

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

**İLK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂM SİSTEMİNDE CEVHER-İ FERD**  
**VE ÂDET TEORİSİ İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SÜMEYRA ŞERMET**

**BALIKESİR, 2023**



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

**İLK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂM SİSTEMİNDE CEVHER-İ FERD**  
**VE ÂDET TEORİSİ İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Sümevra ŞERMET**

**TEZ DANIŞMANI**

**Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ**

**BALIKESİR, 2023**

**T.C.**  
**BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEZ ONAY SAYFASI**

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 201912573002 numaralı Sümeyra ŞERMET'in hazırladığı "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi" konulu YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 02/02/2023 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile karar verilmiştir.

Üye (Başkan) Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇİFTÇİ

İmza

Üye (Danışman) Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ

İmza

Üye Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih ÖZEROL

İmza

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

.../.../...

Enstitü Onayı

## ETİK BEYAN

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

..../...../2023

İmza

Sümevra ŞERMET

## ÖNSÖZ

Kelâm ilmi bir ilim olarak ortaya çıkışından itibaren halkı taklidî iman seviyesinden tahkîkî iman seviyesine ulaştırmayı ve İslâm akâidine aykırı görüş ve gruplarla mücadele etmeyi gaye edinmiştir. Bu bağlamda İslâm akâidinin temeli olan Allah'ın zâtı ve sıfatları ekseninde Allah-âlem ilişkisi, üzerinde en çok derinleşilen konulardan biri haline gelmiştir. Vahiy temelli bir ilim olan kelâm ilminin, Allah-âlem ilişkisini açıklama noktasında salt âyet odaklı delillerin yanında akla ve tecrübeye yönelik vurgusu, ortaya çıkış gayesinin en önemli işaretidir. Kelâm ilmi, gerektiğinde gözlem yoluyla kavranabilecek basit olay ve durumlarla, gerektiğinde aykırı görüş ve grupların delilleriyle meşgul olmuş; günümüzde dakiku'l-kelâm başlığı altında ele alabileceğimiz, âlemi ve âlemde meydana gelen devinimi konu edinen bir alan ortaya çıkmıştır. Başta kelâm ilminin ortaya çıkışı olmak üzere pek çok dakîk meselenin kelâma dahilini sağlayan Mu'tezilî gelenek, Eş'arî ve Mâtürîdî gelenek oluşuncaya dek kelâm ilminin gereklerini yerine getirmiş, zamanla çeşitli sebeplerle İslâm dünyasındaki etkinliğini kaybetmiştir. Buna rağmen Eş'arî geleneğin dakîk konulardaki yetkinliğinin Mu'tezilî gelenekten bağımsız düşünülmesi imkânsızdır. Muhtemelen bunun farkında olan günümüz ilâhiyatçıları, Mu'tezilî geleneğin dakîk konularla ilgili görüşleri üzerine kapsamlı çalışmalar yapmış; Eş'arî gelenek ise konu bütünlüğünün sağlanması açısından derinleşmeden zikredilmiştir. Ancak son dönemlerde Eş'arî geleneğin dakîk konular hakkındaki görüşlerine de ilginin arttığı görülmektedir. Yapmış olduğumuz bu çalışma da tam olarak bu ilginin bir sonucudur.

Eş'arî kelâm geleneğinin âlemin yapı ve işleyişine yönelik görüşlerini ilk dönem ile sınırlandırdığımız bu çalışmada, ilk dönem Eş'arî geleneğinin, her ne kadar günümüz özgür insanının kabullenemeyeceği tarzda görüşleri mevcutsa da, tutarlı bir âlem tasavvuruna sahip olduğunu göstermek hedeflenmektedir. Bu bağlamda bir giriş ve iki kısımdan oluşan çalışmamız; ilk kısımda âlemin yapısını, ikinci kısımda âlemin işleyişini ele alarak, bu iki kısım arasındaki ilişkiyi irdelemektedir.

Bu çalışmanın hazırlık sürecinde ve sonuca ulaşmasında değerli katkılarını eksik etmeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz'e, gerek sorularımı

yanıtlayarak gerek kaynak göstererek yardımlarını esirgemeyen diğer hocalarıma, her an desteklerini hissettiğim anne ve babama, bu süreçte yanımda olan arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

**BALIKESİR, 2023**

**Sümevra ŞERMET**

## ÖZET

### İLK DÖNEM EŞ'ARİ KELÂM SİSTEMİNDE CEVHER-İ FERD VE ÂDET TEORİSİ İLİŞKİSİ

ŞERMET, Sümeyra

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ

2023, 127 Sayfa

Bu çalışmada ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinin âlemin yapısına yönelik cevher-i ferd görüşü ve âlemin işleyişine yönelik âdet teorisi ele alınmış, bu iki görüş arasındaki ilişki irdelenmiştir. Cevher-i ferd görüşü, âlemin daha küçüğe bölünmesinin/parçalanmasının mümkün olmadığı en küçük parçasını ifade eden kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Âlemin temelini teşkil eden cevher-i ferd, ikincil niteliklerden yoksun bir özellik arz etmekte, her an yeniden yaratılan arazlarla anlam kazanmaktadır. Cevher-i ferd, araz ve bunlardan müteşekkil olan cisim âlemi oluşturmaktadır. Âlem bu haliyle her anlamda Allah'a bağımlı bir şekilde kurgulanmaktadır. Âlemdeki düzen ve işleyiş de bu kurgu etrafında, yalnızca Allah'ın yaratmasının söz konusu olduğu, alışlagelen bir tarzda yaratma anlamına gelen âdet teorisiyle açıklanmaktadır. İşte bu çalışmanın ilk kısmında ilk dönem Eş'arî kelâmcıların âlemin yapısını açıklamaya yönelik başvurdukları cevher-i ferd, araz, cisim ve halâ kavramları açıklanmış, ilişkisel olarak ele alınmıştır. İkinci kısımda ise, âlemin işleyişine yönelik âdet teorisine, Eş'arî kelâmcıları bu teoriye götüren temel ilkelere yer verilmiştir. Ayrıca bu iki kısım arasındaki ilişki irdelenmeye çalışılmıştır. Çalışmamız, çıkarımlarımızdan hareketle temel iddiamızın doğruluğunun açıklanmasıyla sonuçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cevher-i ferd, Araz, Cisim, Âdet, Fâil-i Muhtar



## ABSTRACT

### THE RELATIONSHIP BETWEEN EL-JAWHAR EL-FARD AND THEORY OF CUSTOM IN THE FIRST PERIOD OF ASH'ARITES KALÂM SYSTEM

ŞERMET, Sümeýra

Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Asist. Prof. Dr. Lütfü CENGİZ

2023,127 pages

In this study, the early Ash'arite theological tradition's view of jawhar al-fard regarding the structure of the universe and the theory of ādat regarding the functioning of the universe are discussed and the relationship between these two views is analysed. The view of jawhar al-fard is a concept that refers to the smallest part of the universe that cannot be divided into smaller parts. Jawhar al-fard, which constitutes the basis of the universe, is devoid of secondary aspects and gains meaning through accidents that are recreated every moment. The jawhar el-fard, accidents and the matter As such, the universe is constructed in a way that is dependent on God in every sense. The order and functioning of the universe is also explained around this construct by the theory of custom, which means creation in a customary way in which only Allah's creation is in question. In the first part of this study, the concepts of jawhar al-fard, accident, matter, and halā' used by early Ash'arite theologians to explain the structure of the universe are explained and discussed in relation to each other. In the second part, the theory of 'ādat regarding the functioning of the universe and the basic principles that lead Ash'arite theologians to this theory are given. In addition, the relationship between these two sections is analysed. Our study concludes with an explanation of the correctness of our basic claim based on our conclusions.

**Keywords:** Jawhar El-Fard, Accident, Matter, Khalā', Ādat/Custom

# İÇİNDEKİLER

	<b>Sayfa</b>
ÖNSÖZ .....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT .....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
1.1. Araştırmanın Konusu .....	1
1.2. Araştırmanın Amacı .....	1
1.3. Araştırmanın Önemi .....	2
1.4. Araştırmanın Varsayımları .....	2
1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları .....	2
1.6. Tanımlar .....	2
<b>2. İLGİLİ ALANYAZIN .....</b>	<b>4</b>
2.1. Kuramsal Çerçeve .....	4
2.2. İlgili Araştırmalar .....	6
<b>3. YÖNTEM.....</b>	<b>11</b>
3.1. Araştırmanın Modeli .....	11
3.2. Bilgi Toplama Kaynakları .....	11
<b>4. BULGULAR VE YORUMLAR .....</b>	<b>12</b>
4.1. İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Âlemin Yapısı .....	12
4.1.1. Âlem ve Unsurları.....	12
4.1.1.1. Cevher-i Ferd .....	18
4.1.1.2. Araz.....	30
4.1.1.3. Cisim.....	45
4.1.2. Halâ.....	56
4.1.3. İlk Dönem Eş'arî Kelâmında İsbât-ı Vâcib: Hudûs Delili.....	62
4.2. İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Âlemin İşleyişi .....	72
4.2.1. Fâil-i Muhtar İlah Tasavvuru.....	73
4.2.2. Tecvîz İlkesi.....	78
4.2.3. Teceddüd-i Emsâl (Sürekli Yeniden Yaratma) Görüşü.....	84

4.2.4. Tabî Nedenselliğin Reddi: Âdet Teorisi .....	91
4.2.4.1. Âdet Teorisine Yönelik Âlemin İşleyişinde Belirsizlik Eleştirisi .....	107
4.2.4.2. Âdet Teorisi Bağlamında Mucizelerin İmkânı .....	111
4.2.4.3. Âdet Teorisi ve Cevher-i Ferd İlişkisi .....	115
4.2.4.4. Âdet Teorisinin Günümüz Açısından Değerlendirilmesi .....	117
<b>5. SONUÇ VE ÖNERİLER.....</b>	<b>120</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>123</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

<b>b</b>	: Bin
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>BAİD</b>	: Balıkesir İlahiyat Dergisi
<b>Çev</b>	: Çeviren
<b>ÇÜİFD</b>	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>D</b>	: Doğum tarihi
<b>H</b>	: Hicri
<b>Hız</b>	: Hazreti
<b>İFAV</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>MÖ</b>	: Milattan Önce
<b>MÜİFD</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>ö</b>	: Ölüm tarihi
<b>s</b>	: Sayfa
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Vb</b>	: Ve benzeri
<b>Vd</b>	: Ve diğerleri

# 1. GİRİŞ

İslâm düşüncesinde Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları üzerine yoğunlaşan kelâm ilmi; İslâm akâidini (âmentüsünü) tesis etme, halkı inanç konusunda tahkike ulaştırma ve muhaliflerle mücadelede öne çıkmaktadır. İslam dininin insanlığa emrettiği inanç, ibadet, ahlak ve muâmelât sahalarında ele alınabilecek tüm hususların Allah'ın varlığını kabul şartına bağlı olması, kelâmcıların Allah'ın varlığını ispat meselesine ayrı bir önem vermeleri ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda kelâmcılar, hem inananların imanını pekiştirme hem de muhaliflerin eleştiri ve saldırılarına cevap verme amacıyla, akıl sahibi her insanın inkâr edemeyeceği, gözlenebilir âlem üzerine eğilmiştir. Sonuç olarak kelâmcılar arasında, âlemin cevher-i ferd, arazlar ve cisimlerden oluştuğu genel kabul görmüş; âlemin işleyişi de Allah'ın âlemden soyutlanmasına imkân tanımayacak bir tarzda ele alınmaya çalışılmıştır.

## 1.1. Araştırmanın Konusu

Kelâmcıların temel meselelerinden biri olan, Allah'ın varlığını ispat bağlamında yöneldikleri gözlenebilir âlem, Allah'ın âlemle ilişkisi, âlemin süregelen işleyişinde Allah'ın payı gibi başlıklar altında ele alınabilecek temel tartışmalar; ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde işlendiği şekliyle, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

## 1.2. Araştırmanın Amacı

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinin âlemin yapısına ve işleyişine yönelik görüşleri çerçevesinde, Allah-âlem tasavvurunun bütüncül bir şekilde ele alınması,

âleme yönelik cevher-i ferd ve âdet teorisi arasındaki ilişkinin ortaya konulması, çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

### 1.3. Araştırmanın Önemi

İslam düşüncesinin; akıl ve düşünceden uzak, salt taklit ve kabule dayalı, bilim karşıtı bir geleneği temsil ettiği algısı büyük bir yanılgıdan ibarettir. Nitekim kelâmcıların ele aldığı meseleler, gündemde tuttukları tartışmalar bu yanılgının ispatıdır. Bu sebeple kelâmcıların, iman konusunda taklitten ziyade tahkiki hedeflediğine, âlemin yapı ve işleyişinin araştırılmasını teşvik ettiğine ayrıca ayet ve hadislerle birlikte akla da gereken ilgiyi gösterdiğine yönelik örneklerin zikredilmesi gerekmektedir. Bu çalışma da İslam düşüncesinde Allah'ın irade ve kudretini açıklama konusunda büyük bir hassasiyet gösteren Eş'arî kelâmcıların, âlemi aklî bir zeminde ele aldıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

### 1.4. Araştırmanın Varsayımları

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinin âlemin yapısını açıklamak için başvurduğu cevher-i ferd görüşü, âlemin işleyişini açıklama noktasında âdet teorisinin kabulünü zorunlu kılmıştır.

### 1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları

Kelâm geleneğinde âlemin yapısı ve işleyişi bağlamında ele alınan Allah-âlem tasavvuru konusunda yoğun tartışmalar yaşanmış ve birçok görüş ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, ilk dönem Eş'arî geleneğinin âleme yönelik tartışma ve görüşleri ile sınırlandırılmıştır.

### 1.6. Tanımlar

**Cevher-i ferd:** Âlemin meydana gelişinde temeli teşkil eden, daha küçüğe bölünemeyen özdeş/mütecânis cüzler, parçalardır.

**Araz:** Âlemde meydana gelen değişim ve dönüşümün açıklanmasına hizmet eden, özdeş/mütecânis cevherler üzerinde anlık olarak yaratılan niteliklerdir.

**Cisim:** Üzerinde araz yaratılan cevherlerin, mücâvere/yakınlık yoluyla birleşmesinden oluşan varlıktır.

**Halâ:** Âlemde cevher ve cisimlerden hali olan boşluktur.

**Tab'/Tabiat:** Varlıklara yaratılış anında verildiği kabul edilen, değişmez kodlardır. Tabiatları kabul edenler, âlemdeki işleyişi, varlıklardaki bu kodlarla açıklamaktadır.

**Âdet:** Allah'ın süreklilik gösteren yaratma tarzıdır. Âdetullah şeklinde Allah'a nispet edilir. Genellikle “tabiat kanunları” anlamında kullanılmaktadır.

## 2. İLGİLİ ALANYAZIN

İnsan varoluşundan itibaren öğrenme, bilme çabası içinde olmuştur. Bu çabanın var olduğunun en büyük delili günümüz insanının faydalandığı her şeydir. Zira ilk insanların merakı körelmek yerine her devirde parlaklığını sürdürmüş ve edinilen her bilgi her tecrübe birikimli olarak sonraki kuşaklara aktarılmıştır.

İnsanların merakına konu olan şeylerin başında şüphesiz âlem gelmektedir. İnsanlar âleme yönelik “Nasıl var oldu?”, “Kim var etti?”, “Kendiliğinden var olması mümkün mü?”, “Var ise, yaratıcısı âlem üzerinde hala çalışmakta mıdır?”, “Âlem bugün gördüğümüz şekliyle mi var edildi yoksa bir evrilme mi söz konusu?” ya da “âlemde görmeye alıştığımız düzenden sapmalar olabilir mi ve bunu güvence altına alabilir miyiz?” gibi sorular üzerine düşünmüş ve cevaplar aramış, bulduğu cevapları da temellendirmeye çalışmıştır. İlk insanların çok karmaşık olmayan bu ilkel arayışları ilerleyen süreçlerde hem din hem felsefe hem de bilim tarafından sahiplenilmiştir. Ve bugün hala bu üç alan âlem üzerine konuşmaktadır.

Bu başlık altında cevher-i ferd görüşü, bu görüşün dayandırıldığı kaynaklar ve konumuzla bağlantılı yapılan çalışmalar ele alınacaktır.

### 2.1. Kuramsal Çerçeve

Âlemin incelenmesi ve Allah'ın varlığını ispat konusunda farklılıkları ile birlikte kelâmcıların genelinin tercih ettiği delil hudûs delilidir. Onlar hudûs delilini farklı kavramlar etrafında işlemiş muhaliflerinin yönelttiği eleştiriler doğrultusunda da değişim ve gelişime tâbi tutmuştur. Nitekim Ca'd b. Dirhem (ö. 124/732) cevher-araz kavramlarını kullanarak hudûs deliline değinen ilk isim olarak bilinmekte, onun paralelinde düşünen Cehm b. Safvan'ın (ö.128/745) görüşlerinin de Mu'tezile'ye intikal ettiği düşünülmektedir. (Topaloğlu, 1998, s. 304.) İslam kelâmında akideyi savunmada sistemli ilk ekol olarak karşımıza çıkan Mu'tezile'nin ise, sonraki süreçlerde teşekkül edecek diğer ekollere öncülük ettiği görülmektedir.



Muhaliflerine karşı iddialarını savunma noktasında kelâmcılar daha sistemli deliller üretme gayretinde olmuştur. Onların bu gayretleri neticesinde hudûs delilinde kullanılan cevher-araz kavramları ayrıca ele alınmış sistemli bir âlem, diğer bir deyişle yaratılış teorisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Cevher-araz kavramları üzerinden bir teori geliştirme anlamında ilk adımı atan kelâmcı hakkında ihtilaflar vardır. Bahsettiğimiz ihtilafla ilgili olarak Osman Demir'in çeşitli kaynaklardan aktardığına göre Dırar b. Amr (ö. 200/815), Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835), Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-[?]) gibi isimler gündeme getirilmektedir. (Demir, 2015, s.79.) Sclomo Pines eserinde cevher-araz kullanılarak oluşturulan teorinin ilk üç savunucusu nitelemesiyle Ebu'l-Hüzeyl'e, Muammer'e (ö. 215/830) ve Hişam el-Fuvâti'ye (ö. 218/833'ten önce) işaret etmektedir. (Pines, 2017, s. 15.) M. Şemsettin Günaltay ise makalesinde ilgili kavramları kullanarak âlemin hudûsunu ispata çalışan ilk kişinin Ca'd b. Dirhem olduğunu bununla birlikte bu kavramları teori haline getirme hususunda ilk adımın Ebu'l-Hüzeyl'e ait olduğunu vurgulamaktadır. (Bayın, 2008, s. 63.) Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr'ın "bununla ilk istidlalde bulunan üstadımız Ebu'l-Hüzeyl ve ona tâbi olan diğer üstatlardır" (Abdülcebbâr, 2013, s. 156) şeklindeki ifadesi, ayrıca diğer alıntılarda tekrar eden isimden hareketle cevher-araz kavramlarını sistemli bir şekilde ele alıp teorileştirme konusunda ilk adımın Ebu'l-Hüzeyl tarafından atıldığı söyleminin genel kabulü yansıttığı söylenebilir.

Kelâm ilminde Ebu'l-Hüzeyl ile anılan el-cüz'ü'llezi la yetecezzâ, el-cevherü'l ferd ya da el-cevherü'l-vâhid şeklinde ifade edilen teori genel hatlarıyla, âlemin daha küçüğe bölünemeyen bir şey ve ona eklenenlerden meydana geldiği tezini açıklamaya çalışır. Ebu'l-Hüzeyl'in öne sürdüğü bu teoriye benzer düşüncelerin daha önceki tarihlerde farklı coğrafya ve kişilerce âlemi anlama, tanıma amacına binaen dile getirildiği malumdur. Şöyle ki âlemin en küçük maddeden var olduğu şeklindeki düşünce; Antik Yunan felsefesinde M.Ö. V. yüzyılda yaşamış olan Leukippos, öğrencisi Demokritos (M.Ö. 460-360) ve Demokritos'tan sonra bu konuda fikir üreten Epiküros (M.Ö. 342) tarafından "atom teorisi" adıyla savunulmuştur (Karadaş, 2004, s. 57-62). Başka bir coğrafyada ortaya çıkan Hint Felsefesinde ise M.Ö. III. yüzyıldan daha önceki bir tarihte Kanada tarafından "vaisheshika" adıyla savunulmuş, aynı zamanda bölgede yer alan Caynist (Karadaş, 2004, s. 65) ve Budist (Pines, 2017, s. 104-106) felsefelerde de konu hakkında

konusulmuştur. Bahsi geçen düşünce sistemleri ile Ebu'l-Hüzeyl'in öne sürdüğü teori arasında “*bölünemeyen en küçük parça*” ifadesinin ortaklığı, özellikle batılı âlimleri kelâmcıların geneli tarafından benimsenen bu teorinin diğerlerinden devşirildiği iddiasına kapı aralamış, hatta bu konuda onlara bazı İslam âlimleri de iştirak etmiştir. Örneğin bu teori: İbn Meymûn, Brockelman ve De Boer'e göre Yunan Atomculuğundan; Schlomo Pines, Mabilieu ve İbn Meymûn'un Yunan Atomculuğuna işaretiyle tüm batılı âlimleri yanılttığı iddiasında bulunan M. Şemsettin Günaltay'a göre (Bayın, 2008, s. 71-72) Hint Vaisesika Sisteminden alınmıştır<sup>1</sup> (Karadaş, 2002, 84-89). Bu tarz iddialara sahip her âlim iddiasını kanıtlamak için çeşitli bağlantılar ve benzerlikler öne sürmüştür. Ancak onların tüm çabalarına rağmen kelâmcıların cevher-i ferd teorisinin özgünlüğünü koruduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda her bir düşünce sistemini ve kelâmcıların teorisinin diğerlerinden devşirildiği iddiasını savunanların tezlerini, makalesinde ele alan Karadaş'ın değerlendirmesi bizce isabetli görünmektedir. O diğer düşünce sistemleri ile kelâmcıların teorisini karşılaştırarak şu sonuca varmıştır:

Demokritos'un atomculuğunun materyalist karakterde olması, Hint atomculuğunda (vaisesika) maddenin ezeliği fikrinin bulunması ve ayrıca kelâmın geliştiği Mezopotamya veya komşu bölgelerde kelâm atomculuğunu (cevher-i ferd) andıran bir fikrin de henüz tespit edilememiş olması; bizde, kelâm atomculuğunun İslam inancını pekiştirmek, bir Tanrı ve âlem tasavvuru oluşturmak amacıyla kelâmcılar tarafından bölge kültürlerinden yararlanarak ortaya konulmuş özgün bir nazariye olduğu kanısını doğurmuştur. (Karadaş, 2002, s. 99.)

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneği tarafından da âlemin yapısını açıklamada başvurulan cevher-i ferd görüşü, onların Allah tasavvurları ile birleşerek çalışmamızda ele alınacağı üzere âlemin işleyişini âdet teorisıyla açıklamalarına sebep olmuştur.

## 2.2. İlgili Araştırmalar

Kelâm ilmi; Allah'ın zâtı, sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi temel inanç esaslarının ele alındığı celîlü'l-kelâm; cevher, araz, nedensellik, zaman, mekân ve hareket gibi âleme ve âlemin işleyişine yönelik konuların ele alındığı dakîkû'l-kelâm

---

<sup>1</sup> Günaltay, kelâm atomculuğu ile eski atomcu düşünceler arasında mutlaka bir benzerlik aramak gerekiyorsa, bu benzerliğin Yunan atomculuğunda değil, Hind atomculuğunda aranması gerektiğini belirtmektedir (Bayın, 2008, s. 73).

şeklinde iki kısma ayrılmaktadır<sup>2</sup>. Buna göre, “İlk Dönem Eş’arî Kelâm Geleneğinde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi” isimli bu çalışmamız kelâm ilminin, dakîkû’l- kelâm kısmı ile ilgilenmektedir. Çalışmamızın hazırlanması sırasında inceleme imkânı bulduğumuz, dakîkû’l- kelâm alanında yapılmış olan çalışmalar şöyledir:

Kelâmcıların cevher, araz, nedensellik ilkesi, âdet teorisi vb. konularının karşılaştırmalı olarak ele alındığı İbn Meymûn tarafından kaleme alınmış olan; “*Delâletü’l-Hâirîn -Akli Karışıklar İçin Rehber-*” ve H. Austryn Wolfson tarafından kaleme alınmış “*Kelâm Felsefeleri*” isimli kitaplar önem arz etmektedir. Bu kitaplarda; kelâmcıların âleme yönelik görüşleri, bu görüşlerin; farklı görüşlerle karşılaştırılarak ele alındığı, tartışılma zeminine yönelik yorumların yer aldığı, ayrıca Batılı araştırmacıları etkilediği görülmektedir.

Schlomo Pines tarafından kaleme alınan “*Kelâm Atomculuğu*” ve Alnoor Dhanani tarafından kaleme alınan “*Kelâmın Fizik Kuramı –Basra Mu’tezile’si Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*” isimli çalışmalar, kelâmcıların âlemin yapısı ve işleyişine yönelik görüşleri hakkında detaylı bilgiler içermektedir. Ayrıca Alnoor Dhanani’nin kaleme aldığı, Mehmet Bulğen’in Türkçe’imize kazandırdığı; “*İslam Düşüncesinde Atomculuk*”, “*Kelâmcıların Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar*” gibi makaleleri de bulunmaktadır.

Batılı araştırmacıların kelâmcıların cevher-i ferd görüşüne yönelik yorumlarını ele alıp değerlendiren ayrıca bu görüşlerin tarihsel zemini hakkında bilgi veren M. Şemseddin Günaltay’ın “*Mütekellimîn ve Atom Teorisi*” başlıklı bir makalesi bulunmaktadır. Günaltay’ın bu makalesi İrfan Bayın tarafından sadeleştirilmiş, ilave bilgilerle “*Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*” başlıklı bir kitapla okuyucuya sunulmuştur. Bayın’ın ilave ettiği bilgiler, Günaltay’ın ismen zikredip açıklık getirmediği konulara yönelmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Cağfer Karadaş’ın, kelâm ilminin başlangıcına yönelik bilgiler verdiği, Bâkılânî’nin âleme yönelik görüşlerini bütüncül bir şekilde ele aldığı “*Bâkılânî’ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*” isimli bir kitabı bulunmaktadır. Bu kitap, dakîkû’l- kelâmla ilgili Türkçe’de yazılan ilk kitaplar arasındadır.

---

<sup>2</sup> Kelâm ilmini celîlü’l- kelâm ve dakîkû’l- kelâm şeklinde iki başlık altında inceleyen Altai, daha derin konuların işlendiği dakîkû’l- kelâmın, celîlü’l- kelâm karşısında uğradığı ihmal ile kelâmın gerçek değeri ve teorik kökenlerinin perdelenildiğini düşünmektedir (Altaie, 2009, s. 183).

Osman Demir'in "*İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*" başlıklı doktora tezi de bu alanda yapılmış olan ilk çalışmalardandır. Bu çalışma "*Kelâmda Nedensellik -İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan-*" şeklinde bir başlıkla kitaplaştırılmıştır. Çalışma içerisinde; ilk dönem kelâmcılarında; nedensellik meselesinin ele alındığı bağlam ve âleme yönelik görüşlerinin nedensellik meselesiyle ilişkisi yer almaktadır. Hem konu hem de işleyiş itibarıyla ilk dönem dakîkû'l-keâmı üzerine yapılan inceleme ve araştırmalara öncülük etmektedir.

"*İslam Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*" isimli doktora tezi ile alana katkı sağlayan bir diğer isim Ulvi Murat Kılavuz'dur. Bu çalışma, kelâm geleneğinde ele alındığı şekliyle hudûs delilini işlemekte; hudûs delilinin kelâmcılar arasındaki farklı kullanımlarına değinmektedir. Hudûs deliline geçmeden önce kelâmcıların âleme yönelik görüşlerine yer vermesi, hem hudûs deliline sağlam bir zemin sağlamakta hem de kelâmcılar arasındaki farklı hudûs yorumlarının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Cemalettin Erdemci tarafından hazırlanan "*Kelâm Kozmolojisine Giriş*" isimli kitabı kendisinin de dile getirdiği gibi Türkçe'de yapılmış çalışmaların ilkelerindedir. Dolayısıyla günümüzde bu alana artan ilgiyle birlikte yoğunlaşan çalışmaların öncülerindedir. Erdemci bu kitabında "âlemin yaratılışı, kelâm ve atomculuk, İslâm kelâmında nedensellik ve kelâm kozmolojisinin temel prensipleri" şeklinde dört başlık altında kelâm kozmolojisini özetlemektedir. Ayrıca "*İslâm Kelâmında Kozalite*" isimli, kelâmcılara göre nedensellik problemini özetlediği bir makalesi bulunmaktadır.

Kelâm kozmolojisi üzerine çalışmaları ile tanınan Muhammed Bâsil et-Tâî'nin, kelâm ilminin dakîk konuları ve bu konularla ilişkili hususları ele alıp, kelâm kozmolojisini günümüz açısından değerlendirdiği bir makalesi, "*Dakîkû'l-Kelâm'ın Bilimsel Değeri*" başlığıyla Lütfü Cengiz tarafından tercüme edilmiştir. Aynı makale üzerine "*Kelâm Kozmolojisinin (Dakîkû'l-Kelâm) Bilimsel Değeri*" başlığıyla Mehmet Bulğen tarafından yapılmış bir tercüme daha bulunmaktadır. Bu makale üzerine iki tercümenin yapılmış olması, Muhammed Bâsil et-Tâî'nin tespit ve değerlendirmelerinin kelâm ilmi açısından önemine işaret etmektedir.

Ülkemizde dakîkû'l-keâm üzerine yayımladığı kitap ve makaleler ayrıca sosyal ağ üzerinden düzenlediği programlar ile gündemde olan Mehmet Bulğen;

“Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezini “Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji” ismiyle kitaplaştırarak okuyucuya sunmuştur. Atomculuğun tarihsel arka planını işleyerek başladığı çalışması, kelâm atomculuğu hakkında verdiği bilgiler ve yer alan çıkarımlar açısından önem arz etmektedir. Ayrıca günümüz kozmolojisine yönelik verdiği açıklayıcı bilgiler ve değerlendirmeler çerçevesinde kelâm atomculuğunu ele alması vardığı sonuçlar açısından dikkat çekicidir. Bulğen’in bir diğer kitabı, “-Klasik İslam Düşüncesinde- Atomculuk Eleştirileri” yoğun bir araştırmanın sonucudur. Çünkü kitap; hem klasik dönem kelâm atomculuk düşüncesini hem de İbn Meymûn, Nazzâm, İbn Hazm, İbn Sînâ gibi atomculuk karşıtlarının eleştirilerine yer vermekte; çok yönlü bir bakış sunmaktadır.

“Cüveynî’de İliyet Teorisi” başlıklı doktora tezi ayrıca aynı başlıkla yayımladığı kitabı ile Hüseyin Kahraman, alana büyük katkı sağlamıştır. Bu çalışmada “Cüveynî’nin fiziksel nedenselliği reddi” başlığı altında Cüveynî’nin âlemin yapısı ve işleyişi hakkındaki görüşlerine ulaşmak mümkündür. Ayrıca Cüveynî’yi nedenselliğin reddine götüren sebepler, Cüveynî’nin fikir dünyasında yaşadığı değişim ele alınmıştır.

Ahmet Mekin Kandemir, “Mu’tezile Kelamında Tabiî Nedensellik Düşüncesi” başlıklı doktora tezini, “Mu’tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik” başlığı ile kitaplaştırmış; eserinde yer verdiği Mu’tezilî görüşlerin yanında Eş’arî görüşleri de ele almıştır. Eser içerik bakımından dakîkû’l-keâm alanında büyük bir eksikliği gidermiştir.

Şimdiye kadar bahsi geçen çalışmalardan hareketle; son dönemlerde dakîkû’l-keâm alanında yapılan çalışmalarda artış olduğu söylenebilir. Ayrıca daha önce doktora tezlerinde çalışılan kelâmın dakîk konularının son dönemlerde yüksek lisans tezlerine konu olması da, bu alana artan ilginin bir diğer yansımasıdır. Son dönemlerde konuyla ilgili çalışılan bazı yüksek lisans tezleri şöyledir:

“Klasik Dönemde Arazların Bekâsı Sorunu” isimli çalışma Ahmet Şenharputlu tarafından, “Mu’tezile ve Eş’arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları” isimli çalışma Ahmet Kaplan tarafından hazırlanmıştır. Başlıktan hareketle, yararlanabileceğimiz çalışmalar arasında tuttuğumuz, ancak hem tercüme hem kaynakları itibariyle yanıltıcı olan “İbn Fûrek’te Tanrı-Âlem- Anlayışı” isimli,

Ahmet Özmen tarafından hazırlanmış çalışmanın; araştırmacıları yanlış sürüklemeye ihtimalinden dolayı, başvurulması durumunda büyük bir titizlikle incelenmesi gerekmektedir.

Veysel Eliş tarafından hazırlanan “*Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı*”, Emine Nur Erdem tarafından hazırlanan “*Mütekaddimûn Kelâmında Halâ Kavramı*”, Kübra Emen tarafından hazırlanan “*Cüveynî'de Hudûs*”, Fatıma Akkaya Öge tarafından hazırlanan “*Mütekaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı*” yüksek lisans tezleri tamamlanma tarihleri bağlamında, son dönemlerde dakîk konulara artan ilginin ispatı niteliğindedir.

“*Kelâm Geleneğinde Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi*” isimli Turan Dikel tarafından hazırlanmış yüksek lisans tezi, yakın bir dönemde “*İslam'ın Atomik Evren Anlayışı ve Deizm Eleştirisi*” başlığıyla kitaplaştırılmıştır. Ancak tercih edilmiş iddialı başlığa rağmen Turan Dikel'in genellikle deizme yönelmesi, ayrıca tekrar eden ifadelere fazlaca yer vermesi eksiklik olarak görülebilir.

Özetle; Cemalettin Erdemci'nin de değindiği gibi, daha önce kelâm kozmolojisine (dakîkû'l-*kelâm*) yönelik Türkçe çalışmaların kısıtlılığı dikkate alındığında; son dönemde dakîkû'l-*kelâm* alanına artan ilgi, kelâm ilmi ve İslâm inancının savunulmasına katkısı sebebiyle önem arz etmektedir.

## 3. YÖNTEM

### 3.1. Araştırmanın Modeli

Çalışmamız, ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinin âlemin yapı ve işleyişine yönelik görüşlerini konu almaktadır. Bu sebeple literatür taraması yapılmış, konuyla ilgili görüşler incelenmiş ve çalışmanın amacı çerçevesinde yorumlanmıştır.

### 3.2. Bilgi Toplama Kaynakları

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların günümüze ulaşan eserleri temel kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Bu bağlamda; Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, *el-İbâne*'si ve *el-Lümâ'sı*, Bâkılânî'nin *et-Temhîd*'i ve *el-İnsâf*<sup>1</sup>, İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'u ve *Mücerredü Makâlât*'ı, Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*<sup>1</sup>, *el-lümâü'l-edille*'si ve *eş-Şâmil*'i temel kaynaklarımız arasındadır. Ayrıca literatür taraması sonucu ulaştığımız çalışmalar da kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

## 4. BULGULAR VE YORUMLAR

### 4.1. İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Âlemin Yapısı

Bir mezhep olarak Eş'arîyye, Tanrı'yı sorgulanamaz mutlak otorite kabul etmekte ve Tanrı'ya diğer varlıkları pasifize eden merkezi bir rol tayin etmektedir. Terminolojide “fâil-i muhtar” ifadesiyle karşımıza çıkan bu düşünce, onların tüm sistemine yayılmakta, diğer mezheplerden farkını ortaya koymaktadır. Böyle olunca Eş'arîyye hakkında yapılan tüm araştırmalar, fâil-i muhtar ilah anlayışı ekseninde şekillenmektedir. Bundan hareketle, Eş'arîlerin sistemi dâhilinde ele alınmış olan kozmolojik meselelerin, salt kozmoloji amacıyla işlenmediği, Tanrı'nın varlığı ve diğer varlıklar karşısındaki otoritesinin ispatında vesâil<sup>3</sup> konumunda olduğu görülmektedir.

#### 4.1.1. Âlem ve Unsurları

Âlem, sözlükte “*bir şeyi hakikatiyle idrak etmek*” anlamına gelen “ilm” ya da “*bir şeyin kendisiyle bilindiği işaret*”, anlamına gelen “alm” kökünden türediği kabul edilen “*felek, onun kuşattığı cevher ve araz*” şeklinde tanımlanan bir isimdir (İsfahânî, 2010, s. 721). İsfahânî bu tanımlamayı âlemin yaratıcısına işaret etmesine ve Allah'ın insanları kendi birliğini öğrenmeleri konusunda âleme yönlendirmesine bağlamaktadır. Bu bağlamda İsfahânî, Allah ve âlem arasında bir ilişki kurmuş; bunu da dil, akıl ve vahiy aracılığıyla desteklemiş görünmektedir. Kelâmcılarda da aynı ilişkinin kurulduğu, yaptıkları âlem tanımlarından ya da Tanrı'nın varlığını ispat için kullandıkları delillerden hareketle söylenebilir. Zira hem dil hem de vahiy onlara uygun zemini sağlamaktadır. Ayrıca kelâmcıların da dâhil olduğu İslâm âlimleri,

---

<sup>3</sup> Özellikle Gazzâlî'den itibaren “İslâm akâidini ispata yarayan her ma'lum kelâm ilminin konusudur” ilkesi gereği dini bir akideyi teşkil eden mesâil/makâsîd (kelâmın ana meseleleri, maksatları) ve mebâdî/vesâil (ana ilkeler, araçlar) ayrımı yapılmıştır. Bu bağlamda, Allah'ın varlığını ispata götüren cevher, araz ve bunlar üzerine kurgulanan hudûs delili vesâilden kabul edilmektedir (Gölcük, Toprak, 2016, s. 8).



âlemi bir terim olarak bütün mümkün ve yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanmakta (Karadaş, 2003, s. 37), sistemlerini bu terim üzerine inşa etmektedir.

Eş'arîyye söz konusu olduğunda âlem, içerisinde sadece kevn ve fesadın yaşandığı, Tanrı karşısında pasif, bununla birlikte ahengiyle de Tanrı'ya işaret eden oluşlar kümesinden ibarettir. Eş'arî âlimlerin eserlerinde; öncelikle âleme bir varlık statüsü tanınır, bu varlık en küçüğe indirgenir ve tanrısal müdahaleye bir arena oluşturulmuş olur. Yani asıl olan Tanrı ve O'nun fiilleridir. Ancak insanı Tanrı ve fiillerine götürecek olan da en nihayetinde âlemdir. İşte bu gerçek, başta Tanrı'yı olabildiğince aşkın kabul eden Mu'tezile olmak üzere, âlemi pasif bir nesne olarak gören Eş'arîyye'yi de âleme yöneltmiş, âlem hakkında konuşmaya mecbur etmiştir. Öyle ki günümüz kelâmcılarının çalışmalarında “*onların gayesi kozmoloji ya da fizik konuşmak değildi*” (Bayın, 2008, s. 63, 169)<sup>4</sup> şeklindeki açıklamalara kapı aralamıştır.

Eş'arî kelâmcılara göre âlem, Tanrı ve fiilleri hakkında konuşmanın ilk uğrak yeridir. Bu sebeple Eş'arî gelenekte âleme ve unsurlarına ayrı bir önem verilmiştir. Öyle ki Eş'arî kelâmcılar, ulûhiyet bahislerinden önce âlemlle ilgili fizik alanına giren konuları irdelemeyi görev addederek, eserlerinin ilk bölümünü bu konulara ayırmışlardır (Cüveynî, 1969, s. 140). Âlem ve unsurları hakkında yapılan irdilemeden sonra ise onlara göre Tanrı'nın varlığı delillendirilmiş olup, O'nun sıfat ve fiilleri hakkında konuşulmaya geçilmiştir. Bu bağlamda Eş'arîliğin kurucusu İmam-ı Eş'arî başta olmak üzere, tüm Eş'arî kelâmcıların âlem hakkında tanım ve tasniflerine ulaşmak mümkündür.

İlk dönem Eş'arî geleneğin âlem hakkındaki görüşleri mezhep kurucusu kabul edilen Eş'arî ile birlikte ortaya konmaya başlanmıştır. Onun âlem hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, daha üst bir başlık olan mevcuttan bahsetmek isabetli görünmektedir. Zira o varlık kategorilerini mevcûd-ma'dûm ayrımı üzerine temellendirmiştir. (Mavil, 2018, s. 215). Ona göre varlık, mevcûd-u mutlak ve mevcûd olarak iki kısımda açıklanmaktadır. Mevcûd-u mutlak, varlığı kendiliğinden olup asla başkasına muhtaç olmayandır. Mevcûd ise var olması mevcûd-u mutlağın varlığına bağlı olan bağımlı varlıktır. Dolayısıyla Eş'arî'de yokluk anlamına gelen

---

<sup>4</sup> Bununla birlikte Altaie; “Biz bugünkü anlamıyla kelâmcıların profesyonel fizikçi ya da bilim adamı olduklarını iddia etmiyoruz, edemeyiz. Ancak bugün çağdaş bilim felsefecileri için kullandığımız anlamda, dönemlerinin profesyonel düşünürleri olarak takdim edebiliriz.” diyerek, kelâmcıların hakkını teslim etmektedir (Altaie, 2009, s. 183).

ma'dûm, mevcûdlar arasında sayılmamakta ve bu Allah'ın ilim sıfatı ile delillendirilmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 27). Eş'arî, ma'dûmu dışlayıp mevcudu ikiye ayırdıktan sonra kadîmlik ve hâdislik vasıfları ile mevcûd ve mevcûd-u mutlak arasındaki farkı ortaya koymakta, mevcûdun kısımları olarak cevher ve arazlardan bahsetmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 27-29). İşte Eş'arî'nin varlık tasnifinde mevcûd-u mutlak Tanrı'yı ifade ederken mevcûd, Tanrı'dan bağımsız olamayan âleme karşılık gelmektedir. Böylece âlem onun sisteminde “*cevher ve arazlarıyla tüm mahlûkât*” (İbn Fûrek, 1987, s. 37) şeklinde tanımlanmaktadır. Yani onun sisteminde söz konusu olan, ezeli yaratıcı ve sonradan vücuda gelen mahlûkâttır. O bu tanımla İslâm filozoflarının aksine âlemde bir bütünlük öngörmekte, Tanrı dışındaki tüm varlıkları (âlem) cevher ve arazlara indirgemektedir.

Eş'arî'den sonra mezhebin sistemleşmesine öncülük eden hatta Eş'arîyye'nin ikinci kurucusu kabul edilen Bâkılânî (ö. 403/1013), kelâm ilmine özellikle de kelâmın kozmolojik deliline katkılarıyla gündeme gelmektedir. Onun eserlerinde ilk olarak bilgi bahsinin ele alındığı, ilmin tanımı, ilme ulaşma yolları ve bilinenlerin tasnifi gibi sırasıyla aydınlatıcı bilgilerin yer aldığı sistemli bir yapı öne çıkmaktadır.

Bâkılânî ma'dûmun şey olup olmadığı tartışmasında Eş'arî'yi takip ederek ma'dûmu mevcûdlar arasına dâhil etmemekte, aşına olduğumuz tasnifi tekrar ederek mevcutları kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre kadîm, “varlığıyla diğerlerini önceleyen Tanrı ve sıfatları” (Bâkılânî, 2000, s. 16) hâdis ise, “sonradan vücuda gelenler” için kullanılmaktadır. Tanrı ve sıfatları dışındaki varlıklar (muhtesât) da birleşik cisim, münferid cevher ve diğerlerine bağımlı arazlar olarak üçe ayrılmaktadır (Bâkılânî, 1987, s. 36-37). Dolayısıyla ehl-i sünnet geleneğinde, Tanrı ve sıfatları dışındaki her şey için kullanılan âlem de birleşik cisim, münferid cevher ve diğerleri tarafından taşınan arazlardan yaratılmış kabul edilmektedir. Bâkılânî yine Eş'arî'yi takip ederek âlemi ulvîsiyle ve süflisiyle şeklinde vurgulamış (Bâkılânî, 2000, s. 17), Tanrı dışındaki tüm varlıkları özdeş kabul ederek filozofların âlem düşüncesinden<sup>5</sup> ayrılmıştır.

Bâkılânî'nin çağdaşı İbn Fûrek (ö. 406/1015) ilk dönem Eş'arî kelâmcılarından biridir. Eş'arîliğin sistemleşmesi ve Eş'arî'nin fikirlerinin aktarımı

---

<sup>5</sup>Örneğin İbn Sinâ (ö. 438/1037), âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayırmış; ay-üstü âlemi zamansal açıdan başlangıcı olmayan/ezelî, ay-altı âlemi ise zamansal olarak hâdis kabul etmiştir (Aygün, F, 2018, s. 163). İslâm filozofları tarafından benimsenen bu görüş, âlemin kelâmcılarda olduğu gibi bir bütün halinde ele alınmasını engellemiştir.

konusunda mezhep içerisinde önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar nübüvvet ile ilgili kendisine atfedilen görüşler (Öge, 2001, s. 76) ve haberî sıfatların te'vilini kabul etmesi (Öge, 2001, s. 61-62), mezhep içerisinde çağdaşı Bâkılânî'nin gerisinde kalmasına sebep olsa da Eş'arîliğe katkısı inkâr edilemez boyuttadır.

İbn Fûrek, öncelikle âlemin Tanrı'nın varlığına ulaştırma konusundaki önemine işaret etmektedir. Ona göre, Allah'ın varlığını bilmenin tek yolu; müşahedemiz altında bulunan duyular âlemini inceleyerek, bu âlemde meydana gelen olaylar üzerine tefekkür etmektir. Ancak bunu yapan insan âlemin yaratılmış olduğuna ve onun bir yaratıcısının bulunduğu akl-ı selim ile ulaşabilir (Özmen, 2018, s. 31). Bu ve buna benzer düşünceler, kelâmcıları âleme yönlendiren etkenlerden biridir. Ancak salt düşünceden ibaret olduğunu söylemek, ilgili Kur'an âyetlerini inkâr etmek anlamına gelmektedir. Zira Allah'ın insanları âlemin tefekkürüne yönlendirdiği çok sayıda âyet<sup>6</sup> bulunmaktadır. Kanaatimizce onun tefsirci kimliği de<sup>7</sup> bu düşüncesinde rol oynamaktadır.

İbn Fûrek'in yaşadığı coğrafyada teşbih-tecsim yanlısı muhaliflerin yoğunlukta olduğu ve onlarla mücadele ettiği bilinmektedir. Muhtemelen onların da etkisiyle; Tanrı ve muhdesât arasındaki farklılığı titizlikle ele almış, sonradan varlığa gelen şeylerin cisim, araz ya da cevher olmaktan hâli olamayacaklarını belirtmiştir. Ona göre Allah, bazılarının iddialarında olduğu gibi cevher, cisim ya da araz olmakla ilişkilendirilemez. O hâdis değildir, ancak muhdesâtın kendisine muhtaç olduğu "vâcibü'l-vücûd"tur (Özmen, 2018, s. 31).

Ebü İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) de Eş'arîliğin sistemleşmesine katkıda bulunan ilk dönem Eş'arî kelâmcılarından biridir. İbn Fûrek gibi onun da diğer âlimlerin tasvip etmediği görüşleri (Yavuz, 2000, s. 516) sebebiyle geri planda kaldığı görülmektedir. Bununla birlikte günümüze ulaşan eserleri üzerine yapılmış müstakil çalışmalar da<sup>8</sup> bulunmaktadır.

---

<sup>6</sup> "Görmedin mi Allah'ın gökten su indirip onu kaynaklara akıttığını? Sonra onunla değişik renklerde ürün bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu kırılıp ufalanmış hale getirir. Kuşkusuz bunda akıl sahipleri için ders vardır" (Zümer, 39/21). Bkz. Gâşiye, 88/17-20; Şûrâ, 42/28.

<sup>7</sup> Kaynaklarda aktarıldığına göre İbn Fûrek kelâm ilminin yanında; tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, edebiyat ve belagatla da meşgul olmuştur. Onun üç ciltlik "Tefsîru'l Kur'ân" adında günümüze ulaşmış bir tefsiri bulunmaktadır (Doğan, H, 2017, s. 187-190).

<sup>8</sup> Mehmet Gündoğdu'nun, "Ebu İshak el-İsferâyînî ve Akâid Risalesi"; Fadıl Aygân'ın, Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebu İshak El-İsferâyînî" adlı eserine göre Ebu İshak el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri" adlı çalışmaları bulunmaktadır.

İsferâyînî, ehl-i sünnetin inanç esaslarını ve delillerini ele aldığı “akîde” isimli bir eser kaleme almıştır. Onun bu eserinde, bir kimsenin mümin olarak vasıflanması için inanması gereken inanç esasları sıralanmış olup, ilk sıra âlemin hâdisliğinin ve Allah dışındaki her şeyin âlem olduğunun kabulüne ayrılmıştır. Yani İsferâyînî, Eş’arî geleneğin âlem görüşünü destekler görünmektedir. O, âlemin hâdisliğinden hareketle Allah’ın varlığı ve birliğine ulaşmayı mümkün kılacak bir sistem inşa etmeyi hedeflemektedir (Gündoğdu, 1990, s. 42). Yine diğer âlimlerin tanım ve tasnifine uygun olarak, Tanrı ve sıfatları dışındaki tüm varlıklar kabul edilen âlemin, cevher ve arzılardan oluştuğunu söylemekte, cisimlerin hudûsundan hareketle âlemin ezeli olduğu fikrini muhal kabul etmektedir (Ayğın, 2006, s. 210-212).

İlk dönem Eş’arî kelâmcılarından bir diğeri olan Bağdâdî (ö. 429/1037-1038), âlemin manası ve hakikati şeklinde açtığı başlık altında; ulûhiyet bahislerinden önce âlemi irdelemeye çalışmaktadır. O bu başlık altında yaptığı âlem tanımını ashabına da atfetmektedir ki, onların âlem tanımı da İslam düşüncesinde yaygın olan “*âlem Allah dışındaki her şeydir*” şeklindedir. Bağdâdî, başlığın ilerleyen satırlarında âlemin unsurları kabul edilen cevher ve arzılara yer vermektedir. Bu iki unsurun ayrılmaz birlikteliğini vurgulayarak âlemin hâdis olduğunu söylemekte, böylelikle kuracağı kozmolojik delilin temellerini atmaktadır. Aynı başlık altında âlem tanımlarını da tasnif eden Bağdâdî, bazı dilcilere atfettiği “ilm” kökünden türetilmiş âlem tanımına kıyasla, diğerklerine atfettiği “alâmet” anlamıyla ilişkilendirilen âlem tanımını daha isabetli bulmaktadır. Çünkü ona göre âlem yaratıcısına işaret ve delildir (Bağdâdî, 2002, s. 53). Onun yaptığı bu değerlendirmenin dildeki kullanıma uygun olduğu gibi, Eş’arî geleneğe de uygun olduğunu söyleyebiliriz. Zira ilk dönem Eş’arî gelenekte yaygın olarak kullanılan istidlal çeşitlerinden biri olan “bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin; bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi” (Yavuz, 2001, s. 326) şeklinde tanımlanan kıyâsü’l-ğâib ale’ş-şâhid metodu, âlemden alâmet olarak faydalanma üzerine kuruludur.

Bağdâdî âlemlle ilgili ifadelerinde, Tanrı haricindeki varlıkların bütünlük ve ayniyet içerisinde ele alındığı bir söylem geliştirmeye çabalamaktadır. Onun bu çabası, müfessirlerin yaşadığımız âlem (âlem-i mahsûsa) haricinde başka âlemlerin de olabileceğine yönelik iddialarına yer verdiği pasajında görülmektedir. O âlemlerin

sayısı ve büyüklüğü ne olursa olsun, diğer âlemlerin alışık olduğumuz âlemden farklı yapı ve işleyişte olamayacağını, yine cevher ve arazlardan oluşacağını belirtmektedir (Bağdâdî, 2002, s. 54). Bağdâdî aynı çabanın ürünü olarak Aristo'ya atfettiği “*feleğin oluş ve yok oluştan uzak olduğu*” iddiasını eleştirmekte ve bu tarz iddiaların ehl-i sünnet tarafından sapıklık olarak kabul edildiğini aktarmaktadır (Bağdâdî, 1991, s. 258). Kanaatimizce Bağdâdî'nin bu çabası, Eş'arî sistemin Tanrı tasavvuru ve buna bağlı varlık algısıyla ilişkilidir. Çünkü Eş'arî sistem fâil-i muhtar Tanrı haricindeki tüm varlıkları acziyet vasıflarıyla öne çıkarmakta ve yaratılmışlarda özdeşliği/mütecânisliği şart koşmaktadır. Bu özdeşlik şartı, onların âlemin yapısını açıklamak için başvurdukları cevher-i ferd'in ayrılmaz bir özelliği kabul edilmektedir.

Kelâm ilminin her dönem ve her coğrafyada muhalifleriyle mücadele ettiği malumdur. İlk dönem Eş'arî kelâmcılar da bu mücadele de yerini almıştır. Nitekim Bağdâdî'nin “el-Fark” isimli eseri bu mücadelenin elimizde bulunan yazılı bir örneğidir. Konuyla ilgili olarak eserinin son bölümünde ehl-i sünnet terkibiyle ifade edilen çoğunluğun ittifak ettiği hususlar arasında, “*Allah'tan başka her şey âlemdir. Allah ve sıfatlarından başka her şey yaratılmıştır. O, ne âlemin cinsindedir ne de âlemin parçalarından (cüz') bir şeyin cinsindedir.*” (Bağdâdî, 1991, s. 257) ifadelerine yer vermesi dikkat çekmektedir. Zira mezhepler tarihinin en tartışmalı konularından biri olan fırka-i nâciye (kurtuluşa eren fırka) meselesiyle ilintili olarak Bağdâdî, üzerinde ittifak olduğunu belirterek bu hususları korumaya almaktadır.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ilk dönem Eş'arî kelâmını zirveye ulaştıran kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun da Eş'arî geleneği takip ettiği, kendinden önce ortaya atılan görüşleri benimseyip, desteklemesinden anlaşılmaktadır. Örneğin o; Eş'arî gelenekte âleme verilen önemi bir üst seviyeye taşıyarak, ergenlik çağına ulaşmış, aklî olgunluğunu sağlayan kişiyi, ilk olarak âlemin hudûsuna ulaştıracak sahîh nazara yönelmekle sorumlu tutmaktadır (Cüveynî, 2010, s. 25).

Cüveynî'ye göre hem gerçek hem de sözlük anlamıyla âlem, kelâmcıların amaçlarını gerçekleştirmek için üzerinde ittifak ettikleri bir lafızdır. Âlem, Allah ve zâtî sıfatları dışında var olan her şeyi kapsamaktadır. Allah ve O'nun zâtî sıfatları dışında kalan her şey de cevher ve arazlardan ibarettir (Cüveynî, 2010, s. 36). Yine

ona göre âlem, Allah tarafından meydana getirilmiş her varlık olup; sonlu, kesintili cisimler, renkler vd. sıfatlar gibi onlara bağlı olan arazlardır (Cüveynî, 1992, s. 16).

İlk dönem Eş'arî kelâm sisteminde Tanrı'ya bağımlı bir âlem tasavvuru oluşturulmuştur. Buraya kadar aktardıklarımızdan da görüleceği üzere sonraki döneme nazaran oldukça basit tasnifler yapılmış, âlem ve Tanrı farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bir tarafta varlığı kendinden, başkasına bağımlılığı olmayan zorunlu ve kadim bir varlık olan Tanrı'nın ispatı, diğer tarafta O'nun varlığına delalet eden ve her yönüyle O'na bağımlı bir âlem tasavvurunun temellendirilmesi, bu sistemin genel amacı olarak özetlenebilir. Çalışmamızın ilerleyen başlıklarında daha iyi anlaşılacağı üzere, bu başlık altında Tanrı'ya bağımlı âlem tasavvurunun temelleri atılmış; âlemin unsurlarından bahsedilmiş olup bunlar detaylı olarak ele alınacaktır.

#### 4.1.1.1. Cevher-i Ferd

İlk dönem kelâmcılarında genellikle cevher kavramı yerine *cüz'* kavramı kullanılmıştır (Kandemir, 2019, s. 66). Sözlük anlamı itibariyle bu lafız, kendisinden ve başkasından bir şeyin oluştuğu şeydir. Onların bu lafzı kullandıkları şekliyle “cüz-ün lâ yetezezâ” ifadesi ne harice ne de vehme göre asla bölünme kabul etmeyecek cevherdir (Cürcânî, 1997, s. 75). Cevher ise bir mâhiyet yani asıl, özdür (Cürcânî, 1997, s. 78). İsfehânî de benzer bir şekilde cevheri, yok olduğunda kendisine dayanan şeyin de yok olduğu şey olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamasını da duyularla algılanabilecek şekilde ortaya çıkmasına bağlamaktadır (İsfehânî, 2010, s. 249).

İlk dönem kelâmcılarında kullanılan *cüz'* kavramına karşılık, ilerleyen dönemlerde cevher kavramının tercih edilmesi Kutluer'e göre; felsefi metinlerin tercümesiyle birlikte, Aristo felsefesine ait *ousia*<sup>9</sup> kavramının cevher şeklinde açıklanmasından kaynaklanmaktadır (Kutluer, 1993, s. 450).

Alnoor Dhanani kelâmın fizik kuramı üzerine çalıştığı eserinde, cevherin Farsça asıllı töz anlamında kullanılan *gevher* teriminin Arapçalaşmış hali olduğunu söylemekte, felsefe geleneğinde cevherin töze karşılık kullanılırken, atom

---

<sup>9</sup> Aristo değişim konusunu ele aldığı sırada tözsel ve niteliksel değişim ayrımı yapmaktadır. Ona göre öznenin taşıdığı niteliğin karşıtı yoluyla ortaya çıkan değişim öznenin varlığına zarar vermez. Bu özne “birincil dereceden töz” anlamında *ousia* kavramıyla ifade edilir. Ona göre, gerçekten var olan şey bu töz yani *ousia*'dır (Cevizci, 2016, s. 77).

kavramının bölünemeyen parçayı karşıladığını ifade etmektedir. Ona göre kelâm geleneğinde cevher kavramı neredeyse her zaman felsefedeki atom anlamında kullanılmaktadır. Nitekim o, *atom ve cevher-i ferdin eşdeğerliği* şeklinde açtığı başlık altında kelâmcıların kullandığı “el-cevherü'l-vâhid ellezî lâ yenkasim” gibi bölünemeyen tek bir cevher anlamındaki ifadeleri zikrederek kelâmcıların cevherini felsefede kullanılan atoma eşdeğer görmektedir (Dhanani, 2020, s. 67-68). Yine o, bu başlık altında kelâmcıların dile getirdiği cevher-araz birlikteliğinden hareketle cevheri atomda olduğu gibi değişimin mahalli kabul etmekte ve dil bilimcilerin cevhere verdikleri temel bileşen anlamını da zikrederek, iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır (Dhanani, 2020, s. 70-71). Dhanani'nin bu iddiası, kelâm atomculuğunun kaynağı konusunda Antik Yunan atomculuğundan yana bir taraf olduğu düşüncesine sebep olmamalıdır. Zira onun atom kavramını kullanması, düşünce tarihi içerisinde kalıplaşmış en küçük parça anlamından kaynaklanmaktadır. Kelâm kozmolojisinin geri planda kaldığı gerçeği göz önüne alındığında, çeşitli çevrelerce aşına olunan bir kavram ile bağlantı kurulması kelâm ilmi lehine kabul edilmelidir.

Kelâm atomculuğu üzerine ilk çalışanlardan biri olan Scholomo Pines, ilk kelâmcıların “el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ, el-cüz'ül-vâhid, el-cevherü'l-vâhid ellezî lâ yenkasim” gibi terkipleri kullanmalarına rağmen sonraki kelâmcıların herhangi bir ilaveye gerek kalmaksızın *cevher* kavramını kullandıklarını belirtmektedir (Pines, 2017, s. 13-14). Onun bu tespiti, teorinin temellerini atan kelâmcıların bu konudaki titizliğine ve süreç boyunca teorinin kelâm çevrelerince ne ölçüde benimsendiğine (ilaveye gerek kalmaksızın meramın anlatılması) işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.

İlk dönem Eş'arî geleneğe âlemin unsurlarından biri kabul edilen *cevher*, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan hudûs delilinin temellendirilmesinde esas teşkil etmektedir. Nitekim âlem tanımlarını ele aldığımız başlık altında da Tanrı ve âlem arasındaki temel ayrımın hudûstan kaynaklandığını zikretmiştik. Bunlardan hareketle ilk dönem Eş'arî geleneğin bağımsız, fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunun oluşturulmasında *cevher-i ferde* düşen rolü incelemeye geçebiliriz.

Eş'arî, âlemin unsurlarından birini ifade eden *cevher* kavramı yerine daha çok *cüz'* kavramını tercih etmektedir. Ona göre âlemin cisimleri (âlemi meydana getiren nesnelere) bölünemeyen parçalardan (eczâ-i gayr-i mütecezze') oluşmaktadır. “*Bunun*

*mânası, cisimleri oluşturan cüzlerden hiçbirinin; yarısı, üçte biri ya da dörtte birinden bahsedilemeyeceğidir. Bu cüzlerin daha küçük parçalar oluşturacak şekilde kısımlara ya da bölümlere ayrılması düşünülemez (lâ yütevehhim)” (İbn Fûrek, 1987, s. 202). Eş’arî’den aktardığımız bu pasajda vurgulandığı gibi ilk dönem Eş’arî gelenekte haricen bölünmesi imkânsız görülen cüz’ün, vehmen de bölünmesi imkânsız kabul edilmektedir. Kanaatimizce bu vurgu cevher-i ferd teorisinin başlangıçta tecrübî dayanaklardan yoksun, zihnî bir çaba olmasından kaynaklanmaktadır.*

Eş’arî tevhid iddiasında bulunduğu halde, bölünemeyen cüz aksine ikrarda bulunan kişinin, cüzlerin nihayetini red konusunda mühlitlere denk sayılacağını söylemektedir. Çünkü *“hiçbir parça yoktur ki yarısı, onun yarısının da yarısı olmasın”* diyen kişi ile *“hiçbir cisim yoktur ki üstünde ve altında sonsuz sayıda cisim olmasın”* diyen kişi arasında bir fark yoktur (İbn Fûrek, 1987, s. 202). Her ikisi de yaratılmışın sonsuzluğu iddiasında birleşmiştir. Eş’arî’nin bölünemeyen cüz fikrinin inkârını mülhidlik vasfı görmesinin temel sebebi, cisimlerin cüzlerden oluştuğu kabulüdür. Şüphesiz bölünmenin nihayete ermediği cüzlerden oluşan cismin sonlu kabul edilmesi gerçeği, giderilmesi zor bir çelişkiye zemin hazırlamaktadır. Cisimlerin sonluluğunun açıklanamaması da Tanrı’nın fâil-i muhtar kabul edildiği bir gelenekte, O’nun fiil ve sıfatlarının kusursuzluğunu devre dışı bırakacaktır. Dolayısıyla burada Eş’arî’nin hassasiyeti anlaşılır görünmekte, cevher-i ferd teorisinin akâid esaslarına dâhil edilmesinin ilk nüvelerini oluşturmaktadır. Nitekim Eş’arî’ye göre, cisimlerin hudûsuna delâlet eden şey onun sonluluğuna da delâlet eder. Sonlu olan cismin cüzlere bölünmesinin ve ayrılmasının sınırlı olması gibi (bir noktada durma), bunlara kaynaklık eden birleşme ve eklenmenin de bir sınırı olmalıdır. Dolayısıyla birleşme ve ayrılmanın vasıtası olan mânaların da sınırlı olması, cüzleri bütün cihetlerden sonlu yapmaktadır (İbn Fûrek, 1987, s. 202).

Eş’arî’ye göre cüzlerin ayrı olmaksızın birleşmeleri imkânsız görülürken, birleşmeksizin ayrık olarak bulunmaları mümkündür (İbn Fûrek, 1987, s. 202). O burada mevcut cisimlerden önce mutlaka ayrık cüzlerin bulunduğunu, ayrıca cüzlerden müteşekkil olan cismin bir noktada nihayete erdiğini vurgulamaktadır. Bundan hareketle de, ayrıklığın öncelemediği bir birleşmeyi mümkün görmemektedir. Aynı zamanda Eş’arî, cüzleri de cisimler gibi değerlendirir. Ona göre, cisimlerin ayrılması mümkün olan tüm şeylerden bir anda ayrılması kabul edilirken, birleşmesi mümkün olan tüm şeylerle bir anda birleşmesi kabul edilmiyorsa; cüzler için de aynı kâide geçerlidir (İbn Fûrek, 1987, s. 202-203). Zira



birleşme esnasında birleşmenin meydana geleceği yönler (alt, üst, ön, arka, sağ, sol) söz konusu olup sınırsız birleşmenin kabulü, cismin ya da cüz'ün de sınırsız olduğu kabulünü gerektirmektedir. Bu ise Eş'arî geleneğin hâdis âlem görüşüne aykırıdır.

Eş'arî'ye göre zâtı itibarıyla münferid haldeki bir cüzün yönü yoktur. Ancak onunla birlikte yaratılan ve ona eklenen bir cüz olduğunda onun yönünden bahsedilebilir. Bu durumda eklenen cüz münferid cüzün bir yönü, münferid cüz de eklenen cüzün bir yönü olmuş olur. Böylelikle başlangıçta herhangi bir yöne sahip olmayan cüzün cisim olma özelliği kazandıktan sonra sağ, solu, önü, arkası, altı ve üstü olmak üzere altı yönü bulunur. Ona göre cüzün sınırı, onun sonu ve ondan başka olan yönüdür (İbn Fûrek, 1987, s. 203). Dikkat edildiği takdirde, tecrübî olarak yönlere sahip nesnelere, parçalanmaya müsait yapıda olduğu görülecektir. Eş'arî'nin daha küçüğe bölünmesi mümkün olmayan en küçük parçanın (cüz) yönünün bulunmadığını söylemesi bu sebeptir. Ancak aktardığımız gibi, en az iki cüz söz konusu olduğunda üzerine konuştuğumuz şey cevher-i ferd değil cisim olmakta, dolayısıyla yönlerin kabul edilmesinde herhangi bir problem bulunmamaktadır.

Bir cüzün tek başına yönü olmadığını savunan Eş'arî; yaratılmış başka cüzler söz konusu olduğunda, bir cüzün en fazla altı cüze temasını mümkün görmektedir. Böylelikle cüzün diğerleriyle teması sonucu altı yönü olmaktadır. Şöyle ki bir cüz onun soluna dokunduğunda, diğeri de diğer cüzün sağına dokunmuş olur. Ortadaki cüz ise iki cüze dokunmuş olur (İbn Fûrek, 1987, s. 204). Onun bu ifadelerinden hareketle Mu'tezilî gelenekteki yaygın kabulde olduğu gibi, cevher-i ferdin diğerleriyle temasından sonra küp şeklinde bir yapı kazandığı yorumu yapılabilir (Bulğen, 2018, s. 197). Ancak münferid cüze/cevher-i ferde herhangi bir şekil tayin edilmediği unutulmamalıdır.

Eş'arî cüzlerin şekliyle ilgili olarak, *“kadîm varlık bölünemeyen cüzlerden oluşan bir çizgiyi daire haline getirmeye muktedir midir?”* şeklindeki soruya bunun imkânsız olduğu cevabını vermektedir. Çünkü bunu kabul etmek, parçası olmayan şeyin bölünmesini kabule götürür. Zira parçaların daireselliği onların eğimli ve kıvrımlı olmasını gerektirir ki ancak bölünebilen şey kıvrımlı olabilir. Ona göre dairenin bölünemeyen parçaların oluşturduğu düz bir çizgiden oluşması mümkün değildir (İbn Fûrek, 1987, s. 208).

Bölünemeyen parça konusunda günlük hayatta yarım, üçte bir gibi parça anlamında kullanılan ifadelerin, Eş'arî'ye göre hakikatte bir gerçekliği yoktur; bu ifadeler mecâzi anlamda kullanılmaktadır.

Ona göre “yarım dirhem aldım” diyen kişinin kastettiği mâna bir şeyi alıp mislini bırakmaktır ki yarım ifadesi mecâzî bir söylemdir. Dolayısıyla parça, kısım, yarım, üçte bir ya da dördte bir gibi ifadeler mecaz olarak kullanılmaktadır. Hakikatte zikrettiğimiz şey bu mevcut cevherlerden her birinin diğer cüzlerden ayrı ve bağımsız bulunmasının inkâr edilmeyeceğidir. Bu sözümüzün mânâsı parçalanamayan cüz; zâtı itibariyle yarısı olmayan ve ayrılmayan cevherdir (İbn Fûrek, 1987, s. 203-204).

Onun bu ifadeleri cevher-i ferd teorisinin gelişim sürecinde dilin de etkili olduğuna işaret etmektedir.

Mu'tezilî gelenekte cevher-i ferd karşıtlığıyla ön plana çıkan Nazzâm, cevher-i ferd teorisinin aksine deliller geliştirerek diğer kelâmcılarla tartışmıştır. O, genel kabulün aksine görüşleriyle ilk dönem Eş'arî geleneğin de dikkatini çekmiş, başta Eş'arî olmak üzere gelenek içerisinde eleştirilmiştir. Hatta cevher-i ferd teorisinin gelenek içerisinde benimsenme düzeyiyle bağlantılı olarak mülhidlikle suçlanmıştır. Örneğin, Nazzâm'ın cüzün gölgesiyle ilgili olarak “*yılın bir vaktinde cüzün birbirine benzer iki gölgesi olabilir, bu da cüze benzeyen gölgelerden birinin cüzün yarısının gölgesi olmasını gerektirir*” şeklindeki iddiası, Eş'arî'ye göre imkânsızdır. Ona göre her iki gölge de cüzün gölgesidir. Çünkü gölgelerden birinin, cüzün olmayan yarısının gölgesi olduğunu söylemek isabetsizdir (İbn Fûrek, 1987, s. 405). Yine Eş'arî, Nazzâm tarafından savunulan müdâhale görüşünü de eleştirmektedir. Ona göre cisimlerin iç içe geçmesi anlamına gelen müdâhale, iki cevherin tek bir mahalde bulunamayacağı gerekçesiyle imkânsız görülmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 207). Her ne kadar cevherin zâtî bir niteliği olan ve en genel ifadeyle yer kaplamasını ifade eden mütehayyiz kavramı, Eş'arî tarafından kullanılmasa da; bir cevherin bir mahalli diğer cevherin konumlanmasını engelleyecek şekilde doldurması, onun da cevher-i ferdi mütehayyiz kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Eş'arî'de cüzün ağırlığı konusu da ele alınmıştır. O, cüzün ağırlığını bir mânanın varlığına bağlayanları eleştirerek, ağırlığın cüzün zatından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bundan hareketle de ağır cisimlerin ağır olması; cüzlerinin fazlalığına, hafif cisimlerin hafifliği de cüzlerinin azlığına bağlanmaktadır. (İbn Fûrek, 1987, s. 206) Yani âlemde ağır olarak gözlemediğimiz nesnelere; sayıca daha

fazla cüzden, hafif olarak gözlemediğimiz nesnelere ise sayıca daha az cüzden oluşmaktadır.

Eş'arî'ye göre farklılık ya da benzerlik şeylerin zatlardan kaynaklanmamaktadır. Onun kabul ettiğine göre cüzler; zatlara itibariyle birbirinin aynısıdır, yani mütecânistir, onlarda farklılık yoktur (İbn Fûrek, 1987, s. 209). Bu düşünce itibariyle âlemin, yalnızca bölünemeyen cüzlerle açıklanmasının imkânsızlığı görülmektedir. Dolayısıyla ancak âlemin unsurlarından bir diğeri kabul edilen arazlarla âlemin yapısı açıklanabilmektedir.

Cevher-i ferd teorisinin ilk olarak Mu'tezilî gelenekle birlikte İslâm kelâmına dâhil edildiği bilinmektedir. Söz konusu sünnî kelâm olduğunda Eş'arî gelenekte kelâma katkılarıyla ön plana çıkan Bâkılânî'nin, cevher-i ferd teorisini ilk ve özgün olarak ele alan kişi olduğu düşünülmektedir. Nitekim Mukaddime yazarı İbn Haldûn, Bâkılânî hakkında "*Eş'arî geleneğinin temel savunularına dayanak teşkil eden akli mukaddimeler ve esaslar ortaya koydu*" dedikten sonra, cevher-i ferd ve ilgili kavramları örnek vermekte, hatta Bâkılânî'nin bu mukaddimleri inanılması zorunlu inanç esasları gibi değerlendirecek (in'ikâs-ı edille),<sup>10</sup> "cevher-i ferd (atom) vardır" önermesini "Allah vardır" önermesi gibi gördüğünü aktarmaktadır (İbn Haldûn, 2009, s. 830). Yine İzmirli, Bâkılânî'nin Aristo felsefesi karşılığıyla; âlemin hudûsunu ispat için Epikür felsefesinin temelini teşkil eden atoma yöneldiğini, böylelikle atomu (cevher-i ferd) sünnî kelâma mukaddime şeklinde takviye ettiğini iddia etmektedir (İzmirli, 1927, s. 146). Onların bu aktarımları Bâkılânî ve cevher-i ferd ilişkisini arttırsa da Karadağ, İbn Fûrek'in Eş'arî'ye atfettiği görüşleri (İbn Fûrek, 1987, s. 202-215) ve eserinde konuyla ilgili yaptığı tarifleri (İbn Fûrek, 1999, s. 86-89) göz önüne alarak, Bâkılânî'den önce cevher-i ferdin Eş'arî ve İbn Fûrek tarafından kesinlikle biliniyor olması gerektiğini söylemektedir. Bununla birlikte o, her ikisinin de isminin geçmemesini; Eş'arî döneminde ehl-i hadîs taraftarlarının bu tarz konulara tepki göstermelerine, İbn Fûrek'in ise nübüvvet görüşü sebebiyle dışlanmasına bağlamakta, diğere bir neden olarak da bu tarz konuların konuşulup tartışılması için uygun zaman ve şartların oluşmamasını zikretmektedir (Karadağ, 2003, s. 47-48). Karadağ'ın bu değerlendirmeleri dikkate alındığında söz konusu

---

<sup>10</sup> Bâkılânî tarafından kelâm ilmine getirilmiş Gazzâlî tarafından mantık ilmine aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. İn'ikâs-ı edille, bir şeyi ispat eden delilin yanlışlığının ortaya çıkması halinde, ispat edilen şeyin de yanlışlığına hükmedilmesini gerektiren bir ilkedir (Gölcük, Toprak, 2016, s. 63).

ulaşılan sonuç, Bâkıllânî'nin diğerlerine kıyasla daha yetkin görülmesi olmayıp, siyasetin fikirler, şahıslar ve dönemler üzerindeki etkinliğidir.

Bâkıllânî'ye göre cevher-i ferd; kendisinde en az bir araz bulunduran, ondan ayrıldığında da varlığını yitiren şeydir. Onun varlığının delili, fil ve mısır tanesinin miktarlarına dair mevcut olan bilgimizdir. Buna göre; daha büyük olan fil ile daha küçük olan mısır tanesi ancak cevher-i ferdin varlığıyla açıklanabilir, aksi halde (en küçük parçanın yokluğu) fil ile mısır tanesinin aynı büyüklükte kabul edilmesi gerekir (Bâkıllânî, 1987, s. 37). Görüldüğü üzere Bâkıllânî Eş'arî'nin ifadelerinde olduğu gibi cevher-i ferdin bölünemeyen parça (el-cüz'ün ellezî lâ yetecezze') şeklindeki ilave açıklamasına değinmemektedir. Kanaatimizce bu durum Bâkıllânî dönemine kadar cevher-i ferd teorisinin belli oranda tanınması ve benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim onun cevher-i ferdin varlığına yönelik getirdiği delil de konu hakkında temel bilgilere sahip kişileri muhatap alıyor görünmektedir.

Bâkıllânî dönemine kadar cevher-i ferd teorisinin kurucu önermelerinin oluşturulduğunu varsaydığımızda onun cevher-i ferde yönelik açıklamaları daha anlamlı hale gelmektedir. Bâkıllânî'nin cevher-i ferde yönelik yaptığı bir diğer açıklama; onun şahitte mevcûd, araz cinsinden bir şeyi kabul eden, mütehayyiz makul bir şey olduğuna yöneliktir. Tanrı'nın cevher kabul edilmesi aleyhine getirdiği delilleri sıralarken yaptığı bu açıklamada, Eş'arî'de ima edilmekle birlikte kavram olarak kullanılmayan tehayyüz vasfı kullanılmış ayrıca tartışmanın seyri sebebiyle “*şâhitte mevcut olan şey, ya cisim ya cevher ya da arazdır*” (Bâkıllânî, 1987, s. 13) ilkesinden hareketle görünür olma vasfı da eklenmiştir. Dolayısıyla ona göre cevher-i ferd, görünür olma, arazlara mahal olma ve mütehayyizlik (yer kaplama) vasıflarını taşımaktadır (Bâkıllânî, 1987, s. 96).

Bâkıllânî, el-İnsâf adlı eserinde cevher-i ferdi “*hayyizi olan şey*” şeklinde tanımlamakta, hayyizi de “*mekân ya da mekân takdirinde olan*” şeklinde açıklamaktadır (Bâkıllânî, 2000, s. 15). Bu tanımı tercih etmesi, aynı zamanda yaptığı diğer açıklamalar, bize göre onun cevher-i ferd teorisini Tanrı hakkındaki batıl iddiaları çürütme ve O'nun varlığını delillendirme konusunda bir yöntem olarak kurguladığının işaretidir. Nitekim bir mekânla nitelenme, başka varlıklara bağımlı olma ya da mevcut olmakla birlikte görünür olma, ancak hâdis varlığın nitelikleri olabilir, Tanrı'ya atfedilemez.

Atomcu âlem tasavvurunun İslâm kelâmcılarına has bir bakış açısı olmadığı bilinmektedir. Hatta çoğu zaman herhangi bir sonuç alınamamakla birlikte kelâm atomculuğunun kaynağına yönelik tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmalarda özellikle kelâmcıların kozmoloji anlayışlarına dâhil ettikleri araz kavramı, kelâm atomculuğunun özgünlüğü konusunda büyük bir öneme sahiptir. Çünkü araz kavramı kelâmcıların esas amacı olan Tanrı'yı, O'nun sıfat ve fiillerini ispatta temel dayanak noktasıdır. Muhtemelen bu durumun farkında olan ilk dönem Eş'arî kelâmcılar, cevherden her bahsettiklerinde arazlara da değinmeden geçmemeye özen göstermektedir. Bunun bir örneğini el-Hudûd fi'l-Usûl adlı eserindeki cevher tanımıyla İbn Fûrek'te görmek mümkündür. O cevheri, "*birbirine zıt olmayan araz cinslerini kabul eden şey*" şeklinde tanımlamaktadır. Yine eserini tahkik eden Muhammed Süleymânî'nin dipnot kısmında belirttiğine göre o, Risâletü't-Tevhîd isimli eserinde cevheri, "*arazları taşıyan bölünemeyen parça (cüz')*" şeklinde tarif etmektedir (İbn Fûrek, 1999, s. 86). Görüleceği üzere İbn Fûrek, her iki tanımında da cevher-i ferdi, taşıyıcısı olma konusunda arazla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla ilk dönem Eş'arî gelenekte karşımıza çıkması muhtemel bu bağlantı, onların Tanrı'ya müdahale alanı açmak istemelerinin bir sonucudur, yorumunda bulunabiliriz. Özellikle antik Yunan atomculuğunun Tanrı'ya ihtiyaç duymayan mekanik yapısı düşünüldüğünde, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların araz kavramına belki de cevher-i ferd kavramından daha fazla yer vermeleri kaçınılmaz olmaktadır.

İbn Fûrek, başka bir eserinde cevherin en küçük hacimli madde olduğunu ifade etmektedir (Öge, 2001, s. 56). Onun bu ifadesindeki madde lafzından hareketle, cevheri görünür bir varlık kabul ettiği söylenebilir. Bununla birlikte cevhere yaptığı en küçük hacimli nitelemesi, cevherin tehayyüz vasfına bir ima kabul edilebilir. Yine ona göre cevherlerin hepsi bir tek cinstir, yani mütemâsil olup birbirlerinin benzeridir. İbn Fûrek bundan hareketle, âlemdeki nesnelere arasında dönüşümü mümkün görmekte, insanın gelişim evrelerini ve Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi mucizesini, iddiasına örnek vermektedir (Öge, 2001, s. 56). Onun cevherleri tek cins kabul etmesi, yine cevher-araz bağımlılığını gündeme getirmektedir. Zira âlemdeki çeşitliliğin, birbirlerinin benzeri tek cins cevherlerle açıklanması imkânsızdır. Ayrıca çalışmamızın ilerleyen sayfalarında da görüleceği üzere, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların bu gibi örnekleriyle karşılaşmak mümkündür.

Çünkü onlara göre fâil-i muhtar olan Tanrı'nın mülkündeki (âlem) tasarruflarında O'nu kısıtlayıcı herhangi bir şeyden bahsedilemez.

Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî'nin<sup>11</sup> İsferyîni'nin el-Akîde isimli eserine yaptığı şerhe göre cevher, maddenin en küçük ve parçalanamayan parçasıdır. Mütehayyiz ve mütemâsil olma bir varlık olarak cevherin en önemli iki özelliğidir. Ayrıca tehayyüz, hacimli olma, sonlu olma, araz kabul etme ve bir mahalle ihtiyaç duymama cevherler için zorunlu kabul edilmektedir (Ayğın, 2006, s. 210). Sanhâcî tarafından zikredilen bu özelliklerden "bir mahalle ihtiyaç duymama" ifadesi ile muhtemelen arazın cevherde yaratılması ve ona bağımlı olması gibi bir durumun söz konusu olmadığı açıklanmaya çalışılmıştır. Aksi halde tehayyüz ve hacimli olmanın açıklanması güçleşecektir. Yine, iki cevherin bir yerde bulunamaması yani tedâhül kabul etmemeleri (Ayğın, 2006, s. 210) prensibi de bahsi geçen ifadenin cevher-araz ayrımını açıklama girişimi olarak anlaşılması gerektiği iddiamızı desteklemektedir. Nitekim Sanhâcî de cevherin yer işgal etme özelliğini onun zâtî özelliği kabul ederek, cevher ve araz ayrımındaki rolüne değinmektedir (Ayğın, 2006, s. 210)

İsferyîni el-Akîde'sinde âlemin hudûsuna ve yaratıcının varlığına yönelik delillerini cisimler üzerinden kurgulamaktadır (Gündoğdu, 1990, s. 48-50). Sanhâcî ise şerhinde onun ifadelerini detaylandırmayı tercih ederek meseleye cevherlerden başlamış öncelikle cismin varlığını mümkün kılmıştır. Ona göre cevherin varlığı zorunludur. Cevherin inkârı cismin inkârına götürür. Çünkü cüzlerin sonsuza kadar bölünmesi ihtimali, cismin varlığını imkânsız kılar (Ayğın, 2006, s. 210). Sanhâcî'nin bu iddiası cüzlerin sonsuza kadar bölünebilmesinin reddi konusunda Bâkılânî'nin fil ve mısır tanesi örneğini aklımıza getirmektedir. Yani hem Bâkılânî hem de Sanhâcî cüzlerin sonsuza kadar parçalanmasını cismin oluşmasına engel görmektedir.

Sanhâcî'ye göre cevherler tek bir cins olup birine vacip olan diğerine de vacip, birine muhal olan diğerine de muhaldir (Ayğın, 2006, s. 211). Şu durumda cevherlerin zorunlu bir özelliği kabul edilen hâdis olma, özellikle Hıristiyan teolojisiyle gündeme gelen Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktır. Çünkü bir kısmı hâdis, bir kısmı kadîm olan cevherlerden

---

<sup>11</sup> Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Muhammed b. Ca'fer b. Yahya b. Harûn es-Sanhâcî'nin, İsferyîni'nin eserine yazdığı şerhin başında; fakih ve mütekellim olduğu, bu şerhi h. 586'da Mağrib bölgesinde telif ettiği bilgisi yer almaktadır (Ayğın, 2006, s. 13).

bahsetmek imkânsızdır. Ayrıca Sanhâcî, cevherlerin aynı cins olmalarından hareketle, arazlara olan bağımlılığını da dile getirmiş olmaktadır. Bu bağımlılık sebebiyle cevherlerin arazları taşıma rolünün onların zâtında herhangi bir farklılığa neden olmadığını belirtmektedir. Bunu da üzüm suyunun tadında tecrübe edilen ekşi tatlı değişkenliğinin üzüm suyunun ağırlığı ve hacmini etkilemediğini söyleyerek örneklendirmekte, ekşi-tatlı vasfını araz, üzüm suyunun değişmeyen varlığını da cevher kabul etmektedir (Ayğın, 2006, s. 211).

Âlemin unsurları konusunda ilk dönem Eş'arî kelâmcıları arasında özgün bir tasnif benimseyen Bağdâdî, cevher-i ferdi; âlemin, zâtında müfred cüzlerinden kabul etmektedir. Yani cevher-i ferd parçalanamayan cüzdür. Ona göre âlemdeki her cisim bir cüze kadar bölünebilir (Bağdâdî, 2002, s. 55). Bağdâdî cevherlerin mütecânîs, parçalanamayan en küçük parça oldukları konusunda ehl-i sünnetin ittifakının olduğunu da belirtmektedir (Bağdâdî, 1991, s. 257).

Bağdâdî, cevher-i ferd konusunda Nazzâm'ın bölünemeyen en küçük parçayı reddettiğini, bu konuda filozofların yolundan gittiğini ifade etmektedir. Ona göre Nazzâm ve filozofların iddia ettiği gibi cevher-i ferdin inkârı, âlem tecrübemize uygun değildir. Çünkü bu iddianın doğru olması; varlıkta sonu olmayanın, varlıkta sonu olmayan diğer şeyden cüzleri itibariyle daha fazla olması düşünülemez, dağın hardal tanesinden daha büyük olması açıklanamazdı. Cevher-i ferdin ispatı ve Nazzâm'ın tenkidi konusunda Bağdâdî'nin bir diğer delili “...Allah onların yaptıklarını (ilmiyle) kuşatır ve her şeyi bir bir sayar” (Cin, 72/28) ayetidir. Ona göre, mahlûkâtın tüm cüzleri Allah tarafından kuşatılmış olmasaydı, onları tek tek sayamazdı (Bağdâdî, 2001, s. 55-56). Kur'an-ı Kerim ayetlerinde cevher kavramının yer almadığı, hatta Selefiyye'nin bu kavramları bid'at gerekçesiyle eleştirdiği bilinmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Bağdâdî'nin cevher-i ferdi vahiyle desteklemeye çalışması teolojik bir zemin arayışının sonucudur.

Cüveynî, cisimlerin bir taraf ve sınırı olmayan bir parçaya kadar bölünebileceği konusunda kelâmcıların ittifak halinde olduğunu aktarmaktadır. Ona göre bu parçalar benzerliklerinden dolayı ayırt edilemezler (Cüveynî, 1969, s. 143). Parçaların ayırt edilemeyecek şekilde benzer olmalarının sebebi, onların zâtî sıfatlarda birbirlerine denk olmalarıdır. Bundan hareketle de tüm cevherlerin arazları kabul etme konusunda eşit oldukları kabul edilmektedir (Cüveynî, 2010, s. 50-51). Cüveynî, benzer olan cevherlerin diğer cevherlerde mümkün olan arazlardan bir

kısmını taşımakla özellik (farklılık) arz edebileceğini söylemekle birlikte, bu durumun cevherlerin benzerliğine hâle getirmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre bir şey dengine, ancak özü itibarıyla benzer. Bu sebeple benzerlik hükmünün uygulanmasında, yalnızca zâtî sıfatlar dikkate alınır; mümkün arazlar zâtî sıfatları dönüştüremez (Cüveynî, 2010, s. 51). Cüveynî arazların taşınmasıyla cevherlerde algı anlamında bir farklılaşmadan bahsediyor görünmektedir. Bu bir özden meydana geldiği kabul edilen âlemin çeşitliliğinin açıklanmasında büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca onun özün değişmezliğine yaptığı vurgu, daha önce üzüm suyu örneğinde dile getirildiği gibi selefleri tarafından ele alınmıştır.

Cüveynî, cisimlerin cevher anlamında sonluluğunda ittifak olduğunu bildirirse de cevherin hakikati konusunda birçok tanıma değinmektedir. Onun aktardığına göre; “*arazları kabul eden şey, boşluğu işgal eden (mütehayyiz), her cüz*” gibi tanımlar yapılmıştır (Cüveynî, 1969, s. 142). Bunların yanında Cüveynî diğerlerine göre daha isabetli bulduğu, selefi Bâkılânî’nin şu tanımlarına yer vermektedir: “*Cevher; mütehayyiz cirdir yani hacim sahibidir, bir cevherin bulunduğu yerde bulunmayandır ya da aralarında zıtlık olmamasına rağmen benzerinin bulunduğu yerde bulunmayandır*” (Cüveynî, 1969, s. 156). Cüveynî’nin bu tanımları isabetli bulmasından hareketle; onun cevherde yer kaplama, mütecânis olma ve dolaylı bir çıkarımla arazlara mahal olma vasıflarını kabul ettiği yorumu yapılabilir.

Cüveynî’ye göre cevher, boşlukta/uzayda yer kaplayandır, yani mütehayyizdir (Cüveynî, 2010, s. 36). Ona göre her yer kaplayanın bir hacmi ve kütlesi vardır. Kütlelerin renklerden hâli olması makul değildir (Cüveynî, 2010, s. 57-58). Dolayısıyla cevherlerin algılanmasını sağlayan arazlardan ayrılması imkânsızdır. Cüveynî bahsi geçen bu ilkeyi Allah’ın boşlukta yer kaplamakla nitelenmesi, ya da diğer bir deyişle cevher olduğunun söylenmesi halinde arazlardan ayıramayacağını, böylelikle hâdislere mahal olacağını ispatlamak için kullanmaktadır. Yani ona göre düşünce tarihinde bazı fırkaların yaptığı gibi Allah’a mekân isnat etmek, ya da cevher diye isimlendirmek makul değildir.

İlk dönem Eş’arî kelâmcıların cevher-i ferd gibi kavramlarla ilgilenmelerinin asıl sebebinin âlemin hudûsunu ispatlama olduğunu ifade etmiştik. Cüveynî de bu kavramları aynı sebeple kullanmaktadır. Nitekim o, âlemin hudûsunun ispatı için cevherlerin hudûsunun ispatlanması gerektiğini; bunun da arazların hâdisliğini, cevherlerin arazlardan hâli olamayacağını ve hâdislerin öncesiz olamayacağını



ilkelerinin ispatı ile mümkün olduğunu söylemektedir. Ayrıca Cüveynî bu kavramları, âlemin hudûsunun yanında, insanların kavramakta zorlanabileceği ahval teorisi<sup>12</sup> gibi karmaşık meseleleri açıklamak için de kullanmaktadır.

Cüveynî'nin hâdis kabul ettiği cevher-i ferd bâki olmakla nitelenemez, yani fenâsı mümkündür. Bu da (cevherin yokluğu) araz olmaksızın cevherin varlığı imkânsız olduğundan Allah'ın onda araz yaratmayı terk etmesiyle meydana gelir (Cüveynî, 2010, s. 124-125). Yani Mu'tezile'de iddia edildiği gibi, cevherde herhangi bir mâna<sup>13</sup> yaratılmasına gerek yoktur. Ayrıca cevher-i ferden ağırlığı konusunda; onun, Eş'arî'nin görüşüne katılmayıp eleştirdiği görülmektedir (Cüveynî, 1969, s. 490). Bu durum ilk dönem Eş'arî geleneğinde cevherlerin zâtî özellikleri konusunda farklı görüşlerin olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir (Bulgen, 2018, s. 195).

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde, teşekkül sürecini daha önce tamamlamış olan Mu'tezile mezhebinin cevher-i ferd görüşünün devralınarak Eş'arî tasavvura göre ıslah edildiği, hatta Mu'tezilî âlimlerle yapılan tartışmalarda kullanıldığı görülmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezilî Tanrı tasavvuru, Tanrı'ya nispeten sınırlı bir müdahale alanı bırakmaktadır. Bu durumun sebep olduğu Mu'tezile-Eş'arîye tartışmalarının büyüklüğü firak eserlerinde olduğu gibi, çeşitli konularda şahısları muhatap alan reddiyelerde de kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu denli görüş ayrılıklarına sahip iki zıt sistemin Tanrı'nın varlığını ispat için âlemin yapısı hakkında öne sürülen bir teoride birleşmesi, ancak amaçlanan şeyin ortaklığı ile açıklanabilir. Ayrıca teorinin Mu'tezile kaynaklı olduğu gerçeği Eş'arî geleneğin ikinci planda kalması anlamına gelmemelidir. Zira ilk dönem Eş'arî gelenek cevher-i ferd görüşünü tam anlamıyla sahiplenerek, sistemlerinin bir parçası haline getirmiş, böylelikle ehl-i sünnet tarafından kabul edilmesini sağlamıştır. Ayrıca, Mu'tezile'nin güç kaybettiği dönemlerde cevher-i ferd görüşünün etkinliğini yitirmesini önleyerek dakîku'l-kelâm sahasına büyük katkı sağlamıştır.

Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek, İsferyânî, Bağdâdî ve Cüveynî'nin buraya kadar aktardığımız görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde dönemselsel olarak ileriye

---

<sup>12</sup> Bkz. (Demir, 2008, s. 59-78; Kahraman, 2021, s. 195-222).

<sup>13</sup> Kelâm düşüncesinde Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ile birlikte gündeme gelen mâna kavramı, içeriğinden farklı olarak araz kavramı yerine de kullanılmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Özerol, 2021, s. 1-28).

doğru bir gelişim süreci göze çarpmaktadır. Bununla birlikte her birinin kabul ettiği cevherlerin/cüzlerin âlemdeki en küçük parça olması itibariyle özü temsil etmesi ve aynı özelliklere sahip mütecânis varlıklar olarak görülmeleri, âlemin hudûsunun bu kabul ile ispatlanamayacağını ima etmekte, bir diğer varlık türü olan arazlara zemin hazırlamaktadır. İlgili kısımda da daha iyi anlaşılacağı üzere fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunun inşası ancak araz kavramıyla tamam olmaktadır. Çünkü araz kavramı Tanrı'nın her an âleme müdahalesini delillendirme konusunda anahtar görevi görmektedir.

#### 4.1.1.2. Araz

Araz lafzı, sözlükte; ortaya çıkan, ortaya çıkıp beliren ya da varlığı sebat etmeyen şeyler için kullanılmaktadır. Örneğin; ortaya çıkıp beliren şeyleri kastetmek için “...bu bize yağmur getiren bir buluttur, dediler...” (Ahkâf, 46/24) ayetinde olduğu gibi bulut anlamında (ârizun) ya da günlük dilde kullanılan “ona bir hastalık bulaştı” gibi ifadelerle kastedilen hastalık karşılığında kullanılmaktadır. Yine “dünya hazır bir maldır” sözü ya da “...siz geçici dünya malını istiyorsunuz...” (Enfâl, 8/67) ayetinde kullanıldığı şekliyle sebatı olmayan şeyleri ifade etmektedir. Lafzın bu anlamına paralel olarak kelâmcılar, renk ve tat gibi cevherle var olabilen ve kendi başına boşlukta yer tutamayan şeyleri ifade etmek için kullanmışlardır (İsfehânî, 2010,s. 690-692). Ayrıca kelâmcıların ıstılahında araz; “renkler, lezzetler, tatma, dokunma ve cevherin varlığından sonra kalması imkânsız olan diğer şeyler gibi cevherde hâsıl olan şeydir” (Cürcânî, 1997, s. 152). Kur'an-ı Kerim'de de yer alan araz lafzının kelâmcılar tarafından bir kavram olarak ele alınması, bu lafzın bizzat kullanıldığı Aristo'nun felsefe ve mantıkla ilgili eserlerinin tercüme edilmesine bağlanmaktadır (Yavuz, 1993, s. 71).

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların, âlemin yapısı söz konusu olduğunda en küçük parçalar ya da atom anlamında cevher-i ferd teorisini kabul ettiklerini ve kabul etmeyenlere isnat ettikleri dışlayıcı ifadelerden hareketle teoriyi, neredeyse bir inanç esası gibi gördüklerini zikretmiştik. Ancak bu kısımda ele alacağımız şekliyle araz düşüncesi, onların ortaya koymayı amaçladıkları âlemin hudûsu ve fâil-i muhtar Tanrı iddialarına cevher-i ferd teorisine göre daha fazla hizmet etmektedir. Nitekim âlemin hudûsunun ispatında temel ilke olan değişim ve dönüşüm, fenâ ve bekâ;

arazlarla açıklanmıştır. Aynı zamanda arazlar için kabul edilen temel özellikler sebebiyle âlemin her an yenilenmesi, tahsis-tercih edilmesi ve âlemin tecrübe edilen işleyişine karşı gelişen mucizelere zemin hazırlanması, böylelikle fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunun oluşturulması da arazlar aracılığıyla sağlanmıştır. Bunların yanı sıra ilk dönem Eş'arî kelâmcıların kabul ettikleri cevher-i ferd teorisi, cevherlerin mütecânislik özelliği nedeniyle, ancak arazlarla âlemin yapısını açıklayabilir bir niteliğe kavuşmaktadır. Dolayısıyla arazlar onların sisteminde önemli görevler üstlenmektedir. Ancak arazların bu görevleri icra etmelerinin var olmalarına, var olmalarının da cevherlere bağlı olduğu unutulmamalıdır. Böylelikle ilk dönem Eş'arî kelâmcıların âlem ve unsurları hakkındaki iddialarının, hem birbirlerine hem de Tanrı'ya bağımlılıklarını vurgulama temelinde zikredildiği anlaşılmaktadır.

Eş'arî'ye göre sonradan meydana gelmiş olan şeyler cevher, araz ya da cisim olmaktan hâli olamaz. Bu şeylerden bazısının araz kabul edilmesi de cevher ve cisimlere sonradan eklenmiş (ârız) olmasına bağlanmaktadır (İbn Fûrek, 1987, s. 211). Eş'arî'nin bu düşüncesine göre asıl olan cevher ve cisimlerin, arazlara göre bir önceliğe sahip olduğu söylenebilir. Yine Eş'arî'ye göre onların bu şekilde isimlendirilmesi cisme sonradan eklenmeleri, tüm cins ve çeşitleriyle birlikte bâki olmamaları sebebiyledir (İbn Fûrek, 1987, s. 291). Onun bu ifadelerinde arazın sözlük anlamında da zikredildiği gibi, ortaya çıkıp belirme ve geçici olma vasıfları ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bu iki vasfın bir arada değerlendirilmesi, arazların cisme ya da cevhere bağımlılığını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Nitekim Eş'arî arazları "*cevher ile mevcûd olan şeyler*" olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla arazların var olmalarını cevherlerin varlığına bağlamaktadır. Ayrıca o arazın, "*cevher ile kâim olan şey*" şeklinde tanımlanmasını, hulûl anlamına gelebileceği gerekçesiyle uygun görmemektedir. Çünkü bir şeye dâhil olma anlamındaki *hulûl*, mekânları işgal eden cisimler için söz konusu olup, arazların cevherlerde/cisimlerde meskûn olmasından değil, onlarla mevcut olmasından bahsedilir (İbn Fûrek, 1987, s. 265).

Eş'arî'nin tercih ettiği cevher tanımında cevher, tek bir renk ve tek bir hareket kabul etmekle vasıflanmaktadır. Böylelikle o cevher ile herhangi bir şeyi taşıması ya da kabul etmesi düşünülemeyen arazın farkını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte cevherin kabul ettiği arazlar sebebiyle hâdislikle vasıflandığını söylemektedir (İbn

Fûrek, 1987, s. 29). Dolayısıyla cevherin hâdisliğinden hareketle âlemin hudûsunun ispatlanması, cisim ve cevherlerin taşıdığı arazlarla sağlanmaktadır.

Eş'arî cevherlerin diğerlerinden bağımsız münferid halde varlığını mümkün görmeye birlikte, arazlardan hâli olmasını kabul etmemektedir. Çünkü cevher mekânla ilişkisi sebebiyle (sakin/hareketli) kevn arazını<sup>14</sup> taşımak zorundadır. Ona göre münferid halde bulunan cevherin taşıdığı kevn (oluş) arazi; cevher, bir mekânda bulunuyorsa sükûn, öncesinde başka bir mekânda bulunup fasılasız olarak orada bulunuyorsa harekettir. Ona göre ictimâ (birleşme) ve iftirâk (ayrılma) da hareket ve sükûn gibidir ki hareket ile sükûn, ictimâ ile iftirâk aynı cinsten kabul edilir (İbn Fûrek, 1987, s. 204). Nitekim o, bir mekânda mevcut olan cevher için diğerlerinden ayrı olmasını iftirâk, diğerleri ile birlikte olmasını ictimâ kabul etmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 203). Mevcut bir cevher için ya ayrı ya da birleşik olmak şeklinde iki ihtimalin söz konusu olduğu düşünüldüğünde, cevherin hiçbir şekilde kevn arazından hâli olamayacağı anlaşılmaktadır.

Bir parçada bulunması mümkün olan arazlarla ilgili olarak Eş'arî, zıddıyla aynı parçada bulunmamak suretiyle bir parçanın tüm arazıları taşıyabileceğini söylemektedir. Ancak Eş'arî, te'lif arazını diğerlerinden ayırmakta ve münferid cüzde bulunmasını imkânsız görmektedir. Çünkü tek başına olmak te'life aykırıdır. O; te'lif arazının aksine, hayat arazının ve bulunması hayat arazının varlığını gerektiren ilim, kudret, irade, kerahet, kelâm vb. manaların da münferid cüzde bulunmasını mümkün görmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 205).

Sıcaklık, soğukluk, renk ve tat gibi niteliklerin araz olduğunu söyleyen Eş'arî, bunlardan birbirine zıt olanların tek bir mahalde bulunmasını kabul etmemektedir. Birbirine zıt olan sıcak ve soğuk temasını ise câiz görmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 207). Eş'arî'nin bu düşüncesi âlemden edindiğimiz tecrübeye de uygundur. Çünkü biz sıcak ve soğuk nesnelere birbirine temasına şahitlik etmekteyiz. Yine farklı kaplarda bulunan sıcak ve soğuk suyun bir kaptan toplanması durumunda meydana gelen ısı alışverişi sonucunda, kaptaki suyun birbirine zıt kabul edilen sıcaklık ve soğukluğa aynı anda sahip olmayıp suyun ılıklaştığını ve bu konuda ortalama bir niteliğe kavuştuğunu görmekteyiz.

---

<sup>14</sup> Kevn arazi hakkında bilgi için bkz. (Özerol, 2021, s. 5-8)

Eş'arî arazları yer işgal etmemeleri ve mütecânis olmamaları sebebiyle cevherlerden farklı görmektedir. Bundan hareketle bir mahalde birden fazla cevherin bulunabileceğini reddederken, arazlar için bunu mümkün görmektedir. Böylelikle renk arazının mahalli aynı zamanda tat, koku ve hareket arazlarının da mahalli olabilmektedir. Çünkü hareketli olan renkli şeyin kendisi, renkli olan şey de tatlı olan şeyin kendisidir. Yani bir şey hem hareketli, hem tatlı hem de renkli olmakla nitelenmektedir. Dolayısıyla bir mahalde birden fazla arazın bulunabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca cevherin aksine birden fazla arazın bir mahalde bulunabileceğini kabul eden Eş'arî, bir arazın aynı anda iki mahalde bulunması konusunda cevher-araz ayrımı gütmemektedir. Ona göre parçalanamayan yapısı nedeniyle, iki mahalde bulunması mümkün olmayan cevher gibi arazın da aynı anda iki mahalde bulunması imkânsız görülmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 207). Yani araz da daha küçüğe parçalanamayan bir yapı arz etmektedir.

Cevher-araz ayrımıyla bağlantılı olarak Eş'arî, renklerin karışıp toz haline gelebileceği şeklinde kendisine yöneltilen düşüncenin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre karışma renk için değil, renkli nesne için söz konusudur. Karışma sonucu ortaya çıkan toz da karışan renkli nesneye aittir. Ancak bu işleme bakan kişi renklerin karıştığı vehmine kapılmakta, onların ayırt edilememesi nedeniyle de tek bir rengin ortaya çıktığını düşünmektedir. Esasında kişinin gördüğü, birbirine karışmış olan renkler olmayıp renkli şeylerdir (İbn Fûrek, 1987, s. 207). Bahsedilen bu meseleyi sulu boya tabletleri ile anlaşılır kılmak mümkündür. Şöyle ki birden fazla renk kalıbının kırılıp parçalanması, toz haline getirilmesi ve karıştırılması durumunda, ilk olarak renklerin karıştığı gibi bir yorum yapılabilse de kalıplarda bulunan katı unsurların bizzat renkler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Eş'arî'nin de ifade ettiği gibi bu işlem ancak renkli katı unsurların karışması şeklinde ifade edilebilir.

Eş'arî cismi, birden fazla arazın bir araya gelerek oluşturduğu şey olarak gören yaklaşımı hatalı bulmaktadır. Çünkü bir araz için geçerli olan hükümler, birçok araz söz konusu olduğunda da geçerlidir. Nitekim tek başına te'lif bulundurması imkânsız olan bir arazın, birçok arazla bulunduğu da te'lif bulundurması imkânsızdır. Ona göre bunun sebebi arazların zatıyla kâim olmasının ve kendileri gibi arazları taşımasının imkânsız olmasıdır (İbn Fûrek, 1987, s. 211). Bu durum arazların niceliği ne olursa olsun değişmemektedir.

Eş'arî'ye göre bir arazın iki mahalde bulunmasının câiz olmadığı gibi, iki vakitte varlığı da câiz değildir (İbn Fûrek, 1987, s. 30). Çünkü arazın araz taşıyamaması ilkesinden hareketle, bir araz olarak kabul ettiği bekânın arazlarda bulunması, yani arazların iki veya daha fazla vakitte varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Cisim ise kendisinde mevcûd olan bekâ arazının sürekli yenilenmesi ile halden hale bâki olmaktadır (İbn Fûrek, 1987, s. 238).

Eş'arî'ye göre arazları cevherlere hulûl ile nitelemek onların cinsinin değişmesine ve cevherin hayyizinde bulunmasına yol açmaktadır. Arazların değişmesi, bir vakitten daha fazla var olmalarını ve zıtlarıyla bir arada bulunmalarını gerektirdiğinden imkânsız kabul edilmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 265). Arazın cevherin hayyizinde bulunması ise arazların yapısal özelliğine aykırıdır. Çünkü arazlar var olmak için cevher/cisimlere muhtaç, yer işgal edemeyen varlıklardır. Dolayısıyla herhangi bir mahalde sakin olmak, iki ya da daha fazla vakitte yerleşik olarak bulunmak gibi anlamlara gelebilen hulûlün, arazlar için söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Eş'arî'nin arazların cevherlere hulûlü şeklindeki ilişkiyi reddetmesi, cevherlerin parçalanamaz, boşluksuz yapısından kaynaklanmaktadır. Şüphesiz bu durum cevherlerin tüm ilişkilerden zâtlarını koruyarak çıkmasını sağlar; günümüz diliyle ifade edilirse, cevherler özleri itibariyle fiziksel ve kimyasal reaksiyonlardan etkilenmezler (Bulğen, 2018, s. 206).

Arazların idrâkini kabul eden Eş'arî, araz cinsleri arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre araz cinslerinden biri olan renkler görme yoluyla, kevn arazları ise görme ve işitme yoluyla idrâk edilmektedir. Ancak o, temas gerektirdiği gerekçesiyle tatma, koklama ve dokunma yoluyla arazların idrakinin mümkün olmadığını ifade etmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 263).

Bâkılânî muhdesâttan bir kısım kabul ettiği arazları, “*cevher ve cisimlere ârız olup iki halde varlığı devam etmeyen yani bâki olmayan şeyler*” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımını da sonu yakın ve sürüp gitmesi mümkün olmayan şeyleri çağrıştıran “...siz dünya malını istiyorsunuz...” (Enfâl, 8/67) ve “...bu bize yağmur yağdıracak bir buluttur, dediler.” (Ahkâf, 46/24) ayetlerine yine bu çağrışımla dillciler tarafından kullanılan, “falana bir hastalık/baş ağrısı/delilik ârız oldu” şeklindeki ifadelerle dayandırmaktadır (Bâkılânî, 2000, s. 16)<sup>15</sup>. Bâkılânî'nin

---

<sup>15</sup> Bkz. (Bâkılânî, 1987, s. 38).

tanımını desteklediği bu örneklerin her biri, gelip geçici olma konusunda birleşmektedir. Yani onun arazlarla ilgili asıl vurgusu, devamlılık anlamına gelen bekâ üzerinedir. Onun bu ısrarının sebebi; şüphesiz “araz araz taşıyamaz” ilkesi gereğidir. Ayrıca daha önce de zikrettiğimiz gibi, arazlar ilk dönem Eş’arî gelenek için, Tanrı’nın âleme müdahalesinde anahtar görevi görmektedir. Bu sebeple de hem varlığa çıkma hem de varlığını devam ettirme konusunda aciz varlıklar olarak tasvir edilmiştir.

Bâkılânî’ye göre yokluğu ve ortadan kaybolması yakın olan tüm şeyler, cisimlerle kâim olan meânî sıfatlardır. Aklî önermelere göre de, bunların araz kabul edilmesi gerekmektedir (Bâkılânî, 2000, s. 17). Bâkılânî’nin bu ifadeleri de araz tanımında olduğu gibi, arazların gelip geçicilik ve cisimlere bağımlılık vasıflarını vurgulamaktadır.

Arazların ispatı konusunda Bâkılânî, mütecânis cisimlerdeki değişimden hareket etmektedir. Ona göre bir cismin sükûnundan sonraki hareketi ve hareketinden sonraki sükûnu arazların varlığına delildir. Bu durumda cismin hareketi, ya bizzat zâtına ya da bir illete dayanmalıdır. Cismin hareketinin zâtına dayandırılması durumunda sükûnunun câiz görülmesi imkânsızdır. Böylelikle hareketin bir illete dayandırılması gerekir ki, bu illet de hareket arazıdır. Bâkılânî araz kabul ettiği renk, tat, koku, te’lif, hayat, ölüm, ilim, cehalet, kudret, acz gibi mânaların ve diğer araz türlerinin de ispatının aynı şekilde yapılabileceğini söylemektedir (Bâkılânî, 1987, s. 38). Onun arazları ispatlama metodu, cevherlerin mütecânisliği üzerine kurulmuştur. Zira yapı olarak özdeş olan unsurların birbirlerinden farklılaşmaları mümkün olmadığı gibi, zamansal anlamda yapılarında herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi de düşünülemez. Dolayısıyla sükûndan harekete, cehaletten ilme, hayattan ölüme doğru değişimler ancak arazlar vasıtasıyla meydana gelebilir.

Bâkılânî, arazların bağımsız varlıklarını ve araz taşımalarını, dolayısıyla bâkî olmalarını kabul etmediği gibi, ârız oldukları cevher/cisimde zıtlarıyla birlikte bulunmalarını da kabul etmemektedir. Onun bu düşüncesini, filozofların âlemi oluşturan dört tabiat iddialarını eleştirisinde görmek mümkündür. Ona göre dört tabiat kabul edilen sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk; bekâsı mümkün olmayan arazlardır. Birbirine zıt mânalar olan bu dört tabiatın bir mahalde bulunması,

soğukluğun yokluğundan sonra sıcaklığın yaratılması; yaşlığın yaratılmasından sonra kuruluşun yaratılması ile mümkündür (Bâkılânî, 1987, 56-57)<sup>16</sup>.

İbn Fûrek'e göre araz, "*cevherlerde ârız olup bekâsı bulunmayan ya da cevherde ârız olup onunla kâim olan ve halden hale değişen şeydir*" ( İbn Fûrek, 1999, s. 88). Yani İbn Fûrek'te de arazlar kendi başına var olamama ve iki vakitte devamlılık sağlayamama vasıflarıyla ön plana çıkmaktadır. Onların bu şekilde isimlendirilmeleri de sürekli bir varlığa sahip olmamaları ile temellendirilmektedir. Ayrıca arazların cevherler üzerinden sürekli vuku bulan değişimleri, cevherin, dolayısıyla âlemin hudûsunu delillendirmesi açısından önem arz etmektedir (Öge, 2001, s. 57). Eş'arî ve Bâkılânî'de olduğu gibi İbn Fûrek için de "arazın araz taşıyamaması" ilkesi arazların bâkî olmasını, yani iki vakitte varlıklarının devamlılığını engellemektedir.

İbn Fûrek'e göre arazlar aynı zamanda "*cevherin taşıdığı nitelikler*" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu durumda; hareket eden varlığın kendisi cevher, hareketi ise araz kabul edilmektedir (Öge, 2001, s. 56).

Arazların özellikleri konusunda İbn Fûrek'in zıtlar ve hulûl tanımlarından hareketle yorum yapabilmek mümkündür. Ona göre zıtlar, yaratılma yönünden bir zamanda ve bir mahalde birbirini engelleyen şeylerdir. Bunlar benzer ya da muhtelif olabilir. Bu tanım İbn Fûrek'in Eş'arî'ye attığı, birbirine zıt arazların bir arada bulunmasının imkânsızlığı görüşüyle anlaşılır olmaktadır (İbn Fûrek, 1999, s. 93-94). Şöyle ki; birbirine renk olmak bakımından benzer olmakla birlikte, siyah ve beyaz birbirine zıttır, aynı anda bir mahalde bulunmaları imkânsızdır. Aynı şekilde arazın muhtelif çeşitlerinden kabul edilen ölüm ve ilim düşünüldüğünde bunların da birbirine zıt mânalar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ölüm arazının bulunduğu mahalde, hayat arazının varlığı şartına bağlı olan ilim arazının bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla İbn Fûrek'in de zıt arazların bir mahalde bulunamayacağı görüşünde olduğu söylenebilir.

İsferâyînî, kelâmcılara ait Allah'ın nitelik, nicelik ve bir illete bağlı olmaktan münezzehe olduğu kabulünden hareketle Allah'ın araz olmadığını, O'nun sıfatlarının, yaratılmışların sıfatlarına benzemediğini ifade etmektedir (Gündoğdu, 1990, s. 42). Arazın sözlük anlamı, yaygın kabule göre belirlenen nitelikleri, çeşitli âlimlerin

---

<sup>16</sup> Bkz. (Karadaş, 2003, s. 61).



eserlerinde ifade edilen sayı ve çeşitleri, ayrıca varlığını gerekli kılan sebepler göz önüne alındığında, âyetlerden herhangi bir delil getirmeye gerek kalmaksızın ilahın bir araz gibi değerlendirilmesi imkânsızdır. Zira her konuda acizliğiyle ön plana çıkan bir varlık türünün; hayat, ilim, kudret ve irade sahibi bir varlığa karşılık gelmesi aklen mümkün görünmemektedir.

Yaratılmışlar için câiz olan ve onların hudûsuna delalet eden hiçbir şey, Allah hakkında câiz değildir. Bu; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi oluşların Allah hakkında câiz olmaması anlamına gelmektedir. Ayrıca Allah hakkında “sıhhatli olanın sancı çekmeye başlamasıyla birlikte, sıhhat ve afiyetinin yok olması” gibi ortaya çıkmada bir illete bağlılık söz konusu değildir. İsferyîni bu şekilde arazların niteliklerini dile getirerek, Allah’ın araz olmasının imkânsızlığını dile getirmektedir (Gündoğdu, 1990, s. 43, 52)

İsferyîni’nin eserini şerh eden Sanhâcî’ye göre araz, “*varlığı bir mahalle ihtiyaç duyan mâna*”dır. Zâtının varlığı boyunca iki farklı vasıf taşıyan her varlık zâtına zâid bir manaya ihtiyaç duymakta, bu sebeple de arazların yokluğu imkânsız görülmektedir (Ayğın, 2006, s. 210). Onun bu ifadelerinden hareketle, bir mahal bulunmaksızın varlığı mümkün olmayan arazın bu bağımlılığının yanı sıra, araza mahal olan varlıkların da varlıklarını sürdürmeleri konusunda, araza olan bağımlılıkları ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kendi başlarına varlıklarını idame ettiremeyecek olan bu unsurlar Tanrı’nın zâtından ayrı olup, O’nun yaratma ve yönetmesine boyun eğmek zorundadır.

Arazları var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan hâdis mânalar olarak gören Sanhâcî, her biri diğerini gerektiren özelliklerini sıralamaktadır;

→ Kendi başlarına var olamazlar. Yani varlığa çıkmak için tehayyüz vasfı olan cevherlere muhtaçtırlar.

→ Birbirleriyle var olamazlar. Yani araz taşıyamazlar. Böylelikle araz kabul edilen bekâyı taşımaları da imkânsızdır. Bu sebeple,

→ Bir yerden bir yere intikal edemezler. Bu durumda bir arazın iki mahalle birden ârız olması düşünülemez.

→ Var olmak için özel bir yapıya ihtiyaç duymazlar. Varlığa çıkmaları için cevher ya da cismin var olması yeterlidir (Ayğın, 2006, s. 211).

→ Birbirine zıt kabul edilen arazların aynı anda bir mahalde bulunması imkânsızdır. Bu ilkedен hareketle âlemdeki değişim, ancak hudûsun kabul edilmesiyle açıklanabilmektedir.

Âlemin hudûsunun ispatı konusunda daha önce zikrettiğimiz gibi asıl rolün arazlarda olması, ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde âlemdeki değişim ve dönüşüme yapılan vurguda görülmektedir. İsferyînî de bu konuda geleneği takip ederek, âlemin kadîm olmasına götüren değişim alâmeti ictimâ ve iftirâkla ilgili alternatif görüşleri eledikten sonra, âlemin her iki halde de olabileceği görüşünün tenakuz içermesi sebebiyle, tecrübe edilemeyeceği kanaatine ulaşmaktadır. Çünkü bunlar birbirine zıt mânalar olarak görüldüğünden ictimânın nefyinde iftirâkın ispatı, iftirâkın nefyinde ise ictimânın ispatı bulunmakta, birinin varlığı diğerinin yokluğuna bağlanmaktadır (Ayęan, 2006, s. 212). Bununla birlikte âlemde her ikisinin tecrübe ediliyor olması, İsferyînî'yi hudûs teorisi başlığı altında detaylı olarak ele alacağımız üzere âlemin hudûsuna götürmektedir.

Bağdâdî arazlar konusunda sistemli görüşlere sahiptir. Onun aktarımlarından hareketle dönemine kadar öne sürülmüş iddialara ve tartışmalara ulaşmak da mümkündür. Bağdâdî'ye göre arazlar; hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk vb. gibi cevherlerde bulunan sıfatlardır (Bağdâdî, 2016, s. 62). Bağdâdî'nin âlem tasnifinde arazlar, zâtında bölünme kabul etmeyen müfredlerin ikincisi olup cevherlerden, en temelde bir mahalle ihtiyacı sebebiyle ayrılmaktadır (Bağdâdî, 2001, s. 55).

İlk dönem Eş'arî kelâmcılar arazların varlığı konusunda Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysan el-Esamm (ö. 200/816), Dehriyye ve Sümeniyye ile mücadele etmiştir. Bu şahıs ve gruplar, hareketli olanın hareket arazı taşımaksızın hareketli olduğunu, siyah olanın da siyahlık arazı taşımaksızın siyah olduğunu iddia etmektedir. Yani onlara göre âlem, cevher ve cisimlerden müteşekkildir. Bağdâdî onların bu iddialarının geçersiz olduğunu, Eş'arî gelenekte yaygın olarak kullanılan âlemdeki değişikliğe atıfla, ortaya koymaya çalışmaktadır. Şöyle ki, bizler sâkin halde bulunan cismin hareket ettiğini, beyaz olan cismin ise siyah olduğunu görmekteyiz. Üstelik her iki örnekte de ilk durum ve sonraki durum kıyaslandığında, cismin zâtının mevcûd olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bu değişimler, cismin zâtında değişime neden olmayan bir mâna sebebiyledir. Bağdâdî'ye göre bu mânalar arazlardır. Ayrıca Bağdâdî bu konuda arkadaşlarından farklı olarak, fiillerin sayılarla

irtibatlandırılmasını da araz inkârcılarına karşı delil olarak kullanmaktadır. Ona göre “*Zeyd’e yirmi kırbaç vurdum*” ifadesinde döven, dövülen, kırbaç ve vurma fiili söz konusudur; ancak ifadede yer alan yirmi sayısı, bunların her birinden ayrı bir mânâdır. Dolayısıyla vurma fiilini niteleyen yirmi sayısı da araz olmak durumundadır (Bağdâdî, 2016, s. 65). Bağdâdî’nin arazların ispatına yönelik ortaya koyduğu örneklerde, âlemde mevcut cisimler haricinde arazların cisimlerde görünür değişikliklere sebep olmakla birlikte, özsel bir etkisi bulunmayan mânâlar olduğu üzerinde durulmaktadır. Onların sisteminde, arazların inkâr edilmesi fâil-i muhtar Tanrı tasavvuruna karşı büyük bir tehlike olarak görülmekte, arazların varlığına yönelik delillerinde de, değişimin cismin zatından kaynaklanmadığı, özellikle dile getirilmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi cevher-i ferd teorisinin sisteme hizmet eden en önemli özelliği, cevher-i ferden özdeş kabul edilerek arazlara muhtaç şekilde kurgulanmasıdır. Aksi halde cevherlerin, dolayısıyla cisimler ve âlemin, değişimin bizzat madde tarafından sağlandığı, Tanrı’dan bağımsız bir alan olarak kabul edilmesi gerekmekte, bu ise İslâm inancına uygun düşmemektedir.

Arazlar konusunda ilk dönem Eş’arî kelâm geleneğinde Bağdâdî’nin önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü o bu konuda bütüncül bir tasnif ortaya koymaktadır. Bağdâdî’ye göre arazlar zıtlarıyla birlikte otuz çeşitten oluşmaktadır.

Onun tasnifine göre, hareket-sükûn ve te’liften (ictimâ-iftirâk) oluşan kevn, cevherde mutlaka bulunması gereken bir arazdır. Siyah, beyaz vb. hepsini kapsayan renk de müşahede âleminden hareketle, cevherin ayrı kalamadığı bir arazdır. Bağdâdî’ye göre insanların iki boyanın karışımıyla elde ettiği her renk, esasında Allah tarafından bitki, hayvan ya da maden cevherinde yaratılmıştır. Bu durumda insanların, yalnızca Allah tarafından yaratılmış olanı keşfettiği söylenebilmektedir. Ayrıca ona göre, renklerin sayısı da insanların bilgisi dikkate alınmaksızın Allah’ın tekeline verilmiş, O’nun kudretine vurgu yapılmıştır (Bağdâdî, 2016, s. 68-69).

Filozoflar tarafından âlemin cisimlerinin, sıcaklık-soğukluk ve yaşlılık-kuruluk olmak üzere, dört niteliğin etkileşimleri sonucu meydana gelen dört unsur ile açıklanması (Teftâzânî, 2019, s. 430) ve bu açıklamanın kelâmcılar içerisindeki yansımaları, ilk dönem Eş’arî kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Filozoflar ve diğerlerinin âlemin oluşumunda belirleyici olarak gördükleri bu dört nitelik de, cevherlerde gelip geçici anlık nitelikler olarak kabul edilen, sıradan arazlar olarak görülmüştür. Bu bağlamda Bağdâdî’nin araz tasnifinde sıcaklık-soğukluk ve yaşlılık

(rutubet) -kuruluk da yerini almış; yağmurun rutubeti ile suyun rutubeti, ateşin sıcaklığı ile güneşin sıcaklığı birbirinden farklı görülerek, bu dört arazın her birinin farklı çeşitleri olduğu söylenmiştir. Ayrıca Eş'arî bu arazların, cismin tüm cüzlerinde olması gerektiğini belirtmiştir (Bağdâdî, 2016, s. 69). Hem Bağdâdî tarafından öne sürülen her birinin farklı çeşitleri olduğu görüşü, hem de Eş'arî tarafından öne sürülen cismin tüm cüzlerinde bulunmaları görüşü; muhtemelen dört nitelik ve dört unsur düşüncesine sahip kişileri hedef almaktadır.

Beş duyunun algılama alanına dâhil olan kokular, sınırı olmadığı kabulüyle - muhtemelen Allah'ın kudretini ön plana çıkarma gayesi, -aksi halde Eş'arî gelenekte sınırı olmayan hâdis düşüncesi mevcut değildir- tatlar ve kelâm cinsinden olmadığı vurgulanan gök gürültüsü gibi sesler de, Bağdâdî'ye göre araz kabul edilmektedir. Ayrıca o, idraklerden zıttı körlükle birlikte ru'yeti (görme), zıttı sağırlıkla birlikte sem'i (işitme) de arazlar arasına dâhil etmektedir (Bağdâdî, 2016, s. 70, 73). Nitekim gören ve işiten bir varlık olarak insan, bunları yerine getiremediği körlük ve sağırlık durumlarında da insan olarak kalmaya devam etmekte, özünde bir değişiklik yaşamamaktadır. Dolayısıyla bunların araz olarak kabul edilmesi, Eş'arî kelâm sistemine uygundur. Aynı zamanda fâil-i muhtar Tanrı tasavvurunu destekleyici olarak niteleyebileceğimiz, mucizelerin makullüğü konusunda da önem arz etmektedir.

İlk dönem Eş'arî geleneğin Tanrı'ya bağımlı âlem tasavvurunda, hâdislerin etki alanını yok sayan işleyişin kurgusu, şüphesiz varlıkların süreksizliği üzerinden temellendirilmektedir. Bu da, Bağdâdî'nin araz tasnifinde de yer alan bekâ arazı ile sağlanmaktadır. Bağdâdî bekâyı, meydana gelişinin ikinci durumunda cevherde meydana gelen araz olarak tanımlamakta, bundan hareketle de arazların bekâsını imkânsız görmektedir. Bekâ arazına zıt bir mâna olan fenâ konusunda ise, ihtilaf olduğunu bildirmekte ve farklı görüşleri aktarmaktadır. Onun aktarımından hareketle, fenâ; Ebu'l-Abbas Kalânîsi'ye göre (ö. 4/10 [?]), fâni cisimle kâim olan bir mâna, yani arazdır. Eş'arî'ye göre, arazın bekâsı muhal olduğundan yaratılışının ikinci anında yok olması gibi, bekâ arazı yaratılmadığında cismin yok olmasıdır. Bâkılânî'ye göre, bekâ yahut fenânın herhangi bir hükmü yoktur. Allah cismi yok etmek istediğinde cisimdeki oluşları kaldırır. Bundan hareketle oluşları kaldırmadığı müddetçe cismin varlığı devam eder (Bağdâdî, 2016, s. 70,74).

Bağdâdî tarafından aktarılan görüşler değerlendirildiğinde “araz, arazla kâim olamaz” ilkesi gereği, Eş’arî’nin görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü fenânın bir araz olarak kabul edilmesi, onun ilişmediği arazların bekâsını gerektirmekte, bu da arazlar için muhal olduğundan çelişkiye sebep olmaktadır. Bekâ ve fenâ konusunda oluşların varlığı ya da yokluğunun dikkate alınması da aynı gerekçeyle isabetli görünmemektedir.

Bağdâdî’ye göre hayat; kudret, irade ve ruhtan başka bir şey olup arazların bir çeşididir. Filozofların, hayat arazının olmaması şeklinde ifade ettikleri ölüm de onların aksine, arazlardan biri olup hayat ve cansızlığa zıttır. Ona göre ilim ve cehl, nazar ve şüphe, kudret ve acz de arazlardandır. Yine ona göre uykunun da dâhil olduğu dalgalık (sehv), îtikad, sestem farklı olarak kelâm, hâtır (düşünme), hâtırdan sonra gelen fikir, elem, lezzet ve irade de araz olarak kabul edilir. Bağdâdî’ye göre iradenin zıddı izlenimi veren kerâhiyet (isteksizlik) araz olmayıp irade arazının bulunmaması durumudur. Çünkü iradenin yokluğu isteksizliktir (Bağdâdî, 2016, s. 71-73).

Yok olduktan sonra tekrar varlığa çıkma anlamında kullanılan “iâde” üzerinde ihtilaf olan kavramlardan biridir. Kelâm tarihinde hem cisimler hem de arazlar için iâdenin söz konusu olup olmadığı tartışılmıştır. Bağdâdî’nin aktardığına göre, bu konuda el-Kalânîsî iâdeyi muâd (iâde olunan varlık) ile kâim bir mâna kabul ederek arazların iâdesini kabul etmemiş; Eş’arî ise iâdeyi; “*fâni olanın yok olduktan sonra ikinci defa var olması*” şeklinde açıklayarak, cisimler gibi arazların iâdesini de kabul etmiştir. Ayrıca ağırlık ve hafiflik konusunda da ihtilaf olduğunu aktaran Bağdâdî; cüzleri çok olanın ağır, az olanın hafif olduğuna yönelik Eş’arî’nin görüşünü ve ağırlığın ağır olan dışında bir mâna, hafifliğin ise mânasız olduğuna yönelik Kalânîsî’ye atfettiği görüşü zikretmektedir (Bağdâdî, 2002, s. 64).

Bağdâdî, Allah’ın renk, tat, koku gibi arazlarla vasıflanmasını imkânsız görmektedir. Ona ve arkadaşlarına göre; Allah’a sıfat isnadı, ya O’nun bir fiilinin delaleti ya izafe edilen bir noksanlığın kaldırılması ya da bir sıfatının gerektirmesi sebebiyle yapılabilir. Dolayısıyla Allah’ın renk, tat ve koku gibi arazlarla vasıflanmasını gerekli kılacak bir durum olmadığından, Allah’ın bu arazlarla anılması imkânsızdır (Bağdâdî, 2016, s. 108).

Bağdâdî'ye göre ehl-i sünnet arazlarla ilgili olarak; cinslerinin ayrılığı (ekvan, elvan, hâtır vb.), cisimlerdeki hudûsları, bir mahalde yaratılmaları ve kendi başlarına kâim olamamaları hususunda ittifak etmiştir. Ayrıca o, cisimlerin/cevherlerin arazlardan hâli olamayacakları hususunda da ittifak olduğunu belirtmektedir (Bağdâdî, 1991, s. 258-259). Arazlarla ilgili Bağdâdî'nin aktarımları değerlendirildiğinde, ihtilaf edilen meselelerin onların âlem tasavvurlarını etkileme düzeyinde olmadığı, asıl önemli ilkelerde ittifak edildiği görülmektedir.

Arazlar ilk dönem Eş'arî gelenekte süreksizlik özellikleri ile öne çıkmaktadır. Selefleri gibi Cüveynî de arazlarla ilgili olarak gelip geçicilik vasfını vurgulamış, bu vasfı öne çıkaran Kur'an âyetlerini delil göstermiştir (Cüveynî, 1969, s. 166). O kelâmcılar nezdinde yapılan araz tanımlarını aktarmış, âlemin hudûsunun ispatı konusunda da arazların başat rol üstlendiği bir yol izlemiştir. Onun aktardığı tanımlarda farklı ifadeler kullanılmakla birlikte, tanımların aynı anlamlara karşılık geldiği görülmekte, bu da arazların özellikleri konusunda kelâmcılar arasında belli bir ittifakın olduğuna işaret etmektedir.

Cüveynî'nin aktardığına göre arazlarla ilgili olarak,

“cevher ile kâim olan/başkası ile kâim olan”, “renkler tatlar, kokular, bilgiler, hâdis takdir ve irâdeler ile bunların zıtları, ölüm ve hayat gibi cevhere sonradan ârız olan”, “bekâsı müstahil ve muhal olan/varlığı bâkî olmayan”

şeklindeki tanımlar, kelâmcılara atfedilmektedir (Cüveynî, 2020, s. 31)<sup>17</sup>. Cüveynî'nin bunlara paralel olarak ifade ettiği araz tanımı da, “*cevherle var olan sıfat*” şeklinde olup; renk, tat, koku, hayat, ölüm, ilim, irâde ve kudret gibi mânalar arazlara örnek gösterilmiştir (Cüveynî, 2010, s. 36). Tanımlar değerlendirildiğinde arazın tek başına bir varlığı olmadığı, mevcûdiyetinin de devamlılık arz etmediği konusunda ittifak edildiği görülmektedir.

Cüveynî arazların ispatı bahsinde el-Esam ve arazları hareketten ibaret gören Nazzâm'ı hariç tutarak, Müslümanların çoğunun arazları kabul ettiğini dile getirmektedir. Ayrıca o, Dehriyye'den büyük çoğunluğun ve yaratıcıyı kabul etmeyen bazı grupların arazların varlığını reddettiğini ifade ederek, çeşitli deliller ile arazların varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

---

<sup>17</sup> Bkz. (Cüveynî, 1969, s. 167).

Cüveynî'nin arazların ispatına dair öne sürdüğü delillerden biri, cevherin tüm yönlerine hareketinin câiz olmasına rağmen bir yöne yaptığı harekettir. Dolayısıyla cevherin hareket yönünü belirleyen bir belirleyici gerekmektedir. Bu belirleyicinin cevherin bizzat kendisi olması durumunda cevher varlığı devam ettiği müddetçe o yönle nitelenmelidir ki, cevher ya da cisimlerin farklı yönlere hareketi gözlenmektedir. Ayrıca ona göre cevherlerin mütecânis olmaları, bir cevherde meydana gelen yönelmenin, diğerlerinde de meydana gelmesini gerekli kılmaktadır. Bu da mümkün olmadığına göre, cevherin câiz olan yönlerden birine hareketi, bir mâna sebebiyle olmalıdır, bu da arazdır (Cüveynî, 1969, s. 168-169)<sup>18</sup>.

Konuya yönelik onun bir diğer delili, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların sıkı sıkıya bağlı oldukları, hareket-sükûn temelli delildir. Ona göre her akıl sahibi, sâkin bir cevher görüp sonra hareket ettiğini görse, bu iki durum arasındaki farkı algılamaktadır. Bu durumda meydana gelen değişiklikdiğer delilde olduğu gibi, ya cevher tarafından ya da cevhere zâid bir mâna tarafından sağlanmaktadır. Cevher müşahede edilen her iki durumda da aynı olduğundan, cevherin değişikliğe/farklılığa sebep olduğunu söylemek muhaldir. Dolayısıyla iki durum arasındaki farklılık, bir mâna sebebiyle ortaya çıkmaktadır (Cüveynî, 2020, s. 31-33). Cüveynî bu delili, arazların ispatında en güçlü delil olarak görmektedir (Cüveynî, 1969, s. 173).

Cüveynî arazların insanlar tarafından idrakini de, arazların varlığına delil göstermektedir. Ona göre arazların çoğu zorunlu olarak idrâk edilmektedir. Şöyle ki, akıl sahibi elem ve lezzet hissettiğinde, hastalıklar ona iliştiğinde, şehvetler onda baş gösterdiğinde ya da bilgileri idrâk ettiğinde, bunların kendisinde ortaya çıkan yeni durumlar olduğunu kesin bir şekilde fark eder (Cüveynî, 2020, s. 33). Aynı şekilde Cüveynî, arazların zorunlu olarak delil getirmeksizin idrâk edildiğini dile getirerek; renk, tat, koku, ses, sıcaklık ve soğukluğun beş duyu yoluyla idrâkini buna örnek göstermektedir. Yine lezzet hisseden, bunun elemin yokluğuyla bağlantılı olduğunu - iki zıt bir mahalde bulunamaz- bilir; hissettiği lezzetin yok olup acı hissinin başlamasıyla, bu acının kendisinde sonradan ortaya çıktığını fark eder. Kişinin bizzat tecrübe ettiği bu durumların zâtından kaynaklanması, fasılasız olarak bulunmalarını ayrıca zâtın bu durumlardan etkilenmesini gerektirirdi. Ancak bu durumların kişide müteakiben hissedilmesi, bunların devamlılığı mümkün olmayan mânalar sebebiyle

---

<sup>18</sup> Bkz. (Cüveynî, 2010, s. 37-38).

ortaya çıktığını ispatlamaktadır. İşte bu mânalar arazlardır (Cüveynî, 1969, s. 180-181).

Âlemin hudûsunun ispatını bir dizi önerme üzerinden kurgulayan Cüveynî, bunlar arasına arazların hudûsunun ispat edilmesini de dâhil etmektedir. Çünkü arazların kadîmliği iddiası, cevherlerin, dolayısıyla da âlemin kıdemini gerektirmektedir.

Cüveynî'ye göre arazların hudûsunun delili, birbirine zıt arazların cisimde müteakiben bulunmalarıdır. Bu da arazların cisimde yok iken sonradan var olmaları anlamına gelmektedir. Yine arazların bir mahalden geçip gitmeleri de, yok olmaları bakımından hudûslarına delildir. Oysaki kıdem ademe mânidir; kadîm olanın yokluğu muhaldir (Cüveynî, 2020, s. 33). Dolayısıyla arazların hudûsunu inkâr edenlerin, arazların mahalden geçip gitmelerini kabul etmeleri onları çelişkiye düşürmektedir. Bu problemi ortadan kaldırmak için inkârcılar birbirine zıt arazların kümûn-zuhûr<sup>19</sup> yoluyla bir mahalde bulunabileceklerini iddia etmektedir. Cüveynî ise bunu “zıt arazların bir mahalde bulunmalarının imkânsızlığı” ilkesi ile reddetmektedir. Ayrıca ona göre kümûn ve zuhûrun da mâna olarak kabul edilmesi, gizli olmaları ancak etkilerinin görülmesi olur ki bu teselsüle yol açar (Cüveynî, 2010, s. 38-39)

İlk dönem Eş'arî gelenekte arazların bekâsının imkânsızlığı ittifakla kabul edilmektedir. Cüveynî de, arazların bâki olması durumunda cevherlerin yokluğunun imkânsızlığını dile getirerek geleneği takip ettiğini göstermektedir. Ona göre “cevher Allah'ın onu yok etmesiyle ortadan kalkar” ifadesi anlamsızdır. Çünkü yok etmek ademdir; adem ise mutlak olumsuzluktur. Kudretin mutlak olumsuzluğa taalluku ise anlamsızdır. Cevherlerin yokluğu, ancak arazlarla ilişkisinin kesilmesiyle düşünülebilir. Yani Allah bir cevheri yok etmek istediğinde onda araz yaratmaz, böylelikle arazsız var olamayan cevher ortadan kalkar (Cüveynî, 2010, s. 125). Onun bu görüşünden hareketle, fenâ konusunda Eş'arî ile Bâkîllânî arasında orta bir yol tuttuğu yorumu yapılabilir. Nitekim Allah'ın cisimleri yok etmesi Eş'arî'ye göre cisimde bekâ arazının yaratılmaması Bâkîllânî'ye göre ise, oluş arazlarının

---

<sup>19</sup> İlk dönem kelâmında genellikle Nazzâm'a atfedilerek gündeme gelen kümûn teorisi, âlemin işleyişini açıklamak üzere kullanılmıştır. Bu teoriye göre; yaratılış anında tüm niteliklerin kendilerine yüklendiği ve bu niteliklerin denge halinde bulunduğu varlıklar, başka bir varlıkla münasebet sonucu dengenin bozulması yani niteliklerden birinin baskın hale gelmesiyle zaman içerisinde farklı niteliklerle gözlem alanımıza dâhil olurlar (Demir, 2015, 165-182).



kaldırılması ile meydana gelmektedir. Cüveynî bu konuda her iki görüşü de kapsayıcı olarak herhangi bir ayırım yapmaksızın cismin tüm arazlardan soyutlanmasını gerekli görmektedir.

#### 4.1.1.3. Cisim

Sözlükte “ceset, beden, gövde” anlamlarına gelen *cisim*, terim olarak genellikle “*boyu, eni ve derinliği olan şey*” şeklinde tarif edilmektedir (Karlığa, 1993, s. 28). Buna paralel olarak cisim, üç boyutlu cevher kabul edilmekte ve cevherden derlenip oluşturulmuş bileşik şeklinde tanımlanmaktadır (Cürcânî, 1997, s. 76).

Eş’arî, kelâmcılar arasında cismin tanımı hususunda on iki fırkanın görüşüne yer vermektedir. Aktardığına göre, cisim (Eş’arî, 2019b, s. 428-434):

1. Hareketler, sükûn vb. arazları bulunduran şeydir.
2. Te’lif ve ictimâ ile meydana gelen şeydir. Cismi meydana getiren her cüz’ cisimdir.
3. En az cüz ile te’lif edilen şeydir. Her cüz cisim değildir.
4. Sağ, solu, dışı, içi, üstü ve altı olan en az altı cüzden oluşan şeydir.
5. Uzun, derin ve enli olan en az sekiz cüzden oluşan şeydir.
6. Parçalanamayan otuz altı cüzden oluşan şeydir.
7. Uzun, derin ve enli olan şeydir. (Cüzlerin sayısı sınırlı kabul edilmekle birlikte bir sayı belirtilmedi.)
8. Mevcûd ve kendi zâtıyla kâim olan şeydir.
9. Parçalanmasının sonu olmayan cüzlerden oluşmuş; uzun, derin ve enli olan şeydir.
10. Cevher ve ondan ayrılmayan arazlardır.
11. Birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlardır.
12. Enli ve derin olandır

Bu tanımlar değerlendirildiğinde cismin unsurları hakkında ihtilaf olmakla birlikte, “birleşikliği” üzerinde ittifak sağlandığı görülmektedir. Ayrıca bazı

tanımlarda cismin, daha önce aktardığımız cevher tanımlarından ayrılmadığı fark edilmektedir. Bundan hareketle ilk dönemlerde, cevher ve cisim ayrımının tam olarak netleşmediği yorumu yapılabilir (Karadaş, 2003, s. 55).

Cismin, hem felsefe hem mantık hem de kelâm ilminde kullanılan bir kavram olduğu bilinmektedir. Ancak konuları itibariyle cisim kavramı etrafında oluşan asıl tartışmaların, kelâmcılar arasında ortaya çıktığı söylenmektedir. Nitekim kelâm ilminin temel konusu olan Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarına dair tartışmalar yapılırken, "Tanrı'ya cisimlik isnat edilmesi, ahirette görülmesi ve bedenlerin haşrı" gibi konuların çıkış noktası olarak, cisim kavramının açıklanma tarzı gösterilmektedir (Karlığa, 1993, s. 29). İlk dönem Eş'arî kelâmcılar ve muhalifleri arasında cereyan eden tartışmalar da bu tezi destekler niteliktedir.

Eş'arî, âlemin unsurlarından kabul ettiği cevher ve arazların cisimle karıştırılmaması konusunda oldukça hassas davranmaktadır. Örneğin daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eş'arî'ye göre arazların sayıca çokluğu onların hükmünü değiştirmemekte, bundan hareketle de o, Neccâriyye gibi fırkaların öne sürdüğü "*arazların birleşmesinden meydana gelen şey*" şeklindeki cisim tanımını reddetmektedir. Ona göre cisim, "*en az iki cevherden oluşan şeydir*" (İbn Fûrek, 1987, s. 206). Eş'arî, cisim hakkında "*arazları taşıyan/kabul eden, nefsiyle kâim olan, şey*" şeklindeki tanımları da reddetmektedir. Çünkü ona göre bu ifadelerin her biri, kendisinde artma ve üstünlüğün olmadığı unsur içindir. Oysaki bir şeyin cisim kabul edilmesi, kendisinde artma mânasını gerekli kılmaktadır. Yine Eş'arî Mu'tezile tarafından ortaya atılan "*uzun, geniş ve derin olan*" şeklindeki cisim tanımını da kabul etmemektedir. Çünkü bu tanımın kabul edilmesi bahsedilen özelliklere sahip olmayan cisimlerin başka kategoriye dâhil edilmesini gerekli kılmaktadır. Onun görüşüne göre bir şeyin cisim şeklinde anılması, en az iki cevherden oluşmasına bağlı olup, en az iki renk ve iki hareket arazının taşınması, o şeyin cisim kabul edilmesinin asgari şartıdır (İbn Fûrek, 1987, s. 210-211). Aktardığımız ilk tanım -cismin arazlardan oluşması- öncelikle kişiyi, yer işgal etme vasfı olmayan unsurların, yer işgal eden bir unsur oluşturmasını açıklama gerekliliği gibi bir çıkmaza sürüklemektedir. Son tanım ise, Eş'arî'nin de belirttiği gibi, -en, boy, derinlik vasıflarına sahip olmayanın cisim kavramı dışında kalması- yalnızca üç boyutlu nesnelerin cisim kabul edilmesine olanak sağlamakta, böylelikle boy ya da boy ve en ile vasıflanan nesnelerin farklı bir kategoriye sokulmasına sebep

olmaktadır. Ancak âlemin diğer unsurları olan cevher ya da araz, özellikleri itibariyle cisim kabul edilmeyen bu nesnelere sahiplenmeye müsait bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu son tanımın cisim için uygun bir tanımlama olmadığı anlaşılmaktadır.

Eş'arî'nin kabul ettiği ya da reddettiği tanımlardan hareketle onun cisim için kabul ettiği özelliklerden bahsetmek mümkündür. Buna göre cisim;

1. Cevher ya da araz değildir.
2. Cevher gibi nefsiyle kâimdir, ancak cevher gibi basit bir varlığa sahip değildir.
3. En az iki cevherden oluşmaktadır. Bundan hareketle en basit cismin, yalnızca uzunlukla nitelenen bir nesne olduğu söylenebilir.
4. Hareket ve renk cinsinden en az iki araz taşımak zorundadır. Yani araz olmaksızın meydana gelmesi mümkün değildir.
5. Cevher ve araz terkiinden oluşmaktadır.
6. Artma ve üstünlük mânâsı taşımaktadır.

Eş'arî'ye göre birleşik nesne/cisim, ancak kendisiyle kâim olan bir te'lif sebebiyle birleşik olur (İbn Fûrek, 1987, s. 211). Onun cismin oluşmasında te'lifi gerekli gördüğü kesin olmakla birlikte, te'lif arazının sayısı konusundaki görüşü tespit edilememektedir. Çünkü Eş'arî'nin iki cevherden oluşan uzunlukla ilgili olarak bazen tek bir te'lif, bazen de her iki cevherde bulunan iki te'lif kabul ettiği nakledilmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 203). Ancak bu durum, cismin oluşmasında te'lifin bulunması şartını değiştirmemektedir.

Eş'arî'ye göre; cismin meydana geldiği ilk anda hareketli olması mümkün değildir. Ona göre cisim, ya bir mekânda ya da bir mekân olmaksızın meydana gelmektedir. Cismin mekânda meydana gelmesi durumundada sâkin olduğunu ifade etmekte ve cismin ilk anında hareketli kabul edilmesinin dil açısından kaçınılan bir şey olduğunu ifade etmektedir. Çünkü dilbilimcilere göre cismin hareketle nitelenmesi, bir mekânda bulunup diğer bir mekâna intikal durumunda mümkündür. Ancak cisim yaratılışının ilk anında bulunduğu mekândan önce bir mekânda bulunmuş değildir. İşte bu sebeple onda bulunan kevnin (oluş), hareket olarak isimlendirilmesi reddedilmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 211).

Eş'arî'ye göre cismin bekâsı mümkündür. Ancak bu mümkünlük cismin ikinci anı ve varlığının devamlılığı durumunda söz konusudur. Bekâsı mümkün olan cisim, kendisinde bulunan bekâ arazının, sürekli halden hale yenilenmesi ile bâki olmaktadır (İbn Fûrek, 1987, s. 238). Böylelikle Eş'arî cevherlerden müteşekkil kabul ettiği cismin devamlılığını, kendisiyle kâim olan bekâyaya, aynı zamanda bu bekânın sürekli olarak yenilenmesine, yani cisimdeki Tanrı müdahalesine bağlamaktadır. Dolayısıyla âlemde varlığını tecrübe ettiğimiz cisimler her ne kadar kendiliğinden sürekliliğe sahip gibi algılanıyorsa da bu bir yanılgı olup, cismin Tanrı'ya olan bağımlılığı ve muhtaçlığı ortaya çıkmaktadır.

Eş'arî'ye göre âlemi oluşturan cisimler tek cins olup latîf olanlar kesîf olanlarla aynı cinstendir. Aralarındaki fark bir öbek oluşturacak şekilde daha sıkışık/fazla parçadan meydana gelenin kesîf, parçaları seyrek olarak daha az bulunanın ise latîf olarak isimlendirilmesidir (İbn Fûrek, 1987, s. 207). Mesela hava, rakîk (latîf, ince) bir cisimdir. Bunun delili ise harekettir. Örneğin, onda özel bir hareket sonucu ortaya çıkan şey rüzgârdır. Ona göre gayb âlemine özgü varlıklar olan melekler ve cinler de, rakîk cisimlerden olup havadan daha da rakîktirler (İbn Fûrek, 1987, s. 271). Böylelikle Eş'arî, filozoflar ile kelâmcılar arasında cereyan eden ay altı-ay üstü âlem tartışmalarındaki tarafı konusuna açıklık getirmekte; âlemin tümüyle bir cins olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla âlemdeki varlıklar arasında yapı bakımından bir hiyerarşi bulunmamakta, yaratılmış âlem, Tanrı'nın müdahale alanı olmaktan öteye geçememektedir.

Cisim kavramı etrafında ortaya çıkan en önemli tartışmalardan biri, kelâm ilminin de temel konusu olan Tanrı'nın isim ve sıfatları meseledir. Bu bağlamda düşünce tarihinde bazı grupların (Kerrâmîyye, Mücessime, bazı Hıristiyan gruplar) Tanrı'ya cisim isnadında buldukları bilinmektedir. İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde bu gruplarla mücadele edilmiş, onların bu görüşleri reddedilmiştir. Eş'arî de bu konuda cismin birleşik yapısından hareketle, onların isabetsizliğini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre birleşik yapıdaki nesnelere tek bir şey değildir. Birleşme için en az iki unsur gerekmektedir. Tevhid ilkesi gereği Allah tek olduğundan birleşik nesnelere gibi, cisim olarak anılmasının imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır (Eş'arî, 2017, s. 46).

Bâkılânî'ye göre cisim *“birleşik olandır”*. O buna delil olarak dilde kullanılan *“Zeyd Amr'dan ecsemdir”* ifadesini göstermektedir. Nitekim bununla

kastedilen, Zeyd'in cüzlerinin Amr'ın cüzlerinden daha fazla olduğudur (Bâkılânî, 1987, s. 37, 220). Bâkılânî'nin cisimle ilgili “birleşik olan” şeklindeki tanımı tercih etmesi, aynı zamanda buna delil olarak dildeki kullanımdan hareketle verdiği örnek, onun bu konuda terkip ve te'lif sonucu çok olmak mânasını göz önünde bulundurduğu söylenebilir (Karadaş, 2003, s. 57). Dolayısıyla cisim, cüzlerin te'lif ile bir araya gelmesiyle meydana gelen, birleşiktir.

Cismi “bölünmeyi kabul eden şey” şeklinde tanımlayan Teftâzânî, cisim kavramının iki ve daha fazla parçadan oluşan şeyleri kapsadığını söylemektedir. Onun aktardığına göre, Bâkılânî bütünü (cismi) oluşturan tüm parçaların cisim olduğunu söylemektedir. Teftâzânî, Bâkılânî'nin bu iddiasında; cismi oluşturan cüzlerin her birinde te'lif arazının bulunduğu ve te'lifin bulunduğu her şeyin de birleşik yani cisim olduğu kabulünün etkili olduğunu söylemekte ve eleştirmektedir. Ona göre bir şeyden oluşan ve bir şey ile oluşan arasındaki fark açıktır (Teftâzânî, 2019, s. 364). Eş'arî'nin bu konudaki görüşünün net olmadığını daha önce ifade etmiştik. Bu durumda onun yaklaşımından hareketle hem Teftâzânî'yi hem de Bâkılânî'yi haklı çıkarmak mümkündür. Bize göre bu konuda ortaya atılmış olan her iki iddia da âlemin yapısı ve Tanrı'ya olan bağımlılığı konusunda teorik bir söylemden başka bir şey değildir. Çünkü cismi oluşturan her cüz, cüz olarak anılmaya devam etsin ya da cisim olarak anılsın; cevher-i ferd, arazlar ve cismin varlığının sona ermesi gibi hususlarda sisteme muhalif bir durum ortaya çıkmamaktadır.

Bâkılânî, Hıristiyanlar tarafından Allah'ın cisim olduğu yönündeki iddiaları kabul etmemektedir. Onların kendilerine yönelik eleştirileri cevaplamak üzere geliştirdikleri hasîs cisim -yaratılmış, kabul ettiği şeylerle ayırt edilen ve birleşme olan- ve şerîf cisim –kendisi üzerine bir şey câiz olmayan, kadîm Tanrı- ayrımı da Bâkılânî'yi ikna etmemektedir. Zira cisimler için söz konusu olan bir mekânda bulunma ya da arazları kabul etme, Tanrı için söz konusu değildir (Bâkılânî, 1987, s. 97). Âlem söz konusu olduğunda ulvî ya da süflî, latîf ya da dakik arasında ayırım kabul etmeyip âlemi bütün olarak ele alan; cisimleri tek cins kabul eden bir sistemin, cisim kavramı dâhilinde hasîs ya da şerîf gibi bir ayrımı kabul etmesi de şüphesiz düşünülemez. Ayrıca ilk dönem Eş'arî gelenekte cisim kavramı hakkında, “birleşiklik” vasfı üzerinden oluşturulan ittifak da bu tarz iddiaların kabul edilmesine mânidir. Bununla birlikte Hıristiyanların bu iddialarının, Tanrı'yı birleşik üç uknum

kabul etmelerinden kaynaklandığı unutulmamalıdır. Böylelikle cismin herkes tarafından kabul edilen birleşik yapısı; Tanrı tasavvuruna göre yorumlanarak, Tanrı'ya isnat edilmekte ya da bunun imkânsızlığı dile getirilmektedir.

İbn Fûrek de ilk dönem Eş'arî geleneğe uygun olarak cismi “birleşik olan” ya da “bir araya gelmiş, birleşmiş olan” şeklinde tanımlayarak, bir nesnenin cisim olarak isimlendirilmesini en az iki cevher ve iki birleşmenin bulunmasına dayandırmaktadır. Ona göre birleşme ise, araya üçüncü bir şeyin dâhil olamayacağı şekilde iki cevherin temasıdır (İbn Fûrek, 1999, s. 87-88). İbn Fûrek'in bu ifadelerinden hareketle, cismi oluşturan cevherlerin, iç içe geçmesi şeklinde tanımlanan müdâhaleyi kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca o, temas (dokunma) şeklinde meydana gelen birleşmenin varlığından söz edilmesi için cevherler arasında boşluğun olmamasını gerekli görmektedir. Yine İbn Fûrek'in Eş'arî'den naklettiği ictimâ ve te'lif tanımları da, onun bu konudaki düşüncesini desteklemektedir. Eş'arî'ye göre, ictimâ (bir araya gelme) ve te'lif; üçüncü bir cevherin ortaya dahlini mümkün kılmayacak şekilde dokunma (temas), yan yana bulunma (mücâvere), yapışma (ittisâk) ya da bağlanma (ittisâl) anlamına gelmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 30)<sup>20</sup>.

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarında Tanrı ve sıfatları dışındaki tüm varlıkların âlem kabul edilmesi, âlemin gayb ya da müşahede âlemi gibi bir ayrıma tâbi tutulmadan tek bir cins kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. İbn Fûrek de, “Yeryüzünden arşa kadar tüm varlıkların aslını bir tek cevher cinsi oluşturur. Birden fazla cevherin birleşmesiyle cisimler meydana gelir; böylelikle bunlardan âlem oluşur” (Öge, 2001, s. 56) söylemi ile genel kabulden ayrıldığını göstermektedir. Onun bu ifadelerinde, cismin mahiyeti konusunda temel vasıf olan birleşme öne çıkmaktadır. Yine âlemin tümüyle tek bir cins olduğu iddiası da, her bir varlığın özünü oluşturan cevher-i ferd ile açıklanmaktadır. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi, cevher ya da cisimlere âriz olan arazların, görünüşte sağladığı çeşitlilik dışında özde/zâtta bir değişikliğe sebep olmaları imkânsız kabul edilmektedir. Dolayısıyla cisimlerin en temel haliyle cevherlerin mütecânis olmaları, âlemde kast ya da hiyerarşi gibi bir sisteme mâni olmaktadır.

---

<sup>20</sup> Bkz. (İbn Fûrek, 1999, s. 30).

Tanrı'nın cisim kabul edilmesi konusunda İbn Fûrek'in tasavvufî istilahları açıkladığı eserinde aktardığına göre, Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946) "Allah'a (bir sınır veya kayıt koyarak) işaret eden bir kimse küfre düşmüştür" yine "O'na imayla (azaları vasıtasıyla) işaret eden kişi puta tapan gibidir; çünkü ancak cisimlere böyle işaret edilir" (İbn Fûrek, 2014, s. 126, 340) söylemleri ile bu kabulün İslâm inancına uygun olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla belli bir işaret ya da ima yoluyla mekâna nispetin ancak cisimler için söz konusu olduğu, Allah'ın ise bundan müstağni olup O'nun hakkında cisim şeklinde bir adlandırmanın imkânsızlığı açıklanmış olmaktadır.

İsferâyînî'ye göre cisim, "iki veya daha fazla cevherden mürekkep olan maddedir" (Ayğın, 2006, s. 210). Böylelikle, onun da cismin birleşik olduğu ittifakına katıldığı söylenebilir. Ayrıca cismi oluşturan cüzlerin sayısı konusundaki tartışmada da en az iki cevheri yeterli gören Eş'arî'yi takip ettiği görülmektedir.

Cisimleri meydana getiren Allah'ın onları yok etmesi de İsferâyînî'ye göre mümkündür. Ona göre Allah cisimlere iliştirdiği bekâ arazını kaldırarak cisimleri ortadan kaldırabilir. Nitekim bekâ, cismin meydana geldiği andan başlayarak sonraki anlarda da varlığının devamlılığını sağlayan bir mânadır. Ancak araz olması sebebiyle, bekânın da var olması Allah'ın yaratmasına bağlıdır. Bundan hareketle bekânın, Allah'ın cisimler üzerindeki bir fiili olduğu söylenebilir. Cisimlerin ortadan kalkması Allah'ın bu konudaki fiilini işlememesi, yani bekâyı kesmesidir (Gündoğdu, 1990, s. 58)<sup>21</sup>. Dolayısıyla, Tanrı'nın âlemi varlığa getirdikten sonra âlem ile işi bitmiş değildir, aksine bekâ arazı vasıtasıyla devamlılığı da yine Tanrı tarafından sağlanmaktadır. Bu yöndeki bir kabul de âlemi tümüyle Tanrı'ya, kudret ve irâdesine bağımlı hale getirmek anlamına gelmektedir.

Cisim kavramı etrafında hararetle tartışılan meselelerden biri olan kıyametten sonra insanların haşri, İsferâyînî'ye göre cisimlerdeki bekânın kesilmesiyle yok olup, sonrasında ilk yaratmada olduğu gibi tekrar varlığa gelmesinin mümkünlüğü gibidir. Ona göre haşrin esası iâde olup, varlığını yitiren bedenlerin (cisimlerin) tekrar varlığa getirilmeleridir (Ayğın, 2006, s. 230).

İsferâyînî'ye göre, yaratılmışlar için câiz olan ve yaratılmışlığına delil olan hususlardan hiç biri Allah için câiz değildir. O, bir mekânı işgalden, cisimlere

---

<sup>21</sup> Bkz. (Ayğın, 2006, s. 229-230).

hulûlden uzaktır. Yine O'na destek verecek bir alt taraf, O'nu tutacak bir üst taraf yahut O'na güç verecek sıkı bir temas halinde olduğu yan taraf söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah'ın cisim olması muhaldir. Bunun delili de açıkladığımız üzere, cismin varlığında mekân ve hayyizi işgal etmesi, bir cihette bulunmasıdır. Ayrıca cismin bulunması mümkün olan tüm mekân ve cihetlerden yalnızca biriyle nitelenmesi, cismin konumunu belirleyecek bir iradeye ihtiyaç duyduğunu göstermekte, böylelikle hâdis olduğu da ortaya çıkmaktadır (Gündoğdu. 1990, s. 44, 51)<sup>22</sup>. Sonuç olarak İsferyâinî, cismin mekân ve cihetten bağımsız olamayan yapısını, ayrıca hudûsla nitelenmesini delil göstererek, Allah'a cisim olma isnadını reddetmektedir.

Bağdâdî'ye göre âlem müfred ve mürekkebe cüzlerden oluşmaktadır. Müfred cüzler, cevher ve arazları; mürekkebe cüzler ise cisimleri kapsamaktadır. Onun ifadelerine göre terkip yani birleşme cevherler ve cisimler için mümkündür. Arazilarda bir diğerine temas ve bir yerden bir yere intikal gibi cevher/cisim için söz konusu olan şeylerin bulunmaması onlarda terkipi imkânsız kılmaktadır (Bağdâdî, 2016, s. 66). Bağdâdî'nin varlık tasnifinin diğerlerine göre farklılık arz ettiğini dile getirmiştik. Nitekim onun bu konuya açıklık getirmek amacıyla tercih ettiği lafızlarda bile genel gelenek söylemi ile farklılık arz ettiği görülmektedir. Şöyle ki buraya kadar aktarmaya çalıştığımız ilk dönem Eş'arî kelâmcılara ait cisim tanımlarında, genellikle tercih edilen te'lif ve müellef lafızları, Bağdâdî'de terkip ve mürekkebe lafızlarıyla yer değiştirmiş görünmektedir. Lafızlardaki farklılığa rağmen anlatılmak istenen ortak olup cismin birleşik yapısıdır.

Bağdâdî ve arkadaşları, âlemin tümüyle aynı cinsten olduğunu kabul etmektedir. Muhtemelen bu sebeple Bağdâdî, âlemin mürekkebe cüzleri kabul ettiği cisim çatısı altına neredeyse varlığından haberdar olduğu büyük, küçük, basit, karmaşık, canlı ya da cansız tüm varlıkları sıralamıştır. Ona göre (Bağdâdî, 2016, s. 66-67);

- Âlemin Mürekkebe Cüzleri: Gelişmeyen/Arımayan (gökler-yıldızlar)  
Gelişen/Artan (hayvan-bitki)
- Hayvanlar: Hissedilmeyenler (melekler, cin ve şeytanlar)

---

<sup>22</sup> Bkz. (Ayğın, 2006, 215).



Hissedilenler: (Yürüyen, uçan, suda yaşayan, sürüngen hayvanlar)

- Hissedilen Hayvanlar: Başlangıçta bir nesilden üremeyenler (mantar-bakteri vb.)

Doğum ya da yumurtlama yoluyla üreyenler

- Doğum yoluyla üreyenler: Kendi cinsinden üreyenler
- Farklı iki cins arasındaki ilişkiden üreyenler
- Mürekkebe cüzler (genel olarak): Cüzleri bir cinsten oluşanlar (süt vb.)

Arazların farklılığı sebebiyle cinsten farklı cüzlerden oluşan şeyler(misk-u amber vb.)

Bağdâdî'nin bu tasnifi konusunda fizikçi ve biyologların elbette söyleyecek sözleri vardır. Ancak burada Bağdâdî'nin amaçladığı şey gözden kaçırılmamalıdır. Zira o âlemi, asıl olan varlığa (cevher) indirgemeyi ve âlemi tam anlamıyla Tanrı'nın güç ve müdahalesine teslim etmeyi amaçlamaktadır.

Bağdâdî ve arkadaşlarına göre bütün cisimler aynı cinsten kabul edilmekle birlikte, suret ve diğer hükümlerdeki farklılıklar dikkate alınarak bu durumun cisim ya da cevherlerde bulunan arazların farklılığından kaynaklandığı söylenmiştir. Mesela cisimler arasındaki farklılık denildiğinde, birbirinden en büyük farklılığa sahip dört unsur; toprak, hava, ateş, su ve canlı-cansız varlıklar akla gelmektedir. Ancak Bağdâdî şahit olunan bu farklılıkların; şekil, renk, tat, koku ve ağırlık gibi arazlardan kaynaklandığını söyleyerek, bu varlıklar arasında dönüşümün mümkün olduğunu iddia etmektedir. O bu iddiasını desteklemek amacıyla; toprağın çözülüp suya dönüşmesi, suyun bazı durgun yerlerde katılaşarak taşa dönüşmesi, taşın ise aslında toprak cinsinden olması gibi örnekler vermekte; bu dönüşümleri de her bir unsurun aynı cins olduğu konusuna delil göstermektedir. Bağdâdî'ye göre âlemdeki varlıklar, tümüyle tek bir cins olup farklılığın sebebi arazlardır (Bağdâdî, 2016, s. 83-84).

Âlemi tek bir cins görüp, farklılık sebebi olarak arazlara işaret eden Bağdâdî, cisimlerin arazlardan soyutlanamayacağını ifade etmektedir. O bu konuda şeyhimiz diye bahsettiği Eş'arî'nin, "*cisimler renk, oluş, tat ve kokudan hâli olamaz*" görüşünde olduğunu, ayrıca cismin devamlılığı için hudûsunun ikinci anından itibaren bekâ arazını taşıması şartını dile getirmektedir. Bağdâdî bu aktarımdan sonra cisim-araz ilişkisini kabul etmeyen inkârcıların iddialarına yer vererek, "*cevherin iki*

*araz kabul edilen birleşme ve ayrılmadan hâli olmaması*” gibi gerekçeler öne sürmektedir. Bunlardan hareketle de cisimlerin arazlardan soyutlanamaması noktasında ısrarcı olmaktadır (Bağdâdî, 2016, s. 85-87). Daha önce cevher-araz ilişkisi etrafında da ifade ettiğimiz gibi, ilk dönem Eş’arî kelâmcılar için cevher/cisim-araz ilişkisi, muarızlara mutlaka kabul ettirilmesi gereken prensiplerden biridir. Aksi halde mütecânis kabul edilen âlemin hudûsunun ispatlanması, iddia edilen bu yapı itibarıyla mümkün görünmemektedir.

İlk dönem Eş’arî kelâmcılar arasında cisimlerin fenâsı konusunda ihtilaf bulunmasına rağmen, âlemin bizzat yaratıcısı tarafından bütün ve parçaları ile birlikte yok edilmesi, ittifakla câiz görülmektedir. Yaratıcının yok ettiği unsurların yeniden varlığa getirilmesi (iâde) konusu, başta Müslümanlar olmak üzere ehl-i kitap ve Berâhime tarafından -ayrıntısındaki ihtilaflarla birlikte- kabul edilmektedir. Bağdâdî de bu konuda genel kabule uygun olarak iâdeyi aklen mümkün görmektedir. Ona göre hudûsu kabul edilen şeyin iâdesi, ilk yaratılışa kıyasla anlaşılabilir olmaktadır. Zira ilk defa yaratmaya güç yetiren eğer âciz değilse -Allah bundan müstağnidir-yokluktan sonra iâdeye de kâdir olmalıdır (Bağdâdî, 2016, s. 264-268).

Bağdâdî, iâdesi mümkün olan unsurlar ile ilgili olarak Eş’arîler arasındaki ihtilaftan bahsetmektedir. Onun ifadelerine göre Eş’arî, hem arazlar hem de cevher/cisimler için iâdeyi mümkün görmektedir; iâde tüm unsurlar için ikinci bir başlangıç kabul edilmektedir. Kalânisî ise muhtemelen iâdeyi araz kabul ettiğinden, yalnızca cevher/cisimler için iâdeyi mümkün görmektedir (Bağdâdî, 2016, 269).

Semiyyât bahislerinden haşir konusu; ilgili ayetlerin nüzulünden itibaren, başta putperestler olmak üzere; haşri kabul eden, ancak keyfiyeti konusunda ittifak sağlayamayan inananlar arasında tartışılmıştır. Bu tartışmalar esnasında putperestlere ilk yaratmaya atıfla cevap verilirken, inananlara iâde kavramı etrafında cevap verilmektedir. Bağdâdî’nin bildirdiğine göre haşrin, hem ruh hem de beden iâdesiyle meydana geleceği hususu; Müslümanlar, Yahudiler ve Samirîler tarafından kabul edilmiştir. Özellikle Müslümanlar açısından düşünüldüğünde, latîf olmakla birlikte beden gibi cisim kabul edilen ruhun da iâdesinin kabul edilmesi, dolayısıyla haşrin hem beden hem ruh ile tecrübe edileceği iddiası anlaşılır görünmektedir. Yine onun bildirdiğine göre Hulûliye mensupları ve Hıristiyanlar, sevap ve cezanın ruhlar için olduğunu söyleyerek bedenlerin iâdesini reddetmektedir (Bağdâdî, 2016, s. 270).

Cüveynî, kelâmcıların ıstılahında cismin “birleşik olan” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ona göre iki cevher bir araya geldiği zaman cisim oluşur. Çünkü onların her biri diğeri ile birleşmiştir (Cüveynî, 2010, s. 36). Cüveynî; cismin, “birleşik olan şey” şeklindeki sözlük anlamına da yer vererek, dildeki kullanıma örnek verir. Mesela birinden kiloca fazla ve cüsse bakımından iri olan kişiden “ecsemü” yani daha cüsseli; diğerdinden ise “cesîm” yani cisim sahibi şeklinde bahsedilir. Ona göre bu iki kişi arasındaki derecelendirme ve üstünlük, ancak birleşen parçaların sayısı ile ilgilidir. Dolayısıyla dildeki kullanımına göre, cisimden türetilmiş olan “ecsemü/cesîm” parçaların sayısı konusunda bir derecelendirme ifade ettiğinden, cisim kelimesinin de aynı şekilde birleşmeye delâlet etmesi gerekir (Cüveynî, 2010, s. 55).

Cisimlerin arazlardan hâli olamayacağı noktasında Cüveynî, başlangıçta cisim kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmış olan “cirm” kavramını (Karlığa, 1993, s. 27) tercih ederek, konuyu işlemektedir. İlk dönem Eş’arî kelâmcılarında sık karşımıza çıkmayan bu durum, muhtemelen Cüveynî’nin çağdaşı olan muhaliflerin tartışmalarda tercih ettikleri kavramlarla ilgilidir. Cüveynî’ye göre cirmlerin hareket, durgunluk, bir mahalde bulunma, yok olma ve nakledilme gibi sıfatlarla vasıflanmaksızın bulunmaları, aklın bedihî bir şekilde göstermesiyle bilinir ki, cirmlerin arazlardan hâli olarak bulunmaları muhaldir (Cüveynî, 2020, s. 35).

Haşeviyye’nin bir bölümü ve Kerrâmîyye tarafından Allah’a isnat edilen; yer kaplama ve cihet olarak yukarıda bulunma, Cüveynî’ye göre kabul edilemez. Çünkü yönlerle belirlenmiş olan şeyin cisimlerle aynı hizada bulunması mümkün olup, onlara ölçülerinin tamamı ya da bir kısmı bakımından eşit olması beklenir. Bu da Tanrı’nın ölçülmesi ve bölünmesine götürür ki apaçık küfürdür. Ayrıca cisimlerle bir hizada bulunma, teması da mümkün kılması itibariyle hâdisliğe delâlet eder (Cüveynî, 2010, s. 53). Dolayısıyla Tanrı’nın cisim kabul edilmesi yahut cisimlerle ortak vasıflarla nitelendirilmesi imkânsızdır. Cüveynî bu konuda muarızların cisim kavramı ile Allah’ın varlığının kastedildiği açıklamasına itiraz etmekte; nakilde yer almayan, hatta O’nun sıfatlarına aykırı olan bu tarz isimlendirmelerin câiz olmadığını söylemektedir (Cüveynî, 2010, s. 55-56).

Cüveynî’ye göre her hâdis yok hükmündedir. Dolayısıyla cevher ya da araz fark etmeksizin yeniden yaratılmaları mümkündür. O, arkadaşlarından bazılarının yeniden yaratılmanın bir mâna sebebiyle meydana geldiği gerekçesiyle arazların

iâdesi konusunda olumsuz bir tavır sergilediklerini aktarmakta ve bunun asılsız olduğunu söylemektedir. Cüveynî'ye göre yeniden yaratılış (iâde), ilk yaratılış (enneş'etü'l-ûlâ) mesabesinde olup bir mâna sebebiyle meydana gelmiş değildir (Cüveynî, 2010, s. 303). Bu durumda âlemin tümüyle iâdesi imkân dâhilinde görülmektedir.

Cüveynî haşr konusunda, sem'î delillerin kesinliğine vurgu yapmakta ve bunların haşr ve neşre, insanların (kıyamette) hesaba, mükâfata ya da cezaya muhatap olacaklarına delalet ettiğini söylemektedir. O, bu durumda iâdenin meydana gelme keyfiyeti konusunda ise kesin bir sem'î delil olmadığı gerekçesiyle kararsız görünmektedir. Cüveynî'ye göre, *“Yok olduktan sonra yeniden yaratılan cevherlerin kendileri midir? - bedenlerin toprağa dönüşüp yeniden terkihi gibi- yoksa onlar bâkî kalıp arazları yok olur ve bunlar mı bünyelerine döndürülür?”* şeklindeki her iki soru da, aklen mümkün olup sem'î delil yetersizliğinden dolayı Allah'a havale edilir (Cüveynî, 2010, s. 305).

İlk dönem Eş'arî kelâmcıları cisim konusunda birleşik olma vasfı üzerinde birleşmiş, hatta küçük farklılıklar dışında aynı şeyleri ifade etmeye çalışmıştır. Bu kavram etrafında da cevher kavramında olduğu gibi asıl vurgu, Tanrı'nın yaratılmışlara has özelliklerle nitelendirilmesine karşı çıkma ve cisimlerin arazlardan soyutlanamayacağı kabulüdür. Zira bu kabul, onları âlemin yaratılmışlığına/hâdisliğine götürecek yegâne yoldur. Ayrıca onların bu kavrama yönelik açıklamaları asıl amaçlarının, sonradan olmayı kanıtlamak ve halkın inançlarını geliştirmek suretiyle tahkik düzeyine ulaştırmak olduğu; cismin mahiyeti üzerine akıl yürütmek gibi, salt fikrî bir uğraş olmadığı unutulmamalıdır (Karadaş, 2003, s. 57).

#### 4.1.2. Halâ

Sözlükte “boş olmak, boş kalmak” anlamında masdar olan halâ kelimesi kelâm ıstılahında “boşluk” anlamında, isim olarak kullanılmaktadır. Bu anlamın zıddı olarak “doluluk” anlamında melâ kelimesi kullanılmaktadır. Hem felsefe hem de kelâmında kullanılan bu kelime *“herhangi bir cisim yahut yer kaplayan cevherden hâli olan yer”* mânasında (Kutluer, 1997, s. 221) terimleşmiştir.

Cürcânî, kelâmcılar nezdinde halânın cisimlerden hiçbir şeyin işgal etmediği boşluk olarak tanımlandığını ve mevcûdlardan kabul edilmediğini söylemektedir.

Çünkü kelâmcılar “sınırlanmış olanın ötesinde, sınırlanmış olanla bu’dların sona erdiği ve artık fazlayı ya da eksigi kabul etmediği için bu’ d yoktur” (Cürcânî, 1997, 98-99) iddiası ile mekânla sınırlanmış olan varlıkların bir noktada sona erdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Özellikle filozof ve kelâmcılar arasında yoğun tartışmalara sebep olan halâ kavramının kelâm ilmine intikali, cevher-i ferd düşüncesinde olduğu gibi Yunanlılar ve Süryanilerin eserlerinin tercümelerine dayandırılrsa da (İbn Meymûn, 2021, s. 164) kelâmcıların halâ düşüncesini sahiplendikleri ve reddedenlerle mücadele ettikleri görülmektedir. Kelâm ilmi söz konusu olduğunda ilklerle anılan Mu’tezilî geleneğin, halâ kavramının Eş’arî geleneğe intikalinde de etkili olduğu bilinmektedir. Böylelikle cevher-i ferd düşüncesinde olduğu gibi, halâ düşüncesi de Eş’arî gelenek tarafından benimsenmiş, genellikle İslam filozoflarının Aristocu telakkilerine karşı cevap mahiyetinde işlenmiştir (Kutluer, 1997, s. 222).

İlk dönem Eş’arî kelâmcıların eserleri incelendiğinde halâ düşüncesinin cevher-i ferd düşüncesinde olduğu gibi istisnasız işlendiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce bu durum, halânın âlemin bir unsuru olarak kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kelâmcılar nezdinde halânın Tanrı tarafından yaratılmış bir şey olmadığı, bununla birlikte cevherlerin yaratılıp yaratılmamasıyla ilgili olarak ortaya çıkan itibarî bir mefhum olarak kabul edildiği söylenmektedir (Bulğen, 2018, s. 213). Ayrıca halkın inancını tahkik seviyesine ulaştırmak amacıyla, yalnızca âlemin yaratılmış olduğunu ispatlayacak temel delillerin açıklandığı akâid eserlerinin de, kapsam bakımından halâ gibi ayrıntılı konulara değinmemesi, makul bir gerekçe olarak görülebilir. Örneğin İsferyâinî tarafından kaleme alınmış olan *el-Akîde*, bu düşüncemizi destekler mahiyete sahiptir<sup>23</sup>.

Eş’arî’nin mevcut eserleri incelendiğinde bahsettiğimiz şekilde halâyâ yönelik görüşlerine ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu durumun, Eş’arî’nin konuyla ilgili bilgiye sahip olmadığı gibi kanaatlere sebep olması muhtemeldir. Ancak İbn Fûrek’in aktarımları, bu kanaatlerin değişmesi konusunda oldukça tatminkârdır. Ayrıca Eş’arî’nin Makâlât’ında halâ kavramı ile ilişkilendirilebilecek

---

<sup>23</sup> İsferyâinî, eserinde İslâm temel inanç esaslarından bahsettikten sonra bunları halkı tahkik seviyesine ulaştıracak düzeyde açıklamış, halâ gibi daha felsefi kavramlardan bahsetmemiştir. Yani eseri zaten inanan halka faydayı esas alıp inkârcılara karşı savunmacı bir üslup kullanmamıştır.

bahislere yer verilmesi bu konuda önemli görülmektedir. Bu bağlamda Eş'arî, *“havanın anlamı”* *“havanın cisimlerin mekânından var olmayacak şekilde kaldırılması câiz midir?”* ya da *“elini âlemin ötesine uzatan kişi”* şeklindeki başlıklarla (Eş'arî, 2019b, s. 598-600) hava ve halânın bir kabul edilmesi gibi bir probleme işaret etmekte; âlemin ötesindeki boşluk düşüncesi tartışmasına zemin oluşturmaktadır.

Eş'arî, âlemin tümüyle dolu olduğu iddiasına karşı çıkmakta; kendisinde cismin bulunmadığı boşluğu kabul etmektedir. O bunu fizik ya da kimyadaki seyrelme anlamında kullandığını tahmin ettiğimiz tehalhul kelimesi ile ifade etmektedir. Şöyle ki cisimlerin bir mekândan diğerine intikali; ilk mekânın boşalmasını, diğerini ise işgal etmesini gerektirir; böylece âlemdeki boşluk ve doluluk kanıtlanmış olur (İbn Fûrek, 1987, s. 206). Eş'arî âlemin tamamıyla dolu olduğu iddiasına karşı çıkma gerekçesini, *“hareket ve intikalin imkânsız olacağı”* düşüncesi ile dile getirmektedir. Çünkü *“cüzler ve her cihetten kevnlerle meşgul olan”* melâ, yani cevher ya da cisimler ve onlarda meydana gelen kevnlerle dolu olan mekânda, varlıkların hareketi müdahaleyi gerektirmekte, bu ise cüzlerin zâtı gereği reddedilmektedir. Ona göre bir mekânda bulunmakla melâyaya sebep olan cüzün hareket edebilmesi için halâyaya, yani *“kevnlerle meşgul olmayan boş mekâna”* ihtiyaç vardır. Aksi halde hareket imkânsızdır (İbn Fûrek, 1987, 272).

Eş'arî Allah'ın yer ve gök arasındaki havayı kaldırmasını caiz görmektedir. Bu havanın kaldırılması durumunda, yer ile göğün çarpışacağını ya da birleşeceğini iddia edenlerin bu iddialarını imkânsız gördüğü anlamına gelmektedir. Çünkü yer ile gök arasındaki havanın kaldırılması durumunda cisimlerin oldukları hal üzere devam etmeleri mümkündür. Ona göre bu durum, cisimlerin aralarında başka bir şey bulunmaksızın birleşmelerinin mümkün olması ile açıklanabilir. Zira aralarında bir şey olmaksızın birleşebilen cisimler, aynı şekilde ayrı da kalabilirler. Eş'arî birbirinden ayrı halde bulunan cisimlerin arasına üçüncü bir cismin girme ihtimalini kabul etmekte; zaten bunu ayrı kalmanın anlamı olarak görmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 271-272). Onun bu düşüncelerinden hareketle, yer ve gök; birbirinden ayrı halde bulunmaları takdir edilmiş birer cüzler kümesi; onları ayrı tuttuğu, dolayısıyla yokluğu çarpışma ya da birleşmeye sebep olur yanılığısıyla hava ise, aradaki üçüncü cisim kabul edilmektedir.

Eş'arî kelâmı söz konusu olduğunda -özellikle arazlarla ilgili ilkelerde-Bâkılânî'nin öne çıktığını daha önce belirtmiştik. Halâ konusunda da Bâkılânî, bu düşünceyi Eş'arî geleneğe dâhil eden ve bir mukaddime haline getiren kişi olarak görülmektedir (İbn Haldûn, 2009, s. 830)<sup>24</sup>. Ancak onun eserlerinde halâ düşüncesine rastlanmaması bu durumu karmaşık hale getirmektedir. Günümüzdeki birçok araştırmacının da bu ikilemi dile getirmesi önemlidir. Örneğin Bâkılânî üzerine çalışması olan Karadaş; Bâkılânî'de halâ düşüncesine rastlanmadığını ifade etmekte, bununla birlikte Cüveynî'nin kâinatta boşluk fikrini kabul ettiğini, hatta zorunlu gördüğünü eklemektedir (Karadaş, 2003, s. 55). Kanaatimizce Karadaş da, İbn Haldûn ve İzmirli'nin iddiaları ile incelemeleri arasındaki ikilemi fark etmiş; Cüveynî'nin halâ düşüncesinden hareketle, Bâkılânî'nin halâ düşüncesini kabul edip etmediği hususunda; kabul ettiğine yönelik açık kapı bırakmıştır.

İbn Fûrek *el-Hudûd*'unda, Eş'arî'den nakilleri paralelinde halâ ve melâ tanımı yapmaktadır. Ona göre halâ, “*kevnlerle meşgul olmayan boş mekânlardır*”. Melâ ise, “*cüzler ve kevnlerin işgal ettiği mekânlardır*” (İbn Fûrek, 1999, s. 105). Yani Eş'arî'de olduğu gibi İbn Fûrek'te de halâ ve melâ birbirine zıt kavramlar kabul edilmektedir.

Bağdâdî'nin aktardığına göre Eş'arîler, Allah'ın feleği bir cisim üzerinde olmaksızın durdurabileceğini kabul etmektedir. Onlara göre feleği kuşatan hava onun taşıyıcısı değildir; bir mekân olmaksızın tüm cisimlerin durabilmesi mümkündür. Ayrıca onlar Kaderiyye'ye ait, yerin altında ve yanlarında boşluk olmadığı gerekçesiyle öne sürülen âlemin alttan ve yanlardan sınırsız olduğu iddiasını da kabul etmemektedir (Bağdâdî, 2002, s. 80). Bunlardan hareketle Bağdâdî ve arkadaşlarının, meseleye öncelikle -feleği bir şey olmaksızın tutması- Allah'ın kudreti ekseninde yaklaştıkları ve boşluk düşüncesini de âlemin süreklilik arz etmeyen yapısını temellendirmek için kullandıkları söylenebilir.

Cüveynî, cisimlerin oluşumu ya da konumlandırılması konusunda yan yana bulunma (mücâvere) ve temas (mümâsse) durumlarının Bâkılânî tarafından farklı değerlendirildiğini söylemektedir. Aktardığına göre Bâkılânî mücâvereyi; “*iki cevherin aralarında üçüncü bir hayyiz bulunmaksızın yan yana bulunması*” şeklinde açıklamaktadır. Mümâsse ise “*cevherin tümüyle kâim olmasıyla gerçekleşir*”

---

<sup>24</sup> Bkz. (İzmirli, 1927, s. 141).

(Cüveynî, 1969, s. 456). Cüveynî'nin dile getirdiği bu ifadeler, Bâkılânî'nin de halâ düşüncesini kabul ettiği şeklinde algılanabilir. Çünkü daha önce birleşmeyi “aralarına üçüncü bir cevherin giremeyeceği dokunma, temas” şeklinde ifade etmiştik. Bu durumda birleşmeden farklı olarak yan yana bulunma, arada bir hayyiz, kevnlerin söz konusu olup olmadığı bir durumu ifade etmekte, dolayısıyla mücâvere halindeki iki cevherin birleşmeksizin ara boşlukla ayrı bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle mücâvere halindeki bu cevherleri birleşmeksizin yan yana bulduran şeyin boşluk olduğu; yaptığı bu ayrımla Bâkılânî'de de halâ düşüncesinin kabul edildiği söylenebilir.

Kerrâmîler tarafından ortaya atılan, “*aradaki havanın çekilmesi durumunda yer ile gök birleşir yahut çarpışır*” iddiası Cüveynî tarafından da reddedilir. Ona göre bu dine uygun bir ifade değildir. Kerrâmîlerin bu konuda haklı olmaları için hava, göğü ayakta tutan direkler mesabesinde olmalıdır (Cüveynî, 1969, s. 508). Bu tarz iddiada bulunanların Eş'arîler tarafından olumsuz anlamda eleştirilmelerinin temel nedeni, Eş'arîler nezdinde havanın cisim kabul ediliyor olmasıdır.

Cüveynî, elini âlemin ötesine uzatan kişi hakkında elinin olduğu yönde sıkışıp kalamayacağını ve âlemin ötesine doğru uzanabileceğini söylemektedir (Cüveynî, 1969, s. 509). Böylelikle elin hareketini mümkün gören Cüveynî'nin, âlemin içinde olduğu gibi dışında da boş mekân (halâ) düşüncesini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira ilk dönem Eş'arî kelâmı dâhilinde Eş'arî'nin temellendirdiği ilkeye göre “*boşluk varsa hareket var, boşluk yoksa hareket yoktur*”.

Halâ düşüncesinin erken dönem Eş'arî kelâm geleneğinde kabul edilmesi, Eş'arî ve Cüveynî'nin ifadeleri dikkate alındığında bir zorunluluk olarak görülmektedir. Nitekim her ikisinin de hareket ve intikalın meydana gelebilmesi için halâyı gerekli gördüklerinden bahsetmiştik. Onların düşüncesine göre âlemin yapısını oluşturan cevherlerin, birleşme ya da ayrılma yoluyla çeşitli terkipleri meydana getirmelerinin ancak kevnlere, dolayısıyla da harekete bağlı olduğu unutulmamalı; boşluk düşüncesinin bu gelenek içerisindeki önemi dikkate alınmalıdır. İlk dönem Eş'arî gelenekte halânın önemi böylelikle temellendirilmiş olmakla birlikte, meydana gelen yoğun tartışmalar esas itibarıyla sonraki dönem Eş'arî gelenekte vuku bulmaktadır.



Halâ düşüncesini kabul eden iki farklı gelenekten antik Yunanlılar ve kelâmcılar arasında genel bir değerlendirme yapıldığında, temelde aynı unsurlar kabul edildiği halde amaçlanan şeyler sebebiyle ilkelerde büyük farklılıklar söz konusudur. Bu bağlamda Yunanlılarda varlık, “*atomlar ve hiçbir şeyin bulunmadığı boşluktan oluşmaktadır*”. Kelâmcılarda ise, “*boşluk itibari olup yaratmanın söz konusu olmadığı yokluktur*”, yani varlık olduğu söylenemez. Dolayısıyla halânın açıklanma biçimi Yunanlılarda yokluğa varlık nispet edilmesi gibi bir çelişki ortaya çıkarırken, kelâmcılarda İslâm’ın Tanrı’sının temel fiili olan “yoktan yaratma ya da varlığa getirme” ilkesini destekleyici bir mahiyet kazanmıştır (Bulğen, 2018, s. 216).

İlk dönem Eş’arî kelâmcılar tarafından aktardığımız şekilde tasavvur edilen âlemin tüm unsurları ile birlikte, Tanrı’nın varlığını ispat amacıyla kurgulandığını söylemek mümkündür. Nitekim onlar, her zerresi ile değişime açık olan âlemin, bir yaratıcıdan bağımsız olamayacağı düşüncesinden hareketle, isbât-ı vâcib noktasında söz hakkı alabilmişlerdir. İlk dönem Eş’arî kelâmcıların isbât-ı vâcib konusundaki âleme dayalı delillerine geçmeden önce, onların İbn Meymûn (ö. 601/1204) tarafından kelâmcılara atfedilen on iki önermeyi kabul ettiklerini; İbn Meymûn’un eleştirilerinin aksine sistemli bir gelenek oluşturduklarını söyleyebiliriz. Onun belirlediği on iki önermeden âlemin yapısıyla ilgili olanları şu şekilde sıralamak mümkündür (İbn Meymûn, 2021, s. 175-190):

Birinci önerme: Âlem cevher-i ferdlerden müteşekkildir.

İkinci önerme: Halâ vardır.

Üçüncü önerme: Zaman anlardan müteşekkildir.

Dördüncü önerme: Cevher arazlardan ayrı olamaz.

Beşinci önerme: Cevher-i ferd, arazlarla kâimdir ve onlardan ayrılamaz.

Altıncı önerme: Araz iki zamanda varlığını devam ettiremez.

Sekizinci önerme: Hiçbir şey (cisim) yoktur ki cevher ve arazlardan müteşekkil olmasın.

Dokuzuncu önerme: Arazlar birbirine yüklem olamazlar.

On birinci önerme: Bir şey ne bilfiil ne bil-kuvve ne de bil-araz sonsuzdur.

### 4.1.3. İlk Dönem Eş'arî Kelâmında İsbât-ı Vâcib: Hudûs Delili

İlk dönem Eş'arî kelâmcıları Tanrı-âlem ilişkisi konusunda temel ilke kabul ettikleri fâil-i muhtar ilah anlayışına büyük bir bağlılık göstermektedir. Onların bu ısrarları neticesinde, hem Tanrı fikrini kabul etmeyip O'nun fiillerini başka şeylere isnad eden inkârcılarla hem de Tanrı, sıfat ve fiillerini kabul etmekle birlikte fâil-i muhtar ilah anlayışına uygun olmayan ehl-i İslâmıla mücadeleleri, çeşitli eserleri vasıtasıyla günümüze aktarılmaktadır. Ve bu eserler incelendiğinde mücadelelerinde fâil-i muhtar ilah anlayışı etrafında kurguladıkları âlem tasavvurunun, onların Tanrı, fiil ve sıfatları konusundaki inançlarını destekleyecek şekilde kullanıldığı tespit edilmektedir. Bu inceleme sonucunda Tanrı'nın varlığı, fiilleri ve sıfatlarının ispatı konusunda (isbât-ı vâcib) âlemin yaratılmışlığından (sonradanlığından) hareketle, yaratıcının varlığına götüren “hudûs delilinin” çeşitli uyarlamalarıyla tercih edildiği görülmektedir.

Cürcânî'ye göre hudûs, “*bir şeyin yokluğundan sonra var olmasından ibaret*” olup “*bir şeyin varlığında başkasına muhtaç olması*” anlamında zâtî, “*bir şeyin zamânî öncelik bakımından yoklukta önceliği olması*” anlamında zamânî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yani genel vurgu sonradanlık üzerinedir. Onun bu ayrımı hâdis tanımında da dile getirilmektedir. Bu bağlamda Cürcânî, hâdisi “yok iken var olan şey” şeklinde tanımlamakta ve bunun zamânî hudûsu ifade ettiğini; bazen de “başkasına muhtaçlık” anlamında -muhtemelen varlığa çıkış noktasında- zâtî hudûs ifade ettiğini belirtmektedir (Cürcânî, 1997, s. 83-84). Zaman zaman hâdis yerine de kullanılan “muhdes” aynı anlama gelecek şekilde “*madde ve müddet ile mesbuk olan*”, “*varlığı için bir başlangıç olan*” yahut “*evvelce yok iken sonradan var edilmiş*” şeklinde tanımlanmaktadır (Cürcânî, 1997, s. 206).

İsfelhânî'ye göre hudûs, “*araz ya da cevher fark etmeksizin bir şeyin yok iken sonradan var olmasıdır*”. Muhdes ise, “*kendisinde hudûsun söz konusu olduğu şey, yani yok iken sonradan icat edilendir*”. Ona göre yok iken sonradan icat etme işi de ihdâs lafzı ile ifade edilmekte, ihdâsın yalnızca Allah tarafından meydana getirildiği belirtilmektedir (İsfelhânî, 2010, s. 268-269).

Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında masdar olan *hudûs*, kelâmcıların ıstılahında; Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla başvuru delillerden biri için kullanılan kavramdır. Bir delil olarak kullanılan *hudûs*; varlık,

olay hatta bütünüyle evrenin mevcûdiyetini yokluğun öncelemesini, bunların yok iken sonradan varlığa çıkışını ifade etmektedir (Topaloğlu, 1998, s. 304-305).

Genel anlamda; yokluk, öncelik-sonralık, varlığa çıkış, başkasına muhtaçlık, Allah'a özgü ihdas etme fiili etrafında açıklanmaya çalışılan hudûs, hâdis, muhdes gibi kavramlar ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Özetle onlar tarafından amaçlanan şey, âlemin sonradanlığı ve muhtaçlığının bir ihdas ediciyi gerektirmesi; Tanrı dışındaki varlıkların (âlem) özdeş olması hasebiyle de zaman yahut zât bakımından ilah statüsündeki varlığın ispatıdır.

Eş'arî, kelâm tarihinin önemli tartışmalarından biri olarak kayıtlara geçen ma'dûm-mevcûd konusunu işlediği sırada, hudûsu; yokluktan (adem) sonra varlığa gelen mevcûdun bir vasfı olarak değerlendirmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 27). Nitekim ilk dönem Eş'arî kelâmcılar nezdinde mutlak yokluk ifade eden ademin, varlığa çıkış anlamını barındıran hudûsla vasıflanması imkânsızdır. Dolayısıyla Eş'arî ve diğerlerine göre, yoktan yaratma inancının bir gereği olarak adem, ancak hudûsundan söz edilen mevcûdun önceki (yokluk) hâlini karşılayabilir.

Âlemden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda Eş'arî'nin eserlerinde hudûs delilinin teorik boyuttan uzak, pratiğe ve hızlı sonuç almaya odaklanmış bir şekilde işlendiği görülmektedir. Muhtemelen halkın genelini en basit yoldan tahkik seviyesine ulaştırmayı amaçlayan Eş'arî, her kesimden kişinin kolayca kavrayabileceği örnekler üzerinden, tüm unsurları ile birlikte âlemin bir yaratıcıya olan ihtiyacını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda o, her akıl sahibinin farkında olduğu "değişim olgusundan" hareket etmekte; bunu da bizzat kişiler tarafından tecrübe edilen gerçeklerle açıklamaktadır.

"*Mahlûkâtı yaratan bir yaratıcının var olduğuna delil nedir?*" sorusuna Eş'arî, "*bizzat insandır*" cevabını vermektedir. O insanın yaratılışını tasvir eden ayetler (Mü'minûn, 23/14)<sup>25</sup> paralelinde; insanın bir damla su (nutfe) ile başlayan yolcuğunu takip eden kan pıhtısı, et, kan ve kemiğe dönüşümünü örnek göstererek, bu halden hale geçişin insan tarafından meydana getirilmediği bilgisine atıfta bulunmakta, insanın kendisi için bir organ bile yaratamadığını dile getirmektedir. Yine o, daha somut olan insanın başından geçen gençlik, orta yaşlılık ve yaşlılık gibi

<sup>25</sup> Bkz. (Vâkıa, 56/58-59; Zâriyât, 51/21).

merhalelerden söz ederek bunlar arasında değişim, atlama ya da tercihin insan etkisinden uzak olduğunu söylemektedir. Böylelikle insanı bir merhaleden diğerine taşıyan ve onu olduğu hal üzere gözeten bir varlığın mevcut olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Eş'arî bu çıkarıma bir itiraz sadedinde “*nutfenin ezeli (yaratılmamış) olmadığına delil nedir?*” şeklindeki soruya da temel hareket noktası olan değişim olgusu üzerinden açıklık getirmektedir. Onun görüşüne göre ezeli (yaratılmamış) olma; dış etkilere kapalı olmayı, değişim ve dönüşümden etkilenmemeyi gerektirir. Çünkü ezeli/kadim varlığın halden hale değişmesi ve yaratılmışlara ait niteliklerle vasıflanması imkânsızdır. Dolayısıyla varlığı itibariyle muhdes niteliklerden önce ve bağımsız bulunamayan bir şeyin kendisi de hâdis demektir. Yani nutfe, yahut diğer cisimlerin ezeli/kadim olma iddiası geçersizdir (Eş'arî, 2017, 41-43). Eş'arî'nin vurguladığı değişim, daha önce ifade ettiğimiz üzere âlemin unsurlarından arazlar vasıtası ile sağlanmaktadır. “Cevherler arazlardan hâli olamaz” ilkesi gereğitümüyle cisimlerin değişimden uzak olmasının imkânsızlığı böylelikle de hâdisliği ortaya çıkmaktadır.

Eş'arî, insanın hâdis olup bir muhdise ihtiyaç duyduğuna delil olarak “hiçbir değişken varlığın kadim olamayacağına” işaret etmektedir. Ona göre değişken varlıkların tahavvülü, değişimden önce, bulunduğu halden başka bir hale dönüşmesini gerektirirken, kadim olma vasfı değişkenliğin bulunmamasını gerektirmektedir. Ayrıca o, bu konuda varlıklar için ölüme de dikkat çekerek kadim varlık için, ölümün imkânsız olduğunu dile getirmektedir. Yine cisimlerde meydana gelen değişimin bir takım değişken/hâdis niteliklerle sağlandığını vurgulayan Eş'arî, hâdis niteliklere mahal teşkil edenlerin de hâdis olduğunu; hâdis olan mahlûkâtın belli bir düzen içerisinde seyreden gelişimlerini, hakim ve kâdir olan muhdisin gerekliliği konusunda delil göstermektedir (Eş'arî, 2019a, s. 132).

Filozoflar ve kelâmcılar arasında farklı değerlendirmelere tâbi tutulan gök cisimlerinin hâdisliği konusunda Eş'arî, yine hudûs bağlamında konuşmaktadır. Ona göre, göksel cisimlerin şekil ve hareketlerinde meydana gelen değişimde, diğer varlıkların değişimi gibi hâdisliğe işaret vardır. Ayrıca bu cisimlerin (gökteki kütlelerin) ve yerkürenin sahip oldukları büyüklük ve ağırlığa rağmen şaşmaz bir düzenle bir yörüngede hareket etmeleri, onları tutan bir güce ihtiyaç halinde olduklarını göstermektedir. Nitekim Allah insanlara göksel cisimlerin yerlerinde durmalarının kendi zâtları ile olmadığını (Fâtır, 35/41) bildirmiştir (Eş'arî, 2019a, s.

134). Dolayısıyla Eş'arî, âlemin ay üstü-ay altı ayrımı olmaksızın bir tutulduğunu bir kez daha ifade etmiş olmaktadır.

Eş'arî, âlemin her yönüyle hâdis olduğu noktasında selef-i sâlihînin bir inanç konusu olarak icmâ ettiğini bildirmektedir. Buna göre; evren, evvelce yok iken sonradan var olmak bakımından bir muhdise ihtiyaç duymakta; varlıkların zâtı, cevher ve arazları O'nun fiili ile varlık sahasına çıkmakta, yine O'nun fiili ile cinslere ayrılmaktadır (Eş'arî, 2019a, s. 149).

Bâkılânî, mevcûdâtın tümüyle kadîm ve muhdes şeklinde ikiye ayrıldığını söylemektedir. Ona göre kadîm, belirli bir vakitten önce var olan ve belirlenmiş bir vakitte varlığını devam ettiren, diğer hâdislere önceliği sebebiyle mübalağa anlamında (akdemü) hâdisler için kullanılmakla birlikte, esas anlamı itibariyle, belirli bir vakitle sınırlanması mümkün olmayan ezeli-ebedî varlık yüce Allah ve sıfatları hakkında kullanılmaktadır. Allah'ın kadîm varlığı hakkında âlemden bir yıl yahut bin yıl önce gibi zamansal ifadelerin kullanılması imkânsızdır (Bâkılânî, 1987, s. 36)<sup>26</sup>.

Muhdes, Bâkılânî'ye göre varlığının evveli olandır. Muhdesin bu anlamına karşılık gelecek şekilde Bâkılânî, *“bir kişide baş ağrısı, hastalığın hâdis olması, birinin dinde bid'at ihdas etmesi ya da birinin daha önce mevcut olmadığı halde, arsada bina ihdas etmesi (inşa etmesi)”* gibi kullanımları örnek göstermektedir (Bâkılânî, 2000, s. 16). Bâkılânî hâdis ya da muhdes kelimelerinin dildeki bu tarz kullanımlarından hareketle terimleştirdiğini iddia etmektedir (Karadaş, 2003, s. 32).

Bâkılânî isbât-ı vâcib konusunda Eş'arî'nin aksine, âlemin unsurları kabul ettiği cevher, araz ya da cisim kavramlarına yoğunlaşmakta, bu kavramlar ve nitelikleri üzerinden, âlemin hudûsunu ve bir muhdise muhtaç olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Bâkılânî, âlemin ulvîsiyle süflisiyle birleşik cisim, cevher ve arazlardan müteşekkil olup muhdes olduğunu ifade etmektedir. Âlemin muhdesliği konusunda da cisim ve arazların hudûsunu temel aldığı görülmektedir. Bâkılânî şu üç delille âlemin muhdesliğini ispatlamaya çalışmaktadır:

1. Arazlar, cisimlerde meydana gelen mânalar olarak vardır.
2. Cisimlerde müteakip olarak ortaya çıkan arazlar hâdistir.

---

<sup>26</sup> Bkz. (Bâkılânî 2000, s. 16).

### 3. Cisimler hâdistir.

Bâkılânî ilk delilini daha önce de ifade ettiğimiz gibi hareket ve sükûn üzerinden, cismin hâlden hâle değişimi etrafında açıklamaktadır. Ona göre cisimde meydana gelen hareket sonrası sükûn yahut iftirâk sonrası ictimâ ve diğer haller (renkler, kevnler vd.), bizzat cismin zâtı ile meydana gelen durumlar değildir. Bunlar ancak cisimlere ârız olan mânalar sebebiyledir ki bunlar arazlardır. Böylelikle arazların varlığını ispatlayan Bâkılânî, bu konudaki ikinci delili olan arazların hudûsunun ispatına yönelir. Ona göre arazların sonlu olması ve zıtlarının bulunması, hudûsa delildir. Çünkü bunların kadîm kabul edilmesi, adem söz konusu olmaksızın var olmalarını gerektirir. Hâlbuki hareketten sonra sükûna şahitlik edilmektedir. Dolayısıyla hareket için adem, sükûn için varlığa çıkış yani hudûs söz konusu olmaktadır. Ancak ittifakla sabit olduğu üzere kadîm olanın sonradan varlığa çıkması, yokluğu ya da bâtil olması imkânsızdır. Böylelikle arazların hâdisliğini de ispatlayan Bâkılânî üçüncü deliline yönelmektedir. Ona göre cisimler, hâdisleri önceleyemediğinden hâdistir. Ki daha önce zikrettiğimiz gibi cevher ve arazlardan oluşan terkiplerle meydana gelen cismin ortaya çıkış anı, diğerlerinden (hâdislerden) sonradır. Ayrıca cisimlerin hâdis mânalar olan renkler, ictimâ ve iftirâk gibi arazlardan soyutlanamaması da ona göre cisimlerin hâdis olduğuna delildir. Böylelikle cisimlerin hudûsunu da ispatlayan Bâkılânî âlemin parçalarından hareketle bütününe hudûsunu ispatlamış görünmektedir (Bâkılânî, 2000, s. 17).

Bâkılânî cisimlerin varlık sahasına çıkış anının kendileri tarafından belirlenmediğini ifade ederek, bu durumun irade sahibi birine işaret ettiğini söylemekte, “...dilediğini yapandır” (Bürûc, 85/16) mealindeki ayetten hareketle cismin meydana geliş anının tahsisini Allah’a atfetmektedir. Yine tecrübi bilgimiz gereği meydana getirilen her şeyin bir fâile nispet edilmesi âlemin meydana gelişinde zorunlu olarak kadîm vasfına sahip birini gerektirmektedir (Bâkılânî, 2000, s. 18)<sup>27</sup>.

Cisimlerin sahip oldukları terkip ve şekil de Bâkılânî’ye göre irade sahibi kadîm birine işaret eder. Çünkü şu halde dörtgen yahut yuvarlak şeklinde mevcûd olan şeyin farklı bir görünümde olması mümkündür. Aynı şekilde hayvanların aşına olduğumuz mevcûd suretlerinden farklı olmaları da ihtimal dâhilindedir. İşte birçok

---

<sup>27</sup> Bkz. (Bâkılânî, 1987, s. 43).

alternatif arasından Şu anda mevcûd olan yapı, Şekil ve suretler de irade sahibi kadîm bir muhassısa işaret eder ki, bu Allah'tır (Bâkılânî, 1987, s. 43-44).

Bâkılânî'nin âlemden hareketle yaratıcıyı ispatlamak amacıyla kullandığı hudûs delili, görüldüğü üzere değişim/dönüşüm vurgusuyla (araz) ön plana çıkmakta, bununla birlikte klasik hudûs deliline yapılan bazı eklemelerle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Bâkılânî'nin, alternatifler arasından birinde karar kılması anlamında Allah'ın tahsisine vurgu yapması örnek gösterilebilir. Genel olarak Bâkılânî'nin ifadelerinin, klasik hudûs delilindeki eksik ve zayıf olmakla nitelenebilecek yerleri ikmâl ettiği söylenebilir (Kılavuz, 2007, s. 78-86).

İbn Fûrek'e göre kadîm, *“mübalaga olmaksızın varlığı kendisinden sonrakileri önceleyendir”*. Muhdes ise, *“evveli bulunan şeydir”*. Yani kadîm ve muhdes birbirinin karşıtı olarak kullanılmaktadır (İbn Fûrek, 1999, s. 83). Kadîm ve hâdisin karşıt mânalar olarak ele alınması, elbette arazlardaki zıtlık gibi anlaşılmalıdır. Bu söylem, İslâm düşüncesinde kadîm varlık kabul edilen Tanrı hakkında, hâdislere ait niteliklerin muhal görülmesinden hareketle kadîmin her anlamda yüce konumuna karşın, hâdisin aciziyeti bağlamında anlaşılmalıdır.

İbn Fûrek, duyular âlemini inceleyerek meydana gelen oluşlar üzerine tefekkür eden kişinin, âlemin yaratılmışlığı ve bir yaratıcısı bulunduğu düşüncesine, akl-ı selimle ulaşabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda o, herkesin Allah'ın varlığına basit bir akıl yürütme ile ulaşabileceğini kabul etmekte; hudûs delilini de bu anlamda bir araç olarak görmektedir. Hatta yaratıcının varlığına ulaştıran bir delil olarak hudûs delilinin aslının Kur'an-ı Kerim'de bulunduğunu iddia etmektedir. Şöyle ki, Hz. İbrahim'in yaratıcıyı bulma seyrinin aktarıldığı ayetlerde (En'am, 78/165), onun güneşin batışını, yaratılmış olduğuna dolayısıyla da ilah olmayacağına delil getirmesi, hudûs delilinin Kur'an'da yer aldığını göstermektedir. Ona göre bu anlatıda Hz. İbrahim aracılığıyla işaret edilen temel kâide; kendisinde değişik oluşların vuku bulduğu, yani değişimlerin meydana geldiği her şey hâdistir. Ona göre âlemin hudûsunu ve her hâdisin bir muhdisi bulunduğunu anlatan temel prensip budur (Öge, 2001, s. 57-58). İbn Fûrek'in hudûs deliline Kur'an-ı kaynak göstermesi oldukça makuldür. Zira ilk dönem EŞ'arî kelâmcılar tarafından âlemin unsurları olarak zikredilen cevher, araz ya da cisim kavramlarının bid'at kabul edilerek selefi zihniyet tarafından tepki çekmesi, ayrıca bu kavramlar ve bu kavramlarla açıklanan hudûs delilinin Mu'tezilî gelenekten nakledilmesi sebebiyle EŞ'arî âlimlerin

eleştirilmesi, Kur'an'ın kaynak gösterilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu tutumuyla İbn Fûrek'in hem içsel tatminini sağlaması hem de eleştirilerin önünü kesmesi anlamında stratejik davrandığı söylenebilir. Netice olarak ona göre *“âlemde her an değişiklikler meydana gelmekte ve âlem tümüyle hâdislerden ayrı olamamaktadır. Hâdislerden ayrılamayan ve onlardan önce var olamayan âleminde hâdis olması gerekmektedir.”* tarzında ifade edilen hudûs delili Kur'an merkezli bir delildir (Öge, 2001, s. 58).

İsferâyînî, isbât-ı vâcib konusunda, öncelikle kadîmin varlığını makul bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda o varlıkların tümünün hâdis, tümünün kadîm yahut bir kısmının hâdis, bir kısmının kadîm olması gibi alternatifleri sıralamakta ve tek tek her birini eleyerek doğruya ulaşmaya çalışmaktadır. Şöyle ki varlıkların tümünün hâdis olması, her hâdisin bir diğerini meydana getirmesi ile açıklanır ki (teselsül) bu İsferâyînî'ye göre imkânsızdır. Varlıkların tümünün kadîm olması müşahedeye aykırıdır. Zira hâdis varlıklar inkâr edilemeyecek şekilde müşahede edilmektedir. Bu durumda, diğer alternatif varlıkların bir kısmının hâdisliği, bir kısmının ise kadîmliğinin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır (Ayğın, 2006, s. 211). İsferâyînî'nin elediği her alternatifin, onun âlem görüşüne uygun bir elenme gerekçesi vardır. Buna göre duyulur âlemden elde edilen tecrübeler (öncelik-sonralık, varlığa çıkış-yok oluş, değişim), cisimlerin hâdis olduğuna bizzat işaret etmektedir. Bu hâdisler dışında bir varlığın reddedilmesi de insan örneğinde olduğu gibi, her annenin bir anneye ihtiyacını sonsuza dek sürdürmektedir. Teselsülün muhal olması gerekçesiyle batıl olan bu iddia, ancak teselsülü sona erdirecek hâdislerden farklı birinin (kadimin) kabul edilmesiyle açıklığa kavuşturulacaktır.

İsferâyînî, âlemin hâdis oluşunu cisimlerin hâdis oluşunun tecrübe edilmesi ile temellendirmekte ve bu konuda kevn cinsinden olan ictimâ ve iftirâktan hareket etmektedir. Ona göre, cisimlerin ezeli/kadîm kabul edilmesi durumunda şu alternatifler ortaya çıkmaktadır: Cisimler ezelde yahut -kendilerinde değişim meydana gelemeyeceğinden- tüm zamanlarda,

1. İftirâk halinde bulunurlar.
2. İctimâ halinde bulunurlar.
3. Hem ictimâ hem iftirâk halinde bulunurlar.
4. Ne iftirâk ne de ictimâ halinde bulunurlar.
5. Bazen ictimâ bazen de iftirâk halinde bulunurlar.



O, varlıkların kadîm ve hâdis şeklinde ikili tasnifinde olduğu gibi burada da alternatifleri eleyerek doğruya ulaşmaya çalışmaktadır. Buna göre cisimler, ya zatlara gereği, ya hâdis bir mâna sebebiyle yahut da kadîm bir mâna sebebiyle ezelde yalnızca ictimâ/iftirâk halinde olacaktır. Cisimde her iki durumda müşahede edildiğinden, bu muhaldir. Aynı şekilde iki durumunda söz konusu olmadığı iddiası, müşahedeye uygun düşmemektedir. Her iki halin cisimde aynı anda bulunması tenakuz içerdiğinden reddedilmektedir. Her iki halin cisimlerde aynı anda olmaksızın meydana geliyor olması ise değişim kabul edildiğinden, cisimlerin hudûsu, böylelikle de âlemin hudûsunun hakikati ortaya çıkmaktadır (Ayğın, 2006, s. 211-212).

İsferâyînî'nin eserini şerh eden Sanhâcî, âlemin hudûsunun, Allah'ın varlığına en büyük delil olduğunu dile getirmektedir. Ona göre hâdis olan âlem, ya kendiliğinden hâdis olmalı, yani varlık sahasına çıkmalı ya da başkası tarafından ihdâs edilmelidir (meydana getirilmelidir). Sanhâcî; ilk seçeneği, varlığın zaman ve mekân bakımından tahsisi sağlanamayacağından muhal görmektedir (Ayğın, 2006, s. 213). Böylelikle onun, Bâkılânî'de olduğu gibi isbât-ı vâcib konusunda hudûs deliline ek olarak tahsis deliline de yer verdiği görülmektedir.

İlk dönemEş'arî kelâm geleneğinde, her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi fâil-i muhtar Tanrı anlayışı ve O'nun müdahale alanı olarak görülen nesne konumundaki âlem arasındaki ilişki, Sanhâcî tarafından ifade edilen fâil-mefûl ayrımında özetlenmiş gibidir. Nitekim o, âlemin yaratılmış olup bir muhdisi gerektirmesi noktasında fâil- meful ilişkisinden hareket ederek bunlar için şartlar belirlemiştir. Buna göre Sanhâcî, fâil olmanın şu üç şartından bahsetmektedir: *Fâil*,

1. Mevcûd, kadîm ve kendi nefsiyle kâim olmalı; hayat, ilim, kudret ve irade sahibi olmalıdır.

2. Mefûl ile arasında zaman, mekân ve benzerlik açısından bir ilişki bulunmamalıdır.

3. Var olma açısından rütbe, zât, zaman fark etmeksizin önce olmalıdır.

Sanhâcî mefûl olmayı da üç şarta bağlamaktadır. Ona göre *mefûl*,

1. Mevcûd bir zâtı, ademde sabitliği olmamalıdır.

2. Varlığını yokluk öncelemelidir.

3. Mümkün, irade edilen ve bilinen bir şey olmalıdır.

Onun sıraladığı bu şartlar, Tanrı-âlem ilişkisi konusunda, filozoflar tarafından savunulan illet-ma'lûl ilişkisinin, dolayısıyla âlemin ezeliliği iddiasının savunulamayacağı bir tarzda ifade edilmiş; Tanrı'nın fiillerinin taalluk ettiği âlem, yapı itibariyle herhangi bir zorunlu ilişkiye neden olamayacak şekilde kurgulanmıştır. Ayrıca ilk dönem Eş'arî geleneğin Tanrı-âlem tasavvuru; bu ilişkide Tanrı'nın mutlak otorite kabul edilip, âlemin her anlamda pasif bir yapıda olduğu vurgulanarak kısaca özetlenmiştir (Ayğın, 2006, s. 213-214).

İsferâyînî, âlemin bir muhdise ihtiyacı konusunda, fiilin vakit ile sınırlanmış olması, varlıkların varlığa çıkış zamanları ve varlıkların mekân ve sıfat açısından değişiklik göstermeleri gibi durumlara dikkat çekerek; varlıkların, mütecânis/mütemâsil yapılarına rağmen gözlemlenen bu farklılıkların, ancak bütün bunları öne alan, birleştiren, farklılaştıran bir mukaddim ve müreccihin fiiliyle meydana geldiğini söylemektedir (Ayğın, 2006, s. 214). Onun bu ifadelerinin hudûs delilini ikmâl etmeye yönelik zikredildiği söylenebilir.

İsferâyînî, Allah'ın yaratılmışlara benzemekten uzak olması konusunda da hudûs üzerinden konuşmaktadır. Ona göre, Allah yaratılmışlara benzer kabul edildiği takdirde, yaratılmışların en belirgin vasfı olan hâdis olmakla vasıflanacak hâdis kabul edilecektir. Bu durum, kadîmin yokluğunu, böylelikle her hâdisin bir diğerini yaratması gibi bir durumu sonsuza kadar devam ettireceğinden, imkânsızdır. Dolayısıyla İsferâyînî, Allah'ın zihinde temâsüle yol açacak şekilde tasavvurunu uygun görmemektedir (Ayğın, 2006, s. 214-215).

Bağdâdî de isbât-ı vâcib konusunda hudûs delilini kullanmakta; hâdisin muhdise olan ihtiyacını, tahsis delili ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre muhdisin gerekliliğinin delili, cismin bir vakitte hâdis olması, kendi cinsinden diğerlerinin ise başka vakitte hâdis olmasıdır. Nitekim bir cismin belli bir vakitle sınırlandırılması, mütemâsil yapısından dolayı, her bir cismin aynı vakitte hudûsunu gerekli kılmakta, bunun ise müşahedeye aykırı olduğu bilinmektedir. Böylelikle vaktin bu konuda belirleyici olmadığı ortaya çıktığından, cismin hudûsunu belli bir vakte tahsis eden muhassisa ihtiyaç olmaktadır. Ayrıca bu; muhassısın cismin hudûsu için câiz olan vakitlerden birini tercih etmesini gerektirmektedir. Netice olarak hâdisin, hem muhassıs hem müreccih olan muhdisine ihtiyacı ortaya çıkmaktadır (Bağdâdî, 2016, s. 98)

Bağdâdî, hâdisin muhdise olan ihtiyacını temellendirdikten sonra tabiata atfedilen muhdislik hakkında da konuşmaktadır. Ona göre tabiat ile canlı ve mevcut olmayan bir şey kastediliyor ise, bu imkânsızdır. Zira mevcut olmayan fâil olamaz. Mevcut olmakla birlikte canlı olmayan bir şey kastediliyor ise bu durumda da ya zatıyla kâim cevher yahut zatıyla kâim olmayan araz muhdis olmalıdır ki -bunların hâdisliği daha önce açıklanmıştı- bu da imkânsızdır (Bağdâdî, 2006, s. 98-99).

Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek ve İsferyânî'den aktardığımız üzere ilk dönem Eş'arî kelâmında hâdisin hâdisi meydana getirmesi imkânsız görülmekte, ancak bununla ilgili teselsülün iptali dışında bir gerekçeye rastlanmamaktadır. Bağdâdî de bu durumu teselsülün iptalinden hareketle imkânsız görmekle birlikte, konuya açıklık getirmektedir. Şöyle ki o, hâdisin hâdisi meydana getirememesini, hâdisin varlık sahasına çıkıştan önceki yokluk halini gerekçe göstererek ifade etmektedir. Ona göre ma'dûmun fâil olması imkânsız olduğundan, hâdisin diğer bir hâdisin yaratıcısı olması reddedilmekte; yaratıcı hâdisten farklı biri olmaktadır (Bağdâdî, 2016, s. 99, 101).

Bağdâdî, hâdislerin bir özelliği olan adem/yokluk halinin kadîm için imkânsız olduğunu söylemekte ve bunu üç maddede temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre kadîmin yokluğu;

1. Bekâsının imkânsızlığından kaynaklanır ki bu, hâdis arazlar için söz konusudur.

2. Kendisinde bekâ ihdâsının kesilmesinden kaynaklanır ki bu, bekâ arazının hâmilî cevher ve cisimler için söz konusudur.

3. Kendisinden daha üstün olan zıddının ortaya çıkmasından kaynaklanır ki, böylesi birdurum, zıdları bulunan arazlar için dahi söz konusu olamaz. Çünkü arazların fenâsı bekâlarının muhal olmasından kaynaklanmakta olup zıdları, ancak ikinci andaki yokluğu ile müteakip bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla muhaldir (Bağdâdî, 2006, s. 111-112). Görüldüğü üzere Bağdâdî de kadîm bir yaratıcının varlığı ve yokluğunun imkânsızlığı konusunda; cevher, araz ve cisim gibi kavramların niteliklerinden hareket etmekte, böylelikle âlemin hudûsundan muhdisine ulaşmayı amaçlamaktadır.

Cüveynî'ye göre varlık, kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılmakta; hâdis "*başlangıcı olan varlığı*" kadîm ise "*varlığının öncesi olmayanı*" ifade etmektedir.

Ona göre, âlemin hâdis varlık oluşunun delili, cisim ve cirimleridir. Zira bunlar, hâdis olan arazlardan hâli olamadığından hâdis kabul edilmektedir. Bu, “*havâdise mahal olan havadistendir*” prensibi gereğidir. Cüveynî buna dört yönden itiraz edilebileceğini söyleyerek, bunları sıralamakta ve her biri için gerekli açıklamayı yapmaktadır.

1. Arazların varlığını reddedenlerin itirazına Cüveynî, cisimlerde meydana gelen hareket ve sükûn durumlarından hareketle arazların var olduğunu ispatlar.

2. Arazları kabul etmekle birlikte hâdisliğini reddedenlerin itirazına, birbirine zıt arazların buldukları varlıkta müteakip şekilde ortaya çıkışlarını delil getirerek, bunlardan birinin ortaya çıkışını, diğerinin ademine bağlamaktadır. Zira ademin, kadîm varlık için söz konusu olmadığı bilinmektedir.

3. Arazlar için bahsi geçen niteliklerin kabul edilmesiyle birlikte cevherlerin arazlardan hâli olamayacağı ilkesinin reddiyle yapılan itiraza; cevherler için ictimâ yahut iftirâk halinin zorunlu olarak ortaya çıkışı üzerinden cevap vermekte, arazlardan hâli cevher fikrini reddetmektedir.

4. “*Hâdislerden hâli olmayan şeyin hâdis kabul edilmesinin gerekçesi nedir?*” şeklindeki sorgulayıcı itiraza bunların bir başlangıcı olmasını delil göstermektedir (Cüveynî, 2020, s. 31-35)

Cüveynî’ye göre hâdis, aynı zamanda “*varlığı mümkün (câiz) olan şeydir*”. Buna göre, yokluğu yerine varlığının takdir edilmesi yahut varlığına bedel, yokluğunun düşünülmesi de câizdir. Dolayısıyla mümkün olanın varlık sahasına çıkışta iki durum arasından birini tercih ve tahsis eden varlığa muhtaçlığı ortaya çıkar ki bu Allah’tır (Cüveynî, 2020, s. 39).

#### **4.2. İlk Dönem Eş’arî Kelamında Âlemin İşleyişi**

İlk dönem Eş’arî kelâmcılarında âlem, cevher ve arazlarıyla bağımlı bir model şeklinde tasvir edilmektedir. Onlara göre bu bağımlılığı yok sayan tüm âlem modelleri eleştirilerek reddedilmektedir. Çünkü onların sisteminde inanç konularının tamamı Tanrı merkezli bir zemine oturtulmakta; var olan her şey hudûs delilinden hareketle ispatlanan yaratıcının iradesine, kudretine ve yaratmasına bağlanmaktadır. Böylelikle de bağımlı bir şekilde tasvir edilen âlem modelinin devamlılığının her

anında Allah'ın müdahalesine muhtaçlığı dile getirilmektedir. Tüm bunlardan hareketle bu başlık altında da görüleceği üzere ilk dönem Eş'arî kelâmcıların âlemi bir bütün olarak ele aldıkları düşüncesi; âlemin yapısı ve işleyişi konusundaki görüşlerinin tam anlamıyla örtüştüğü iddiamızla desteklenmektedir.

#### 4.2.1. Fâil-i Muhtar İlah Tasavvuru

Cürcânî kelâmcılar tarafından kullanılan fâil-i muhtar kavramını, “kendisinden fiilin kasıt ve irade ile beraber çıkması sahih olan fâil” şeklinde tanımlamaktadır (Cürcânî, 1997, s. 170). Bu tanıma paralel olarak İslâm ilahiyatçılarının tamamının Allah'ın dileyen (mürîd) ve dilediğini bir kasıtle gerçekleştiren (fa'âl li-mâ yürîd) yüce bir varlık kabul edilmesi konusunda ittifak halinde olduğu, yalnızca detaylarda farklılık arz ettiği görülmektedir (Yavuz, 2000b, s. 380). Ancak kelâm düşüncesi açısından değerlendirildiğinde bu ifadenin (fâil-i muhtar) Eş'arî gelenekle ön plana çıktığı göz ardı edilmemelidir. Zira tam anlamıyla fâil-i muhtar ilah tasavvurunun bir geleneğe isnad edilmesi, geleneğe ait görüşlerin Allah'ı gerek ontolojik gerek epistemolojik tüm kısıtlamalardan hâli görmesine bağlanmaktadır.

Kelâm düşüncesinde fâil-i muhtar ifadesi genellikle insanın özgürlüğü diğer bir deyişle fiilin fâili olup olmadığı tartışmalarında karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte insan ve fiilin meydana geldiği ortam âlemden ayrı görülmediğinden bu ifadenin konumuzla doğrudan bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca hüsün-kübûh<sup>28</sup>, salâh-aslah<sup>29</sup> ve Allah'ın sıfatları konuları etrafında ortaya atılan görüşler de fâil-i muhtar ifadesi ile karşılaştığımız tartışmalar arasındadır. Dolayısıyla fâil-i muhtar ifadesini en kapsamlı şekilde Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde ele almak mümkün görünmektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların fâil-i muhtar ilah tasavvurları, onların Allah hakkında kadîm ve ezelf birer sıfat kabul ettikleri ilim, irade ve kudret ekseninde şekillenmektedir. Onların bu noktada en büyük mücadelelerinin, adalet ve tevhid

---

<sup>28</sup> Kelâm geleneğinde hüsün-kübûh; ihtiyârî fiillerin aklî ve mantıkî mi yoksa şer'î mi olduğu, aklî olması durumunda din gelmeden önceki insanların sorumlu olup olmadıkları, itaat edenin cezalandırılması ve kulun güç yetiremediği şeyle sorumlu tutulması gibi durumların câiz olup olmadığı tartışmaları etrafında şekillenen kelâmî bir meseledir (Kılavuz, 2015, s. 192-194).

<sup>29</sup> Salâh-aslah; Allah'ın kulun menfaatine olan şeyleri yaratma zorunluluğunun bulunup bulunmadığı tartışmasıdır (Kılavuz, 2015, s. 189-191).

ilkelerinden hareketle Allah dışındaki varlıklara özel bir alan açma gayreti güden Mu'tezilî gelenekle yapıldığı bilinmektedir. Çünkü bu iki geleneğin çıkış noktalarının farklı olması; birinin her şeyi Allah'a isnad etmesi, diğ erinin ise Allah'ı sınırlama pahasına insana özel bir alan açma gayreti, aralarında uzlaşma sağlanmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple konuyla ilgili bir taraf olmadan önce, Eş'arî ve Mu'tezilî geleneğin hassasiyet gösterdiği ilkelerin anlaşılması önem arz etmektedir.

Eş'arî kelâmının öncüsü Eş'arî'nin Allah ve fiilleri hakkındaki görüşlerinde, fâil-i muhtar ilah tasavvuru merkezi rol oynamakta; sonraki dönem Eş'arî takipçilerini büyük oranda etkilemiş görünmektedir. Zira ilk dönem Eş'arî kelâmında insan fiilleri konusunda ortaya atılan kesb teorisi başta olmak üzere, Allah'a mutlakıyet atfeden görüşlerin hararetle savunulduğuna şahit olunmaktadır. Eş'arî'nin ilk dönem Eş'arî gelenekte tekrar edilen görüşlerine dikkat çekilmesi ayrıca Eş'arî gelenekle ön plana çıkmış olan aktif Allah, pasif âlem vurgusunun daha iyi kavranması açısından başlıkla ilgili olduğunu düşündüğümüz Eş'arî görüşlere yakından bakmayı gerekli görmekteyiz.

Eş'arî'ye göre Allah, *“başkası tarafından hükmedilmeyen, herhangi bir serbest bırakıcısı, emredicisi, zorlayıcısı, yasaklayıcısı yahut kendisi için kural ya da sınır tayin edici bulunmayan mutlak güç ve hükümranlık sahibi”* şeklinde tasavvur edilmektedir. O, özellikle âlemde var olduğu ifade edilen kötülük problemine karşı cevap niteliğinde, O'nun yaptığı hiçbir şeyin kötü ve çirkin olmakla nitelenemeyeceğini de vurgulamaktadır (Eş'arî, 2017, s. 129). Muhtemelen onun bu düşüncesi Allah'ın mülk sahibi kabul edilmesi ve mülkünde dilediğince tasarruf hakkı bulunduğu inancına dayanmakta; böylelikle O, sorgulanamaz kabul edilmektedir. Eş'arî bununla bağlantılı olarak teklîf-i mâ lâ yutak yani insanların güç yetiremediği şeylerle emrolunmasını da câiz görmekte, böyle bir durumun Allah'ın emrinin kötülükle nitelenmesini gerektirmediğini dile getirmektedir. Ayrıca ona göre bazılarının iddia ettiği gibi Allah'ın yalnızca iyi olanı yapma gibi (salâh-aslah) bir zorunluluğu bulunmamaktadır (Eş'arî, 2019a, s. 95).

Eş'arî Allah'ın ezeli, mutlak iradesi konusunda *“Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz...”* (İnsan, 76/30) ayetini delil getirmekte ve bazılarının fâil kabul ettiği insanın, Allah'tan bağımsız bir iradeye sahip olmadığını ifade etmektedir (Eş'arî, 2017, s. 73). Böylelikle o, fiilin ortaya çıkma şartı olan kudret/istitâat

meselesine geçmeden önce, Allah'ın mutlak gücü karşısında insanın acizliğini irade meselesiyle açıklığa kavuşturmaktadır. Yine İbn Fûrek'in aktardıklarından hareketle, Eş'arî'ye göre; hakiki anlamda fâil olmakla yalnız Allah'ın nitelenebileceği anlaşılmaktadır. Şöyle ki Eş'arî, hakiki anlamda fâilliği, yokluktan varlığa getirmeye bağlamakta; yaratma, sonradan meydana getirme, yapma, icat etme ya da inşa etme gibi farklı lafızlarla ifade edilse bile, fâillığe işaret eden her ifadenin hakikatte Allah'a mahsus olduğunu dile getirmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 28, 48, 91). Dolayısıyla Eş'arî'ye göre mutlak ilim, irade ve kudret sahibi Allah'ın -Mu'tezilî gelenekte hassasiyet gösterildiği haliyle- adaletine gölge düşürme pahasına, âlemin pasifliğini savunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Allah hakiki anlamda her şeye güç yetirebilen, dilediğini dilediği şekliyle meydana getiren bununla birlikte, üzerinde herhangi bir zorlama ya da yaptıklarını sorgulama mercii bulunmayan fâil-i muhtar, mutlak otorite sahibi ilah kabul edilmektedir.

Eş'arî'nin sıkı bir takipçisi olan Bâkılânî, "*Allah tüm mahlûkâtın mürididir*" başlığı altında, "Allah tâat, mâsiyet vd. havâdislerin müridi midir?" şeklindeki soruya; "...dilediğini dilediği gibi yapandır." (fa'âlun-limâ yürîd) (Hud, 11/107), "...Allah dileseydi böyle yapamazlardı..." (velev şâe mâ fealûhu) (En'am, 6/137) ve "Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi de inanırdı..." (velev şâe rabbuke) (Yunus, 10/99) gibi ayetleri dile getirerek cevap vermektedir (Bâkılânî, 1987, s. 317-318). Bundan hareketle, İslâm kelâmcıları arasında Allah'ın kötülüklerin yaratıcısı olup olmadığı konusunda cereyan eden tartışmada Bâkılânî, Allah'ın sınırsız irade ve kudretinden yana görünmekte; Allah'ın havâdisler ve nitelikleri konusunda sorgulanamazlığını vurgulamaktadır.

İbn Fûrek, Eş'arî'de olduğu gibi, hakiki anlamda fâilliği Allah'a nispet etmektedir. Ona göre fâil, zatı itibariyle yaratıcı olup mahlûkât başlangıcı olan havâdise değil, yalnızca Allah'a taalluk etmektedir (İbn Fûrek, 1999, s. 84). İbn Fûrek düşünce sisteminde, Allah'ı vâcibü'l-vücûd yani zorunlu varlık olarak değerlendirmekte; böylelikle O'nun yapıp etmeleri, eylemleri ve mahlûkâta dönük tüm tasarruflarını mutlak yetkinlik, sonsuz güç ve kudret bağlamında ele almaktadır (Doğan, 2017, s. 194). Dolayısıyla o, Allah'ı dilediğini dilediği gibi yapma hakkına sahip olmakla birlikte, herhangi bir üste yahut ortağa da hesap vermeyecek olan mülk sahibi, mutlak otorite şeklinde tasavvur etmektedir.

İbn Fûrek, geleneğin genelinde postulat olarak yerleşmiş bulunan ezeli sıfatlar konusunda, kudret sıfatını ön plana çıkartarak, Allah'ın ezeli bir kudretle kâdir olduğunu savunmuştur. Ona göre kudretle bağlantılı olan yaratma yalnızca Allah'ın fiili kabul edilmekte, insana atfedilen fiilleri meydana getirme anlamında yaratıcılık ise mecazî bir anlam ifade etmektedir (Doğan, 2017, s. 197). Yani insan özgürlüğü probleminde, Allah'ın adaletine gölge düşürme pahasına da olsa İbn Fûrek'in de Eş'arî geleneği takip ederek, önceliğinin Allah'ın mutlak irade ve kudretine zeval getirmeme olduğu anlaşılmaktadır.

İsferâyînî seleflerinin Allah tasavvurunu devam ettirmektedir. O mevcûd yahut ma'dûm fark etmeksizin üzerine konuşulan her şeyi, Allah'ın irade ve kudretine bağlamaktadır. Örneğin iman konusunda Allah, iman eden kişi için imanın var olmasını; inkâr eden kişi için ise imanın yokluğunu irade etmektedir (Aygan, 2006, s. 208). Böylelikle Allah dışındaki tüm unsurlar O'na bağımlı, O'nun hükmüne tâbî kılınmaktadır.

Bağdâdî'ye göre Allah, hakkında hiçbir şeyde tahdid söz konusu olmayandır; O dilediğini yapma, dilediğini terk etme kudretine sahiptir. Yaratma ve emir başka birinin sorgulamasına mahal bırakmayacak şekilde O'na aittir (Bağdâdî, 2016, s. 112). Dolayısıyla genel Eş'arî kanaat olan "Allah mülk sahibidir, mülkünde dilediği tasarrufta bulunma hakkı mahfuzdur" ilkesinin, Bağdâdî tarafından sahiplenildiği görülmektedir.

Müslümanlar arasında sıkça dile getirilen "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" söylemi, Bağdâdî tarafından ilim ve irade sıfatları arasında kurulan doğrudan ilişki vasıtasıyla açıklanmaktadır. Ona göre Allah, olacağını bildiği şeyin olmasını; olmayacağını bildiği şeyin ise olmamasını (ma'dûmu) irade etmiştir. Herhangi sınırlayıcı bir kişi yahut durum olmaksızın âlemde meydana gelen, gelmeyen her şey Allah'ın tasarrufu altındadır. Bu bağlamda O'nun gerçekleşmesini istediği şey yok olamaz; istemediği şey ise var olamaz (Bağdâdî, 2016, s. 134). Bağdâdî'nin bu yaklaşımı kelâm geleneğinde, Eş'arî-Mu'tezilî gelenek arasında cereyan eden "*katil tarafından katledilen maktulün eceliyle ölüp ölmediği*" gibi tartışmalarda da Mu'tezilî geleneğin karşısında yer aldığını göstermektedir.

İlk dönem Eş'arî gelenekte fâil-i muhtar, mutlak otorite, fa'âl-limâ yürûd ve vâcibü'l vücûd gibi ifadelerle her anlamda mutlak irade ve kudretine vurgu yapılan



Allah'ın, her ne amaçla olursa olsun sınırlanamayacağı, temel Eş'arî savunusudur. Özellikle Mu'tezilî kelâmcılar tarafından dile getirilen; "Aslah olanın Allah'a vâcib olması", Eş'arîler tarafından Allah'ın mutlakıyetine bir saldırı olarak algılanmış ve reddedilmiştir. Bağdâdî'nin özetlediği meşhur "üç kardeş meselesi" ekseninde, iman edeceğini bildiği halde inkâr halindeki kişiyi öldürmesinin, Eş'arîler tarafından câiz görülmesi bunun önemli bir yansımasıdır (Bağdâdî, 2016, s. 183-184). Özetle, ilk dönem Eş'arî geleneğe göre mülk sahibinin yalnızca en iyiyi yapmakla nitelenmesi bir sınırlama olarak görülmektedir.

İlk dönem Eş'arî gelenek içerisinde son âlim olarak ele aldığımız Cüveynî de; "*kul muhteri' (yaratıcı) değildir* (Cüveynî, 2010, s. 162), *teklîfü mâ lâ yütâk câizdir* (Cüveynî, 2010, s. 190-192), *herhangi bir şey Allah'a vâcib değildir*" (Cüveynî, 2010, s. 238-246) gibi başlıklar altında, Allah tasavvurunu gözler önüne sermektedir. Örneğin Cüveynî, Allah'a herhangi bir şeyin vâcib olamayacağı konusunda "*vâcibin hakikati, terk edildiğinde kınama gerektirmesidir*" şeklinde bir açıklama yapmakta Allah hakkında böyle bir durumun imkânsızlığından söz etmektedir (Cüveynî, 2020, s. 73). Ayrıca Cüveynî, Mu'tezilî gelenek tarafından ortaya atılan kötü ve çirkin şeylerin, Allah'ın iradesi kapsamında olmadığı iddiasının aksine; iyi-kötü, hayır-şer ayrımı olmaksızın tüm havâdisin meydana gelmesini, Allah'ın irade ve kudretine bağlamaktadır (Cüveynî, 2020, s. 61).

Eş'arî kelâm sisteminin kurucusu Eş'arî'nin hayatı hakkındaki rivayetler incelendiğinde, genellikle Mu'tezilî ve Anti-Mu'tezilî olarak nitelendirebileceğimiz iki dönem karşımıza çıkmaktadır. Hayatı hakkında ikinci bir dönemin başlaması yani Mu'tezile'den ayrılması çeşitli gerekçelere bağlanmakla birlikte özellikle kelâm geleneğinde "üç kardeş meselesi" diye meşhur olmuş "*kâfir, mü'min ve sabî olarak ölenler (kardeşler) hakkındaki görüşün nedir*" şeklinde hocasına sorduğu soru, ancak aslah çerçevesinde tatmin olmadığı cevap ön plana çıkmaktadır. Eş'arî'nin yalnızca bir cevaptan hareketle ekolden ayrılması konusunda şüpheler olsa da, hocası ile yaşadığı görüş ayrılıklarının olduğu muhakkaktır (Şık, 2004, s. 290-294). Ve incelendiği takdirde, bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar Eş'arî'nin hocası ile ayrıştığı noktanın, Allah tasavvurundan kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla Eş'arî'nin hayatında ikinci bir dönemi başlatıp ayrı bir ekol kurucusu unvanını alması, ayrıca birçok âlim yetiştirmesi ve görüşleriyle onları etkilemesi, fâil-i muhtar

Allah tasavvurunun; kelâm geleneği içerisinde büyük bir kesimi ve meseleyi etkilediğine işaret etmektedir.

Özetle; Allah'ı her türlü sınırlamadan, sorgulamadan müstağni kılan ilk dönem Eş'arî geleneğin, Allah-âlem hakkındaki tartışma ve görüşleri fâil-i muhtar Allah tasavvuru ile şekillenmekte; âlemdeki her şey O'na isnad edilmektedir. Bu tasavvur paralelinde araştırmamıza konu olan ise mutlak güç sahibinin âleme müdahalesinin ya da âlemlerle olan ilişkisinin nasıllığıdır.

#### 4.2.2. Tecvîz İlkesi

İslam kelâmında var olan şöyle ilgili aklın; vâcib, mümteni' (muhal, müstahîl) ya da mümkün (câiz) şeklinde üç hükme ulaştığı kabul edilmektedir. Bunlardan *vâcib*; zâtı varlığını gerektiren yani varlığı hem zâtı hem de diğer şeyler için zorunluluk ifade eden var olanı, *mümteni'*; yokluğu zâtı gereği olup varlığı tasavvur edilemeyen, *mümkün* ise varlığı ve yokluğu eşit olan şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır (Topaloğlu, 2016, s. 71-72). Kelâmcılara göre *vâcib*; Allah'ın varlığı için, *mümteni'*; var olması imkânsız kabul edilen “iki zıddın bir arada bulunması” gibi durumlar için, *mümkün* ise sonradan varlığa geldiği bilinen, dolayısıyla varlığını tercih eden bir müreccihe ihtiyaç duyan tüm havâdisi ifade eden kavramlar olarak belirlenmiştir.

Tecvîz ya da cevâz olarak literatürde yer alan ve genel olarak -olurluluk- ifade eden ilke, mümkün (câiz) kavramıyla ilişkilidir. Aynı zamanda Eş'arî kelâmı ile ön plana çıkan bu ilke, fâil-i muhtar ilah tasavvurunun bir sonucu olarak görülebilir. Şöyle ki, Allah'ın irade ve kudret sıfatlarında, herhangi bir kısıtlamayı kabul etmeyen Eş'arîler, bunu tahayyül noktasına da taşıyarak, fâil-i muhtar ilah tasavvurlarını hem pekiştirmiş hem de Allah-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini, daha sağlam temeller üzerine kurgulamışlardır.

Kelâmcılara göre “tahayyül edilebilen her şeyin mümkün kabul edilmesini” ifade eden tecvîz ilkesi, İbn Meymûn'a göre kelâmın umdesini oluşturmakta ve onlar tarafından savunulan âlemin atomlardan (cevher) oluştuğu iddiası da bu umdeyi tesis amacıyla kullanılmaktadır (Bulğen, 2021, s. 40). İbn Meymûn'un bu çıkarımı, fâil-i muhtar Allah tasavvuru ve tecvîz ilkesi arasında kurduğumuz bağı desteklemektedir. Çünkü kelâmcıların (Eş'arîler) savunduğu şekliyle, âlemin yapısı tam anlamıyla

Allah dışında herhangi bir fâilin kabul edilmesini engellemek ve O'nun mutlakîyetini temellendirmek amacıyla savunulmuştur. Dolayısıyla var olan yahut varlığı tahayyül edilen her şey Allah'ın irade ve kudreti dâhilinde olup, Allah haricindeki tüm şeylere fâillik isnadı engellenmiş görünmektedir.

İbn Meymûn tarafından kelâmcılara atıfla zikredilen on iki önermenin onuncu önermesinde; *“mümkünün buradaki varlığı ile onun tasavvuru arasında yer alan mutabakata itibar edilmez”* şeklinde ifade edilen düşünce, tecvîz ilkesiyle ilişkilendirilmiştir (İbn Meymûn, 2021, s. 185). Nitekim ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından; Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan hudûs delilinin yanında, Allah'ın varlığı iddiasını desteklemek amacıyla kullanılan *“müreccih ya da muhassıs”* kavramları, müşahede âleminde tecrübe ettiğimiz şeylerin, birçok ihtimalden sadece biri şeklinde tezahürünü tercih ediciye işaret için kullanılmaktadır. Esasında bu kullanım mevcut şeylerin tezahürleri haricinde; farklı renk, şekil ya da büyüklükte bulunabileceği imasını içermektedir. Bu bağlamda İbn Meymûn da, zikrettiğimiz onuncu önerme bağlamında; yerkürenin dönen felek olmasını yahut dönen feleğin yerküre olmasını, ateş kürenin dünyanın merkezine yahut yerkürenin yukarıya doğru hareketini, bir insanın dağ kadar büyük çok başlı ve havada uçan bir varlık olmasını, bir filin haşere büyüklüğünde haşerenin ise fil büyüklüğünde olmasını mümkün kavramıyla nitelemektedir. Ve bu durumların kelâmcılar tarafından aklen câiz görüldüğünü ifade etmektedir. Yani bu ilkeye göre; bir cisim için herhangi bir mekân, büyüklük, konum ve şekil diğer ihtimallerden daha evla olmayıp, cismin mevcut halinden başka bir şekilde tezahürü mümkündür (İbn Meymûn, 2021, s. 185).

İbn Meymûn, kelâmcılara atfettiği tecvîz ilkesinin güçlü bir ilke ve önemli bir konu olduğunu vurgulamakla birlikte: filozofların bu konudaki eleştirilerinden hareket ederek alaycı, küçümser bir tavır takınmaktadır. O, kelâmcıların bu yaklaşımının aklen câiz olmakla ifade edilmesine rağmen, söz konusu melekenin akıl değil tahayyül olduğunu; tahayyül melekesinin de aklın yeteneklerine ulaşamayacağını dile getirmektedir. Ona göre tecvîz ilkesinden çıkan sonuç; *“akıl sahibi bir insanın gübre böceğinden evla olamayacağıdır”* (İbn Meymûn, 2021, s. 185-186). Bazı İslâm âlimleri de, İbn Meymûn'un bu tavrından rahatsız görünmekte ve açıklama gereği duymaktadır. Bu bağlamda M. Şemsettin Günaltay:

Kelâmcıların düşüncesi “süregelen âdet, alışılmış düzen; toprakla ilgili unsurların merkeze, ateşle ilgili unsurların da yukarıya doğru hareket etmesi tarzındadır. Ateş sıcak, kar soğuktur. Fakat bu âdetin değişmesi akıl açısından muhal değildir. Demek ki, kelâmcıların farklı düşündüğü nokta yalnızca “zihinsel kurgu ”dur (imkânı aklı). Hâlbuki zihinsel kurgu hiçbir zaman bunun gerçekleşeceğini savunmak anlamına gelmemektedir. Onların yaptığı doğa yasalarının olurluluğunu ortaya koyma çabasıdır (Bayın, 2008, s. 88).

Günaltay’ın bu açıklamaları her ne kadar kelâmcılara yönelik alaycı tavra karşıt bir girişim olarak görülse de içeriğe bakıldığında amaçlanan şeyin gerçekleşmediği görülmektedir. Çünkü onun bu konuda yalnızca İbn Meymûn’un ifadelerine odaklanması, kelâmcıların tecvîz ilkesi bağlamındaki ifadelerini zihinsel kurgu şeklinde değerlendirmesine dolayısıyla yalnızca bir söylemden ibaret görmesine neden olmuştur. Bize göre kelâmcılar (Eş’arîler); tecvîz ilkesini açıklama sadedinde ortaya attıkları örneklerin meydana gelme anlamında hâlihazırda mevcut olan mümkünlerden farklı olmadığını düşünmektedir. Özellikle tecvîz ilkesinin mucizelere dayanak olarak zikredildiği düşünüldüğünde, Günaltay’ın “*tecvîz ilkesi, zihinsel bir kurgudur ve bu bahsi geçen durumların gerçekleşeceğini savunmak anlamına gelmemektedir*” ifadesi gerçeği yansıtmamaktadır.

Tecvîz ilkesini Cüveynî’den iktibaslarla ele alan Wolfson, tecvîz ilkesinin Allah’ın ezelî-hür irade sahibi bir yaratıcı olduğu ispatında kullanıldığını söylemektedir. Onun aktarımına göre tecvîz ilkesi; âlemin bulunduğu hale nispetle daha küçük ya da daha büyük olmasının, farklı bir şekilde tezahürünün, hareketli cismin farklı bir istikamete hareketinin imkânını/cevâzını ifade etmektedir (Wolfson, 2001, s. 333-334).

Fâil-i muhtar, kâdir-î mutlak ilah tasavvurunu temel ilke olarak sistemlerine dâhil eden ilk dönem Eş’arî kelâmcılar bu tasavvuru, insan aklına gelebilecek mümkün olan her duruma uygulanabilir kılmak amacıyla, tecvîz ilkesinin harareti savunucuları olarak kelâm tarihinde yerlerini almaktadır. Bu bağlamda onların görüşleri önem kazanmaktadır.

Eş’arî, “*hudûs-i âlem*” başlığı altında, mevcut maddenin bulunduğu şekilden başkasına ihtimali vardır (Eş’arî, 2019a, s. 132) ifadesiyle, tecvîz ilkesini kabul eder bir pozisyonda karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada onun amacı, âlemin hudûsunu ispatlama sırasında delillerini ihtimallerden birini tercih eden müreccih ya da muhassıs kavramlarıyla desteklemek olsa da, söz ettiği durum tam anlamıyla var

olanların farklı şekillerde olabilmesi imkânına, dolayısıyla tecvîz ilkesine işaret etmektedir. Bununla birlikte Eş'arî'nin, ateşin yukarıya taşın aşağıya doğru hareketini gerektirici bir tabiat ya da müvellid bir sebebe bağlamayıp yaratıcının kudreti dâhilinde mümkünlerden yalnızca biri olarak görmesi, ayrıca onun bahsi geçen hareketlerin aksi istikamette gerçekleşmesini Allah'ın kudreti/yaratması bağlamında zikretmesi (İbn Fûrek, 1987, s. 132); doğrudan tecvîz ilkesinin kabulüne yöneliktir. Yine tecvîz ilkesiyle ilgili olarak Eş'arî'nin, soğuk ve ıslak olan suyun sıcak ve kuru, ateşin ise soğuk ve ıslak nitelikte yaratılabilirliğini kabul etmesi; bu kabulünü de bu durumun iki zıddın bir mahalde bulunması gibi muhal ifade etmemesine dayandırması (İbn Fûrek, 1987, s. 132) önem arz etmektedir. Yer verdiğimiz bu örnekler İbn Meymûn'un açıkladığı tarzda, –muhal olmamak kaydıyla tahayyülü mümkün tüm şeylerin Allah'ın kudretine konu olması- tecvîz ilkesinin Eş'arî tarafından benimsendiğini göstermektedir.

Eş'arî; tecrübî bilgilerimize aykırı olarak, *“ağır taşın havada destek olmaksızın durması ya da yeme-içme olmaksızın açlık ve susuzluğun giderilmesi”* gibi durumları da Allah'ın kudreti dâhilinde görmekte ve âlemin mümkünler mecrası olduğunu dile getirmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 133-134). Yine tecvîz ilkesiyle bağlantılı olan bu söylemler, Allah'ın sınırsız irade ve kudretini temellendirme gayretinin bir sonucudur. Çünkü Eş'arî'ye göre edindiğimiz tecrübî bilgiler bahsi geçen varlıkların mevcut durumlarına, dolayısıyla Allah'ın irade ve kudretine bağlıdır. Ve muhal olmamak şartıyla, tecrübî bilgilerimize ters olsa da tahayyül edebiliyor olmamız, bunların olabilirliği için yeterli görülmektedir.

Tecvîz ilkesi, Allah'ın varlığını ispatlamak amacıyla kullanılan hudûs delili ve bu delile katkı sadedinde imkân ve tahsis delilleriyle doğrudan ilişkilidir. Bundan hareketle; hudûs ve imkân delillerini birleştirerek, zorunsuzluk temelinde geliştirdiği tecvîz ilkesi ile öne çıkan Cüveynî, bu ilkeye ulaşmasını hocası Bâkılânî'ye borçludur. Zira Bâkılânî, tecvîz ilkesinin ilk nüvelerini ortaya koyan kişi olarak bilinmektedir (Kılavuz, 2007, s. 84). Nitekim Bâkılânî'nin, âlemin bir muhdise olan ihtiyacını ispatlama yolunda değindiği delillerden ikincisi, onun tecvîz ilkesi konusunda, Cüveynî'ye öncülük ettiğini göstermektedir. Bâkılânî'nin hudûs delilini destekleme sadedinde ortaya koyduğu deliller şu şekildedir:

1. Mütemâsilâttan olmaları sebebiyle varlıkların tecrübe edilen öncelik ya da sonralık durumları; zatlarının gerektirmesinden kaynaklanmamakta, dolayısıyla tayin edici müreccih ve muhassısa olan ihtiyaç ortaya çıkmaktadır.

2. Mevcut varlıkların, hâlihazırda tecrübe edilen varoluş tarzları zorunlu olmayıp ihtimallerden birini yansıtmaktadır. Yani mevcut cisimlerin sahip oldukları tezahürden farklı bir tezahürde bulunmaları -kare olanın yuvarlak, yuvarlak olanın kare olması gibi- mümkündür. Dolayısıyla varlıklar için tezahürlerden birini takdir eden irade sahibi bir varlığa ihtiyaç hâsıl olmaktadır (Kılavuz, 2007, s. 84-85).

İsferâyîni'ye göre Allah, zihnen hudûsu düşünülebilene her şeyi yaratmaya muktedirdir. Çünkü bunun kabul edilmemesi, O'nun kudretini sınırlar; O'nun kudretinin bir sınırı yoktur (Gündoğdu, 1990, s. 59). Başka bir deyişle, Allah'ın kudreti tüm makdûrâtı kapsayıcı olup kudret alanı sonsuzdur. Çünkü kudreti kapsamında olan mümkünlerin son bulması, O'nun kudretinin son bulması ise mümkün şeylerin muhale dönmesi anlamına gelmektedir (Ayğın, 2006, s. 218). İsferâyîni'nin bu ifadeleri, irade ve kudret sıfatları çerçevesinde ele aldığımız fâil-i muhtar Allah tasavvuru ile tecvîz ilkesi arasında kurduğumuz bağlantıyı açıklayıcı özelliği sebebiyle önem arz etmektedir.

Bağdâdî, Eş'arî geleneğinin geneline (ashabımız) atıfla, “ateş ile pamuğun bir araya geldiği halde yanmaması, okun yayının çekildiği hatta insan elinden çıktığı bir durumda gitmemesi; okun gönderilen şeye ulaşmakla birlikte zarar verici bir etki meydana getirmemesi” gibi durumların, caiz/mümkün kabul edildiğini ifade etmektedir (Bağdâdî, 2016, s. 171). Dolayısıyla bahsi geçen durumlar, Allah'ın kudreti dâhilinde gerçekleşebilir/yaratılabilir kabul edilmektedir.

Cüveynî, dalgınlıktan uzak aklı başında bir kişinin, oluşlar hakkında herhangi bir zorunluluk olmaksızın; câizlik/mümkünlük, zorunluluk ya da imkânsızlık yorumunda bulunabileceğini dile getirmektedir (Cüveynî, 1996, s. 14). Böylelikle o, tecvîz ilkesi bağlamında, Allah'ın kudret alanına giren hususlar hakkında konuşabilmek için uygun bir ortam sağlamış görünmektedir.

Kelâm tarihinde tecvîz/cevâz ilkesi ile öne çıkan Cüveynî; bu ilkeyi isbât-ı vâcib konusunda cevâz metodu olarak takdim etmekte, bu metodun merkezine de ilk defa kim tarafından kullanıldığı bilinmemekle birlikte, etkin bir şekilde kullandığı

tahsis kavramını yerleştirmektedir (Kılavuz, 2007, s, 129-130). Cüveynî, cevâz metoduyla bağlantılı olarak tahsis kavramını iki şekilde kullanmaktadır:

1. Önceden kanıtlanmış olan âlemin yaratılmışlığı öncülüne dayalı olarak bir muhassısın (tahsis edici) gerekliliği delili; âlemin, ezeli-hür irade sahibi bir yaratıcısı bulunduğunu ispatlamak üzere kullanılmıştır.

2. Cevâz ilkesi üzerine bina edilen bir muhassısın yahut muktadın (kararlaştırıcı) gerekliliği delili, âlemin yaratılmış olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır.

Her ne kadar bu iki kullanım şekli mantikî açıdan sorunlu görünse de Cüveynî'nin bu ikinci kullanımı, tecvîz/cevâz ilkesi ile kastımızı tam anlamıyla özetlemektedir. Şöyle ki o bu kullanımıyla, âlemin yaratılmış olduğu iddiasını ihtiyar sahibi bir muhassısa muhtaçlığından hareketle açıklamakta, bu düşüncesini de “âlemin olduğundan farklı olabileceğinin câiz olduğu inancına” yani kısaca tecvîz/cevâz ilkesine bağlamaktadır (Wolfson, 2001, s. 334).

Cüveynî'de cevâz ilkesi en açık haliyle; mevcut cisimlerle ilgili idrak sahası dâhilinde yahut ötesinde olan her durumun, câizlik/mümkünlük açısından eşit olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ona göre akıl; küçük ya da büyük, uzak ya da yakın, görülen ya da görülmeyen tüm cisimlerin mevcut tezahürlerinden farklı bir şekilde tezahür etme imkânını kabul eder. Örneğin; hareketli olanın sükûnu, göğe/yukarıya meyilli olanın aşağıya yönelik hareketi, yörüngesinde dönen cismin yörüngesinden uzaklaşarak dönmesi, yıldızların mevcut şekil ve hallerinden farklı şekil ve hallerde bulunması aklın mümkün gördüğü hususlardandır. Dolayısıyla bu ve benzeri ihtimaller göz önüne alındığında, âlemin tümü için cevâz hükmünün kaçınılmaz olduğu ortaya çıkmaktadır (Kılavuz, 2007, s. 130).

Kelâm tarihinde önemli bir yeri olan geç dönem Eş'arî kelâmcılardan biri olan Şehristânî (ö. 548/1153) de bir muhassısın gerekliliği dolayısıyla tecviz ilkesi bağlamında Cüveynî'ye atıfta bulunarak açıklama yapmaktadır. Buna göre o; yeryüzü, su, hava, ateş ve feleklerin şimdiki yerlerinden sağa/sola hareket edebileceklerinin farz edilmesini yahut her birinin hâlihazırdaki şekil ve niceliklerinden daha büyük/küçük tahayyülünü imkânsız görmemekte, tüm cevâzların eşit ve benzer olduğunu savunarak aklî zaruret gereği bir muhassısın gerekliliğini vurgulamaktadır (Wolfson, 2001, s. 336-337). Bu noktada meydana

gelmeleri açısından tüm cevâzların eşit ve benzer olduğunun ifade edilmesi, bahsi geçen cisimlerin zatlarından ziyade arazlarını ilgilendirmektedir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi hareket, şekil ve nicelik arazlar bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen ifadeyi arazların eşitliği üzerinden ele almak, Cüveynî'nin (kelâmcıların) kastının cevherde olma bakımından hiçbir arazın bir diğerine üstünlük kuramaması, böylelikle de hayal edilebilen her şeyin imkânını ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır (Bulğen, 2021, s. 68).

İlk dönem kelâmcıların (Eş'arîler), Allah için vâcib, âlem için câiz kavramını kullanmaları da tecvîz/cevâz ilkesi bağlamında yorumlanabilir. Çünkü âlem için kullanılan câiz kavramı; farklı şekillerde var olabilen, değişime müsait ve zorunlu olanın tasarrufuna tam anlamıyla teslimiyet içermektedir (Kahraman, 2021, s. 102). Bu durum İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından, Allah'ın fiillerini tesadüfe yol açacak şekilde izah etme ya da varlığından çok yokluğuna işaret eden delillere başvurma olarak görülüp eleştirilse (Cengiz, 2015, s. 74-75) de bize göre tarafsız bir gözle ele alındığında gelenek içerisinde isbât-ı vâcib noktasında temelleri sağlam bir metod inşa edildiği anlaşılabacaktır.

#### **4.2.3. Teceddüd-i Emsâl (Sürekli Yeniden Yaratma) Görüşü**

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarında Allah'ın varlığını ispatlama amacıyla oluşturulan cevher-araz merkezli âlem tasavvuru; sistemli bir şekilde savunulmuş, tüm görüşlerine teşmil edilmiştir. Onların âlem tasavvurları ve diğer kelâmî görüşleri ile bağlantısı incelendiğinde, özellikle araz kavramı ve süreksiz kabul edilen yapısının ön plana çıktığı görülecektir. Nitekim fâil-i muhtar ilah anlayışını savunmada; Allah'ı atıl durumda tasavvur eden çevrelerle mücadele sırasında, araz kavramının kullanılması bunun en açıklayıcı örneğini oluşturmaktadır.

Tecrübe ile sabit olduğu üzere hasımla mücadelede, hasmın reddedemeyeceği gerçekler, diğer bir deyişle ortak kabuller üzerinden hareket etmek önem arz etmektedir. Şöyle ki;

“Geçen yıllar zarfında insanda meydana gelen değişim fark edilir düzeyde olmasına rağmen değişimine şahit olduğumuz insana geçmiş, şimdi, muhtemelen gelecekte de muamelemiz aynı olmak durumundadır. Bu durumda geçen zamanla birlikte meydana gelen değişime rağmen muamele ya da algılama anlamında sürekliliğin gözlenmesini sağlayan nedir?” (Karadaş, 2007, s. 7)



şeklinde yöneltilen bir soru şüphesiz değişimi ile öze/cevhere etki edemeyen arazlar ile açıklanabilir. Ancak bu noktada salt araz kavramından ziyade, kelâmcılar tarafından ortaya atılan arazların süreksizliği ilkesi vurgulanmalıdır.

Arazların süreksizlik arz eden yapısı ve bunun aksi yönde seyreden âlemin süreklilik görüntüsü açıklanmaya muhtaçtır. Bu bağlamda kelâmcılara, bu zıtlığı açıklama ve sistemli bir Allah-âlem tasavvuru oluşturma noktasında, büyük fayda sağlayan teceddüd-i emsâl (sürekli yeniden yaratma) görüşüne temas etmekte fayda görmekteyiz.

Teceddüd; eskiyen şeyin yenilenmesi, bir şeyin tükenmesi, kesilmesi ya da bu iki anlamı kapsayacak şekilde bir şeyin son bulup (inkıta) diğer şeyin meydana gelmesi (hudûs) anlamlarında kullanılmaktadır. “Teceddüd” ve bir şeyin benzeri anlamındaki misil kelimesinin çoğulu “emsâl”in terkibinden oluşan teceddüd-i emsâl; *“kesilen, tükenen ya da kullanım dışı kalan birbirine benzer şeylerin yenilenmesi”* anlamında, kelâm ıstılâhında yerini almaktadır (Karadaş, 2007, s. 9). Bu bağlamda Karadaş, kelâm kitaplarında yer alan *“damlacıklardan meydana gelen suyun kesintisiz akışı ve yukarıdan aşağıya dökülürken verdiği kesintisiz görüntü”* örneğini zikrederek teceddüd-i emsâl terkihi ile arazların süreksiz yapısına rağmen süreklilik görüntüsünün açıklanma gereğinden bahsetmekte ve bu terkibe olan ihtiyacı, Allah dışındaki varlıkların devamlılığının nasıllığı sorusu ile ilişkilendirmektedir (Karadaş, 2007, s. 10-13).

Kelâm literatüründe teceddüd-i emsâl terkihinin hudûs teorisini temellendirmek amacıyla ortaya atıldığı düşünülmektedir. Bununla birlikte bir araz olarak kabul gören kulun istitâatinin devamlılığı, Allah’ın ebediliği karşısında ebedî olduğu kabul edilen cennet-cehennemin durumu da teceddüd-i emsâl ile açıklanmıştır. Sürekli yaratma anlamında kullanılan bu terkip yerine; *“yaratmanın yenilenmesi anlamında halk-ı cedîd, sürekli yoktan yaratma anlamında hudûs-i dâim ya da fasılasız olarak yaratmanın devamı anlamında teâkub”* gibi kavramların da kullanıldığı unutulmamalıdır (Karadaş, 2011, s. 239-240).

Âlemin acziyetini dolayısıyla Allah’a muhtaçlığını vurgulama bağlamında teceddüd-i emsâl görüşü daha önce de zikredildiği üzere kelâmcılar tarafından yapılan araz tanımları ve arazlar hakkında öne sürülen görüşlerle ilişkilidir. Bundan hareketle şu iki ilkenin teceddüd-i emsâl görüşüne zemin hazırladığı söylenebilir:

1. Araz araza mahâl olamaz.
2. Arazın bir yerden başka bir yere intikali mümkün değildir.

İlk ilke; bekâyı bir araz kabul eden kelâmcıların, süreklilik sağlayan bekâ arazına mahâl olamayan arazların bekâsını, yani sürekliliğini reddetmesine sebep olmuştur. Ancak arazların bekâsı konusunda ihtilaf olduğu; arazlardan bazılarının ya da tümünün bekâsını kabul eden kelâmcıların da bulunduğu unutulmamalıdır (Şenharputlu, 2017, s. 64-66). Bununla birlikte ilk ilkeye uygun olarak arazların bekâsı ya da devamlılığının, kendileri için yaratılmış olan hâdis bir bekâ ile mümkün olduğu iddiasının (Yavuz, 1991, s. 341)<sup>30</sup>, genele teşmil edilmekten uzak olduğu görülmektedir. Nitekim Eş'arî'nin aktardığına göre, arazların bekâsını kabul edenler bu durumun; ya cismin bekâsıyla, ya bekâsız bir şekilde ya da mekânsız bir bekâ ile sağlandığını söylemektedir (Eş'arî, 2019b, s. 498). Dolayısıyla kelâmcılar genel itibariyle ihtilaflarına rağmen ilk ilke konusunda istikrarlı görünmektedir.

İkinci ilke ise, hem ilk ilkeyle hem de zamanın atomik kabul edilen yapısıyla bağlantılı olarak ortaya atılmıştır. Dolayısıyla tüm arazların toptan yaratılıp cisimler arası nakil yoluyla değişimin sağlandığı şeklindeki görüşlerin imkânsızlığı iddia edilmiştir. Böylelikle sürekliliği ya da intikali kabul edilmeyen arazlardaki değişimin; müşahede âlemi ile uyumlu bir şekilde açıklanması, yaratıcının “*her an bir tasarrufta olduğu*”nu (Rahman 55/29) bildiren ayetlerle de desteklenerek arazlar hakkında sürekli bir yaratımın (teceddüd-i emsâl) kabulü ile sağlanmıştır.

Kelâmcılar tarafından kabul edilen teceddüd-i emsâl görüşünü inceleyen McDonald'a göre bu görüşün amacı, cisimlerdeki oluşları zorunlu kılan bir tabiat fikrine karşı alınan önlemdir. O, Eş'arî tarafından tevellüd görüşünü reddetmek amacıyla örnek gösterilen kalemlerle yazma fiilinden de bahsetmekte bunu; el, kalem, zaman ve mekân atomları içinde ardışık olarak yeniden yaratılma ve yok edilme silsilesi şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca bahsi geçen durumu, ardışık anların hızıyla hareket yanılması yaratan bir sinematografa benzetmektedir (Macdonald, 2016, s. 284-286). Onun ifadeleri teceddüd-i emsâl görüşünü oldukça önemseydiğini göstermektedir. Öyle ki; bu durumu teceddüd-i emsâl görüşünün kelâmcılara ait

---

<sup>30</sup> Yavuz'un Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe atfettiği, “arazın devamlılığı kendisi için yaratılan bekâ araziyle mümkün olmaktadır” ve “araz hâdis olan bekâ araziyle devam ettiği gibi cevher de o tür bekâ araziyle varlığını sürdürür” şeklindeki ifadeler (Yavuz, 1993, s. 80) gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü en basit haliyle “araz, araza mahal olamaz” ilkesi onların âlem hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturmaktadır.

olamayacağı noktasına kadar götürmekte, ısrarla kelâmcılara intikal etmiş bir kaynak arayışına gitmektedir (Macdonald, 2016, s. 293-295). Bize göre onun bu tavrı, kelâmcıların sistemleştirmeye çalıştıkları şeyin ne derece önemli ve değerli olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Kelâm düşüncesinde arazları bâkî kabul etmeyi, Allah'ın kudretini sınırlama manasında değerlendiren Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, âyetlerden (Nisâ 4/94) hareketle, arazların gelip geçicilik vasfını vurgulamıştır. Onlara göre, arazların kendi kendine devamlılık arz ettiğini savunmak, yokluklarını imkânsız hâle getirir, dolayısıyla kabul edilemez (Karadaş, 2011, s. 240). Bununla birlikte teceddüd-i emsâl görüşünün sistematik olarak, ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından oluşturulduğu ve onlar tarafından sahiplenildiği iddiası (Karadaş, 2007, s. 13) dikkate değerdir. Çünkü daha önce bahsi geçen fâil-i muhtar ilah tasavvuru ve tecvîz ilkesi ayrıca daha sonra bahsedilecek olan âdet teorisi, teceddüd-i emsâl görüşü ile bağlantılı olup bunların her biri ilk dönem Eş'arî gelenekle birlikte anılmaktadır.

Eş'arî'nin teceddüd-i emsâl konusundaki görüşlerini, arazların bâkî olmayan mahiyetleri üzerinden okumak mümkündür. Ona göre arazlar için, yine bir araz olan bekâ mümkün değildir. Bununla birlikte o, eşyadaki özelliklerin devamlı algılandıklarının da altını çizerek bu ikilemi teceddüd ve îade kavramları ile gidermeye çalışmakta (Eliş, 2019, s. 63), böylelikle sürekli yeniden yaratma görüşünü temellendirmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Eş'arî, ilk yaratılıştan sonra meydana gelen teceddüdü “*yok iken var olma*” mânasında ele almaktadır (İbn Fûrek, 1987, s. 240). Dolayısıyla daha önce bahsi geçen âlemi tam anlamıyla fâil-i muhtar bir ilaha bağımlı kılma amacına matuf olarak arazların, yaratılışın ikinci anında yok olmaları kabulü, teceddüd ve îade kavramlarıyla pekiştirilerek, hem eşyadaki devamlılık algısı hem de kutsal amaç açıklığı kavuşturulmuştur.

Arazlar için îade kavramını da kullanan Eş'arî, bu durumun arazlarda bekânın mümkünlüğü anlamına gelmeyeceğine dikkat çekmektedir. Çünkü başlangıçtan sonra gelen îade, teceddüd kavramında ifade ettiği gibi yokluktan tekrar başlama anlamına gelmektedir. Ona göre bekânın mümkünlüğü anlamına gelmeyen îade; arazların yokluktan hâdis olarak varlığa geldikten sonra, yok olup ardından tekrar hâdis olmaları anlamında kullanılmakta yani îade, bekâ anlamı taşımamaktadır (İbn

Fûrek, 1987, s. 240)<sup>31</sup>. Dolayısıyla Eş'arî'de arazlar için îade, bizzat Allah tarafından yürütülen varlık, yokluk tekrar varlık silsilesini, sürekli yeniden yaratmayı karşılamaktadır.

Eş'arî tecedüd-i emsâl görüşünü siyahlık arazi üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, siyah olan nesnenin siyah olarak nitelenmeye devam etmesi ve bakan kişinin siyahlığın devamlılığı konusundaki vehmi, siyahlığın benzerlerinin yenilenmesinden kaynaklanmaktadır. Zira siyahlığın yok olması ile benzerinin tekrar hudûsu arasında bir ara olmadığından bakan kişinin süreklilik algısı oldukça olağandır. Ancak tecedüd-i emsâl görüşü bağlamında Eş'arî'ye göre; bahsi geçen siyahlık, varlığa geliş anındaki siyahlık olmayıp yenilenen benzeri bir siyahlıktır (İbn Fûrek, 1987, s. 242).

Âlemin hudûsunu cevher ve arazlardaki değişim/dönüşüm ile açıklamaya çalışan Bâkılânî de hocasını takip ederek arazlardaki tecedüd görüşünü savunmaktadır. Böylelikle o, âlemdeki değişim ve dönüşümü anlık var olan arazlar üzerinden temellendirerek, fâil-i muhtar ilahın fiiline işaret etmekte, dolayısıyla âlemin kendine yetebilen bir şekilde tasavvur edilmesine zemin hazırlayan tabiat fikrini reddetmektedir. Nitekim o, cisimlerde ortaya çıkan değişimi, zaman ve mekânın değişimine bağlayan tabiat fikrinin gerçeği yansıtmadığını söylemektedir. Bâkılânî bu tarz bir düşüncenin kabul edilmesini; “hayatın devamlılığı fikrini, geleceğe yönelik planları ve geçmişe dönük muhasebeleri” imkânsız kılacağı gerekçesiyle reddetmektedir. Yani o, insanın alışkanlıklar kazanmasını ya da hayatını kolaylaştıran kurallar oluşturmasını, sürekli yeniden yaratılan arazlardaki aynılık ve benzerlik ile mümkün görmektedir (Karadaş, 2003, s. 60). Konu bağlamında Bâkılânî'nin herkesçe kabul edilebilir bir sahadan, insan algılarından hareket etmesi dikkate değerdir.

Arazların insan algısına uygun bir şekilde süreksizlik vasfını açıklamak amacıyla başvurulmuş tecedüd ve îade kavramlarının yanı sıra, aynı anlamı ifade edecek şekilde teâkub kavramı da ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde kullanılmaktadır. Bu bağlamda İbn Fûrek teâkub kavramını, “*arazların birbirini ardınca fasılasız olarak var olması*” diğer bir deyişle, yok olduktan sonra fasılasız olarak varlığa gelmeleri şeklinde tanımlamaktadır (İbn Fûrek, 1999, s. 91). İbn

---

<sup>31</sup> Bkz. (Şenharputlu, 2017, s. 70).

Fûrek'in tanımında arazların tekrar varlığa gelişinin fasılasız olmakla kayıtlanması önem arz etmektedir. Zira bu durum hem Allah'ın sınırsız kudretini vurgulamakta, hem de insan zihninde ortaya çıkan süreklilik vehmine açıklık getirmektedir. Ancak arazların süreksizliği ve süreklilik algısının açıklanması konusunda kullanılagelen bu kavramlar değerlendirildiğinde, amaca en iyi hizmet eden kullanımın teceddüd-i emsâl terkibi olduğu göze çarpmaktadır.

Bağdâdî, Eş'arî geleneğin öne çıktığı fâil-i muhtar ilah tasavvuruna pekiştireç olarak; arazların bekâ ile nitelenmesini kabul etmemektedir. Bu görüşüne gerekçe olarak da bekâ vasfının yokluğu imkânsız kılmasını göstermektedir. Ona göre arazların yokluğunun imkânsızlığı da onların hudûsunu, yani herhangi bir vakitte yokluğu düşüncesini imkânsız kılmaktadır. Arazların hudûsunun imkânsızlığı ise onlara mahâl teşkil eden cevher ve cisimlerin hudûsuna mâni olacağından kıdem düşüncesi ortaya çıkarmaktadır (Bağdâdî, 2016, s. 80-81). Dolayısıyla arazlar için bekâ vasfının kabulü, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların, Allah'ın varlığını ve mutlak kudretini ispatlamaya yönelik ortaya koydukları âlem tasavvurunu, amaca hizmet etmeyen salt bir iddiadan ibaret kalmasına neden olmaktadır. Bu sebeple de kabul edilmemektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların âlemlerle ilgilenmelerinin temel nedeni olan hudûsun delillendirilmesi, Eş'arî gelenekte önem arz etmekte ve farklı şekillerde savunulmaktadır. Âlemin yapısı başlığı altında da ele aldığımız üzere Cüveynî söz konusu olduğunda, hudûsun ispatında arazlar ve arazların süreksiz mâhiyetleri öne çıkmaktadır. Nitekim Cüveynî'nin de arazların bekâ ile vasıflanmaları yani süreklilik arz etmeleri konusuna yaklaşımı, Bağdâdî'nin bir tekrarıdır. Ona göre de arazların bekâsı; ademi yani arazların, dolayısıyla arazlarla ilişkisi kesilemeyen cevherlerin yokluğunu imkânsız kılacağından kabul edilemez (Cüveynî, 2010, s. 184). Onun bu yaklaşımından hareketle, hudûs konusunda arazlara ve arazların süreksiz mahiyetlerine böylesi merkezi rol tayini anlaşılır görünmektedir. Zira ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde kabul gördüğü üzere, cevher ve cisimlerin değişmez, sabit ve mütemâsil yapıları gereği, Allah'ın müdahalesine yer açan yegâne unsur; değişimi sağlayan gözlemlenebilir yapıları ile arazlardır (Erdem, 2022, s. 204). Dolayısıyla Cüveynî, geleneğe ve geleneğin temel esaslarına uygun bir yaklaşım sergilemektedir.

Teceddüd-i emsâl konusunda, Cüveynî'nin cevher düşüncesinin ispatına yönelik ortaya attığı; bir cisim üzerinde hareket eden karınca örneğinden faydalanmak da mümkün görünmektedir. Zira karınca örneğinden çıkan bir diğer sonuç, hareketin de bir araz kabul edilmesine dayanılarak varılan arazların tek bir seferde, aynı anda var olmalarının imkânsızlığı sonucudur. Çünkü tecrübe ile sabit olduğu üzere, bir yerden başka bir yere intikal belli bir vaktin geçmesini gerektirmekte; arazların toptan yaratılması ise bu durumla çelişir görünmektedir. Dolayısıyla ardışık iki arazın aynı anı paylaşmadığı ortaya çıkmakta, geçmesi gereken vakitle de ilişkili olarak arazların her an yeniden yaratıldığı kabulü zorunluluk arz etmektedir (Erdem, 2022, s. 200).

Cüveynî, İslâm'ın temel esaslarından biri olan yeniden diriliş konusunda da arazların süreksiz yapılarından hareket etmektedir. Ona göre îade diğer bir deyişle yeniden diriliş; bir şeyin yeniden yaratılmasıdır, yeniden yaratılan da daha önce yaratılanın aynısıdır. Akla uygunluk açısından bakıldığında da bir vakitte varlığı farz edilen şeyin, bir başka vakitte varlığının düşünülmesi oldukça makuldür (Cüveynî, 2010, s. 304).

Arazların süreksiz yapılarını iki vakitte var olamama/bekâ arazını taşıyamama bağlamında açıklayan Cüveynî; müşahede âlemine yönelik süreklilik algısı ile ortaya çıkan tezatlığı, aralarında yokluk anı bulunan iki yaratma şeklinde açıklamak suretiyle ortadan kaldıracılabileceği kanaatindedir. Ayrıca Allah'a bağımlı âlem tasavvuru noktasında, sürekli olanın makdûr olması imkânsız olmakla birlikte, her bir vakitte sürekli olmaksızın var olanın (hâdis), hem ilk yaratılma anında hem de yeniden yaratılma anında makdûr olması imkân dâhilindedir. Nitekim kulun makdûrunda olan şeylerin yeniden yaratılması da bu hususa delildir (Cüveynî, 2010, s. 305). Şöyle ki, normal şartlarda üzerine düşünülmeyecek derecede alışılmış yürüme fiili, yani insanın yürümeye yönelik gücü ve herhangi bir hastalık sonucu bu gücünün kaybedilmesi durumu göz önüne alındığında, bahsi geçen fiil işleme gücünün (istitâat) sürekli/devamlı kabul edilmesi; ya ilk durumun ya da ikinci durumun meydana gelmesine mânidir. Ancak bizzat tecrübe edilebilir olan bu ve benzeri durumların meydana geliyor olması arazların yapıları itibariyle süreksizliğine ancak yaratıcının sürekliliği sağlayan müdahalesine işaret etmektedir.

Özetle teceddüd-i emsâl görüşü ilk dönem Eş'arî kelâm geleneği için âlemin hudûsu ve yaratıcının fâil-i muhtar oluşunu ispat konusunda kilit bir rol oynamaktadır.

#### **4.2.4. Tabî Nedenselliğin Reddi: Âdet Teorisi**

İnsanlık tarihi kadar kadîm bir geçmişe dayanan olay ve varlıkların nedenine yönelik nedensellik meselesi; bir problem olarak nitelenmemekle birlikte, ilk insanın yaratılışından itibaren en ilkel haliyle merak ve sorgulama şeklinde zihinlerdeki yerini almış, gelişmiş ve bir problem halini almıştır. Nedensellik meselesinin günümüze ulaştığı kadarıyla Antik Yunan filozoflarının “evrenin arkhesi (ana maddesi)” tartışmaları ile bir problem olarak ele alınmaya başlandığı ve her dönem her alanda karşılaşılan bir tartışma konusu olduğu söylenebilir.

Nedensellik problemi; geçmişten günümüze felsefe, psikoloji, bilim ve dinin konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problem; özellikle evreni keşfetme ve belirli yasalara bağlayarak öngörme çabası içinde olan bilim ile varlıkları mutlak kudret ve irade sahibi bir yaratıcıya dayandırarak açıklama yöneliminde olan din arasında var olduğu söylenen çatışma, uyumsuzluk gibi olumsuz ilişkilerin dayanak noktasını oluşturmaktadır. Konumuzun sınırları itibariyle biz bahsi geçen diğer alanlara temas etmeden nedensellik problemini genelde din, özelde ise Eş'arî kelâm geleneği açısından ele almayı uygun görmekteyiz.

Tabiat kavramından türeyen tabî kavramı, müktesebin zıddı olarak yaratılıştan gelen fitri ihtiyaçlar veya kalıtsal deformasyonları ifade etmektedir. Neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılan nedensellik kavramı, süreç içerisinde olgu, olay ya da fenomenler arasında varlığı kabul edilen neden ve sonucun ardışıklığını ifade eden ilişki şeklinde tanımlanmaktadır (Kandemir, 2019, s. 23).

Bahsi geçen bu iki kavramın terkibi tabî nedensellik ise, çalışmamızda da temeli teşkil edeceği üzere, dış müdahaleye ihtiyaç duymaksızın âlem ve unsurlarının sürekliliğini sağlayan zorunlu bağlar zinciri olarak açıklanabilmektedir. Özellikle günümüz ilahiyatçıları tarafından sıklıkla temas edilen nedensellik ve tabî nedensellik gibi kullanımların, kelâm düşüncesi açısından oldukça yeni olduğu unutulmamalı ancak meselenin kelâm geleneğinden bağımsız bir şekilde ele alındığı da düşünülmemelidir. Zira klasik metinlerde illet-sebep kavramları etrafında gelişen tartışmaları tabî nedensellik düşüncesi ile ilişkilendirmek mümkündür (Kandemir,

2019, s. 30). Bu sebeple, meselenin kelâm geleneği ile ilişkili olarak; illet, sebep ve illiyet gibi kavramlarla açıklanması önem arz etmektedir.

Kelâm geleneğinde illet, “*bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan ve hariç olup onda etki yapan şey*” (Cürcânî, 1997, s. 155); sebep ise, “*kendisi ile maksada erişilen şey*” için isim olarak kullanılmaktadır (Cürcânî, 1997, s. 120). İlk dönem kelâm metinleri incelendiğinde, bu iki kavramın aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı Kâdî Abdülcebâr ile ayrımın başladığı görülmektedir. Onunla başlayan bu ayrıma göre Cürcânî'nin tanımlarında da işaret olduğu üzere illet; sonucunu zatından dolayı zorunlu olarak gerektiren, sebep ise bazı engellerin bulunması ve ortamın fiile uygun olmaması durumunda sonucunu gerektirmemesi ihtimâli bulunan şeyler için kullanılmaktadır. Özetle ifade edilecek olursa, illet nesneye ait bir vasıf olup onda bir tür etki meydana getirirken; sebep, iki şey arasında hiçbir etki gücü olmayan salt bir vasıta veya bağlantıdan ibarettir (Kandemir, 2019, s. 26). Dolayısıyla çalışmamızın seyri ve maksadımızın neticelenmesi açısından illet kavramının kullanılması daha isabetli görünmektedir.

Kelâm geleneğinde kullanılageldiği haliyle iki olay arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanılan illiyet; illet ve onun sonucu olan ma'lûl arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kavramdır. Bu kavram, her mâlulün bir illetinin ya da her olayın doğrudan/dolaylı bir sebebinin bulunduğu anlayışına dayanmakta; dilimize sebeplilik ve nedensellik şeklinde tercüme edilmektedir (Erdemci, 2016, s. 12). Nedensellik meselesinin kelâmcıların konuları arasına dahil konusunda birbirine paralel olmakla birlikte farklılık arz eden görüşler dile getirilmektedir. Bu bağlamda Andrey Smirnov; Allah-âlem ilişkisinin doğasına dair yaratma fiili ve ilahi buyruklar probleminin etkisinden, Ali Parsa; Kur'an-ı Kerim temelli ilâhi kudret-kader ve insan iradesi etrafında şekillenen siyasi tartışmaların etkisinden, Macit Fahri; kader-irade tartışmaları ile ortaya çıkan tevlid teorisi ile sistemleşen tabiat teorisinin ileri sürülmesiyle de fizikî alana evrilen bir kronolojinin etkisinden söz etmektedir (Kandemir, 2019, s. 49). Ayrıca Wolfson, eserinde yer verdiği Müslüman-Hıristiyan tartışması ekseninde ifade ettiği üzere Müslümanların; Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinin (Âraf, 7/191, Yûnus, 10/35, İbrahim, 14/32, Yâsîn, 36/82) yönlendirmesi ile âlemden meydana gelen olayları, aracı sebeplere ihtiyaç duymayan mutlak irâde ve kudret sahibi bir yaratıcı ile açıklama eğiliminde olduklarını söylemektedir. Yine o, Müslümanların tercüme faaliyetlerinin etkisi ile Antik Yunan'da dile getirilmiş olan



Aristo ve Epikürcü kozmoloji çerçevesinde bir düşünceye ulaştıklarını iddia etmektedir (Wolfson, 2001, s. 397-399). Bahsi geçen görüşlere paralel olarak, İslâm düşüncesinde sebep ve illet kavramlarının ilk defa insan fiilleri etrafında cereyan eden cebr ve ihtiyar tartışmaları bağlamında gündeme geldiği söylenmektedir. Nitekim Eş'arî'nin Mu'tezilî âlimlerin ihtilafları için açtığı; “*onlar illetler konusunda on fırkaya ayrıldılar*” şeklindeki başlık (Eş'arî, 2019b, s. 538-542), insan fiilleri hakkında ortaya atılan görüşlerle ilgilidir (Demir, 2015, s. 24). Özetle, nedensellik tartışmalarının kelâm geleneğine dahil konusunda; diğer birçok tartışmanın başlangıç noktası olarak gösterilen peygamber sonrası ilk dönem siyasi olayları ve Kur'an merkezli ortaya çıkan kader-insan iradesi tartışmalarının zemin teşkil ettiği, bununla birlikte tercüme faaliyetlerinin tartışmanın sistemleşmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.

Başlangıçta kelâmcıların metafizik alandaki tartışmalarına dâhil olan nedensellik/illiyet meselesinin diğer bir deyişle illet-ma'lûl ilişkisinin, mahiyeti itibariyle zorunluluk mu (icâb) yoksa yaratma mı (icâd) ifade ettiği noktada hararetle tartışıldığı, bu meselenin de zamanla fiziksel âleme intikâl ettiği görülmektedir. Özellikle tartışmaların fiziksel âleme intikalinden sonra meselenin daha da karmaşıklaştığı; fiziksel âlemde cereyan eden değişimlerde gözlenen illet-ma'lûl ilişkisinin kelâm ekolleri hatta aynı ekole mensup kelâmcılar arasında, farklı anlayışlara yol açtığı dikkat çekmektedir (Erdemci, 2016, s. 13-14). Bununla birlikte kelâmcıların nedensellik/illiyet meselesi eksenindeki görüşlerini genel bir sınıflandırmayla dört görüş çerçevesinde ele almak mümkün görünmektedir:

1. İnsan fiilleri dâhil kâinattaki bütün varlık ve olayların yegâne nedeni, aracı sebepler olmaksızın ilâhî yaratmadır.

2. Allah aracı sebepler olmaksızın doğrudan kâinatın nedeni kabul edilmekle birlikte insan, yöneliminden dolayı fiillerinden sorumludur. Ayrıca zâhiren de olsa tabiatta varlık ve olaylar arasında gözlemlenen ardışıklık, neden-sonuç arasında bir ilişki ve düzen olduğu kabulüne götürmektedir.

3. Nihâi anlamda her şeyin varlık nedeni Allah olmakla birlikte, sonucun ortaya çıkmasına engel herhangi bir durum olmadığında, insan ve diğer varlıklar da bazı sonuçlar için neden olabilmektedir.

4. Varlıklarda; hareketlerini, diğer varlıklarla ilişkilerini ve doğadaki olayları belirleyen değişmez, sabit tabiatlar bulunmaktadır. Âlemde bu tabiatlara dayalı nedensel ilişkiler hüküm sürmektedir (Kandemir, 2019, s. 53-54).

Bahsi geçen dört görüşten hareketle genel olarak kelâmcıların nedensel ilişkilere yönelik olumlu bir tavır sergilediklerini söylemek güç görünmektedir. Muhtemelen bu durumun arka planında, kelâmcıların Allah'ın müdahalesini ortadan kaldıran ve bütün olup biteni tab' ve tabiatlarla açıklamaya çalışan anlayışları yadsımaları (Erdemci, 2016, s. 23), İslâm kültür ve geleneğiyle bağdaştıramamaları yer almaktadır. Nitekim kelâmcıların özelde Eş'arîlerin, Allah'ın gücü ve bağımsız fâil oluşuna yaptıkları vurgu; tabî âlemde iradeye dayalı olsun ya da olmasın her türlü tabî fiili inkâr etmelerine ve onu Allah'ın yaratma gücüne bağlamalarına yol açmış görünmektedir (Erdemci, 2016, s. 27).

Kelâmcılar tarafından genel itibariyle nedensellik meselesinin nasıl ele alındığı incelendiğinde, tabiatta meydana gelen değişim ve dönüşümün izahından ziyade; insan fiilleri, iradesi ve istitâat ile olan ilişkisinin gündemde tutulduğu göze çarpmaktadır. Onların tabiatta gözlemlenen nedenselliği ise, genellikle âlemin yapısı bağlamında ele aldıkları cevher ve cisimlerin özelliklerinden söz ederken ya da âlemde mekanik bir zorunluluk öngören diğer bir deyişle, âlemde görülen değişim ve dönüşümü cisimlerde mevcut olan tabiatlara bağlayan; dehriyye, ashâbu'l-heyula ya da ehlu't-tıba' gibi gruplarla tartışmalarında dile getirdikleri görülmektedir (Erdemci, 2016, s. 30).

Kelâm geleneğinde zorunlu nedensellik düşüncesi ile bağlantılı olarak illet kavramı incelendiğinde bu kavramın; genellikle insan fiilleri, mucizenin imkânı ve Allah'ın yaratma gerekçesi (vücûb-îcâb) tartışmaları etrafında şekillendiği görülmektedir. Konu bağlamında yapılan tartışmalar kelâm geleneği içerisinde daha çok Eş'arî ve Mu'tezilî ekoller arasında cereyan etmektedir. Nitekim "Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları" başlıklı çalışmada (Kaplan, 2018, s. 1-140) bahsi geçen iki ekolün bu bağlamda öne çıktığı görülmektedir. Bu iki ekol arasında cereyan eden tartışmalardan birine örnek vermek gerekirse; Allah'ın evreni yaratmasında bazı Mu'tezilî âlimler tarafından ortaya atılan aslah teorisi diğer bir deyişle, "menfaat sağlayan şeyi yaratmanın Allah'a vücûbiyeti" Eş'arîler tarafından ciddi eleştiriler almış ve reddedilmiştir. Çünkü onlara göre ilâhi fiillin bir sebep yahut gerekçeye bağlı olması söz konusu değildir (Demir, 2015, s. 29).

Eş'arî gelenekle cereyan eden nedensellik tartışmalarının kelâm geleneği içerisindeki muhatabı olan Mu'tezilî ekolün, genel itibarıyla zorunlu nedenselliği kabul ettiği yahut reddettiği yönünde yorumda bulunmak ya da tam anlamıyla Allah'ı âlemden soyutlayan bir düşüncede olduklarını söylemek oldukça güç görünmektedir. Nitekim tab'/tabiat fikri ile gündeme gelen Muammer, Belhî ve Nazzâm gibi âlimlerin nispet edildiği Mu'tezilî Bağdat ekolü zorunlu nedensellik fikrine daha yakın görünmekle birlikte, Mu'tezilî Basra ekolüne nispet edilen Allâf, Cübbâi ve İskâfi gibi âlimlerin bu fikri şiddetle eleştirdiği (Erdemci, 2022, s. 94-96); ekol genelinde tabiatları kabul edenlerin yani zorunlu nedensellik düşüncesine yakın görünenlerin reddedenlere göre azınlığı temsil ettiği görülmektedir. Kaynaklarda Basra Mu'tezile'sinden Allâf, İskâfi, Cübbâi, Salih Kubbe ve Sâlihî gibi isimlerin; tabiatdaki düzeni Allah için zorunlu görmedikleri, daha önce bahsi geçen tecvîz ilkesini benimsedikleri hatta bazılarının bu ilkeyi örnekleme konusunda aşırılık gösterdiği aktarılmaktadır (Demir, 2015, s. 151-152). Bununla birlikte Mu'tezilî ekolde tabiatlar kabul edilsin ya da edilmesin insan özgürlüğüne yer açmak ve sorumluluğunu ispatlamak amacıyla geliştirilen tevlid, i'timâd gibi teoriler, Eş'arî geleneğin Allah dışındaki ikincil nedenlerin reddine yönelik kabulleri karşısında mümkün görülmemiş; aralarında ortak kabuller (tecvîz) olmasına rağmen büyük tartışmalar zuhur etmiştir.

Zorunlu nedensellik bağlamında Mu'tezilî ekol ile yoğun tartışmaları gündeme gelen Eş'arîlerin; süreç içerisinde meseleyi kelâm ilmine dâhil eden Mu'tezilî geleneği geride bırakarak, filozofların zorunlu nedenselliğin kabulüne yönelik iddialarına karşı savunmada ön plana çıktığı bilinmektedir. Nitekim sonraki dönem Eş'arî kelâmcısı Gazzâlî'nin eser ve fikirleri bu bilgiyi desteklemektedir. Özellikle filozofların Allah'ı ilk illet ve ilk sebep olarak nitelendirmeleri, genelde kelâmcıların özeldir Eş'arîlerin şiddetle kaçındıkları ve eleştirdikleri hususlardandır. Onlara göre aralarında büyük farklar olan sebep/illet yerine fâil nitelmesi, Allah için daha uygundur. Çünkü "Allah illettir" demek, ma'lûlün yani, Allah'ın ilâhi fiilini icra ettiği âlemin kadîm olmasını, Allah'ın âlemi lüzum üzerine var etmesini gerektirecektir. Oysa "Allah fâildir" demek, mefûlün Allah ile ezelden varlığını zorunlu kılmayacağından bu problemi ortadan kaldırmaktadır (İbn Meymûn, 2021, s. 156-157). Kelâmcılara göre; fâillikle nitelenme, irade ve bilgi sahibi varlığa mahsus bir nitelmedir. Filozoflar ise ihtiyârî ya da tabî fark etmeksizin kendi dışında başka

bir şeyin varlığına sebep olan şeyi illet/sebep olarak nitelemişlerdir. Örneğin ateş yakıyorsa, yanma fiilinin fâili ateştir (Düzgün, 2021, 119-121). Dolayısıyla Allah ile âlem arasında ontolojik fark üzerinde hassasiyetle duran Eş'arîlerin, fiillerin meydana gelişinde herhangi bir benzerlik tasavvurunu kabul etmeleri mümkün görünmemektedir. Nitekim Eş'arîlere göre, Allah'ın illet değil fâil olarak nitelenmesi; fâili çevreleyen herhangi bir zorunluluğun bulunmaması, O'nun tabiatı icâbı yaratmamasıdır. Onlara göre ilâhi fillerdeki çeşitlilik ve zaman içindeki belirlenmeler, icâb gereği iş yapmayan bir iradenin varlığına işaret etmektedir (Düzgün, 2021, s. 120) .

Aristo'nun Tanrı hakkında "ilk muharrik" delilini sonraki dönemde çeşitli görüşlerle mezcederek İslâm düşünce dünyasına nakleden Meşşâî geleneğin<sup>32</sup> âlemi, ilk illetten zorunlu bir nedensellik ilişkisiyle sudûr<sup>33</sup> eden bir sistem olarak tasavvur etmeleri, Eş'arîler tarafından genel hatlarıyla üç gerekçeyle eleştirilmiş ve reddedilmiştir:

1. Allah'ın illet olması aralarında geçen bir süre olmaksızın zorunlu olarak ma'lûlün yani âlemin varlığını, böylelikle âlemin kıdemini gerektirir.

2. Allah'ın illet kabul edilmesi, herhangi bir zorunlulukla yönlendirilmesi, O'nun mutlak iradesini sınırlamak anlamına gelir. Oysa O, mutlak irade ve kudret sahibi fâil-i muhtar'dır.

3. Allah'ın âlemin yaratılışında illet olarak sudûrda görev alması, iradesinin sınırlanması; âlemin düzenini devam ettirme ve âleme müdahale noktasında da O'nu sınırlayacağından mucizeleri imkânsız hale getirmektedir (Demir, 2015, s. 28-29).

Kelâm geleneğinde azınlık olarak niteleyebileceğimiz istisnalar olmakla birlikte, kelâmcıların genelinin özelde Eş'arîlerin, Allah'ın müdahalesini ortadan kaldıran, O'nu bir vücûbiyet kalıbına sokmaya çalışan ve âlemde olup biteni tabiatlarla açıklayan görüşleri yadsıdıkları, bu bağlamda birinin diğerini gerektirmesi

---

<sup>32</sup> Osmanlıca'da "Aristotalisiyye" şeklinde karşılık bulan Meşşâîyye (Meşşâî gelenek); esas meselelerde İslâm'a dayanan, metot bakımından Aristo'ya tâbi olan, Eflâtun ve Yeni-Eflâtuncu izahlara değer veren felsefî bir ekoldür. Özellikle âlemle ilgili meselelerde kuruluşundan itibaren kelâm ekolleri ile mücadeleye girmiştir (Taylan, 2020, s. 144-145).

<sup>33</sup> Plotinos ve Yeni Eflâtunculara göre âlem, BİR diye anılan Tanrı'dan çıkmış, sudûr etmiştir. Tanrı her şeyin kaynağıdır. Âlem bu asli cevherden (BİR, Tanrı) taşarak, sudûr ederek meydana gelmiştir. Sudûrda Tanrı'nın kendinin ya da mahiyetinin değişmesi söz konusu değildir. Âlemin Tanrı'dan sudûru; ışığın güneşten, sıcaklığın ateşten çıkışı gibi örneklerle ifade edilir. Yani âlem, Tanrı'dan bir tür zorunlulukla sudûr etmekte, çıkmaktadır (Taylan, 2020, s. 107-108).

şeklindeki zorunlu nedensel ilişkileri red eğiliminde oldukları genel kabul görmektedir (Erdemci, 2016, s. 23). Dolayısıyla Eş'arîlerin zorunlu nedensellik/tabîî illiyet bağlamındaki görüşlerini bu minvalde anlamak önem arz etmektedir. İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinin tabîî illiyet konusundaki görüşleri şöyledir:

Eş'arî'ye göre illet, “*kendi başına müessir olmayan ve ilâhî kudret kapsamında, ancak Allah'ın yaratmasıyla tesir edebilen şey*” şeklinde tarif edilmektedir (Mavil, 2018, s. 264). Bu tariften hareketle müşahede âleminde gözlemediğimiz kadarıyla ateşle birlikte ortaya çıkan yanma olayı, atılan şeyin gitmesi, havada dayanak olmaksızın duran şeyin düşmesi vb. durumlar; varlıkların tesirine değil bizzat Allah'ın yaratmasına bağlanmaktadır. Nitekim Eş'arî; tecvîz ilkesi bağlamında gözlemlerimiz aksine Allah'ın dayanak olmaksızın ağır bir taşı havada tutmasını, ışığın varlığı ile ilişkilendirdiğimiz görmenin ışık olmaksızın gerçekleşmesini, biyolojik verilerin aksine cinsel birliktelik olmaksızın insanın ve tohum olmaksızın bitkinin varlığının imkânsız olmadığını ifade etmekte, ancak normal zamanlarda bunları yapmayacağı kaydını düşmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 132-134).

İllet kavramı bağlamında ortaya atılan tabîî ilişkileri reddeden ve âlemde mevcut şeylerin varlığını yalnızca Allah'ın yaratmasına bağlayan Eş'arî; sarhoş edici bir içkiden sonra gelen sarhoşluğun, yemeden sonra tokluğun, su içtikten sonra kanmanın, ateşe temastan sonra yanmanın ve havaya atıldıktan sonra taşın düşmesinin tabiatın ya da birbirini doğuran sebeplerin kabulünü destekleyici şeyler olmadığını, tamamının bizzat Allah tarafından yaratıldığını ve iradesi dâhilinde bunların aksinin meydana gelebileceğini söylemektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 283). Bu örnekler ve açıklamadan hareketle, Eş'arî de gözleme konu olan bu tarz durumların meydana gelmesinde; tabiatların ya da nedensel ilişkilerin tesiri yorumunda bulunulabileceğinin farkında görünmektedir. Ancak onun bu farkındalığıyla birlikte ısrarla Allah'ın yaratmasına yaptığı vurgu, iddiaları için güçlü bir delili gerekli kılmaktadır.

Bâkılânî, insanlar tarafından bazı varlık ve olaylar arasında biri diğerini zorunlu kılacak şekilde tahayyül edilen nedensel ilişkileri yanılığ olarak görmektedir. O bu konuyu sarhoşluk ve yanma olayı üzerinden açıklamaktadır. Şöyle ki, pek çok kişi tarafından “*sarhoşluğun içkinin şiddetine yanmanın ise ateşin sıcaklığına*” bağlanması büyük bir cahilliktir. Çünkü gözlemlenen; içki içende sarhoşluk/bilinç

zayıflığı, ateşle yan yana gelen cisimde yanma şeklinde ortaya çıkan değişimdir. Dolayısıyla kişide/cisimde meydana gelen bu yeni durumun fâili gözlemlenememektedir. Ona göre bu durumların fâili ancak dikkatli araştırma ve inceleme sonucu ortaya koyulabilir. Bahsi geçen fâil konusunda; bazılarının insanı (mütevellid), bazılarının cismin tabiatını, bazılarının ise kendisinin de doğru kabul ettiği kadîm, mutlak güç sahibi bir yaratıcıyı işaret ettiğini söylemektedir (Bâkîllânî, 1987, s. 62).

İbn Fûrek, âlemde zorunlu nedenselliğin kabulüne yönelik düşüncelere selefleri gibi karşı çıkmakta ve illeti, “*nitelediği şeyi zorunlu olarak almasını gerektiren vasıf*” şeklinde tanımlamaktadır (Demir, 2015, s. 29)<sup>34</sup>. Böylelikle o illete, varlığa gerektirecek bir görev yüklemekten ziyade algıyı etkileyen bir mâna gözüyle bakmış dolayısıyla, Allah’tan bağımsız ya da O’nun mutlak irade ve kudretini sınırlayıcı bir çehreden uzaklaştırmış olmaktadır.

İbn Fûrek, Allah ve âlem arasındaki ontolojik farkı Eş’arî geleneğe bağlı kalarak ısrarla vurgulamış; Allah’ın zorunlu, âlemin ise mümkün varlık kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Onun her yönüyle mümkün kabul ettiği âlem, Allah’ın yoktan ve aracısız olarak yaratımının bir ürünü olmaktan öteye geçememektedir. İbn Fûrek bu yaklaşımıyla, İslâm düşüncesinde Meşşâî filozoflar tarafından öne sürülen Allah’ın fâil-i muhtarlığına hâlel getiren sudûr teorisine ve bu teori çerçevesinde aracı sebepler olarak görülen ay-üstü âleme yönelik fâiliyeti reddettiğini ifade etmektedir (Doğan, 2017, s. 194-195).

Cüveynî’ye göre, âlemde Allah’ın yaratmasına bağlı ahenk ve belirli münasebetler halinde görülen olayların ontolojik bir süreklilik ve zorunluluğa bağlanması mümkün değildir (Demir, 2015, s. 161). O, var olan ahenk ve belirli münasebetlerden hareketle hâdis kabul ettiği âlemin, bir tahsis ediciye ihtiyaç duyduğunu; bu tahsis edicinin ise ma’lûlünü aynı anda zorunlu kılan illet ya da iradesiz/zorunlu olarak varlığa çıkaran tabiat olmasının imkânsızlığını dile getirmektedir. Ona göre âlemin tahsis edicisi irade sahibi bir fâil olmalıdır (Cüveynî, 2010, s. 44-45).

Görüldüğü gibi ilk dönem Eş’arî kelâm geleneğinde; âlemdeki süregelen olayların açıklanması amacıyla başvurulmuş tabî illiyet/zorunlu nedensellik

---

<sup>34</sup> Bkz. (Cüveynî, 1969, s. 693).

düşüncesine ve bu düşüncenin ana bileşenleri olan illet-tab'/tabiat kavramlarına yer verilmemiş, bu kavramlar reddedilmiştir. Bununla birlikte âlemde süregiden düzenin açıklanmasına yönelik teori arayışına gidilmiştir. İşte ilk olarak Mu'tezilî ekol tarafından ortaya atılan âdet teorisi, bu arayış neticesinde Eş'arî gelenek tarafından sahiplenilmiş ve geliştirilerek savunulmuştur.

Âdet sözlükte, kendisinden türeyen kelimelerin tamamında geri dönüş ve tekrar anlamını içeren a-v-d kökünden türetilmiş bir isim olup “*fiil ve dış tesirlerden hâsıl olan hâlin (infial), bir huy gibi insanın kolay yapabileceği bir duruma gelinceye kadar tekrar edilmesi*” (İsfehânî, 2010, s. 736-737); “*insanların makul olanın hükmü üzere devam ettikleri ve defalarca kendisine döndükleri uygulamalar/davranışlardır*” (Cürcânî, 1997, s. 150). Kelâm ıstılahında ise, fizikî âleme konu olan sürekliliğin bizzat Allah tarafından idame ettirildiği, bununla birlikte bu sürekliliğe aykırı kabul edilen mûcize ve kerâmet gibi durumların imkânının da, O'nun yaratmasına bağlandığı, zorunlu nedensellik karşıtı bir düşüncedir. Bu düşünce kelâm geleneğinde âdet teorisi ya da âdetullah şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Kelâm geleneğinde âdetullah anlamına gelecek şekilde sünnetullah terkinin de kullanıldığı görülmektedir. Sünnet kelimesinin sözlükte sürekliliği çağrıştıracak şekilde; *âdet* (Cürcânî, 1997, s. 124), “*takip edilen yol, hayat biçimi*” (İsfehânî, 2010, s. 518) anlamına geldiği belirtilmektedir. Ayrıca sünnetullahın Kuran-ı Kerim'de; “*Allah'ın öteden beri süregelen yasaları*” (Fetih 48/23)<sup>35</sup> anlamında kullanılması kelâmcıların bu iki terkinin anlamdaş görmelerine sebep olmuş olabilir. Bu meseleye “Kur'an'da Sünnetullah Kavramı” başlıklı çalışmasında (Özsoy, 1991, s. 1-120) yer veren Özsoy; sünnetullahın Kur'an'daki kullanımını ve buna bağlı olarak ilk dönem anlaşılma tarzını; günümüz kullanımıyla kıyaslamakta, bariz bir şekilde anlam kayması olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre sünnetullah kavramının daha sonraları yüklendiği “tabiat kanunları” anlamı, her ne kadar kanuniyet fikri barındırsa da, kendi tabii bağlamında, kanuniyetin konusu olarak fizikî âleme işaretle ele alınması oldukça güçtür (Özsoy, 2017, s. 51).

Özsoy'un çalışmasında ele alındığı üzere; Kur'anî bir kavram olarak sünnetullahın, âdetullah kavramı yerine kullanılış seyri şu şekildedir:

---

<sup>35</sup> Bkz. (Fatr 35/43).

H. III. yüzyılda, felsefi tartışmaların Müslüman çevreye sirayeti ile karşılaşılan birçok kavram, Arapça'ya uyarlanmıştır. Özellikle âlemin işleyişine yönelik, âlemin sürekliliği görüntüsünde, Allah'ın müdahalesi ve mucizenin imkânı gibi tartışmaların gündeme gelmesi; İslam âlimlerinin, -olaylar arasındaki nedenselliği ifade etmek için- “olagelen, alışılmış, olağan, normal” anlamlarına gelen âdet kavramını tercih etmeleri ile sonuçlanmıştır. Örneğin Rummânî (ö. 384/994), Kur'an'ın mu'cizliğine delil gördüğü, nazım itibarıyla olağanüstülüğünü; “alışlagelen, şimdiye kadar görülen olaylar” anlamına gelen âdetin haricinde bir durum olarak göstermekte, diğer mucizelerle karşılaştırırken, âdet kavramını açıkça “fizikî kanunlar” anlamında kullanmaktadır. Çağdaşı Hattabî (ö. 388/988) de âdet kelimesini benzer şekilde kullanmaktadır. Yaklaşık iki asır sonra Cüveynî'nin de âdeti tabiat kanunları anlamında kullandığı hatta mucizelerin meydana gelişinin ispatı sırasında, Allah'a izâfe ederek âdetullah terkiibine de yer verdiği görülmektedir (Özsoy, 2017, s. 52-53).

Özsoy'a göre; âdetullah terkiibinin tam olarak ne zaman kullanılmaya başladığını tespit etmek güç olsa da, kullanıldığı bağlamdan hareketle dönem ve anlamı hakkında fikir edinmek mümkündür. Ona göre asıl önemli olan, âdet kelimesinin sahip olduğu anlamın, bu yeni terkiibe nasıl taşındığıdır ki; bu durum muhtemelen âdetin günlük konuşma dilindeki anlamlarının etkisinden ziyade, tabiat kanunları olarak belirlenen felsefi kullanımından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu terkiibin sünnetullah ile anlamdaş bir şekilde kullanılmasını, Gazzâlî ve sonraki dönem kelâmcıları ile ilişkilendiren hatta Cüveynî'nin âdetullah konusunda yaptığı değişmezlik vurgusundan hareketle, daha önceki dönemlerle ilişkisi konusunda çekimserliğini dile getiren Özsoy, bu kullanımın -sünnetullahın âdetullah/tabiat kanunları anlamında ele alınması- salt dilsel bakımdan doğru olduğunu söylemekle birlikte, Kur'an âyetlerinin referans gösterilmesi konusunda uyarmakta, bağlamın dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira Kur'anî bir kavram olarak sünnetullah; âyetler ışığında, “süregelen tarihsel/toplumsal yasaları” ifade edecek şekilde karşılık bulmaktadır (Özsoy, 2017, s. 53,104).

Kelâmcılar tarafından âlemde süregelen düzeni ve bu düzenin kesintiye uğraması diğer bir deyişle askıya alınması şeklinde ifade edilebilecek olan mucizelerin imkânını temellendirmek amacıyla ortaya attıkları âdet teorisinin kaynağı noktasında; -âleme yönelik tüm tasavvurlarda olduğu gibi- Wolfson, Antik



Yunan filozoflarına atıfta bulunmayı kendisine görev edinmiş görünmektedir. Ona göre kelâmcıların âdet teorisi, her şeyi tesadüfe bağlayan ancak âlemde devam eden bir düzen olduğunu da görmezden gelemeyen ve bu durumu, ezelden atomların tesadüfi toplanmaları yoluyla kurdukları denge ile açıklayan Epikürcü sisteme benzemektedir. Çünkü Epikürcü sistemde, âlemin süregiden dengesini ifade etmek için kullanılan “isonomia” kavramı, her ne kadar tesadüfi bir oluşumu, hatta tesadüfi bir şekilde bozulma ihtimalini temsil etse de olayların, kelâmcıların âdet teorisinde olduğu gibi sürekliliği kabul edilmektedir. Ayrıca o, Aristo’nun âdet/meleke şeklinde tercüme edilebilecek “ethos” kavramı ile de âdet teorisi arasında ilişki kurmaya çalışmakta; kelâmcıların her zaman değil sadece sık sık vuku bulan olayları gösteren bu kavramda, mucizelerle bozulabilen ancak ardışıklık içerisinde meydana gelen olayların düzenliliğine ilişkin uygun bir ifade bulduklarını iddia etmektedir (Wolfson, 2001, s. 417).

Kelâm geleneğinde âdet teorisinin kaynağı noktasında, doğrudan kelâmcıların içinde yaşadıkları kültüre de işaret edilebilir. Nitekim Câbirî’ye göre; kelâmcıların nesnelere arasında zorunluluk ilişkisine dayanan bir dünya görüşü yerine, zorunsuzluğu kabul etmelerinin nedenini, kültür taşıyıcısı olan Arapça’da ve bunun belirleyicisi olan bedevi âlem anlayışında aramak gerekmektedir. O bu iddiasını, cahiliye dönemi Arap ilimlerinde sebep-sonuç ilişkisine yer olmadığını söyleyerek desteklemektedir (Demir, 2015, s. 149-150). İbn Hazm da; dış etkenlerden bağımsız bir şekilde Arap diline işaret etmekte, dilde âdet kavramının kullanıldığını vurgulamaktadır (Demir, 2015, s. 151). Neşşar ise, âlemde gözlemlenen sebep-sonuç ilişkisini yakınlık olarak niteleyen bu teorinin; Kur’an ve sünnet menşeli, uzun bir araştırmanın ürünü olduğunu ifade etmektedir (Demir, 2015, s. 154).

Âdet teorisinin kaynağına yönelik iddiaları incelediğimizde, her birinde doğruluk payı görmekle birlikte, her ne kadar açıklamalarıyla kelâm ilmine ve İslam düşüncesine özgünlüğü layık görmediğini hissettirse de Wolfson’un, bu konuda Aristo’ya işaret eden iddiasının daha makul olduğunu düşünmekteyiz. Diğer iddialara gelince, elbette her birinin âdet teorisinin gelişmesi noktasında etkisi inkâr edilemez, ancak başlangıç anlamında yeterli olduklarını söylemek güçtür.

Kelâm geleneğinde hassasiyet gösterilen Allah’ın kudret ve iradesini temellendirme ayrıca tabiatçılarla mücadele noktasında geleneğe hizmet etmiş olan âdet teorisinin, neredeyse ona nispet edilecek şekilde Gazzâlî’nin ismiyle anıldığı

malumdur. Ancak yapılan araştırmalar, teorinin Gazzâlî öncesinde de kullanıldığı yönündedir. Buna delil olarak İbn Hazm'ın; (ö. 456/1064) âdet teorisini “*onlar tabiat yerine âdet kavramını kullandılar*” diyerek Eş'arîlere nispet etmesi, ayrıca Eş'arîlerin mucizelerin imkânını ifade etmek için kullandıkları âdet kavramı yerine, değişimin imkânsız olduğu tabiat kavramını kullanmalarının daha uygun olacağı yönündeki eleştirisi delil gösterilebilir. İbn Hazm'ın Eş'arîlere yönelik bu açıklamaları Gazzâlî öncesinde âdet teorisinin kullanıldığını göstermektedir. Zira İbn Hazm'ın ölümü Gazzâlî'nin çocukluk dönemlerine rastlamaktadır (Wolfson, 2001, s. 417-419).

Kelâmcılar tarafından kullanılan ve Gazzâlî öncesinde kullanıldığına yönelik deliller bulunan âdet teorisinin; ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvan'ın, Aristo'nun illiyet fikrine karşı, maddeyi mütemâsil cevherlerden kabul ederek, tabiat görüşünü reddetmesine kadar götürmek mümkündür. Muhtemelen onun illiyet ve tabiatı reddederek ortaya koyduğu âlem tasavvuru; değişik ekolleri etkilemiş, zamanla âdet fikrine dayalı bir âlem tasavvurunun benimsenmesine yol açmıştır (Yavuz, 2000a, s. 121-122). Sonraki dönemde, tabiatın sonucunu zorunlu olarak meydana getirmesi, böylelikle de irade sahibi bir varlığa ihtiyacın ortadan kalkması düşüncesiyle, tabiatları reddeden Basra Mu'tezilesi; âlemin işleyişi ile ilâhi kudret arasında bir denge gözetmiş, âdet teorisini benimsemiştir (Kandemir, 2019, s. 276). Basra Mu'tezilesi gözettiği bu denge itibariyle, âlemde meydana gelen olay örgülerini açıklamak üzere, tevlîd<sup>36</sup> ve i'timâd<sup>37</sup> gibi teoriler geliştirmiş; bunları şiddetle eleştiren Eş'arî ekol ise, tecvîz ilkesi temelinde savunduğu âdet teorisi ile âlemde var olduğu söylenen tüm nedensel ilişkileri reddetmiştir. İki ekol arasında karşılaştırma yapıldığında, çeşitli problemlere sebep olmakla birlikte, âdet teorisinin; tüm nedensel ilişkileri reddeden Eş'arîler tarafından daha tutarlı ele alındığı söylenebilir.

---

<sup>36</sup> Basra Mu'tezilesi, insanın fiilleri ile sorumluluğunu uzlaştırmak amacıyla; insanı fiilinin bizzat fâili görmekte, bunu delillendirmek için de tevlîd teorisini kullanmaktadır. Buna göre insanın dolaylı fiillerini yani kudret sahası içinde ya da dışında bir vasıtaya bağlı olarak gerçekleştirdiği fiillerini ifade eden mütevellid fiilde, insanın vasıta edindiği şey ile sonuç (mütevellid) arasındaki ilişki tevlid/tevellüd kavramı ile ifade edilir. Yani insan vasıta edindiği şeyle bir fiil icra etmekte ve fâil olarak görülmektedir (Demir, 2015, s. 239-262).

<sup>37</sup> İ'timâd, Mu'tezilî kelâmcıların varlıkların devinimlerini izah ederken kullandıkları kavramlardan biridir. İlk kez Nazzâm'la kelâma dâhil edilmekle birlikte, tabiatları kabul etmeyen Mu'tezilî âlimlerin, âlemdaki neden-sonuç ilişkisini açıklamak için başvurdukları önemli bir kavramdır. Ağırlık-hafiflik, itme-çekme, direnç, hareket-sükûn gibi olgulara karşılık kullanılmaktadır (Kandemir, 2019, s. 145).

Kelâmcılar, âlemde gözlemlenen devamlılık ve düzen dâhilinde seyreden işleyişin tabiatın kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla değil; Allah'ın sistematik yaratması ile ortaya çıktığını, irade etmesi halinde, O'nun bu işleyişi değiştirebileceğini iddia etmektedirler (Bulğen, 2018, s. 151). Bu aktarım çerçevesinde düşünecek olursak, Eş'arî geleneğin temel ilkelerinden şu üç temel başlığın ön plana çıktığı söylenebilir:

1. Fâil-i muhtar ilah anlayışı, Allah dışındaki tüm şeylerden etki gücünün kaldırılması (illet ya da tabiat gibi kavramların reddi)

2. Âlemde meydana gelen gelmeyen her türlü olay ya da durumun, mümkün statüsünde olup, aklî imkânsızlık taşımayan tahayyül edilebilir her şeyin, potansiyel niteliğinde kabulü (tecvîz ilkesi)

3. Mucize ve keramet gibi fizikî âlem için olağanüstü kabul edilen olayların imkânı.

Eş'arî geleneğin âdet teorisiyle gündeme gelen bu üç temel ilkesi, her ne kadar âlemin işleyişinde Allah'ın keyfi hareketini çağrıştırıyor ve bu konuda eleştiriliyor olsa da, onların bu bağlamda öne sürdükleri görüşler, amaçladıkları şeyin bu olmadığı noktasında delil mahiyetindedir. İlk dönem Eş'arî âlimlerin âdet teorisini açıklamaya yönelik görüşleri şu şekildedir:

Eş'arî; idrakler konusunda cismin tabiatını ya da hayvanların yaratılıştan gelen özelliklerini işaret edenleri reddetmekte, idraklerin müdrüklerin kesbi sonucu değil, Allah'ın yaratması sonucu olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda görme olayının gerçekleşmesini örnek gösteren Eş'arî'ye göre, görme idrakinden söz edilebilmesi için idrak edilenin (nesne) var olması -ma'dûm olmaması anlamında var-, idrak edenin (insan) ise var ve canlı olması yeterlidir. Bunun dışında gözün açılması, akabinde ışığın göze ulaşması ile Allah âdetini icra eder, görme idraki meydana gelir. Görme idrakinin meydana gelmesinde, idrak edilenin (nesne) varlığı yahut yakınlığı; görme idrakini zorunlu kılan sebep ve şartlardan değildir (İbn Fûrek, 1987, s. 263). Yani Eş'arî'nin genel yaklaşımından da hareketle nesnenin, görme olayının gerçekleştiği ortamda bulunmaması yahut insana uzak olması, Allah'ın görmeyi yaratamayacağı anlamına gelmemektedir, denilebilir.

Eş'arî fizikî âlemde gözlemlediğimiz yanma olayında, ateşin yakıcılık özelliğini kabul etmektedir. Ancak o, ateşin yakıcılığını hareket olarak görmekte;

yanma olayını da, ateşin yanıcı cismin cüzleri ile hareket yoluyla buluşması olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda ateşin yanma olayının fâili olarak görüldüğü Mu'tezilî görüşleri reddetmektedir. Ona göre *"fâil, Allah'tır; dilerse ateşin hareketi yerine sükûnunu yaratarak yanıcı cisim ve yakıcı ateş temas ettiği halde, yanma olayını gerçekleştirebilir"* (İbn Fûrek, 1987, s. 271). Bu açıklamasıyla Eş'arî'nin, Hz. İbrahim'in mucizesinin imkânını açıklamada zorluk yaşamayacağı açıktır.

Yemekten sonra hissedilen tokluk, su içtikten sonra susuzluğun giderilmesi, uzun süre yemeksizin ve içmeksizin meydana gelen açlık-susuzluk; Eş'arî'ye göre tam anlamıyla Allah'ın yaratmasıyla meydana gelen durumlardır. Allah dilemesi halinde, bunların aksini meydana getirmeye kâdirdir. Ancak âdetinin aksine (nakzu'l-âde) yaratması, yalanlayanlara karşı delil olan mucize ve keramet gibi durumlarda söz konusudur (İbn Fûrek, 1987, s. 134). Böylelikle kudreti olmakla birlikte, Allah'ın fiillerinde keyfi davranmadığına vurgu yapılmaktadır.

Eş'arî'ye göre içi su dolu altı delik bir kovadan suyun akması, halâ/melâ ile ilgili olmayıp, Allah'ın âdet üzere yarattığı şeylerdendir. Bu durum; ateşin yukarı, taşın aşağı yönde hareketinde aksini yaratmasının (nakzu'l-âde) mümkünlüğü gibidir. O kovanın üstünün kapatılması yoluyla suyun akmasının önlendiğini; açıldığında ise hava giriş/çıkışı sebebiyle suyun aktığını söyleyenlere itiraz etmekte, aynı işlemin cıva dolu kovada işe yaramayacağını ifade etmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 272). Eş'arî bu söylemiyle cevherlerin mütemâsil kabul edilmesinden hareketle, su için geçerli olanın cıva için de geçerli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna rağmen, bahsi geçen cisimlerle ilgili farklı durumların gözleniyor olmasını, görünür sebeplerin işlevsizliğine, fâilliğin her an âdeti üzere yaratan Allah'a atfedilmesi gerektiğine delil olarak kullanmaktadır.

Bâkılânî'ye göre bir şeyin âdet olarak isimlendirilmesinin sebebi; insanın bilgisinin tekrar etmesi, bir şeyin sürekli olarak ya sıfatının yenilenmesi ve tekrarlanması ya da bir hal üzere bulunarak aynı şekilde var olmaya devam etmesidir. Bundan dolayı halk arasında "falanın âdeti sesli selam vermektir, ikramda bulunmaktır, komşusunu gözetmektir; filanın âdeti de sessizce selam vermek, susmak veya yalan söylemektir" gibi ifadeler kullanılmaktadır (Kahraman, 2021, s. 19). Bâkılânî, gerçekten veya hükmen akıl sahibi olmayan bir varlığın bir şeyi âdet edinmesi ya da o varlığa ait bir âdetin bulunmasından söz edilemeyeceğini belirtmektedir (Demir, 2015, s. 159). Onun âdet edinmeyle ilgili söz ettiği bu durum,

muhtemelen tabiatların yahut illetlerin sürekli aynı şeyleri meydana getirme konusunda, âdet üzere fâil olmakla nitelenmesini böylelikle âdet teorisinin işlevsizleştirilmesini önleme isteğiyle ilişkilidir.

Bâkılânî'ye göre Allah bir şeyi âdet edinmekle vasıflanamaz. Çünkü âdet edinme (i'tiyad); ancak belli işleri aynı şekilde yapan, sürekli değişerek halden hale giren şeyler hakkındaki bilgisi ve durumu tekrar eden/yenilenen kimseler için kullanılır. Bu durumun Allah için uygun olmadığı açıktır. Şu halde ilâhi varlık hakkında "Allah bu konuda kendi âdetinin dışına çıktı" veya "Kendisi için olağanüstü bir şey yaptı" gibi ifadeler uygun değildir. Onun bu yaklaşımıyla; "Allah'ın âdete binaen bir şey yapmakla ilzam edilemeyeceğini" anlatmak istediğini söyleyen Demir, Bâkılânî'nin bu konudaki hassasiyetini vurgulayarak, olağanüstü durum ve âdetin bozulmasından bahsettiği hiçbir yerde âdeti Allah'a izafe ederek âdetullah terkiibini kullanmadığına dikkat çekmektedir (Demir, 2015, s. 159). Bu durumda, daha önce bahsi geçtiği üzere Özsoy'un, âdetullah terkiibinin tam olarak ne zaman kullanılmaya başlandığına yönelik dile getirdiği belirsizlikle ilgili yorum yapılabilir. Ayrıca Bâkılânî'nin bu yaklaşımı ile sünnetullah ve âdetullah terkiplerinin anlamdaş şekilde kullanılmasının uygun olmadığı da ortaya çıkmış olmaktadır. Nitekim herhangi bir değişme bulunamayacağına yönelik Kur'an'ın teminatı altında olan sünnetullah terkiibi, sürekli olmasa da zaman zaman mucizelerin meydana gelişiyle, değişimin ya da süregidenin aksine yaratmanın gündeme geldiği âdetullah terkiibi ile -Bâkılânî'nin önlemine rağmen- aynı şeyi ifade edecek şekilde kullanılmamalıdır. Yine bu yaklaşımında Bâkılânî'nin de dikkat çektiği üzere, âdet kavramı Allah'a atfedildiğinde az da olsa ilzam anlamı çağrıştırmaktadır; sünnetullah da ise böyle bir durum söz konusu değildir.

Bâkılânî'ye göre âlemin unsurlarında meydana gelen değişim zaman ve mekânın değişimi ile değil bizzat Allah'ın müdahalesiyledir. Nitekim onun bu düşüncesinden hareket eden Karadaş, âlemdeki değişimin, zaman ve mekânın değişimine bağlanmasını hayatın devamlılığını olumsuz etkileyecek bir etken olarak görmektedir. Sözgelimi, insanların ileriye dönük planları ve geçmişe dönük muhasebeleri ancak âlemde meydana gelen değişimlerin benzer ya da aynı tarzda olması ile mümkündür. Ona göre değişimin aynı ya da benzer tarzda olması, insanların bu değişime yönelik alışkanlık kazanması ve yerleşik kurallar oluşturması ile sonuçlanır; hayatın devamı fikrini mümkün kılar (Karadaş, 2003, s. 60). Yani

meydana gelen değişimin tek elden, aynı ya da benzer şekilde Allah tarafından icrası insanların âleme yönelik bilgilerinin tekrarını, dolayısıyla sonrasının teminatını sağlamaktadır.

Bâkılânî'ye göre, Allah âlemde var olan âdetinin tersine de yaratabilir, tersine yaratmayı sürdürmesi de âdet olur. Örneğın âlemde tecrübe ettiğimizin aksine Allah, büyük bir darbe ile az bir acı yahut lezzet yaratmaya kâdirdir; âdetini bu minval üzere icra edebilir (Bâkılânî, 1987, s. 339)<sup>38</sup>. Bu durumda Bâkılânî'ye göre, âdetin Allah için sürekli aynı tarz yaratma şeklinde bir zorunluluk anlamı taşımadığı açıktır. Netice itibariyle, aklî imkânsızlıklar dışında her şeyin mümkün kategorisinde ele alındığı âlemde, Allah'ın ne şekilde olursa olsun yaratması, insan bilgisi bağlamında âdet olarak nitelenir.

Cüveynî âlemde meydana gelen olay ve durumlar arasında bir takım ilişkilerin varlığını kabul etmektedir. Örneğın koklama, tat alma, görme, işitme ve dokunma (idrakler) türünden şeyler, duyu organları ile algılanan nesnelere arasındaki ilişkileri ifade etmektedir. Ona göre bu ilişkiler süregiden âdet nev'inden olsalar bile idrak değildir, idrâkın meydana gelmesi için şart olarak da görülemezler. Bunun delili, "*kokladım ama kokusunu alamadım, tattım ama tadını alamadım, dokundum ama sıcaklığını hissedemedim*" şeklindeki konuşmalardır (Cüveynî, 2010, s. 151). Dolayısıyla Cüveynî'nin bahsettiği idraklerin meydana gelmesi her ne kadar duyu organı ile nesnenin yaklaşması yahut teması şeklindeki ilişkilere bağlanıyorsa da, idrak hakikatte Allah'ın yaratması ile meydana gelmektedir. Aksi halde duyu organları ve nesnelere arasındaki ilişkinin kurulduğu her durumda, kaçınılmaz olarak idrâkın meydana gelmesi; idrâkın oluşmadığına yönelik ifadelerin kullanılmıyor olması gerekirdi.

Cüveynî'ye göre mütevâtir haberin kişide bilgi oluşturması da ancak âdetin devam etmesi ile mümkündür. Bu konudaki âdet ise, tevâtür sayısına ulaşmış kişilerin haber vermesiyle varlığını devam ettirmektedir. Şöyle ki, belli bir vakitte belli bir şahsın var olması akla aykırı değildir. Ancak sayılamayacak kadar kalabalık bir topluluğun herhangi bir gerekçe olmaksızın, belli bir vakitte var olması akla aykırıdır, onların verdiği iddia edilen habere de itimat edilmez. Çünkü bu durum

---

<sup>38</sup> Bkz. (Demir, 2015, s. 160).

süregiden âdete aykırıdır. Ona göre, dağların altına yahut başka bir şeye dönüştüğünü haber vermekle eşdeğerdir (Cüveynî, 2010, s. 335-336).

Mütevâtir haberin bizzat kendisinin haber verdiği şeyle ilgili zorunlu bilgi oluşturmayacağını söyleyen Cüveynî, bunu süregiden âdetle ilişkilendirerek aksinin meydana gelmesini de mümkün görmektedir. Ona göre Allah'ın süregiden âdeti değiştirmesi, mütevâtir şekilde haber verilen şey hakkında bilgi oluşturmaması bununla birlikte, olağan düzene aykırı olarak haber-i vâhidin hemen akabinde, haber verilen şey hakkında zorunlu bilgi oluşturması mümkündür. Bahsi geçen durumlar imkân dâhilinde olmakla birlikte âdet, mütevâtir haberin zarûrî bilgi oluşturması, haber-i vahidin ise oluşturmaması şeklinde cereyan etmektedir (Cüveynî, 2010, s. 335).

Özetle âdet teorisi, fâil-i muhtar ilah tasavvuru çerçevesinde, tecvîz ilkesini âlem tasavvurlarının merkezine yerleştiren ilk dönem Eş'arî kelâmcıların, sınırsız imkân arasından Allah'ın sürekli ve aynı şekilde fiilini icra etmesini açıklama, ancak bunun bir zorunluluk fikrine yol açmasını engelleme bağlamında kullanılmıştır. Böylelikle onlar, hem mucize ve keramet gibi olağanüstü durumların imkânını ele alabilmiş, hem de süregiden düzenin Allah dışındaki varlıklara atfedilmesinin yanlışlığını savunabilmişlerdir. Ancak genelde kelâmcılar özelde Eş'arîler tarafından, âlemin Allah'ın yaratmasına bağlı işleyişini temellendirmek üzere kullanılan bu teori; daha önce de bahsi geçtiği üzere Allah'ın yaratmasında keyfiliği çağrıştırmaması, insan yaşamını ve doğayı keşfini imkânsız kılması sebebiyle eleştirilmiştir.

#### **4.2.4.1. Âdet Teorisine Yönelik Âlemin İşleyişinde Belirsizlik Eleştirisi**

Âlemde mevcut olan düzen ve işleyişi vurgulayan âdet teorisi, yaratmanın Allah'a özgü olduğunu vurgulamaktadır. Ancak teorideki bu vurgu bazı kimseler tarafından âlemde saptanabilir bir düzen olmadığı şeklinde anlaşılmış ve eleştirilmiştir. Şüphesiz bu algı ilk dönem Eş'arî kelâmcıların tam olarak anlamadığını göstermektedir. Bu bağlamda öne çıkan bazı yorumlar şöyledir:

“Nedenselliğin inkârı ve âlemdeki her olayın doğrudan Allah'ın keyfi iradesinin sebep olduğu bir şeye indirgenmesi, insanlar tarafından âlemdeki olayların düzen ve sırasının önceden tahmin edilmesini imkânsız kılmalıydı” diyen Wolfson'a göre, kelâmcılar nedenselliği reddederek her şeyi Allah'ın sürekli yaratmasına

bağladıkları halde, âlemdeki düzeni ve peygamberler haricindeki kişilerin bile bu düzenden haber verebileceğini gözlemekten geri kalamamışlardır (Wolfson, 2001, s. 416). Wolfson, tecviz ilkesi bağlamında âdet teorisine yönelik bu ifadeleri ile kelâmcıları “âlemde var olan düzeni kabul etmeyen kişiler” şeklinde tavsif etmeye çalışmaktadır. Oysaki kelâmcılar âlemde var olan düzeni kabul etmeyecek yeryüzünün son insanları olmalıdır. Çünkü temel dayanakları, her fırsatta âlemdeki düzeni vurgulayan Kur’an-ı Kerim olan ayrıca yaratıcıyı âlemi tanımadan ispatın imkânsızlığını dile getiren kişilerin, âlemdeki düzenli işleyişi reddetmeleri makul görünmemektedir.

Başta Wolfson olmak üzere Wolfson gibi düşünen ve onun etkisinde kalmış batılılara cevap vermeyi amaçlayan Günaltay; bu kişilerin, kelâmcıların nedensellik ve tabiatı reddeden teorilerinin eleştirilerek bu teoriyle tüm gerçeklerin, tüm ilimlerin hatta tüm inançların ortadan kaldırıldığı kanısında olduklarını dile getirmektedir. Ancak kelâmcıların âdet teorisiyle amaçladıkları şey, âlemde hiçbir süreklilik ve düzenlilik olmadığını söylemek değil, bu süreklilik ve düzenliliğin kaynağı olarak eşya yerine yaratıcıyı göstermektir (Bayın, 2008, s. 86-87). Bu bağlamda o, bazı batılılar tarafından ortaya atılan “*bu felsefe; fizik alanında tam bir şüphecilikle sonuçlanmıştır, tahrip ettiği fizik ve bilimi salt bir yokluk haline getirmiştir, doğanın bütün bağlantılarını kırıp dökmektedir*” şeklindeki yorumları derin bir araştırmadan yoksun, sözde yapılmış yorumlar olarak görmektedir (Bayın, 2008, s. 89). Nitekim âdet teorisini kabul eden herhangi bir kelâmcının, âlem üzerine konuşmayı bıraktığı ya da yapılan çalışmaları gereksiz gördüğüne yönelik bir aktarım bulunmamaktadır.

Kelâmcıların âlemin işleyişini âdet teorisi ile açıklama girişimlerini İslam inancına uygun Allah-âlem tasavvuru oluşturma gayesi olarak nitelemek mümkündür. Bu bağlamda onların temellendirmeye çalıştığı şey, yaratıcının müdahalesine ihtiyaç duymayan bir âlem tasavvurunun imkânsızlığını ortaya koymaktır. Kelâmcıların bu yaklaşımını, içerisinde âdet ya da âdetullah lafzı yer almamasına rağmen doğrudan Kur’an’la ilişkilendirmek mümkündür. Şöyle ki, Kur’an bir yandan âlemde bir nizamın varlığından, gözlem alanı dâhilinde muayyen kanunlara göre işlediğinden bahsederken, bir yandan da bunun mutlak bir mekanizm olmadığını, yani Allah’tan bağımsız düşünülmemeyeceğini hatırlatmaktadır (Özsoy, 2017, s. 61). Bu noktada Kur’an’ın (Allah’ın) bu tavrının anlaşılması, kelâmcıların âdet teorisi ile anlatmaya çalıştıkları şeyin açıklığa kavuşturulması bağlamında önem



arz etmektedir. Kur'an'ın bu tavrının sebebi elbette insanlığın, âlemin süregelen işleyişinde olaylar arasındaki nedensel ilişkilere olan güvenini sarsmak değildir. Zira insanın dünya hayatını sürdürebilmesi; varlığını keşfetme imkânına sahip olduğu, güvenini kazanmış bu ilişkilerin varlığına bağlıdır. Gerek tabiatın kendisi gerekse âyetler insana bu ilişkilerin varlığına yönelik güven telkin etmektedir (Özsoy, 2017, s. 61). O halde Kur'an'ın âlemde nedensel ilişkilerin varlığını kabul etmekle birlikte mutlak olmadıklarını hatırlatma sebebi, esasen hikmet sahibi bir yaratıcıya yönlendirmesi gerekirken, O'nu âlemden soyutlayıp örter duruma gelebilme ihtimalidir (Özsoy, 2017, s. 61).

Âlemdaki düzenin sadece âdete dayandırılmasını, dış dünyadan alınan ve günlük hayatın idame ettirilmesi için gerekli bilgilere güvenme, gözlem ve deneye dayalı bilim yapma konusunda yeterli görmeyen Kandemir, Basra Mu'tezile'sine atıfta bulunarak bu sıkıntıyı gidermeye çalışmaktadır. Buna göre o, Basra Mu'tezile'sinin âlemde tabiat yasalarının ve düzenli işleyişin mümkün olabilmesi için neden-sonuç arasında bir ilişki kabul ettiğini, ancak Allah'ın her an müdahale etmeye ve yasaları askıya almaya kâdir olduğunu vurgulayarak bu ilişkiyi zorunlu görmediğini, mucizenin imkânını temellendirmeye çalıştığını ifade etmektedir (Kandemir, 2019, s. 262). Ancak biz Basra Mu'tezilesi ve Eş'arî gelenek tarafından kullanıldığı şekliyle âdet teorisine baktığımızda ulaşılan sonuç bakımından bir fark olmadığını belirtmeyi gerekli görmekteyiz. Her ne kadar Basra Mu'tezile'sinde âdet teorisine ek olarak nedensel ilişkilerin kabulüne dayalı tevlid ve i'timâd gibi teoriler kabul edilse de Allah'ın müdahalesine açıklık bağlamında yalnızca âdet teorisini kabul eden Eş'arî gelenekten daha fazla güven telkin ettiklerini söylemek güçtür. Ayrıca daha önce yer verdiğimiz ilk dönem Eş'arî geleneğin görüşlerinden hareketle var olan nedensel ilişkilere isim verilmekten kaçınılmakla birlikte kabul edildiklerini; insanın âdete dayalı tecrübesinin hiçe sayılmadığını söyleyebiliriz. Onların tam olarak yapmaya çalıştığı şey; Kur'anî bir tavır, olarak görülmelidir.

Genel olarak ilk dönem Eş'arî kelâmcıların âdet teorisine yönelik görüşleri incelendiğinde, âlemde mevcut olan her şeyin tecviz ilkesi çerçevesinde sınırsız belirlenime uygunluğunun kabul edildiğini, bununla birlikte hâlihazırda mevcut düzen ve işleyişin Allah'ın âdeti üzere olduğu, aksi bir yaratmanın ancak mucize ve keramet gibi bir durum söz konusu olduğunda meydana geldiğinin vurgulandığını görmekteyiz. Ve geçmişten günümüze düşünüldüğünde bu tarz olayların seyrek bir

şekilde vuku bulması, bunların da Eş'arî âlimler tarafından âdetin bozulması/nakzu'l-âde şeklinde nitelenmesi göz önüne alındığında hayatın idame ettirilmesi konusunda güven zedeleyici olmadığı kanaatindeyiz. Bu bağlamda şu örnekler açıklayıcı olabilir:

Bâkılânî'ye göre, Allah yaratmış olduğu varlık düzenini; insanların alıştığı, âdete bağlı düzende bir kesinti yaratarak, elçilerinin doğruluğunu tesis etme dışında bozamaz. Ona göre Allah'ın âdeti (âdetullah), belli bir varlık düzenine alışmasından çok, insanların Allah'ın yarattığı bu düzene alışması şeklinde anlaşılmalıdır (Demir, 2015, s. 160). Bu ifadelerden yola çıkarak âdet teorisinin Allah'ın keyfî yaratması şeklinde anlaşılmasının önüne geçilebilir. Zira âdet teorisi, Allah'ın mutlak irade ve kudretini sınırlayan düşüncelere cevap vermek için, teoride tamamen Allah'a bağımlı bir âlem tasavvur etse de, pratikte belli olay ve durumlar dışında bu düzenin terk edilmediği vurgulanmaktadır. Yani insan hayatının devamını tehlikeye düşürecek bir teori olarak sunulmamaktadır.

Cüveynî'nin ifadeleri konuya açıklık getirmesi bakımından önem arz etmektedir. Şöyle ki Cüveynî'ye göre Müslümanlar, Allah'ın insanı zigot vb. aşamalardan geçirmeksizin de mükemmel bir surette yaratmaya kâdir olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Bununla birlikte kim mükemmel surette bir insan görür ve onun Allah'ın kudreti dâhilinde geçerli olan bir doğumla dünyaya geldiğinden şüphe duyarsa, cehalete gömülmüş olur (Cüveynî, 2010, s. 155). Aynı şekilde vadiler dolusu taze kanın akması, dağların saf altına dönüşmesi, elbette Allah'ın yaratması bağlamında mümkün görülen şeylerdir. Fakat akıllı bir kişi kendi zamanında ve içinde yaşadığı çağda bunu mümkün görürse, onun vesveseye kapıldığına ve hezeyana uğradığına hükmedilir. İşte bu aklî gerekçeler, âdetin varlığı ve devamlılığı sonucuna ulaştırır (Cüveynî, 2010, s. 155).

Son olarak ilk dönem Eş'arî geleneğin sonraki döneme açılan kapısı olan ve âdet teorisinin gündeme gelmesinde büyük payı bulunan Gazzâlî'nin, bu bağlamda gelen eleştirilere cevabına yer vermeyi önemli görüyoruz. Gazzâlî, filozoflar tarafından tecvîz ilkesi bağlamında; “evine kitap bırakan bir kişinin, döndüğünde kitabın aklı başında bir gence yahut bir hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz; ilk defa gördüğümüz insanla ilgili olarak pazardaki bazı meyvelerin insana dönüşmesi muhtemeldir, bu kişi böylelikle meydana gelmiş olabilir”, şeklinde ifade edilebilecek anlaşılması zor durumlara değinmektedir. O, mümkün gördüğü bu

durumlarla ilgili Allah'ın insanda bunları yaratmayacağına dair, olayların peş peşe sürüp gitmesi ve bunların geçmişte cereyan etme şeklinden ayrılmayacağına yönelik teminat kabilinden bir bilgi yarattığını, bu bilginin de gözlem yoluyla zihinlere yerleştiğini kabul etmektedir (Gazzâli, 2021, s. 166).

Özetle, ilk dönem Eş'arî gelenek söz konusu olduğunda tecvîz ilkesinden ayrı düşünülemez olan âdet teorisinin, âlemde zorunlu ilişkileri kabul etmemesi ve her şeyi Allah'ın yaratması bağlamında, mümkün görmesi sebebiyle eleştirildiği görülmektedir. Ancak eserleri derinlemesine ve objektif bir şekilde incelendiğinde;

⇒ tecvîz ilkesini kabullerinin fâil-i muhtar kabul ettikleri Allah'ın mutlak irade ve kudretini teslim etme amacına matuf olduğu,

⇒ tecvîz ilkesi bağlamında imkân dâhilinde görülen olayların vukuunun nakzu'l-âde yani âdetin bozulması olarak görüldüğü, dolayısıyla Allah'ın sürekli yaratma tarzının (âdet) esas olup, âlemde düzenli bir işleyişin kabul edildiği,

⇒ âlemde meydana gelen olaylar arasında yakınlık ve peş peşeliğe bağlı, belli başlı ilişkilerin gözlenebiliyor olmasına rağmen, esas fâilin bu ilişkiler değil Allah olduğu,

⇒ Âlemde gözlenen düzenli işleyişin, insanlar tarafından belli başlı ilişkilere atfedilerek, Allah'ın âlemden soyutlanmasına yönelik bir önlem alınmaya çalışıldığı, bunun da Kur'anî bir tavır olduğu,

dolayısıyla Allah'ın keyfi yaratmasına bağlı, ne zaman ne olacağı belli olmayan bir âlem tasavvurunun amaçlanmadığı; âlemde insan hayatının devamını tehlikeye sokacak güvensizlik ortamının savunulmadığı ortaya çıkacaktır.

#### 4.2.4.2. Âdet Teorisi Bağlamında Mucizelerin İmkânı

Mucize, peygamberlik davasıyla ilgili olup hayra ve mutluluğa çağıran harikulâde bir olaydır ki onunla, kendisinin Allah tarafından bir peygamber olduğunu iddia eden kimsenin, doğruluğunu göstermek kastedilir (Cürcânî, 1997, s. 215). Genellikle mucize tanımlarında yer alan “harikulâde” ise, mucizenin âdetle bağlantısını gösterir niteliktedir. Buna göre harikulâde; sözlükte “*delmek, yırtmak, aşmak*” gibi anlamlara gelen “hark” kelimesinden sıfatlanmış harîk ile “*alışılmış olan şey*” anlamındaki âdet kelimesinden meydana gelen bir tamlama olup,

“alışılmışı ve normal telakki edileni aşan, olağanüstü” manasına gelmektedir (Özervarlı, 1997, s. 181). Dolayısıyla mucize, Allah’ın süregelen âdetin tersine, kendisi için yaratmanın mümkün olduğu bir tarzda yaratması, âdette bir kesinti meydana getirmesidir.

İslâm düşüncesinde yer alan ve harikulâde görülen mucizelerin, peygamberlerin doğruluğuna delil görülmesi ve kabul edilmesi esastır. Âlemdeki düzenin bazı durumlarda Allah tarafından askıya alınabilmesi anlamına gelen mucizenin ispatı için, öncelikle âlemde mevcut bir düzenin varlığı kabul edilmiş olmalıdır. İşte bu bağlamda, âdet kelimesinin; h. IV. yüzyıldan itibaren, mucize probleminin Müslümanların gündemine girmesiyle birlikte, kavram olarak “tabiat kanunları” anlamında kullanılmaya başlandığı söylenmektedir (Demir, 2015, s. 148-149). Her ne kadar âdetin değişmeye müsait yapısı, tabiatların ise nesnelere ayrılmama özellikleri itibariyle İbn Hazm; âdetin değil tabiatların değişmesinin mucize olabileceğini iddia etse de (Demir, 2015, s. 154) seyrek zamanlarda meydana gelen mucizeler hâricinde, âlemin sürekli işleyişinin Allah’tan soyutlanmış tabiat teorisiyle açıklanması, kelâmcıların geneli tarafından kabul görmemiştir. Çünkü amaçlanan şey yalnızca mucizelerin imkânı olmayıp Allah’ın mutlak irade ve kudretine herhangi bir sınırlama getirilmeden, âlemin tüm olay ve varlıkları itibariyle; her an Allah’ın düzenli, sistemli yaratmasına tâbi olduğunu ifade edebilmektir.

Eş’arî kelâm geleneğinin âlemin işleyişinin fâil-i muhtar kabul edilen Allah’a, herhangi bir zorunluluk atfetmeden ayrıca âlemin Allah’a muhtaçlığına gölge düşürmeden açıklanması noktasında, kurtarıcısı olan âdet teorisi (Kaplan, 2018, s. 130); mucizelerin ispatında da aynı gerekçelerle kullanılmış ve savunulmuştur. Ayrıca Eş’arî kelâm geleneği söz konusu olduğunda, “*peygamberlik iddiası bulunmayan dine bağlı kimsede (veli) ortaya çıktığı kabul edilen harikulâde olay*” (Cürcânî, 1997, s. 191) şeklinde tanımlanan kerametlerin de mucizeler gibi âdetin kesintiye uğraması olarak açıklandığı görülmektedir.

Eş’arî, peygamber gönderilmesini mümkün olan hususlar arasında saymakla birlikte, peygamberin yalancılardan ayrılması için mucize ile desteklenmesini zorunlu görmektedir. Zira ona göre peygamberlerin yalancılardan ayrımı ancak âdetin hilafına meydana gelen mucizelerle bilinebilir (Mavil, 2018, s. 301). Dolayısıyla mucizelerin ispatı aynı zamanda nübüvvet müessesesinin ispatı anlamına geldiğinden büyük önem arz etmektedir.

Eş'arî'ye göre mucize; peygamberliğin kanıtlanması anında, önceki âdetin bozulması, kesintiye uğraması şeklinde ortaya çıkan olaydır (İbn Fûrek, 1987, s. 176). Nitekim ondan yapmış olduğumuz daha önceki aktarımlarda da ortaya çıktığı üzere, Eş'arî tecvîz ilkesi bağlamında mümkün gördüğü her olay ve durumu nakzu'l-âde görmekte, meydana gelmesi halinde de mucize ya da keramet şeklinde isimlendirileceğini ifade etmektedir (İbn Fûrek, 1987, s. 134, 283). Bununla birlikte Eş'arî, halk arasında süregelen âdetin hilafına meydana geliyormuş gibi görülen sihir, sihirbazlık hile türünden şeyleri mucizelerden ayırmakta ve el çabukluğuna bağlamaktadır. Ona göre mucizenin meydana geliş keyfiyetini bilmek mümkün değilken, diğerleri insanlar tarafından perde arkası bilinebilen şeylerdir (İbn Fûrek, 1987, s. 177-178)<sup>39</sup>.

Yeryüzünde değişebilme özelliğine sahip âdete bağlı bir düzenin varlığını kabul eden Bâkılânî'ye göre, bir olayın harikulâde (mucize-keramet) olup olmadığının bilinebilmesi için, âdetin ne olduğunun çok iyi biliniyor olması gerekmektedir (Demir, 2015, s. 159-160). Bu noktada Bâkılânî'nin ifadelerinin çok iyi okunması ve anlaşılması önem arz etmektedir. Şöyle ki, onun mucize türünden olayların bilinebilmesini âdetin, dolayısıyla âlemin işleyiş keyfiyetinin iyi biliniyor olmasına bağlaması, âleme yönelik araştırma ve incelemeden ibaret olan bilimsel faaliyetlerin önemine işaret eder. Dolayısıyla, din-bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmanın, bu vb. görüşler etrafında tekrar yorumlanması bize göre bu iddiaların temelsizliğine delil oluşturmaktadır.

Bâkılânî'ye göre mucize, Allah'ın âdeti bozacak şekilde yalnızca nübüvvet iddialarını doğrulamak amacıyla, peygamberlere verdiği bir kudrettir. Bu sebeple mucize olarak nitelenebilecek olayların, âdetin hilafına; ölüleri diriltmek, asanın yılanı dönüşmesi, kütüğün ağlaması, kurdun konuşması gibi, insan kudreti dâhilinde olmayan fiiller olmalıdır (Demir, 2015, s. 160).

İbn Fûrek'e göre mucize; Allah'ın peygamberinin doğruluğuna işaret olarak, teklif yurdunda (dünya hayatında) âdetin hilafına icra ettiği fiillerdir. Ona göre keramet ise, Allah'ın velilerini onurlandırmak amacıyla âdeti bozarak meydana getirdiği şeylerdir. Her ne kadar âdetin hilafına olmak bakımından mucize ile

---

<sup>39</sup> Bkz. (Mavil, 2018, s. 302).

benzerlik arz etse de İbn Fûrek, peygamber ve veli arasındaki farklardan hareketle, aynı olmadıklarını vurgulamaktadır (İbn Fûrek, 1999, s. 130).

Bağdâdî'ye göre kudretin zıddı olan acz kökünden türetilmiş bir kelime olan mucize; resullerin alametlerine, muhataplarının misliyle muarazada bulunmaktan aciz kaldıklarını ortaya koymak amacıyla kullanılmaktadır. Kelâmcılara göre mucizenin hakikati, misliyle muarazada bulunmaya kalkışan kimsenin engellenmesiyle beraber, peygamberlerden nübüvvet sahibinin doğruluğunu göstermek için, bu dünyada (dârü't-teklif) âdete muhalif bir durumun ortaya çıkmasıdır. Bağdâdî; mucizelerin meydana gelişini dârü't-teklifle yani bu dünya hayatı ile kayıtlamasını; Allah'ın kıyamet günü âdete muhalif olarak meydana geleceğini bildirdiği olaylar ile mucize arasındaki farka bağlamaktadır. Ona göre, keramet olarak kabul edilen; velilerde zuhur eden âdete muhalif olaylar da, bu konuda (âdete muhalif olma) mucizelerle eşdeğer durumdadır (Bağdâdî, 2016, s. 204-205).

Cüveynî'ye göre mucize, âdeti bozan ve Allah'ın fiili olan; kendisinin benzerlerini getirmekten peygamberin meydan okuduğu kişileri aciz bırakan fiillerdir. Cüveynî bu durumun, insanları etrafına toplamış bir kralın, elçisi olduğunu iddia eden bir kişinin "Ey melik! Beni tasdik et ayağa kalk ve otur" isteğine, normal zamanların aksine; istenen şekilde karşılık vererek, böylelikle elçisini tasdik etmesi şeklinde açıklanabileceğini söylemektedir (Cüveynî, 2020, s. 77).

Cüveynî mucizeye yönelik açıklamalarında, nübüvvet karşıtlarının en büyük şüphelerinden biri olarak mucizelerin harikulâde niteliğini göstermektedir. Buna göre,

"Peygamberin elinde zuhur eden olayın harikulâde olduğu nasıl anlaşılabilir?" yani "hukemanın cisimlerin özellikleri ve fevkalâde etkilerini keşfetmeleri ile bakırı altına dönüştürme, ağır cisimleri basit aletlerle çekebilme türünden yapabildikleri şeyler gibi bir şey olmadığını anlamının yolu nedir?"

şeklinde ortaya atılan soruyu cevaplamaya çalışmaktadır. Ona göre insanlar, kemiklerin ufalandıktan sonra eski haline döndürülmesinin, körün iyileştirilmesinin, bir asanın sihirbazların uydurdukları şeyleri yutan bir yılanı dönüşmesinin; beşeri takat açısından mümkün olmadığını bilir. Kim hikemi bilgi ve duyu organları ile bunları mümkün görüyorsa akıllı sayılmaz. Ayrıca peygamberin elinde zuhur eden olay harikulâde olmasa; olay anında muhataplar karşı çıkar, peygamberlik iddiası ve

mucizesi yayılır dolayısıyla iddia geçersiz olurdu (Cüveynî, 2010, s. 254-256). Cüveynî'nin aktardığı şüphe tam olarak Bâkılânî tarafından dile getirilen “âdetin iyi biliniyor olması” gereğini yansıtmaktadır. Çünkü âdetin iyi bilinmesi, âdete dayalı maddenin özellikleri, maddeler arası gözlemlenebilir ilişkileri bilmek dolayısıyla harikulâde olayların ayırt edilebilmesini sağlamaktadır.

Özetle, ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde âlemin işleyişi noktasında âdet teorisine başvurulması, mucizelerin de bu teori etrafında açıklanmasını ve genellikle nakzu'l-âde tamlamasının, tanımlarda yer almasını sağlamış görünmektedir. Mucize olarak nitelenen olayın yalnızca peygamberlik iddiasının tasdiki sırasında zuhuru, âlemde süregelen âdetin esas olduğu noktasında da insanlığa güven telkin etmektedir. Ayrıca mucizelerin ayırt edilmesine yönelik, âdetin iyi bilinmesine yapılan vurgunun, âlemi araştırma ve incelemeye teşvik etmesi de önem arz etmektedir.

#### **4.2.4.3. Âdet Teorisi ve Cevher-i Ferd İlişkisi**

İlk dönem kelâm geleneğinde âlemin yapısına yönelik birçok düşünce arasından tercih edilen cevher-i ferd görüşü kelâmcılar tarafından İslam inancı çerçevesinde yorumlanmış ve süreç içerisinde neredeyse inanç ilkelerinden biri gibi görülmüştür. Şüphesiz bu görüş İslam düşüncesinde böylesine gördüğü önemi kelâm geleneğine dahlini sağlayan Mu'tezilî ekolün aksine Eş'arî ekole borçludur diyebiliriz. Elbette bu durum çeşitli siyasi, sosyal ve teolojik sebeplere bağlanabilir. Ancak en önemli sebep olarak Allah tarafından sürekli yeniden yaratılan arazlara bağımlı cevher-i ferd görüşünün Eş'arî geleneğin temel hassasiyetlerini en iyi şekilde karşılamasını gösterebiliriz.

Genel olarak kelâmcıların cevher-i ferd görüşünü (atomculuğu) tercih etmesine sebep olan teolojik beklentilerin; kelâm atomculuğunun Antik Yunan ve Hint atomculuğundan ayrılacak şekilde yorumlanarak, özel bir atomculuk olarak görülmesine katkı sağladığı inkâr edilmemekle birlikte, âlemin işleyişi noktasında tabiatlar ve tabiî nedenselliğin reddedilmesi hususu; teolojik beklentilerden ziyade, cevher-i ferd görüşünün kelâmcıları o yöne sürüklemesiyle ilgilidir (Bulğen, 2018, s. 225). Nitekim atomcu filozoflar ve cevher-i ferd görüşünü benimseyen kelâmcıların; boşluk fikrini sistemlerine dâhil etmeleri, âlemin unsurları dolayısıyla, olay ve durumlar arasında var olduğu söylenen ilişkinin (tabiî nedensellik) yokluğunu

gerektirmektedir (Bulğen, 2018, s. 224). Dolayısıyla kelâm geleneği içerisinde genellikle tabî nedenselliğe sıcak bakılmıyor olması, âlemin yapısı hususunda tercih edilen cevher-i ferd görüşüyle bağlantılıdır.

Kelâm geleneğinde kabul edilen; atomculuğun özel bir yorumu olarak değerlendirilebileceğimiz cevher-i ferd görüşüne göre, âlemin cisimlerinin oluşumu/değişimi, cevherlerin kendi tabiatlarındaki güçlerle değil; bizzat Allah'ın yaratması ile açıklanmaktadır. Süreç içerisinde aynı tarz ve devamlılıkla ilerleyen Allah'ın bu yaratması, kelâmcılar tarafından âdet kavramıyla takdim edilerek, İslam inancına uygun şekilde, her türlü zorunluluk düşüncesinden arınmışlıkla sonuçlanmış görünmektedir (Düzgün, 2021, s. 174). Böylelikle âlemin unsurlarından kabul edilen cevher-i ferd görüşünün; tabî nedenselliği ayrıca bunun tam karşıtı olan rastlantısal meydana gelişi (Epikür) kabul etmeyen yorumunun; kelâmcıları, âlemin işleyişinde tek fâilin mutlak irade ve kudret sahibi Allah kabul edildiği, sistemli bir işleyiş telkin eden âdet teorisine yönlendirdiği söylenebilir.

Cevher-i ferd görüşünde olduğu gibi, âdet teorisinde de ilk kullanım konusunda karşımıza çıkan Mu'tezilî ekolün, temel ilkelerini ispatlama amacıyla ortaya attığı tevlid ve i'timâd görüşlerinin tabî nedenselliği kabul ettikleri yönünde bir intiba uyandırmaları sebebiyle âdet teorisinin Eş'arî gelenekte daha tutarlı savunulduğu söylenebilir. Bu bağlamda ilk dönem Eş'arî gelenekte, tabiat olayları birinin diğerine sebep olması yahut birinin diğerini zorunlu kılması şeklinde cereyan eden nedensellik yasalarına göre değil, tecviz ilkesi çerçevesinde meydana gelmektedir. Aklî imkânsızlık içeren durumlar haricinde, her şeyin mümkün görüldüğü bu düşüncede; Allah'ın sürekli aynı tarz yaratmasına (âdet) bağlı düzenli bir işleyiş kabul edilmektedir (Kandemir, 2019, s. 276-277).

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarının, cevher-i ferd görüşü çerçevesinde gelişen, fizikî alana ilişkin cisim, hareket, mekân ve zaman tasavvurlarının; tabî nedenselliğin reddine dolayısıyla âlemin işleyişinde âdet teorisinin kabulüne götüren belli başlı sebepler bulunmaktadır. Şöyle ki:

⇒ Mütecânis (özdeş) kabul edilen cevherlerin, birbirleri üzerinde etki meydana getirmesi imkânsızdır.



⇒ Cismi meydana getiren cevherler, aralarındaki boşluk sebebiyle ayrık/müstakil haldedir. Cismi meydana getirmeleri, ancak mücâvere (yan yanalık) yoluyla ki, bu durum aralarında ilişki kurulmasına engeldir.

⇒ Arazların iki anda varlığını devam ettirememesi, yani süreksiz bir yapı arz etmesi, âlemdeki değişim ve dönüşümün ancak Allah'ın sürekli yeniden yaratması ile sağlanmasına yol açmakta, böylelikle varlık üzerinde ikincil nedenlerin etkisi yadsınmaktadır.

Cevher-i ferd görüşü ile ilgili saymış olduğumuz bu sebeplere ek ve en önemli sebep olarak; ilk dönem Eş'arî geleneğin, Allah'ın mutlak irade ve kudretini ispatlama hassasiyeti (Kandemir, 2018, s. 255-256), onların âlemin işleyişinde ve gerektiğinde işleyişin askıya alınmasında, tek yetkilinin Allah olduğu ifadesi, âdet teorisini kabule yol açmıştır.

Özetle; ilk dönem Eş'arî kelâmcılarının âlemin yapısına ilişkin, değişim ve dönüşümün ancak Allah'ın müdahalesi ile açıklanabildiği, cevher-i ferd görüşünü kabul etmeleri; doğal olarak âlemin işleyişinde, O'nun sürekli müdahalesini gerektirmeyen tabiat ya da kümûn teorisinin kabulü ile sonuçlanamazdı. Yani onların Allah'ın fâil-i muhtar tasavvuru çerçevesinde yorumladıkları cevher-i ferd görüşü, yine bu tasavvura hizmet edebilecek âdet teorisi ile devam edebilirdi. Dolayısıyla ilk dönem Eş'arî kelâmı için, cevher-i ferd görüşünü kabulün zorunlu sonucunun, âdet teorisinin kabulü olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki, Allah âlemi en küçük özdeş cüzler ve onlar üzerinde bekâ vasfına sahip olmaları imkânsız olan sürekli yeniden yarattığı arazlar ile var eder. İşte O'nun cüzler üzerinde sürekli aynı ya da benzer arazları var etmesi; O'nda herhangi bir zorunluluğa mahal bırakmadan, insanlar tarafından alışıldık olay, durum ve varlıkların gözlemlenmesine sebep olmakta, âdet olarak isimlendirilmektedir. Âdetin ancak peygamberin tasdiki anlamına gelen mucizelerle bozulması kabulü ise, âlemin düzenli işleyişinin bizzat Allah'ın teminatı altında olduğuna işaret etmektedir.

#### **4.2.4.4. Âdet Teorisinin Günümüz Açısından Değerlendirilmesi**

Âdet teorisinin, günümüz açısından değerlendirilmesine geçmeden önce ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından kimlere karşı kullanıldığı meselesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda onların eserleri incelendiğinde başta tab'/tabiat fikriyle ön

plana çıkan Bağdat Mu'tezilesi, tevlid ve i'timâd fikriyle ön plana çıkan Basra Mu'tezilesi, Aristo felsefesi etrafında fikir beyan eden kişi ve gruplar ayrıca nübüvvet karşıtı fikirleriyle Berahime'nin muhatap alındığı ve âdet teorisi çerçevesinde eleştirildiği görülmektedir. Bahsi geçenlerden hareketle âdet teorisi çerçevesinde yapılan eleştirilerde, "âlemin işleyişinde Allah'ın müdahalesine fırsat tanımayan ya da en aza indirgeyen fikirlerin" hedef alındığı görülmektedir. Bu durum, günümüzde bu tarz fikirlerle ön plana çıkan deist gruplarla âdet teorisi çerçevesinde mücadele edilebileceği düşüncesini akla getirmektedir. Muhtemelen Dikel'in dikkatinden kaçmayan bu durum, "Kelâmî Düşünce Geleneğinde Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi" (Dikel, 2022, s. 1-159) başlıklı çalışmada ele alınmaya çalışılmış ve bu çalışma "İslam'ın Atomik Evren Anlayışı ve Deizm Eleştirisi" (Dikel, 2022, s. 1-205) başlığı ile kitaplaştırılmıştır. Çalışmanın Mu'tezilî ekolün âdet anlayışıyla sınırlandırılıp âdet teorisini daha tutarlı ele aldığını vurguladığımız Eş'arî ekolün geri plana atılması bize göre büyük bir eksiklik ifade etmektedir. Ayrıca çalışmanın varsayımları arasında değinilen "cevher-araz metoduyla -kastedilen cevher-âraz temelli âdet teorisi- deizmin salt aşkın Tanrı anlayışının eleştirilmesi" (Dikel, 2022, s. 21) ilk bakışta oldukça mantıklı görünse de sonuca ulaştırma bakımından imkânsızdır. Çünkü deizm, bilime yaslanarak bilimin temelini teşkil eden tabiî nedensellik düşüncesinden hareket etmekte, âdet teorisi ise ayetler ve pratik gözlem sonuçlarından hareket etmektedir. Yine deizm bilimi çıkarları etrafında kullanmakta ve yorumlamakta, karşıt fikirlerin bilimsel gelişmelerden uzak olduğunu ima etmektedir. Bu durum ancak âdet teorisinin âlemi araştırma ve incelemeye dolayısıyla bilime yönelik teşvikinin anlaşılması, güncel verilerle güçlendirilmesi ile engellenebilir görünmektedir.

Âdet teorisinin güçlendirilmesi yahut desteklenmesi denildiğinde akla genellikle bilimin temeli olan tabiî nedenselliğin işlemediği, atom altı parçacıkları ele alan kuantum fiziği gelmektedir. Nitekim Bulğen; parçacık fiziğinin evrenin oluşumu konusunda etkin bir konuma gelmesini, kelâmcıların cevher-i ferdin merkezde olduğu âlem tasavvurlarını desteklediğini söylemekte, ilk yaratılış yanında sürekli yeniden yaratılış görüşünün de günümüz biliminin verileriyle örtüştüğünü söylemektedir (Bulğen, 2018, s.382). Bununla birlikte günümüz parçacık fiziğinin evrenin tamamında kabul görmemesi; uzay-zamanın hala tabiî nedenselliğe dayalı Genel Görelilik kuramı ile açıklanıyor oluşu, kelâmcıların âdet teorisinin günümüz

fiziği karşısındaki akıbetini tahmin edilemez kılmaktadır. Ancak, bu iki fizik anlayışını birleştirmeyi hedef alan kuramların çalışmaları devam etmektedir. Uzay-zamanın kesintili bir yapıda olduğu görüşünün ispatlanması durumunda, cevher-i ferd, sürekli yeniden yaratılış ve âdet teorisi gibi kelâmi fikirlerin gündeme gelmesini sağlayacak, bunun teolojik yansımaları olacaktır (Bulğen, 2018, s. 412-413).

Son olarak, âdet teorisinin çeşitli verilerle desteklenerek günümüzde kullanılabilir hale gelmesi ile Nasr'ın yakındığı bilimin kontrol edilemez, eleştirilemez ve tek hakiki gerçek olduğu algısının önüne geçilebilir. Doğrudan ya da dolaylı olarak bilimin tabiata verdiği zarar ortadan kaldırılabilir. Nitekim her şeyi maddeye indirgeyen günümüz materyalist insanı tabiata baktığında Tanrı'yı, O'nun güç ve merhametini gören atasının mirasını unutmuş, gündün güne tabiattaki düzen ve işleyişi çeşitli formüllerden ibaret görmeye meyyal hale gelmiştir. Bu durum bize göre âdet teorisi vb. fikirlerin güncellenmesini gerekli kılmaktadır. Nasr'ın da ifade ettiği gibi,

Tabiatla insan arasındaki barış ve uyum gerçekleşmedikçe insanlar arasında barışın sağlanması imkânsızdır. Tabiatla barış ve uyum içinde olmak da ancak Göklerle ve nihayet her şeyin kaynağıyla, uyum içinde olmaya bağlıdır. Rabb'la barışık olan, O'nun yarattıklarıyla da barışiktır... Tabiatla da barışiktır... İnsanla da barışiktır...(Nasr, 2022, s. 168).

## 5. SONUÇ VE ÖNERİLER

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların görüşleri fâil-i muhtar ilah tasavvuru çerçevesinde şekillenmiştir. Onların özellikle halku'l-efâl (insan fiillerinin yaratılması) konusundaki görüşleri, akıl karşıtı kişiler olarak düşünölmelerine yol açmıştır. Ancak ilk dönem Eş'arî kelâmcılar hakkında böyle bir düşöncenin ortaya çıkması, onların temel hassasiyetlerinin iyi anlaşılamadığını göstermekten öte bir şey ifade etmemektedir. Bunun en büyük delili, şüpheşiz onların Allah'ın varlığını ispat konusunda salt nakil odaklı değil, akıl ve gözlem yoluyla âleme yönelmeleridir. Özellikle Cüveynî tarafından dile getirilen, ergenlik çağına ulaşmış bireye yüklenen, sahih nazar yoluyla âlemin hâdisliğı bilgisine ulaşma sorumluluğı, bu delili desteklemektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcılar Allah'ın varlığını ispat amacıyla cevher-i ferd, araz, cisim, halâ gibi kavramları kullanarak âlemin hâdisliğini; “her hâdis bir muhdis gerekir” ilkesi etrafında da hudûş delilini kullanmayı tercih etmişlerdir. Nitekim onların temel hassasiyetleri düşünöldüğünde, maddenin bir noktada sona ermesini ifade eden cevher-i ferd görüşünün reddedilmesi, tam bir tutarsızlık ifade edecektir. Çünkü onlara göre, sınırı ve sonu olmayacak tek varlık Allah'tır. Yine cevherlerin kendi niteliklerini, birleşme ve ayrılmalarını meydana getirebiliyor olmaları kabulü de tutarsızlıkla sonuçlanacaktır. Çünkü bu kabul, cevherlerin kendi kendine yetebilen bir varlık kazanmalarına; Allah'ın müdahalesinin gereksizliğine yol açacak, hatta müdahale hakkını elinden alacaktır. Bu sebeple ilk dönem Eş'arî kelâmcılar cevherleri mütecânis/özdeş kabul ederek nitelik, birleşme ve ayrılmalarını arazlarla açıklamaya çalışmışlar, arazlar için belirledikleri “iki anda varlığını sürdürememe” ilkesiyle de Allah'ın müdahalesine yer açmış, Allah'ın bir an bile âlemi başıboş bırakmadığını vurgulamışlardır. Böylelikle birbirine bağımlı varlıklar kabul ettikleri cevherler ve arazların oluşturduğu cisimleri, dolayısıyla tümüyle âlemi, mutlak irade ve kudret sahibi Allah'a bağımlı hâdis varlıklar olarak nitelemişlerdir.

Âlemi; cevher, araz ve bunlardan müteşekkil olan cisimleri; mutlak irade ve kudret sahibi Allah'ın tekeline veren ilk dönem Eş'ârî kelâmcıların, âlemde süregiden düzeni varlık ve olaylar arasında cereyan ettiği düşünölen tabii nedensellik ile açıklamaları da tam bir tutarsızlık arz edecektir. Bu sebeple onlar, âlemde süregiden düzeni de herhangi bir varlık ya da olayla ilişkilendirmeden, yalnızca Allah'ın sürekli yeniden yaratması ile açıklamayı tercih etmişler; bu bağlamda âdet teorisini kullanmışlardır. İlk dönem Eş'ârî kelâmcılara göre mümkün kabul edilen âlemin, sınırsız ihtimal arasından Allah'ın tercih ettiği bir tarzda, zorunluluk içermeksizin sürekli aynı tarz yaratılması anlamında kullanılan âdet teorisi; Allah'ın iradesi halinde süregiden düzenin aksine meydana gelen mucizelerin imkânını da açıklamaktadır. Buna göre; mülk sahibi olan Allah, peygamberinin doğruluğunu ispatlama durumunda süregiden âdeti askıya alabilir, âdetin aksine yaratabilir. İlk bakışta âlemde mevcut düzenin Allah'ın keyfi yaratması şeklinde açıklandığı izlenimi veren, dolayısıyla insan yaşamını ya da bilim icra etmesini imkânsız hale getirdiği düşünölen bu teori, ilk dönem Eş'ârî kelâmcıların, âdetin aksine meydana gelen olayları nakzu'l-âde şeklinde niteleyerek, mucize ve keramet türünden olaylar görmeleri bu izlenim ve düşünönceye açıklık getirmektedir. Yani Allah sürekli aynı tarzda yaratmaya devam etmektedir, sonraki dönem Gazzâlî'nin deyişimiyle "Allah âdeti değıştirmeyeceğine dair bizde bir bilgi meydana getirmiştir".

İlk dönem Eş'ârî kelâmcıların âlemin yapısı ve işleyişine yönelik görüşlerini birbirinden bağımsız ele almak mümkün değildir. Çünkü onların fâil-i muhtar ilah tasavvuru çerçevesinde şekillenen âlem tasavvurları, hem yapı hem işleyiş noktasında aynı kişi, grup ve görüşlerle mücadele etmiş, birbirini tamamlayıcı özellik göstermiştir. Şöyle ki, mütecânis/özdeş cevherlerin her an yeniden yaratılan arazlarla varlıklarını devam ettirebilmeleri, insanlar tarafından aynı şekilde algılanmaları; zorunlu olarak, Allah'ın sürekli aynı tarzda yaratması anlamında kullanılan, herhangi bir nedensellik fikrine imkân tanımayan âdet teorisi ile tutarlılık arz edebilirdi. Nitekim incelendiği takdirde, hem cevher-i ferd hem âdet teorisini kabulde ilk dönem Eş'ârî kelâmcılarla ortak olan Basra Mu'tezile'sinin aynı tutarlılığı sağlayamadığı görölmektedir. Çünkü âlemde meydana gelen her şeyi Allah'ın yaratması ile açıklayan ilk dönem Eş'ârî geleneğinin âdet görüşünde Basra Mu'tezile'sinin aksine, insan ya da tabii kuvvetlerin etkisine yer yoktur.

Sonuç olarak sonraki dönem Eş'arî geleneğın âlem tasavvuruna temel teşkil eden ilk dönem Eş'arî geleneğın cevher-i ferd ve zorunlu sonucu âdet teorisiyle şekillenen âlem tasavvuru kelâm geleneğında önemli bir birikim ifade etmektedir. Her ne kadar geçmişe dayalı olsa da günümüz verileriyle desteklenip geliştirilerek güçlü bir delil olarak genelde din özelde İslâm muhalifleriyle mücadelede kullanılabilir. Kanaatimize göre kelâm ilminin âlemin yapı ve işleyişine yönelik birikiminin geliştirilerek kullanılması çağımız inanç problemlerinin çözümü noktasında fayda sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Altaie, M.B. (2009). *Dakıku'l-Kelâm'ın bilimsel değeri*. (Çev: Lütfü Cengiz). *SUIFD*, 28(28), 181-194.
- Aygün, F. (2018). İslâm düşüncesinde tanrı-âlem (birlik-çokluk) ilişkisine yönelik temel teoriler: Hudûs, sudûr, zuhûr. *Kader Dergisi*, 16(1), 157-187.
- Ayğın, F. (2006). *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akideti Ebî İshak el-İsferâyîni" adlı eserine göre Ebu İshak El-İsferâyîni'nin kelâmî görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bağdâdî, A. (1991). *Mezhepler arasındaki farklar*. (Çev: E.R. Fığlalı). Ankara: TDV Yayınları.
- Bağdâdî, A. (2002). *Kitâbü usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bağdâdî, A. (2016). *Kitâbü usûlid-dîn*. (Çev: Ö. Aydın). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Bâkılânî, E. T. (2000). *El-insâf*. Kahire: Dâru't-Tevfik en-Nemûzeciyye.
- Bâkılânî, E. T. (1987). *Et-temhîd*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.
- Bayın, İ. (2008). *Kelâm atomculuğunun kaynağı ve antikçağ atom teorileri ile benzerlikleri sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Bulğen, M. (2018). *Kelâm atomculuğu ve modern kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları.
- Bulğen, M. (2021). *Klasik İslam düşüncesinde atomculuk eleştirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Cengiz, L. (2015). *İbn Rüşd'de ulûhiyet*. Konya: Palet Yayınları.
- Cevizci, A. (2016). *Felsefenin kısa tarihi*. (4. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Cürcanî, S. Ş. (1997). *Kitâbü't-Ta'rîfat*. (Çev: A. Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Cüveynî, İ. H. (1969). *Eş-şâmil fî usûli'd-dîn*. İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif.
- Cüveynî, İ. H. (2010). *Kitâbü'l-irşâd*. (Çev: A.B. Baloğlu vd.). Ankara: TDV Yayınları.
- Cüveynî, İ. H. (2020). *Luma'u'l-edille*. (Çev: M. Serdar). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Demir, O. (2008). Cüveynî'de ahvâl teorisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, (20), 59-78.

- Demir, O. (2015). *Kelâmda nedensellik -ilk dönem kelâmcılarında tabiat ve insan*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Dhanani, A. (2020). *Kelâmın fizik kuramı -Basra Mu'tezilesi kozmolojisinde atomlar, uzay ve boşluk-*. (Çev: M. Bulgen). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Dikel, T. (2022). *İslam'ın atomik evren anlayışı ve deizm eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Doğan, H. (2017). İbn Fûrek'te ulûhiyyet. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(1), 179-202.
- Düzgün, Ş. A. (2021). *Neseî ve İslam filozoflarına göre Allah-Âlem ilişkisi*. (2. Baskı). Ankara: Otto Yayınları.
- Eliş, V. (2019). *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin âlem anlayışı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdem, E. N. (2020). *Mütekaddimûn kelâmında halâ kavramı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdemci, C. (2016). İslâm kelâmında kozalite. *SÜİFD*, 1(2), 11-33.
- Erdemci, C. (2022). *Kelâm kozmolojisine giriş*. (2. Baskı). Ankara: Bilgesina Yayınları.
- Eş'arî, E. H. (2017). *Eş'arî kelâmı*. (Çev: K. A. Mavil ve H. Mavil). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Eş'arî, E. H. (2019a). *El-ibâne*. (Çev: R. Biçer). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Eş'arî, E. H. (2019b). *Makâlâtü'l İslâmiyyin*. (Çev: Ö. Aydın ve M. Dalkılıç). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gazzâlî, E. H. (2021). *Tehâfütü'l-felâsife*. (Çev: İ. Karagözoğlu). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Gölcük, Ş. ve Toprak, S. (2016). *Kelâm*. (9. Baskı). Konya: Tekin Yayıncılık.
- Günaltay, M.Ş. (1925). Mütekellimîn ve atom nazariyesi. *Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, 1 (1), 58-119.
- Gündoğdu, M. (1990). *Ebu İshak el-İsferâyînî ve akâid risalesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Fûrek, E. B. (1987). *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut.
- İbn Fûrek, E. B. (1999). *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî.



- İbn Fûrek, E. B. (2014). *El-ibâne an-turûki'l-kâsîdîn*. (Çev: A. Yıldırım ve A. Aslan). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Haldûn, (2009). *Mukaddime*. (Çev: S. Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Meymûn. (2021). *Delâletu'l-hâirîn akli karışıklar için rehber-* (Çev: O. Bayder ve Ö. Akdağ). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- İsfehânî, R. (2010). *Müfredât-Kur'an kavramları sözlüğü*. (Çev: A. Güneş ve M. Yolcu). İstanbul: Çıra Yayınları.
- İzmirli, İ. H. (1927). *Ebû Bekr Bâkullânî. Dârü'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 5-6 (2), 137-172.
- Kâdî, A. (2013). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. (Çev: İ. Çelebi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kahraman, H. (2021). *Cüveynî'de illiyet teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kandemir, A. (2019). *Mu'tezilî düşüncede tabiat ve nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Kaplan, A. (2018). *Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki nedensellik tartışmaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- Karadaş, C. (2002). Kelâm atomculuğunun kaynağı sorunu. *Marife Dergisi*, 2(2), 81-100.
- Karadaş, C. (2003). *Bâkullânî'ye göre Allah ve âlem tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Karadaş, C. (2004). Atomcu düşünceler ve kelâm atomculuğu. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 57-72.
- Karadaş, C. (2007). İslam düşüncesinde değişim ve süreklilik. *Usûl Dergisi*, 8(2), 7-22.
- Karadaş, C. (2011). *Teceddüd-i emsâl*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 40, 239-241.
- Karlığa, H. B. (1993). *Cisim*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 8, 28-31.
- Kılavuz, A. S. (2015). *Anahatlarıyla İslâm akâidi ve kelâm'a giriş*. (23. Baskı). İstanbul: Ensar Yayıncılık.
- Kılavuz, U. M. (2007). *İslam kelâmında kozmolojik delil (Hudûs-ımkân)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- Kutluer, İ. (1993). *Cevher*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 7, 450-455.

- Kutluer, İ. (1997). *Halâ*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 15, 221-225.
- Macdonald, D. B. (2016). Klasik dönem kelâmında atomcu zaman ve sürekli yeniden yaratma. (Çev: Mehmet Bulğen). *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14 (1), 279-297.
- Mavil, H. Y. (2018). *İmam Eş'arî'nin kelâm düşüncesi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Nasr, S. H. (2022). *İnsan ve tabiat*. (Çev: N. Avcı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Öge, A. (2001). *İbn Fûrek ve kelâm ilmindeki yeri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özerol, M. F. (2021). Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı. *BAİD*, 14, 1-29.
- Özervarlı, M. S. (1997). *Hârikulâde*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 16, 181-183.
- Özmen, A. (2018). *İbn Fûrek'te Tanrı ve âlem anlayışı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özsoy, Ö. (2017). *Sünnetullah: Bir Kur'an ifadesinin kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Pines, S. (2017). *İslâm atomculuğu*. (Çev: O. Demir). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şenharputlu, A. (2017). *Klasik kelâm döneminde arazların bekâsı sorunu*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şık, İ. (2004). Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasının nedenleri üzerine bir deneme. *ÇÜİFD*, 4 (1), 283-310.
- Tâî, M.B. (2010). *Kelâm kozmolojisinin (Dakîku'l-kelâm) bilimsel değeri*. (Çev: Mehmet Bulğen). *MÜİFD*, 39 (2), 140-162.
- Taylan, N. (2020). *Anahatlarıyla İslam felsefesi*. (11. Baskı). İstanbul: Ensar Yayınları.
- Teftâzânî, S. (2019). *El-Makâsîd-Kelâm ilminin maksatları*. (Çev: İ. Eyibil). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Topaloğlu, B. (1998). *Hudûs*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 18, 304-309.
- Topaloğlu, B. (2016). *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Wolfson, H. A. (2001). *Kelâm felsefeleri*. (Çev: K. Turhan). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yavuz, S. S. (2000). *Ebû İshak el-İsferâyînî*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 22, 151-152.

- Yavuz, Y. Ő. (1991). *Araz*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 3, 337-342.
- Yavuz, Y. Ő. (1993). İslâm kelâmında araz nazariyesi. *MÜİFD*, (5-6), 71-83.
- Yavuz, Y. Ő. (2000a). *İlliyyet*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 22, 121-123.
- Yavuz, Y. Ő. (2000b). *İrade*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 22, 379-380.
- Yavuz, Y. Ő. (2001). *İstidlâl*. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi. 23, 325-328.

