

**T.C.  
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELÂM BİLİM DALI**

**EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ'NİN ÂLEM ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HAZIRLAYAN**




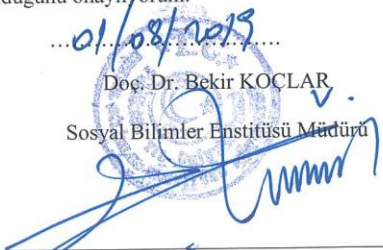
Veysel ELİŞ

**DANIŞMAN**

Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

**VAN - 2019**

KABUL ONAY SAYFASI

<p>Veysel ELİŞ tarafından hazırlanan "EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARİ'NİN ÂLEM ANLAYIŞI" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.</p>	
<p><b>Danışman:</b> Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ</p> <p>Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.</p>	
<p><b>Başkan:</b> Burhaneddin KIYICI</p> <p>Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum.</p>	
<p><b>Üye:</b> Dr. Öğr. Üye. Ahmet BARDAK</p> <p>Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hakkari Üniversitesi</p> <p>Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum</p>	
<p>Tez Savunma Tarihi:</p>	<p>21.../07.../2019</p>
<p>Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.</p> <p>...01/08/2019...</p> <p>Doç. Dr. Bekir KOCLAR</p> <p>Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</p> 	

## ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına 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 herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

**bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarımı kabullendiğimi beyan ederim. (31.07.2019)**

İmza

Veysel ELİŞ

**(Yüksek Lisans Tezi)**

Veysel ELİŞ

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Temmuz, 2019

**(EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ'NİN ÂLEM ANLAYIŞI)**

**ÖZET**

Bu çalışma Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin âlem anlayışını ele almaktadır ve iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın girişinde çalışmanın amacı, kapsamı, yöntemi, önemi ve kullanılan temel kaynaklar yer almaktadır. Daha sonra ise asıl muhtevasını içeren birinci ve ikinci bölüm ele alınmaktadır.

Birinci bölümde, varlık (mevcûd) ve yokluk (ma'dûm)'un tarifi, varlık türleri, yokluk ve “şey” ilişkisi ele alınmaktadır. Bu bölümde varlığın felsefeciler, İslâm filozofları ve kelâmcılar açısından tarifleri verilmektedir. Saydığımız grupların varlık hakkındaki görüşleri Eş'arî'nin görüşleri bağlamında mukayese edilerek ele alınmaktadır.

İkinci bölümde ise âlem ve âlemin unsurları mevzûsu üzerinde durulmuştur. Eş'arî'nin âlem anlayışının kaynağı bu bölümde ele alınmaktadır. Bu bölümde Eş'arî'nin âlem, cevher, araz, cisim, mekân, hareket ve nedensellik hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Eş'arî'nin âlem anlayışı diğer kelâm ekollerinin görüşleriyle mukayese edilerek ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Âlem, Eş'arî, Cevher, Araz, Cisim, Mekân, Hareket, Nedensellik.

Sayfa Sayısı: 118 sayfa

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

**(Master of Science Thesis)**

Veysel ELİŞ

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY  
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

July, 2019

**(ABU'L-HASAN AL-ASH'ARI'S VIEW OF THE UNIVERSE)**

### **ABSTRACT**

This study takes the Abu'l-Hasan al'Ash'arî's view of the universe and consist of two parts. In the introduction of our study, which take part aim, content, method, importance and used basic works. Then, is taken first and second part which include basic content.

In the first part, is taken the description of existence and nonexistence, variety of existence, nonexistence and relation of thing. In this part describes the existence of philosophers, Islamic philosophers and theologians. The views of the groups we have mentioned about the existence are discussed by comparing them in the context of Ash'arî's views.

In the second part, are discussed the issue of universe and elements of the universe. The source of Ash'arî's view of the universe is taken with in this part. In this part, are taken Ash'arî's views on the universe, substance, attribute, matter, space, movement and causality. Ash'arî's view of the universe is revealed by comparing with the views of other theological sects of theology.

**Key Words:** Universe, Ash'arî, Substance, Attribute, Matter, Space, Movement, Causality

**Quantity of Page:** 118 pages

**Supervisor:** Assist. Prof. Dr. Metin YILDIZ

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR .....	viii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ .....	1
<b>1. VARLIK (MEVCÛD) ve YOKLUK (MA'DÛM).....</b>	<b>9</b>
1.1. Varlık (Mevcûd).....	9
1.1.1. Kadîm Varlık.....	15
1.1.2. Hâdis Varlık .....	20
1.2. Yokluk (Ma'dûm).....	25
1.2.1. Yokluk (Ma'dûmun) Tanımı.....	25
1.2.2. Yokluk (Ma'dûm) ve “Şey” İlişkisi .....	26
<b>2. ÂLEM ve ÂLEMİN UNSURLARI .....</b>	<b>30</b>
2.1. Âlem Anlayışının Kaynağı.....	30
2.2. Cevher .....	34
2.2.1. Cevherin Tanımı.....	34
2.2.2. Cevherin Özellikleri .....	40
2.3. Araz .....	51
2.3.1. Arazın Tanımı .....	51
2.3.2. Arazın Özellikleri.....	54
2.4. Cisim .....	68
2.4.1. Cismin Tanımı.....	68
2.4.2. Cismin Özellikleri .....	71
2.5. Mekân.....	77

2.6. Hareket .....	83
2.7. Nedensellik (İllyet/Kozalite) .....	88
2.8. Âlemin Hudûsü.....	100
<b>3. SONUÇ .....</b>	<b>108</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>112</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>.....</b>
<b>ORİJİNALLİK RAPORU.....</b>	<b>.....</b>



## KISALTMALAR

**AÜİF:** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**a.y. :** Aynı yazar

**a.mlf. :** Aynı müellif

**b. :** Bin, İbn

**Bk. :** Bakınız

**bşk. :** Başkaları

**C. :** Cilt

**Çev.:** Çeviren

**DİA :** Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

**d.n. :** Dipnot

**Ed. :** Editör

**Haz.:** Hazırlayan

**Hz.:** Hazreti

**İSAM:** İslâm Araştırmaları Merkezi

**MÜİF:** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**nşr.:** Neşreden

**ö. :** Ölüm Tarihi

**thk. :** Tahkik eden

**vb. :** Ve benzeri

**yy. :** Yüzyıl



## ÖNSÖZ

Âlem hakkındaki araştırmalar çok eskilere dayanmaktadır. Bu bağlamda tarih boyunca her disiplin âlemi kendi postulatları bağlamında ele alarak görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda da geçmişten günümüze âlem konusunda bir birikim oluşmuştur. Bu konuyu tarihsel süreçte kelâmcılar da ele almış ve dakîku'l- kelâm alanında değerlendirmiş ve tartışmışlardır. Bu bağlamda bu alana özgü cevher, araz, cisim, mekân, hareket, nedensellik (illiyyet) vb. konular ele alınmaya çalışılmış ve âlemi oluşturan cüzler hakkında fikirler ortaya konmuştur.

Bu çalışmada önceleri Mu'tezile ekolüne mensup olan daha sonra çeşitli nedenlerden dolayı bu ekolden ayrılarak Eş'arî ekolünün temelini atan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşlerini diğer kelâm ekollerinin yanı sıra İslâm filozofları ve felsefecilerin görüşleriyle mukayese ederek ele almaya çalışacağız. Bu bağlamda çalışmamızı Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşleriyle sınırlı tutacağız.

Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşleriyle ilgili eserler her ne kadar çoğu günümüze ulaşmasa da bu konuda ulaşabildiğimiz temel kaynaklardan ve diğer kelâmcıların Eş'arî'nin âlem anlayışını anlatan eserlerinden yararlanmaya çalıştık. Bunun sonucunda da Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşlerini bir araya getirmeyi amaçlayan bu çalışmayı ortaya koymaya çalıştık. Böylece Eş'arî'nin âlem anlayışı hakkında daha detaylı bir bilgiye sahip olmak isteyenler için bir nebze de olsa bu çalışmanın yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızda genel itibarıyla temel kaynaklara başvurmayı çalıştık. Bunun yanında çalışmamız yalnızca Eş'arî'nin âlem anlayışını ele aldığından ötürü müstakil bir çalışma olduğunu da ifade edebiliriz.

Bu çalışmanın oluşmasında birçok kişinin katkısı oldu. Başta danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Metin Yıldız hocama, bu çalışmanın başından sonuna kadar bana verdiği destek ve tavsiyelerden bunun yanında her zaman görüşmek istediğimde bana vakit ayırma hususunda serbestiyet tanınmasından dolayı teşekkür ediyorum. Aynı şekilde yüksek lisans sürecinde değerli fikirlerine danıştığım ve ilme olan şevkimin daha fazla artmasında bana destek veren değerli hocam Prof. Dr. Cemalettin Erdemci'ye müteşekkirim. Bunun yanında ilkokul öğretmenim olan ve o günden bu yana bana her daim rehberlik eden, maddi ve manevi benden desteğini esirgemeyen değerli hocam

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Mengi'ye de teşekkür ediyorum. Eş'arı'nın görüşlerini bulma noktasında bana yardımcı olan hocam Doç. Dr. Mehmet Keskin'e ve çeviriler konusunda benden yardımını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kazan ve Muğdat Çaçur'a da teşekkür ediyorum. Son olarak gerek yüksek lisans sürecinde gerekse de tez sürecinde maddi ve manevi her daim bana destek veren ve yanımda duran aileme ve arkadaşlarıma da teşekkürü borç bilirim.

Veysel ELİŞ

VAN-2019



## GİRİŞ

İnsanođlu var olduđundan beri evren hakkında devamlı bir dűşünsel faaliyetin içerisine girmiřtir. Bu faaliyetin sonucu olarak da evrenin varlıđı, evreni meydana getiren unsurlar, evrendeki dűzeni sađlayan kudretin kim olduđu? Gibi sorularla muhatap olmuřtur. Bu muhataplık kadđm Yunan medeniyetinde Aristo-Batlamyus evren gűrűřunden bařlayıp, Einstein'ın genel ve özel gűrelilik kuramlarından, gűnűműz bilimsel deneylerine (Big Bang, Kuantum mekaniđi) konu olmuřtur. Bu alıřmalar sonucu evren hakkında her disiplin kendi gűrűřlerini ortaya koymuřtur. Bunun yanında her disiplin, elde ettikleri bulgularla evren hakkında tanımlamalar yapmıřlar ve evreni bir çerçeveye oturtmaya çalıřmıřlardır. Aynı řekilde evreni ‘‘lem’’ diye isimlendiren kelmcılar da âlem hakkında tartıřmıřlar ve bu bađlamda fikirler ortaya koymuřlardır.

Kelmcılar lemi ele alırken Allah'ın âlemin yaratıcısı olduđundan hareketle âlem hakkında tartıřmıřlar ve bu minvalde gűrűřlerini ortaya koymuřlardır. Kelmcılar lem konusunu ele alarak kelâmın iki temel alanından biri olan dakıku'l- kelâm alanının ortaya çıkmasına vesile olmuřlardır. Nitekim dakıku'l-kelâm (kelâm kozmolojisi) alanı varlık, varlıđın eřitleri, âlem, âlemin oluřturan cűzler, hareket, nedensellik (illiyyet/kozalite/determinizm), mekân, lemede meydana gelen deđiřim ve dűnűřűm gibi konuları içermektedir.

Kelmcılar lem ile ilgili mevzuları ele alırken gerek Yunan gerekse de Hint medeniyetlerinin atomculuk fikirlerinden etkilenmişlerdir. Onlar bu etkilenme sonucu bu medeniyetlerin âlem hakkındaki birikimlerinden yararlanarak zgűn bir âlem modeli ortaya koymaya çalışmışlardır. lemi ele alırken lemede bulunan insanlar, hayvanlar, bitkiler, melekler, cinler ve diğer tűm varlıkları âlem çatısı altında toplamışlardır. Bu varlıklar Allah tarafından yaratıldıkları için tűm bu varlıklara ‘‘hâdis varlık’’ demişlerdir. Bunun yanında bu varlıkları yaratan Allah'a da ‘‘kadđm varlık’’ demişlerdir. Yani kelmcılara gűre Allah dışında kalan her řey olarak nitelendirdikleri âleme hadıs varlık, Allah için de kadđm varlık nitelemesini yapmışlardır.

Âlem hakkında tartışan kelâmcılar âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığını söylemişlerdir. Bunun yanında Meşşâi İslâm felsefecileri ise sudûr teorisini ortaya koyarak âlemin Tanrıdan sudûr ettiğini (taştığını) iddia etmişlerdir. Kelâmcılar âlemin, cevher, araz ve cevherlerden oluşan cisimlerden meydana geldiğini dile getirmişlerdir. Arazların cevherlerde bulunduğunu, cevherlerin birleşimi sonucu ise cismin meydana geldiğini söylemişlerdir. Onlar cevher, araz ve cisimlerin hâdis olduğunu ve bu cüzlerin hâdis olmasından hareketle de âlemin hâdis olduğu sonucuna varmışlardır. Kelâmcılar cevheri “öz” olarak kabul ederken arazları ise “cevherde bulunan ve geçici olan şey” olarak görmüşlerdir. Arazların geçici olduğundan hareketle de âlemde değişim ve dönüşüme kapı aralamışlardır. Kelâmcılar âlemde bu cüzlerin hareket edebilmesi, aralarındaki ilişki, buldukları yerler hakkında tartışırken mekân, hareket ve nedensellik gibi konuları da ele almışlardır. Bu bağlamda cevherin âlemde bulunabilmesi için bir mekâna ihtiyaç duyduğunu bunun yanında arazın var olması için cevherde mekân edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Kelâmcılar cevher, araz ve cismin âlemde hareket edebilmeleri için âlemde boşluğun olması gerektiğini dile getirmişlerdir. Şayet onlara göre âlemde melâ (dolu) varsa mezkûr cüzlerin hareket etmesinin ve mekân edinmesinin olanaksız olacağını ifade etmişlerdir. Bunun yanında âlemde zorunlu nedenselliği de reddetmişlerdir. Allah’ı âlemin yaratıcısı olarak görmekle beraber âlemdeki işleyişte bir neden sonucun olduğunu da kabul etmişlerdir. Fakat âlemde meydana gelen tüm olayların Allah’ın tasarrufunda olduğunu söylemişlerdir.

Kelâmcıların âlem hakkında görüşler ortaya koymaları, âlem ile ilgili konuların İslâm kelâmına girmesine vesile olmuştur. Böylece atomculuk fikri kendine İslâm kelâmında yer bulmuştur. Bu bağlamda İslâm kelâmında atomculuk fikrini Mu’tezilî Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) dâhil ettiği ağırlıkta olan kanaattir. O, atomculuğu kelâma dâhil ederek başta Mu’tezilî kelâmcılar olmak üzere sonraki kelâmcıların da âlem hakkında görüşler ortaya koymalarına rehberlik etmiştir. Bunun sonucunda da kelâmcılar âlem hakkında tartışmaya başlamışlardır.

Mu’tezile ile başlayan atomculuk öğretisi özellikle Allâf’ın Basra Mu’tezile Okuluna mensup olmasından ötürü öncelikle bu okulda kendine yer bulmuş daha

sonra da Bağdat Mu'tezile Okulu ve diğer kelâm ekolleri tarafından tartışılmış ve görüşler ortaya konulmuştur. Bu dönemde her bir kelâm ekolü kendi postulatlarını da göz önünde bulundurarak âleme dair fikirler üretmiş ve tartışmışlardır. Bu çabaları sonucunda da özgün bir âlem düşüncesi ortaya koymaya çalışmışlardır.

Önceleri Mu'tezile ekolünün Basra koluna mensup olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) atomculuk fikrinin ilk olarak bu ekolde yerleşmiş olması hasebiyle atomculuk fikrinin ilk muhataplarından biri olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda Eş'arî, Mu'tezile'den celîl konularda aldığı birikimin yanında atomculuk öğretisini de alarak dakîk konularda da bu ekolden faydalandığını söyleyebiliriz. Bu hususta Eş'arî'nin avantajlı bir kelâmcı olduğunu ifade edebiliriz. Zira önceleri Mu'tezile ekolüne mensup biri olarak kozmolojik konuların ilk muhatabı olduğunu söylememiz makul olacaktır.

Eş'arî daha sonra çeşitli nedenlerden dolayı bu ekolden ayrılrsa da ortaya koyduğu fikirlerle ve dönemin âlimlerinin açıklamalarından da anladığımız kadarıyla Mu'tezile'den aldığı ilmi birikimi kendine özgün bir değerlendirmeye ortaya koyduğu ve hem celîl hem de dakîk konularda fikirler ortaya koyduğu görülmektedir. Bu hususta şu soru akıllara gelmektedir? Acaba Eş'arî, Mu'tezile'ye mensup biri olmasaydı dakîk konuları tartışır mıydı? Buna cevabımız "evet" olacaktır. Zira Eş'arî'nin yaşadığı dönemde diğer kelâm ekolleri de kozmolojik konulardan haberdar ve bu konuda görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Onlar bu görüşlerini ortaya koyarken Mu'tezile'den farklı olarak kendilerine özgü görüşler ortaya koymuşlardır. Nitekim bu hususta Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde kelâm ekollerinin kozmolojik konularda görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Bu da gösteriyor ki Eş'arî bu gelişmelerden haberdardır.

Eş'arî Mu'tezile'den aldığı birikimle de âlem hakkında görüşler ortaya koyarak bir anlamda Ehl-i Sünnet kelâmının da atomculuk fikriyle tanışmasına vesile olmuştur. Zira Eş'arîlik ekolünün temelini atan biri olarak Eş'arî'nin fikirleri sonraki dönem Eş'arî kelâmcılarını da etkilemiştir. Bu hususta sistematik olarak atomculuk fikrini Ehl-i Sünnet kelâmına dâhil eden kişinin Bâkılânî (ö. 403/1013) olduğu görüşü ağırlıkta olsa da Eş'arî'nin de Ehl-i Sünnet ekolüne dakîk konulardaki katkısı yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim Eş'arî'nin önceleri Mu'tezile ekolüne mensup biri

olarak atomculuk öğretisinin ilk muhatabı olması, Eş'arî'nin Bâkılânî'den önce yaşamış olması ve Bâkılânî'nin kendi eserlerinde Eş'arî'yi takip ettiğine dair görüşleri Eş'arî'nin kozmolojik konularda daha önceden haberdar olduğunu ve bu bağlamda görüşler ortaya koymasının yanı sıra Eş'arî'nin Ehl-i Sünnete dakîk konularda olan katkısını göstermektedir. Fakat yapılan çalışmalar Eş'arî'nin yaşadığı dönemde, Ehl-i Hâdis'in dakîk konulara olan olumsuz tutumlarından dolayı Eş'arî'nin bu konudaki görüşlerinin arka planda kaldığını göstermektedir. Bunun yanında Eş'arî'nin kendisinin bu konularda yazılmış bir eseri günümüze ulaşmamasından dolayı da görüşleri gündemde kalmamıştır. Fakat Eş'arî'nin çağdaşı ve öğrencisi olan ve eserlerinde ondan “şeyhimiz” diye bahseden İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* eseri Eş'arî'nin dakîk konularda olan görüşlerini ihtiva etmesine rağmen İbn Fûrek'in de nübüvvet görüşünden dolayı kendi döneminde eleştirilere maruz kalması onun ve eserlerinin de arka planda kalmasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda da Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşleri de gündemdeki yerini alamamıştır.

Eş'arîlik gibi büyük bir ekolün temellerini atan Eş'arî'nin dakîk konulardaki görüşlerinin yukarıda saydığımız nedenlerden ötürü arka planda kalması bu çalışmamızı oluşturmamızda başlıca etken oldu. Zira günümüzde yazılan tezlere bakıldığında Bâkılânî, Teftâzânî gibi Eş'arî kelâmcıların âleme dair görüşleri ortaya konurken Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşleri konusunda herhangi bir müstakil esere rastlayamadık. Bunun yanında günümüzde Eş'arî'nin celîl konularını baz alan birçok eser, tez ve makalenin olduğunu da söyleyebiliriz. Bundan dolayı Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşlerini çalışmayı gaye edindik.

Eş'arî'nin âlem anlayışını çalışmak istememizin bir başka etkeni de kelâm ilminde dakîk konulara olan ilginin az olmasıdır. Nitekim bu hususta günümüzde yazılan eserlere ve tezlere baktığımızda genellikle kelâmın celîl konuları ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bundan dolayı dakîk konulara bir ön ayak olması hasebiyle ve bu alana bir nebze de olsa katkı sağlamasını istediğimizden dolayı bu çalışmayı yapmayı uygun gördük. Çünkü İslâm dininin temel direklerinden biri olan Allah'ı bilmek gerekir. Allah'ı bilmenin yolu da onun tecellisi olan âlemi müşahade etmek ve anlamaktan geçmektedir. Bundan dolayı öncelikle her Müslümanın âlemi

müşahede etmesi ve burdan da Allah'ı bilmesi gerekmektedir. Biz de bunu göz önünde bulundurarak bu çalışmayı yapmaya karar verdik.

Son olarak çalışmayı yapmamızdaki gayemiz günümüzde evren konusunda yapılan çalışmalardır. Bilimin her geçen gün evren hakkında yeni bulgular ortaya koyması, yeni buluşlar geliştirmesi evren hakkında kelâmcıların yeni sorularla karşılaşmasına neden olmaktadır. Bundan dolayı kelâmcılar olarak klasikten alınan bilgilerin günümüzde göz önünde bulundurularak güncellenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bunun yolu da âlem hakkındaki çalışmaların sayısını artırmaktır. Zira modern fiziğin deney ve gözlemi baz alarak evreni incelemesi ve deliller ortaya koyması kelâmın kozmolojik alanının, fizik alanına cevap verememesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim Kur'ân'ı Kerîm de âlemi müşahede ederek onu anlamlandırmamızı emretmektedir. Fakat bunu yaparken şu metodu göz önünde bulundurmalıyız: Pergel örneği üzerinden gidilecek olursa; pergelin bir ayağı kelâmın temel sabitelerinde olmalıdır ve diğer ayağı bunun etrafında dönen araştırmaların diğer yönünü oluşturmalıdır.

Çalışmamızı Eş'arî'nin âlem anlayışı ile sınırlı tutmaya çalıştık. Bunun yanında âlem ve âlemi oluşturan unsurlar (cevher, araz, cisim) hakkında diğer kelâm ekollerinin görüşlerine başvurarak; bu görüşleri Eş'arî'nin görüşleri bağlamında değerlendirmeye çalıştık. Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşleriyle felsefeciler ve İslâm filozoflarının görüşlerine çalışmamızda çeşitli yerlerde yer vererek bu görüşleri mukayeseli bir biçimde ele almaya çalıştık.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, varlık (mevcûd) ve yokluk (ma'dûm)'un tanımı, varlık türleri, yokluk (ma'dûm) ve "şey" ilişkisi başlıkları yer almaktadır. Bu bölümde varlığın felsefeciler, İslâm filozofları ve kelâmcılar açısından tanımları verilmekte birlikte Eş'arî'nin görüşleri bağlamında mukayese edilerek ele alınmaktadır. Ayrıca yokluk (ma'dûm) kavramının tanımı ve "şey" sözcüğü ile ilintisi karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır.

İkinci bölümde ise âlem ve âlemin unsurları mevzûsu üzerinde durulmaktadır. Eş'arî'nin âlem anlayışının kaynağı bu bölümde ele alınmaktadır. Bu bölümde Eş'arî'nin cevher, araz, cisim, mekân, hareket, nedensellik ve âlemin hudûsü

hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Ayrıca bu bölümde, felsefeciler ve İslâm filozoflarının görüşlerine yer verilmesinin yanında ağırlıklı olarak diğer kelâmcıların görüşleri Eş'arî'nin görüşleri bağlamında karşılaştırılarak ele alınmaktadır. Bu bölümün “âlemin hudûsü” şeklinde olan son başlığında da âlemin yaratılması ve bunun argümanları Eş'arî'nin delilleriyle birlikte ortaya konulmaktadır.

Bu çalışmada, Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşleri gerek diğer kelâm ekolleri gerekse de felsefeciler ve İslâm filozoflarının görüşleriyle mukayese ederken interdisipliner bir şekilde deskriptif yöntemin yanı sıra analitik yöntem de kullanılmaktadır. Eş'arî'nin dakîk alanda kelâm ilmindeki yeri belirlenip diğer kelâm ekolleri ve diğer disiplinlerle arasındaki görüş farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma âlem gibi anlaşılması zihni açıdan zor bir alan ihtiva ettiğinden ötürü çalışmayı daha anlaşılır kılmak adına yer yer somutlaştırmalar ve örneklemeler kullanılmaktadır.

Çalışmamız yalnızca Eş'arî'nin âlem anlayışı ile ilgili görüşlerini ihtiva ettiğinden, bu alanda müstakil bir tez çalışması olduğunu ifade edebiliriz. Zira Eş'arî'nin celîl konulardaki görüşlerine çokça rastlamaktayız. Fakat dakîk konulardaki görüşleri, bir tez çalışması şeklinde müstakil olarak çalışılmayıp, yapılan çalışmalarda da Eş'arî'nin görüşlerinin yüzeysel olarak verildiğini görmekteyiz. Bunun nedenini de Eş'arî hakkında kendisinin âleme dair bir eserinin günümüze ulaşamamasına bağlamaktayız. Bundan dolayı çalışma esnasında Eş'arî'nin âleme dair görüşlerini bulmamızda bu husus zorlandığımız bir nokta oldu. Zira İbn Fûrek'in *Mücerred*'i dışında Eş'arî'nin görüşleri diğer temel kaynaklarda yüzeysel olarak ele alındığını görmekteyiz. Tüm bunlara rağmen çalışmamızda elimizden geldiğince temel kaynaklardan istifade etmeye çalıştık. Bu da çalışmamızın önemini bir nebze de olsa ortaya koymaktadır.

Bu çalışmamız ile her ne kadar Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşlerini içeren eserlerin azlığı ve günümüze çoğunun çeşitli nedenlerden ötürü ulaştırılamamasına rağmen yaptığımız araştırmalar sonucu Eş'arî'nin görüşlerini içeren kaynaklara ulaşmaya çalıştık. Bu bağlamda Eş'arî'nin görüşlerini bizlere aktaran İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* eserini temel kaynak olarak ele aldık. Nitekim yaptığımız araştırmalar sonucu bu eserin İbn Fûrek'e ait olduğu ve



aynı zamanda bu eserde İbn Fûrek'in de kozmolojiye dair fikirlerinin olduğunu tespit ettik. Bu eser Eş'arî'nin âlem anlayışını ve âlemi oluşturan cevher, araz, cisim gibi cüzler hakkındaki görüşlerini içermekle birlikte mekân, hareket, nedensellik gibi konularda da Eş'arî'nin tartıştığını ve bu bağlamda görüşler ortaya koyduğunu göstermektedir. Eş'arî'nin âleme dair görüşlerini içeren diğer eserlere nazaran bu eserde onun görüşleri daha detaylı ele alınmaktadır.

Bunun yanında Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn* eserinin ikinci bölümünde dakik konuları ele aldığını gördük. Bu eser kelâmın erken dönemlerinden beri kelâmcıların kozmoloji ile ilgilendiklerini ortaya koymaktadır. Eş'arî bu eserin ikinci bölümünde kozmoloji ile ilgili cevher, araz, cisim, hareket, mekân ve âdet vb. konuları ele almıştır. Eş'arî'nin bu eserde ele aldığı konular, kelâmcıların 8.yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla eşyânın vasıfları, kozalite (sebeplilik) ve insanın doğası gibi mevzûlara yoğun bir şekilde ilgilendiklerini ve Tanrı'nın varlığı, âlemle ilintisi, insanın âlemdeki konumu vb. mevzûlar kozmolojik olarak ele aldıklarını ve çözüme gayretinde olduklarını göstermektedir. Bunun yanında bu eserde Eş'arî'nin kendi döneminde yaşayan diğer kelâm ekollerinin âlem ile ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Nitekim günümüzde âlem ile ilgili yazılan tezler, makaleler ve eserlere baktığımızda çoğunlukla Eş'arî'nin bu eserinin referans alındığı görülmektedir.

Çalışmamız için yararlandığımız bir başka eser de Bağdâdî'nin *Kitâbu Usûli'd-Dîn* eseridir. Bu eserde Bağdâdî “şeyhimiz” dediği Eş'arî'nin âleme dair fikirlerine az da olsa yer verdiği görülmekle beraber Eş'arî'nin âleme dair görüşleri diğer kelâm ekollerinin görüşleri ile mukayese edilerek ele alınmaktadır. Bunun yanında Eş'arî ekolünün âlem ile ilgili görüşlerinin detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Referans aldığımız temel kaynakların yanı sıra günümüzde Eş'arî ile ilgili yazılan eserlerden de faydalandık. Bu bağlamda Mehmet Bulğen'in *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* eserinin çalışmamızın şekillenmesine yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Bu eserde temel kaynaklar referans alınarak gerek klasik gerekse de modern kozmolojinin mukayeseli olarak ele alındığı görülmektedir. Bunun yanında Eş'arî'nin âleme dair fikirleri diğer kelâm ekollerinin görüşleriyle

karşılaştırılarak irdelendiği görülmektedir. Yararlandığımız bir başka eser de Hüseyin Aydın'ın *Ebûl-Hasan el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal* adlı eseridir. Bu eserde de Eş'arî'nin celil konulardaki görüşleri ele alınmakla birlikte dakîk konuları da ele alınmaktadır. Mezkûr iki eserde de Eş'arî'nin görüşleri ağırlıklı olmakla birlikte bu eserlerde İbn Fûrek'in *Mücerred* adlı eserinin temel kaynak olarak referans alınması bu eserin Eş'arî'nin görüşlerini detaylı bir şekilde ele aldığını göstermektedir. Bunun yanında yararlandığımız tezler ve makalelere baktığımızda da *Mücerred*'in baz alındığını gördük. Zikrettiğimiz eserlerin yanında Eş'arî'nin görüşlerini yüzeysel bir şekilde ele alan diğer kitapların yanında tez ve makalelere de başvurduk. Aynı şekilde diğer kelâmcıların eserlerinde de yer yer Eş'arî'nin görüşlerine yer verdiğine rastladık. Referans aldığımız bu eserlerden hareketle de çalışmamızı hazırladık.

## 1. VARLIK (MEVCÛD) ve YOKLUK (MA'DÛM)

### 1.1. Varlık (Mevcûd)

Varlık kavramı ontolojik bir terim olduğundan geçmişten günümüze kadar tartışılan ve üzerinde farklı tanımlar yapılan bir kavram olmuştur. Varlık denince aklımıza var olan, mevcûd olan şey gelmektedir. Var olan şeye örnek olarak insan, bitki, kalem vb. nesnelere verilebilmektedir. Bunun dışında varlık zihinde soyut olarak da bulunabilmektedir.

Varlık kelimesinin farklı dillerde kullanımları mevcûttur. Yunancada “on”, Latince “esse”, Fransızca “etre”, İngilizce “being (oluş)”, Almancada “seint” filleri karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Söylediğimiz dillerde “varlık” kelimesi bir eylemi ifade etmesinin yanı sıra ismi de karşılamaktadır. Fakat Türkçede “varlık” kelimesi sadece isim olarak kullanılmaktadır. Türkçede varlık kelimesi ‘-dır’ ekinin var olma durumuna karşılık gelmektedir. Misalen “Kitap kırmızıdır” denildiğinde kitabın kırmızı hâlde olma durumu kastedilmektedir. Müslüman filozoflar ise Yunancada fiil olarak kullanılan varlık kelimesini aktarırken, bu kelimeyi “bulunmak” anlamında ‘vücûd’ kelimesinin karşılığı olarak aktarmışlardır.<sup>1</sup>

Varlık kavramı, mevcûd kavramının yerine de kullanılmaktadır. Bu kavram, sanat eserlerinin ilk basamağı (yani başlangıcı olan) ve dış dünyada hükümlerinin ortaya çıkması demektir. Filozoflar mevcûdu, “kendisinden haber verme imkânı olan şeydir” diye sınırlandırmışlar ve ma'dûmun (yokluk) zıttı olarak görmüşlerdir.<sup>2</sup> Buradan varlık için nesneyi anlamanın ve dış dünyada belirmesinin imkânlılığı anlamını çıkarmak makul olacaktır. Varlık bunun yanı sıra talep edilen şeyi bulmak ve aynı şekilde onu elde etmek anlamlarına da gelmektedir.<sup>3</sup>

Bu kavram gerek kelâmcılar gerekse de İslâm filozofları tarafından da ele alınmış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Müttekaddimîn kelâmcılar da mevcûd kavramını kullanmıştır. Fakat mevcûd kavramı, daha çok müteahhirîn dönemi

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968, 104-105.

<sup>2</sup> el Cürçânî, es Seyyîd eş Şerîf Ebu'l-Hasan, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk., Muhammed Sıddık el Minşavi, Fazilet Yayınları, Kahire, 2004, 198-199.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Cemâlüd'dîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, (Haz.: Seyyid Ramazan Ahmed ve bşk.), Daru'l Maarîf, Kahire, 1119/1708, VI, 4769.

kelâmcıları tarafından kullanılmıştır. Aynı şekilde Eş'arî de mevcûd kavramını kullanmıştır.<sup>4</sup> Fakat ortak bir varlık tanımı üzerinde ittifak sağlanamamıştır. Çünkü varlık tanımı içerisinde genel bir anlamı ihtiva etmektedir. Bundan dolayı da üzerinde tartışılan ve farklı fikirler ortaya konulan bir konu olmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) mevcûd tarifinde; mevcûdun kendisinde sıfatların ve kendisinden haber verilebilen açık hükümlere sahip bir özellikte olduğunu dile getirmektedir. Fakat yine de böyle bir tarifi ortaya koymanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu tarifi mevcûd kavramı için kapalı bir ifade olduğunu ve bundan dolayı da mevcûd kavramı için herhangi bir tarifi yapılmaması gerektiğini söylemektedir.<sup>5</sup>

Cürcânî (ö. 816/1413) bu nedenle varlık hakkında ortaya konan tanımların varlığın kriterlerini tam anlamıyla karşılayamadığını, varlığın bir tarifinin veya tasvirinin yapılmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre şayet bir varlık tarifi yapılırsa, kendi içinde varlığın anlamsal olarak sınırları çizilir ve kısır bir döngü oluşur. Ona göre yapılan tariflerdeki amaç, varlığı işaret eden lafızları diğerlerinden ayırmaktır. Cürcânî'ye göre varlık bedîhîdir. Bundan dolayı bedîhî olan şey tasvir edildiğinde lafzın delalet ettiği şey meçhul olabilmektedir.<sup>6</sup>

Cürcânî, varlığa bedîhî derken varlık lafzıyla dışta/hariçte vuku bulan durumunu kastetmektedir. Cürcânî buradan varlığı bedîhî olarak kabul edenlerin dış dünyada oluşu da kabul ettiklerini; varlığı bedîhî olarak kabul etmeyenlerin ve elde edilebilir, bundan dolayı tarifi yapılabileceğini iddia edenlerin ise hariçte bir oluş anlamını kastetmediklerini, hariçte oluşu zorunlu yapacak şey olarak tarif ettiklerini vurgulamaktadır.<sup>7</sup>

Bâkılânî, mevcûdu “sabit ve kâin olan şey” olarak tarif etmektedir. Bâkılânî, “şey” kavramı için, “bizim kastettiğimiz ispattır yani var ve mevcûd olandır”

<sup>4</sup> İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk., Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1987, 252.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Kâdu'l-Kudât, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Çev.: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2013, I, 284.

<sup>6</sup> el Cürcânî, es Seyyîd eş Şerîf Ebu'l-Hasan, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev.: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2015, I, 67-68.

<sup>7</sup> Cürcânî, *Mevâkıf*, I, 68.

nitelemesini yapmaktadır. Ma'dûm için ise “leyse bi şey” yani yokluğu kastetmektedir.<sup>8</sup>

İbn Fûrek, Eş'arî'nin ma'dûm hakkındaki görüşlerini aktarırken mevcûd hakkında şunları anlatmaktadır: “Kendisinden haber verilebilen, bilinebilen, ortaya konulabilen şeyler şayet mevcûd olanı (var olanı) ispat edebiliyorsa, burada mevcûd olanı nitelemek için “şey” ifadesini kullanmak uygun olmaktadır. Çünkü buradaki “şey” ifadesi mevcûd için kullanılabilir bütüncül bir kavram olmaktadır.”<sup>9</sup> Gerek Bâkılânî gerekse de Cürçânî ve kelâmcıların çoğu mevcûd için “şey” ifadesini kullanarak Eş'arî ile aynı görüşü savunmuşlardır. Bu durumda kelâmcıların çoğu için mevcûd hakkında “şey” ifadesini kullandıklarını söylemek makul olacaktır. Olaya bu açıdan bakıldığında Eş'arî, mevcûd için “şey” ifadesini kullanıyorsa ma'dûm için de “la şey” veya “leyse bi şey” ifadesini kullanması mümkün görünmektedir. Fakat İbn Fûrek, Eş'arî'nin “la şey” veya “leyse bi şey” demesinin kendi içinde tutarsız olacağını dile getirmektedir. Çünkü ona göre ma'dûm olan bir şeyi “şey” diye nitelemek aslında o şeyin olmaması anlamına gelmektedir ki böyle bir şey mümkün görünmemektedir.<sup>10</sup> Öte yandan Eş'arî, burada mevcûd olanın ispatı ile ilgili olarak isbât için icâd (var etmek) mânasını verdiği görülmektedir. Yani “Allah âlemi isbât etti” denildiğinde bu ifade “Allah âlemi var etti” mânasına gelmektedir. Bunun yanında isbât için “varlıktan haber vermek” mânasının olduğunu da söylemektedir. Yani mevcûd olan bir şeyin varlığını dil ile ikrar etmek kastedilmektedir.<sup>11</sup> Eş'arî, bu hususta ayrıca mevcûdun bilinebilen (ma'lûm) olduğunu söyleyerek buradaki mânanın var ve yok olanların tümünü kapsayan bir kavram olduğunu söylemektedir.<sup>12</sup> Görülüyor ki Eş'arî, mevcûd, şey ve malûm kavramlarını aynı çatı altına alarak eş anlamlı görmektedir. Nitekim Eş'arî, mevcûd ve ma'lûm arasındaki bu eş anlamlılığı göstermek için Allah'ın ma'lûm olması misalini vermektedir. Yani

<sup>8</sup> el Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el İnsâf fimâ yecibü i'tikâduhu velâ yecûzu'l-cehlu bihi*, nşr., Muhammed Zâhid b. Hüseyin el kevserî, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. baskı, Kahire, 1963, I, 15.; a.mlf., *et Temhîd*, nşr., İmadüd-din Ahmed Haydar, Müessesetü'l Kütübi'l Sekâfiyye, 1. baskı, Beyrût, 1987, 34.

<sup>9</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 252.; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2012, 118.

<sup>10</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 252.

<sup>11</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 218.; Muhammed Selim Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2017.

<sup>12</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 42.

Allah, O'nu bilmemiz ile bize göre ma'lûm duruma gelmekte ve mevcûd olmaktadır.<sup>13</sup>

Varlık (mevcûd) konusunda “kendisinden haber verilebilen şey” mânasına geldiğine değinmiştik. Bu durumda “mevcûd” ve “şey” lafızları arasında bir ilişkiden de bahsedilmesi gerekmektedir. Bâkılânî (ö. 403/1013) bu konuda “mevcûd” ile “şey” lafızları arasında bir ilişkinin olduğu kanaatindedir. Ona göre mevcûd olan şey; şey olan da mevcûd mânasına tekabül etmektedir. O, bunu dile getirirken dilcilerin bu konudaki kavramları kullanımını kaynak göstermektedir. Dilciler bir varlığın var olduğunu belirtmek için ona “bir şeydir” ifadesini, o varlık şayet yok ise yokluğunu ifade etmek için “bir şey değildir” demişlerdir.<sup>14</sup>

Eş'arî de Bâkılânî gibi mevcûd ile “şey” lafzı arasında bir ilişkinin olduğunu kabul etmektedir. Nitekim varlık konusunda Eş'arî'nin mevcûd için “şey” ifadesini kullanması durumunda madûm için de “la şey” veya “leyse bi şey” ifadesini kullanmasının mümkün görüldüğünü söylemiştik. Fakat İbn Fûrek Eş'arî'nin “la şey” veya “leyse bi şey” demesini kendi içinde tutarsız olacağını dile getirmektedir. Çünkü ona göre ma'dûm olan bir şeyi “şey” diye nitelemek aslında o şeyin olmaması anlamına gelmektedir ki böyle bir şey mümkün görünmemektedir.<sup>15</sup>

Felsefeye bakıldığında Aristo, (m.ö. 384-322) varlığı anlatırken, onun en geniş tümel varlık olduğunu söylemektedir. O, varlığın tanımını ortaya koyarken kavramsal olarak net bir anlam ortaya koymamıştır. Bundan dolayıdır ki varlık kavramı karanlık bir kavram olarak görülmüştür. Hegel de varlığı “belirlenimsiz dolayimsız” olarak ifade etmektedir. Mantık ile ilgili çalışmasında bu belirlenimi baz alınca ortaçağ ontolojisinin çerçevesi dışına çıkamamıştır.<sup>16</sup>

Fârâbî, (ö. 339/950) Aristo'nun en geniş tümel varlık görüşünden hareket ederek varlığın tarifinin yapılamayacağını ve herhangi bir nesneye işaret edemeyeceğini söylemektedir. Bunun nedenini de varlığın net bir şekilde zihinde

<sup>13</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.; Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 57.

<sup>14</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 34-35.

<sup>15</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 252.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev.: Kaan H. Ökten) İstanbul, Agora Kitaplığı, 1. baskı, 2008, 2-3.

bulunmasına yorumlamıştır.<sup>17</sup> Bunun yanında Fârâbî, varlığın zihinde belirgin ve sabit bir şekilde bir anlam taşıdığını ifade etmektedir. Fârâbî, varlığı mantık açısından da ele alarak, varlığın herhangi bir şeyin özüne giren ve o özü oluşturan cüzlerden bir cüzü karşılamadığını, sonuç olarak hiçbir mânanın özüne tekabül edemeyeceğini söylemektedir.<sup>18</sup>

İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise varlığı; “zorunlu ve şey olan, nefiste manaları apriori şekilde ortaya çıkan şeyler” olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ varlığın kendisi nedeniyle bilinebileceğini söylemektedir.<sup>19</sup> İbn Sînâ varlığı bir açıdan “şey” kavramı ile aynı görmektedir. Varlık ve şeyin anlamlarını nefiste bulunan iki anlam olduğunu dile getirmektedir. “Şey” kavramını kendisinden haber verilebilecek şekilde tarif ederek hakikat üzerinden örnek vermektedir. Örneğe göre şayet falan hakikat, falan hakikattir dersek veya falan hakikat bir hakikattir dediğimizde aslında anlamsız bir söz söylemiş oluruz. Fakat falanca hakikat bir şeydir dediğimizde bu önermedeki “şey” ifadesiyle belirli bir şeyi ifade etmiş oluyoruz. Yani bir anlamda mevcûdu kast etmiş oluyoruz. Buradan hareketle falan hakikat mevcûd olan bir hakikattir dediğimizde de aynı anlamı kastetmiş olacağız. Misalen X hakikati ile Y hakikati farklı birer şeydir dediğimizde tam olarak doğru bir anlamı ifade etmiş olacağız. Burada bu iki hakikat kendi içinde gizli ve özel anlamları barındırmaktadır. Çünkü bu gizleme ve özel anlam bir arada olmazsa anlamsız bir şeye karşılık gelecektir. Buradan şu sonuca varmış olacağız: Mevcûd ve şey asla ayrılmazlar hatta mevcûdun anlamı şey için bir gerekliliktir. Bundan dolayı mevcûd hariçte ve akılda bulunur. Aksi takdirde mevcûd, şey olamaz<sup>20</sup> örneğini vermektedir. Burada İbn Sînâ’nın mevcûd ve şey kavramları hakkındaki görüşüyle kelâmcıların bu konudaki görüşü örtüşmektedir. İbn Sîna “şey” kavramının ma’dûm olması hakkında eğer ma’dûm ile dış âlem anlatılıyorsa bunun imkân dâhilinde olduğunu söylemektedir. Ona göre şayet “şey” kavramı zihinde var olursa hariçte de yok olabilir. Fakat farklı bir şey olacak şekilde düşünülürse ondan haber verilemez. Haber verilebilmesi için nefiste

<sup>17</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2001, 40.

<sup>18</sup> Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *el Medînetü’l-Fâzıla*, (Çev.: Ahmet Arslan), Vadi Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1997, 35-36.; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, 9.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, (Çev.: Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Lîtera Yayıncılık, 1. baskı, İstanbul, 2004, 27-28.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, 29-30.

tasavvur edilmesi gerekir. Fakat böyle bir şey de mümkün değildir.<sup>21</sup> İbn Sîna “şey” lafzının ma’dûm olması noktasında bir anlamda Eş’arî ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Eş’arî de “şey” lafzının ma’dûm olmasının tutarsızlığı ve mümkün görülmemesi, İbn Sînâ’da da görülmektedir. Buradaki ortak illet, şeyden haber verilememesidir. Gerek Eş’arî gerekse de İbn Sînâ şeyden haber verilememesi üzerinde durmaktadır. İkisi arasındaki nüans ise Eş’arî’nin şeyin ma’dûm olmasını hem zihinde hem de dış dünyada kabul etmemesidir. Fakat İbn Sînâ’nın bunu zihinde kabul ederken dış dünyada olamayabileceğini mümkün gördüğüne değinmiştik.

Varlığın anlamına ilişkin yapılan tanımlar ortak bir tanıma barındırmasa da kümülatif olarak bir birikimin olduğunu ortaya koymaktadır. Grek felsefesinden bugüne gündemi işgal eden bir konu olduğu görülmektedir. Nitekim varlık denince akılda mevcûd bir nesne belirse de kavramsal olarak bir anlam belirsizliği olduğu aşikârdır. Bundan dolayıdır ki varlık birçok disiplinde tartışma konusu olmaktadır. Filozofların varlık tanımlarına bakıldığında benzerlikler görüldüğünü söyleyebiliriz. Bir filozof kendinden sonra gelen bir filozofa ilham kaynağı olmuş ve onu etkilemiştir. Aristo ve Fârâbî örneğinden yola çıkarsak bunu söylememiz makul olacaktır. Önceden de dile getirdiğimiz üzere varlık konusundaki kümülatiflik verdiğimiz örnekten de anlaşılmaktadır. Görülüyor ki filozoflar varlığı, “dış dünyada ve zihinde bir varlık” olarak görürken, gerek kelâmcılar ve gerekse de Eş’arî’nin varlık hakkındaki açıklamalarından hareketle varlığı “gerçek bir varlık” olarak gördüklerini söylememiz makul olacaktır.

Varlığın neliği tartışmalarının yanı sıra varlığın çeşitleri konusu da tartışma konusu olmuştur. Âlemin varlığını kabul eden her disiplin aynı zamanda Allah-âlem münasebetini de göz önünde bulundurmalıdır. Çünkü Tanrıyı kabul eden her disiplin tanrının âlem ile olan ilişkisine dair sorularla karşılaşacaktır. Bu bağlamda âlemde yaratılan ve yaratan kavramlarıyla karşılaşmak muhtemel olacaktır. Bunun sonucu olarak gerek yaratan varlık (Tanrı) gerekse de yaratılan (kelâmcılar buna Allah dışında olan her şey olarak gördükleri “âlem” derler.) ayrımı ortaya çıkacaktır. İslâm felsefesinde Fârâbî’ye bakıldığında o, varlığı (mevcûdu) zorunlu ve mümkün varlık

---

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, 30. Burada ma’dûm-şey ilişkisi daha detaylı anlatılmaktadır. Bk.: İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, 30-32.



olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre zorunlu varlık, var olmak bakımından başka bir varlığa ihtiyaç duymayandır. Mümkün varlık ise var olmak bakımından başka bir varlığa ihtiyacı olandır. Tanrı burada zorunlu varlıktır. Mümkün varlık ise varlığını Tanrıya muhtaç olan varlık olarak görülmektedir.<sup>22</sup> Bu noktada özellikle kelâmcılara bakıldığında, Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesinde (mütekaddîmun dönemi), kelâmda varlık, kadîm ve hâdis olmak üzere iki grupta sınıflandırılmıştır. Aynı şekilde bu dönemde Eş'arî kelamcılardan Bâkılânî de varlığı bu iki gruba ayırmış ve varlık ayrımı fikrini bunun üzerine temellendirmiştir. Ona göre kadîm varlık tek olup Allah Teâlâ ve sıfatları bu varlığa tekabül etmektedir. Hâdis varlık da Allah dışında her şeye verilen isme denir.<sup>23</sup>

Eş'arî de varlığı kadîm ve hâdis varlık olmak üzere iki gruba ayırmaktadır.<sup>24</sup> Bu ayrıma bir temel gösterilecek olursa şunlar söylenebilir: Tanrı'yı inkâr etmeyen her yaklaşımın Allah'ın yarattığı varlıkları tarif etmeleri gerekmektedir. Yoksa Tanrı kabul edilmekle beraber bu kavram bir temele oturtulmamış olacaktır. Bundan dolayı da yapılması gereken Allah-âlem ilişkisini açıklamaktır. Buradan hareketle Eş'arî'nin de âlemi Allah tarafından yaratılan ve devamlı olarak O'nun idaresinde olan hâdis varlık olarak ele aldığı görülmektedir. Eş'arî'nin varlık görüşünün temelini ve istidlâlini bu âlem görüşü oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Bu kapsamda Allah-âlem ilişkisinde Allah'ın tüm cüzleriyle âlemi ve içindekileri kadîm sıfatıyla yarattığı ve âlemin Allah'ın yaratmasının sonucu olarak hâdis vasfıyla nitelendirilmesi gerekmektedir.

### 1.1.1. Kadîm Varlık

Kadîm, “varlığı kendisinden olan, var olmadan önce yokluğu ve öncesi olmayan yani başlangıcı bulunmayan şey” anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Kadîm terimi Allah'a izafe edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de “O, ilktir (evveldir), sondur

<sup>22</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi 1*, Grafiker Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2012, 140.

<sup>23</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 36.

<sup>24</sup> el Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn, *Luma' el Edille*, thk., F. Mahmut Neşri, Kahire, 1965, 77.

<sup>25</sup> Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 110.

<sup>26</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 36.; Cürcânî, *Ta'rifât*, 144-145.; el Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn, *eş Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk., Ali Sâmî en Neşşâr ve bşk., Menşetu'l-Mêarif, İskenderiye, 1969, 130.; en Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahrü'l-Kelâm: Mâtürîdî Akâidi*, (Çev.: Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, 1. baskı, İstanbul, 2010, 34.;

(âhirdir), zahirdir, batındır. O, her şeyi bilendir.”<sup>27</sup> Ayetinde evvel ve âhir kelimeleri Allah’a atfedilmiştir. Burada evvel kelimesine eşdeğer olarak kadîm kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

Eş’arî kelâmcısı Bâkılânî, (ö. 403/1013) kadîm kavramının linguistik olarak iki mânaya tekabül ettiğini söylemektedir:

1) Belirli bir vakitten önce varlığı olan ve belirli bir vakitte varlığını devam ettiren hâdis varlıklardır.

2) Belli bir zaman ile sınırlandırılmayan, ezeli ve ebedi varlık için kullanılır. O da Allah’tır.<sup>28</sup>

Cüveynî (ö. 478/1085) ise kadîm varlığı var olmak bakımından “başlangıcı olmayan” bununla birlikte hâdis varlığı ise “öncesi olan varlık” olarak tarif etmektedir.<sup>29</sup> İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de kadîm varlığı “öncesi olmayan” hâdis varlığı ise “yokken sonradan olan şey” olarak tanımlamaktadır.<sup>30</sup>

Kadîm varlık tanımlarına bakıldığında yapılan tariflerin Allah’a izafe edildiği açıkça görülmektedir. Âlemin yaratıcısı olan Allah’a yaratıcılık vasfı izafe edildiğinde Allah’ın kadîm olması gerekmektedir. Çünkü kelâm literatüründe Allah’ın dışında kalan her şey için “âlem”<sup>31</sup> terimi kullanıldığında âlemin bir yaratıcı olmadan meydana gelmesi mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda bir yaratıcıya gereksinim vardır. Yaratan ve yaratılan ilişkisinde yaratan üstün bir vasıf da olması gerekir ki yaratıcı vasfını kazanmış olsun. Burada kadîmlik vasfının Allah’a izafe edilmesi yaratıcıya uygun bir sıfat olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü mahlûkat sonradan yaratılan varlıklar olduğu için mûhdes varlık konumundadır. Şu durumda hiçbir yönden mahlûkata benzemeyen ve eşi olmayan Allah’ın kadîm olması gerekmektedir. Nitekim Gazzâlî *Tehâfütü’l-Felâsife*’sinde âlemin ezeliyeti konusunda filozofları eleştirirken kadîmlik vasfının Allah’a izafe edilmesi

<sup>27</sup> Hadîd, 57/3.

<sup>28</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 36.; Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa, 2011, 23.; a.y., *Bâkılânî’ye göre Allah ve Âlem tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, 31.

<sup>29</sup> Cüveynî, *Luma*, 77.

<sup>30</sup> es Sâbûnî, Ebû Muhammed Ebî Bekr, *Mâtürîdiyye Akaidi*, MÜİF Yayınları, 17. baskı, İstanbul, 2017, 56.

<sup>31</sup> el Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, (Çev.: Ömer Aydın), İşaret Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2016, 62.

gerektiğini bunun yanında hâdis olma vasfının ise âleme izafe edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>32</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber de Allah'ı anlatırken ilk olarak O'nun "yaratıcı" olma özelliğini zikretmektedir. Bunun yanında mahlûkatın hiçbirinin yaratıcı olma vasfına sahip olamayacağını belirtmektedir.<sup>33</sup>

Kadîm varlık için "öncesi olan kadîm varlık" ve "öncesi olmayan kadîm varlık" ayrımının da yapıldığını görmekteyiz. Öncesi olan kadîm varlıkla ilintili olarak kadîm kelimesinin mahlûkatın varlığı bakımından "önceliği olan şey" anlamına geldiği görülmektedir. Burada varlık için ilk zamanlarda meydana gelen yahut eski vakitlerde yaratılan varlık tanımının kullanıldığı görülmektedir. Burada kadîm bina veya kadîm krallık ifadeleri örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde öncesi olmayan kadîm varlıkla ilintili olarak ise kadîm kelimesi, mevcûdiyeti (varlığı) için ma'dûmun (yokluğun) arız olma durumunun olmadığı ve olamayacağı varlık için kullanılır. Böyle bir varlık için sonunun olması da düşünülemez. Bu varlık yalnızca Allah'tır.<sup>34</sup>

Bağdâdî de (ö. 429/1037-38) Eş'arî'nin Allah'ın zatından ötürü kadîm bir varlık olduğu görüşünde olduğunu aktarmaktadır.<sup>35</sup> Neseî de (ö. 508/1115) aynı şekilde Allah'ın kadîm olduğunu söyleyerek, zira Allah'ın kadîm olarak kabul edilmemesi durumunda hudûs ve ta'tilin (sıfatlarının olmaması) Allah için meydana geleceği kanaatine varmaktadır. Çünkü Neseî'ye göre kadîmin zıttı mûhdestir. O, burada mûhdesin yaratıcı olmaması gerektiğini söylemektedir. Hudûs ifadesinin Allah için kullanılamayacağını ve bu durumun Allah için kıdem sıfatının varlığını gerektireceğini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Eş'arî bu konuda kadîm için "mûhdes olanın zıttıdır" denmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre bir varlıkta iki zıt şeyin beraber bulunması mümkün değildir. Örnek olarak, "Zeyd'in siyah olması, Amr'ın beyaz olmasına zıt bir durumdur" denmesini uygun görmemektedir. Çünkü zıtlık

<sup>32</sup> Daha detaylı bilgi için bk.: el Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Çev.: Mahmut kaya ve Hüseyin Sarıoğlu), Türkiye Yazma Eserler kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2014, 44-45.

<sup>33</sup> Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa, 2006, 83-84.

<sup>34</sup> Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 34.; Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Van, 2015.

<sup>35</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 119.

<sup>36</sup> Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 34.

denilen şey bir mekânda meydana gelmektedir.<sup>37</sup> Aynı şekilde Eş'arî, Zeyd'in bilgili olmasının Amr'ın cahil olmasına zıt bir durum şeklinde söylenmesine de karşı çıkmaktadır. Çünkü onların sahip olduğu bilgilerin bir âlimde ve bir mekânda bulunduğu, belirli bir taraf ile ilişkili olduğu vakit zıt olması durumunda bu bilgilerden bahsedilebileceğini söylemektedir.<sup>38</sup>

Eş'arî'nin cevher-araz bahsinde iki zıt arazın bir mekânda bulunamayacağını fakat muhtelif arazların bir mekânı işgal edebileceklerine değineceğiz.<sup>39</sup> Yukarıda verilen Zeyd ve Amr örnekleri bu konu üzerinden misal olarak verilmektedir. Nitekim Amr ve Zeyd misalleri Eş'arî'nin bir açıdan Allah'a ezelf olan sıfatları atfettiğini ortaya koyarken, başka bir açıdan ise mûhdes olarak atfedilen fiili sıfatlarını ise çelişki olan durumdan kurtarılması gerektiğini ortaya koyuyor gözükmektedir. Bundan dolayı Allah'ın bu sıfatlarının yansımaları (ilintileri) aynı yönde olmaması gerekmektedir.<sup>40</sup>

Kadîm varlık ile Allah'ın ve onun zatî sıfatlarının ifade edildiği görülmektedir. Bu durumda kadîm; “evveli olmayan, öncesi olmayan, kâimlik açısından başka bir varlığa ihtiyacı olmayan” anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlarından dolayı da “vâcib” kavramından ayrılacaktır. Çünkü filozofların vâcib kavramı genel anlamda “evvelsiz olma” anlamına gelse de bir diğer varlığın bulunmaması mânasına tekabül ettiğinde ifadede zorluk söz konusu olacaktır. Misalen, “heyûlâ”nın ezeli olarak kabul edilmesi, illet ve malul ilişkisinin Tanrı ve âlem ilişkisi açısından yorumlamalarına, ifade edilen güçlüğü bir sorun olarak görülmesine sebep olmaktadır. Çünkü illet olanın zorunlu olarak malul olanı ortaya çıkarması illet ve malulün beraber olması gerektiğini ortaya koyacaktır.<sup>41</sup>

İbn Fûrek'in rivayet ettiğine göre Sıfâtiyye'den Abdullah b. Saîd gibi mütekaddîmun şahısları, Allah'ın kıdem özelliği ile kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun yanında Eş'arî'nin de *el-Muhtezan* adlı kitabında kadîm

<sup>37</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 259.

<sup>38</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 260.

<sup>39</sup> Bu konu cevher-araz bahsinde “cevherlerin arazları taşıması” konusunda daha detaylı ele alınacaktır.

<sup>40</sup> Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 111.

<sup>41</sup> Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 22-23.; a.y., *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem tasavvuru*, 30-31.

özelliğinin ona ilişkin olan bir anlamdan kaynaklı olmadığını aksine zâtıyla kadîm olma durumunu ifade ettiğini söylemektedir.<sup>42</sup> Öte yandan Eş'arî, bir şeyin kadîm olarak nitelendirilebilmesi için kendinden sonra bir şeylerin yaratılması gerektiğini söylemektedir. Kadîmi de bu noktada “yaratılışı kendisinden sonra olduğu için kadîm olan” ve “lem yezel (devamlı, bâkî olan) olan kadîm” diye ikiye ayırmaktadır. İlk ifadeye hâdis varlıkları, ikinci ifadeye ise Allah'ın zât ve sıfatlarını örnek vermektedir.<sup>43</sup>

Eş'arî'nin eserlerine bakıldığı zaman *el-Mesâilu'l-Mensûra* isimli kitabının yanı sıra birçok eserinde muarızları ve Hıristiyanlar ile aralarındaki münakaşa ve münazaralarına değinmektedir. O, bahsi geçen münakaşalarda “Allah'ın mutlak bir şekilde zâtı ile kâim olması” sözünün muarızlar tarafından kabul görmeyeceğini belirtmektedir. Eş'arî bir diğer eseri olan *Mûcez* ve başka kitaplarında ise mûhdes varlıklar için zâtlarıyla kâim olamayacaklarını ve bu ifadenin kabul edilemeyeceğini bunun yanında zâtıyla kâim olma vasfının sadece Allah için kullanılması gerektiğini söylemektedir. Çünkü mûhdes olan varlıklar Allah tarafından yaratıldıkları (kâim kıldıkları) için kâimdirler ve Allah onları yarattığı (bekâ vasfını tesis ettiği) için bâkî olmuşlardır.<sup>44</sup>

Ehl-i Tevhîd ise Allah'ı âlemin yaratıcısı olarak kabul etmiş ve O'nun kadîm olduğu hususunda konsensüs sağlamışlardır. Fakat bu mevzûda bazı fırkaların onlara karşı çıktığı görülmektedir.

a) İlki Mecusilerdir: Onlar âlemi iki yaratıcının yarattığını iddia etmişlerdir. Bunlardan birisi kadîm bir ilâhtır, diğeri ise kadîm ilâh fikrinden ortaya çıkan Şeytan'dır. Onlar kötülüklerin yaratıcısının hâdis varlık olduğunu söylemişlerdir.

b) İkinci fırka ise Rafizîlerden olan Hulûliyye fırkasıdır. Onlar da ilâhın kadîm olduğunu belirtmişlerdir. Ama ilâhın ruhunun imamlara geçtiğini söylemişlerdir. Onların bunu söylemelerindeki amaç; imama intikal eden ilâhi ruhun daha sonra imamın zâtının bir yaratıcıya veya ilâha dönüştüğünü iddia etmişlerdir.

<sup>42</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 111.

<sup>43</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 27-28, 37.; Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 62.

<sup>44</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 29.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 112.

c) Üçüncü fırka, Mu'tezile'den olan Ahmed b. Hâbit'i destekleyen Hâtiyye fırkasıdır. Bunlar da Mecusiler gibi âlemin iki yaratıcısının olduğunu kabul etmekle birlikte birinin kadîm ilâh diğeri ise Mesîh olduğunu söylemişlerdir. Burada Mesîh, Allah'ın ilk yaratmış olduğu yaratık olarak görülmektedir. Daha sonra âlemin nizamı Mesîh'e bırakılmıştır. Ahirette de mahlûkatı hesaba çekecek olan da Mesîh'tir. O'na Mesîh denmesinin nedeni de insanı iyileştirmesinden dolayıdır.

Burada bu fırkalara cevaben Ehl-i Tevhîd'in tepkisi şöyle olmuştur: Onlar, Hulûliyye'nin görüşünü kabul etmemişlerdir. Çünkü ilâh cevher ve araz türünden bir varlık değildir. Zira O, ruhsuz olarak kabul edilen hayy (canlı) dır. Aynı şekilde ilâhın ruhunun başka bir şahsa geçmesini de kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre şayet yaratıcı mûhdes bir varlık olsaydı, bir mûhdise gerek duyardı. Bu mûhdis de mûhdes olduğu takdirde, onun da üçüncü bir mûhdise gerek duyacağını söylemişlerdir. Bu da sonsuza dek böyle sürüp gitmektedir. Böyle bir durum da mümkün görünmemektedir. Çünkü imkânsıza götüren şey de imkânsızdır. Bunun imkânsız oluşu da yaratıcının kadîm olduğu gerçeğini tasdik etmektedir.<sup>45</sup>

Kadîm varlık hakkında yapılan tartışmalara ve tanımlamalara baktığımızda Eş'arî'nin kadîm varlık anlayışının kelâmcıların ekseriyetinin görüşleri ile paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz.

### 1.1.2. Hâdis Varlık

Hâdis, “önceden var olmayıp daha sonra var olan ve varlığının bir başlangıcı olan şeye” denir.<sup>46</sup> Hâdis ve ondan türetilen mûhdes kelimesi de “yoktan var olan” veya “yokluktan meydana gelen” anlamlarına gelmektedir.<sup>47</sup> Bu tariflerden, kelâmcıların âlem için hâdis varlık tanımını yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü Allah dışında kalan varlıklar için âlem tanımının yapıldığını kelâmcılar söylemektedirler.<sup>48</sup> Bunun yanında İslâm kültüründe bulunan farklı şahıslar tarafından yazılan felsefe türü sözlüklere bakıldığında da hâdis kavramı, “özü açısından ezeli olan, zaman

<sup>45</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 100-101.

<sup>46</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 37.; a.mlf., *İnsâf*, 16.; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 72.; Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 34.; Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, İstanbul Yayınevi, 8. baskı, İstanbul, 2015, 23.

<sup>47</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 84.; a.mlf., *İnsâf*, 15.

<sup>48</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 62.

açısından ezeli olan” buna karşılık “özü açısından hâdis olan ve zaman açısından hâdis olan” şeklinde farklı yönlerden de ele alınmaktadır.<sup>49</sup>

Mûhdes kelimesi ise “yok iken varlık âleminde ortaya çıkan, sonradan vuku bulan” mânalarına gelmektedir. Misalen; falanca kişi bir arsada bir bina ihdas etti mânasına gelen ‘ahdesu fulan, fi hazihi’l arsa bina’ söylendiğinde Araplar bundan önceden var olmayıp, sonradan ortaya çıkan mânasının belirtildiğini anlarlar ya da falanca şeyde bir şey hâdis oldu veya din ile ilgili bir olay ihdas oldu denildiğinde de burada “ihdas” ve “hâdis” kelimeleri “önceden yokken daha sonra ortaya çıkan” mânasına geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>50</sup> Bunun yanında Mu’tezile’nin kullandığı ve daha sonra sünni kelâma geçen “hudûs delili” de kelâmcılar tarafından Allah’ın varlığına delil getirilirken yaratma kavramı üzerine inşa edilmektedir. Hudûs delilindeki “sonradan olma” mânasına tekabül eden “hudûs” kavramı, nasslarda yaratmaya karşılık gelen “halk, icâd, ihtirâ, ibdâ ve inşâ” kavramlarıyla müşterek mânaya gelmektedir. Burada Eş’arîler, bu kavramların mânalarını benzer görmezken, Mâtürîdîler, bu kavramların aynı mânaya tekabül ettiğini ve bunların tekvin sıfatı altında toplandığı kanaatindedirler.<sup>51</sup>

Eş’arî ise hâdis teriminden hareketle “hâdis, mûhdes, mevcûd, ibdâ, icâd, ihdâs, mükevven, halk, mahlûk” gibi kelimelerin aynı mânaya tekabül ettiğini söylemektedir.<sup>52</sup> Aynı şekilde Eş’arî, kadîm ve hâdis varlık ayrımında kadîm olanın mahiyeti bakımından kadîm olduğunu, hâdis olanın ise hâdis olduğu görüşündedir.<sup>53</sup> Eş’arî, hâdis kavramından hareketle önceden saydığımız eş kelimeleri referans alarak “mûhdes” varlığın, “varlığı bakımından kadîme göre sonradan olan şey” anlamına geldiğini söylemektedir. Buradan hareketle de Eş’arî mûhdes olan için “cevher olsun araz olsun tüm özellikleriyle sonradan olan şey” olduğu görüşündedir.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Cürçânî, *Ta’rîfât*, 72.; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2004, 128.

<sup>50</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 36-37.

<sup>51</sup> Hamdi Gündoğar, *Erken Dönem İslâm Düşüncesinde İlahî Bilgi*, Çıra Akademi Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2017, 109.

<sup>52</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.

<sup>53</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 215.

<sup>54</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 37.

Bâkılânî kadîm ve hâdis kelimelerinin mânalarını göz önünde bulundurarak şu ayrıma gitmektedir: Kadîm için ne önceden ne de sonradan ifadesi atfedilmezken, hâdis için hem önce hem de sonradan ifadesinin kullanılabilmesini söylemektedir.<sup>55</sup> Burada kadîm için mekân ve zamandan bağımsız, hâdis için ise mekân ve zaman bakımından bir sınırlamadan bahsedilmektedir. Çünkü burada “önce” ve “sonra” ifadeleri zaman ve mekân göz önüne alınarak düşünülebilmektedir. Bu bakımdan iki varlık için de varlık yetisine sahip olmak bakımından bir müştereklik düşünülecek olsa da, öz nüansı baz alındığında bu müşterekliğin esas olan nüanslara zarar veremeyeceği görülmektedir. Çünkü kadîm olan mahiyeti itibariyle kadîm, hâdis olan ise hâdistir.<sup>56</sup> İbn Fûrek bu hususta Eş’arî’nin *el-Usûlü’l-Kebîr* adlı eserinde mûhdes’in tarifini “varlığı lem yezel’in varlığından sonra olan” şeklinde ifade ettiğini aktarmaktadır. O, ayrıca Eş’arî’nin “yokken var olan”, “yokluğundan sonra olan” ve “varlığının başlangıcı olan” ifadeleri İbnü’r-Râvendî’nin ona sorduğu bir sorudan dolayı bu ifadeleri kullanmayı bırakıp “varlığı lem yezel’in varlığından sonra olan” tanımını tercih ettiğini söylemektedir.<sup>57</sup> Burada görülüyor ki Eş’arî “lem yezel” den ifade etmek istediği kadîm olan Allah’tır. Bunun yanında O’ndan sonra olandan kastının da hâdis varlık olduğu görülmektedir.

Bâkılânî ise “falanca kişinin başına bir musibet yahut bir olay veya maraz geldi” ifadesi ile “Din nezdinde bir bid’at vuku buldu” aynı şekilde arazide bir bina ihdas edildi” gibi ifadeler kullanmak sonradan bu şeylerin ortaya çıktığını yani daha önceden olmayan bir şeyin yapıldığını anlatmak için tarif edildiği görüşündedir.<sup>58</sup> İfade edebiliriz ki Bâkılânî’nin mûhdes varlık tarifinde, Eş’arî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. İki Eş’arî kelâmcı da mûhdesin sonradan var olduğu konusunda ittifak kurmuşlardır.

Kelâmcıların literatürüne bakıldığında hâdis varlık için aynı anlama gelen fakat farklı terimlerle ifade edilen kelimelerin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Allah’ın dışında kalan her şeyi ifade eden “âlem” kavramının da irdelenmesi

<sup>55</sup> Bâkılânî, *İnsâf*, 34.

<sup>56</sup> Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, 24.

<sup>57</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 37.; Durumlu, *Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Varlık Anlayışı*, 67.

<sup>58</sup> Bâkılânî, *İnsâf*, 16.



gerekmektedir. Bundan dolayı âlem kavramına bakıldığında bu terimin “ilm”<sup>59</sup> kökünden türediği görülmektedir. Nitekim Kur’ân’ı Kerim’e<sup>60</sup> bakıldığında da “âlem” kelimesine karşılık kâinat ifadesi kullanılmakta ve âlemin cüz’iyyâtının, görülmesinin ve bilinmesinin hem Allah’a ulaşılması hem de O’nun bilinmesi noktasında yardımcı olduğu görülmektedir

Kuran’ı Kerim’de geçen âlem kelimesi, Allah’a atfedilerek “Âlemlerin Rabbi”<sup>61</sup> olarak geçmektedir. Buradan hareketle kelâmcıların Allah’ın dışında kalan her şeyi âlem kapsamına dahil etmeleri onların Kuran’da geçen bu ayetler ışığında değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Zira yaratan-yaratılan bağlamında düşünüldüğünde âlemin yaratılan olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Bu durumda âlemin mûhdes olduğu fikri kelâmcılar nezdinde kabul görecektir. Aynı şekilde hâdis olanın bir bütün olarak bir yaratıcıya veya sebebe muhtaç olduğu ve bu yaratan yahut sebebin mâlûl olanın illeti gerektirdiği gibi mûhdes olanın da onu yaratanı konusunda bilinmesini gerektirir. Buradan yaratanın ya doğa bilimcilerinin iddia ettiği gibi tabiatın veya bir mutlak yaratıcı (fâil-i muhtar) tarafından yaratıldığı tezi ortaya çıkar. Buradan hareketle Cüveynî (ö. 478/1085), illet olanın mâlûl olanı aynı zaman diliminde vuku bulmasına mecbur bırakacağından, illetin bu durumunun ele alınmasını mümkün görmemektedir. Çünkü ona göre belirleyici yahut yaratıcı bir illet olarak kabul edilirse, ortaya onun kadîm veya hâdis olması fikri çıkacaktır. Burada belirleyicinin kadîm olması, âlemin ezeli olduğu fikrini ortaya çıkarır bu da âlemin kâdim olarak lanse edilmesine sebep olur.<sup>62</sup> Buradan bu fikrin de filozoflarda olduğu gibi determinist bir görüşe hamledileceği düşüncesi ortaya çıkacaktır.

Cüveynî, kelâmcıların âlemin hâdis olduğu düşüncesini burada ortaya koyarak âlemin hâdis olması durumunda bir yaratıcıya gerek duyacağını belirtmektedir. Bunun sonucunda da gerektirici olanın gerektireceği şey hususunda bir teselsül oluşturacağı kanaatindedir. Ona göre yaratanın veya belirleyici olanın

<sup>59</sup> Cürcânî, *Ta’rîfât*, 130. Cürcânî burada “ilm” kelimesini “cüz’iyyât ve külliyatı” idrak edebilen bir sıfat olarak tanımlamıştır. Devamında ilmi “kadîm ve hâdis” olarak ayırır. Bk.; Cürcânî, *Ta’rîfât*, 131.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 423. Burada “ilm” kelimesi “varlığı ile onu yaratanın bilindiği şey” anlamında kullanılmıştır.

<sup>60</sup> Bakara, 2/164.; Kaf, 50/6-8.

<sup>61</sup> Enâm, 6/86.; Yunus, 10/10.; Şuara, 26/16., 98., 164., 192.

<sup>62</sup> el Cüveynî, Ebu’l-Me’âlî İmamı’l-Haremeyn, *Kitâbu’l-İrşâd*, (Çev.: Sabri Yılmaz ve bşk.), TDV Yayınları, 3. baskı, Ankara, 2016, 44.

tabiat olduğunu kabul eden kişiler delâlettedir. Zira tabiatın yaratıcı olduğunu kabul edenlere göre, ortada mani olan durumlar ortadan kalktığında tabiat, sonuçlarını zorunlu bir şekilde ortaya çıkaracaktır. Bu durumda eğer tabiat kadîm olarak kabul edilirse âlem de aynı şekilde kabul edilecektir. Bu bağlamda hâdis olan da bir yaratıcıya gerek duyacaktır.<sup>63</sup> Cüveynî tabiatçılara karşı bu antitezi öne sürerek onların görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.

Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ise hâdis varlıklara bir mûhdisin gerektiğini vurgulamaktadır. Bu konuda Dehriyye'nin, her hâdisin bir mûhdisten dolayı değil, zâtından ötürü hâdis olduğunu söylemelerini eleştirmektedir. Dehriyye bu iddiasını da ağaçlardan çıkan meyveler üzerine bina etmektedir. Onlar bu meyvelerin hâdis olduğunu, onların mûhdislerinin bulunduğunu ve arazları kabul etmemişlerdir. Onlardan bir fırka da bu meyveleri bir mûhdisin yaratmadığını ve arazların burada fâil olduğunu iddia etmektedir. Yine onlardan başka bir fırka da tabiatı fâil olarak görmüş ve tabiata hayy, kâdir ve âlim vasıflarını vermiştir. Bunun sonucunda da mûhdisi inkar etmişlerdir.<sup>64</sup> Bağdâdî bu hususa delil olarak hâdis bir mûhdis gerektiği tezini öne sürerek; hâdis olanın bir zamanda hâdis olmasının, farklı bir zamanda kendi türünden bir şeyle hâdis olacağını belirtmektedir. Şayet burada onun hudûs oluşu bir zamanla kayıtlanırsa, o zaman da kendi türünden olan her şeyin de hâdis olması gerektiğini söylemektedir. Fakat zamanla kayıtlanmasının zaman nedeniyle olduğu düşüncesi bâtil olunca, onun bu zamanla tahsisini yapan bir tahsis edici (muhassıs) olması gerekecektir. Şayet bir muhassıs olmazsa, onun bu zamanda hudûsü daha evvelki yahut daha sonraki bir zamanda hudûsünden daha iyi olamayacaktır. Daha anlaşılır kılma adına bir misal verilecek olursa; kâtip olmadan bir yazının, dokumacısı olmayan bir dokumanın veya bânî olmadan bir binanın hudûsü mümkün değilse, buradan hareketle bir hâdisin de mûhdissiz olması mümkün görünmemektedir.<sup>65</sup>

Günümüz bilim dünyasına bakıldığında ise Big Bang teorisi de kadîm ve sonsuz olarak bilinen evrenin gerçekte öyle olmadığını, sonradan yaratıldığını ortaya koymaktadır. Bu teori, önceki kuantum biliminin de kanıtlanabilirliğini ispat ederek

<sup>63</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 45-46.

<sup>64</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 98.

<sup>65</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 98.

kuantum teorisini destekler mâhiyettedir. Bunun yanında evrenin başlangıcının olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>66</sup> Bu teori ortaya koymuştur ki evren bir yaratıcı tarafından yaratılmış ve evrendeki bu nizamın arka planında bir kudretin olduğunu ortaya koymaktadır. Şüphesiz O da yalnızca Allah'tır.

## 1.2. Yokluk (Ma'dûm)

### 1.2.1. Yokluk (Ma'dûmun) Tanımı

Kelâm ilminde yokluğu ifade eden ma'dûm kelimesi çeşitli anlamlara gelmektedir. Ma'dûm, “bilinen fakat mevcûd olmayan, hiçbir şey olmayan”<sup>67</sup> gibi anlamlara tekabül etmektedir. Aynı şekilde bu kelime, kelâm ve felsefede de varlık kavramına zıt bir terim olarak görülmesinin yanı sıra “kendisi hakkında bilgi verilmesi mümkün olmayan şey”<sup>68</sup> olarak da tarif edilmektedir. Eş'arî ma'dûm hakkında şunları dile getirmektedir. Ma'dûm: “cevher, araz, şey, siyah ve beyaz, güzel ve çirkin gibi bir şey olmadığı” şeklinde bir tarif yapmaktadır. Bunun yanında ma'dûmun mevcûda geldikten sonra bilinebileceği kanaatindedir.<sup>69</sup>

Eş'arî ma'dûm için, “Var olmadan evvel ma'dûm olan, yani bir başlangıca sahip olan mevcûd” ile “Başlangıcı olmadan bir varlığa sahip olan, yani sâbit ve kâin olan mevcûd” ayrımlarını yapmaktadır.<sup>70</sup> Eş'arî'nin ilk ayrımı yokluktan var olan varlığa işaret etmektedir. Yani bu bağlamda yaratılan âlem örnek olarak verilebilir. İkincisi ise ezeli olan bir varlığa işaret etmektedir. Bu da Allah'a hamdedilebilir.

Eş'arî kelamcılardan Bâkılânî ise mevcûda “şey” ifadesini kullanırken ma'dûmu ise “leyse bi şey” yani yokluğu ifade edecek şekilde tarif etmektedir.<sup>71</sup> Daha sonra ise ma'dûmu bir tasnife tabi tutmuştur. Bu tasnife göre ma'dûm:

1. Muhal olan yani olması mümkün olmayan,
2. Haşr ve neşr gibi şu anda mevcûd olmayan fakat gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan,

<sup>66</sup> Ahmet Erdal Gökhan, *Vahyin, Nurların ve Bilimin Işığında Tevhid İlmi*, DMN Medya Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2013, 52.; Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 23. baskı, İstanbul, 2017, 99.

<sup>67</sup> Bâkılânî, *İnsâf*, 14.; a.mlf., *Temhîd*, 25.

<sup>68</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, 198-199.; ayrıca bk.; Yusuf Şevki Yavuz, “Ma'dûm maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1988, I, 356-357.

<sup>69</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 246.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 118.

<sup>70</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 27.; Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 60.

<sup>71</sup> Bâkılânî, *İnsâf*, 15.; a.mlf., *Temhîd*, 34.

3. Geçmiş zamanlarda vuku bulan ve nihayete eren olarak sınıflandırmıştır.<sup>72</sup>

Ma'dûm için yapılan başka bir tasnifte ise ma'dûmun varoluş ve mantık açısından tariflerinin yapıldığı görülmektedir. Varoluş açısından ma'dûm da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlar:

1. Somut olan mutlak ma'dûm: Bu tanım, mutlak varlığın karşıtı olarak görülen ma'dûmdur. Bu kavram ancak mutlak varlığın sınırlarının çizilebilmesi ve anlaşılabilirliği yoluyla anlaşılabilir. Misalen insan denince akıllara düşünebilen, kavrayabilen bir varlık gelirken, yokluk denince akıllara olmayan yani var olanın karşıtı bir anlam gelmektedir. Bu bağlamda yokluğu, yokluk âleminde aramak gerekmektedir.

2. Göreli (nisbî) ma'dûm: Buradan bir misal verilecek olursa; “şeker yoktur” denildiğinde bir yokluk manasının olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Fakat var olmak açısından var olması düşünülebilen, mâzîde de var olan ve gelecekte de var olabilecek bir şey kastedilmektedir. Mantık bakımından ma'dûm ise zihinsel bir kavramdır ve burada sadece göreli (nisbî) bir yokluktan bahsedilebilmektedir.<sup>73</sup>

Ma'dûm ile ilgili yapılan tanımlara bakıldığında ma'dûmun tanımı noktasında müşterek bir tarifin yapıldığı görülmemektedir. Fakat ma'dûm mevcûd ile ilişkilendirildiği takdirde kelâmcılar nezdinde bilinebileceği görülmektedir. Nitekim Eş'arî'nin de bu yönde fikir beyan ettiği görülmektedir.

### 1.2.2. Yokluk (Ma'dûm) ve “Şey” İlişkisi

Ma'dûm konusunda yapılan farklı tanımlamalardan sonra bu konuda münakaşa edilen bir başka husus da ma'dûm'un “şey” lafzı ile olan ilintisidir. Bu noktada ma'dûma “şey” denilip denilemeyeceği mevzûsu da tartışma konusu olmuştur.

Bu bağlamda Eş'arî (ö. 324/935-36) daha önce de zikredildiği gibi ma'dûmun, “cevher, araz, şey, siyah ve beyaz, güzel ve çirkin gibi bir şey”

<sup>72</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 34-35.

<sup>73</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 133-134.

olmadığını tarif etmektedir. İbn Fûrek burada Eş'arî'nin düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır: Daha önceden ma'dûm olan şey ile mevcûd konumuna geldikten sonra yok olan ve hiçbir şekilde var olmayan şeyler bazı vasıflar bakımından müşterektirler. Bu şeyler kendileri hakkında haber verilebilen, onlar hakkındaki bilgilerin bilinebildiği, izah edilebildiği, aynı şekilde onlar hakkında bir şeylerin ortaya konulabildiği şeyler olarak bakıldığını ve kadîm olanın gücünün de onlar üzerinde vuku bulabileceğini söylemektedir. Buradan hareketle söylenen vasıfları taşıyanlara malûm, mezkûr, belirlenebilen, ondan haber alınabilen ve üzerinde bir kudretin var olabildiği gibi sıfatların olabileceğini söylemektedir. O, bunlar haricinde kalan isimler ve sıfatları ise kabul etmemektedir. Misal üzerinden gidilecek olursa bu isim ve sıfatlar zât için bir delil mahiyetinde ise örnek olarak “şey” ifadesi gibi; böyle bir ifadeyi kabul etmezdi. Çünkü “şey” ifadesi bir ispat yapıldığında kapsamlı bir mânaya gelecek şekilde kullanılan bir terimdir. Buna paralel olarak “la şey” ifadesi de nefîy lafızlarına hamledilen çok kapsamlı bir terimdir. Çünkü burada nefyedilen şeyin ancak ma'dûm olabileceği düşüncesi hâkimdir. Buradan ispat edilecek olanın da ancak mevcûd bir şey olacağı fikri çıkacaktır. Yani bir kişinin “şey” lafzını kullanması, onun dile getirdiği şey için bir ispat mahiyetindedir. Aynı şekilde “la şey” ifadesini de kullanması o şeyin nefyini ifade eder. Sonuç itibarıyla ma'dûmu “şey” diye nitelendirmek bir paradokstur. Çünkü bu ifade, bir şeyin; herhangi bir şeye tekabül edemeyeceği mânasına gelir ki bu durum da mümkün görünmemektedir.<sup>74</sup>

Nesefî (ö. 508/1115) ise ma'dûm'a “şey” ifadesinin kullanılmasının doğru olmayacağını, çünkü eşyayı bir şeyden yaratan Allah'ın bunu yaparken kendi isteğiyle, ezelde çizdiği plan kapsamında, kudretiyle bir nevi “kun fe yekun” sözüyle yarattığını belirtmektedir.<sup>75</sup> Burada “kun” emriyle kastedilen yaratmanın nedeni değildir. Asıl amacın “kun” ile yaratma hakkında bir ön bilgiye sahip olma mânasının nitelendirildiği görülmektedir. Bu konuda Mu'tezile'nin ise ilerde meydana gelecek olan fakat onun hakkında haber verildiği anda var olamayan ma'dûma da Kur'ân'ı Kerim'in “şey” nitelemesi yaptığı görülmektedir. Nitekim ilgili ayetlerde de bunun örnekleri görülmektedir: “Her şeyin hazineleri sadece bizim

<sup>74</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 252.; Aydın, *Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 118.

<sup>75</sup> Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 18.

katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz”<sup>76</sup> Burada indirilmeyen lafzının varlık âlemine çıkmayan yani ma’dûm olanların kastedildiği anlatılmakta ve Allah’ın buna “şey” olarak nitelendirdiği söylenmektedir. Fakat buradaki varlık âlemine çıkmadan evvelki varlık hususu, ontolojik bir bakış açısı değil epistemolojik bir bakış açısıdır.<sup>77</sup>

Eş’arî ma’dûm hususunda kendisinden haber verilebilen “şey” nitelemesini yaparak burada “şey” lafzının bilinebileceğini ve ondan haber alınabileceğini söylemektedir. Görülüyor ki bu hususta Eş’arî ve Neseffî’nin görüşleri paralellik arz etmektedir. Eş’arî ve Neseffî’nin görüşlerine yakın olarak Cübbâî’nin oğlu Ebû Hâşim de (ö. 321/933) ma’dûmun bilinebileceği kanaatindedir.<sup>78</sup>

Ebu’l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Ebu’l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849-50 [?]) ve Ka’bî (ö. 319/931) ile onu takip eden Bağdat Mu’tezilîleri haricindeki Mu’tezilîler ma’dûm-şey ilişkisinde mümkün olan ma’dûmun “şey” olduğunu yani varlık vasfının haricinde dışta olduğunu kabul etmiş ve sâbit olan olduğunu dile getirmişlerdir. Zira onlar mahiyetin, varlıktan ayrı olarak varlığın iliştiği şey olduğunu ve bunun bazı durumlarda dışta olduğuna karar vermesine rağmen ondan yoksun olabileceğini söylemişlerdir. Yani ma’dûmu mümkün olanla kayıtlamışlardır. Çünkü onlara göre imkânsız olan ma’dûm icmayla menfi bir şey olup, ma’dûmun hiçbir şekilde bir yerleşme bir karar kılma durumu yoktur.

Bu konuda Eş’arîler ma’dûmun “şey” olma durumu hakkında mutlak anlamda, gerek mümkün olan gerekse de imkânsız olan ma’dûmun “şey” olmasını kabul etmemişlerdir. Onlar, mümkün olan ma’dûmun da imkânsız olan ma’dûm gibi “şey” olmadığı kanaatindedirler. Zira onlar varlığın hakikatin kendisi olduğunu ve bundan dolayı varlığın olumsuz olarak addedilmesinin, hakikatin de olumsuz olarak addedilmesi mânasına tekabül edeceğini söylemişlerdir. Burada şayet mahiyet yoklukta varlığın dışında karar kılmış olursa gerek mevcûd gerekse de ma’dûm olmuş olacaktır. Bundan dolayı Eş’arîlerin ma’dûmu “şey” olarak nitelemeleri imkân dâhilinde görülmemektedir. Eş’arîlerin ortaya koyduğu bu görüş filozoflar tarafından

<sup>76</sup> Hicr, 15/21.

<sup>77</sup> Şaban Ali Düzgün, *Neseffî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1998, 57.

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Usûli’-d-Dîn*, 124.

da kabul görmüştür. Zira mümkün olan mahiyetin var olması kendi zâtına zâit olsa da, filozoflar bu mahiyetin dış ve zihni olan varlıktan yoksun olamayacağı kanaatindedir. Yani mümkün olan mahiyet, karar kılmış ve gerçekleşmiş olduğunda iki varlıktan biriyle mevcûd olacaktır. Çünkü onun karar kılmış ve gerçekleşmesi varlığının aynı olmasıdır.<sup>79</sup>

Filozofların, bahsettiğimiz görüşlerinin yanında mevcûd konusunda değindiğimiz gibi; “kendisinden haber alınabilme imkânının olduğu şey” olarak tarif ettikleri mevcûd kelimesi ile “ kendisinden haber alınabilme imkânı olmayan şey” için de ma’dûm tarifini yaptıkları görülmektedir.<sup>80</sup> Bu bağlamda belirttiğimiz Mu’tezile’nin ma’dûm görüşü ile filozofların bu noktada paradoksluk yaşadığı görülmektedir. Bundan dolayı kelimelerin tarifi yapılırken o kelimenin lûgavi manasından çok o kelimeyi tarif eden “şu âlime göre şu kelimenin mânası budur“ demek daha makul olacaktır.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 548.

<sup>80</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, 198-199.

<sup>81</sup> Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007, 30.

## 2. ÂLEM ve ÂLEMİN UNSURLARI

### 2.1. Âlem Anlayışının Kaynağı

Arapça kökenli bir kelime olan âlem kavramının, “bilmek” mânasına gelen “ilm”<sup>82</sup> veya “alâmet ve nişan” mânasına tekabül eden “alm” kökünden türetildiği hususunda iki muhtelif fikir bulunmaktadır.<sup>83</sup>

Âlem kavramı, evren kelimesinin karşılığı olarak kelâm ilminde kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda kelâmcılar, evrenin tümünü, Allah’ın varlığına işaret eden bir işaret/belirti olarak gördükleri hâdis varlıkları göstermek için “işaret, alâmet” mânasına tekabül eden “âlem” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Zira bu kavram Allah’tan başka tüm varlıkları içine alan kapsamlı bir ifadeyi temsil etmektedir.<sup>84</sup> Eş’arî de âlemi, “cevherleri ve arazlarıyla birlikte bütün yaratılanları içine alacak” şekilde tarif ettiğini söylemektedir.<sup>85</sup>

Cüveynî, (ö. 478/1085) âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğunu ifade etmektedir. Burada cevher için “boşlukta yer işgal eden”; araz için ise “cevherde ortaya çıkan sıfat” nitelemesini yapmaktadır. Araza örnek olarak da cevherlerde ortaya çıkan renkleri, tatları, kokuları ve iradeleri göstermektedir. Bunun yanında cisim için de “iki cevherin mürekkep olması” sonucu ortaya çıktığını söylemektedir.<sup>86</sup> Aynı şekilde Mâtürîdîler de âlemin ayân ve arazlardan meydana geldiği kanaatindedirler. Ayânı, “kendi başına yer işgal eden ve kendi başlarına bir yer olmasa da kâim olabilen şeyler” olarak tarif etmişlerdir. Bunun yanında arazları, “yalnız başkasına muhtaç olan, varlığını onda sürdürebilen ve bir mahal olmaksızın varlığını sürdürmesi muhal olan şeyler” olarak tarif etmişlerdir. Ayânları da basit ve mürekkep (birleşik) olarak ikiye ayırmışlardır. Basit ayânı, “bölünemeyen en küçük

<sup>82</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, 130. Cürcânî burada “ilm” kelimesini “cüziyyat ve külliyyatı” idrak edebilen bir sıfat olarak tanımlamıştır. Devamında ise ilmi “kadîm ve hâdis” olarak ayırmaktadır. Bk.; Cürcânî, *Ta’rifât*, 131.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 423. Burada “ilm” kelimesi “varlığı ile onu yaratanın bilindiği şey” anlamında kullanılmıştır.

<sup>83</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 421.; Ayrıca daha detaylı bilgi için bk.: Süleyman Hayri Bolay, “Âlem maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 60.

<sup>84</sup> Bağdâdî, *Usûli’-d-Dîn*, 62.; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 55.; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 36.; Erdemci, *Kelâm kozmolojisine Giriş*, 84.; Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, TDV Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2017, 169.; Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 87.

<sup>85</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 37.

<sup>86</sup> Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 36.



cüz olarak (cüz-i lâ yetezezâ)” tarif etmişler ve buna “cevher” demişlerdir. Mürekkep ayânı ise “iki cevherin birleşmesi sonucu ortaya çıkan cisim” olarak nitelendirmişlerdir.<sup>87</sup>

Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de Ehl-i Sünnetin, âlemin; “cevherlerden ve arazlardan müteşekkil olan” ifadesini kabul ettiğini aktarmaktadır. Aynı şekilde Bağdâdî müfessirlerin âlem konusunda ihtilâfa düştüğünü belirtmektedir. Müfessirler şu anda hissedebildiğimiz âlem gibi veya bu âlemden daha büyük olan bin âlemin de Allah tarafından yaratıldığını ve mevcûd olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bazılarının on sekiz bin bazılarının ise doksan bin âlem olduğunu aktarmaktadır. Bu iddialarını da Allah’ın “âlemlerin Rabbi” olduğu ifadesine bina etmişlerdir. Fakat Bağdâdî bu iddialara cevaben, ne kadar âlem olursa olsun, tüm bu âlemlerin “âlem cevherlerden ve arazlardan müteşekkildir” sözünün kapsamına gireceğini dile getirmektedir.<sup>88</sup> Eş’arî’nin de âlemi cevher ve arazlardan müteşekkil olarak tarif ettiğini göz önünde bulundurursak, Eş’arî’nin âlem hakkındaki görüşünün kelâmcıların görüşleriyle mutâbık olduğu görülmektedir.

Eş’arî’nin âlem anlayışının ortaya konulabilmesi için âlem hakkındaki fikri alt yapısının nerden kaynaklandığının irdelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Eş’arî’nin önceden Mu’tezileye mensup olduğu daha sonra oradan ayrıldığı bilinmektedir. Buradan Eş’arî’nin Mu’tezile’nin celîlu’l-keâm hakkındaki görüşlerinin yanında dakîku’l-keâm konusunda da etkilendiği fikri ağır basmaktadır.

Şehristânî (ö. 548/1153), Eş’arî’nin Mu’tezile’den ayrıldıktan sonra “onların firkalarını kelâmi ilkelerle desteklediği” sözünden Eş’arî’nin önceleri Mu’tezile ekolüne mensup olduğunu ve onların fikirlerini desteklediğini ifade etmektedir. Eş’arî daha sonra Mu’tezile’nin görüşlerine karşılık kendisi bağımsız bir fikri yapılanma içerisine girmiştir. O dönemde itikâdî mevzûlarda sert tartışmalar meydana gelse de kelâm ilminin gereği olarak Eş’arîler ve Mu’tezile benzer kozmolojik mevzûları ele almışlar ve kozmoloji hususunda ortak görüşler ortaya

---

<sup>87</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55.

<sup>88</sup> Bağdâdî, *Usûli’-d-Dîn*, 62.

koymuşlardır.<sup>89</sup> Öte yandan Eş'arî'nin Mu'tezile'nin liderlerinden sayılan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile tanışması ve ekolün tartışma yönteminin ona câzip gelmesi, babasından ve hocasından aldığı eğitimi değişikliğe uğratmıştır. Bunun sonucu olarak da Eş'arî hevesle felsefî fikirleri kovalayan, diyalektik metodu kullanan ve Mu'tezile'nin bir anlamda temsilciliğini yapan biri olmuştur. Bunun yanında münakaşalarda hocasının yokluğunu aratmayacak şekilde gösterdiği dirâyetli tavırla Mu'tezilî bir karaktere bürünmüştür.<sup>90</sup> İbn Asâkir (ö. 600/1203) de bu konuda Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması hususunda gördüğü rüyaları aktarırken bu rüyalardan birinde Eş'arî'nin “30 yıl boyunca üzerinde düşündüğüm ve delillerini bildiğim bir mezhebi gördüğüm bir rüyadan dolayı nasıl bırakırım”<sup>91</sup> dediğini kaydetmektedir.

Bu noktada Eş'arî'nin âleme dair görüşlerini aktaran İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerred Makâlâti'l-Eş'arî* eseri temel kaynak olarak görülmektedir. Çünkü bu eserde Eş'arî'nin atomculuk ve âlem hakkında detaylı bir bilgiye sahip olduğu aktarılmaktadır. Bu eserin İbn Fûrek'in eseri olduğu hakkında da bir ihtilâf olmadığına göre İbn Fûrek'in de atomculuk hakkında bir bilgiye sahip olduğu görülmektedir.<sup>92</sup> Fakat bu konuda yapılan çalışmalarda âlem konusunda gerek İbn Fûrek gerekse de Eş'arî'nin atomculuk hakkındaki görüşleri ön plana çıkmamaktadır. Bunun nedeni ise Eş'arî'nin kendi döneminde Ahmed b. Hanbel ve destekçilerinin kozmolojiye dair fikirleri kabul etmemesine bağlanmaktadır. Zira bundan dolayı Eş'arî'nin kozmoloji hakkındaki fikirleri arka planda kalmıştır. Başka bir sebep de kozmoloji ile ilgili fikirleri toplayan İbn Fûrek'in de nübüvvet fikrinden dolayı şiddetli eleştirilere maruz kalmasıdır. Aynı şekilde Eş'arî'nin eserlerinin günümüze ulaşmamasından dolayı da kozmolojiye dair fikirlerinin arka planda kaldığını ileri

<sup>89</sup> Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el Milel ve'n-Nihal*, (Çev.: Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, 4. baskı, İstanbul, 2017, 44.; Karadaş, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem tasavvuru*, 12.

<sup>90</sup> el Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *el Lüma' fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' Eş'arî Kelâmı*, (Çev.: Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil), İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2017, 14.

<sup>91</sup> İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînu Kezibi'l-Mufterî fi mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el Eş'arî*, Daru'l Maarif, Beyrut, 1991, 39-40.; Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci “el-Eş'arî Dönemi”*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.

<sup>92</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 202-215.; Karadaş, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 48.; Nitekim İbn Fûrek'in âleme dair görüşlerini içeren tezler de günümüzde mevcuttur. Bk.; Ahmet Özmen, *İbn Fûrek'te Tanrı-Âlem Anlayışı*, (Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kars, 2018.

sürülmektedir.<sup>93</sup> Öte yandan İbn Fûrek, Eş'arî'nin âlem anlayışını *Kitâbü't-Tefsîr* isimli kitabında Fâtihâ sûresinde bulunan “Rabbü'l-âlemin” ifadesini baz alarak bu ifadeyi “âlemlerin Rabbi” şeklinde anlayıp âlem hakkındaki görüşlerini ortaya koyduğunu aktarmaktadır. Buradaki “âlem” ifadesi Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) iddia ettiği gibi bir topluluk mânasına gelmesinden ziyade cevherlerin ve arazların meydana getirdiği tüm hâdis varlıklara verilen bir isim olarak görülmektedir.<sup>94</sup>

Her ne kadar gerek dönemin şartlarından dolayı gerekse de Eş'arî'nin eserlerinin çoğunun günümüze ulaşmaması, Eş'arî'nin âlem görüşünün arka planda kaldığı fikrini doğurmamaktadır. Çünkü Eş'arî'nin Mu'tezile'nin içinden çıkmış birisi olarak kozmoloji ile muhatap olan ilk kelâmcılardan biri olduğunu söylememiz mümkün görülmektedir. Zira Eş'arî'nin önceleri Mu'tezile'den birisi olduğunu ve ekolün metotlarını iyi bildiğine değinmiştik. Bundan dolayı Eş'arî'nin kozmoloji hakkında iyi bir bilgiye sahip olduğunu söylemek makul olmaktadır. Kelâm atomculuğu ile ilgili yazılan eserlere bakıldığında da Eş'arî'nin âlem anlayışının bu eserlerde ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>95</sup> Bunun yanında Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* eserinin de sonraki kelâmcılara kozmoloji konusunda ilham kaynağı olduğuna değinmiştik. Buradan hareketle Eş'arî'nin âleme dair fikirlerinin olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda Eş'arî'nin âlem anlayışını ve âlemi oluşturan cevher, araz, cisim gibi cüzler ile bu cüzlerin âlemlerle olan ilişkisi bağlamında mekân, hareket, nedensellik ve âlemin hudûsü konularını ele almaya çalışacağız.

---

<sup>93</sup> Karadaş, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 48.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 37.; Hikmet Yağlı Mavil, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2011.

<sup>95</sup> Bu bağlamda son dönemlerde yazılan eserlere bakıldığında Mehmet Bulğen'in “*Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*” ve “*Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*” eseri ile M. Şemsettin Günaltay ve İrfan Bayın'ın “*Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*” ve müsteşrik Frithjof Schuon'un “*İslâm ve Ezeli Hikmet*” eserinin Eş'arî'yi baz alarak yazıldığı görülmektedir.

## 2.2. Cevher

### 2.2.1. Cevherin Tanımı

Cevher, Farsça, “inci, asıl, nesep, soy ve öz”<sup>96</sup> anlamına gelen "gevher" kökünden Arapçalaşmış olan bir kelimedir.<sup>97</sup> Cevher, “bir şeyin kendi varlığından ötürü veya kendisi sebebiyle, diğer şeylerden ayrılan, belirli bir tabiata sahip olan, değişebilen olaylara ve vasıflara karşı bâkî kalabilen, bir diğer şeyle veya bir diğer şeyde değil, kendi kendisiyle var olabilen şey” demektir.<sup>98</sup>

Cevher, çeşitli ilim dallarında farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Felsefede “öz, zât, mâhiyet” anlamlarına gelmektedir. Bunun yanında, “ayakta durabilmesi için başkasına muhtaç olmayan, kendi başına durabilen müstakil bir varlığı olan şey” olarak tanımlanmaktadır. Fizikte cevher cisim anlamına gelmektedir. Bu mânada cevher, “heyûlâ, suret ve üç boyutlu cisim” şeklinde görülmektedir. Mantıkta ise cevher, mantıkta bulunan on kategorinin ilkine ve temeline karşılık gelmektedir. Cevherin buradaki anlamı, “başkasının ona yüklem olduğu şey” anlamına gelmektedir.<sup>99</sup>

İlk çağ Yunan Felsefesine bakıldığında cevher kavramını felsefeye dâhil eden kişinin Aristoteles (m.ö. 384-322) olduğu söylenmektedir. O cevheri, “eşyanın mâhiyeti ve zâtına ait olan bireysel, bir şeyde değişmeyen, sabit kalan yön ve bütün değişimlere rağmen eşyayı var kılan”<sup>100</sup> olarak tanımlamaktadır. Öte yandan Aristo “cevher” kavramını varlık kavramıyla özdeş saymakta ve esas varlık olarak gördüğü cevheri şu sözleriyle tanımlamaktadır: O, “varlığın birçok anlamı olduğunu, bunlardan birinin “şey” in ne olduğunu ve onun o “şey” olduğunu ortaya çıkarmanın cevher olduğunu” ifade etmektedir. Bir diğer mânasının ise “bir niteliği ve niceliği, veya onların yüklemelerinden birini belirten” olarak görmektedir. Verilen mânalardan hareketle Aristo, cevheri “bir şeyin ne olduğunu belirten, ortaya koyan şey” olarak

<sup>96</sup> Arif Etik, *Ferheng-i Fârisî Farsça-Türkçe Lügat*, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul, 1968, 367.

<sup>97</sup> Kutluer, “Cevher” mad., VII, 450.

<sup>98</sup> İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Mukaddime*, (Haz.: Arslan Tekin) İstanbul, İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013, II, 2811.

<sup>99</sup> Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, 117-118.

<sup>100</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (Eski Yunancadan Çev.: Yasin Gurur Sev) İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2. baskı, 2016, 121.; Mehmet Vural, *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*, Beyaz Kule Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2009, 52.

nitelendirdiği görülmektedir.<sup>101</sup> Bunun yanında Aristoteles felsefesinde önceleri “ousia”<sup>102</sup> kavramına tekabül eden “ayn” kavramı kullanılmış daha sonra ise onun yerini “cevher” terimi almıştır. “Ousia” kavramı daha önceden Grek yazarlar tarafından hukukta “mülkiyet” mânasında kullanılmıştır. Bunun yanında “physis” (tabiat) mânasında da kullanıldığı görülmektedir. Kavram burada, “bir şeyin kaynağı, doğal oluşumu, yahut yapısı, nesnelerin yapıldığı madde, doğal tür ve türler” mânasına gelmektedir. Latince ise cevhere karşılık, “substantia”<sup>103</sup> Grekçe’deki “hypostasis” (altta duran) kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Aristo tarafından cevher anlamına karşılık gelen “hypokeimenon” kavramı da “altta duran, bir şeye temel yahut destek veren şey” mânasına gelmektedir. Zira kavramın felsefe tarihi boyunca tarif edilmesinde onun bu “temel” ve “taşıyıcı varlık” mânası daima muhafaza edilmiştir.<sup>104</sup>

Cevher kavramının Yunan felsefesindeki karşılığı “atom”<sup>105</sup> olarak görülmektedir. Diğer bir ismiyle kelâmcılara göre “cevher-i ferd” yani bölünebilir olmayan “cüz’ü lâ yetezezâ”dır. Cevher-i ferd, “kesilmesi, kırılması, vehmedilmesi, veya varsayılması açısından bölünmesi imkân dâhilinde olmayan ve bir mekânı olan” cevherdir. Cevher-i ferdin bir mekânının olması, onun konumunun olduğunu göstermektedir. Burada cevher-i ferd duyuşal mânada algılanabilir bir vasıfta olduğu

<sup>101</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 129.; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, 210.

<sup>102</sup> Bu kavram aynı zamanda “cevher” ve “öz” manalarına da gelmektedir. Bk.: Vural, *Hilmi Ziya Ülken’in Varlık Felsefesi*, 147.

<sup>103</sup> Bu kelime İngilizcede cevher manasında “substance” sözcüğü ile ifade edilmekte ve bu kelime İngilizcede “madde, cisim, öz, töz” anlamlarına gelmektedir. Bk.: Anna G. Edmonds ve Mehmet Yaylalı, *Redhouse Mini Sözlüğü*, Sev Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2011, 245.; Buradaki anlamlar felsefede “töz” kavramını karşılamaktadır. Bu “töz” kavramı felsefede gerek Platon gerekse de Aristo tarafından “şeylerin varoluşunun ilk illeti olan, şeylere düzen, nizam anlaşılabilirlik kazandıran varlık olmanın yanında, tümeller değil de gerçekte var olan ve “şu” diye gösterebileceğimiz doğa varlıkları olarak tanımlanmaktadır.” Bunun yanında felsefede “Var olmak için kendisinden başka hiç bir şeye ihtiyaç duymayan mutlak varlık diye gösterdiğimiz somut bireysel nesne ya da bir şeyin kendisinden yapılmış veya meydana gelmiş olduğu şey” mânalarına da gelmektedir. Bk.: Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, 937.

<sup>104</sup> Kutluer, “Cevher mad.”, VII, 450.

<sup>105</sup> Buradaki kullanılan atom kavramı lügâtte, “maddenin bölünemeyen en küçük parçası” olarak tanımlanmaktadır. Osmanlıca; kelâmda olduğu gibi “cüz’ü ferd”, Fransızca “atome”, İngilizce “atom” kelimelerine karşılık gelmektedir. Bk.: Paul Janet ve Gabriel Sêailles, *Histoire de la Philosophie: Les Problèmes et les Ecoles (Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât)*, (Çev.: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır) İstanbul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978, 451. Elmalılı Fransızcadan çevirisini yaptığı bu kitabın felsefi terimler sözlüğü kısmında İslâm atomculuğu öğretisinin Mu’tezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye ait olduğunu da aktarmaktadır. Bk.: Janet ve Sêailles, *Histoire de la Philosophie*, 455.

anlatılmak istenmektedir. Bu konuda kelâmcılar, cevher-i ferdin ne olursa olsun bölünemeyeceği hakkındaki görüşlerini şu şekilde dile getirmişlerdir:

1) Cevher-i ferd, kesinlikle kesilmeden dolayı bölünemez. Zira çok küçük olduğundan hiçbir şey yahut kudret onu parçalayamaz.

2) Cevher-i ferd kırılarak da parçalara bölünemez. Çünkü çok sağlam bir yapıya sahip olduğu için, diğer bir cisim ona intikal ederek onu kıramaz. Bu konuda Nazzâm (ö. 231/845) hariç Eş'arî ve kelâmcıların çoğu “parçalanmayan bir cüz olarak” cevherin varlığını kabul etmektedir. Fakat Nazzâm ve filozoflar bir cüzün sonsuza kadar bölünebileceğini iddia etmektedirler.<sup>106</sup> Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ise bu bölünemez parça hakkında şöyle demektedir: “...kendisinin dışındaki cüzlerle birleşmesi ve cüzlerden ayrılması mümkündür. Bir hardal tanesinin iki parçaya, sonra dörde ve cüzlerden ayrılması mümkündür. Bir hardal tanesinin iki parçaya, sonra dörde ve daha sonra da sekiz parçaya bölünüp ve nihayetinde her bir parçanın bölünemeyecek bir noktada durması mümkündür.”<sup>107</sup> Eş'arî de Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne paralel olarak âlemde cisimleri ele alırken parçalanmayan cüzlerden meydana geldiğini söylemektedir. Bunun sonucunda da ona göre cüz' lâ yetecezâ'nın (cisim için bölünemeyecek en küçük parça) parçalara ayrılamayacağını ifade etmektedir.<sup>108</sup>

3) Vehim yoluyla da cevher-i ferd bölünemez. Zira vehmetme özelliği cevher-i ferdin bir tarafını diğer tarafından ayıracak güce sahip değildir. Fakat Şehristânî (ö. 548/1153), *Milel ve'n-Nihal*'inde Nazzâm'ın cevherin varlığını kabul etmemekle birlikte cevherin vehm yoluyla bölünebilir olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır.<sup>109</sup> Bu hususta Eş'arî, cevher-i ferdin kendisinin bir parçası yahut bir bölümü olacak şekilde parçalanmasını veya bölünmesini kabul etmemektedir. Bunun yanında zihnen veya vehmen de bölünmesini reddetmektedir.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 64.

<sup>107</sup> el Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın), Kabcacı Yayınevi, 1. baskı, İstanbul, 2005, 253.; Abdurrahman Bedevî, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı”, (Çev.: Metin Yıldız) Muş, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 2013, 283-285. İslâm düşünce tarihinde, el-cüzü'l-lezi lâ yetecezâ (bölünemez parça) ya da cevher anlayışını ortaya atan kişinin, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) olduğu ifade edilmektedir.

<sup>108</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204.

<sup>109</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, 67.; el Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası*, (Çev.: Yüksel Macit), Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018, 63.

<sup>110</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 202. Bu mevzu cisim bahsinde de ayrıca detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

4) Varsayma yetisiyle de cevher-i ferd bölünemez. Zira zihinde tasvir edilmesi mümkün değildir, bundan dolayı cevher-i ferdin bölünmesini de zihin yapamaz.<sup>111</sup> Görülüyor ki Eş'arî cevher-i ferdin bölünmesini aklen, zihnen, kırılarak yahut parçalanarak bölünmesini kabul etmemektedir. Bu bağlamda Eş'arî, kelâmcılar ve Ebü'l-Hüzeyl ile ortak bir görüş ortaya koymakla beraber Nazzâm'ın bu konudaki görüşünü reddetmektedirler. Ayrıca Eş'arî'nin “cevher-i ferdi” cüzün parçalanamayan en küçük parçası olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Kelâm literatürüne bakıldığında cevher için “kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık” tanımının yanında, “bizzat mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) yani bizatihi kâim ve başlı başına mevcûd olup mekânda yer kaplaması başkası vasıtasıyla olmayan şey” mânalarına geldiği görülmektedir.<sup>112</sup> Bunun yanında İbn Fûrek, Eş'arî'nin birçok eserinde “muhtes” olarak gördüğü cevheri kelâmcıların istilâhlarında ve ibarelerinde “arazları taşıyan ve arazları bulunduran” olarak tarif ettiğini aktarmaktadır.<sup>113</sup> Fakat genel itibarıyla bakıldığında kelâmcılar farklı tanımlamalar da yapmışlardır.

Eş'arî kelâmcılardan Bâkılânî (ö. 403/1013) cevheri, “arazın cinslerinden her birinden tek olan bir arazi karşılayan olarak” tanımlamaktadır. Çünkü Bâkılânî'ye göre; bu özelliği taşıyan her şey cevherdir ve bu özelliğini yitiren, cevher olma özelliğini de yitirmektedir.<sup>114</sup> Bu bağlamda, cevheri, araz kabul eden şey olarak tanımlamak doğru olacaktır. Aynı şekilde Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el Ebkâr*'ındaki bir görüşe göre cevher, “zâtıyla kâim olan” mânasına gelmekte ve bu eserde Ebü'l-Hüseyin Basrî de (ö. 436/1044) cevheri, “zâtından ayrı olmayan, zâtı ile kâim olan” mânasında tanımlamaktadır.<sup>115</sup>

Mâtürîdî kelâmcılara göre ise cevher, “ayân” olarak isimlendirilmekte ve cevher (ayn) kendi başına yer tutabilen ve kendileri için bir mekân olmadan var

<sup>111</sup> Günaltay ve Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, 64.

<sup>112</sup> el Eş'arî, *Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâil, el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akâidi*, (Çev.: Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, 1. baskı, İstanbul, 2010, 128.; Cürçânî, *Ta'rîfât*, 79.; İlyas Çelebi ve Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, 5. baskı, İstanbul, 2017, 59.

<sup>113</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 29.

<sup>114</sup> Bâkılânî, *Temhîd*, 37.

<sup>115</sup> Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulu'd Din*, thk., Ahmet Muhammed El-Mehdî, Kahire, 2004, II-III, 10.

olabilen şeyler olarak tanımlanmaktadır.<sup>116</sup> Eş'arî'nin *Makâlât*'ında ise Mu'tezilî kelâmcıların cevheri, "parçalanmayan cüz" olarak isimlendirdikleri görülmektedir. Ebü'l-Hüzeyl bu konuda, Allah'ın, cevherleri arazlardan hali olmasını imkânsız görmektedir.<sup>117</sup> Bu tanımdan Ebü'l-Hüzeyl'in cevher için 'arazları kabul eden şey' anlamını çıkarmak doğru olacaktır. Aynı şekilde Cübbâî (ö. 303/916) ve taraftarları ile Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ise cevheri "arazları bulunduran şey" olarak tarif etmişlerdir.<sup>118</sup>

Eş'arî de cevher için yaptığı bir tanımda cevherin, devamlı yenilenen arazları taşıdığını dile getirmektedir.<sup>119</sup> Burada Eş'arî'nin gerek Bâkîllânî'nin gerekse de Mu'tezilî kelâmcıların cevher tanımına paralel olarak cevheri tanımladığını söyleyebiliriz. Fakat burada Ebü'l-Hüzeyl'in aksine Eş'arî, Allah için bir zorunluluk atfetmemiştir. Eş'arî, yaptığı bu tanımda cevherin cevher olduğu için arazı taşıdığına dair görüşü de kabul etmemektedir.<sup>120</sup> İbn Fûrek, Eş'arî'nin '*en-Nakz alâ İbni-r-Râvendî*' adlı kitabında cevher tanımını şöyle zikrettiğini aktarmaktadır: "Cevher, yaratılırken bir mekâna veya bir yere ihtiyacı olmayan şey" olarak nitelendirilmiştir.<sup>121</sup> Bunun yanında İbn Fûrek Eş'arî'nin *Kitabu'n-Nevâdir* eserinde cevher için yaptığı başka bir tanımda cevherin hakikatini, "bir tür rengi ve bir tür hareketi kabul eden şey" olarak tanımladığını aktarmaktadır.<sup>122</sup> Eş'arî'nin bu tanımlamasının amacı; cevheri, araz ve cisimden ayırmaktır. Zira araz özü gereği birşeyi kabul etmemektedir. Cisim ise asgari iki renk ve iki hareketi kabul ettiğinden dolayı asgari iki cevherin bulunması gerekmektedir.<sup>123</sup> Bunun yanında İbn Fûrek, Eş'arî'nin diğer bir amacının da araz ve cismin tanımını, kâdim olan Allah'tan ayırmak için tercih ettiğini söylemektedir. Çünkü araz özü gereği bir şey kabul etmemekte, cisim ise iki renk ve iki hareket kabul eden ve asgari iki cevherin birleşimi sonucu oluşmaktadır. Fakat kadîm olan Allah'ın bir renk, bir hareket yahut iki renk iki

<sup>116</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55.

<sup>117</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 251.

<sup>118</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 249.

<sup>119</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 203.

<sup>120</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 334.

<sup>121</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 291.

<sup>122</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 29. Eş'arî cevherin cevher olduğu için arazları kabul ettiği görüşünü reddederek bu görüşün temelini şu görüşe dayandırmaktadır. Eş'arî burada cevherin arazları almaya müsait bir yapısının olması gerektiği ve bunun da Allah tarafından yaratıldığı takdirde arazları taşıyabileceğini kastettiği anlaşılmaktadır.

<sup>123</sup> Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, d.n. 178.



hareket gibi özellikleri kabul etmesi mümkün görünmemektedir.<sup>124</sup> Görülüyor ki Eş'arî burada Allah'ı kadîm varlık olarak kabul ederken, cevher, araz ve cisim gibi cüzleri hâdis varlık kategorisine koymaktadır. Eş'arî bu hususta ayrıca cevherlerin birbirlerinden ayrı bir şekilde yaratıldıklarını ifade ederek<sup>125</sup> bir anlamda her cevherin kendi başına kâim olabileceğini söylemektedir. İfade ettiğimiz kendi başına kâim olma ifadesinden de Eş'arî'nin cevheri arazdan ayırma amacının olduğunu söyleyebiliriz. Eş'arî cevher tanımında cevherin bir rengi bulundurduğuna dair tarifinde, cevherin bu rengi almaya müsait olması gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre cevher, renk ile renklenendir. Ayrıca burada rengin de ancak cevherde kâim olabileceğini dile getirmektedir.<sup>126</sup>

Cevher konusunda yapılan tanımlamaların farklı olması ortak bir tanımın ortaya konulmadığını göstermektedir. Bu konuda Eş'arî, Hristiyanlar ve felsefecilerin, cevherin zâtıyla kâim olduğunu ve zâtıyla kâim olan her şeyin de cevher olduğunu, her cevherin de zâtıyla kâim olduğu iddiasında bulduklarını aktarmaktadır.<sup>127</sup> Mâtürîdîler cevherin, kendi zâtıyla kâim olmasından söylenen amacın, kendi zâtı ile bir mekân olmaksızın kendi özülle kâim olabilmesi demek olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu konuda Eş'arî, cevherin zâtıyla kâim olmasını kabul etmekle birlikte cevher için ancak Allah tarafından bekâ vasfı yaratılmadığı takdirde yok olacağını dile getirmektedir.<sup>128</sup> Aynı şekilde Eş'arî ve diğer Eş'arî kelâmcılar da kendi zâtı ile kâim olmayı, var olma açısından başkasına ihtiyaç duymamak olarak anladıklarından ötürü Allah'tan başkası için bu ifadenin kullanılmasını câiz görmemişlerdir.<sup>129</sup> Görülüyor ki Eş'arî ve Eş'arî kelâmcılar cevherin zâtıyla kâim olmasını var olmak açısından ele alırken, Mâtürîdî kelâmcılar bir mekâna ihtiyaç duymamak bakımından ele almışlardır. Fakat Eş'arî daha önce de zikrettiğimiz gibi cevherin yaratılırken bir mahalle ihtiyacı olmaması tarifinin de Mâtürîdîlerle örtüştüğü görülmektedir.

<sup>124</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 210.

<sup>125</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206.

<sup>126</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 211.

<sup>127</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 249.

<sup>128</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 230.

<sup>129</sup> Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebziratü'l-Edille fî Usulî'd-Din*, (Haz.: Hüseyin Atay), DİB Yayınları, Ankara, 2004, I, 62-63.

Görülüyor ki Eş'arî cevher için “arazları kendinde bulunduran, yaratıldığı esnada bir yere ihtiyaç duymayan, cismin bölünemeyecek en küçük parçası, bir renk ve bir hareketi kabul eden şey” tariflerini yapmaktadır. Onun yaptığı bu tariflerle Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıların görüşleriyle konsensüs sağladığı görülmektedir. Bunun yanında cevherin, “bölünemeyecek en küçük parça” tanımıyla de gerek kelâmcılarla gerekse de Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte cevherin sonsuza kadar bölünebileceğini iddia eden Nazzâm<sup>130</sup> ve filozoflardan da bu hususta ayrıldığı görülmektedir. Cevherin tanımını yaptıktan sonra cevherin özelliklerini bir sonraki başlığımızda ele alacağız.

### 2.2.2. Cevherin Özellikleri

Kelâmcılar, “en küçük parça veya parçalanmayan cüz” olarak isimlendirdikleri cevherin özellikleri konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Kimi gruplar bu noktada cevheri, cisim olarak ele alırken, kimi gruplar parçalanmayan cüz olarak ele alıp görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Eş'arî, cevher kavramına cisim mânasını verenlerin olduğunu aktarmaktadır. Bu konuda Eş'arî, cevherlerin tümünün cisim olup olmadığı hususunda ve cisim olarak kabul edilmeyen cevherlerin var olmasının da câizliği noktasında insanların ihtilâfa düştüklerini aktarmaktadır:

Mu'tezile'nin Basra ekolünden Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Mu'ammer (ö. 215/830) ve Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), bu hususta her cevherin cisim olmadığını iddia etmişlerdir. Bölünemeyen bir cevherin de cisim olmasını mümkün görmemişlerdir. Zira onlara göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şeydir. Burada tek cevher için böyle bir durum olmadığını söylemişlerdir.<sup>131</sup> Sâlihî, cevherlerin tümünün cisim olduğunu iddia etmiştir.<sup>132</sup> Bazıları ise şunu iddia etmişlerdir: Cevherler iki türdür; mürekkep olan cevherler ve mürekkep olmayan

<sup>130</sup> Nazzâm ve Eş'arî'nin “parçalanamayan cüz” (cüz' lâ yetecezzâ) hakkındaki görüşlerini cisim bahsinde mukayeseli olarak daha detaylı ele alacağız.

<sup>131</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 249.; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2013, 200.

<sup>132</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 249.; W. Montgomery Watt, İmâmiyye fırkasından Hişâm b. Hakem'in de cisim ve cevheri aynı manada kullandığını aktarmaktadır. Bk.; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: Ethem Ruhi Fırlı) Ankara, Sarkaç Yayınları, 4. baskı, 2010, 215.

basit cevherler. Burada mürekkep olmayan cevherlerin cisim olmadığını, mürekkep olanların ise cisim olduğunu söylemişlerdir.<sup>133</sup> Matürîdî kelâmcılar da bu hususta a'yânların (cevherlerin) basit ve mürekkep (birleşik) olarak ikiye ayrıldıklarını dile getirmişlerdir. Basît kısmına "cevher" ismini vermişler ve bölünemeyen en küçük parça olduğunu söylemişlerdir. Mürekkep kısmına ise "cisim" adını vermişler ve iki cevherden meydana geldiğini dile getirmişlerdir.<sup>134</sup>

Yukarda verilen üç görüşten Ebü'l-Hüzeyl, Mu'ammer ve Ali el-Cübbâî'nin ortaya koyduğu birinci görüş, cevheri cüz mânasına gelecek şekilde kullandıkları ve cevher için uzunluk, derinlik ve genişlik olmadığından dolayı böyle bir özellik atfedilemeyeceği ortaya koymuşlardır.<sup>135</sup> Eş'arî, Neccâriyye'nin cisim birleşik arazlardır iddiasını reddederek, bir şeyin cisim adını alması şartının mürekkep (birleşik) iki cevher olduğu kanaatindedir.<sup>136</sup> Eş'arî bu görüşünü ortaya koyarak her cevherin cisim olduğu görüşünü iddia eden ikinci görüşe sahip olan Sâlihî'yi bu anlamda kabul etmeyecektir. Bunun yanında üçüncü grubun görüşünü de kabul etmiş olacaktır. Zira üçüncü grubun Eş'arî ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Bu durumda Eş'arî'nin Matürîdî kelâmcıları ile de bu hususta görüşlerinin örtüştüğü görülmektedir. Aynı şekilde Bâkılânî de cisim için mürekkep (birleşik) bir şekilde cevherlerden meydana geldiğini söylemektedir.<sup>137</sup> Verdiğimiz bilgilerden hareketle her cevherin cisim olmadığı ve cisim olma şartının asgari iki cevherin birleşimi ile olacağı yönündeki görüşün gerek Eş'arî gerekse de kelâmcılar nezdinde kabul edildiği görülmektedir.<sup>138</sup>

Cevherlerin üzerinde tartışılan özelliklerinden biri de cevherlerin arazlardan meydana gelip gelmediği mevzûsudur. Cüveynî (ö. 478/1085) bu konuda, Ehli Hakkın cevheri, arazdan oluşmasından farklı olarak mevcûd olduğunu dile getirdiğini ve bazı felsefecilerin cevherin arazlardan meydana geldiği iddiasında bulduklarını söylemektedir.<sup>139</sup> Eş'arî de bu hususta Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî'nin bu

<sup>133</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 249.

<sup>134</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 55.

<sup>135</sup> Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 188.

<sup>136</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204, 206, 291.

<sup>137</sup> Bâkılânî, *İnsâf*, 16.

<sup>138</sup> Cisim bahsinde de bu konu detaylı bir şekilde ele alınacağından dolayı burada bu bahsi kısaca tutmayı uygun gördük.

<sup>139</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 148.

konuda cevherin mânasını, “arazları bulunduran şey” anlamında kullandığını aktarmaktadır.<sup>140</sup>

Dırâr<sup>141</sup> (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820), Nazzâm (ö. 231/845) ve Neccâr (ö. 230/845 civarı) dışında kalan kelâmcılar cevherlerin arazlardan meydana gelmediğini ve cevherlerin, onlara ilintili olan arazlardan farklı olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Nazzâm, Neccâr ve bazı filozoflar bu konuda cevherlerin arazlardan meydana geldiğini iddia etmişlerdir.<sup>142</sup> Mezkûr şahısların iddialarına bakıldığında, arazların cevheri meydana getirdiğini dile getirdikleri görülmektedir.

Bu konuda Eş’arî, arazın cevherde mevcûd olduğunu söylemektedir. Fakat bu mevcûdiyetin tedâhül (birbiri içine geçme) ya da hulûl anlamında bir mevcûdiyet olduğu fikrini de kabul etmemektedir. Çünkü Eş’arî’ye göre hulûl, bir yeri, bir mekânı işgal eden, o mekânda mütehayyiz (yer kaplayan) cisimlerin bir özelliğidir. Bundan dolayı arazın yer işgal etmesi doğru olmamaktadır. Zira hulûlden anlaşılması gereken sükûndur. Yani varlığın bir yerde bulunması demektir. Bu yüzden arazlar hakkında sükûn doğru bir tanım olmayacaktır.<sup>143</sup> Eş’arî ayrıca sükûnu bir cevherin bir mekâna girmesi olarak görmekle beraber cevher için “iki yahut üç vakitte aynı mekânda kâim olması” şeklinde bir mâna ile ilişkilendirilmesini de kabul etmemektedir. Zira bir cevherin bir mekânda bulunmasını iki yahut üç vakitle sınırlamak lügatçilerin deliliyle ispatlanamayacağı gibi sözcük, Arap dilinin kurallarına da aykırı olmaktadır. Bunun sonucunda da böyle bir kullanımda akıl yürütmenin yapılması doğru bir yöntem olmamaktadır. Bundan dolayı sükûn sözcüğünü “bir vakitle sınırlamak” ifadesi şeklinde kullanmak doğru bir ifade olmamaktadır. Nitekim bu hususta lügatçiler, “mekânda sâkin oldu, mekâna girdi ve oradan hareket etti” gibi ifadeler kullanmaktadırlar.<sup>144</sup> Görülüyor ki Eş’arî, gerek Dırâr, Hafs el-Ferd, Nazzâm, Neccâr gerekse de filozofların; cevherlerin arazlardan meydana geldiğine dair görüşlerini, tedâhül (iç içe geçme) anlamında değil mücâvere

<sup>140</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 246.

<sup>141</sup> Dırâr, bu konuda fikir beyan edenlerin başında gelmektedir. O, cevherin varlığını kabul etmemekle birlikte âlemin tümünün arazlardan meydana geldiğini ve cisimlerin farklı arazların birleşiminden meydana geldiğini iddia etmektedir. Bk.: Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 248. Burada görülüyor ki Dırâr cevheri kabul etmemekle birlikte cismin varlığını kabul etmektedir. Bu durumda ona göre âlem araz ve cisimlerden meydana gelmektedir yorumunu yapmamız doğru olacaktır. Nitekim cisim bahsinde buna değineceğiz.

<sup>142</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 39.; Şehristânî, *Milel ve’n-Nihal*, 68.

<sup>143</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.; Aydın, *Ebu’l-Hasan El-Eşarî’de Nazar ve İstidlal*, 123.

<sup>144</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 211.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 166-167.

(yan yana olma, komşuluk) anlamında anladığı ve bu doğrultuda görüşünü ortaya koyduğu görülmektedir. Bunun yanında cevher için “sükûn” (bir mekânı işgal etme) ifadesini kullandığı anlaşılmaktadır. Eş’arî burada sükûn için bir vakitle sınırlaması gibi bir ifadenin kullanılmasına da karşı çıktığı görülmektedir. Eş’arî’nin burada sözcüğün Arap dilindeki kullanımını nasılsa, o şekilde anlam verilmesi kanaatinde olduğunu ifade edebiliriz.

Cüveynî, bu konuda cevherler ile arazların aynı şeyler olduğunu iddia edenlerin şu görüşü ortaya koyabileceklerini söylemektedir: Onlara göre cevherde mevcûd olan arazları yok saydığımızda cevherin kendisi de yok olacaktır.<sup>145</sup> Bu durumda bu görüşü ortaya atanların Nazzâm, Neccâr (ö. 230/845) ve bazı filozofların görüşleriyle paralellik gösterdiği söylenebilir. Çünkü arazların tümü yok olduğu vakit cevher de yok olacaktır. Bu durumda cevherin kendi başına kâim olabilen özelliği de ortadan kalkacaktır. Aynı doğrultuda Eş’arî, Ebü’l-Hüzeyl’in bu konuda, Allah’ın, cevherleri arazlardan soyutlamasını mümkün görmemektedir, iddiasında bulunduğunu aktarmaktadır.<sup>146</sup> Ebü’l-Hüzeyl’in bu görüşünden cevherlerin arazsız olamayacağı mânası çıkmaktadır. Fakat bu durumda Allah için cevheri yaratma noktasında, bir zorunluluk olma mânasında bir mâna da çıkarmak doğru olmayacaktır. Eş’arî, bu hususta cevherin tek başına kâim olabileceğini ancak ard arda gelen arazlardan soyutlanamayacağını söylemektedir. Buna ilaveten cevherin ayrılmasını da birleşmesini de mümkün görmektedir.<sup>147</sup> Görülüyor ki Eş’arî bu konuda Allâf ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat cevherin araz olmadan da kâim olabileceğini de ifade etmektedir.

Eş’arî cevherde tedâhül (iç içe geçme) konusunda insanların ihtilâf ettiğini söylemektedir. Nazzâm’ın ise bu konuda, her şeyin zıddıyla ve karşıtıyla iç içe geçtiği görüşünü aktarmaktadır. Misalen, tatlılık-acılık ve sıcaklık-soğukluk gibi. Nazzâm, hafifin ağır ile iç içe geçtiğini söylemektedir.<sup>148</sup> Burada ifade edilen zıtlıkların tedâhül (iç içe geçmesi) iki şeyden birinin kapladığı (mütehayyiz olduğu) mahallin diğer şeyin de mahalli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda düşünülürse cisimler yer kaplama özelliğine sahiptirler. Cisim katı olsun yahut

<sup>145</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 42.

<sup>146</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 251.

<sup>147</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204.

<sup>148</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 259.

yumuşak olsun belirtilen durumlar değişmez. Eş'arî, bu durumu kümûn nazariyesinde<sup>149</sup> de aynı mantık yürütmeye dile getirmiş ve aynı olayı Nazzâm'ın kümûn nazariyesine de uygulamıştır. Ona göre zeytinde bulunan zeytin yağının yahut susamda bulunan susam yağının bulunuşu mücâveret (komşuluk) iledir. Yoksa tedâhül (iç içe geçme) gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>150</sup> Eş'arî, Nazzâm'ın buradaki tedâhül görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü ona göre cisimlerde tedâhül mümkün değildir. O, cisimlerin bir yön, bir açı ve mekân işgal ettiğini ve iki cismin bir mekânda olmasını kabul etmemektedir. Bundan dolayı Nazzâm'ın yukarıdaki görüşünü de kabul etmemektedir.<sup>151</sup> Bu konuda kelâmcıların çoğu da Eş'arî ile aynı görüşü savunmuşlardır ve Nazzâm'ın aksine cevherler arasında girişimliliğin (tedâhül) olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Kelâmcılara göre cevherlerin yan yana durması (mücâveret) bitişmesi/toplanması mümkündür fakat iki cevherin iç içe geçmesi aralarında bir girişimliliğin olması (tedâhül) mümkün değildir.<sup>152</sup> Eş'arî buradaki tedâhülün anlamını şöyle açıklamaktadır; iki cisimden birinin mekânının diğer cismin mekânında olmasıdır. Yani iki cismin bir mekânda intikal etmesidir. Fakat Eş'arî bunu da kabul etmemektedir. Ona göre iki cevherin bir mahalde bulunması imkân dâhilinde değildir. Çünkü ona göre eğer iki cevher bir mekânda bulunursa, bunun sonucu olarak çok sayıda cevher de bir mekânda bulunabilir varsayımı ortaya çıkmaktadır. Fakat böyle bir şey mümkün değildir.<sup>153</sup>

Eş'arî'ye göre, ictimâ ile dokunma, mücâvere, mürekkep gibi terimler aynı anlama gelen terimlerdir. Bu kavramlardan cevherin, cevher ile beraber üçüncü bir cüzün aralarına giremeyecek biçimde beraber olduğunu ortaya koymaktadır. İki cüz de o anda oldukları hâl üzeredirler. Diyelim ki bu cüzün kısımlarından biri diğerinden ayrılamıyorsa bu cevherin yan yana olmasından yahut yapışma durumunda olmasından kaynaklı değildir. Bu durumun nedeni, o cüzün bunu

---

<sup>149</sup> Sözlükte “gizli olmak, gizlenmek” anlamına gelen kümûn, terim olarak “bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması” diye tanımlanabilir. Karşıtı zuhûr (veya burûz) olup “gizli iken ortaya çıkmak” demektir. Zuhûr da terim olarak “bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması” şeklinde tanımlanabilir. Kümûn ve zuhûr meselesi erken devir kelâm âlimlerinin tabiat felsefesine ilişkin tartışmalarında ortaya çıkmıştır. İlk defa Câbir b. Hayyân tarafından kullanıldığı sanılmaktadır. Daha detaylı bilgi için bk.: Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn maddesi”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 552.

<sup>150</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 270.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşari'de Nazar ve İstidal*, 124.

<sup>151</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 270.

<sup>152</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 259.

<sup>153</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206.

yapmaya gücünün yetmemesinden kaynaklıdır. Ayrılma, uzaklaşma gibi durumlar da Eş'arî'ye göre aynı anlamlara gelmektedir. Bu durumda cevher aralarına üçüncü bir şeyin girmesine imkân tanıyacak şekilde cevher ile beraber olur. Katılma, dokunma gibi kavramlar da te'lîf ve ictimâ ile ilişki içindedir.<sup>154</sup> Görülüyor ki Eş'arî burada cevherlerin te'lîf yahut ictimâ hâlinde olduğunu dile getirmektedir. Bundan dolayı cevherlerin aralarına üçüncü bir cüzü alabilmesi için bu cevherlerin o cüzü alabilmeleri şartını, cevherlerde başka bir cüzü alabilecek özelliğinin olması şartına bağlamaktadır. Yoksa cevherlerin uzaklaşma yahut ayrılmadan dolayı aralarına başka bir cüzün girmesine izin vermesini ifade etmemektedir.

Eş'arî cevherin sonradan oluşmasını (hâdis), aynı şekilde sonradan oluşan arazlardan yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre birbirine benzeyen ve sonradan yaratılan iki varlık; çeşitli cihetlerden birbirine benzese de birbirlerinden farklıdırlar. Eş'arî bu konuda fakihlerin söyledikleri gibi, birbirine birçok yönden benzeyen iki varlığın, birbirlerinin aynısı gibi olduğuna dair fikirlerini reddetmektedir.<sup>155</sup> Eş'arî'nin bu görüşünü şu örnekle somutlaştırabiliriz: insanlardan yola çıkarsak, insanlardan da birbirine çok benzeyen hatta ikiz kabul edeceğimiz insanlar olsa da yine de bakıldığında bu iki insan arasında DNA farkının yahut başka farkların olduğunu söyleyebiliriz.

Eş'arî, yaratılan varlıklardan hiçbirinin yaratılma sebebini; o varlığın hem kendisinde hem de bir özelliğinden dolayı olmadığını söylemektedir. Hâdis olan bu varlıkların cisim, cevher yahut araz ismiyle nitelendirilemesini onlarda bulunan bir özellikten ötürü olmadığını söylemektedir. Ona göre hâdis olan varlık bir özelliğinden dolayı ortaya çıkmamıştır. O, sonradan var olan varlıkların (hâdis) iki cins olduğu kanaatindedir. Bunlar; cevher ve arazdır. Cevherlerin tümü aynı türdür. Fakat arazlar muhtelif ve hem aynı hem de farklı cinste olanları mevcûddur.<sup>156</sup> Eş'arî burada cevher, araz ve cismi hâdis kabul etmekle beraber bu cüzlerin hâdis olmasını onlarda bulunan bir özellikten dolayı olmadığını dile getirmektedir. Burada muhtelen Eş'arî'nin dile getirmeye çalıştığı husus cevher, araz ve cismin “hâdis olma”

<sup>154</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 30.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 124.

<sup>155</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 268. Cevherlerin hâdis olduğuna dair arazlardan getirilen buradaki argüman “âlemin hudûsü” başlığında kelâmcıların “hudûs delili” ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır.

<sup>156</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.

özelliğinin Allah tarafından yaratıldığından ötürü bu cüzlerin hâdis varlık olarak nitelendirilmesini ifade etmektedir.

Eş'arî kendisinin aksine cevherlerin aynı cins olup olmadığı hususunda ve âlemi meydana getiren cevherin tek olup olmadığı noktasında insanların ihtilâfa düştüklerini aktarmaktadır:

Aristoteles'i destekleyenler bu hususta âlemin cevherinin tek olduğunu iddia etmişlerdir. Cevherlerin taşıdıkları arazlar nedeniyle farklı olduklarını ve benzeştiklerini ifade etmişlerdir. Bu arazlardan dolayı da cevherlerin değişime uğradıklarını söylemişlerdir. Başka bir grup, cevherlerin farklı iki cins olduğunu, bunlardan birinin nur diğerinin ise zulmet olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki cevherin de zıt olduğunu söylemişlerdir. Burada nurun tümünün bir cins, karanlıkların tümünün bir cins olduğunu dile getirmişlerdir. Bu görüşü destekleyenler ise ehl-i tesniyedir yani düalistlerdir. Bu gruptan bazıları aynı zamanda değinilen iki cevherden her birinin siyah, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil olduğunu ve bunların beş cins olduğunu söylemişlerdir.<sup>157</sup>

Nazzâm'ın görüşü olan bir başka görüş de cevherlerin zıt cinsler olduğu yönündeki görüştür. Bu görüşü savunanlar cevherlerin beyaz, siyah, sarı, kırmızı, yeşil, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, ekşilik, koku, tat, yaşlık, kuruluk, şekil ve ruhlardan oluşan zıt cinsler olduğunu iddia etmişlerdir. Örnek olarak da hayvanların tek cins olduğu örneğini vermişlerdir.<sup>158</sup> İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş'arî'nin bu konuda âlemdeki varlıkların zâtlarından ötürü aynı cins cevherlerden meydana geldiklerini, eşyanın özünde iyi veya kötü olarak vasıflanamayacağını, bunun yanında Allâh'ın dilemesi ile bir mâna taşıyacağını aktarmaktadır. Eş'arî bu durumu şu örnekle açıklamaktadır: “itaat de isyân da aynı cinstir ve bu filleri işleyen kişi aynı cins fiille isyânı da itaati de işlediğini söylemektedir. Burada Allah bir mekânda bulunmayı ortadan kaldırdığında orada bulunma isyân olur, o mekânda bulunmayı emrettiğinde ise itaat olur. Birinci durumla ikinci durum arasında cins bakımından hiçbir fark yoktur”.<sup>159</sup> Eş'arî'ye göre zıtlık hükmü arazlara has olan bir hükümdür. O, cevherde zıtlık olmadığını ve cevherin zıttının da olmadığını söylemektedir. Bunun yanında bir

<sup>157</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 249.

<sup>158</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 250.

<sup>159</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 185.



mekânda iki cevherin olamamasının nedeninin de zıtlık olmadığını dile getirmektedir. Buradaki nedenin, cevherlerin oluşlarındaki zıtlıklardan kaynaklı olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan Eş'arî, “hâdis kadîm'in zıttıdır” sözünü de kabul etmemektedir. Zira ona göre bir varlıkta iki tane zıttın birleşmesi mümkün değildir.<sup>160</sup> Eş'arî ayrıca bir mekânda iki cevherin bulunamamasının bir başka nedeninin de aynı cins iki cevherin olmasına bağlamaktadır. O ister iki cevher olsun ister iki araz olsun aynı cins olan iki cüzün bir mekânda bulunmasını mümkün görmemektedir.<sup>161</sup> Eş'arî'nin, daha önce de kümûn bahsinde değindiğimiz üzere bir mekânda iki cevherin varlığını kabul etmek, birçok cevherin de kabulünü gerektireceğinden böyle bir şeyi kabul etmediğine değinmiştik. Görülüyor ki Eş'arî iki cevherin bir mekânda bulunamamasını üç sebebe bağlamaktadır: Birincisi cevherlerin oluşlarında olan zıtlıklar, ikincisi aynı cins iki cevherin bir mekânda bulunamaması ve üçüncüsü ise iki cevherin bir mekânda bulunmasına izin vermenin birçok cevherin de o mekânda bulunmasına imkân tanımamasını mümkün kılacağı şeklinde dile getirmektedir.

Eş'arî yukarıda farklı görüş bildirenlerin aksine cevherlerin zıt olmadığını ve hepsinin aynı cinsten olduğunu dile getirmektedir. Yani somutlaştıracak olursak bir elmanın kendi özü yani cevheri elmadır. Elma burada bir cinstir ve elmanın cinsi hep aynıdır. Bu elmada değişen şeyler tat, renk ve diğer özelliklerdir. Bunlar da arazın özellikleridir ve bundan dolayı farklılıklar gösterebilmektedir. Öte yandan Eş'arî'nin cüzler hakkındaki bu görüşüne göre buzu düşündüğümüzde; buzun ısıtılarak su hâline getirilmesi ve daha sonra daha da ısıtılarak sıcak bir su hâline getirilmesi mümkündür. Bu durumda sıcaklık arasındaki bu geçişlilik buzda bulunan cüzlerin hareket ederek su haline dönüştürülmesine uygundur. Aynı şekilde bu örnekte de buz özü (cevheri) gereği buzdur fakat değişmesi ve farklılaşması arazdır. Eş'ari aynı zamanda yukarıda iddia edilen ve Nazzâm'ın da savunduğu cevherlerin zıt cinsler olduğu fikrini de kabul etmemektedir. Zira Eş'arî'ye göre sıcaklık, soğukluk, renk ve tat gibi şeyler cevher değil arazdırlar.<sup>162</sup> İbn Fûrek ayrıca Eş'arî'nin “bir şeyin bir şeyle hem benzer olması hem de farklı olması” sözünü de kabul etmediğini

---

<sup>160</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 259.

<sup>161</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

<sup>162</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

söylemektedir. Yani iki şey renk yönünden ikisi siyah olup, tatlarının farklı olmasını mümkün görmemektedir. Zira ona göre cevherler özleri itibarıyla özdeşirler, arazlar ise farklıdır. Fakat arazlar değiştiği zaman cevherin de değiştiği görüşünü de kabul etmediğini aktarmaktadır.<sup>163</sup> Nitekim bakıldığında sıcaklık havanın değişmesiyle soğuğa; bir yeşil domates güneş ışığını aldıktan sonra kırmızıya; yahut bir yiyecek günlerce bekletildiğinde tadı değişerek başka bir tada bürünebilmektedir. Verdiğimiz örneklerden hareketle değişen ve dönüşüme uğrayan şeyin nesnelere özellikleri yani arazları olduğu görülmektedir. Çünkü cevherler özü itibarıyla yenilenmezler fakat arazlar geçicidirler ve yenilenirler.<sup>164</sup>

Cevherlerin kalıcı, arazların ise geçici olma durumuna doğa felsefecileri açısından da bakılması gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda doğa felsefecilerinin dile getirdikleri üzere, Aristotelesçi evren görüşüne göre, evren; kendi başına hareket eden, bundan dolayı canlı ruh taşıyan, akıllı, akıllı olduğundan dolayı düzenli ve bir hedef doğrultusunda hareket eden büyük bir yapı şeklinde tarif edilmektedir.<sup>165</sup> Evreni bir yapı ve bir amaç olarak gören bu görüş determinist bir görüştür. Şu durumda evreni cevherlerden meydana gelen bir yapı olarak gören kelâmcılara göre bu görüş bekâ özelliğiyle zıtlaşacaktır. Çünkü bekâ vasfını Allah cevher için dilerse ortadan kaldırdığına dile getirmiştik.

Şu durumda doğa felsefecilerinin, evren için bir sebep-sonuç ilişkisi kurmaları cevherin tabiatının yaratıldığı ilk günkü gibi aynı tabiata sahip olacağını ve böyle devam edeceğini ortaya koymaktadır. Fakat bu görüşün kelâmcılar nezdinde kabul görmeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü onlara göre cevherler birbirinin benzeridir. Değişmekte olan arazlardır.(ki Eş'arî'nin de aynı görüşte olduğunu söylemiştik.)

İslâm filozoflarından İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) de cevherin bâkî olması hususunda Eş'arî ve kelâmcılara paralel görüş ortaya koyduğu görülmektedir. O da cevherin zâtı itibarıyla yok olup özünün gitmeyeceğini savunmaktadır. Bunun yanında cevherlerin zıttının olmadığını ve bu durumun ispatını da yok olup giden her

<sup>163</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 334.

<sup>164</sup> Arazın geçici olma bahsine araz konusunda daha detaylı değinilecektir.

<sup>165</sup> İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2016, 43.

şeyin zıttı olduğundan dolayı yok olduğu temeline dayandırmaktadır.<sup>166</sup> Buradan hareketle cevherlerin de bâkî olmasından ötürü zıttı olmaması sonucu çıkmaktadır.

İbn Miskeveyh cevherin değişmezlik durumunu mantıkî temellere dayandırarak bir örnek vermektedir: O, değerli bir cevherden daha az değerli olan cismanî cevheri ele alarak bu cevherin yok olmadığını, zâtından dolayı dağılıp kaybolmadığını, fakat taşıdığı arazlardan dolayı yavaş yavaş bir şeyler kaybettiğini yani bir durumdan başka bir duruma geçtiğini söylemektedir. Buradan hareketle asıl olan cevherin, aynı kaldığını ve yok olmasının mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Misal olarak suyun buhara ve havaya dönüştüğünü söylemektedir. Aynı şekilde havanın da su ve ateşe dönüştüğünü söylemektedir. Burada kaybolan şeylerin cevherde bulunan araz ve özellikleri olduğunu aktarmaktadır.<sup>167</sup>

Cevher hakkında tartışılan bir başka konu da cevherin bir şeklinin olup-olmadığı tartışmasıdır. Bu konuda Antik Yunan felsefesinde Demokrit atomlar için kimisinin yuvarlak, kimisinin çengelli, kimisinin sivri bir uca yahut farklı şekillere sahip olduğunu söylemektedir. Bu atomlar aralarındaki bu şekil farklılıklarından dolayı birbirlerine bitişebiliyorlar ve tatlı olma vasfına yuvarlak atomların, acı olma vasfına sivri uçlu atomların neden olduğunu söylemektedir.<sup>168</sup> Buna karşılık kelâmcıların çoğu cevherlerin bir şeklinin olmadığını söylemişlerdir.<sup>169</sup> Ebü'l-Hüzeyl'in atom görüşünde cevherin geometrik bir nokta olduğu yani en, boy ve yükseklik gibi özelliklerinin olmadığı görülmektedir. Zira onun anlayışında sayılan özellikler cisme atfedilmekte ve cevherlerin birleşerek cismi oluşturduğu bilinmektedir.<sup>170</sup> Aynı şekilde Mu'tezile ise bu konuda cevherin bir şekli olduğu görüşünü desteklemekle birlikte, bu şeklin küp mü, üçgen mi ya da küre mi olduğu hususunda ayrılmaktadır. Fakat bakıldığında cisim bahsinde altı cüz yönünden bir yapıdan meydana geldiği görülmektedir. Buradan bu altı yöne cevherin açık olması onun birleşebileceği anlamına gelmekte ve bu da onun küp olabilme ihtimalini

<sup>166</sup> İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed, *Tehzîbu'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, (Çev.: Abdulkadir Şener ve bşk.) İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2. baskı, 2017, 247.

<sup>167</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 248.

<sup>168</sup> Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 196.

<sup>169</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 74.

<sup>170</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 249.; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 200.

doğurmaktadır.<sup>171</sup> Nitekim Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâi de âlemdaki bütün nesnelere küp şeklinde küçük atomlardan meydana geldiğini dile getirmektedir.<sup>172</sup>

Eş'arî cevherin şekli konusunda ise şunları söylemektedir: Ortada tek bir cüz varsa ve bu cüze altı cüz tarafından temas olursa bu durum câizdir. Bunun sonucu olarak o cüzün altı yönü olmuş olur. Bir cüz belirttiğimiz cüzün eğer soluna dokunursa, diğer cüz de onun sağına dokunmuş olacaktır. Bu durumda ortada olan diğer cüz de iki cüzden birine dokunmuş olacaktır. Fakat belirttiğimiz bir cüze altı yönden daha fazla bir temas mümkün olmamaktadır.<sup>173</sup> Bu temas doğrultusunda herhangi bir şeklin ortaya çıkması muhtemel olmaktadır. Fakat burada unutulmaması gereken şey anlattığımız cüzün yani cevherin bir şekil alabilmesi için diğer cüz yahut cevherle birleşmesi yani temas kurması gerekmektedir. Buradan hareketle Eş'arî'nin Mu'tezile'nin cevher hakkındaki altı yönden birleşime açık olma fikri ile benzer olduğunu söylemek makul olacaktır. Eş'arî bu hususta ayrıca tek bir cüzde altı cüz tarafından teması kabul etmekle birlikte iki tane rengin olmasını kabul etmemektedir. Zira renkler ister birbirinin benzeri isterse de birbirinden farklı olsunlar bütün durumlarda birbirlerine zıt durumdadırlar. İki farklı yönden ilişme ise birbirine zıt durumlar değildirler. Bundan dolayı bir cevher başka bir cevhere iliştiğinde bir diğerinden ayrı düşebilmektedir. Fakat bir cevherin aynı zamanda hem siyahlık hem de beyazlık yahut yeşillik ve sarılığı taşımasını kabul etmemektedir.<sup>174</sup> “Eş'arî'ye göre tek bir cevherde hayat arazının olması imkân dâhilindedir. Burada hayat arazında bulunan ilim, kudret, irâde, kelâm vb. anlamlar da aynı şekildedir. Öte yandan cevherde farklı şekilde bulunan kudret ve acizlik, ilim ve cehalet gibi vasıflarda bulunabilir. ‘Tek bir cüzün menfi, itaatkâr, asi olması da mümkündür’. İki cevherin her biri için iki siyah araz bulunması gerektiği gibi, bir kudretin iki cevhere aniden yüklenmesi mümkün değildir. Eş'arî'ye göre hayat için bir bünyenin olması gerekmemektedir. Bir birleşimle hayat oluşabileceği gibi tek bir cevherde de hayat olabilmektedir. Eş'arî buradan kafanın vücuttan ayrılmasıyla da hayatın mümkün olabileceğini söylemektedir. Zira kafanın vücuttan kopması hayatın zıttı bir durum değildir. Bunun yanında hayatın rutûbete de gerek duymadığı kanaatindedir. Fakat

<sup>171</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 247.; Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 196.

<sup>172</sup> Janet ve Sêailles, *Histoire de la Philosophie*, 455.

<sup>173</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204.

<sup>174</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204.; Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 198.

Eş'arî, ölü birinde ilim, irâde ve kudretin olmadığını da söylemektedir. Zira ölüm, ilim, üzüntü, kudret ve irâdenin zıttıdır.”<sup>175</sup> Görülüyor ki Eş'arî birbirine zıt olan temaların yahut ilintilerinin birbirlerini etkilediklerini kabul ederken, farklı olan durumlarda ise böyle bir etkilenmeyi kabul etmemektedir. Yukardaki örnekte de görüldüğü üzere kafanın bedenden ayrılması hayatın zıttı olmadığı için hayatın devam edebildiği ifade edilirken (yani herhangi bir etkilenme yok); ilim, irade vb. durumlar ölüye zıt durumlar teşkil ettiğinden ölüde bu durumların olmasını kabul etmemektedir. (Bir etkilenme yahut ilişme olduğu görülmektedir.)

Sonuç itibarıyla Eş'arî'nin cevher konusunu detaylı bir şekilde ele aldığını söyleyebiliriz. Nitekim İbn Fûrek'in *Mücerred*'inde Eş'arî'nin bu konudaki görüşleri yer almaktadır. Bunun yanında Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, eserinde de diğer ekollerin cevher hakkındaki görüşleri ortaya konulmaktadır. Kelâmçıların âlem anlayışının daha iyi anlaşılmasını sağlayan önemli bir konu da onların arazlar hakkındaki değerlendirmeleridir. Eş'arî de cevherlerden bahsettiği gibi cevhersiz var olamayan araz meselesini de tartışmıştır.

### 2.3. Araz

Kelâm ilminde araz kavramını ilk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın kullandığı ifade edilmektedir. Bunun yanında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da arazın bazı niteliklerini söylediği ve bunu sonraki kelâmçıların tabiat görüşlerinin temeli olarak kullandıkları belirtilmektedir.<sup>176</sup> Nitekim Eş'arî de âleme dair görüşlerini aktarırken âlemin oluşumunda bir cüz olarak gördüğü araz kavramını kullanmaktadır.

#### 2.3.1. Arazın Tanımı

Araz, “cevher ve cisim için gelip geçici bir özelliğe sahip olan, cevherin ve zâtın karşıtı” olarak felsefe, mantık ve kelâm ilminde kullanılan bir terim olarak görülmektedir. Sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, birden baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan hâl, durum, hastalık, afet”<sup>177</sup> gibi mânalara gelmektedir. Aynı şekilde bu kavram Kur'ân-ı Kerîm'de de dört ayette geçmekte ve

<sup>175</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 199.

<sup>176</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 2814.; Yavuz, “Araz mad.”, *DİA*, III, 337.

<sup>177</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 2811.; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (Çev.: Mustafa Saim Yeprem) Ankara, TDV Yayınları, 3.baskı, 2015, 177.; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 337.

ayetlerin tümünde de dünya malı ifade edilmekte ve dünya malının geçici olması ve değersiz oluşuna vurgu yapılmaktadır.<sup>178</sup>

Araz farklı mânalara da gelmektedir: “Bir mahalde var olabilen her şey, bir şeyde var olabilen her şey, birçok şeye yüklem olan tümel bir anlam, bir şeyin mâhiyetinin haricinde o şeyde bulunan bir anlam, başkasının yanında bulunmasından ötürü bir şeye yüklem olan her anlam ve ilk anda var olmayan her anlam şeklinde tanımlanmaktadır.”<sup>179</sup>

Kelâmcılar arazi, “hariçte mevcûd olan, var olması itibarıyla cevhere muhtaç olan (bir varlığa muhtaç olan)”<sup>180</sup> diye tarif etmişlerdir. Verilen tariflerden hareketle araz için farklı tanımlamaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Eş’arî “cevherde veya cisimde bulunan” mânasına gelen araz bahsinin neden arazlar olarak isimlendirildiği hususunda insanların farklı gruplara ayrıldıklarını şu şekilde ifade etmektedir:

Nazzâm (ö. 231/845) ve bu konu hakkında fikir beyan edenler cisimlerin arazları taşıdığından ve arazın cisimde kâim olmasından dolayı bu şekilde isimlendirdiğini söylemektedir. Bu görüşte olanlar arazın bir mekânının olmamasını ve cisim olmayan bir şeyde arazın bulunmasını reddetmişlerdir. Bu konuda Ebü-l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) de arazların cisimlerde bulunduğundan ötürü araz olarak nitelendirdiğini iddia etmiştir.<sup>181</sup> Bazıları bu konuda, arazların bâkî olmadıklarından dolayı “araz” adını aldıklarını söylemişlerdir. Bu adlandırmayı, “Bu âriz (ufukta görülen bulut) bize yağmur getiren bir buluttur”<sup>182</sup> ayetinden almışlardır. Burada bulut kalıcı olmadığından dolayı “âriz” adını vermişlerdir. Aynı şekilde başka bir ayette de “Siz, dünya arazını istiyorsunuz”<sup>183</sup> ifadesinde araz kavramı malın geçici ve yok olucu vasfından dolayı kullanılmıştır.<sup>184</sup> Burada arazın geçici anlamı üzerinde bir tarif yapıldığı görülmektedir. Başka bir grup da arazın kendi başına var

<sup>178</sup> Nisâ, 4/94.; A’raf, 7/169.; Enfâl, 8/67.; Nûr, 24/33.

<sup>179</sup> Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, 114.; Bayram Ali Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi 2*, Grafiker Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2012, 96.

<sup>180</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 38.; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 249.; Cürçânî, *Ta’rifât*, 125.

<sup>181</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 279.

<sup>182</sup> Ahkâf, 46/24.

<sup>183</sup> Enfâl, 8/67.

<sup>184</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 280.

olamamasından dolayı araz olarak nitelendirildiğini söylemektedir. Onlara göre araz kendi başına kâim olan şeylerden değildir. Eş'arî (ö. 324/935-36) ise genel itibarıyla kelâmcıların “cisimlerde yahut cevherlerde bulunan” anlamında arazın isimlendirdiğini söylemektedir.<sup>185</sup>

Eş'arî, araz kavramını, “yaratılışında bir mekâna ihtiyaç duyan şey”<sup>186</sup> ve “cevher ve cisme sonradan ilişen”<sup>187</sup> tariflerini yaptığı aktarmaktadır. Bunun yanında Eş'arî arazı, “cevherde bulunan, iki vakitte kâim olamayan ve gelip geçici şey” olarak tanımlamaktadır.<sup>188</sup> Aynı şekilde Eş'arî *el İbâne* adlı eserinde, arazın kendi kendine var olmasının hiçbir vakit mümkün olamayacağını, varlığının sonsuz olamayacağını ve hâdis bir varlık olarak görülmesi gerektiğini dile getirmektedir.<sup>189</sup> Eş'arî burada arazın hâdis olduğunu sonradan edinilen muhdes ilim üzerinden bir benzetme yaparak, arazın da arızî olduğunu ve hâdis olduğunu söylemektedir.<sup>190</sup> Eş'arî'nin araz kavramı ile ilgili yaptığı tanımlara bakıldığında, yukarda fikir beyan eden Mu'tezilî kelâmcıların ve bazı grupların arazlar hakkındaki tarifleriyle Eş'arî'nin tariflerinin örtüştüğü görülmektedir. Öte yandan İbn Fûrek de arazın bir hakîkati olmadığı görüşünde olanların hataya düştüklerini söylemektedir. O, arazın dil açısından arız (geçici) olduğunu, kendi başına kâim olamayacağını ve kelâmcıların da arazın tek başına kâim olamayacağını ifade ettiklerini dile getirmektedir.<sup>191</sup>

Felsefede araz tanımına bakıldığında Aristo (m.ö. 384-322) araz için şu tanımları yapmaktadır: Araz, “bir varlığa ait olan, o varlığa yüklenen ve o varlıkta mevcûdiyeti kabul edilendir. Araz hiçbir vakit cevherin özüne bağlı değildir. Arazın bir sebebi de yoktur yani tesadüfidir.” Aristo misal olarak da şunu vermektedir: Ağaç dikmeyi amaç edinen bir insanın rastgele çukur kazarken bir hazine bulması tamamen arızî ve tesadüfî bir olaydır. Zira bu olay her zaman gerçekleşecek bir olay değildir. Buradan hareketle Aristo arazın bir ilminin olmadığını da iddia etmektedir. Çünkü ilmin çoğu zaman olayları araştırdığını dile getirmektedir. Fakat arazda bu

<sup>185</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 279.

<sup>186</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 291.

<sup>187</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 211.

<sup>188</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 238.

<sup>189</sup> Eş'arî, *İbâne*, 128.

<sup>190</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 11.

<sup>191</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 333.

tarz özellikler olmadığı için onun bir ilminin de olmayacağını söylemektedir. Bundan dolayı arazın yalnız bir isimden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.<sup>192</sup>

Eş'arî alîmler, Allah'tan başka her şey diye tarif ettikleri âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini söylemektedir. Onlar, “âlem hâdistir” dediklerinde, bu dedikleriyle aynı zamanda cevherlerin ve arazların da hâdis olduğunu ifade etmişlerdir. Burada her renk sahibinin cevher olduğunu; bunun yanında hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi sıfatların cevherlerde bulunan arazlar olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>193</sup> Daha önce de zikredildiği gibi Eş'arî de âlem'in cevher ve arazlardan meydana geldiği kanaatindedir. Bundan sonraki başlığımızda arazın özelliklerini ele alacağız.

### 2.3.2. Arazın Özellikleri

Kelâmcılar âlemi oluşturan cüzlerden biri olan arazların da cevherde olduğu gibi özelliklerinin olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda arazın kendi başına kâim olamaması, arazın cevherde ortaya çıkması, cevherin arazsız olamayacağı, arazın cinslerinin farklı olması gibi mevzûları tartışmışlardır.

Kelâmcılar, âlemi oluşturan cevher ve arazların hâdis olduğunu kabul etmişlerdir. Buradan hareketle âlemin de hâdis olduğu kanaatine varmışlardır. Bunun sonucunda arazın da hâdis olduğunu söylemişlerdir.<sup>194</sup> Bu bağlamda arazların hâdis olduğuna dair delil, arazların bir yerden başka bir yere geçişinin (intikalinin) imkânsız olduğuna dayandırılmıştır. Bu delil de cevher üzerinden temellendirilmiştir. Şayet bir kimse çıkıp cevher üzerinde sonradan oluşan hareketin diğer bir cevherden geldiğini söylerse o kişiye Cüveynî (ö. 478/1085) şu cevabın verilmesi gerektiğini söylemektedir: O, öncelikle cevherin kendisinde intikalin bulunması gerektiğini savunmaktadır. Zira hareketin kendisi intikaldir. Eğer, hareket bir cevherden diğerine intikal etmiş olsaydı, bu durumda cevherde yer değiştirmenin dışında başka bir durumun ortaya çıkması gerekirdi. Bu da hareketin türünün değişmesi anlamına gelmekte ve böyle bir durumun olması da imkânsız görülmektedir. Zira intikal yer değiştirmiş olsa bir intikale daha ihtiyaç duymuş olacaktır. Bu da sonsuzluğa dek

<sup>192</sup> Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 212.

<sup>193</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 62.

<sup>194</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.; Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 62.



böyle sürüp gidecektir. Buradan hareketle Cüveynî arazların hâdis olduğu sonucuna varmaktadır.<sup>195</sup>

Bu konuda ikinci bir delil de kadîm olanın yokluğunun imkânsız oluşu üzerinden temellendirilmektedir. Burada hareketsiz olan cevher hareket etmeye başladığında hareketin sonradan oluştuğu görülmektedir. Hareketin sonradan meydana gelmesi de onun hâdis olduğuna işarettir. Bu durumda hareket ve sükûnun yok olması sükûnun da hâdis olduğuna delâlettir. Şayet hareket ve sükûn birlikte bir vakitte belirip bir başka vakitte gizlenseler bu durumda cevherde de farklı durumlar dönüşümlü olarak ortaya çıkacaktır. Bu da hareketin görünürde olduğunu ve diğerinin ise gizli olduğunu ortaya koyarak iki farklı anlama gelmektedir. Şu hâlde arazların hâdis olmasındaki ispatın delili, cevher hakkındaki hâllerin nöbetleşe olması ve birbirini takip etmesi üzerinedir.<sup>196</sup>

Bağdâdî, arazın hâdis olması konusunda arazları kabul etmeyen Esamm, Dehriyye ve Sümeniyye gruplarının şu iddiada bulduklarını aktarmaktadır. Bu gruplar, hareket eden şeyin hareketsiz bir şekilde hareket ettiğini, siyah olan bir şeyin de zâtında var olmayan başka bir siyahla siyah olduğunu savunmuşlar ve buradan hareketle arazların varlığını inkâr etmişlerdir. Bağdâdî onlara cevaben, daha önce durgun bir durumda iken hareket eden cismin hareket ettiğini söylemektedir. Cismin hareket etmesini, hareketsiz durumuna göre farklı olduğunu ifade etmektedir. Buradan, cismin hareket etmesini, zâtının dışında zâtında bulunan bir özelliğinden dolayı olduğunu söylemektedir. Cismin beyaz duruma geldikten sonra siyah olduğunu dile getirmektedir. Bu cismin siyah olmadığı vakit zâtı mevcûd olduğu için zâtından dolayı siyah olmadığı aktarmaktadır. Bunun sonucunda da zâtında bulunan bir özelliğinden ötürü cismin siyah olmadığı kanaatine varmaktadır.<sup>197</sup>

Eş'arî bu konuda cevherin hâdis olduğunu kabul etmekle birlikte arazların da hâdis olduğu kanaatindedir.<sup>198</sup> O, daha önce de zikredildiği gibi hâdis varlıkların iki cins olduğunu ve bunların cevher ve arazlar olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında yaratılan varlıkların yaratma sebebinin de o varlıklarda bulunan bir vasıftan

<sup>195</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 40.

<sup>196</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 38.

<sup>197</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 65.

<sup>198</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 268.

dolayı olmadığını söylemektedir.<sup>199</sup> Buradan anlaşılıyor ki Eş'arî yaratılan varlıkların yaratma sebebini o varlığın zâtında olan özelliğinden dolayı olmadığı ortaya koymaktadır. Bu da gösteriyor ki bu varlık dışarıdan bir müdahaleye, değişim ve dönüşüme açık bir varlıktır. Nitekim bu konuda Eş'arî'nin Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Bağdâdî'nin arazların ispatında hareketin durumunu aktarırken cismin hareket etmesini zâtının dışında fakat zâtında olan bir mânadan dolayı zikrettiğini aktarmıştık. Bu durumda cisimlerde bulunan mânalar mevcûd olmakla birlikte onları harekete geçiren hariçte bir varlık mevcûddur. Bu varlık da şüphesiz Allah'tır. Eş'arî de muhtemelen cüzlerin vasıflarını ortaya koyarken Allah'ın cüzlere mânalar kazandırdığını ve bu mânaların cüzlerin varlığında potansiyel olarak bulunduğu, fakat yaratılırken bu mânalardan ötürü yaratılmadıklarını kastettiği kanaatindeyiz.

Aynı şekilde İbn Fûrek, Eş'arî'nin *en-Nakz âla İbni'r-Râvendî* adlı kitabında cisim, cevher ve araz olmayan bir hâdisin hudûsünü inkâr etmediğini kaydetmektedir. Bu isimleri zikrederken o an ortada olduğu şekilde konuyu anlattığını belirtir. Araz konusunda arazın cisimde bulunduğunu söyler. Arazın bu isimle isimlendirilmesini 'arızı' olduğundan dolayı söylendiğini; arazın kendisine ait olan cinsinden dolayı olmadığını dile getirmektedir.<sup>200</sup>

Arazın hâdis olduğuna delil olarak, cisim üzerinden Eş'arî'nin bu görüşünü delil olarak getirmeyi uygun görmekteyiz. Eş'arî'ye göre bir cismin hareket etmesi, o cismin hâdis olduğuna işarettir. Çünkü ona göre hareket dediğimiz mefhûm (kavram) sonlu bir olayın delâletidir. Ancak kendi nefsinde olan bir şey hâdis olabilir. Bundan dolayı Eş'arî, kadîm zamanda olan hareketin de, hareket olduğu iddiasını kabul etmemektedir. O, cevherin oluştuğu vakit cevher olduğunu, onda hareketin hudûs ile meydana geldiğini söylemektedir.<sup>201</sup> Şu durumda Eş'arî'nin görüşünün, Cüveynî'nin hareketin intikal olduğuna dair görüşüyle paralellik gösterdiği görülmektedir. Çünkü Eş'arî cevherin yaratıldığı andan sonra hareketin ortaya çıktığını ve bundan dolayı hâdis varlık olduğu görüşünde olduğu görülmektedir. Şu durumda cevher hareket ederek bir yere intikal etmekte bu da hareketin bir intikal vasfına sahip olduğunu

<sup>199</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.

<sup>200</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 291.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 116-117.

<sup>201</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 244.

göstermektedir. Burada Eş'arî'nin cevherin yaratılırken cevher olduğu daha sonra hareket etmesiyle hâdis olduğu görüşüne dikkat çekmek istiyoruz. Zira biz yukarıda arazların hâdis olduğunun ispatını aktarırken Eş'arî'nin yaratılan hiçbir cüzün yaratılma sebebinin onda bulunan bir özelliğinden dolayı olmadığını aktarmıştık. Burada aslında Eş'arî'nin bahsettiğimiz cüzlerde özelliklerin potansiyel olarak varlığının olduğunu fakat bunun Allah tarafından yaratıldığı takdirde ortaya çıktığına değinmiştik. Eş'arî'nin cevher için, cevher olduğu vakit cevher olduğunu fakat daha sonra hareketin onda ortaya çıkarak onun hâdis olduğu görüşü bu anlamda dediğimiz görüşü destekler niteliktedir. Zira burada görülüyor ki hareket özelliği cevherde daha sonradan ortaya çıkmaktadır. Bu da gösteriyor ki hareket özelliği cevherde potansiyel olarak var olan bir özelliktir.<sup>202</sup>

Kelâmcılara göre arazlar cevherde ortaya çıkmaktadır. Bu konuda Eş'arî kelâmcılar hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi arazların cevherlerde ortaya çıktığını söylemişlerdir.<sup>203</sup> Cüveynî (ö. 478/1085) bu konuda, Ehl-i Hakkın arazın cevherde bulunduğunu fakat bu hususta felsefecilerin arazın cevherde bulunmasını, onda meydana gelme şeklinde yorumladıklarını aktarmaktadır.<sup>204</sup> Daha önce de zikredildiği gibi Dırâr, Hafs el-Ferd, Nazzâm ve Neccâr dışında kalan kelâmcıların arazların cevheri meydana getirmediğini ve arazların cevherlerde bulunurken, bu bulunmanın meydana getirmekten farklı olarak cevhere ilintili şekilde oluşturduğunu aktarmaktadır.<sup>205</sup>

Eş'arî'ye göre bir cüz devamlı yenilenen arazları kendinde taşır<sup>206</sup> ve bu arazlar, cevherleri kendileri için mekân edinip devamlı yenilendikleri için geçici bir durumda olurlar.<sup>207</sup> Daha önce de zikrettiğimiz gibi Eş'arî, arazların cevherlerde bulunduğunu ve bu bulunmanın tedâhül (birbiri içine geçme) ya da hulûl anlamında bir bulunma olmadığını da dile getirmiştir. Çünkü hulûl bir yeri mekân edinme

---

<sup>202</sup> Şu hususa da dikkat çekilmedir ki Cüveynî ve Eş'arî cevherin hareket etmesini kabul ederken arazlar hakkında net bir şey söylememişlerdir. Şu durumda arazın hâdis olduğunu kabul eden gerek kelâmcılar gerekse de Eş'arî arazın da hareket etmelerini savunmaları gerekmektedir. Zira kelâmcıların çoğunun cevheri oluşturan cüzlerin arazlar olduğu hususunda konsensüs sağladığına değinmiştik. Bu konu hareket bahsinde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>203</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.; Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 62.; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 246.

<sup>204</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 148.

<sup>205</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 39.

<sup>206</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 203.

<sup>207</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.

anlamına geldiği için arazların böyle bir özelliği bulunmamaktadır. Zira Eş'arî, arazların cevherlerde bulunması veya taşınması mânasını, cevherlerde arazların mevcûd mânasında olduğunu ifade etmekte, bu ilişkinin Ebü'l-Hüzeyl'in arazların cevherde hulûl veya sükûn şeklinde bulunduğuna dair fikriyle örtüşmediğini söylemektedir. Eş'arî, "arazın cevherde kâim olması" ifadesini de kabul etmekle beraber onun tercih ettiği görüş "arazın cevherde mevcûd olması"dır.<sup>208</sup> İbn Fûrek bu hususta Eş'arî'nin *Mücerred* eseri ve diğer birçok kitabında hâdis varlıklar için "nefsiyle kâim olmak" ifadesini kabul etmediğini aktarmaktadır. Zira nefsiyle kâim olmak yalnız Allah'a mahsustur. Hâdis varlıkları yaratan Allah'tır. Aynı şekilde Eş'arî diğer kitaplarında da "arazın cevherde bir hâl olarak" bulunmasını da kabul etmemektedir. Bundan dolayı Eş'arî sıfatın mevzufta bulunduğu gibi arazın da cevherde mevcûd olduğu ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.<sup>209</sup> Eş'arî, arazın cevherde bir hâl (durum) olarak bulunmasının, arazın cinslerinin de cevherde yer işgal ederek yenileceğine yol açacağından dolayı bu durumu kabul etmemektedir. Burada arazların dönüşmesini ve bir vakitle sınırlandırılıp cevherde bulunmasını mümkün görmemektedir.<sup>210</sup>

Arazların cevherleri oluşturması ile ilintili olarak tartışılan bir konu da arazların yok olduğu vakit cevherlerin de yok olup olmayacağıdır. Bu konuda Cüveynî, cevherler ile arazların aynı şeyler olduğunu iddia edenlerin şu görüşü ortaya koyabileceklerini söyler: Onlara göre cevherde mevcûd olan arazları yok saydığımızda cevherin kendisi de yok olacaktır.<sup>211</sup> Nitekim Eş'arî bu konuda daha önce de değindiğimiz üzere Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın arazları cevherlerden hâli kılmasını mümkün görmediğini aktarmaktadır.<sup>212</sup> Cüveynî de bu konuda kelâmcıların cevherin, her türlü arazı taşıyabildiği takdirde arazın zıtlarını da taşıyabileceğini fakat arazın tek bir zıttının olması durumunda cevherin, arazın ya kendisini ya da zıttını taşıyacağını aktarmaktadır. Burada zıttı olmayan biri olduğunda ise cevherin,

---

<sup>208</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 206. Eş'arî arazlarda sükûnu kabul etmemektedir. Delil olarak da lügattaki anlamını vermektedir. Lügatte "falanca şey orda durdu (sakin oldu) ve ordan ayrılmadı" ifadelerinin ikisinin de aynı anlama geldiğini söylemektedir. Buradaki anlamların kâim olmak manasına geldiğini söylemektedir. Bundan dolayı "araz cevherde kâimdir" ifadesini kullanmayı pek kabul etmemektedir.

<sup>209</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 29.

<sup>210</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 265.

<sup>211</sup> Cüveynî, *Şâmil*, 42.

<sup>212</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 251.

bu arazın türünden birisini kabul etmesi gerektiğini söylemektedir. Bu görüşü savunan mülhidler de bu konuda fikir birliği içinde olduklarını dile getirmektedir. Buradan hareketle kelamcıların bu hususta mülhidlerle görüşlerinin paralel olduğunu söylemektedir.<sup>213</sup>

Eş'arî de bu konuda cevherlerin zıt arazları da taşıyabileceğini söylemektedir. Eş'arî'ye göre sıcaklık, soğukluk, renk ve tat gibi şeyler arazdırlar. Fakat ona göre birbirine zıt olan iki arazın bir mekânda olması mümkün değildir. Misalen: Sıcak ve soğğun bir mekânda bir araya gelmesi mümkün değildir. Sesler hakkında ise seslerin bünyesinde hem birbirine benzeyen hem de zıtları olan arazlarının olduğunu dile getirmektedir.<sup>214</sup> Eş'arî, arazlarda zıtlık olduğunu söylemektedir. Ayrıca arazların benzerinin yahut farklı olanının da mevcûd olduğunu ifade etmektedir. Zıttı olmayan bir arazın da varlığının olamayacağını söylemektedir. Fakat cevherde zıtlığı kabul etmemektedir. Eş'ari, bunun yanında terketmek eyleminin de bir zıtlık olduğunu ve arazlarda bulunduğunu söylemektedir. Zira zıtlıklar ve değişimlerin arazlarda olduğunu dile getirmektedir. Fakat cevher ve cisimler için böyle bir durumu kabul etmemektedir.<sup>215</sup>

Eş'arî'nin cevherde bulunan zıt arazlarla ilgili arazlarda zıtlık durumuna bakılacak olursa; Eş'arî'ye göre sıcaklık ve soğukluk birbirine zıt arazlar olarak durmaktadır. Fakat o, daha önce de zikredildiği gibi sıcak olan bir şeyin soğutulmasını veya soğuk olan bir şeyin ısıtılmasını, acı olan bir şeyin tatlanabilmesini veya tatlı olan bir şeyin acı bir hâle getirilmesini, ıslak olan bir şeyin kurutulabilmesini veya kuru olan bir şeyin ıslak hâle getirilmesini mümkün görmektedir.<sup>216</sup> Aynı şekilde Eş'arî rengin tada göre muhtelif olduğunu ama zıttı olmadığını söylemektedir. Kadîm olan da hâdis olana ne kadar zıt görünse de zıt değildir. Burada onların hükmünde bir zıtlık olduğunu ifade etmektedir. Fakat bu ikisi cins yönünden (varlık kategorisinde olma bakımından) aynı cinstirler. Eş'arî bu

<sup>213</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 40.

<sup>214</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207. İbn Fûrek, Dabbî'nin(ö. 178/794 [?]) “zıtlık ancak mevcuttur” görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Bu görüşünde hata olduğunu söylemektedir. Zira iki tane mevcûd varlıkta zıtlık olamayacağını dile getirmektedir. Nedeni ise bunların da arazlar gibi zıt olması ve birleşik olması bundan dolayı bir mekânda bulunamamasına bağlamaktadır. Bk.: İbn Fûrek, *Mücerred*, 331, 204, 239.

<sup>215</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 230-231.

<sup>216</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 209.

hususta zıtlığın hükmünün sadece farklılık olmadığını dile getirmektedir. Aynı zamanda benzer şeylerin de zıt olabileceğini söylemektedir. Fakat zıt olanların ve benzer olanların bir mekânda olmasını mümkün görmemektedir. Siyah, beyazın zıttıdır. Aynı şekilde siyahın, siyahın da zıttı olduğunu söylemektedir. Öte yandan beyaz da beyazın zıttıdır. Bu zıtlığın bu cüzlere has olduğunu söylemektedir. Fakat bunların aynı vakitte aynı mahalde bulunmaları mümkün değildir. Yoksa onlara bağlı bir şarttan dolayı olmadığı dile getirmektedir.<sup>217</sup> O, iki istitâatın da (güç yetirmenin) bir mahalde olamayacağını söylemektedir.<sup>218</sup> Öte yandan Eş'arîler de Eş'arî gibi iki cins sesin de aynı mahalde beraber bulunamayacağını dile getirmektedir.<sup>219</sup> Eş'arî, tek cüzde iki hareket yahut iki rengi beraber kabul etmenin bir mahalde zıt arazların bulunmasına da imkân tanıyacağını ifade etmektedir.<sup>220</sup>

Eş'arî'nin bir mahalde iki cins ve iki zıt arazın beraber bulunamaması fikri, onun bu konudaki cevher görüşünü hatırlatmaktadır. Zira biz iki cevherin bir mekânda bulunamamasının üç gerekçesinden ikisinin; iki cevherin oluşlarındaki zıtlıklardan ötürü ve iki aynı cins cevherin bir mahalde olamayacağını dile getirmiştik. Görülüyor ki iki zıt arazın ve aynı cins iki arazın da bir mahalde bulunamaması, Eş'arî'nin bu husustaki cevher görüşüyle bir anlamda örtüşmektedir.<sup>221</sup> Bu hususta bir örnek verilecek olursa çayı düşündüğümüzde içerisinde hem sıcaklık arazını, hem renk arazını hem de tat arazını bulundurabilmektedir. Normal şartlarda bu kadar arazın bir arada bulunması mümkün değildir. Fakat saydığımız arazlar birbirine ne zıt arazlardır ne aynı cins arazlardır. Bundan dolayı bunlar bir arada bulunabilir dememizde bir sakınca yoktur. Nitekim yukarda bu hususta Eş'arî'nin görüşlerine baktığımızda verdiğimiz örnekle paralel bir görüşte olduğu görülmektedir. Eş'arî'nin bu konudaki görüşü de verdiğimiz örneği destekler mâhiyettedir: O, bir mahalde muhtelif (farklı) arazların varlığını kabul etmektedir. Şöyle ki bir mahalde renk, tat, koku ve hareketin olabileceğini söylemektedir. Zira Allah'ın cüzlere renk veren, tatlandırıcı ve hareketlendiren

---

<sup>217</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 261.

<sup>218</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 110.

<sup>219</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 68.

<sup>220</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 245.

<sup>221</sup> İbn Fûrek de Eş'arî'nin bu hususta iki aynı cins cevher yahut arazın bir mekânda bulunamayacağı görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Fakat cevherlerin yer işgal ettiğini arazların ise işgal etmediğini dile getirdiğini de sözlerine eklemektedir. Bk.: İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

olduğunu ifade etmektedir.<sup>222</sup> Eş'arî ayrıca tek cüzde te'lîfi (birleşmeyi) kabul etmemektedir. Çünkü teklik te'lîfin zıttıdır. Fakat hayatın tek bir arazda bulunmasını mümkün görmektedir. Zira hayatta ilim, kudret, irade, elem, ve ses beraber bulunabilmektedir.<sup>223</sup>

Eş'arî, bir arazın iki mahalde bulunmasını da aynen bir cevherin iki mekânda bulunmaması gibi kabul etmemektedir. O, bir ilim arazının bir cüzde bulunmasını kabul etmekle beraber bu arazın iki cüzde aynı anda bulunmasını reddetmektedir. Buradan hareketle de diğer arazların da iki mekânda bulunmasını kabul etmemektedir.<sup>224</sup> Aynı şekilde bir hareketin de iki mahalde olamayacağını söylemektedir.<sup>225</sup> Bu hususta Eş'arî, Cübbâ'nin (ö. 303/916) iki mekânda tek te'lîf (birleşme) görüşünü de kabul etmemektedir. Yani Eş'arî bir siyahın iki mahalde olmasını da reddetmektedir.<sup>226</sup> Görülüyor ki Eş'arî renk, tat, hareket, ses, istitâat gibi şeyleri araz olarak kabul etmektedir.

Arazların bekâsı mevzûsu da kelâmcılar nezdinde tartışılan mevzûlardan biri olmuştur. Bu konuda Eş'arî insanların ihtilâfa düştüklerini aktarmaktadır: Ahmed b. eş-Şatavî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Muhammed b. Abdillâh b. Mümellek el-İsbahânî, arazların iki vakitte bâkî olamayacağı görüşündedirler. Zira onlara göre bâkî olan şey ya zâtından ötürü ya da kendisinde bulunan bekâ vasfından dolayı bâkî olmaktadır. Burada arazların zâtlarından ötürü bâkî olmamakla beraber, arazların yaratılmaları sırasında bâkî olması gerekmektedir. Onlar, arazlarda olan bir bekâ ile de bâkî olmalarını mümkün görmemişlerdir. Çünkü arazlar bekâ vasfında bulunmazlar. Bunlar arazları kabul etmelerinin yanında, arazların iki vakitte bâkî olmadıklarını savunmuşlardır.<sup>227</sup> Nazzâm bu konuda hareketlerden başka arazların olamayacağını söylemektedir. Arazların bâkî olamayacağı kanaatindedir.<sup>228</sup> Ayrıca Bağdâdî, Nazzâm'ın hareketten başka araz olmadığını ve hareketin bekâsını mümkün

---

<sup>222</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

<sup>223</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 205.

<sup>224</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 15,16.

<sup>225</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 245.

<sup>226</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 203.

<sup>227</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 273-274.

<sup>228</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 274.

görmediğini aktarmaktadır. Fakat Nazzâm'ın renkler, tatlar, kokular, sesler ve duyuların bekâsı mümkün cisimler olduğu görüşünde olduğunu da aktarmaktadır.<sup>229</sup>

Ebü'l-Hüzeyl arazlardan bir kısmının bâkî olabileceği, bir kısmının da olamayacağı kanaatindedir. Hareketlerin tümünün bâkî olmadığını, fakat sükûnun bir kısmının bâkî diğer kısmının bâkî olmadığını dile getirmektedir. O, cennet ehlinin bâkî olan bir sükûndan dolayı sakin olduğunu iddia etmiştir. Bunun yanında onların oluşları ve hareketlerinin kesildiğini ve onlar hakkında bir sonun varlığından bahsetmektedir. O, renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret gibi vasıfların mekânda bulunmayan bir bekâ ile bâkî olduğunu iddia etmektedir. Bekâ için ancak Allah'ın "bâkî ol" demesi üzerine bakî olacağını söylemektedir.<sup>230</sup> Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Mu'tezile'den el-Cübbâî ve oğlunun ses, elem, hareketler, fikir ve irâdelerin bekâsı olmayan arazlar olduğunu aktarmaktadır. Fakat sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk, renk, hayat, kudret, ilimler ve itikâdların bekâsını mümkün gördüklerini söylemektedir. Görülüyor ki arazların bekâsı hususunda Mu'tezilî kelâmcılar ortak bir konsensüs sağlayamamıştır. Bu konuda Eş'arî kelâmcılar arazların bâkî olmasını, onların yok olmalarının mümkün olmamasına bağlamışlardır. Zira araz bâkî olduğu vakit, bekâsı zâtında bir bekânın oluşması nedeniyle değilse, hatta arazdan bekâ vasfı ayrıldığında yok olursa; arazın yokluğunu gerektirecek bir zıttı var oluncaya dek bâkî olmaları gerektiğini savunmuşlardır. Şayet bu durumun olması arazın yokluğunu oluşturacak zıttının bulunması, arazın zıttının oluşmasını engellemesinden daha iyi olamayacaktır. Zira bu arazların yokluğunu mümkün kılmayacaktır. Arazların yokluğunun mümkün olmaması, onların hâdis olmasının imkânsızlığını gerektirecektir.<sup>231</sup> Bu konuda Mâtürîdî kelâmcılar da arazın bâkî olamayacağı görüşündedirler.<sup>232</sup> Bu hususta Eş'arî ise, arazın, cevherde ortaya çıktığını veya mahal bulduğunu, iki vakitte kâim olamayan gelip geçici şey olduğunu söylemektedir. Cisimler ve cevherler hakkında bekânın (devam etmenin) mümkün olduğunu fakat araz için böyle bir şeyin mümkün olmadığını dile getirmektedir.<sup>233</sup> Bu konuda Neseffî de arazın devamlılığı olmayan ve geçici bir özellikle

<sup>229</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 79.

<sup>230</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 274.; Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 79.

<sup>231</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 79.

<sup>232</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 125.

<sup>233</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 238, 265.



tanımlandığını söylemektedir.<sup>234</sup> İbn Fûrek Eş'arîlerin, “arazların bâkî olması muhaldir. Zira bâkî olmak tek başına olmaz ancak bekâ arazı ile olur” görüşünde olduklarını ve bu görüşlerini ta'tîl (sıfatları soyutlamak) konusunda söylediklerini aktarmaktadır. Fakat Eş'arî burada mezhebinin temellendirmede hata yaptığını söylemektedir. Çünkü Eş'arî bu hususta bekâ arazı olmadan da Allah'ın zâtı ile kâim olacağını söylemektedir. Bundan dolayı bekâ arazının sıfatlar konusuna uygulanamayacağını ifade etmektedir.<sup>235</sup> Eş'arî burada sıfatların zâtla kâim olmasının bekâ arazıyla olabileceğini kabul ederken arazların cevher yahut cisimde bir bekâ ile kâim olmasını kabul etmemektedir. Burada bu durumu arazların tağayyür (değişme) özelliğine bağlamaktadır. Şayet arazlar cisimde bekâ arazıyla kâim olabilselerdi cisimde bir değişme yahut yenilenmeden bahsedilmesi mümkün olamayacaktır.<sup>236</sup> Eş'arî ayrıca arazın bekâ vasfıyla kâim olmasını kabul etmemekle birlikte arazların değişmesiyle cismin de bekâsının değişeceğini kabul etmemektedir. Buna delil olarak da arazın bekâ vasfı ile kâim olamaması üzerinde temellendirme yapmaktadır.<sup>237</sup>

Eş'arî arazların hiçbir vakitte bâkî kalamayacağını söylemektedir. Eşyadaki özelliklerin devamlı olduklarını algılamamızın, “teceddüd” (yenilenme) ve “iade” terimleriyle açıklamaktadır. Arazlarda teceddüdün ve iadenin gerçekleşmesinin onlarda bekâ vasfının olacağı anlamına gelemeyeceğini söylemektedir. Zira Eş'arî'ye göre ilk yaratılıştan sonra meydana gelen teceddüd yok iken var olma mânâsına gelmektedir.<sup>238</sup> Eş'arî buna örnek olarak siyah bir şeyin siyah olarak kabul etmeye devam etmemizin ve onu bâkî olarak algılamamızın nedenini, hakîkate ikinci vakitte o şeyin varlığını sürdürmesine bağlamamakta; o şeyde bulunan arazların yenilenmesine ve o şeyde ortadan kaldırılan ve yeniden yaratılan şeyleri birbirinden ayırt etmekte zorlandığımızdan ötürü algılayamadığımızı söylemektedir. Burada bu zorluğu yaşamamızın sebebini de ard arda yaratılan arazların aynı cins olabilmelerine bağlamaktadır.<sup>239</sup>

<sup>234</sup> Neseî, *Tebîratü'l-Edille*, I, 70.

<sup>235</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 337.

<sup>236</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 237.

<sup>237</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 237-239.

<sup>238</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 240, 108.; Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 87.

<sup>239</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 242.; Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 88.

Eş'arî araz için fenâ vasfının olmadığını da söylemektedir. O, arazın varlığını devam ettirememesini oluşumundan sonra yok olmasına bağlamaktadır. Ona göre bir şey başka bir şeyle yok olmamaktadır. Buradaki hüküm arazın iki vakitte var olamamasıdır. Yoksa herhangi bir mânadan ötürü olmadığını söylemektedir. Misalen “ölüm geldiği için hayat yok oldu, siyah geldiği için beyaz ortadan kalktı” gibi ifadeleri kabul etmemektedir. Zira bu gibi ifadeler Allah ortadan kaldırdığı için “falanca şey yok oldu” denilmesini uygun görmektedir.<sup>240</sup> O, aynı şekilde zıtlık olumsuzluktur (tenafi) ifadesinin mânasını, hakikatte bir şeylerin bir mahalde yaratılmasının imkânsızlığı olduğunu söylemektedir. Yoksa iki arazdan birinin diğerini ortadan kaldırdığı için bu mânaya geldiğini kastetmemektedir. Çünkü arazların bekâ vasfı olmadığı için yok olması, olumsuzluğun zıtlığından değil, arazların ikinci vakitte var olamamasıdır. Burada olumsuzluktan kasıt bir mahalde aynı anda arazların yaratılmasının mümkün olamamasıdır.<sup>241</sup>

Arazların çeşitleri de mevcûddur. Bu konuda Mâtürîdî kelâmcılar arazların yaklaşık olarak otuz çeşidinin olduğunu söylemişlerdir. Onlar, renkler, oluşlar, tatlar, kokular, sesler, kudret ve iradelerin bu arazlardan birkaçı olduğunu savunmuşlardır.<sup>242</sup> Nitekim bu hususta Eş'arî'nin de saydığımız arazları kabul ettiğine değinmiştik. Bağdâdî de Mâtürîdî kelâmcılarda olduğu gibi arazların otuz kısma ayrıldığını aktarmaktadır. Bağdâdî bu kısımları aktarırken, bu konuda Eş'arî'nin görüşlerini de aktarmaktadır. Arazların çeşitleri şunlardır:

Birinci çeşidi, oluşlar/ekvândır: Bu grupta hareket, sükûn, te'lif (birleşim) bulunmaktadır. Burada cevherin bir oluş olmadan var olamayacağı belirtilmektedir. Şayet cevher birleştiği takdirde buradaki oluşma, ictimâ (bir araya gelme) ve te'lif şeklinde olacaktır. Bunun yanında cevher bir mekânda bulunuyorsa, buradaki oluş da sükûn yahut bir mekândan başka bir mekâna geçmesidir. Cevher için ikinci mekândaki oluş, o mekânda sakin kalması ve birinci mekândan hareket etmesidir. Bu görüşü ortaya koyan Eş'arî'dir. Burada Eş'arî kelâmcılardan el-Kalânîsî, sükûnün bir mekânda ard arda iki oluş; hareketin de, ilki birinci mekânda, ikincisi ikinci mekânda

<sup>240</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 242, 170.

<sup>241</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 258.

<sup>242</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 56.

oluşan ard arda iki oluş olduğu kanaatindedir.<sup>243</sup> Ayrıca Eş'arî bu konuda Ebü'l-Hüzeyl ve Kaderiyye destekçilerinin, oluşun; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan başka bir sıfat olduğu görüşünde olduklarını aktarmaktadır.<sup>244</sup> Oluşlar konusunda görülüyor ki Eş'arî Mu'tezili kelâmcıların aksine oluşun, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi sıfatlarla nitelenebileceğini kastettiğini söyleyebiliriz.

Arazların ikinci çeşidi renklerdir/elvândır: Eş'arî kelâmcılar cevherin renksiz olamayacağı kanaatindedirler. Fakat renklerin sayısında tartışmalar vardır. Bu konuda Seneviyye renklerin iki çeşit olduğunu iddia etmiştir. Bunlar: Siyah ve beyazdır. Tabiatçılardan bazıları renklerin dört çeşidi olduğunu söylemektedir. Bunlar: Siyah, beyaz, kırmızı ve sarıdır. Kaderiyye grubundan Behşemiyye, renklerin beyaz, siyah, kırmızı, sarı ve yeşil cinsleri olduğunu; bu renkler dışındaki renklerin karışımdan oluştuğunu savunmuştur. İki boyanın karışması sonucu meydana gelen her rengi Allah, iki boyanın birbirine karışmasından evvel bitkilerde yahut maden cevherinde ilk olarak yaratmıştır. Bu konuda Eş'arîler Allah'ın yarattığı renklerin adlarını bilmedikleri görüşünde olsalar da, Allah'ın yarattığı farklı renklerin bir sınırının olamayacağı görüşündedirler. Bu konuda Kaderiyye'den Behşemiyye'nin, Allah'ın yarattığı mevcûd renklerin haricinde başka renklerin olmadığına dair görüşlerini sert bir dille reddetmişlerdir. Arazların diğer çeşitleri sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluştur.

Bağdâdî (ö. 429/1037-38) son dört çeşit arazın her birinin çeşitleri olduğunu aktarmaktadır. Yağmurun ıslaklığı, su ıslaklığı türünden bir ıslaklık olmadığını; güneşin sıcaklığını ateş türünden bir sıcaklık olmadığını söylemektedir. Bu konuda Eş'arî'nin usûlünü şöyle aktarmaktadır: Eş'arî'ye göre cismi oluşturan cüzlerin her birinde sıcaklık ve soğukluk, ıslaklık ve kuruluk bulunması gerekmektedir. Çünkü cisimde renk ve oluşun olması gerekmektedir.<sup>245</sup> Nitekim daha önce de zikredildiği gibi İbn Fûrek de Eş'arî'nin sıcaklık, soğukluk, renk ve tat gibi arazları kabul ettiğini aktarmaktadır. Bunun yanında Eş'arî'nin rengin mahallinin, tadın, kokunun, ve

<sup>243</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 69.

<sup>244</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 272.

<sup>245</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 69.

hareketin mahalli olduğunu aktarmaktadır. Çünkü Eş'arî'ye göre hareket eden şey renklenendir, renklenen şey de tatlanandır.<sup>246</sup>

Arazların bir çeşidi olan oluşları aktarırken hareketin de olduğunu söylemiştik. İbn Fûrek'in Eş'arî'nin sıcaklık, soğukluk, renk ve tatlar konusunda bu arazların hareket ettiğine ve birinin mahallinin diğerinin mahallinde hareket sonucu ortaya çıktığına dair görüşünü aktardığı görülmektedir. Buradan hareketle gerek Bağdâdî'nin gerekse İbn Fûrek'in Eş'arî'nin arazların özellikle oluş ve hareket bahsindeki görüşü hakkında ortak bir görüş aktardıkları görülmektedir. Nitekim oluş arazın bir çeşidi ve bu oluş hareket sıfatını da alabilme özelliğine sahip olmaktadır. Bağdâdî arazların otuz çeşidini sırasıyla otuzuncu çeşidine kadar aktarmaktadır. Fakat biz özellikle Eş'arî'nin üzerinde görüşler bildirdiği arazları ele almayı uygun gördük.<sup>247</sup>

Eş'arî, Bağdâdî'nin aktardığı otuz araz dışında ağırlık ve hafiflik konusunda da şunları söylemektedir: Ağır, cüzlerinin fazla olmasından ötürü başkasına ağır gelen bunun yanında hafif ise cüzlerinin azlığından ötürü daha hafif bir şey olduğunu dile getirmektedir. Bu konuda el-Kalânîsi Eş'arî'ye karşı çıkmış ve ağırlığın ağır olanın haricinde bir araz olduğunu söylemiştir. Hafifliğin ise bir mânasının olmadığını savunmuştur.<sup>248</sup> Eş'arî'nin görüşüne paralel olarak Mu'tezile de bir şeyin cüzlerinin artmasından dolayı ağır olduğunu dile getirmektedir.<sup>249</sup>

Burada demir örneği üzerinden gidilecek olursa demirin kendisinin cevher olduğunu kabul ettiğimizde, demirin ağır yahut hafif olma özelliği onun arazlarını oluşturacaktır. Eş'arî bir şeyin cüzlerinin azlığı yahut çokluğunu ifade ederken o şeyde aslında o cüzlerin bulunduğu yoğunluğu kastetmektedir. O şeyde yoğunluk fazla ise ağırdır, yoğunluk az ise o şey hafif diye nitelendirilmektedir. Eş'arî burada bir şeye ağır veya hafif diyebilmemizin şartını o şeyin içinde bulundurduğu yoğunluğa bağlamaktadır. Şu durumda geçmişten itibaren yapılan şu önerme bu hususu anlama noktasında yardımcı olabileceği kanaatindeyiz. Bir kilo demir mi

<sup>246</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 118-119.

<sup>247</sup> Geriye kalan diğer araz çeşitleri hakkında daha detaylı bilgi için bk.: Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 70, 71, 72, 73.

<sup>248</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 75.

<sup>249</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 307.

daha ağırdır? Yoksa bir kilo pamuk mu? Bu önermenin cevabı hem demirin hem de pamuğun aynı kilo da olmasıdır. Yani ikisinin de eşit olduğudur. Burada aslında anlatılmak istenen gerek demir de gerekse de pamuk da bulunan cüzlerin yoğunluğudur. Yoksa ağırlık ya da hafiflik olayı değildir. Çünkü ikisi de aynı ağırlıktadır. Eş'arî de konuyu somutlaştırmak adına verdiğimiz örnekten hareketle muhtemelen örnekte verdiğimiz cüzlerin yoğunluğundan bahsetmektedir. Çünkü burada demir ve pamuk aynı kilodayken demirin daha yoğun bir yapıya, pamuğun ise daha az yoğun bir yapıya sahip olduğu bilinmektedir.

Eş'arî âlemdaki her şeyin duyarak yahut görerek idrâk edilebileceğini söylemektedir. Müdrîk (idrâk eden), bir şeyin ne olduğunu anlaması için o şeyi bilmesi ve idrâk etmesi gerekmektedir. O, cevherlerin bilinebilmesi ve idrâk edilebilmesi için zarûri olarak temas (mümâsse) yahut görülerek idrâk edilmesi bunun yanında arazlar için de böyle olması gerektiğini söylemektedir. Misalen renkler, hareket, toplanma, ayrılma, uzunluk, kısalık, üçgen, dörtgen ve diğer şeyler saydığımız yollarla idrâk edilebileceğini ifade etmektedir. O, kokuların koklanarak, yemeğin tadılarak; sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık, kuruluk-ıslaklığın temas edilerek bilinebileceğini söylemektedir. Seslerin duyularak, renklerin varlığının bilinerek idrâk edilebileceğini dile getirmektedir. Bu duyuların bir şeyleri bilmenin yolları olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı bunları araz olarak görmeyenin bunlara “cisim” diyeceğini söylemektedir. Bu durumu da iki şeye bakıp da bir şey olarak gören kişinin durumuna benzetmektedir. Oysa cisim ayrı araz ayrı bir şeydir. Bir şey bir yönüyle bilinebilmekte bir yönüyle bilinemeyebilmektedir.<sup>250</sup> Eş'arî ayrıca bir şeyi göremediğimizde, “o şey yoktur” demenin mantıklı olamayacağını söylemektedir. Çünkü idrâk bir şeyi bir şeyden ayırmaktır. Varlığı ve yokluğu ayırt etmek buna örnek verilebilmektedir.<sup>251</sup> Eş'arî'nin bu görüşüne örnek verecek olursak, Allah'ı, melekleri, cinleri göremediğimiz hâlde onların var olduklarını kabul etmemizi örnek olarak verebiliriz.

Cevherde olduğu gibi Eş'arî'nin araz bahsini de detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda arazların geçici olduğu, cevherde ortaya çıktığı, tek

---

<sup>250</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 40.

<sup>251</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 263.

başına kâim olamadığı gibi konularda kelâmcılarla konsensüs sağladığı görülmektedir.

## 2.4. Cisim

### 2.4.1. Cismin Tanımı

Cisim, lügatte “ceset, beden, gövde” mânalarına gelmektedir. Genel olarak da ruh yahut nefis gibi manevi varlıklara işaret eden ve onlar hakkında kullanılan cismin çoğulu “ecsam” ve “cüsûm”dur.<sup>252</sup> Bazı matematikçilere göre cisim, “uzunluk, genişlik ve derinlik” olmak üzere üç boyutu bulunan şey olarak tanımlanmaktadır.<sup>253</sup> Aynı şekilde cisim, kelâm ve felsefede ise “üç boyutlu varlık” olarak tarif edilmektedir.<sup>254</sup> Filozoflar da cismi, “enli ve derin olan şey” olarak tanımlamaktadırlar.<sup>255</sup>

İslâm felsefesine bakıldığında İbn Sînâ, “cismin tek bir cevher olmadığını, uzun, derin ve geniş bir cevhere” cisim denmesi gerektiğini söylemektedir. Bu cevherin bu şekilde cisim olmasını veya cismin bu üç boyuttan oluşmasını şöyle anlatmaktadır: “İlkin cevher alınır ve onun için ilk başta bir uzunluk düşünülür ve düşünülen bu şey onun uzunluğu olur. Daha sonra bu uzunluğu dikine bir şekilde kesen başka bir boyut düşünülür, bu ikinci boyut da onun eni olur, her iki boyutu da kesen üçüncü bir boyut da düşünülür (ki bu boyut derinlik oluyor) ve sonuç olarak cevher cisim şeklinde ortaya çıkacaktır.”<sup>256</sup> Aynı şekilde İbn Rüşd cismi, “en, boy ve genişlik” olarak üç boyuta sahip ve özü itibarıyla bir, bütün ve kesintisiz bir nicelik” şeklinde nitelendirmektedir.<sup>257</sup>

Cisim kavramına dil açısından bakılacak olursa kelâmcılar, Arapların bir şeyin olgunlaştığını ve çoğaldığını anlatmak için “جسم الشيء” ifadesini kullandıklarını, bunun yanında cismin mürekkep olduğu mânasından hareketle, bir cismin meydana gelmesi için en az iki atomun bir araya gelmesi gerektiğini

<sup>252</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 624.; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 208.; H. Bekir Karlığa, “Cisim maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 28-31.

<sup>253</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 55.

<sup>254</sup> Cürcanî, *Ta'rîfât*, 68.

<sup>255</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 246.

<sup>256</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, 17.; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, 114.

<sup>257</sup> Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi 2*, 100.

söylemişlerdir.<sup>258</sup> Bu konuda Cüveynî (ö. 478/1085), cisim için iki cevherin olması gerektiğini ve tek bir cevherin cismi oluşturamayacağı kanaatindedir.<sup>259</sup>

Kelâmcılara göre cisme bakıldığında Mu'tezile, cismi, “uzunluğu, derinliği ve genişliği olan şey” olarak tanımlamaktadır.<sup>260</sup> Buradan Mu'tezile'nin İslâm felsefecileriyle cismin tarifi hususunda aynı görüşte oldukları görülmektedir. Mâtürîdîler ise cismi, “iki veya daha fazla cevherden meydana gelen yahut bir araya gelen şey” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>261</sup> Eş'arî de burada Mu'tezile'nin cismin tarifinde yer verdiği uzunluk, genişlik ve derinlik kavramlarının cisim için kullanılması gerektiği kanaatindedir. Zira Eş'arî'ye göre bir cevher başka bir cevherle birleştiğinde uzunluk meydana gelmektedir. Uzunluk, genişlik ve derinlik, te'lif (birleşme) cinsinden olan şeylerdir. Burada uzun olan bir şey geniş; geniş olan bir şey de derin olabilmektedir. Buradaki mânalar birbirinden farklı değildirler.<sup>262</sup> Öte yandan Eş'arî, Mu'tezile'nin “cisim, uzunluk, genişlik ve derinliktir” tarifini de reddetmektedir. Çünkü böyle bir durum olursa “uzun ve geniş olmayan bir şeyin” cisim olmadığı fikri doğru bir önerme olacaktır.<sup>263</sup>

Eş'arî, cismi “fazlalıkları kabul eden”<sup>264</sup> ve “cevherlerin bir araya gelerek oluşturduğu şey” olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılarla aynı fikirde olduğu görülmektedir. Bunun yanında Eş'arî, Arap dilinde kullanılan ve Neccâriyye nin de iddia ettiği “cisim arazları taşıyandır”, “arazları kabul edendir” veya “kendi başına kâim olandır” gibi ifadeleri de kabul etmemektedir. Çünkü ona göre arazların bir araya gelmesi yaklaşımı doğru değildir. Zira böyle bir durum, arazların arazla kâim olması mânasına gelecektir ki, bu durum da mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı da bir şeyin “cisim” adını almasının şartını, “en az iki cevherden” oluşmasına bağlamaktadır.<sup>265</sup> Fakat Eş'arî cevherin başka bir cevher ile bir araya geldiğinde bu birleşmenin tedâhül (iç içe geçme) olarak

<sup>258</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 246.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 177.

<sup>259</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

<sup>260</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 245-246.

<sup>261</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 56.

<sup>262</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 205.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, d.n. 189.

<sup>263</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 210.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 177.

<sup>264</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 210, 309.

<sup>265</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 210, 291.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 177.

değil, mücâveret (yan yana olma), yapışma veya temas şeklinde olduğunu da söylemektedir.<sup>266</sup>

Eş'arî'nin cismin tanımı ile ilgili açıklamalarına bakıldığında cismin "asgari iki cevherden oluştuğu" fikrini kabul ederek Mâtürîdîlerle aynı görüşte olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Mu'tezile'nin cisim için yaptığı tarifi de reddetmekle beraber uzunluk, genişlik ve derinlik hakkında ortaya koyduğu görüş, bir anlamda Mu'tezile'nin cisim tanımını da kabul ettiğini göstermektedir. Fakat burada üzerinde durulması gereken husus Mu'tezile'nin uzunluk, genişlik ve derinliği cismin boyutları olarak ele aldığıdır. Fakat Eş'arî, bu nitelikleri cevher olarak gördüğü ve bu kanaatte olduğu görülmektedir. İbn Fûrek, Belhî'nin (ö. 319/931) cisim için yaptığı "cisim, cisimdir. Çünkü o, uzun, geniş, derin, te'lifi kabul eden, değişiklik, fazlalık ve noksanlık bulunduran bundan dolayı yönleri olan şey" olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır. İbn Fûrek, Belhî'nin bu iddiasının âlim ve ilim konusunda eksik kaldığını söylemektedir. Zira bir âlimin hakîkati bozursa da (âlimliği kabul edilmese de) onda ilmin olduğunu söylemektedir. Buradan Belhî'nin cisim için iddia ettiği özelliklerin olmaması durumunda cismin de olamayacağı anlamına geleceğini ifade etmektedir. Buradan hareketle Eş'arî de bu görüşü kabul etmeyip Allah'a cisim diyenlerin şayet cismin özellikleri olmazsa cismin de olamayacağı iddiasının, Allah'ın da varlığını kabul etmemeye götüreceğini dile getirmektedir. Bundan dolayı Belhî'nin bu görüşünü reddetmektedir. Aynı şekilde cevherde de bu özelliklerin olmadığını söylemektedir.<sup>267</sup> Eş'ari, bu hususta ayrıca Allah için cisim ifadesinin kullanılmasını da kabul etmemektedir. Zira cisim sözcüğüyle Allah'ın uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir birleşik varlık olduğu ifade edilmektedir. Bu iddiayı ortaya atanlar şayet Allah'ın diğer cisimler gibi üç boyutlu olduğunu söylüyorsa, böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü birleşik yapıda olan cisimler tek bir şeyden meydana gelmemektedir. Birleşme asgari iki şey arasında gerçekleştiğinden tek bir şeyin kendisiyle birleşmesi mümkün değildir. Eş'arî buradan Allah'ın da tek bir

---

<sup>266</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206, 210.

<sup>267</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 315.



varlık olduğunu göz önünde bulundurarak, O'nun birleşik bir cisim olmadığını ifade etmektedir.<sup>268</sup>

#### 2.4.2. Cismin Özellikleri

Kelâmcılar cevher ve arazda olduğu gibi cismin de özellikleri konusunda tartışmışlardır ve bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Eş'arî'nin görüşlerini diğer kelâm ekollerinin görüşleri ışığında karşılaştırarak ele almaya çalışacağız.

Kelâmcılara göre cisim, hâdis olarak yaratılmıştır. Zira âlem cevher ve arazlardan meydana geldiği için cismin de hâdis olması kelâmcılar nezdinde kabul görmektedir. Bu bağlamda Eş'arîler, cisimlerin hâdis olduğunu şu şekilde ispat etmişlerdir: Onlara göre hâdis olan bir şeyden önce bulunmayan şey, mûhdes olmaktadır. Bir renk ve arazın, renk ve araz olmadan önce bulunmaması mümkün olduğu gibi, renkler ve arazların renk ve araz olmadan evvel bulunmaması da mümkün olmaktadır. Buradan Eş'arîler kendisinden önce hâdis bulunmayan bir şeyin hâdis olmasını, bunun yanında hâdislerden önce bulunan şeyin de hâdis olması kanaatine varmışlardır.<sup>269</sup> Eş'arî de cismi hâdis olarak kabul etmekle birlikte Allah'ın cismi, bekâ özelliğini ondan ortadan kaldırması suretiyle yok edebileceğini dile getirmektedir. Bu hususta Mu'tezile'den Kâ'bî (ö. 319/931) de Eş'arî ile aynı görüştedir. Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise cisimden oluşları ve renkleri ortadan kaldırmak suretiyle Allah'ın cisimleri yok edebileceği kanaatindedir.<sup>270</sup> Görülüyor ki burada Eş'arî cisimlerin kâim olmasını, Allah'ın onda bekâ vasfını yaratmasına bağlamaktadır. Allah'ın dilerse bu vasfı ortadan kaldırabileceği kanaatindedir.

Kelâmcılara göre cisim, birleşik olan iki cevherin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.<sup>271</sup> Matürîdîler de cisim olma şartının en az iki cevherin birleşimi olduğunu savunmuşlardır.<sup>272</sup> Bâkîllânî (ö. 403/1013) hâdis olan varlıkları cisim, cevher ve araz kategorisine almaktadır. Buradan cismin hâdis olduğunu ve cisim için

---

<sup>268</sup> Eş'arî, *Lüma'*, 46.

<sup>269</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 89.

<sup>270</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 117.

<sup>271</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

<sup>272</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi*, 56.

te'lif edilmiş, birleşik olan mânalarını vermektedir.<sup>273</sup> Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) cismin sağ, sol, dış, iç, üst ve alt olmak üzere altı cüzden oluştuğunu söylemektedir. Parçalanamayan bir cüzün bu altı cüzden oluştuğunu ve cismin hareket ve sükûn halinde olabileceğini söylemektedir.<sup>274</sup> Nazzâm (ö. 231/845) cismin cüzleri için sınırlı bir sayının olamayacağını ve her yarının bir yarısının olduğu gibi her cüzün de bir cüzü olduğunu iddia etmektedir.<sup>275</sup> Bunun yanında Nazzâm âlemin de parçalanma yönünden sonsuz olduğunu dile getirmektedir.<sup>276</sup> İbn Fûrek (ö. 406/1015) bu hususta Eş'arî'nin bir cismin meydana gelmesi şartını asgari iki cevherin olması gerektiği kanaatinde olduğunu aktarmaktadır.<sup>277</sup> Daha önce zikrettiğimiz üzere Dırâr, Hafs el-Ferd ve Neccâr'ın arazların cevherlerde bulunmasını tedâhül anlamında anladıklarına ve bundan dolayı hem Eş'arî'den hem de kelâmcılardan bu konuda ayrıldıklarına değinmiştik. Bu hususta Dırâr'ın da cevherin varlığını kabul etmeyerek âlemi arazların oluşturduğu cisimlerden meydana geldiği görüşünde olduğunu aktarmıştık. Eş'arî'nin *Makâlât*'ında bu konuda aktardıkları dikkat çekmektedir. Zira Dırâr, Hafs el-Ferd ve Neccâr arazların cevherde tedâhül şeklinde bulunduğunu ortaya koyarken arazların cisimde bulunmasını farklı yorumladıkları görülmektedir. Mezkûr kelâmcılar, cüzlerin renk, tat, sıcaklık, sertlik ve yumuşaklık olduğunu söylemektedirler. Bu cüzlerin bir araya geldiği vakit cisim olduğunu ve cüzlerin bunların dışında bir mânasının olmadığı kanaatindedirler. Cüzlerden asgari bulunması gereken sayının on cüz ve bununda cisim için en azı olduğunu söylemişlerdir. Burada bu cüzlerin yani arazların cismi oluştururken bu birleşmenin tedâhül şeklinde değil mücâvere (komşuluk) şeklinde olduğunu dile getirmişlerdir.<sup>278</sup> Görülüyor ki Dırâr, Hafs el-Ferd ve Neccâr arazların cevherde bulunması hususunda tedâhülü kabul ederken, cisimde bulunması noktasında mücâvere olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu hususta Eş'arî ile aynı görüşte oldukları görülmektedir. Fakat cisimlerin birleşimi hususunda en az on arazın olması gerektiği fikriyle de Eş'arî'den ayrıldıkları görülmektedir.

<sup>273</sup> Bâkılânî, *İnsâf*, 16.

<sup>274</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 247.

<sup>275</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 254.; Shlomo Pines, *Mezhebu 'z-Zerre İnde'l-Müslimîn ve Alâkatuhu bi Mezâhibi'l-Yunân ve'l-Humûd*, (Çev.: Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride), Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire, 3.

<sup>276</sup> el Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, *Kitâbü'l-İntisâr*, (Çev.: Metin Yıldız), Ankara Okulu Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2018, 96.

<sup>277</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 205.

<sup>278</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 254.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin *en-Nakz alâ İbni'r-Râvendî* eserinde cismi hâdis olarak nitelendirdiğini aktarmaktadır. Cevherden mürekkep olan şeyin de “cisim” olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.<sup>279</sup> Eş'arî'ye göre âlemdeki cisimler parçalanmayan cüzlerden meydana gelmektedir. Cüz' lâ yetezezâ (cismin parçalanamayan en küçük cüzü) bölünemezdir.<sup>280</sup> Eş'arî, aynı şekilde daha önce de zikredildiği gibi cüzün ne olursa olsun kendisinin bir parçası olacak şekilde parçalanmasını ve bölünmesini ne aklen ne de vehmen mümkün görmektedir. Bu görüşü kabul etmeyenleri de mülhîd olmakla suçlamaktadır. Ona göre her cüzün bir yarısının olduğunu, bununla birlikte o yarının da yarısı olduğunu iddia eden görüş ile bir cismin sonsuza kadar bölünmesini kabul eden görüşün aynı olduğu kanaatinde dir.<sup>281</sup> Buradan Eş'arî, Nazzâm'ın “cismin cüzleri için sınırlı bir sayının olamayacağını ve her yarının bir yarısının olduğu gibi her cüzün de bir cüzü olduğu”<sup>282</sup> görüşünü kabul etmeyecektir. Burada Eş'arî'nin âlemin dışa dönük sonsuzluğu ile içe dönük sonsuzluğunu karşılaştırarak her ikisinin de âlemin sonsuzluğunu ortaya koyma amacının olduğu görülmektedir. Çünkü âlemin ve bölünmenin sonsuz olması yaratılmayı gölgeleyecektir. Fakat yaratılışı ortaya koyan hudûs<sup>283</sup> delili âlemin sınırlı ve sonlu olduğunu ispat etmektedir.<sup>284</sup>

Eş'arî cisimlerde te'lîf (birleşme) ile ilgili olarak, birleşme ve birleşmenin cüzlerini birbirinden ayırmaktadır. Bu duruma insanı örnek olarak göstermektedir. O, buradaki amacının cisimleri birleşme olarak kabul etmek olmadığını söylemektedir. Birleşmenin hakikatte, cisme has bir vasıf olmadığını dile getirmektedir. O, tek şeyin birleşimini kabul etmemekle birlikte birleşimde iki şeyin olması gerektiğini söylemektedir. Eş'arî buradan cisim “iki şeyin birleşimidir” ifadesini kullanmayı

<sup>279</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 291.

<sup>280</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 268.

<sup>281</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 202.

<sup>282</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 248.

<sup>283</sup> Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında masdar olan hudûs, kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulan kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denir. “Yokken meydana gelme durumu” anlamında isim, “sonradan meydana gelen, yeni olan” anlamında sıfat olarak hades kelimesine de kaynaklarda sıkça rastlanır. Bk.: Bekir Topaloğlu, “Hudûs maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 304-309.; Ayrıca bk.: Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB Yayınları, 9. baskı, Ankara, 2001, 80.

<sup>284</sup> Aydı, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 120.

uygun görmektedir.<sup>285</sup> Eş'arî ayrıca suretin mânasını musavverde (tasvir edilende) oluşan bir birleşme olarak görmektedir. Musavveri, “cüzleri birleştiren” olarak ele almaktadır. O, buradaki mânanın bir tür genişletme olduğunu söylemektedir. Yani hibe edilene “hibe”, çalınan şeye “hırsızlık” denilebileceğini ifade etmektedir. O, bu bağlamda musavver, müellef (birleşen), mürekkep, mümasse (temas), müctemi (toplanma) ve mücavere (komşuluk) terimleri ile cismi birbirinden ayırmaktadır.<sup>286</sup> Eş'arî, cisimde birleşmenin olması için asgari iki cevherin olması gerektiğini ifade etmektedir. Yani birden fazla cüzün olması gerektiğini söylemektedir. Fakat Eş'arî cisim, “arazlardan meydana gelmektedir” sözünü de reddetmektedir. Zira ona göre araz, kendi nefsiyle kâim olamayan ve arazın arazi kendinde bulundurması mümkün olmayan cüzdür. Te'lîf (birleşme) ise yalnız kendi başına kâim olabilen şeyler için kullanılmaktadır. Bundan dolayı tek bir arazın te'lîfi mümkün olamayacağı gibi bir araya gelmiş arazların da bir arazda var olmaları mümkün değildir. Bu yüzden cismi meydana getirecek birleşmenin cevherlerden oluşması gerekmektedir.<sup>287</sup> Eş'arî öte yandan iki cismin aralarına bir şeyi hem alabileceğini hem de alamayacağını söylemektedir. Ancak burada şu ayrıma da gitmektedir: İki cisim birleştiğinde aralarına başka bir cisim girememektedir. Eş'arî, havanın yükselmesi ile yer ve göğün birbirine hızlı bir şekilde vurmasını (çarpmasını) veya ard arda gelmesini kabul etmemektedir. O, burada havanın yer ve gök arasından yükselmesi ile bir şeyin araya giremeyeceğini ifade etmektedir. Buradan hareketle cisimde de iki cisim bir araya gelince araya başka bir şeyin giremeyeceğini aksi takdirde ayrışsa girebileceğini söylemektedir.<sup>288</sup>

Eş'arî cisimlerin hâdis olduğuna işaret eden delilin, cisimlerin sonlu olduğuna da işaret ettiği kanaatindedir. Nitekim birleşme (mürekkep) ve ayrılma (iftirâk) vasfına sahip cisimlerde sınırlı olan bir birleşme ve ayrılma vardır. Birleşme ve ayrılığın sınırlı olması, cüzlerin zâtlarında bütün yönlerden sonlu olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>289</sup> Eş'arî'ye göre cismin sonlu ve cüzlerinin parçalanamaması fikrinin temeli şu ayete dayanmaktadır: “Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (levh-i mahfûz'da)

<sup>285</sup> Bu hususta Eş'arî, Bâkîllânî'nin “cisim te'liftir” ve “birleşik olandır” sözünü kabul etmeyecektir. Zira Eş'arî'nin cisim için tercih ettiği görüş, “iki şeyin birleşimi” ifadesidir.

<sup>286</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 29-30.

<sup>287</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 211.; Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 73.

<sup>288</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 272.

<sup>289</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 202.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 120.

saymışızdır.”<sup>290</sup> Zira sonu olmayan bir şeyin sayılması mümkün değildir. Tek olan bir şeyin de parçalanması imkânsızdır. Bundan dolayı ayette ifade edilen bir şeyin sayılması için asgari iki şey olması gerekmektedir.<sup>291</sup> Görülüyor ki Eş’arî cismin sonsuz olduğu fikrine karşı çıkmaktadır.

Cisim hakkında tartışılan konulardan biri de cisimlerin arazlardan soyutlanıp soyutlanamayacağı mevzûsudur. Biz cevherin özelliklerini anlatırken Eş’arî’nin, Ebü’l-Hüzeyl’in Allah’ın arazları cevherlerden hâli kılmasını mümkün görmediği görüşünü aktardığına değinmiştik. Bunun yanında Eş’arî ve kelâmcıların çoğunun bu konuda aynı görüşte olduklarını söylemiştik. Aynı şekilde Bağdâdî de bu hususta Eş’arî’nin, cisimlerin renkler, oluşlar, tatlar ve kokulardan hâli kılmasının mümkün olmadığı fikrinde olduğunu aktarmaktadır.<sup>292</sup> Cevher bahsinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele aldığımızdan dolayı bu konuyu burada kısa tutmayı uygun gördük.

Cisimlerin cinslerinin olup-olmadığı mevzûsu da kelâmcılar ve filozoflar tarafından tartışılmıştır. Bu konuda heyûlâ<sup>293</sup> taraftarlarının bir kısmı, âlemin heyûlâsının tek bir cins olduğunu, fakat kendisinde farklı arazların bulunmasıyla değiştiğini savunmuşlardır. Diğer kısım da âlemin çeşitlerinden her birinin kendine özgü bir heyûlâsı olduğunu, nasıl ki altının heyûlâsının odunun heyûlâsından farklı olduğu gibi, heyûlânın değişik cinsler olduğunu iddia etmişlerdir. Tabiatçılardan bazıları, cisimlerin toprak, su, ateş, hava olmak üzere dört cins olduğunu savunmuşlardır. Bir kısmı da bu dört cinsle ilaveten rüzgârı da ekleyerek beş cins olduğunu iddia etmektedir.<sup>294</sup>

Nazzâm ve Kaderiyye taraftarları cisimlerin farklı cinslerinin ve birbirine zıt çeşitlerinin olduğunu ve bunların renkler, tatlar, sesler ve düşünceler olduğunu iddia

---

<sup>290</sup> Yasin, 36/12.

<sup>291</sup> el Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâîl, *Risâle fi İstihsâni’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm*, (Çev.: Muhammed Yetim), 2013, 11.; Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Kelâm İlminin Meşrûiyeti*, (Çev.: Ahmet Mekin Kandemir), Marife Dergisi, 2016, 162.

<sup>292</sup> Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, 86.

<sup>293</sup> Âlemin ilk maddesi anlamında felsefe ve kelâm terimidir. Heyûlâ, kelâm ilminde âlemin yaratılışına ilişkin tartışmalara konu olan bir terimdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’den itibaren son döneme kadar önemli kelâm kaynaklarında heyûlânın tanımı, türleri ve tenkidine dair açıklamalar yer alır. Mâtürîdî’ye göre heyûlâ, başta Aristo olmak üzere bazı filozoflarca âlemin kendisinden yaratıldığı (tînetü’l-âlem) kabul edilen ve varlığının başlangıcı bulunmadığı (kîdemü’t-tîne) düşünülen ilk veya aslî maddedir. Bk.: Yusuf Şevki Yavuz, “Heyûlâ maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 295-296.

<sup>294</sup> Bağdâdî, *Usûli’ d-Dîn*, 82.

etmişlerdir. Eş'arîler ve Mu'tezile'den el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim (ö. 321/933), cisimlerin aynı cinsten olduğunu, sûretteki ve diğer yargılardaki ihtilâfların cisimlerin taşıdığı arazların farklı olmasından ötürü olduğunu söylemişlerdir. Bu söylediklerine delil olarak da toprağın çözüldüğü zaman, tuzun eridiği zaman suya dönüşmesine dayandırmışlardır. Yahut hayvan ve bitkilerin yakıldığında kül olduğunu, külün de toprak cinsinden olduğunu söylemişlerdir. Buradan hareketle saydığımız şeylerin birbirine dönüşmesini hakikatte bunların bir cins olduğuna delâlet ettiğini dile getirmişlerdir. Zira bu dönüşümlerdeki farklılıkları arazların farklı olmasına bağlamışlardır.<sup>295</sup>

Eş'arî'ye göre cisimler tek cinsten meydana gelmektedir. O, latif (yoğunluğu az olan, ince, yumuşak) olanın da kesîf (yoğunluğu çok olan) cinsinden olduğu kanaatindedir. Ona göre cisimler cüzlerinin çokluklarından dolayı kesîf olmaktadır.<sup>296</sup> Nitekim biz arazın özelliklerini ele alırken demir örneğinden hareketle demirin içindeki cüzlerin çokluğundan ötürü yoğunluğunun çok olduğunu (kesîf), bunun yanında pamuğun içindeki cüzlerin azlığından dolayı yoğunluğunun az olduğunu (latif) olduğunu söylemiştik. Eş'arî, aynı şekilde sıcaklığın soğukluğa zıt olduğunu fakat sıcak olan bir şeyin soğutulabileceğini, soğuk olan bir şeyin de ısıtılabilceğini yahut acı olan bir şeyin tatlanabileceğini, tatlı olan şeyin de acılaşılabileceğini, yaş olan bir şeyin kuru olabileceğini, kuru olan şeyin de yaş durumuna getirilebileceğini dile getirmektedir.<sup>297</sup> Eş'arî'nin bu görüşüne de cevher bahsinde detaylı bir şekilde yer vermiştik. Görülüyor ki Eş'arî cismin tek bir cinsten oluştuğunu söyleyerek Eş'arîler ve Mu'tezile'den el-Cübbâî ve Ebû Hâşim ile aynı görüştedir. Fakat cismin farklı cinslere ve zıt arazlara sahip olduğunu kabul eden Nazzâm ve Kaderiyye taraftarları ile de farklı görüştedir. Nitekim Eş'arî sıcaklık, soğukluk gibi zıt arazların varlığını kabul etmekle birlikte bunların cisimde tek bir mahalde bulunamayacağı kanaatindedir.<sup>298</sup> Âlemi oluşturan cüzlerden cevher ve arazdan sonra cismi de Eş'arî'nin ele aldığı görülmektedir. Bundan sonraki konumuzda âlemi oluşturan cevher, araz ve cevherlerden oluşan cismin, âlemdeki hareket, mekân ve nedensellik (kozalite/illiyet) ile ilgili bahislerini ele alacağız.

<sup>295</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 83.

<sup>296</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

<sup>297</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 209.

<sup>298</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

## 2.5. Mekân

Cevher, araz ve cisim gibi âlemde mevcûd olan hâdis varlıkların anlatılabilmesi için bir mekânın olması gerekmektedir. Bu bağlamda mekân kavramının ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Mekân, lügatte “olmak” mânasında kevn masdarından türetilen ism-i mekândır ve mânası “oluşun meydana geldiği yerdir.” Kelimenin çoğulu “emkine”, bu kelimenin çoğulu da “emâkindir”. Aynı şekilde “yer kaplamak” mânasına gelen “temekkün” kelimesinin de mekân kavramıyla bir bağlantısı vardır. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok ayetinde<sup>299</sup> mekân kavramı, gündelik dilde kullanıldığı anlamıyla, “nesnelerin ve şahısların bulunduğu yer” olarak nitelendirilmektedir.<sup>300</sup> Eş’arî kevn (oluş) mânasından yola çıkarak oluşu; “bir mekânda bulunmak” mânasında kullanılmaktadır. O, cevherin mekândan hâli olamayacağı kanaatinindedir. Bu hususta rengin cevher olmadan kâim olamayacağı örneğini vermektedir. Aynı şekilde cevher-i ferde de bir oluşun olduğunu ve bunun bir mekânda bulunmak mânasına geldiğini dile getirmektedir.<sup>301</sup> Fakat İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş’arî’nin cevher için bir mekân olsun yahut olmasın kâim olabileceğini de ifade ettiğini aktarmaktadır.<sup>302</sup> Eş’arî öte yandan mekânın cevher ve cisimden farklı bir varlık olmadığını dile getirmektedir. Mekânın ya cevher ya da cisim olması gerektiğini söylemektedir. Araz için böyle bir durumu mümkün görmemektedir. Eş’arî’ye göre mekân: “üst tarafı kendisinde yer tutana temas edecek, yer tutanın ise ona dayandığı şekilde varolanın içinde yahut üstünde bulunduğu şey” olarak tanımlamaktadır.<sup>303</sup> Bu tanıma göre mekân, mekân edinenin (mütemekkin) altındaki yerdir ve ikisi arasında bir temasın olması gerekmektedir. Eş’arî bu tarifi, dilcilerin görüşlerine delil olarak ortaya koymaktadır. O, dilcilerin bir şeyin üst tarafındaki şeyi değil, alt tarafını mekân olarak

<sup>299</sup> Yûnus, 10/22.; Meryem, 19/22.; Hac, 22/26.; Sebe’, 34/51.

<sup>300</sup> İlhan Kutluer, “Mekân maddesi”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 550-552.

<sup>301</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 243.

<sup>302</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 331. Nitekim “cevherin tanımı” başlığında cevherin “yaratılırken bir yere ihtiyaç duymayan cüz” olduğunu söylemiştik. İbn Fûrek, el-Belhî el-Kâbî’nin (ö. 319/931) de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır. Bk.: İbn Fûrek, *Mücerred*, 331.

<sup>303</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 273.: Durumlu, *Ebu’l Hasan el-Eş’arî’de Varlık Anlayışı*, 74.

adlandırdıklarını söylemektedir. Yani lügatçilere göre kafa, üstünde bulunana mekân olmaktadır. Fakat takke kafanın mekânıdır denmesini doğru bulmamaktadır.<sup>304</sup>

Eş'arî bu konuda ilk dönem kelâmcıların ihtilâf ettiğini belirtmektedir. Mekân konusunda Eş'arî'nin aktardıkları şunlardır:

Bazıları, bir şeyin mekânıyla anlatılmak istenen, “o şeyin gidilecek yere taşınması” anlamına geldiğini, gittiği yeri mekân olarak kabul ettiğini iddia etmişlerdir. Bazıları, bir şeyin mekânını, “o şeyin temas halinde olduğu yer” olarak görmektedir. Burada iki şeyin temas etmesi sonucu ikisinin bir mekânı olduğunu dile getirmişlerdir. Bir grup da bir şeyin mekânını, “o şey o mekâna dayansın yahut dayanmasın o şeyi düşmekten alıkoyan şey” olarak nitelendirmişlerdir. Başka bir grup, eşyanın mekânını “hava” olarak görmüştür ve tüm eşyanın onda olduğunu iddia etmiştir. Bir grup da bir şeyin mekânını, “o şeyin o mekânda son bulunduğu yer” olarak adlandırmıştır.<sup>305</sup>

Eş'arî, sonradan yaratılanların (hâdis varlıkların) iki kısım olduğunu söylemektedir. Birinci kısımda arazi ele alırken arazın nefsiyle kâim olamayacağını, bundan dolayı da bir mekâna ihtiyaç duyan bir hâdis olduğunu söylemektedir. İkinci kısımda ise cevher ve cismin kâim olması için bir mekâna ihtiyaç duymadığını dile getirmektedir. Fakat cisimlerin tümünün de bir mekânda olamayacağını ifade etmektedir.<sup>306</sup> Bu cüzlerin âlemde mekân edinebilmesi ile ilişkili olarak Eş'arî, âlemde bir mekânın varlığından bahsederken, âlemin tamamıyla melâ (dolu) olması fikrini de reddetmektedir. O, bunun yerine âlemde halâ<sup>307</sup> (boşluk) olması gerektiğini söylemektedir.<sup>308</sup> Çünkü Eş'arî'ye göre şayet âlem melâ (dolu) olursa, hareket ve bir

<sup>304</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 275.: Durumlu, *Ebu'l Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 75.

<sup>305</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 319-320.; Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 157.

<sup>306</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 276.

<sup>307</sup> Arapça'da “boş olmak, boş kalmak” anlamında masdar olan halâ kelimesi “boşluk” anlamında isim olarak da kullanılmaktadır; zıddı melâdır (doluluk). Halâ, farklı felsefî anlayışlara göre “cisimden bağımsız olarak var olan boyut” veya “cismin doldurduğu varsayılan farazî boşluk” şeklinde açıklanır. Bazılarına göre ise “var olması imkânsız şey” anlamına gelir (krş. Cürçânî, et-Ta'rîfât, “halâ” md.). Felsefe ve kelâmda boşluk kavramı sözlük anlamının ötesinde “herhangi bir cisimden yahut yer kaplayan cevherden hâlî olan yer” mânasındadır. Bk.: İlhan Kutluer, “Halâ maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 221-225.

<sup>308</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206.



mekândan diğerk mekâna intikal olamazdı. Bundan dolayı âlemde hem halâ<sup>309</sup> (boşluk) hem de mekân işgal etme olması gerekmektedir.<sup>310</sup> Eş'arî burada halânın mânasını “kendisinde oluşların meydana gelmediği boş mekânlar” olarak tarif etmekte bunun yanında melâyı ise “her cüzünün yer kapladığı ve her yönden oluşların var olduğu şey” olarak ifade etmektedir.<sup>311</sup> Eş'arî ayrıca buradaki boş mekânları ara boşluklar (tehâllül) olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu boş mekânlar boş olduğunda, bu boş mekân boşaltılıp başka bir mekân doldurulmuş olur. Bu bağlamda Allah, cevheri yaratmadan evvel bu boşluklar “halâ” diye nitelendirilirken, cevher orada yaratıldıktan sonra halâ, “hayyiz” veya “mekân” olarak nitelendirilmektedir. Burada hareketin de meydana gelebilmesi için sonraki mekânın da boş olması yani orada bir “kevn” (oluş) olmaması gerekir ki cevher orada var olabilsin. Şayet böyle olmazsa iki cevherin tek bir mekânda bulunması gerekecek ve bu durumda cevherlerin iç içe girmesine sebep olacaktır. Fakat böyle bir durumun olması da mümkün görünmemektedir.<sup>312</sup> Ayrıca bu hususta daha önce de zikrettiğimiz üzere iki cevherin bir mahalde bulunamamasının nedeni, cevherin oluşundan kaynaklı olan zıtlık ve aynı tür iki cevherin bir mahalde bulunamaması şeklinde olduğuna değinmiştik. Buna ilave olarak iki cevherin bir mahalde bulunmasına imkân tanımının birçok cevherin de o mahalde bulunabilmesine yol açacağını da dile getirmiştik.

Görülüyor ki Eş'arî âlemde hareketin meydana gelebilmesinin şartını, âlemde boşluk olması gerektiği temeline dayandırmaktadır. Nitekim Antik Yunan tabiatçı filozofların evren anlayışına göre de evrende mutlak anlamda bir boşluğun olduğu fikri ön plana çıkmaktadır. Fakat atomculuğu kabul etmeyen Aristocu yaklaşımlar

---

<sup>309</sup> Bulğen Eş'arî'nin halâ (boşluk) konusuna girmemesinin nedenini Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, Eş'arî'nin üvey kardeşi olmasına bağlanabileceği değerlendirmesini yapmaktadır. Zira boşluk kavramıyla ilgili tartışmaların baş aktörlerinden biri Ebû Hâşim'dir ve Eş'arî'nin çağdaşdır. Bundan dolayı Eş'arî'nin bu konudan habersiz olmasını Bulğen mümkün olamayacağını söylemektedir. Bk.: Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 210.; Aynı şekilde Kutluer de Eş'arî de boşluk kavramına rastlamadıklarını ifade etmektedir. Fakat zamanla Eş'arîlik'te boşluk kavramının izlerine rastlandığını belirtmiştir. Bk.: İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 1998, 196-197.; Fakat İbn Fûrek'in *Mücerred* adlı eserinde Eş'arî her ne kadar halâ (boşluk) yı detaylı bir şekilde ele almasa da, boşluk hakkında tarifler yaptığı görülmektedir.

<sup>310</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 272.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 220.

<sup>311</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 272.

<sup>312</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 212-213.

evrende bir boşluğun olamayacağını iddia etmişlerdir.<sup>313</sup> Bunun yanında Eş'arî'nin cevherlerin yaratılmaları yahut var olabilmelerinin şartını da âlemde boşluk olmasına bağladığı görülmektedir. Hareketin de meydana gelmesi için o mekânda bir oluşun olmaması gerektiğini de ifade etmektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin felsefecilerin mekân hakkında söyledikleri, “mekânın cisim, araz ve cevher” olmadıkları görüşünü kabul etmediğini aktarmaktadır. Zira Eş'arî, mekânın cisim ve cevherden ayrı olmadığı kanaatindedir. Burada araz hakkında da bir mekânın varlığını kabul etmemektedir.<sup>314</sup> Nitekim arazın tarifini yaparken arazın cevherde mekân bulduğuna ve tek başına kâim olamadığına değinmiştik. Eş'arî, cevherin devamlı yenilenen arazları kendinde taşıdığı kanaatindedir.<sup>315</sup> Fakat daha önce zikredildiği gibi Eş'arî'ye göre arazlar cevherleri mekân edindiklerinden dolayı geçici bir konumdadırlar ve bundan dolayı bir mekân işgal etmemektedirler. Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de Eş'arî'nin şayet cevher bir mekânda bulunursa, cevherin o mekândaki oluşunu, sükûn yahut bir mekândan diğerine hareketi olarak nitelendirdiğini ve cevherin ikinci mekândaki oluşunu ise o mekânda sakin hâlde bulunmasına veya birinci mekândan hareket etmesine bağladığını aktarmaktadır.<sup>316</sup>

Nazzâm (ö. 231/845), her şeyin zıttının birbiriyle iç içe geçtiğini iddia etmektedir. O, burada zıt kavramını bir şeyin diğerini engellemesine ve bozmasına bağlamaktadır. Misal olarak acının tatlıyı, sıcaklığın soğukluğu, ağır olanın hafifi bozması gibi. Yani Nazzâm bu zıt arazların birbirleriyle iç içe olduğunu ifade etmektedir.<sup>317</sup> Burada Nazzâm'ın anlatmak istediği zıt olan arazların tedâhül (iç içe geçmesi) ve birinin diğerinin mekânını almasıdır yani diğerinin mekânını bozması yahut engellemesidir. Fakat Eş'arî yukarıda da belirttiğimiz gibi araz hakkında böyle bir şeyi kabul etmemektedir.

Araz konusunda daha önce de değindiğimiz üzere Eş'arî sıcaklık, soğukluk, renk ve tat gibi birbirine zıt olan iki arazın bir mekânda olmasının mümkün

<sup>313</sup> Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 182.

<sup>314</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 273.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidal*, 123.

<sup>315</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 203.

<sup>316</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 68.

<sup>317</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 259.

olmadığını söylemektedir. Misalen: Sıcak ve soğukun bir mekânda bir araya gelmesi mümkün değildir.<sup>318</sup> Fakat bu konuda Eş'arî'nin bir mekânda farklı (muhtelif) arazların bulunabileceği kanaatinde olduğunu da aktarmıştık ve bu arazlardan birinin iki mekânda bulunmasını kabul etmediğini dile getirmiştik. Bunun yanında Eş'arî'nin iki zıt arazın bir mekânda bulunamayacağını da dile getirmiştik. Şu durumda bu iki görüş bir çelişki gibi durmaktadır. Çünkü Eş'arî farklı (muhtelif) arazların bir mekânda bulunabileceğini dile getirirken zıt olan arazların bir mekânda bulunmasını kabul etmediğini de aktarmıştık. Ebü'l-Hüzeyl de Eş'arî gibi bir mekânda iki cismin var olmasını mümkün görmezken fakat bir mekânda iki arazın bulunabileceğini dile getirmektedir. Nazzâm ise bu görüşün aksini kabul etmektedir.<sup>319</sup>

Eş'arî tedâhül'ün manâsını açıklarken, “iki cisimden birinin mekânının diğer cismin mekânı olduğunu” ifade etmektedir. Buradan hareketle Eş'arî iki cevherin bir mekânda olamayacağı kanaatindedir. Zira iki cevherin bir mekânda olması imkân dâhilinde olsaydı, daha fazla sayıda cevherin bir mekânı işgal etmesi de mümkün olurdu. Fakat böyle bir şey mümkün değildir.<sup>320</sup> Daha önce de zikredildiği gibi Eş'arî'ye göre cisimler yer kaplama (mütehayyiz) özelliğine sahiptirler ve bu özellik onların en önemli sıfatlarından biridir. Bir cisim yoğun olsun yahut olmasın bu durumun değişmeyeceği kanaatindedir. Eş'arî, Nazzâm'ın kümûn nazariyesinde de bu görüşünü uygulamıştır. Zira zeytinde bulunan zeytin yağının ve susamda bulunan susam yağının mevcûdiyeti tedâhül (iç içe geçme) şeklinde değil mücâveret (komşuluk, bitişiklik) şeklinde olduğunu söylemektedir.<sup>321</sup> Eş'arî burada tedâhülü kabul etmeyerek bu anlamda kümûn nazariyesini de reddettiği görülmektedir.

Havanın cisim olması mevzûsu da Eş'arî tarafından ele alınmaktadır. Eş'arî havanın cisim olup-olmadığı hususunda yapılan tartışmaların farkında olduğu ve bu noktada kendisinin de görüşler ortaya koyduğu görülmektedir.<sup>322</sup> Eş'arî havanın latîf (rakîk, ince) bir cisim olduğunu kabul etmektedir. Havanın cisim oluşuna delil olarak da hareket sonucu ortaya çıktığını söylemektedir. (Nitekim biz bir şeyin hâdis

<sup>318</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

<sup>319</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 259.

<sup>320</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 206.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 124.

<sup>321</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 270.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 124.

<sup>322</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 314.; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 196.

olduğuna dair bir delilin de o Şeyin hareket etmesi olduğunu aktarmıştığ.) Eş’arı kendine özgü olarak meydana gelen hava hareketine “rüzgâr” demektir. Bunun yanında melekler ve cinlerin havaya göre daha rakık bedenlere sahip olduğunu dile getirmektedir. Eş’arı’ye göre Şayet Allah dilerse yer ve gök arasındaki havayı kaldırıp bu arada hiçbir Şey bırakmamasını mümkün görmektedir. Bu görüşüne dayanak olarak da Allah’ın bazı cisimleri kaldırıp bazılarını bırakabileceğini söylemektedir. Buradan hareketle de Allah’ın havayı bırakıp yer ve göğü kaldırmasını mümkün görmektedir.<sup>323</sup>

Eş’arı, Allah’ın âlemi, bir mekânda olmadan yaratmasını yahut âlemin bir mekân olmadan bulunması hususunda kelâmcıların farklı görüşte olduklarını söylemektedir. Bazıları bu konuda âlemi, Allah’ın bir mekân olmadan yaratmasını câiz görürken, bazıları ise bunu mümkün görmemiştir ve âlemin bir mekânda olmadan ve bir Şeyde bulunmadan var olamayacağını iddia etmektedir.<sup>324</sup>

Eş’arı bu konuda cisimler ve dünyanın bir mekân olmadan da Allah tarafından devamlı yaratılmasıyla uzayda asılı durabileceğini söylemektedir. Eş’arı bu fikrini de Şu Şekilde temellendirmektedir. O, âlemin tümünün bir mekânda olmadığı kanaatindedir. Bunun mânasını, eğer âlemin altında bir mekân bulunsaydı o zaman âlemin orada sakin kalması gerektiğini söylemektedir. Bir kitap düşünöldüğünde, en üstteki sayfaya kadar her sayfanın bir sayfa üzerinde olduğu gibi Eş’arı de görüşünü böyle temellendirmektedir.<sup>325</sup>

Görölüyor ki Eş’arı mekânı kevn (oluş) mânasından yola çıkarak cevher ve cisim gibi cüzlerin bir yeri işgal etmesi (mütehayyiz) anlamında değerlendirmektedir. Arazların ise mekân meşgul etme özelliğinin olmadığını savunmaktadır. Bu hususta cevher ve cismin hâdis olduğundan hareketle âlemde hareketi sağlamaları için halânın (boşluğun) olması gerektiğini dile getirmektedir.

<sup>323</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 271.; Aydın, *Ebu’l-Hasan El-Eşari’de Nazar ve İstidlal*, 126.

<sup>324</sup> Eş’arı, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 312-313.

<sup>325</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 122.; Aydın, *Ebu’l-Hasan El-Eşari’de Nazar ve İstidlal*, 126. Aydın Eş’arı’nın burada Şayet âlem bir mekânda olursa, o mekânın da başka bir mekâna muhtaç olacağını ve bunun da teselsülü gerektireceği kanaatinde olduğunu aktarmaktadır. Fakat teselsül aklen mümkün değildir. Bk.: Aydın, *Ebu’l-Hasan El-Eşari’de Nazar ve İstidlal*, 126. Ayrıca bu mevzû nedensellik bahsinde daha detaylı ele alınacaktır.

Bu noktada Eş'ârî'nin, atomculuk karşıtı Aristocu yaklaşımların boşluğu da reddetmeleri fikrine karşı çıktığı görülmektedir. Zira Eş'ârî'ye göre âlemde hareketin meydana gelmesi için boşluğun olması gerektiğini vurgulamıştı. Buna ilaveten Eş'ârî'nin âlemde meydana gelebilecek mekânsal durumların Allah'ın dilediği zaman bir oluş yahut değişime açık olduğunu mümkün gördüğünü de söyleyebiliriz. Bundan sonraki konuda âlemde varlıkların bir yerden başka bir yere intikalini ifade eden hareket bahsini ele almaya çalışacağız.

## 2.6. Hareket

Hareket kavramı, bir cismin yahut cevherin bir mekândan diğer mekâna intikal etmesi mânasına gelmektedir.<sup>326</sup> Bunun yanında felsefeye bakıldığında Aristo hareketi, bir şeyin potansiyel güç hâldeyken, fiil hâline geçmesi diye tarif etmektedir. Aynı şekilde Aristo (m.ö. 384-322) üç kısım hareket olduğunu söylemektedir. Bunlar:

- 1) Bir şeyin niteliğine etki eden hareket yahut o şeyin niteliğinin değişmesi anlamındaki harekettir. Siyahlık ve beyazlık gibi.
- 2) Bir şeyin niceliğine etki eden harekettir. Yani artma, azalma, büyüme ve küçülme gibi.
- 3) Bir şeyin mekâna göre hareketidir. O şeyin bir yerden başka bir yere intikali şeklinde gerçekleşen hareket gibi. Misalen bir taşın bir yerden başka bir yere hareket ettirilmesi.<sup>327</sup>

Eş'ârî bu konuda ilk dönem kelâmcılarının hareket konusundaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır:

Nazzâm'a (ö. 231/845) göre hareketin mânası oluşturmaktır. O, hareketlerin tümünü dayanma (i'timâd) olarak görmektedir. Bu hareketlerden bir bölümünün intikal, bir bölümünün ise intikal olmadığını iddia etmektedir.<sup>328</sup> Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) hareketi, cismin bir mekândan diğerine intikali olarak tanımlamaktadır.<sup>329</sup>

<sup>326</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 68.; Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket maddesi", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 121-123.

<sup>327</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 172.; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, 136.

<sup>328</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 271.

<sup>329</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 272.

Mu'tezilî kelâmcıların hareket tanımlarına bakıldığında, Aristo'nun hareket için yukarda yaptığı bir şeyin bir yerden başka bir yere intikali, şeklindeki tanımlaması ile paralellik gösterdiği görülmektedir. Eş'arî ise i'timâdî, bir cevherin başka bir cevherde mekân bulması olarak nitelendirmemekle beraber, bunun kevn (oluş) için bir adlandırmadan ibaret olduğunu söylemektedir.<sup>330</sup> Eş'arî'nin burada oluştan kastının hareket olduğunu söyleyebiliriz.

Cübbâî (ö. 303/916) ise hareket ve sükûnun oluşlar olduğunu söylemektedir. Buradaki hareketin mânasının intikal değil yok oluş olduğunu iddia etmektedir. O, yok olan hareketin (ma'dûm olan hareket), hareket olmadan evvel “yok oluş” olarak adlandırılacağını söylemektedir. Eş'arî buna cevaben “her hareket yok oluş (zeval) olarak ispat edildiğinde, neden her hareketin intikal olarak ispat edilmediğini?” Cübbâî'ye sorar. Cübbâî, bunun nedenini “tavana asılı bir ipi, bir insanın hareket ettirmesine insanların, “yok oldu, dalgalandı ve hareket etti” diye nitelendirdiklerini aktarır. Bunun üzerine Eş'arî ona, “yok oldu, dalgalandı ve hareket etti dediğin gibi, neden havada intikal etti demiyorsun?” diye cevap verdiğinde Cübbâî bu farkı ortaya koyacak bir cevap verememiştir.<sup>331</sup> Görülüyor ki Eş'arî de hareketi intikal olarak tarif etmektedir. Buradan Eş'arî'nin Aristo, Ebü'l-Hüzeyl ve hareketin bir bölümünü intikal olarak kabul eden Nazzâm ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Fakat bu hususta Mu'tezilî kelâmcısı olan Cübbâî'nin de farklı görüşte olduğu görülmektedir. Eş'arî aynı şekilde hâdis olan bir şeyin hareket etmesi hâlinde o şeyin hâdis olduğuna delil olarak da hareketi ele almaktadır. Daha önce zikrettiğimiz gibi Eş'arî, hareketi bir cismin hâdis olduğuna delil olarak getirmektedir.

Bu konuda İbn Fûrek, Eş'arî'nin '*el-İdrâk*' ında hareket hakkındaki görüşünü şöyle aktarmaktadır: Eş'arî, cevherin hareket halinde olduğu vakit bir mahalden başka bir mahale geçişinde bu geçişin fasılasız (aralıksız) bir şekilde olduğunu dile getirmektedir.<sup>332</sup> Şu durumda Eş'arî'nin Nazzâm'ın tafra<sup>333</sup> teorisine bir atıfta

<sup>330</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 275.

<sup>331</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 272.

<sup>332</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 274.

<sup>333</sup> Sözlükte “atlamak, âniden sıçramak” anlamındaki tafra kelimesi, Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm'ın mekânsal hareketin imkânını açıklamak amacıyla geliştirdiği teori için kullanılan bir terimdir. Teori öncelikle Hişâm b. Hakem tarafından kullanılmış, fakat günümüze intikal eden şekliyle Nazzâm tarafından geliştirilmiştir. Nesnelere bölünmeyen parçalardan (atomlar) oluştuğu düşüncesine karşı çıkan Nazzâm nesnelere zihnen (bilkuve) sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü

bulduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tafra teorisinde hareket mekân atlanarak gerçekleşmektedir. Fakat Eş'arî hareketin fasılasız (aralıksız) bir şekilde gerçekleştiğini dile getirerek bir anlamda Nazzâm'ın tafra teorisini reddetmektedir. Eş'arî'ye göre, güneş ışığını, çok uzak yerlere çok kısa bir vakitte iletmesinin nedeninin tafra teorisi nedeniyle olmadığını dile getirmektedir.<sup>334</sup> Eş'arî'nin bu durumda bir hareket eğer bir düzeni takip ediyorsa bu düzenin yahut yörünge'nin aralıksız bir mekân ya da vakit olmadan takip edilemeyeceğini söylediği anlaşılmaktadır. Eş'arî ayrıca cevherin tek başına (münferid) var olduğunda, var olduğu mekânda sükûn hâlinde bulunduğunu söylemektedir. Yani cevherde bir oluşun (kevnin) olduğunu ifade etmektedir. Bu cevherin önce bir mekânda daha sonra fasılasız olarak sonraki mekândaki oluşunun hareketi doğuracağını dile getirmektedir.<sup>335</sup> O, ictima, mümasse ve te'lîfin iki cevherin bir araya gelmesi ile oluştuğunu söylemektedir. İftirakın da bir tür uzaklaşma olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle ictima ve iftirak (ayrılma) gibi durumların da hareket ve sükûn gibi oluş cinsinden olduğunu söylemektedir. O, hareketin hakîkatte bir mekândan bir mekâna intikal olduğunu söylemekle birlikte bir mekâna temas etmeden de hareketin olamayacağını dile getirmektedir.<sup>336</sup> Nitekim Eş'arî bu hususta lügatçilerin, cismin oluşum anında hareket ettiğine dair görüşünü kabul etmemektedir. Zira o, cismin hareketli olduğunu kabul etmekle birlikte bu hareketin bir mekândan diğerine intikali olarak görmektedir.<sup>337</sup> Görülüyor ki Eş'arî cevher ve cisim gibi hadîs varlıklarda hareketten bahsedilebilmesi için bu cüzlerin bir mahalden başka bir mahale geçmeleri gerektiğini ifade etmektedir.

Eş'arî, Nazzâm'ın hareketi, mekândan ortaya çıkan hareket (hareket-i nûkle) ve mekâna dayanan hareket (hareket-i i'timâd) diye ikiye ayırdığını aktarmaktadır. Burada Eş'arî, Nazzâm'ın hareket-i nûkleyi yer değiştirme olarak aldığını, hareket-i i'timâdı ise açıklamaya gerek duymadığını belirtmektedir. Zira Nazzâm sükûnun,

---

savunarak kelâmcıların çoğunluğunca benimsenen, “bir nesnenin bir mekândaki bulunuşunun önceki bir bulunuşla öncelenmemesi” şeklindeki hareket tanımını reddetmiştir. Ona göre eğer bir cisim bilkuvve sonsuza kadar bölünebiliyorsa var sayılacak herhangi bir mesafe sonlu olmayacak, bu durumda hareketi açıklamak da imkânsız olacaktır. Bk.: Burhan Koroğlu, “Tafra maddesi”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 371-372.

<sup>334</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 207.

<sup>335</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 204.

<sup>336</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 273-274.

<sup>337</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 211.

hareket-i i'timâd olduğunu söylemektedir. Eş'arî, Nazzâm'ın; "hareketler yalnızca oluştur ve sükûnun ne olduğunu bilmiyorum fakat bir şeyin bir mahalde iki zamanda bulunmasıdır" dediğini dile getirmektedir.<sup>338</sup>

Eş'arî'ye göre, sükûn bir cismin işgal ettiği mekânda bulunmasından başka anlama gelmemektedir. Burada bir, iki veya üç vakitte bulunmak gibi bir gereklilik söz konusu olmamaktadır. Zira Eş'arî'ye göre bu mevzûda vakti, gerek dil gerekse de mantık yönünden kayıtlamak mümkün olmamaktadır. Şayet burada cismi iki yahut üç vakitle sınırlandırmanın bir dayanağı yoktur. Bundan dolayı burada tek vakit ve tek durumdan bahsetmek daha uygun olacaktır. Buradan hareketle varoluşun ilk mekânında sükûn durumunda olduğu kabul edilmektedir. Burada ilk mekândan kasıt orada sakin olmak mânasına gelmektedir.<sup>339</sup>

Hareket konusunda tartışılan mevzûlardan biri de bir şeyin dayandığı mekândan dolayı o şeyin hareket edip etmediği mevzûsudur. Bu konuda kelâmcılar, mekâna dayanan yahut bağlı olan bir cismin, mekânla beraber hareket etmesi hususunda iki gruba ayrılmışlardır. Kelâmcıların çoğu bu konuda, şayet cismin bulunduğu mekân hareketli olursa cismin de hareket ettiği kanaatindedirler. Onlar, aynı zamanda olmayan bir şeyden yahut olmayan bir şeye doğru yapılan hareketi ve Allah'ın âlemi olmayan bir şeyde hareket ettirmesini de mümkün görmektedirler.<sup>340</sup>

Ebü'l-Hüzeyl, cismin olmayan bir şeyden ve olmayan bir şeye intikalini mümkün görmektedir. Bir cismin mekânı hareket ettiği vakit, o cismin şayet mekâna bağlıysa hareketli olmadığını savunmuştur. Nazzâm ise hareket eden bir şeyin, olmayan bir şeyden ve olmayan bir şeye hareketini mümkün görmemektedir.<sup>341</sup>

Eş'arî ise bu konuda mekânın hareket etmesinden ötürü bir şeyin hareketini reddetmektedir. Eş'arî bu görüşünü şu örnekle delillendirmeye çalışmaktadır: Bir geminin arka kısmında duran bir kişinin, gemi harekete geçtiği zaman, gemi belli bir mesafe aldığı anda, bu kişinin gemiye göre iki kat mesafe katettiği kanaatindedir. Bu durumda bu kişi gemiden daha hızlı olması gerekmektedir. Burada geminin

<sup>338</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 271.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 130.

<sup>339</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 212.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 130.

<sup>340</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 257.

<sup>341</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 257.



duraklamaları bu kişiye göre fazla olacaktır. Bir şeyin yavaş olması o şeyin duraklamalarının çok olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle yarış atları insanlardan daha hızlıdır. Zira atın yürüyüşünde duraklamalar az, insanın ise duraklamaları daha fazla olmaktadır. Buradan kıyasla bir şeyin mekânı değiştiğinde o şey, mekânın hareketi sonucu hareketli olmaktadır.<sup>342</sup> Burada Eş'arî bir şeyin mekânın hareketi sonucu mekânının değiştiğini söylerken, diğer yandan değişmediğini ifade etmektedir. Şayet bir şey mekân hareket ettiği için mekânla beraber hareket ederse bu bağlamda Eş'arî kelamcılarla aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat diğer taraftan bir şeyin mekân hareket ettiği vakit o şeyin mekânla beraber hareket etmediğini kast ediyorsa o zaman Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm ile aynı fikirde olacaktır. Ortada bir çelişki var gibi görünse de deniz, gemi ve kişi açısından bakacak olursak geminin dayandığı mekân deniz, kişinin de dayandığı mekân gemi olduğunu varsayarsak gemi, deniz dalgalarının hareketiyle yol almaktadır ve bu da geminin denizde mesafe katettiğini, mesafe kat ettikçe denizdeki konumunun yahut mekânının değiştiğini söyleyebiliriz. Bu durumda mekân ve geminin konumu değiştiği için geminin konumu da mekânla beraber değişecektir. Şu durumda gemide bulunan kişinin durumunu, nasıl ki gemi mesafe katettiği için mekânının değiştiğini söylediysek, o zaman o kişi için de aynı şeyleri söylememiz gerekmektedir. Zira gemideki kişi de gemiyle beraber mesafe kat ettiği için mekânı değişmektedir. Fakat muhtemelen Eş'arî bir şeyin mekânı değiştiğinde o şeyin de mekân değiştirmesi sonucu hareketli olduğu tezini gemi ve deniz açısından ortaya koyduğunu düşünmekteyiz. Burada gemideki kişinin gemiye ve denize göre bağımsız bir varlık olduğu kanaatindeyiz. Bu bağımsızlık da muhtemelen gemideki kişinin kendi içinde olan hareketinden kaynaklanmaktadır.

Bu noktada İbn Fûrek'in Eş'arî hakkında aktardıkları, kanaatimizi destekler niteliktedir. İbn Fûrek bu konuda Eş'arî'nin hareket hâlinde olan bir şeyin mekân ile ilişkisinin aslını şu şekilde aktarmaktadır: Gemideki kişi, gemide kat ettiği mesafenin dışında mesafe almamıştır. Bundan dolayı o kişi geminin kat ettiği mesafeyi kat etmesi mümkün görünmemektedir. Buradan hareketle, hiçbir şeyin mekânın hareket

---

<sup>342</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 208.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 134.

etmesinden dolayı hareket etmesini kabul etmemektedir. Zira her hareket eden şeyin, yalnızca kendi içindeki hareketinden ötürü hareket ettiğini aktarmaktadır.<sup>343</sup>

Görüldüğü üzere Eş'arî hareketi özellikle gerek cisimlerden gerekse de tabiat üzerinden verdiği örneklerle ele aldığı görülmektedir. Bundan sonraki konuda Allah-âlem ilişkisinde önemli bir konu olan nedensellik bahsini ele almaya çalışacağız.

## 2.7. Nedensellik (İlliyyet/Kozalite)

Modern felsefedeki nedensellik (causality) kavramı, Arapça'da "illiyyet" kavramının karşılığı olarak görülmektedir. Buradaki "illiyyet" kavramı, kelâm ve felsefede her olayın bir nedeninin olduğunu ifade eden bir kavramdır. Bu kavram Arapça'da illet (neden/sebe) kelimesinden türetilmiştir.<sup>344</sup> İlliyyet felsefede nedensellik ve kozalitenin karşılığı olarak nedenleri sonuçlara bağlayan bağ olarak da tanımlanmaktadır.<sup>345</sup> İlliyyet, iki hâdise arasındaki ilişkiyi izah etmede ve illet ile onun neticesi olan ma'lûl arasındaki bağı açıklamaktadır. Bu bağlamda iki hâdise yahut nesne arasındaki ilişkide sonucun oluşmasına tesir edene illet, bu tesir sonucunda oluşan şeye ma'lûl, illet ve ma'lûl arasındaki ilişkiyi izah etme işine de illiyyet denilmektedir.<sup>346</sup>

Nedensellik mevzûsu felsefenin üzerinde tartışılan temel mevzûlarından biridir. Bu mevzûnun kadîm Yunan Medeniyetinde felsefî düşüncenin ortaya çıkmasıyla beraber "neden ve nasıl" sorusunun bir tezahürü sonucu ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bu bağlamda nedensellik fikri Sokrates felsefesinde, varlık ve oluşun kökeninin nereye dayandığı? Arkhenin (ana madde) ne olduğu? Evrende meydana gelen oluşun ve gözlemleyebildiğimiz nesnelereki değişmelerin ve dönüşümlerin nasıl meydana geldiği? gibi sorular ekseninde ortaya çıktığı düşünülmektedir.<sup>347</sup> Bu hususta Aristo, nedenselliğe neden-sonuç ilkesi üzerinden cevap vermektedir. O, evrende maddî, formal, gaye ve hareket gibi dört sebebin

<sup>343</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 208.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 134.

<sup>344</sup> İlhan Kutluer, "İlliyyet maddesi", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 120-121.

<sup>345</sup> Janet ve Sêailles, *Histoire de la Philosophie*, 457.

<sup>346</sup> Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, 119.; a.y., "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, Siirt, I, 11.

<sup>347</sup> Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 1. baskı, İstanbul, 2009, 20-21.

olduğunu söylemektedir. O, bir nesnenin ne olduğunu bilmek için o nesnenin gayesini bilmek gerektiğine bağlamaktadır. Zira Aristo'ya göre evrendeki her şey belli bir amaç doğrultusunda hareket eder ve ona göre bir hareket ortaya koymaktadır.<sup>348</sup>

Wolfson da nedenselliğin kökenlerini Yunan felsefesine dayandırmaktadır. Onun aktardıklarına göre nedensellik konusunda filozoflar iki görüş ortaya koymuşlardır. Birinci görüşe göre Tanrı, kendi tabiatından dolayı meydana gelen hâdiselerin nedenleri olarak harekette bulunan aracı varlıklardan dolayı âlemden ortaya çıkan bilfiil şeylere neden olarak görülmektedir. Bu görüşü ortaya koyanlar Tanrının var olduğuna inananlar ve çoğu kesimin görüşüdür. İkinci görüşe göre, varlıkların ve hâdiselerin aracı nedenleri yoktur ve evrende meydana gelen her olayın tesadüfen olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşü ortaya atanlar da Tanrının varlığını reddeden Epikürcülerdir.<sup>349</sup>

Nedensellik kavramının İslâm dünyasına girmesi ile ilgili olarak da Wolfson, Müslümanların inandıkları Allah ile İslâm öncesi Arapların inandıkları Tanrıların mukayese edildiği ayetlerde ve tabiatte meydana gelen bazı değişim-dönüşüm ve olayların nedeninin Tanrı olduğuna dair fikirlerinin nedensellik düşüncesinin İslâm dünyasına girmesine sebep olduğunu aktarmaktadır. Bunun sonucunda nedensellik metafizik çerçevede bir tartışma ve insanın fiilleri ile Tanrının takdiri arasında bir ilişki kapsamında ele alınmıştır. Daha sonra dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde kadîm Yunan felsefi eserlerinin Arapça'ya tercümesiyle beraber, kelâmcılar ve İslâm dünyası eski filozofların nedensellik ile ilgili tartışmalarıyla karşılaşmışlardır. Bundan dolayı nedensellik mevzûsu artık hem metafizik hem de fiziki düzlemde münakaşa edilmeye başlanmıştır.<sup>350</sup>

Nedensellik mevzûsu yukarıda da dile getirildiği gibi hem felsefeciler hem kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Fakat bu konuda kelâmcılar nedenselliği filozofların belirttiği gibi âlemin tesadüfen meydana geldiği ya da sebep-sonuç ilişkisi bağlamında zorunlu bir âlemin varlığını kabul etmemişlerdir. Zira kelâmcılar

---

<sup>348</sup> Aristo, *Metafizik*, 151.

<sup>349</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 398.; Erdemci, "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", 12.

<sup>350</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 397.; Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 58-59.

Allah'ın mutlak olan kudretini muhafaza etme kaygısıyla zorunlu nedensellik mevzûsuna karşı olumsuz bir tutum içine girmişlerdir.<sup>351</sup>

Müslüman alîmler illiyyet (nedensellik) prensibinin dört unsurdan meydana geldiği kanaatindedirler. Bunlar: Asıl, fer', illet ve hükümdür. Burada asıl, fer' olanların kendisinden bölümlere ayrıldığı şeydir. Fer' ise aslın karşıtıdır. İlet, asıl ve fer' arasında toplayıcı bir görev görmektedir. Hüküm ise asıl için durağan olan şeyin fer' için de durağan olması demektir. Müslümanlar illeti, Aristo'nun ifade ettiği gibi "aklın zorunlu kıldığı ilgi" tarzındaki tarifini kabul etmemişler, bunun yerine birbirini takip eden ve biri diğerinden sonra gelen iki olay şeklinde olduğunu dile getirmişlerdir. Yani iki olay arasında zorunlu bir ilişki olmadan birisini illet diğerini ise ma'lûl diye nitelendirmişlerdir.<sup>352</sup> Burada görülüyor ki Müslüman alîmler felsefecilerin âlem için zorunlu olarak gördüğü neden-sonuç ilişkisini kabul etmemektedirler. Onların aslında burada, olayların birbirini takip etmesi ve birinin diğerinden sonra gelmesi ile kastettikleri mâna Allah'ın bütün mahlûkata "ol"<sup>353</sup> emri ile emretmesi olmaktadır. Nitekim Yüce Allah âleme "ol" emrini verdikten sonra âlem meydana gelmeye başlamıştır. Burada Allah'a neden-sonuç bağlamında bir zorunluluk atfetmek doğru olmayacaktır. Zira her şey O'nun dilediği şekilde vuku bulmaktadır. Burada görülüyor ki Allah'ın "ol" emri ile âlem sonradan meydana gelmekte ve bir öncelik-sonralık ilişkisi olduğu görülmektedir.

Eş'arî de değindiğimiz öncelik ve sonralık ilişkisi ile ilgili ilk dönem kelâmcıların görüşlerini şöyle aktarmaktadır:

İşkâfî (ö. 240/854) ve Cübbaî'ye göre iki illet vardır. Bunlar: ma'lûl ile beraber olan illet ve ma'lûlden evvel olan illet. Zorunlu olan illet ma'lûl ile beraber olan illettir. Bu illete bir kişiye darbe vurulduğu anda acı duyması örnek verilebilir. Zira acı, darbe ile beraberdir ve darbe burada zorunludur. Bunun yanı sıra taşın atıldıktan sonra gitmesidir. Burada atma eylemi, gitmenin illetidir. Gitme olayı atma ile beraber olan zorunluluktur. İhtiyâr illeti ise ma'lûlden önce olan illettir. Bu illete

<sup>351</sup> Mehmet Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi*, Samsun, 1987, II, 35-54.

<sup>352</sup> Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 137.

<sup>353</sup> O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir. Bakara, 2/117.

örnek olarak, emir vermek durumu gösterilebilir. Emir vermek, ihtiyârın illetidir ve ihtiyârdan evveldir. Fiil illeti de aynı şekilde fiilden evveldir.<sup>354</sup>

Nazzâm (ö. 231/845) bu konuda illetlerin bir kısmının illetten önce olduğunu söylemektedir ki bu illete örnek olarak gerektirici irade ve illetliden evvel olan benzer şeyleri vermektedir. İletli ile beraber olan illete de örnek olarak hareket eden ayağı vermektedir. Daha sonra olan illete de bunun gaye olduğunu söylemektedir. Yani bir gölgeliğin gölgelenmek amacıyla yapılması gibi. Burada “gölgeliği gölgelenmek amacıyla yaptım” diyen bir adamın buradaki sözünden sonra gölgelenme olayı gerçekleşmektedir.<sup>355</sup>

Eş’arî ise öncelik ve sonralık ile ilgili olarak şunları söylemektedir: Ona göre içki içildikten sonra meydana gelen sarhoşluk, yemek yenildikten sonra oluşan doyum hissi, su içerken suya kanma, ilaç aldıktan sonra hastanın iyileşmesi, ateşe temas edildiğinde meydana gelen yanma, havaya atılan bir taşın sonradan düşmesi vb. bütün olaylar ne onlarda bulunan mevcûd tabiatlarından kaynaklı ne de onlarda sonuç itibarıyla oluşan bir nedenden kaynaklandığını söylemektedir. Bütün bu olayların Allah’ın takdiri neticesinde olduğu kanaatindedir. Bunun dışında farklı durumlardan dolayı bu olayların mümkün olamayacağını söylemektedir. Yaratılanların aslı ile kâim olduğu ve yaratılanların kendi başlarına bir şey yaratmaları mümkün değildir.<sup>356</sup> Buradan Eş’arî’nin önce fiilin daha sonra da sonucun ortaya çıktığını kastettiği görülmektedir. Bu bağlamda bakıldığında Eş’arî, İskâfi, Cübbâî, Nazzâm ve Müslüman alîmlerin sonradan meydana gelen illet örnekleriyle görüşlerinin paralel olduğu görülmektedir. Bunun yanında Allah’ı âlemi yaratma hususunda fâil olarak gördüğü için, felsefecilerin âleme atfettikleri zorunlu sebep-sonuç ilişkisini de bir anlamda reddettiği görülmektedir. Aynı şekilde Eş’arî’nin aslında âlemde bir sebep-sonuç ilişkisini reddetmediği fakat bu ilişkiye bir zorunluluk atfedilemeyeceği şeklinde değerlendirdiği de görülmektedir.

Gazzâlî de Eş’arî’nin yukardaki görüşlerine paralel olarak şunları söylemektedir: “Tabiatte meydana gelen sebep ve sebepli ilişkisi zorunlu olmayan

<sup>354</sup> Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 290.

<sup>355</sup> Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 291.

<sup>356</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 283.: Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 137.

bir ilişkidir. Yani iki şeyden birinin kabulü diğerinin reddini gerektirmemektedir. Şu durumda bir şeyin var olması, diğerinin yok olmasını gerektirmemektedir. Misalen su içmek ile suya kanmak, yemek ve doymak, ateşe dokunmak sonucu yanmak, güneşin doğmasıyla meydana gelen aydınlık, birinin boynunun kesilmesi ile ölmek, ilaç içtikten sonra iyileşmek gibi durumlar arasında bir zorunluluk bulunmamaktadır. Çünkü sebep ve sebepli arasındaki ilişki Allah'ın ezeli olan takdiri gereği bu durumların birbiri ardından zorunlu ve değişmez olmayacak şekilde yaratılmasının sonucudur. Yani Allah dilerse yemek yemeden doygunluk hissini, boynun kesilmesine gerek kalmadan ölümü yaratması mümkündür. Gazzâlî'nin bu görüşlerini filozoflar reddetmektedirler.<sup>357</sup> Görülüyor ki Eş'arî bu hususlarda Gazzâlî ile aynı görüşü paylaşırken filozoflardan bu konuda ayrılmaktadır.

Eş'arî'ye göre, tabiat-ı mûcibe ve tab-ı müvellid fikrini savunanlar eğer buradaki tabiat ve tab<sup>358</sup> kavramlarından kastettikleri hâdis bir anlam ise bu anlamın cevher ve araz olmanın haricinde olmaması bakımından doğru olmadığı kanaatindedir. Zira Eş'arî'ye göre tabiatçı felsefecilerle ve Mu'tezile'nin tevellüd hakkındaki görüşleri birbirine paraleldir. Fakat Allah'ın varlığına fiilleri takip edilerek istidlâl yapılabileceğini söylemektedir. Çünkü tabiatçılar, muhkem olan fiillerin başlangıçta âlim, kâdir ve hayy varlık olmadan oluştuğu kanaatindedirler. Ona göre bu konuda Mu'tezile, tabiatçıların bu fikrine paralel olarak tevellüdü baz alarak bu durumu mümkün hale getirmektedir. Eş'arî'ye göre Mu'tezile, tevellüd çerçevesinde fiilin fâil olmadan meydana gelebilmesini mümkün görerek tabiatçılara göre daha da ileri gitmişlerdir. Eş'arî, Mu'tezile'nin hayy, âlim, kâdir olmadan muhkem fiillerin özü gereği var olmalarını mümkün gören tabiatçıların fikirlerini söylenen sebepten dolayı kabul edilmemesinin çelişki yaratmayacağı kanaatindedir.<sup>359</sup> Eş'arî buradaki tevliid hususunda Ebû Ali el-Cübbâî haricinde kalan Mu'tezilî kelâmcıların sebebin müsebbibi gerektirdiğini söylediklerini dile getirmektedir. Zira Eş'arî arazın arazı doğurması mânasına gelen görüşü kabul etmemektedir. O, yaratılan her varlığın bir sebep ve sonuç ilişkisi içinde olmadan Allah'ın irâdesi sonucu yaratıldığını söylemektedir. Buradan hareketle Eş'arî tab'

<sup>357</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, 336.

<sup>358</sup> İnsanın ahlâkî ve psikolojik özelliklerinin bütünü, tabiat, huy anlamında bir terim. Bk.: Hayati Hökelekli, "Şahsiyet maddesi", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 297-298.

<sup>359</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 131-133.: Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 138.

yahut tabiat fikrini savunanlara karşı çıkmaktadır.<sup>360</sup> Aynı şekilde yukarda ifade ettiğimiz gibi Aristo ve diğer filozofların evrene dair zorunlu nedensellik ilkesini de bu durumda Eş'arî kabul etmeyecektir. Buradan hareketle Hz. İbrahim örneğini verecek olursak Allah, “Ey ateş! İbrahim’e karşı soğuk, serin ve selamet ol! dedik<sup>361</sup> ayetinde ateşe emrettiğinde ateş de serin olmuştur. Ateşin tabiatı gereği yakıcı olma özelliği burada niteliğini kaybetmiştir. Bu da gösteriyor ki, doğa felsefecilerinin ateş yahut benzeri cevherler için bir yasa gereği olduğu ve bu yasanın dışına çıkılamayacağına dair görüşlerini bu ayet bir anlamda çürütmektedir. Burada ateşin içindeki arazların değiştiğini ve cevherlerin değişime<sup>362</sup> uğramadığını söylemek doğru olacaktır.

İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, aynı zamanda *el-İdrâk* isimli eserinde ateşin gerçekte yakıcı olduğunu ifade etmektedir. O, buradan ateşin yakıcılığı, yakıcı olan cismin cüzlerinin içinde bulunması ve onun içinde hareket etmesine bağlamaktadır. Mu'tezile'nin ateşi yakıcı “muhrik” olarak nitelmesini de bu bağlamda kabul etmemektedir. Çünkü ona göre “muhrik” in (yakanın) mânası “muhterik”in (yananın) mânası gibidir.<sup>363</sup> Eş'arî burada ateşin yanmasını Allah'ın fiili olarak görmekte, gerçek anlamda bu fiili Allah'ın dışında başka bir varlığın yapamayacağı kanaatindedir. Eş'arî'nin aslında burada ifade etmek istediği, ateşi yakmak isteyen bir insanın fiilini ortaya koymak istemesi sonucu Allah'ın ateşin yanmasına sebep olacak sebepleri ve sonuçları yaratmasını kastetmektedir. Eş'arî'nin ortaya koyduğu bu görüşün muhatabı tanrı tanımazlar olmaktadır. Zira onlara göre de ateşte belli sebep ve sonuçların oluşması sonucu ateş yanmaktadır. Fakat onların iddia ettiği şey burada ateşin kendi kendini yaktığıdır. Eş'arî ise ateşteki neden ve sonuçların ateşin yanmasına sebep olduğunu kabul etmekle birlikte Allah'ın bunu

<sup>360</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 282.

<sup>361</sup> Enbiyâ, 21/69.

<sup>362</sup> Nitekim felsefe tarihine bakıldığında da ilk dönemlerde iki büyük farklı görüşün olduğu görülmektedir. Bunlardan biri değişmezlik fikrini ön plana çıkaran cevherci (substantialist) metafiziki görüştür. Diğer ise değişim fikrine ağırlık veren süreççi (proses) metafiziki anlayıştır. Bu görüşler hakkında daha detaylı bilgi için bk.: Mehmet S. Aydın, *Älemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, 4. baskı, İstanbul, 2006, 36.

<sup>363</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 271. Wolfson'un eşyanın tabiatı hakkında aktardığı şu ifadelerde Eş'arî'nin ateşin yakıcı bir tabiata sahip olduğunu destekler niteliktedir: O, İslâm kelâmında nedensellik düşüncesini kabul edenlerin, eşyadaki yahut cisimlerdeki tabiatı da kabul ettiklerini aktarmaktadır. Bk.: Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 428. Bu durumda Eş'arî ateşin yakıcı özelliğinin olduğunu kabul etmekle birlikte bir anlamda nedenselliği de kabul etmiş olmaktadır. Fakat Eş'arî'nin açıklamalarından burada zorunlu nedenselliği kabul etmediği de anlaşılmaktadır.

yarattığını dile getirmektedir. Şayet Eş'arî bu âlemdeki bu sebep-sonuç ilişkisini kabul etmeseydi onun cevher, araz ve cisim gibi cüzlerin zorunlu yapılarını da anlatmasının bir anlamı olmayacaktı.<sup>364</sup> Basra Mu'tezilesinden Ebül-Hüzeyl, Cübbâf (ö. 303/916) gibi kelâmcıların tartıştığı ateş-pamuk örneğinde mezkûr şahısların pamuğu yakanın ateş olmadığını ve bundan dolayı nedenselliği inkâr ettikleri de görülmektedir.<sup>365</sup> Aynı şekilde Nazzâm da âlemin yaratılması esnasında âlemin içine koyulan ve Allah'ın tasarrufuna bağlı olan nedensellik yasalarının varlığından bahsetmektedir.<sup>366</sup>

Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu hususta benzer görüşler ortaya koymaktadır. O da pamuğun ateşe dokundurulduğunda yanmamasını mümkün görmektedir. Bunun yanında pamuğun ateşe dokundurulmadan yanıp kül olmasını da mümkün görmektedir. Bu konuda yakma fiilini gerçekleştirenin ateş olduğunu söyleyen filozofların görüşlerini de reddetmektedir. Zira yakma olayını yaratanın Allah olduğunu söylemektedir. O, böyle bir olayı Allah'ın melekler aracılığıyla yahut melekler olmadan da yarattığını dile getirmektedir. Ateşin cansız bir şey olduğunu ve hiçbir faaliyeti yerine getiremeyeceği kanaatindedir. Filozoflara yakma olayını ateşin yaptığına dair deliliniz nedir? diye sorulduğunda onların ateşin pamuğa dokundurulması sonucu yanmasının meydana geldiğine dair gözlemlerinden başka delillerinin olamayacağını söylemektedir. Yapılan bu gözlemin pamuğun ateşe dokunmasıyla ortaya çıktığını kabul etmekle beraber yanmanın ateşten dolayı olmadığını söylemektedir. Zira ona göre yanmanın Allah'tan başka bir sebebinin

---

<sup>364</sup> Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 125. Eş'arîler âlemdeki nesnelerin sürekli bir yapıya sahip olmadıklarını, ateşin yakma özelliğinin; Allah'ın maddeye ateşin dokundurulması sonucunda "yanıcılık" vasfını yarattığı kanaatindedirler. Eş'arîler bunun sonucunda zorunlu nedenselliği kabul etmemişlerdir. Şibli, Eş'arîlerin zorunlu nedenselliği reddetmelerini onların peygamberlerin mucizelerinin mümkün olmasını ortaya koymalarına bağlamaktadır. Bk.: Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (Ed.: Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, I, 275. Wolfson da peygamberlerin mucizeleri hususunda Nazzâm'ın mucizelerin mümkün olduğu görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Bunun yanında Muammer'in bu görüşte olmadığını ifade etmektedir. Wolfson ayrıca Muammer'in âlemde sürekliliği kabul etmekle birlikte, âlemin işleyişinde Allah'ı bu işleyişin içine koymak istemediği görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Bk.: Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435. Buradan Muammer'in âlemde zorunlu bir nedenselliği kabul ettiğine dair bir görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>365</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 416.; Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 201.

<sup>366</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 102.; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 440. Burada Nazzâm ayrıca *Kitâbü'l-İntisâr*'da hafif olan bir şeyin yükseldiğini ve ağır olan bir şeyinde aşağıya düştüğünü bu durumların da onlarda bulunan tabiat gereği olduğunu, bu tabiatı da Allah'ın koyduğunu ifade etmektedir.



olmadığı kanaatindedir.<sup>367</sup> Görülüyor ki Basra Mu'tezilî kelâmcıları ve Gazzâlî de âlemde, Eş'arî gibi bir nedenselliğin varlığını kabul etmekte ve bu nedenselliğin Allah'ın irâdesi dâhilinde meydana geldiğini söylemektedirler. Bu hususta anlaşılıyor ki gerek Eş'ari gerekse de Gazzâlî ve diğer kelâmcılar nedenselliği kabul etmekle birlikte âlemde zorunlu bir nedenselliği kabul etmedikleri görülmektedir. Zira Allah fâil-i muhtar olarak görüldüğünden böyle bir zorunluluğun olması da mümkün görünmemektedir. Fakat bu hususta Basra kelâm okuluna mensup Muammer (ö. 215/830) farklı fikirler öne sürmektedir. O, "âlemin cevherlerini ve cisimlerini yaratan ve bu cüzlerde nedensellik yasasından dolayı bir tabiat ya da mâna yaratan Allah'ın, bu yasalara hiçbir müdahalede bulunmaksızın kendi hallerine bıraktığını söylemektedir.<sup>368</sup> Bunun yanında sakin ve hareketli iki cisim hakkında; hareketli olan cismin içinde bulunan mânadan ötürü hareketli olduğunu söylemektedir. Yani ona göre bir cisimde hareket olgusu potansiyel olarak var ise bu cisim diğerlerine oranla harekete daha çok yatkın durumdadır. Buradan hareketle de âlemdeki tüm varlıklarda o varlıkları diğerlerinden ayıran bir mânanın olduğunu dile getirmektedir. Misalen ölü ve diri bu mânalardan ötürü birbirinden ayrılmaktadır. Zira bir varlıkta mevcûd olan hayat, ona neden olan bir mâna olmadan varlığını sürdürememektedir.<sup>369</sup> Buradan Muammer'in tabiat ve mâna kavramlarını aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Görülüyor ki Muammer eşyanın bir tabiatının olduğunu kabul etmekle birlikte onda bir zorunlu nedensellik olması görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Zira Allah'ın âlemde yasalar yarattığı ve âlemi kendi haline bıraktığına dair görüşü zorunlu nedenselliği andırmaktadır.

Bağdat Mu'tezilî kelâmcılarından Kâ'bî de (ö. 319/931), âlemde bulunan cisimlerin dört tabiata sahip olduklarını söylemektedir. O, cisimlerde bulunan özelliklerden dolayı yapacakları işlere yatkın olduklarını ve bu yönde faaliyette bulunacakları kanaatindedir. Misalen buğdayın buğday olmasını sağlayan özün, buğdayda mevcûd olması durumunda buğdaydan arpa meydana gelmesini mümkün görmemektedir. Bunun yanında Allah'ın insan sperminden başka bir varlık

<sup>367</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, 337-338.

<sup>368</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 439.

<sup>369</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 116.; Ahmet Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2018.

yaratmasını da kabul etmemektedir. Fakat bu hususta Basra Mutezilesi, Allah'ın mutlak kudretini kabul ettiğinden böyle bir durumu reddetmektedirler.<sup>370</sup> Kâ'bî'nin de Muammer ile aynı görüşte olduğu görülmektedir. Fakat mezkûr iki kelâmcının da Eş'arî'den farklı görüş ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

Eş'arî, ateşin yükselmesi, taşın aşağı yuvarlanması, suyun soğuk olması ve buharlaşarak yükselebilmesi gibi özelliklerin, onların tabiatlarından dolayı olmadığını söylemektedir. O, şayet Allah dilerse ateşin soğuk ve ıslak olmasını, taşın yukarıya fırlatılıp orada asılı kalabilmesini mümkün görmektedir. Yani Allah dilerse bu nesnelerin özelliklerini zıt bir şekilde de yaratabileceğini ifade etmektedir.<sup>371</sup> Bu bağlamda Eş'arî, felsefeciler, tabiatçılar ve Mu'tezile'nin, ateşin yükselmesinin, taşın aşağıya yuvarlanmasının, onların tabiatında olan bir özelliğinden dolayı olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Bunların hepsinin Allah'ın iradesi sonucu meydana geldiğini ve bir nedenden ötürü olmadığını söylemektedir.<sup>372</sup> Aynı şekilde yankı sesinin konuşmadan dolayı olmadığını dile getirmektedir. Yani konuştuğundan sonra yankı da olacak diye birşeyi kabul etmemektedir. Bunun arazın arazı doğuracağı sonucuna ulaştıracağını söylemektedir.<sup>373</sup>

Eş'arî ayrıca "bir şeyin dayandığı mekânın, o şeyin düşmesine izin vermemesi" sözünün mümkün olmadığını söylemektedir. Zira cansız olan varlıkların bir şeye dayanması yahut mâni olmasını kabul etmemektedir. Bundan dolayı Eş'arî, arazın arazı tevlid etmesini doğru bulmamaktadır. O, bir cismin düşmesine engel olan sebebin o cisimde devamlı olarak yaratılan sükûndan dolayı olduğunu söylemektedir. Ona göre bir şeyin i'timâdı, o şeyin düşmesinin sebebi değildir. O ayrıca i'timâdı, "bir cevherin diğer cevherin mekânında uzun süre kalması" şeklindeki tarifi de reddetmektedir. Zira Eş'arî'ye göre i'timâd, özel bir şekle özgün bir oluşun veya bir dokunma için nitelendirilecek bir kavramdır. Buradan, ağırlığın bir i'timâd olmadığını ve cisimlerin ağırlığının nedeni olmayacağını söylemektedir. O, Mu'tezile'nin iddia ettiği, cisimlerin ve dünyanın boşlukta durması i'timâdını,

<sup>370</sup> en Nisâbü'rî, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk., Ma'an Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, Me'hedu'l-Enmâi'l-Arabî, 1. baskı, Beyrût, 1979, 133.; Hatice Kelpetin Arpaguş, *Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bî Örneği*, İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu, İstanbul, 2008.

<sup>371</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 132.

<sup>372</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 76, 276.

<sup>373</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 69.

devamlı olarak Allâh'ın yeryüzünün sükûnunu yaratmasına bağlamaktadır. Eş'arî, bu görüşüyle yeryüzünün durmasındaki sebebi, tabiatçıların ve tevlid fikrini kabul eden Mu'tezile'den farklı düşünerek kabul etmemektedir. Zira Eş'arî'ye göre yeryüzünü ayakta tutan ve bütün cisimleri sükûn halde bulunduran, arazları yaratarak bütün hareketlerin devamlılığını sağlayan yalnızca Allah'tır. Bu hususta tevlide dayanan bir neden ve zorunluluktan bahsedilemeyeceğini söylemektedir.<sup>374</sup> Bu konuda Kâ'bî Allah'ın âlemdaki tabiat kanunları üzerinde bir tasarrufa sahip olmadığını söylemektedir. Bu yüzden ağırlığı olan bir cismin bir yere dayanmadan asılı durmasını da kabul etmemektedir. O, Allah'ın yaratılanları doğrudan etkileyemeyeceğini, herhangi bir vasıttan dolayı yaratılanlarda nedensiz bir hareket meydana getiremeyeceğini iddia etmektedir. Bundan dolayı Basra Mu'tezilesi buradaki zorunlu nedenselliği kabul etmemektedir. Zira onlara göre Allah âleme her daim etki edebilme kudretine sahip olmakta ve bu etkiyi vasıtasız bir şekilde yaratabilmektedir.<sup>375</sup> Nitekim daha önce mekân bahsinde de değindiğimiz üzere âlemdaki bu işleyişin Allah'ın tasarrufunda olduğu görülmektedir.

Eş'arî, "âlemin bir mekân olmadan var olamayacağı" sözünü de kabul etmemektedir. Zira ona göre cevher ve cisimler yaratıldıklarında bir mekâna ihtiyaç duymamaktadır. Şayet aksi bir durum olursa bunun sonsuzluğa yol açacağını söylemektedir. Cevherler ve cisimler de sonlu oldukları için böyle bir durumu kabul etmemektedir. Eş'arî, bu hususta Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) mekânın bir yere tutunduğu veya dayandığı görüşünü de kabul etmemektedir. Çünkü Eş'arî'ye göre bir şey bir şeyi tutamaz yahut koruyamaz. Bu arazın arazı doğurması anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Eş'arî, yerin durmasının bir sebepten dolayı olmadığını Allah'ın yeri ilk yarattığında böyle dilemesinden dolayı olduğunu söylemektedir. O, Allah'ın burada yeri sakin kıldığını, onu koruduğunu, onu durdurduğunu ifade etmektedir. O, Allah'ın yerdeki cisimleri ilk yaratılışta hareketsiz bırakarak yeri yarattığını dile getirmektedir.<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 275.; Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, 96.

<sup>375</sup> Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, Klasik Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2015, 118.; Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, 66-67.

<sup>376</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 275.

Eş'arî yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere âlemde bir tabiatın etkisini kabul etmemektedir. O, tabiata bir şeyin isnad edilemeyeceğini söylemektedir. Böyle bir şey isnad etmenin de şeytanın insan kalbine vesvese koyduğunun göstergesi olduğunu söylemektedir.<sup>377</sup> Eş'arî buradan hareketle de hâdis varlıkların da başka bir şeye tesir edemeyeceğini söylemektedir. Örnek olarak da ölen bir insanın, bir eylem yapamayacağı örneğini vermektedir. Ona göre hâdis varlıklarda meydana gelen eylemlerin de Allah'ın iradesi ile olduğunu ifade etmektedir.<sup>378</sup> Eş'arî tabiattaki olayları tabiata isnad etmeyerek nedensellik ve tevlid görüşlerini reddetmektedir. O, bu olayları Allah'ın iradesine bağlamakta bundan dolayı tab' veya tabiat terimleri yerine “âdet” kavramını kullanmayı tercih etmektedir.<sup>379</sup> Buradan hareketle Eş'arî'nin âlemde meydana gelen olaylar için “âdetullah” kavramını kullanmasının makul olacağını ifade edebiliriz.

Eş'arî, Allah'ın varlığına ilişkin olarak istidlâl yapılabileğini söylemektedir. Bu görüş, bir anlamda âlemin bir işleyişinin veya nizamının olduğuna ve insanın bu düzen karşısında âlemi müşahede ederek Allah'ın bilebileceğini göstermektedir. Bu bağlamda “tabiat kanunları<sup>380</sup>, Allah'ın koyduğu kanun, nizam” mânalarına gelen sünnetullah veya âdetullah terimleri kullanılmaktadır.<sup>381</sup> Nitekim Kur'ân'da da âlemde bir düzenin olduğu zikredilmektedir.<sup>382</sup> Buradaki düzen yahut nizam düşüncesi yaratıcının birliğine işaret etmektedir. Bu nizam, yaratmayla beraber her şeye hareket kanunlarının ve potansiyel güçlerinin verilmesiyle yaratılmıştır. Makro âlemden mikro âleme, canlı âlemden cansız âleme her şey bir kanun çerçevesinde yaratılış esnasında konmuştur.<sup>383</sup> Eş'arî anlayış da âlemdeki bütün bu varlıklar üzerinde Allah'ın kudret sıfatının etkili olduğunu savunarak, cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin devamlı olarak kudret sıfatı tarafından yaratıldığı kanaatindedir. Cüzler üzerindeki kudret sayesinde bu cüzler âlemde varlıklarını idame ettirebilmekte ve ilâhi kudret dilediğinde bu idameliği ortadan kaldırmaktadır. Âlemdeki tüm mahlukâtı Allah'ın irâdesine bağlayan bu anlayış,

<sup>377</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 279.

<sup>378</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 280, 283.

<sup>379</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 264.

<sup>380</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınları, 4. baskı, Ankara, 2017, 49, 53.

<sup>381</sup> İlyas Çelebi, “Sünnetullah maddesi”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 159-160.

<sup>382</sup> Mülk, 67/3-4.; Yasin, 36/ 38-40.; Neml, 27/88.

<sup>383</sup> Özsoy, *Sünnetullah*, 61.

Allah'ı doğal bir fâil yahut ezeli olan bir neden durumundan uzaklaştırarak kendi irâdesi ile istediğini meydana getiren fâil-i muhtar konumuna getirmektedir. Bundan dolayı da âlemdeki varlıklar arasında zorunlu nedenselliği de ortadan kaldırmaktadır.<sup>384</sup>

Kur'ân bir taraftan, âlemde bir düzenin varlığını ortaya koyarken, bir taraftan mutlak bir determinizm<sup>385</sup> (nedensellik) olmadığını da göstermektedir. Zira âlem belli bir düzene göre işlemektedir. Fakat bu işleyiş Allah'tan bağımsız değildir. Kur'ân'ın buradaki tutumunun sebebi, insanlığın nedenselliğe karşı güvenini azaltmak değildir. Zira insan dünya hayatını idâme edebilmek için bir nedenselliğe yani bir düzene ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda âlemdeki nedensellik, âlemin insanın hizmetine verilmiş bir neticesi olduğu kadar, insanın dünya sınavında iki zıt görevi yerine getirebileceğinin en esas öğelerinden biridir. Bu potansiyelinin haricinde hakiki bir ahlâki görevi bulunmayan nedenselliğin oynayacağı rolü, bir anlamda âlemi müşâhede eden ve istidlâlde bulunan insan belirleyecektir.<sup>386</sup> Bu bağlamda Kur'ân, aklını kullanan her insanın varlık üzerine düşünerek Allah'a ulaşabileceğini aktarmaktadır.<sup>387</sup>

Klâsik fizikte de kullanılan determinizm, evreni her türlü aracı varlığı ortadan kaldırmaya çalışan Newtoncu sistemin yer çekimini esas alarak mekanistik ve deterministik bir organizma oluşturmaya çalışmaktadır. Fakat bilimin ilerlemesiyle izafiyet ve kuantum teorilerinin ortaya çıkmasıyla beraber nedensellik yasasının zorunlu âlem fikrini baz alan içeriği geçerliliğini yitirmiştir. Örnek olarak determinizmin deneysel açıdan uygulanabilirliği, tekrarlanabilirliği ve parça ve bütün

---

<sup>384</sup> Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 359.; Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*, 53.

<sup>385</sup> Kâinata olup biten her hadisenin maddî veya mânevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefî doktrindir. İslâm düşünce tarihinde genel olarak illiyyet, Batı felsefesinde de causalité terimiyle ifade edilen sebeplilik fikriyle yakından ilgilidir. Bk.: İlhan Kutluer, "Determinizm maddesi", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 215-220.

<sup>386</sup> Özsoy, *Sünnetullah*, 61.

<sup>387</sup> Fussilet, 41/53.; İlgili ayette "Onlara hem dış dünyadaki hem de kendilerindeki alâmetlerimizi göstereceğiz." İfadesi yer almaktadır. Bu ayetten hareketle insanın âlemi müşâhede ederek ve istidlâlde bulunarak Yüce Allah'a ulaşabileceği anlatılmaktadır.

açısından atom altı parçalara uygulanabilirliği mümkün olarak görülmemeye başlanmıştır.<sup>388</sup>

Görülüyor ki Eş'arî'nin âlemde bir sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle beraber âlemde meydana gelen değişim ve dönüşümlerin, sebep ve sonuçların bir yüce yaratıcı tarafından yaratıldığını ifade ettiğini söyleyebiliriz. Öte yandan yukarda da zikrettiğimiz üzere tabiat-ı mûcibe ve tab-ı müvellid (tabiat ve tevlid) ile âlemde bunlara bağlanan durumları da reddettiğini söyleyebiliriz. Zira bunu kabul etmenin arazın arazı doğuracağı fikrine dayandırmaktadır. Bunun yanında determinizmin (nedenselliğin) ortaya koyduğu âlemdeki neden-sonuç ilişkisinin sonucu olarak zorunlu nedenselliği de kabul etmediği görülmektedir.

## 2.8. Âlemin Hudûsü

Âlemin hudûsü mevzûsu felsefeciler, kelâmcılar ve İslâm filozofları arasında ilk dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Bu bağlamda felsefeciler, kelâmcılar ve İslâm filozoflarının görüşleri arasında farklılıkların olduğu görülmektedir.

Felsefede âlem anlayışına bakıldığında Aristo (m.ö. 384-322), âlemin ve hareketin ezeli olduğunu iddia etmektedir. O, ay altı âlemin oluş ve bozuluş âlemi olduğunu; ay üstü âlemin ise ezeli ve ebedî olan varlıklardan meydana geldiğini söylemektedir. Ay altı âlemin dört unsurdan oluştuğunu ifade ederken ay üstü âlemin dört unsur dışında beşinci unsur olan “esirden” oluştuğunu söylemektedir. Ona göre âlemin dışında Tanrı'nın hareket ettirdiği ve sabit yıldızların olduğu birinci gök, merkezinde ise sabit durumda yeryüzü vardır. Bu ikisi arasında da sayıları elli beşi bulan canlı gezegenler ve onlarla beraber devri biçimde harekette bulunan gök cisimleri bulunmaktadır. Bu şekilde var olan âlem Aristo'ya göre ezeldir.<sup>389</sup> Epikürcüler ise bir Tanrının varlığını kabul etmemekle beraber âlemin ezeli olduğunu savunmuşlardır. Onlar, âlemde katı bir nedenselliğin olduğunu ve âlemdeki olayların bazı rastlantılar sonucu meydana geldiğini iddia etmişlerdir.<sup>390</sup>

<sup>388</sup> Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, 222-224.

<sup>389</sup> Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi 2*, 100.; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, 215-218.; Bolay, “Âlem mad.”, II, 360-361.

<sup>390</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 398.

İslâm felsefesine bakıldığında Kindî (ö. 252/866 [?]) âlemde sonsuzluk fikrine karşı çıkmakta ve bunun birçok çelişkiye sebep olacağı kanaatindedir. Bundan dolayı o, âlemin ezeli olabileceği fikrini kabul etmemektedir. Kindî, âlemde var oluşun sebebini “gerçek bir” olarak nitelendirmiş yaratılan varlıkların sebebini de “gerçek bir” den kaynaklı olduğunu dile getirmektedir. Burada Kindî’nin sudûr nazariyesindeki biri mi? Yoksa varlığın ilk sebebi olan Tanrıyı mı? Kastettiği konusu tartışmalıdır.<sup>391</sup> Fakat Kindî’nin buradaki açıklamalarından hareketle âlemin yaratılmış olduğu düşüncesinde olduğunu söylememiz makul olacaktır. Zira âlemin ezeli olmadığını kabul etmesi ve net bir şekilde “gerçek biri” ifade etmemesi bunu göstermektedir.

Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ, (ö. 428/1037) Allah-âlem ilişkisinde, “Birden ancak bir çıkar” ilkesinden hareketle sudûr teorisini ön plana çıkarmışlardır. Zira bu teoriye göre bütün mevcûdat ilk akıl ve diğer akıllar Tanrı’dan sudûr etmektedir. Fakat buradaki “Birden” kasıt, O’ndan çokluğun çıkmayacağı, yalnızca bir çıkacağı yönündedir. Tanrı’dan sudûr eden her akıl altında madde ve sûretiyle bulunan başka bir akli meydana getirmektedir. Bunun sonucunda da değişim ve dönüşüme açık olan ay altı âlem meydana gelmektedir. Buradaki sudûr, ilâhi irâde olmadan âlemin oluştuğunu ortaya koymaktadır. Sudûr teorisine göre âlem Allah’tan zorunlu bir şekilde taşmaktadır.<sup>392</sup>

İbn Rüşd (ö. 520/1126) ise *Faslu’l-Makâl* adlı eserinde âlemin zarûrî olarak kadîm ve ezeli olduğunu ve âlemin hâdis olarak yaratılmasının akla uygun olamayacağı kanaatindedir. Ona göre âlem, yoktan meydana gelmemektedir. Allah’ın, âlemi doğrudan değil dolaylı bir şekilde idare ettiğini iddia etmektedir. Bunun yanında âlemin “mümkün-i kadîm” olduğunu aktaran İbn Sînâ’yı kabul etmemekte ve İbn Sînâ’nın kelâmcılara bu görüşünü bir taviz olarak verdiğini söylemektedir.<sup>393</sup>

<sup>391</sup> Kindî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk, *Felsefi Risaleler*, (Çev.: Mahmut Kaya) İstanbul, Klâsik Yayınları, 4. baskı, 2016, 39.

<sup>392</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ*, 121-124.; Fârâbî, *Medînetü’l-Fâzıla*, 51-53.; Yıldız, *İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı*, 211.

<sup>393</sup> İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed, *Faslu’l-Makâl el-Keşf an Minhâci’l-edille: Felsefe-din İlişkileri*, (Haz.: Süleyman Uludağ) İstanbul, Dergâh Yayınları, 9. baskı, 2017, 34-35.

Bunun yanında İslâm felsefesinde Allah-âlem ilişkisinde bir yaratıcının varlığına delil olarak inâyet delilinin kullanıldığı görülmektedir. Bu delil âlemin bir nizam üzere olduğunu ortaya koyarak, âlemin bir yaratıcısının olduğunu ve bu yaratıcının olmadan âlemde bir nizamın söz konusu olamayacağını aktarılmaktadır. Bu delile göre:

- 1) Âlem, bütün cüzleri ve kısımları ile insanın var oluşuna ve âlemdeki tüm mahlûkâtın varlığına uygun olarak tasarlanmıştır.
- 2) Tüm cüz ve kısımlarıyla âlem, bir tek amaca yönelik yaratılan bir eser niteliğindedir. Bu iki delilden çıkarılacak netice ise şudur: Âlem yaratılmıştır ve onun bir yaratıcısı vardır. Bu sonuca varılmasının sebebi de inâyet delilidir.<sup>394</sup>

Âlemin hudûsü konusunda münakaşa edilen mevzûlardan biri de hâdislerin mûhdisinin onları yoktan nasıl yarattığıdır. Muvahhidler bu konuda mûhdisin cisimleri ve arazları, evvelden yoktan yarattığı kanaatindedirler. Hâdislerin yaratılmadan evvel eşyâ, a'yân, cevherler ve arazlar olmadığını dile getirmişlerdir. Mûhdis onları ihdas ettikten sonra, bir şekilden başka bir şekle bürünmesi ve şekil olarak iki farklı türden özel bir türün çıkmasını imkân dâhilinde görmüşlerdir. Buna misal olarak da at ve eşekten katırın meydana gelmesi, kurt ve sırtlandan üreyen eniği göstermişlerdir. Fakat buna rağmen bu konuda farklı açılardan tartışmalar da çıkmıştır.

Bu tartışmalardan ilki heyûlâ taraftarlarıyladır. Onlar yaratıcıyı kabul etmekle beraber yaratıcının bu âlemi kadîm bir heyûlâdan meydana getirdiğini söylemişlerdir. Onlara göre aslı olmayan bir şeyden yaratan görülmemektedir. Nasıl ki sanatçı, yüzüğü altından, gümüşten yahut başka bir asıdan yapıyorsa aynı şekilde marangoz da kapıyı ağaç vb. şeylerden meydana getirir demişlerdir. İkinci tartışma ise yaratıcının mürekkep olanları, unsurları toprak, su, ateş ve hava olan dört doğadan oluşturduğunu söyleyen ve bu dört unsurun kadîm olduğunu iddia eden gruplardır. Üçüncü tartışma Mu'tezile grubuylaıdır. Bu grup, hâdislerin yaratılmadan evvel eşyâ ve a'yân olduğunu belirtmişler ve siyahın yokluk durumunda siyah olduğunu söylemişlerdir.<sup>395</sup>

<sup>394</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 209-210.

<sup>395</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 99-100.



Eş'arî ise bu konuda ma'dûm (yokluk) iken mevcûd konumuna gelen maddenin yani sonradan var olanın fena özelliğinden dolayı ispat edilebileceğini söylemektedir. Zira ona göre varlıklar zaman içerisinde durumdan duruma dönüşmekte ve bu dönüşüm varlıkları her bir kademedede yokluğa götürmekte, bundan dolayı da tüm bu varlıkların bir başlangıcının olması gerektiği kanaatindedir. Çünkü ona göre zaman yönünden sonlu olan bir şeyin bir başlangıcının da olması gerekmektedir.<sup>396</sup> Görülüyor ki Eş'arî yoktan var olan bir maddenin zaman içerisinde değişim ve dönüşüme uğradığını yahut yok olabileceğini öne sürerek bu maddenin bir başlangıcının olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu görüşünü de hâdis olan varlıkların sonradan fena vafından dolayı yok olabileceğine yorumlamaktadır. Bu durumda yukardaki üç tartışmadan ilkinin âlemin ham maddesini kadîm olarak kabul etmesi, Eş'arî'nin görüşüyle bağdaşmamaktadır. Aynı şekilde birinci ve ikinci görüşte eşyanın yapıldığı ham maddenin aslının olmadığı iddiası da Eş'arî nezdinde kabul görmemektedir. Zira ham maddenin aslının doğada bulunması, Allah'ın tasarrufundadır. Bu maddenin aslının değişime ve dönüşüme uğraması zanaatkarın yahut bu işle uğraşanların tasarrufundadır. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu üçüncü tartışma ise hâdis olan varlıkların yaratılmadan önce özelliklerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat daha önce de zikrettiğimiz gibi Eş'arî'nin hâdis olan varlıkların yaratılma nedeninin o varlığın bir özelliğine bağlı olmadığı fikriyle Mu'tezile'nin bu fikri bağdaşmamaktadır.

Yoktan yaratmayla ilintili olarak İslâm filozoflarından İbn Sînâ ve Fârâbî'ye bakıldığında "ibdâ" kavramını kullandıkları görülmektedir. Onlar yoktan yaratma fikrini kabul etmemekle birlikte buradaki "ibdâ" kavramını, sudûr nazariyesinin ortaya çıkardığı ilk çıkış zamanına ilişkin problemi çözmek için ortaya koymaktadırlar.<sup>397</sup> Görülüyor ki onlar da daha önce zikredildiği gibi âlemin sudûr nazariyesinin sonucu Allah'tan taşmasına bağlamaktadırlar. Fakat bu konuda kelâmcılar filozoflardan farklı düşünmüşlerdir. Zira kelâmcılara göre Allah'ın zâtı haricinde pasif durumda da olsa bir başka varlığın kabul edilmesi, ikinci bir kadîm varlık anlayışını doğuracaktır. Böyle bir durum da Allah'ın kadîm olma vasfına zarar vermekle beraber tevhid düşüncesine aykırı bir durum oluşturacaktır.<sup>398</sup>

<sup>396</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 56.; Aydın, *Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, 119.

<sup>397</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 212-213.

<sup>398</sup> Gündoğar, *Erken Dönem İslâm Düşüncesinde İlahî Bilgi*, 108.

Eş'arî'nin ise "ibdâ" kavramını "mûhdes, ihtirâ, halk, tekvin" gibi kavramlarla aynı mânaya gelecek şekilde kullandığını ve bunu Allah'ın âlemi yaratması bağlamında kullandığına değinmiştik. Burada Eş'arî'nin de kelâmcılarla aynı görüşü savunarak filozoflara karşı çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira yoktan yaratma konusunda kelâmcıların çoğunluğu aynı görüşü savunmaktadır. Eş'arî İslâm filozoflarındaki "ibdâ" kavramını yaratma mânasına gelecek şekilde kullandığı görülmektedir. Fakat filozoflar bu kavramı taşma olarak ele almaktadırlar.

Genel ekseriyete bakıldığında ise gerek Eş'arî gerekse de kelâmcılar, küllî olarak hem âlemin hem de âlemi meydana getiren maddesinin Allah tarafından yoktan var edildiğini ve bunu bir inanç konusu olarak kabul ettiği görülmektedir. Bundan dolayı da yoktan yaratma konusu kelâm kozmolojisinin de kapsamına girmiştir. Kelâm ekollerinin çoğu da âlemin yoktan yaratıldığı konusunda ittifak sağlamışlardır.<sup>399</sup> Daha önce de zikredildiği gibi kelâmcılar âlemi, Allah'ın dışında var olan tüm mevcûdatı içine alacak şekilde tarif etmişlerdir.<sup>400</sup> Aynı şekilde Eş'arî de âlemi, cevherleri ve arazlarıyla birlikte bütün yaratılanları içine alacak şekilde tarif etmektedir.<sup>401</sup>

Eş'arî ve diğer kelâmcılar öncelikle âlemin hudûsünü ispatlayıp, daha sonra hâdis olan âlemin yaratıcısı olan Allah'a ulaşmaya çalışmışlardır. Kelâmcıların görüşlerini hedef aldıkları materyalist felsefeciler ve benzeri oluşumların, yaratıcısı olmayan ezeli bir âlem görüşü olduğunu iddia etmeleri, kelâmcıların âlem hakkındaki görüşlerini değinilen şekilde dile getirmeye sevk etmiş olabileceğini ortaya koymaktadır.<sup>402</sup>

Materyalistler Allah-âlem ilişkisini birbirinden ayırmak isterken, Eş'arî bu ilişkiyi bozmama ve sıkı bir şekilde bir arada tutma eğilimindedir. Zira âlemi meydana getiren cisim, cevher ve araz gibi cüzlerin arasındaki ilişki, nasıl oluştuğu ile ilgili mevzûları anlayabilmek için metafizik bir temelin oluşması gerekmektedir. Buradan hareketle fizikten metafiziğe doğru felsefî bir yönelimin esaslarını

<sup>399</sup> Cemaleddin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Dem Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2017, 119.; Erdemci, *Kelâm kozmolojisine Giriş*, d.n. 29.

<sup>400</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 62.; Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, 55.; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.; Erdemci, *Kelâm kozmolojisine Giriş*, 84.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 69.; Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 87.

<sup>401</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 37.

<sup>402</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 81.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 105.

belirlemek ve dil açısından mevcûd bulunan kavramlar ve bu kavramlara yüklenen mânalar, “âlem tüm cüzleri ile beraber sonradan meydana gelendir” önermesini temellendirmeye yöneliktir. Allah’ın mutlak kudreti ve meşîetini en aza indirgeme fikrine sahip olan akımları önlemek, bunun yanında Allah ve âlem ilişkisini ayıran atomcu bir anlayış fikrini ön plana çıkarmak uygun görülmüştür.<sup>403</sup>

Eş’arî ve kelâmcılar âlemin hâdis olduğunu kabul ederken bu görüşlerini hudûs delili üzerinden temellendirmişlerdir. Eş’arî bu mevzûyla ilişkili olarak meni üzerinden bir istidlâlde bulunmaktadır. Ona göre meninin kadîm olabileceği ile ilgili bir soru sorulursa şu şekilde cevap verilmesi gerekmektedir: Şayet meni kadîm olmuş olsaydı, hiçbir etki altında kalmaz ve hiçbir değişikliğe maruz kalmazdı. Bundan dolayı hâdis olan belirtilerden de zarar görmezdi. Zira kadîm olan değişmemektedir ve hâdis belirtilere de maruz kalmamaktadır. Fakat Eş’arî Kur’ân’ı Kerîm’de geçen “(Rahimlere) döktüğünüz o meniyi (spermayı) hiç düşündünüz mü? Onu siz mi insan durumuna getiriyorsunuz yoksa biz mi?”<sup>404</sup> ifadesinin meninin değişiklik geçirdiğine ve hâdislere işaret ettiğini belirtmektedir. Bu durumda menide olduğu gibi âlemdeki diğer cisimlerin de kadîm olamayacağını söylemektedir.<sup>405</sup>

Eş’arî’nin hudûs delili üzerinden âlemin hâdis olduğuna dair getirdiği bir temellendirme de daha önce zikrettiğimiz cevherin hâdis oluşuna sonradan meydana gelen arazlardan yola çıkarak açıklamaya çalışmasıdır.<sup>406</sup> Eş’arî bu hususta arazın hâdis olduğunu bilmenin onun var olduğunu kabul etmemiz mânasına geleceğini söylemektedir. Buradan hareketle, kendinde arazları bulunduran cevheri de bu yolla hâdis olarak bilmemize ve cevherlerin arazlardan hâli olamayacağı görüşüne sahip olacağımızı dile getirmektedir.<sup>407</sup> Burada kelâmcıların hudûs delili üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Kelâmcılara göre âlem, cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Onlar, âlemin hâdis olduğunu kabul etmektedirler. Bu durumda araz üzerinden bir temellendirme yapılacak olursa; şayet arazlar hâdis

<sup>403</sup> Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*, 105.

<sup>404</sup> Vâkıa, 56/58. Dini hakikatleri kabul etmeyenler, ilgili ayette geçen ifadeye “biz yaratıyoruz” diye cevap verememişlerdir. Zira her istedikleri vakit bir çocuğa sahip olamayacakları gibi bazen istemeseler de çocuklarının olabileceğini bilmektedirler. Bunun yanında Yüce Allah, insanın kendi yaratılışını ilâhi kudret ve tevhid için büyük bir delil olduğunu; “Kendi nefislerinizde de nice ayetler vardır. Düşünüp ibret almayacak mısınız?” Bk.: Zâriyât, 51/21.göstermektedir. Bk.: Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, 77.

<sup>405</sup> Eş’arî, *Luma'*, 17.; Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, 77.

<sup>406</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 268.

<sup>407</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 14.

ise arazları bulunduran cevherler de hâdis olacaktır. Bu durumda araz-cevher üzerinden âleme giden bir oluşum meydana gelmektedir. Buradan âlemi oluşturan cüzler, arazlar ve cevherler olduğuna göre ve bu cüzler de hâdis olduğuna göre âlem de hâdis olacaktır. Bunun sonucunda da hem Eş'arî hem de kelâmcıların âlemin hâdis olduğuna dair getirdikleri hudûs delili geçerliliğini ortaya koymaktadır.

Allah ve âlem arasındaki ayrımı ortaya koymak için “kıdem” ve “hudûs” delilleri arasında da bir temellendirme yapmak gerekmektedir. Bundan dolayı âlemin bir yaratıcısının olduğunu delillendirmek için kullanılacak argümanların birbirine paralel olması gerekmektedir. Bu hususta Eş'arî kendisine sorulan “Şayet âlemin bir yaratıcısı varsa var olduğunun delili nedir?” sorusuna Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) de delil gösterdiği Kur'ân ayetlerini göstermektedir. Eş'arî “Yeryüzünde, gerçekten inananlar için birçok ibretler vardır, kendi nefislerinizde de birçok alâmetler vardır. Hala görmeyecek misiniz?”<sup>408</sup> ayetini temel alarak ilk önce insanın yaratılış süreçlerini delil göstermektedir. Daha sonra Mü'minûn sûresindeki ayetleri<sup>409</sup> delil göstererek insanın kendiliğinden var olamayacağı ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle âlemin de yaratıldığını ortaya koymaktadır.<sup>410</sup>

Eş'arî'nin âlemin hudûsüne dair getirdiği başka bir akli delil de hareket eden varlıkların hâdis olduğuna dair görüşüdür. Zira Eş'arî'ye bir varlık hareket ediyorsa o varlık hâdis varlık kategorisine girmektedir. Bundan dolayı daha önce de zikrettiğimiz gibi hareketin sonlu bir kavrama işaret ettiğinden dolayı hâdis varlıkların özelliği olduğuna değinmiştik. Buradan âlemi oluşturan cüzlerin cevher, araz ve cevherlerin oluşturduğu cisimler olduğu gerek Eş'arî gerekse de kelâmcılar nezdinde ifade edildiğine göre ve bu cüzlerin hâdis olduğu ve hareket arazına sahip olduğu göz önünde bulundurduğunda âlemin hâdis olduğu fikri doğru bir önerme olmaktadır. Aynı şekilde Eş'arî'nin daha önce de ifade ettiğimiz gibi cisimlerin hâdis olduğuna dair getirdiği temellendirme âlemin sonlu olduğunu ortaya koymaktadır. Eş'arî cisim bahsinde cisimlerin birleşme ve ayrılma özelliklerinin olduğunu ve bu özelliklerin, cisimlerin zâtlarında tüm cihetlerden sonlu olduklarına delil olduğunu ifade ettiğine değinmiştik. Bu bağlamda İbn Fûrek de Eş'arî'nin cevher ve cisim

<sup>408</sup> Zâriyât, 51/21-22.

<sup>409</sup> Mü'minûn, 23/12-14.

<sup>410</sup> Eş'arî, *Luma'*, 6.; Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*, 63.

hakkındaki görüşünü tevhîd bağlamında ele aldığını aktarmaktadır. Eş'arî'ye göre cisimlerin sonlu olması ispatlanmadan, onların hâdis olmalarının ispatlanması mümkün değildir. Zira cisimlerin sonlu olduğuna dair delil onların hâdis olduklarını da ortaya koymaktadır.<sup>411</sup> Görülüyor ki burada da âlemi oluşturan cüzlerden biri olan cismin sonlu oluşu ve hâdis oluşu âlemin hudûsüne delil olarak getirilmektedir. Ayrıca nedensellik konusunda da zikrettiğimiz üzere Eş'arî'nin âlemde meydana gelen olaylarda; bu olayları tabiata değil, Allah'ın iradesi ve kudreti sonucu meydana geldiğini söylemesi de âleme, Allah'ın her an müdahale edebileceğini ve âlemin bir yaratıcısının olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle de âlemin bir yaratıcı tarafından yaratıldığı ve idare edildiği görülmektedir.

Eş'arî'nin Allah'ı, âlemin yaratıcısı olarak kabul ettiği ve âlemi de hâdis olarak kabul ettiği verdiğimiz temellendirmelerden açık bir şekilde görülmektedir. Görülüyor ki Eş'arî, Allah ile hâdis olan âlem arasında kesin bir ayırma gitmektedir. Bu hususta Eş'arî, Allah'ı bilmek için âlemi müşâhede ederek ve istidlâlde bulunarak ulaşabileceğini belirtmektedir. Bu konuda Eş'arî'nin diğer İslâm kelâmcılarıyla aynı görüşte olduğu görülmektedir. Sonuç itibarıyla Eş'arî'ye göre âlem kadîm değil, hâdistir ve âlemi yaratan bir yaratıcı vardır.

---

<sup>411</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 202.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, d.n. 144.

### 3. SONUÇ

İslâm kelâmına atomculuk fikrini Basra Mu'tezili Okulundan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın dâhil ettiği ağırlıkta olan görüştür. Bunun sonucunda da atomculuk fikri başta Mu'tezile olmak üzere sonraki kelâm ekollerini de etkilediği görülmektedir. Her ekol kendi görüşlerini ortaya koyarak âlem hakkında bir çerçeve oluşturmaya çalışmıştır. Önceleri Basra Mu'tezile ekolüne mensup olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin atomculuk fikrinin ilk muhataplarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar Eş'arî daha sonra çeşitli nedenlerden ötürü Mu'tezile ekolünden ayrılrsa da gerek celîl konularda gerekse de dakîk konularda ortaya koyduğu görüşlerle Mu'tezile ekolünün birikimlerinden faydalandığı görülmektedir. Böyle bir etkilenmenin olması da muhtemeldir. Zira Eş'arî de Allâf gibi Basra Mu'tezile Okuluna mensup birisiydi.

Eş'arî'nin, Mu'tezile'den aldığı bu birikimle ve kendi döneminde yapılan tartışmalardan da haberdar olarak âlem hakkında kendine özgü fikirler ortaya koyduğu görülmektedir. Nitekim bu bağlamda çalışmamız ve yaptığımız araştırmalar göstermiştir ki Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* eserinde kendi döneminin kelâm ekollerinin, âlem hakkındaki görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir. Bu eserin dakîk kısmında her ne kadar Eş'arî kendi görüşlerini dile getirmese de eserin "hareket" bahsinde ve birkaç yerde daha kendi görüşünü dile getirdiğini ifade edebiliriz. Eserin ikinci kısmında Eş'arî dakîk konulara yer verdiği görülmektedir. Bunun yanında İbn Fûrek'in *Mücerred* adlı eserinde Eş'arî'nin âleme dair görüşlerine detaylı bir şekilde yer verdiği görülmektedir. İbn Fûrek bu eserde Eş'arî'nin âlem hakkındaki görüşlerini aktarırken onun *Mücez*, *Kitabu'n-Nevâdir*, *Kitâbü't-Tefsîr* ve diğer kitaplarından iktibaslar yaptığı görülmektedir. Bu da gösteriyor ki Eş'arî günümüze ulaşmayan bu kitaplarında da kozmolojik konuları ele almaktadır. Aynı şekilde Bağdâdî'nin "şeyhimiz" dediği Eş'arî'nin âlem hakkında görüşlerini *Kitâbu Usûli'd-Dîn* eserinde yüzeysel olarak da yer verdiğini söyleyebiliriz.

Eş'arî'nin gerek yukarıda ismini zikrettiğimiz gerekse de diğer kitaplarından hareketle kozmolojik konulara ağırlık verdiğini söyleyebiliriz. Eş'arî'nin dakîk konulara bu denli ağırlık vermesi âlemin araştırılması ve anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Eş'arî'nin, âlem hakkında görüşler ortaya koyarken

net bir biçimde Allah ve âlem arasında bir ayrıma gittiği görülmektedir. Zira Eş'arî'nin bunu yapmasındaki amacı, âlemde bulunan cevher, araz, cisim ve bu cüzlerin âlemle olan ilişkilerinde buldukları mekân, bir mekândan diğer mekâna hareketleri ve bu cüzlerin tabiatlarının âlemde bir nedenselliğe yol açıp-açmadığı sorununu, Allah'ı âlemden ayrı ve âlemi yaratan ve idare eden bir varlık olarak açıklamaktır. Aksi takdirde kadîm ve hâdis varlık arasındaki ilişkinin anlaşılması zor olacaktır. Bundan dolayı Eş'arî âlem ile ilgili görüşler ortaya koyarken; bu görüşlerinin, Allah'a halel getirmeyecek şekilde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Kelâmcılara göre varlık, Allah ve âlem diye ikiye ayrılmaktadır. Burada Allah için kadîm varlık, Allah dışında kalan her şey için âlem (hâdis varlık) nitelemesini yapmaktadırlar. Burada kelâmcıların varlığı, “kevn” bağlamında gerçek bir varlık olarak ele aldıkları görülmektedir. Bunun yanında filozoflar ise harici ve zihni bir varlık tasavvuruna gitmektedirler. Eş'arî de diğer kelâmcılarda olduğu gibi varlığı, “kadîm” ve “hâdis varlık” olarak sınıflandırmaktadır. O da Allâh'a kadîm varlık, O'nun dışında kalan tüm mahlûkata da hâdis varlık nitelemesini yaptığı görülmektedir.

Kelâmcıların çoğu, âlemin cevher ve arazlardan ve cevherlerin birleşimi sonucu oluşan cisimlerden müteşekkil olduğu kanaatindedirler. Eş'arî de âlemi cevher ve arazlardan oluşan bir yapı olarak görmektedir. O, cevheri, “kendi başına kâim olan ve yaratıldığında bir yere ihtiyaç duymayan cüz” olarak tanımlarken, arazı ise “cevherde ortaya çıkan, iki vakitte bulunamayan geçici şey” olarak tarif etmektedir. Cismi ise “asgari iki cevherin birleşimi sonucu oluşan cüz” olarak nitelendirmektedir. Fakat Eş'arî cevher ve cisimler için bekâ vasfını uygun görürken, arazlar için böyle bir şeyin olmadığı kanaatindedir. Aynı şekilde cevherler ve cisimler için Allah yarattığı takdirde bekâ vasfının bâkî kalacağını söylemektedir. Eş'arî buradan hareketle âlemin hudûsünü ortaya koyup Allah'ın varlığının bilinmesi gerektiğini dile getirmektedir. Zira Allah'ı bilmek için hâdis varlıkların birbiriyle ilişkisini anlamak gerekmektedir.

Eş'arî, ma'dûm konusunda, ma'dûmun “şey” ile nitelendirilmesini doğru bulmamaktadır. Zira ona göre “şey” nitelemesi genel bir tarifi kapsamaktadır. O, ma'dûmun kendisinden haber verilebilen, anlatılabilen, bilinebilen mânalarına gelen

malûm, mezkûr gibi ifadelerle nitelenmesi gerektiğini savunur. Bunun dışındaki tarifleri kabul etmez. Çünkü ona göre mevcûd olan bir şeye “şey” nitelenmesi yapılırsa ma’dûm olana ise “lâ şey” denilmesi gerekir. Böyle bir şeyde ma’dûm hakkında bir şeyin olmaması mânâsına gelir ki böyle bir şeyi de mümkün görmemektedir.

Eş’arî, âlemde bir mekânın olması gerektiğini savunmuştur. Zira ona göre âlemi oluşturan cüzler âlemde yer edinebilmeleri için bir mekâna ihtiyaç duymaktadır. O, cevherin yaratılabilmesi için hâlâ (boş) bir mekâna ihtiyaç duyduğunu, arazın da cevheri mekân edindiğini söylemektedir. Zira saydığımız cüzler gerek var olmak gerekse de hareket özelliklerini yerine getirebilmeleri için bir mekâna gerek duymaktadırlar. Eş’arî buradaki hareketi varlıkların hâdis olmasına delil olarak getirmektedir. Eş’arî’nin özellikle cevher-araz bahsinde Allâf ile benzer görüşler ortaya koyduğu görülmektedir.

Eş’arî, âlemde hareketin meydana gelebilmesi için âlemde halâ (boşluk) olması gerektiği kanaatindedir. Zira ona göre âlemde melâ (dolu) olsaydı hareketin meydana gelmesi imkânsız olurdu. Eş’arî ayrıca Nazzâm’ın hareketin mekân atlanarak gerçekleştiği fikrine dayanan tafrâ teorisini kabul etmemektedir. Zira ona göre hareket fasılasız (aralıksız) bir şekilde meydana gelmektedir.

Eş’arî nedensellik (illiyyet) konusunda da tartışmaktadır. Bu bağlamda o, tab’ ve tevellüd gibi fikirleri savunan Mu’tezile ekolünü eleştirmiştir. Zira Eş’arî bu gibi fikirlerin eşyanın tabiatının değişmeyeceğini ve bunun da âlemde zorunlu nedenselliğe götüreceğinden dolayı reddetmektedir. Eş’arî, âlemde eşyanın bir tabiatı olmakla birlikte bu tabiatın Allah’ın irâdesi sonucu değişebileceğini söylemektedir. O, bu görüşü ortaya koyarak âlemde Allah’ı fâil-i muhtar olarak görmektedir. Bu hususta özellikle Eş’arî’nin görüşlerinin, Basra Mu’tezilesi’nin görüşleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Eş’arî nedensellik konusunda âlemde meydana gelen olayların şayet tabiata isnad edilirse arazın arazı doğuracağı temeli üzerine inşa edildiğini söylemektedir. Bundan dolayı nedensellik fikrini savunan tabiatçılar, felsefeciler ve Mu’tezile’nin bu konudaki görüşlerini kabul etmemektedir.



Eş'arî'nin âlemin hudûsü konusunda da diğer birçok kelâmcıyla aynı görüşte olduğu görülmektedir. Zira ona göre de âlem yaratılmıştır ve hâdistir. Âlemi yaratan bir yaratıcı vardır ve O da Allah'tır. Allah ise kadîmdir. Bu noktada âlemin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmekle beraber âlemin de kadîm olduğunu iddia eden felsefecilerden Eş'arî'nin görüşleri ayrılmaktadır. Bu hususta Eş'arî ve diğer kelâmcılar hudûs delilini kullanma yoluna gitmişlerdir. Eş'arî âlemin hâdis oluşunu sonradan yaratılan arazlardan yola çıkarak cevher-araz düalizmi üzerinden temellendirmektedir. Bunun yanında cismin hareket etmesini ve sonlu bir sayıda olmasını da âlemin hudûsüne delil getirdiği diğer argümanlar olduğu görülmektedir. Öte yandan Eş'arî'nin âlemde zorunlu nedenselliği kabul etmeyerek, âlemi bir yaratıcının yarattığını ve idare ettiğini ifade etmesi de âlemin hudûsüne getirdiği bir başka delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç itibarıyla söyleyebiliriz ki Eş'arî kendi döneminde tartışılan dakîk meselelere ilgisiz kalmadığı görülmektedir. Bu meseleleri saydığımız kaynaklardan aldığımız referansları göz önünde bulundurarak söyleyebiliriz ki Eş'arî, cevher, araz, cisim, mekân, hareket, nedensellik ve âlemin hudûsü konularında gerek Mu'tezile'den aldığı birikimle gerekse de kendi döneminde tartışılan fakat olumsuz bir tavır alınan dakîk konularda tartışmıştır. Eş'arî'nin kozmolojik konulara ağırlık vermesi ve önceki birikimlerden de yararlanarak özgün fikirler ortaya koyması, kendisinden sonraki kelâmcıları ve ilim insanlarını da etkilemiştir.

Âlem hakkındaki çalışmalara ağırlık verilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira Allah'ı bilmek için âlemi müşâhede etmek gerekmektedir. Bundan dolayı bu tür konulara yoğunlaşılması, hem âlem ile ilgili çalışmaların artmasına hem de kelâm ilminin dakîku'l-keâm alanına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Öte yandan dakîk konular anlaşılması zor konular olduğundan dolayı bu konuda yapılacak çalışmaların, sağlam temellendirmelere dayandırılması gerektiğini düşünüyoruz. Yaptığımız bu çalışmanın bu konuda çalışacak olan kelâmcılara bir nebze de olsa ön ayak olmasını ve kelâm ilmine katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

## KAYNAKLAR

- Abdülhamid, İ. (2015). *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Mustafa Saim Yeprem). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akay, H. (Ed). (2005). *İslâmi Terimler Sözlüğü*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed. (2010). *Ebkâru'l-Efkâr fi Usulu'd Din*. (II.-III. Cilt). (thk., Ahmet Muhammed El-Mehdî). Kahire.
- Aristoteles, (2016). *Metafizik*. (İkinci Baskı). (Eski Yunancadan Çev.: Yasin Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arpağuş, H. K. (2008, 7-9 Kasım). *Bağdat Mu'tezile Ekolü: Kâ'bi Örneği*. İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyumu, İstanbul.
- Arslan, İ. (2016). *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. (İkinci Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2001). *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aydın, H. (2009). *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. (Birinci Baskı). İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Aydın, H. (2012). *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal*. (Birinci Baskı). Ankara: Fecr Yayınları.
- Aydın, M. S. (2006). *Âlemden Allah'a*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Aydınlı, O. (2013). *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf*. (İkinci Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. (2016). *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. (Birinci Baskı). (Çev. Ömer Aydın). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. (1963). *el İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduhu velâ yecûzu'l-cehlu bihî*. (İkinci Baskı). (nşr., Muhammed Zâhid b. Hüseyn el kevserî). Kahire: Dâru'l-kütûbi'l-Mısriyye.
- \_\_\_\_\_ (1987). *et Temhîd*. (Birinci Baskı). (nşr., İmadüd-din Ahmed Haydar). Beyrût: Müessesetü'l Kütûbi'l Sekâfiyye.
- Bedevî, A. (2013). "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı". (Çev. Metin Yıldız). *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11(2), 283-285.

- Bolay, S. H. (1989). “Âlem maddesi”, *DİA*. (II. Cilt). İstanbul.
- Bulğen, M. (2017). *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. (İkinci Baskı). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. (İkinci Baskı). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Cevizci, A. (Ed). (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cürcânî, es Seyyîd eş Şerîf Ebu'l-Hasan. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*. (Birinci Baskı). (Çev. Ömer Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2004). *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. (thk., Muhammed Sıddık el Minşavi). Kahire: Fazilet Yayınları.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamı'l-Harameyn. (1969). *eş Şâmil fî Usûli'd-Din*. (thk., Ali Sâmî en Neşşâr ve bşk.). İskenderiye: Menşetu'l-Mêarif.
- \_\_\_\_\_ (1965). *Luma' el Edille*. (thk., F. Mahmut Neşri). Kahire.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Kitâbü'l-İrşâd*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Sabri Yılmaz ve bşk.). Ankara: TDV Yayınları.
- Çelebi İ., ve Topaloğlu, B. (Ed). (2017). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. (Beşinci Baskı). İstanbul: İsam Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Sünnetullah maddesi”. *DİA*. (XXXVIII. Cilt). İstanbul.
- Çetinkaya, B. A. (2012). *İslâm Felsefesi Tarihi 1*. (Birinci Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2012). *İslâm Felsefesi Tarihi 2*. (Birinci Baskı). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Dağ, M. (1987). "İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı". *19 Mayıs Üniversitesi Dergisi*, II, 35-54.
- Demir, O. (2015). *Kelamda Nedensellik*. (Birinci Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Durumlu, M. S. (2017). *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Düzgün, Ş. A. (1998). *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. (Birinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

- Edmonds A. G., ve Yaylalı, M. (Ed). (2011). *Redhouse Mini Sözlüğü*. İstanbul: Sev Matbaacılık ve Yayıncılık.
- Erdemci, C. (2007). *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Kelâm İlmine Giriş*. (Birinci Baskı). İstanbul: Dem Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2014). “İslâm Kelâmında Kozalite Problemi”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 11.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan Alî b. İsmâîl. (2005). *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. (Birinci Baskı). (Çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- \_\_\_\_\_ (2017). *el Lüma’ fi’r-Red Alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’ Eş’arî Kelâmi*. (İkinci Baskı). (Çev.: Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil). İstanbul: İz Yayıncılık.
- \_\_\_\_\_ (2010). *el-İbâne ve Usûlü Ehli’s-Sünnet: Eş’arî Akâidi*. (Birinci Baskı). (Çev. Ramazan Biçer). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Risâle fi İstihsâni’l-Havd fi İlmi’l-Kelâm*. (Çev. Muhammed Yetim).
- \_\_\_\_\_ (2016). “Kelâm İlminin Meşrûiyeti”. (Çev. Ahmet Mekin Kandemir). *Marife Dergisi*, 162.
- Etik, A. (Ed). (1968). *Ferheng-i Fârisî Farsça-Türkçe Lügat*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. (1997). *el Medînetü’l-Fâzıla*. (Çev.: Ahmet Arslan). Ankara: Vadi Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. (2014). *Tehâfütü’l-Felâsife*. (Birinci Baskı). (Çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gökhan, A. E. (2013). *Vahyin, Nurların ve Bilimin Işığında Tevhid İlmi*. (Birinci Baskı). İstanbul: DMN Medya Yayınları.
- Günaltay, M. Ş., ve Bayın, İ. (2008). *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. (Birinci Baskı). Ankara: Fecr Yayınları.
- Gündoğar, H. (2017). *Erken Dönem İslâm Düşüncesinde İlahî Bilgi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Çıra Akademi Yayınları.
- Hayyât, Ebü’l-Hüseyin. (2018). *Kitâbü’l-İntisâr*. (Birinci Baskı). (Çev.: Metin Yıldız). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. (2018). *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası*. (Çev.: Yüksel Macit). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (Birinci Baskı). (Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hökelekli, H. (2010). “Şahsiyet maddesi”. *DİA*. (XXXVIII. Cilt). İstanbul.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. (1991). *Tebyînu Kezîbi'l-Mufterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el Eş'arî*. Beyrut: Daru'l Maarîf, Beyrut.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen. (1987). *Mücerredu Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. (thk., Daniel Gimaret). Beyrût: Dâru'l-Meşrik.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn. (2013). *Mukaddime*. (II. Cilt). (Haz.: Arslan Tekin). İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.
- İbn Manzûr, Cemâlüd'dîn Muhammed b. Mükerrerem. (1708). *Lisânu'l-Arab*. (Haz.: Seyyid Ramazan Ahmed ve bşk.). Kahire: Daru'l Maarîf.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed. (2017). *Tehzîbu'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*. (İkinci Baskı). (Çev. Abdulkadir Şener ve bşk.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. (2017). *Faslu'l-Makâl el-Kesf an Minhâci'l-edille: Felsefe-din İlişkileri*. (Dokuzuncu Baskı). (Haz. Süleyman Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. (2004). *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*. (Birinci Baskı). (Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Janet, P., ve Sêailles, G. (1978). *Histoire de la Philosophie: Les Problèmes et les Ecoles (Metâlîb ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât)*. (Çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır). İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Kâdu'l-Kudât. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. (Birinci Baskı). (Çev. İlyas Çelebi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kaplan, A. (2018). *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
- Karadağ, C. (2011). *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*. Bursa: Emin Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Karlıga, H. B. (1993). “Cisim maddesi”. *DİA*. (VII. Cilt). İstanbul.

- Kaya, M. (1983). *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2009). “Sudûr maddesi”. *DİA*. (XXXVII. Cilt). İstanbul.
- Kaya, M. C. (2016). *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. (Üçüncü Baskı). Ankara: İsam Yayınları.
- Keskin, M. (2005). *Eş’arîliğin Teşekkül Süreci “el-Eş’arî Dönemi”*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk. (2016). *Felsefî Risaleler*. (Dördüncü Baskı). (Çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klâsik Yayınları.
- Köroğlu, B. (2010). “Tafra maddesi”. *DİA*. (XXXIX. Cilt). İstanbul.
- Kutluer, İ. (1998). *Akıl ve İtikad: Kelâm ve Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*. (İkinci Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- \_\_\_\_\_ (1993). “Cevher maddesi”. *DİA*. (VII. Cilt). İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1994). “Determinizm maddesi”. *DİA*. (IX. Cilt). İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1997). “Halâ maddesi”. *DİA*. (XV. Cilt). İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2000). “İlliyyet maddesi”. *DİA*. (XXII. Cilt). İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2003). “Mekân maddesi”. *DİA*. (XXVIII. Cilt). Ankara.
- Mavil, H. Y. (2011). *Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*. Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. (2004). *Tebziratü’l-Edille fî Usuli’d-Din*. (Haz. Hüseyin Atay). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd. (1979) *el-Mesâil fî’l-Hilâf Beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*. (thk., Ma’an Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid). (Birinci Baskı). Beyrût: Me’hedu’l-Enmâi’l-Arabî.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Bahrü’l-Kelâm: Mâtürîdî Akâidi*. (Birinci Baskı). (Çev. Ramazan Biçer). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Özmen, A. (2018). *İbn Fûrek’te Tanrı-Âlem Anlayışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kars.
- Özsoy, Ö. (2017). *Sünnetullah: Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması*. (Dördüncü Baskı). Ankara: Fecr Yayınları.

- Pines, S. (1946). *Mezhebu'z-Zerre İnde'l-Müslimîn ve Alâkatuhu bi Mezâhibi'l-Yunân ve'l-Humûd*. (Çev.: Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride). Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Ebî Bekr. (2017). *Mâtürîdîyye Akâidi*. (On yedinci Baskı). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Schuon, F. (1998). *İslâm ve Ezeli Hikmet*. (Çev.:Şahabeddin Yalçın). İstanbul: İz Yayıncılık
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. (2017). *el Milel ve'n-Nihal*. (Dördüncü Baskı). (Çev.: Mustafa Öz). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Şerif, M. M. (1990). *İslâm Düşüncesi Tarihi*. (I. Cilt). (Ed.: Mustafa Armağan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Taslaman, C. (2015). *Allah'ın Varlığının 12 Delili*. (Sekizinci Baskı). İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Big Bang ve Tanrı*. (Yirmi üçüncü Baskı). İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Toktaş, F. (2004). *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2001). *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. (Dokuzuncu Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (1998). "Hudûs maddesi". *DİA*. (XVIII. Cilt). İstanbul.
- Ülken, H.Z. (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Vural, M. (2009). *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*. (Birinci Baskı). Ankara: Beyaz Kule Yayınları.
- Watt, W. M. (2010). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. (Dördüncü Baskı). (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı) Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Wolfson, H. A. (2016). *Kelâm Felsefeleri*. (Üçüncü Baskı). (Çev. Kasım Turhan). İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). "Kümûn maddesi". *DİA*. (XXVI. Cilt). Ankara.
- \_\_\_\_\_ (1988). "Ma'dûm maddesi", *DİA*. (I. Cilt). İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1991). "Araz maddesi". *DİA*. (III. Cilt). İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (1997). "Hareket maddesi". *DİA*. (XVI. Cilt). İstanbul.

\_\_\_\_\_ (1998). “Heyûlâ maddesi”. *DİA*. (XVII. Cilt). İstanbul.

Yıldız, M. (2015). *İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.

Yücedoğru, T. (2006). *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları.





## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : ELİŞ, Veysel  
Uyruğu : T.C.  
Doğum Tarihi ve Yeri : 10.03.1994 Gürpınar/VAN  
Telefon :  
Faks :  
E-mail : veyselalis3465@gmail.com

### Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	31.07.2019
Lisans	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	05.06.2017
Ön Lisans:	Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi (Adalet Programı)	23.07.2018

### İş Deneyimi

Yıl:	Yer:	Görev:
2018	MEB	Ek Ders Karşılığı Öğretmenlik

### Yabancı Dil

İngilizce: Yökdil: 76,250 British Town Okulları Kursu A2 Sertifikası (Speaking)  
Arapça: Van Halk Eğitim Merkezi Kursu A2 Sertifikası (Muhâdese)

### Hobiler

Futbol, Basketbol, Masa Tenisi, Gezi, Yeni kültürlerle tanışmak...



VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORJİNALLİK RAPORU

22/07/2019

Tez Başlığı / Konusu:

*“Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı”*

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam **118** sayfalık kısmına ilişkin, 22/07/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından **Turnitin** intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **%8** (yüzde sekiz) dir.

**Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:**

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayımlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.


Gereğini bilgilerinize arz ederim.

  
22/07/2019  
Veysel ELİŞ

**Adı Soyadı** : Veysel ELİŞ  
**Öğrenci No** : 179203046  
**Anabilim Dalı** : Temel İslâm Bilimleri  
**Programı** : Kelâm  
**Statüsü** : Y. Lisans  Doktora

**DANIŞMAN**  
Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ

01.08.2019



**ENSTİTÜ ONAYI**  
**UYGUNDUR**

01.08.2019  
Doç. Dr. Bekir KOÇLAR  
Enstitü Müdürü

