernard. *The Atom in the History of Human Thought*. USA: Oxford University Press, 1998.

Rashed, Marwan. “Natural Philosophy”. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Ross, W. David. Aristoteles. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993.

Saliba, Cemil. *el-Mu‘cemu’l-Felsefî* 2. Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-Alemî, 1994.

Saliba, Cemil. “Tabiat”. *Ferheng-i Felsefî*. çev. Menuçihir-i Sa‘ni Derrebidi. Tahran: İntişarât-ı Hikmet, 1366.

Saliba, George. “Al-Jahiz and the Critique of Aristotelian Science”, *Al-Jahiz: A Müslim Humanist for Our Time*. ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi. 39-50. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.

Sarıkavak, Kazım. “Mu‘tezile’de Zaman”. *Türk Felsefe Derneği Yayını Felsefe Dünyası* 32 (2000/2), 5-22.

Sayılı, Aydın. “İbn Sînâ and Buridan on The Dynamics of Projectile Motion”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. der. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Schmidtke, Sabine. “Mu‘tezilî Hareket (III) Skolastik Evre”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 229-254. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Semih Dügaym (thk.). *Mevsû‘atü Mustalahâti İlmi’l-Kelâmi’l- İslâmiyye* 1 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1998.

Sorabji, Richard. *Ancient Commentators on Aristotle Philoponus: On Aristotle Physics 3*. trans. M.J. Edwards. London: Duckworth, 1994.

Sorabji, *Matter, Space And Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth, 1988.

Sorabji, *Time Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth, 1983.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. Emîr Alî Mehnâ-Ali Hasan Fa'ver. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Şeker, Zeynep. *Mütekaddîmin Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Şerhu Kitabü't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz/ An Anonymous Commentary on Kitab al-Tadhkira. thk. Pişgüftar-ı Farisi Nasrullah Pürcevadî. edt. Sabine Schmidtke. Tahran: Müessese-i Pezuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2006.

Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ'ilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*. nşr. Mehdi Muhakkık. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1372/1993.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. "İ'timâd". *Mevsû'atü Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm* 1. nşr. Ali Dahruc. Beyrut, 1996.

Thiele, Jan. "A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a'rad by al-Hasan al-Rassâs". *Shii Studies Review* 2 (2018). 319-335.

Thiele, Jan. "Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: El-Hasan Er-Rassâs'ın Muhtasar Fî İsbâtî'l-A'râz'ı". çev. Zeynep Şeker. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2019), 255-271.

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Topdemir, Hüseyin Gazi ve Yavuz Unat. *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 2009.

Topdemir. *İbn Sinâ ve Bilim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Topdemir. *Felsefe*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.

Türker, Ömer. “Henrik Samuel Nyberg”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/312-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Üçer, İbrahim Halil. “Miknâtis Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış”. *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. (2019/1). 1-63.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1946.

Van ess, Josef. “al-Nazzâm”. *The Encyclopedia of Islam*. 7/105. Leiden: E.J. Brill, 1993.

Van Ess, Josef. “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. çev. Mehmet Bulğen. *Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. ed. Recep Alpyağıl. 456-476. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Van Ess, Josef. “Ebu’l-Huzeyl’de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt”. çev. Günay Özer. *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. ed. Recep Alpyağıl. 660-676. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Van Ess, Josef. “Mu‘tezile”. çev. Veysel Kasar, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. ed. Recep Alpyağıl. 69-88. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Van Ess, Josef. “Mu‘tezile Atomculuğu”. çev. Mehmet Bulğen. *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. ed. Recep Alpyağıl. 608-625. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Vlastos, Gregory. *Studies in Greek Philosophy: The Presocratics*. USA: Princeton University Press, 1996.

W. Graham, Daniel. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. USA: Princeton University Press, 2006.

Weiss, B. “Abu al-Hudhayl al-Allaf”, *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey. London: Routledge, 1998.

Weis, B. “al-Nazzam, Ibrahim ibn Sayyar” *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami-Paul Starkey. London: Routledge. 1988.

Yaran, Cafer Sadık. *Islamic Thought on the Existence of God: Contribution and Contrasts with Contemporary Western Philosophy of Religion*. Washington D.C., 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Hareket”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kümûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Yıldız, Metin. “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 19/2 (2029). 533-551.

Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Kur’ân Yolu. Erişim 9 Eylül 2024. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

<http://arabic-philosophy.com/dict/#%E1%B8%8D-%C4%A1-%E1%B9%AD> (Erişim 8 Ağustos 2024)

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/Philoponus/#2.2>. (Erişim 8 Ağustos 2024)

<https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/stoacilik> (Erişim 8 Ağustos 2024)

<http://arabic-philosophy.com/dict/#%CA%BF-m-d>. (Erişim 8 Ağustos 2024)

<https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/kaldirma-kuvvetini-olcmek-cok-mu-zor>. (Erişim 8 Ağustos 2024)

https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kumun-SIM_4515?s.num=3&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=TAWL%C4%B0D (Erişim 8 Ağustos 2024)