marifetname
ISSN: 2757-752X
8/1 (Haziran | June 2021)

Ehl-İ Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi

The Effect of Ash'arî in the Formation of Ahl al-Sunnah's Understanding of Cosmology

Veysel ELİŞ
Doktor Adayı, Helal Finans Araştırmaları Derneği (HEFİAD) İstanbul, Türkiye
PhD Candidate, Halal Finance Research Association (HEFIAD) Istanbul, Turkey
veyselelis3465@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8032-6569
DOI: 10.47425/marifetname.912641

Makale Bilgisi | Article Information
Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 25 Nisan /April 2021
Kabul Tarihi | Accepted: 08 Haziran /June 2021
Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2021

Atıf | Cite as
Eliş, Veysel. "Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi [The Effect of Ash'arî in the Formation of Ahl al-Sunnah's Understanding of Cosmology]". Marifetname. 8/1 (Haziran/2021), s. 339-367.

İntihal | Plagiarism
Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©
Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.
web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname
mail: sifdergisi@gmail.com

Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi

Öz: Bu çalışma Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) âlem anlayışının, Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının oluşumuna etkisini ihtiva etmektedir. Bu bağlamda onun âlem ve âlemin unsurlarına (cevher, araz, cisim, mekân, hareket, nedensellik) yönelik fikirleri ele alınıp irdelenmeye çalışılmıştır. Eş'arî'nin, mensubu olduğu Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra dakîku'l-kelâm (kelâm kozmolojisi) konularında aldığı birikimi kendi yöntemiyle nasıl bir araya getirdiği ve başta Eş'arî'lik ekolü olmak üzere Ehl-i Sünnet ekolünü nasıl etkilediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan Eş'arî'nin zikredilen fikirlerinin Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışında yer edinip-edinilmediğine değinilmiştir. Öte yandan son zamanlarda yapılan çalışmalarda Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının kurulmasında başat rol oynayan kelâmcının Bâkıllânî (ö. 403/1013) olduğu yönündeki iddialara da cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu iddiaların aksine Eş'arîlik ekolünün kurulmasına öncülük eden Eş'arî'nin dakîku'l-kelâm konularındaki görüşlerinin, Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının oluşmasında oynadığı öncü role yer verilmiştir. Çalışma Eş'arî'nin âlem anlayışı ve bu anlayışın Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışına etkisi ile sınırlı tutulmuştur. Öte yandan yer yer diğer kelâm ekollerinin ve kelâmcıların dakîku'l-kelâm konularındaki görüşlerine de başvurulmuştur. Bu görüşler bağlamında argümanlar getirilmeye ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada deskriptif ve mukayese yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Eş'arî, Âlem, Cevher, Araz, Cisim

The Effect of Ash'arî in the Formation of Ahl al-Sunnah's Understanding of Cosmology

Abstract: This study contains the effect of Abu'l-Hasan al'Ash'arî's (d. 324/935-36) understanding of the universe on formation understanding of cosmology of Ahl al-Sunnah. In this context, his ideas for the elements of the universe and the universe (substance, attribute, matter, space, movement, causality) were considered and tried to be examined. After leaving Mu'tazila, which he was a member of, it has been tried to determine how Ash'arî collect on the accumulation he received in daqîqu'l-kalâm (kalâm cosmology) topics in his own way and affected it to the Ahl al-Sunnah school, especially the Ash'arî school. From this point of view, it was mentioned whether the ideas of Ash'arî were included in the understanding of cosmology of Ahl al-Sunnah. On the other hand, it was studied to respond to claims that Bâqillânî (d. 403/1013) of kalâm's leading role in establishing Ahl al-Sunnah's understanding of cosmology in recent studies. Contra-

ry to these claims, it was stated that the views of Ash'arî, who led the establishment of the Ash'arî school, on daqîqu'l-kalâm topics, played a leading role in the formation of Ahl al-Sunnah's understanding of cosmology. The study was limited to Ash'arî's understanding of the universe and the effect of this understanding on Ahl al-Sunnah's understanding of cosmology. On the other hand, the opinions of other kalâm schools and mutakallimûn on daqîqu'l-kalâm topics were also applied. In the context of this opinions, arguments were tried to be brought and analyzed. Descriptive and comparison method were used in the study.

Keywords: Kalam, Ash'arî, Universe, Substance, Attribute, Matter

Giriş[*]

İnsan, tarihin ilk dönemlerinden itibaren evren hakkında sürekli olarak düşünsel bir aktivitenin içerisinde olmuştur. Bundan dolayı geçmişten günümüze, içinde var olduğu evrenin yapısını, unsurlarını, unsurları arasındaki ilişkileri merak etmiş, araştırmış ve tartışmıştır. Bu tartışma tarihsel süreçte farklı yönleriyle ele alınarak günümüze kadar gelmiştir. Sistematik bir şekilde ise Aristoteles-Batlamyus evren fikrinin ortaya konulmasıyla başlamış, Einstein'ın genel ve özel görelilik kuramlarından, günümüz modern biliminde üzerinde tartışılan Big Bang ve Kuantum mekaniğine kadar uzanmıştır. Bu minvalde her bir filozof veya bilim insanı evrene dair fikirler ortaya koymaya çalışmıştır. Farklı bakış açılarının olması, farklı fikirlerin doğmasına zemin hazırlamış, bu da zamanla kümülatif bir bilgi birikiminin meydana gelmesini sağlamıştır.

Tarihsel sürece bakıldığında İslâm kelâmcılarının da bu konuda fikir beyân ettikleri görülmektedir. Kelâmcılar atomcu bir evren tasarımı oluşturmuşlar; oluşturdukları bu tasarım konusunda Yunan ve Hint kültüründen etkilenmişlerdir. Ancak onlar, Yunan ve Hint atomculuğundan etkilenseler de atomların yaratılmış olmaları, sürekliliğe sahip olmamaları, arazların sürekli yaratılmaları, bireyselleşme ilkesi olarak nitelikleri ön plana çıkarmaları hususunda özgün bir düşünce de geliştirmişlerdir. Bunun sonucunda da âlem

* Bu makale, "Ebu-l Hasan El-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı" (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019) isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

hakkında yapılan tartışmalardan haberdar olmuşlar ve kendi postulatlarını göz önünde bulundurarak özgün bir âlem çerçevesi oluşturmaya çalışmışlardır. Allah dışında mevcut olan tüm hâdis varlıkları "âlem" şemsiyesi altına toplamışlardır. Âlemle ilgili konuları, kelâmın iki temel alanından biri olan dakîku'l-kelâm (kelâm kozmolojisi) kapsamında yorumlamışlardır. Cevher, araz, cisim, zaman, mekân, hareket, nedensellik (illiyyet) gibi konuları tartışmışlardır. Bu tartışmalarla beraber, âlemin nasıllığı, âlemi meydana getiren cüzlerin ne olduğu gibi hususları da ele almışlardır.

İslâm dünyasında atomculuk düşüncesini sistematik bir şekilde ilk olarak Mu'tezilî Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) ele aldığı fikri İslâm kelâmcıları nezdinde genel kabul görmüştür. O, bu düşünceyi ele almakla, başta Mu'tezilî kelâmcılar olmak üzere birçok kelâmcıyı etkilemiştir. Bunlardan biri de önceleri Mu'tezile ekolüne bağlı bir kelâmcı olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/935-36). O, dakîku'l-kelâm konularında yetkin bir konuma gelmiş ve bu alana ilişkin çalışmalarda bulunmuştur.[1] İslâm medeniyetinin önemli bilim merkezlerinden biri olan Basra'da Mu'tezilî âlimlerden ders alarak yetişen Eş'arî, atomculuk fikriyle tanışmıştır. Bu anlamda onun felsefi olarak atomculuk tartışmalarına derin bir şekilde nüfuz ettiği söylenebilir. Eş'arî, Mu'tezile ekolünden ayrıldıktan sonra da bu alana olan ilgisi devam etmiştir. Mu'tezile ekolünden aldığı birikimi, yeni çevrelerden edindiği birikimle birleştirerek kendine özgü bir âlem tasarımı geliştirmiştir. Bununla beraber yaşadığı dönemde farklı kelâm ekollerinin dakîku'l-kelâma (kelâm kozmolojisi) ilişkin görüşlerini *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde toplamış; eserin ikinci bölümünde dakîku'l-kelâm başlığı altında kelâm ekollerinin ve kelâmcıların görüşlerine yer vermiştir. Bu da Eş'arî'nin kozmoloji alanındaki konularda yetkinliğini göstermesi ve yaşadığı dönemde bu konulara ilgisiz kalmaması açısından önemlidir.

Eş'arî'nin kurucusu olduğu Eş'arîlik bilindiği gibi Mâtürîdîlikle birlikte Ehl-i Sünnet kelâmını oluşturmuştur. Bu noktada Eş'arî'nin Mu'tezilî olduğu dönemde dakîku'l-kelâma ilişkin birikiminin, Ehl-i Sünnet'in koz-

[1] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, kırk yaşlarında iken hocası Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile yaptığı tartışmalar sonrasında Mu'tezile ekolünden ayrılmış ve daha sonra Ehl-i Sünnet ekolünün iki kolundan biri olan Eş'arîliğin kurucusu olmuştur. Bk. İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Ebü'l-Hasan Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Nisan 2021).

moloji anlayışında yer edinip-edinilmediğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının ilk kez Bâkıllânî (ö. 403/1013) tarafından ortaya konulduğu yönünde genel bir kabul söz konusudur. Fakat bu genel kabulün aksine Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının ilk defa Eş'arî ile şekillendiği, söylenebilir. Zira Eş'arî, atomculuk fikriyle Mu'tezilî olduğu dönemde tanışmıştır. O, Bâkıllânî'den önce yaşamış, buna ilâveten Bâkıllânî, Eş'arî'nin öğrencilerinden dersler almıştır. Dolayısıyla Eş'arî, dakîk mevzularla Bâkıllânî'den çok daha önce tanışmış ve bu konulardan haberdar olmuştur. Fakat Eş'arî'nin kendi döneminde Ehl-i Hâdis'in dakîk mevzulara karşı olan olumsuz ve menfî tavırları yüzünden bu konulardaki görüşleri, diğer kelâmcıların eserlerinde aktarılmıştır. Bundan dolayı Eş'arî'nin görüşlerinin arka planda kaldığını ifade etmek mümkündür. Bunun yanında Eş'arî'nin öğrencisi İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eseri Eş'arî'nin fikirlerini içermesine rağmen Ehl-i Hâdis taraftarları tarafından uzun süre göz ardı edilmiştir. İbn Fûrek'in, peygamberlerin küfre düşmek ve korunmakla beraber önemsiz bazı hataları yapmalarını mümkün görmesi, Eş'arîliğin genel kabulünün aksine peygamberlik için erkek olmak şartını koşması gibi nübüvvet anlayışını içeren görüşler ortaya koymasından dolayı, bu eserin göz ardı edilmesine sebebiyet verildiğine dair iddialar bulunmaktadır. Bundan dolayı Eş'arî'nin âlem hakkındaki fikirleri bir bütün olarak kelâmdaki yerini alamamıştır, denilebilir.

Yukarıda zikredilen gerekçelerden ötürü Eş'arî'nin dakîk konulardaki görüşlerinin ve Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışındaki yerinin belirlenmesi gerekmektedir. Zira bu hususun çözüme kavuşturulması, Eş'arî'nin de Ehl-i Sünnet kelâmının kozmoloji anlayışındaki yerini ve katkılarını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

1. Âlem ve Âlemin Unsurları

Âlem kavramı, kelâmcılar tarafından evren sözcüğüyle aynı anlamda kullanılmıştır. İşaret ve alâmet anlamına gelen "a-l-m" kökünden türemiş olan âlem, "Allah'ın varlığına delâlet eden şey", mânasına gelmektedir.[2] Eş'arî de

[2] Ebû Mansûr Abdulkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi),* çev. Ömer Aydın

âlem kavramını, cevherleri ve arazlarıyla beraber tüm yaratılanları kapsayacak şekilde tarif etmiştir. Bu hususta İbn Fûrek, Eş'arî'nin âlem hakkında söylediklerinin kaynağını *Kitâbü't-Tefsîr* adlı eserinde Fâtiha sûresinde bulunan "Rabbü'l-âlemin" ifadesine dayandırmaktadır. O, Eş'arî'nin buradaki ifadeyi "Âlemlerin Rabbi" olarak anladığını ve bu minvalde görüşler ortaya koyduğunu aktarmaktadır. Ayrıca Eş'arî buradaki âlem kavramının Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) bir topluluk anlamına gelecek şekilde anlaşılmasına dair görüşünü kabul etmemektedir. Zira buradaki mâna, cevherlerin ve arazların oluşturduğu bütün hâdis varlıkları içine alan bir isim olarak görülmektedir.[3] Eş'arî kelamcılarından Cüveynî de âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini[4], Mâtürîdî kelâmcıları da Eş'arî gibi âlemin ayân ve arazlardan oluştuğunu ifade etmektedirler.[5] Ayrıca Bağdâdî de Ehl-i Sünnet kelâmcılarının âlem için "cevherlerden ve arazlardan meydana gelen şey" tarifini yaptıklarını aktarmaktadır.[6] Âlem hakkında yapılan tariflere bakıldığında Eş'arî'nin çizmiş olduğu âlem çerçevesini, kendinden sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da devam ettirdiği söylenebilir. Ayrıca Eş'arî'nin, İbn Fûrek'in aktardığı şekliyle âlem kavramı hakkında yaptığı te'vil bu kavramın Ehl-i Sünnet ekolünün ilk dönemlerinde onun tarafından kullanıldığını da göstermektedir.

1.1. Cevher

Kelâm literatüründe cevhere, "kendi başına kâim olabilen, varlığı sürekli olan bir mekânı işgal eden (mütehayyiz), bir mekânda bulunması için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey" anlamlarının verildiği görülmektedir.[7]

(İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 62.; Ebu'l-Me'âlî İmamu'l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* çev. Sabri Yılmaz vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 36.

3 Ebûbekir Muhammed b. Hasen b. Fûrek, *Mücerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,* thk. Daniel Gimaret (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987), 37.; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'ârî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 215.

4 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* 36.

5 Ebû Muhammed Ebî Bekr Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi,* çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 55.

6 Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, 62.

7 Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akâidi,* çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 128.; Seyyîd Şerîf Ebu'l-Hasan Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât,* thk. Muhammed Sıddık el Minşavi (Kahire: Fazilet Yayınları, 2004), 79.

Mu'tezilî kelâmcılar cevheri, "parçalanmayan cüz" olarak isimlendirmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf cevherlerin arazlardan halî olmasını kabul etmemekte ve cevherin arazları taşıdığını belirtmektedir.[8] İbn Fûrek, Eş'arî'nin eserlerinde cevheri farklı şekillerde tarif ettiğini aktarır. Onun, *'en-Nakz alâ İbni-r-Râvendî'* eserinde cevheri, "yaratıldığı esnada bir mekâna yahut bir yere ihtiyaç duymayan şey olarak" nitelediğini,[9] *Kitabu'n-Nevâdir* eserinde ise "bir çeşit rengi yahut bir çeşit hareketi kabul edebilen şey" olarak tanımladığını aktarır.[10] Eş'arî'nin burada bu ifadeyi kullanmasının gerekçesi cevheri, araz ve cisimden ayırmaktır. Çünkü araz doğası gereği herhangi bir şeyi kabul etmezken, cisim için ise en az iki hareket veya iki renk olması gerektiğinden asgari iki cevherin olması gerekmektedir.[11] İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu hususta diğer bir gayesinin, araz ve cismi kâdim olan Allah'ın varlığından ayırmak olduğunu belirtir. Zira Allah'ın herhangi bir veya iki renk ya da hareket niteliklerini kabul etmesi imkân dahilinde değildir.[12] Eş'arî kelâmcılardan Bâkıllânî cevheri, "arazın çeşitlerinden her biri için tek bir arazı taşıyan" olarak görmektedir. Zira ona göre bu niteliği kendinde bulunduran şeye cevher denir.[13] Âmidî cevheri, "zâtıyla kâim olabilen şey" olarak tarif etmektedir.[14] Mâtürîdî kelâmcılar ise cevheri, "ayân" kelimesine karşılık olarak "kendi başına yer kaplayan, kendisi için bir mekân olmadan kâim olabilen şey" olarak tarif etmektedir.[15] Eş'arî'nin cevheri, "kendi başına kâim olan, bir yere ihtiyaç duymayan ve arazları kabul eden" şeklindeki tanımlamasının, kendinden sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının cevher tariflerini etkilediği görülmektedir.

8 Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri),* çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 249-251.

9 İbn Fûrek, *Mücerred,* 291.

10 İbn Fûrek, *Mücerred,* 29.

11 Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 178.

12 İbn Fûrek, *Mücerred,* 210.

13 Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkıllânî, *et-Temhîd*, nşr. İmadüd-din Ahmed Haydar (Beyrût: Müessesetü'l Kûtûbi'l Sekâfîyye, 1987), 37.

14 Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulu'd Din,* thk. Ahmet Muhammed El-Mehdî (Kahire, y.y., 2004), 2/10.

15 Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi,* 55. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da Eş'arî ile aynı görüşü paylaşmakta ve Allah'tan başkası için bu ifadenin kullanılmasını uygun görmemişlerdir.

Kelâmcıların cevherle ilgili olarak üzerinde tartıştığı kavramlardan biri "cevher-i ferd" kavramıdır. Kadîm Yunan atomculuğunda "atom"[16] kelimesinin karşılığı olarak görülen bu kavram için kelâmcılar "el-cüz" (cüz), "el-cüz ellezî lâ yetecezzâ" (parçalanamayan cüz), "el-cüz el-vâhid" (tek cüz), "el-cevheru'l-vahid" (tek cevher) ve "el-cevher ellezî lâ yenkasim" (bölünemeyen cevher) isimlerini de tercih etmişlerdir.[17] Kelâmcılar cevher-i ferdin hiçbir şekilde zihnen yahut vehmen dahi bölünmesini kabul etmemekte, bu noktada şu görüşleri ifade etmektedirler:

1. Cevher-i ferd her ne olursa olsun kesilerek bölünemez. Çünkü çok küçük yapıya sahip olduğundan dolayı hiçbir kuvvet onu bölemez.

2. Kırma yoluyla da parçalara ayrılamaz. Zira çok sert bir özelliğe sahip olduğundan dolayı başka bir cisim ona dayansa da onu parçalayamaz. Nazzâm, parçalanabileceğini ve bölünebileceğini iddia etmekte, bu bölünmenin sonsuza kadar devam edeceğini söylemektedir.[18] Ebü'l-Hüzeyl bölünemez parça hakkında şunu söylemektedir: "....kendisinin haricindeki cüzlerle bir araya gelebilir ve ayrılabilir. Bir hardal tanesinin iki parçaya daha sonra dörde ve sekize bölünmesi ve en sonunda her bir cüzün bölünemeyecek bir noktada durması mümkündür."[19] Eş'arî de bu konuda kısım, yarım, üçte bir gibi ifadelerin mecazi anlamda anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Zira ona göre "yarım dirhem aldım" diyen biri hakikatte bir şey almış ve aldığı şeyin mislini de bırakmıştır. Burada kullanılan "yarım" lafzı da mecazi mânada ele alınmıştır. Bundan dolayı âlemde mevcut olan cevherlerin diğer cevherlerden potansiyel olarak ayrılmaya uygun olmaları onlara "cüz' lâ yetecezzâ" denilmesini gerektirmiştir. Yani burada verilmesi gereken doğru mâna budur. Bundan dolayı cevherler bölünemez ve parça-

16 Burada ifade edilen atom kelimesi sözlükte, "maddenin parçalanamayan en küçük parçası" diye karşılık bulmaktadır. Bk. Paul Janet ve Gabriel Sêailles, *Histoire de la Philosophie: Les Problêmes et les Ecoles (Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât*), çev.: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978), 451.

17 Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 67.

18 Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn,* 64.

19 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin,* 253.

lara ayrılamaz.[20] Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ekseriyeti de cevher-i ferdi parçalanamayan ve bölünemeyen bir cüz olarak görmektedir.[21]

3. Kelâmcılar vehmetmeyle de cevher-i ferdin bölünmesini kabul etmemektedir. Çünkü vehmetme yetisi cevher-i ferdi ayrıştırabilecek bir kuvvete sahip değildir. Nazzâm cevherin varlığını reddetmekle birlikte onda vehim yoluyla bir bölünmenin olabileceğini savunmaktadır.[22]

4. Farazi olarak da cevher-i ferdin bölünmesini kelâmcılar reddetmektedir. Zira zihinde böyle bir durumun tahayyül edilmesi imkân dahilinde değildir. Nitekim zihin de böyle bir bölünmeyi yapamaz.[23] Anlaşılacağı üzere Eş'arî her ne şekilde olursa olsun cevher-i ferdin bölünmesini mümkün görmemektedir. Mâtürîdîler de ayânları basit ve mürekkep olarak ikiye ayırdıklarında; basit ayânı, bölünemeyen en küçük cüz olarak (cüz-i lâ yetecezzâ) nitelendirmişler ve bu cüze "cevher" demişlerdir.[24] İfade edilebilir ki Mâtürîdîler de Eş'arî gibi sonsuz bölünmeyi kabul etmemektedir. Bunu cevher için yaptıkları tanımdan anlamak mümkündür. Öte yandan Eş'arî'nin cevher-i ferd için yaptığı "bölünemez en küçük parça" tanımıyla Ebü'l-Hüzeyl ile aynı görüşü paylaştığı, sonsuza kadar parçalanmasını öngören Nazzâm'dan ve filozoflardan ayrıldığı söylenebilir.

Cevherle ilgili kelâmcıların üzerinde durduğu diğer bir tartışma konusu, cevherlerin arazlardan müteşekkil olup-olmadığı mevzusudur. Dırâr b. Amr[25] (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820), Nazzâm (ö. 231/845) ve Neccâr (ö. 230/845 civarı) haricinde kalan kelâmcılar cevherlerin araz-

[20] İbn Fûrek, *Mücerred,* 203-204.

[21] Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn,* 64.

[22] Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 67.; Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası,* çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 63.

[23] Şemsettin Günaltay ve İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008),64.

[24] Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi,* 55.

[25] Dırâr'a göre arazlar cisimleri meydana getirmektedir. O, bu arazlara "parçalar" adını vermektedir. Bundan dolayı cevherin bir varlığı yoktur. Cisim bir resmin çerçevesini oluşturan fenomenler yığınıdır. Richard Sorabji bu çerçeveyi "bohça teorisi" bağlamında değerlendirmekte ve örneğinin geç dönem antikitesinde de olduğunu belirtmektedir. Bk. Josef Van Ess, "Mutezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 255-274. Aynı şekilde Nazzâm da cüz-ü lâ yetecezzâyı (parçalanamayan cüzü) reddetmektedir. Bk. Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı,* çev. Hüseyin Aydın (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003), 54.

lardan müteşekkil olmadığını, cevherlerin onlara bitişen arazlardan farklılık arz ettiğini belirtmektedirler.[26] Eş'arî, arazların cevherlere mücâvere (komşuluk/bitişme) ile iliştiğini kabul etmekte, cevherlerin arazlardan soyutlanamayacağını söylemektedir. Cüveynî de arazların cevherde ortaya çıktığını, renk, tat, koku ve iradeyi örnek göstermektedir.[27] Öte yandan Eş'arî, Nazzâm, Neccâr ve bazı felsefecilerin iddia ettiği anlamda arazların cevherde tedâhül (iç içe geçme) şeklindeki te'lîfini kabul etmemektedir. Zira böyle bir iddia kabul edilirse arazlar yok olduğu vakit cevherler de yok olacaktır.[28] Öyle ki Eş'arî, kümûn nazariyesi üzerinden şu istidlâlde bulunmaktadır: Zeytinyağında bulunan zeytinyağının yahut susam yağında bulunan susam yağının bir arada bulunması tedâhül yolu ile değil mücâvere yoluyladır. Bu açıdan Nazzâm'ın bu konudaki görüşünü reddetmektedir.[29]

Eş'arî, cevherlerin mütecânis (aynı cins), arazların ise muhtelif, benzer yahut farklı cinslerde olabileceğini söylemektedir.[30] Zıtlık vasfının sadece arazlara özgü bir özellik olduğu kanaatindedir. Cevherlerde zıtlık olamayacağını ve onların zıttının da olmadığını belirtir. İki cevherin aynı mahalde olamamasını onların oluşlarındaki zıtlıklarından ötürü olduğunu söylemekte, bir mahalde iki cevherin var olamamasının başka bir gerekçesini de onların aynı cins olmalarına bağlamaktadır.[31] Eş'arî'nin cevherler için mütecânis, arazlar için ise muhtelif olduğu yönündeki görüşü şu örnekle somut hâle getirilebilir: Bir elmayı düşündüğümüzde, elmanın özü yani cevheri elmanın kendisidir yani elma olmasıdır. Burada elma bir meyve cinsini ifade etmektedir. Fakat zamanla elmanın renginin değişmesi, tadının bozulması gibi değişim ve dönüşümler arazlara tekabül etmektedir. Zira elmada değişen durumlar tat, renk vb. değişimlerdir. Bu değişimler de arazların özelliğidir. Bu da gösteriyor ki cevherler özleri itibarıyla yenilenmezler ama arazlar devamlı yenilenip geçicidirler.

Cevherle alakalı diğer bir tartışma konusu cevherlerin şeklinin olup ol-

[26] Cüveynî, *Şâmil,* 39.; Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal,* 68.
[27] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* 36.
[28] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 259.
[29] İbn Fûrek, *Mücerred,* 270.
[30] İbn Fûrek, *Mücerred,* 265.
[31] İbn Fûrek, *Mücerred,* 207.

madığı mevzusudur. Demokritos cevherlerin (atomların) yuvarlak, çengelli, sivri bir uca sahip yahut çeşitli şekillerde olabileceği kanaatindedir. Çeşitli şekillerinden dolayı atomların birbirine bitişebileceğini ve tatlı olma özelliğine yuvarlak atomların, acı olma özelliğine ise sivri uçlu atomların yol açtığını söylemektedir.[32] Kelâmcılar ise cevherlerin bir şeklinin olmadığını ifade etmektedir.[33] Ebü'l-Hüzeyl cevherin bir nokta olduğunu en, boy ve yükseklik türünden özelliklerinin olmadığını iddia etmektedir. Yani ona göre cevherler boyutsuzdur. Çünkü zikredilen özellikler cevherlerin değil cisimlerin özellikleridir.[34] Bazı Mu'tezilî âlimler ise cevherin bir şeklinin olduğunu savunmakta, bu şeklin küp mü, küre mi yahut üçgen mi olduğu konusunda ihtilâf içerisindedirler. Ayrıca cismin altı cihetten bir yapıda olduğunu da kabul etmektedirler. Bu altı cihete cevherin de açık olmasından ötürü onun te'lîfe (birleşmeye) müsait olduğunu bunun da onun küp şeklinde olabilmesini mümkün hâle getirdiğini söylemektedirler.[35] Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in cevheri, matematikteki boyutsuz nokta olarak nitelendirdiklerini aktarmaktadır.[36] Eş'arî ise şayet ortada bir cüz mevcutsa ve bu cüze altı cüzün temas edebilme imkânı varsa cevherin bir şeklinin olabileceği kanaatindedir. Ona göre bir cüz diğer cüzün soluna ilişirse, başka bir cüz de diğer bir cüzün sağına ilişmiş olacaktır. Ortada mevcut olan cüz de iki cüzden birine ilişmiş olacaktır. Ama bu durum altı yönden daha fazla bir ilişmeyi mümkün kılmamaktadır. Öte yandan, tek bir cüzde altı cihetten ilişmeyi kabul etse de iki tane rengin mevcut olmasını kabul etmemektedir. Ona göre renkler benzer yahut farklı olsunlar her durumda zıt bir haldedirler. İki cihetten ilişme ise birbirine zıt haller değildirler. Bundan dolayı bir cevher diğer bir cevhere temas ettiğinde başka bir cevherden ayrı kalabilmektedir.[37]

[32] Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji,* 196.

[33] Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr,* 74.

[34] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 249.; Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 200.

[35] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 247.

[36] Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fî Usuli'd-Din,* haz. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/48.; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji,* 181.

[37] İbn Fûrek, *Mücerred,* 204.

Görülüyor ki Eş'arî'nin, cevherin tanımı ve özellikleri hakkında ortaya koyduğu görüşler, Mu'tezilî kelâmcıların bu hususlaki fikirlerinden etkilendiğinin göstergesidir. Fakat Eş'arî'nin bu fikirlere karşı kendi âlem tasarımı bağlamında eklektik yaklaştığı ve görüşler ortaya koyduğu söylenebilir. Zira cevherlerin sonsuza kadar bölünmesini, tedâhülünü (iç içe geçme) reddederek Nazzâm'dan bu konularda ayrıldığı; Ebü'l-Hüzeyl'den de cevherin tanımı, sonsuza kadar parçalanamayacağı, boyutsuz oluşu, arazları kabul etmesi ve onlardan soyutlanamaması hususlarında etkilendiği ifade edilebilir. Bu etkinin Eş'arî aracılığıyla sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kozmoloji anlayışına da tesir ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Bâkıllânî, İbn Fûrek, Cüveynî, Âmidî gibi Eş'arî kelâmcılar ile Mâtürîdîlerin cevher hakkında söylediklerine bakıldığında Eş'arî'nin görüşlerine benzer şekilde görüşler ortaya koydukları görülmektedir.

1.2. Araz

Kelâmda araz kavramını ilk olarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın dile getirdiği aktarılmaktadır. Aynı şekilde Ebü'l-Hüzeyl'in de arazın bazı özelliklerini dile getirdiği ve bu görüşünün kendisinden sonra gelen kelâmcıların tabiat fikirlerinin temelini attığı belirtilmektedir.[38] Kelâmcıların ekseriyeti arazı, "hariçte var olan, cevher olmadan var olamayan" şeklinde tanımlamışlardır.[39] Eş'arî de "cevherlerde kâim olan" mânasında arazların adlandırıldığını belirtmektedir.[40] O, araz kavramı için yaratılışında bir yere muhtaç olan[41], cevher ve cisme bitişen[42], cevherde kâim olan, iki vakitte mevcut olamayan ve geçici olan[43] şeklinde tarifler de yapmaktadır. Ayrıca arazın kendi başına kâim olmasının imkân dahilinde olmadığını, mevcudiyetinin sonsuz olamayacağını ve muhdes bir varlık ol-

38 Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddime,* haz. Arslan Tekin, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013), 2/2814.; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2019).

39 Bâkıllânî, *Temhîd,* 38.; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 249.; Cürcânî, *Ta'rîfât,* 125.

40 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 279.

41 İbn Fûrek, *Mücerred,* 291.

42 İbn Fûrek, *Mücerred,* 211.

43 İbn Fûrek, *Mücerred,* 238.

duğunu ifade etmektedir.[44] Cüveynî arazı, "cevherlerde ortaya çıkan sıfat" olarak görmektedir.[45] Mâtürîdîler de Eş'arî'nin araz tanımına benzer şekilde arazları, "başka bir varlığa ihtiyaç duyan, varlığını onda devam ettirebilen ve bir mekân olmadan varlığını devam ettiremeyen şeyler" olarak tarif etmişlerdir.[46]

Kelâmcılara göre arazlar cevherlerde kâim olmaktadırlar. Cüveynî, filozofların bu bulunmayı, cevherde oluşma şeklinde bir görüş olarak iddia ettiklerini belirtmektedir.[47] Eş'arî ise kâim olma durumunu tedâhül veya hulûl yoluyla değil mücâvere yoluyla bir araya geldiği kanaatindedir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin *Mûcez* adlı eseri ve daha birçok eserinde muhdes varlıklar için zâtıyla kâim olmak lafzının kullanımını reddettiğini aktarmaktadır. Çünkü zâtıyla kâim olmak sadece Allah'a mahsus bir durumdur. Öte yandan Eş'arî başka eserlerinde de arazların cevherlerde bir hâl şeklinde mevcut oluşunu reddetmekte, sıfatın mevsufta mevcut olması gibi arazların da cevherlerde bulunmasını kabul etmektedir.[48]

Eş'arî, sıcaklık-soğukluk, renk ve tat vb. şeyleri araz olarak kabul etmektedir. Birbirlerine zıt arazların ise bir mahalde mevcut olmasını reddetmektedir.[49] O, renk arazının tat arazına göre farklı olduğu fakat zıt olmadığı kanaatini taşımaktadır. Kadîm diye nitelenen şeyin hâdis olana zıt olmadığını aksine buradaki zıtlığın onların hükmünde olan bir zıtlık olduğunu belirtmektedir. Varlık olmak bakımından ise mütecânis olarak değerlendirmektedir. Zıt olanların hükmünün yalnızca farklılık olmadığını, benzer olan şeylerin de zıt olabileceklerini ifade etmektedir. Siyah olanın zıttının beyaz, öte yandan siyah olan rengin, siyah rengin de zıttı olduğu görüşünü savunmakta, buradaki zıtlık halinin bu cüzlere özgün olduğunu belirtmekte, onlara ilintili bir şarttan ötürü olmadığını söylemektedir.[50] Eş'arî kelâmcılar da iki cins ses arazının aynı mekânda bulunamayacağını

[44] Eş'arî, *İbâne*, 128.
[45] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* 36.
[46] Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi,* 55.
[47] Cüveynî, *Şâmil,* 148.
[48] İbn Fûrek, *Mücerred,* 29.
[49] İbn Fûrek, *Mücerred,* 207.
[50] İbn Fûrek, *Mücerred,* 261.

belirtmektedirler.[51] Görülüyor ki Eş'arî kelâmcılar bu hususta Eş'arî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Eş'arî'nin araz konusundaki görüşü, cevher görüşüne benzer görünmektedir. Çünkü o, iki cevherin bir mahalde var olamamasının nedenini, onların oluşlarındaki zıtlığa ve aynı cins iki cevherin bir mekânda olamamasına bağlamaktaydı. Çayı düşündüğümüzde sıcaklık, renk ve tat arazını beraber bulundurduğu görülür. Fakat bu arazlar birbirine cins bakımından zıt veya benzer değildir. Bundan dolayı bu arazların beraber bulunmasında bir sakınca olmadığı söylenebilir.

Kelâmcıların ele aldığı konulardan biri de arazların bekâsı mevzusudur. Bağdâdî arazların bekâsı hususunda Nazzâm'ın hareket arazından başka arazın bekâsını kabul etmediğini aktarmaktadır. Aynı şekilde o, renk, tat, koku, ses ve duyuların bekâsı imkân dahilinde olan cisimler olduğu kanaatindedir.[52] Eş'arîler arazların bâkî olmadığını çünkü bâkîliğin tek başına olamayacağını ve bekâ arazı olması gerektiğini söylemektedirler.[53] Eş'arî'ye göre arazlar hiçbir zaman bâkî olamayacaktır. Nesnelerde bulunan vasıfların devamlı olarak algılanmasını "teceddüd" (yenilenme) ve "iade" kavramlarıyla açıklamakta ve bu iki kavramın arazlarda bulunmasının onların bekâ ile vasıflanmasına yol açamayacağını söylemektedir. Çünkü o, ilk yaratılıştan sonra oluşan teceddüdün yokken var olma anlamına geldiği kanısındadır. Bu durumu siyah olan bir eşyanın devamlı siyah olarak addedilmesini ve o şekilde algılanmasını, gerçekte ikinci anda o nesnenin mevcudiyetini sürdürmesine bağlamamaktadır. Nesnede var olan arazların teceddüdüne ve onda ortadan kaldırılan ve yeniden yaratılan durumları ayırt etme konusunda zorlandığımızdan dolayı algılayamadığımızı ifade etmektedir. Bu algılayamayışımızı da peş peşe yaratılan arazların (teceddüd-i araz) aynı cins olmalarına bağlamaktadır.[54] Arazlar için fenâ özelliğinin olmadığını, sürekli olarak yaratıldığını söylemektedir. Arazların varlıklarını devam ettirememelerini, oluşmalarından sonra yok olmalarına; bu yok

[51] İbn Fûrek, *Mücerred,* 68.
[52] Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn,* 79.
[53] İbn Fûrek, *Mücerred,* 337.
[54] İbn Fûrek, *Mücerred,* 108, 240-242.; Muhammed Selim Durumlu, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 88.

olmanın da başka bir şeyle yok olmak şeklinde anlaşılmaması gerektiği kanaatindedir. Zira burada anlatılmak istenen arazların iki vakit içerisinde var olamamalarıdır.[55] Bu hususta Mâtürîdî kelâmcılar da arazın bâkî olamayacağını belirtmektedirler.[56] Nesefî de arazı, sürekliliği olmayan, geçici bir nitelikle vasıflandırmıştır.[57] Görülüyor ki hem Eş'arî hem de Mâtürîdî kelâmcılar, arazın cevherde bulunması, bâkî olamaması konusunda Eş'arî ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar.

Eş'arî Bağdâdî'nin *Usûli'd-Dîn* eserinde ele aldığı otuz araz çeşidini[58] kabul ederken ağırlık ve hafiflik arazları hakkında ağırlığın cüzlerinin çok olmasından ötürü insana ağır görünen, hafifliğin ise bulundurduğu cüzlerin az olmasından dolayı hafif göründüğünü ifade etmektedir. Bu hususta Kalânisî, Eş'arî'nin görüşünü kabul etmemiş, ağırlığın ağır olan nesnenin haricinde bir araz olduğunu iddia etmiştir. Hafifliğin ise bir anlamının bulunmadığını söylemiştir.[59] Bu bağlamda demir ve pamuk üzerinden örnek verildiğinde demirin özü cevher, ağır veya hafif oluşu ise araz olarak değerlendirilebilir. Görülüyor ki Eş'arî bir nesnede bulunan cüzlerin çokluğunu o şeyin ağır oluşuna, cüzlerin az oluşunu da hafif oluşuna bağlamaktadır. Şu durumda cüzlerin çok oluşu onda bulunan yoğunluğa bağlanabilir. Geçmişten beri öne sürülen şu önerme üzerinden mevzu somutlaştırabilir: Bir kilo demir mi daha ağırdır? Yoksa bir kilo pamuk mu? Önermesine bakıldığında verilen cinsler farklı olsa da kilo bakımından iki cinsin de eşit ağırlıkta olduğu söylenebilir. Fakat burada ifade edilmesi gereken husus, zikredilen iki cins eşit ağırlıkta olsa da, bulundurdukları cüzlerin yoğunluğu farklıdır.

Mâtürîdi kelâmcılar da Eş'arî gibi arazların otuz çeşit olduğunu; renkler, oluşlar, kokular, sesler vb. arazların bu kapsamda olduklarını belirtmişlerdir.[60] Öte yandan Eş'arî'nin araz ve dakîk mevzularda ortaya koyduğu görüşlerine Bağdâdî az da olsa *Usûli'd-Dîn* eserinde yer vermekte ve ondan "şeyhi-

[55] İbn Fûrek, *Mücerred,* 242, 170.
[56] Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi,* 125.
[57] Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille,* 1/70.
[58] Bağdâdî'nin eserinde zikrettiği tüm araz çeşitleri için bk. Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn,* 69.
[59] Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn,* 75.
[60] Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi,* 56.

miz" diye bahsetmektedir. Bu da gösteriyor ki araz konusunda da Eş'arîler ve Mâtürîdîler öncelikle Eş'arî'den etkilenmişlerdir.

1.3. Cisim

Kelâmcılar cisim kavramı konusunda, Arapların bir şeyin büyümesini ve artmasını ifade etmek için "جسم الشیء" ifadesini tercih ettiklerini belirtmektedirler. Ayrıca cismin mürekkep (birleşik) olduğu anlamından yola çıkarak bir cismin oluşması için asgari iki atomun (cevherin) olması gerektiği kanaatindedirler. Bu hususta Mu'tezilî âlimler cismi, "genişliği, uzunluğu ve derinliği olan şey" şeklinde tarif etmişlerdir.[61] Eş'arî cisim için uzunluk, genişlik ve derinlik kavramlarının kullanılmasını uygun görmektedir. Çünkü ona göre, bir cevher diğer bir cevherle bir araya gelirse uzunluk oluşur. Uzunluk, genişlik ve derinlik de birleşme cinsinde olan hallerdir. Uzun olan geniş yahut geniş olan bir şey derin olabilme imkânına sahip olabilmektedir. Bu mânalar çok da farklılık arz etmemektedir.[62] Buna karşılık Eş'arî, Mu'tezile'nin cisim için yaptığı tarifi de kabul etmemektedir. Zira bu tanım kabul edilirse, uzun ve geniş olmayan bir nesne de cisim olarak kabul edilmeyecektir. O, cismi "fazlalıkları kendinde bulunduran ile cevherlerin birleşmesi sonucu oluşan şey" olarak tarif etmektedir. Neccâriyye'nin cisimler arazları kabul eden, taşıyan yahut kendi başına kâim olan tariflerini de kabul etmemekte, arazların kendi başına bir araya gelmesi durumunu arazların arazlarla kâim olması anlamını doğuracağından dolayı reddetmektedir. Bunun sonucu olarak da bir şeye cisim denilebilmesinin şartını asgari iki cevherin bir araya gelmesine bağlamaktadır.[63] Mâtürîdî kelâmcılar da Eş'arî gibi bir şeye cisim denilebilmesi için, iki ya da daha fazla cevherin bir araya gelmesi gerektiği kanaatindedirler. Ayânı basit ve mürekkep diye ikiye ayırırken basit ayâna cevher, mürekkep ayâna da "iki cevherin birleşmesi sonucu ortaya çıkan cisim" nitelemesini yapmışlardır.[64] Eş'arî ayrıca Allah'a cisim denilmesini de eleştirmektedir. Çünkü ona göre Allah Mu'tezile'nin cisme atfettiği uzunluk, genişlik, derinlik gibi vasıfları kendinde bulundur-

[61] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 245-246.
[62] İbn Fûrek, *Mücerred,* 205.
[63] İbn Fûrek, *Mücerred,* 210, 291.
[64] Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi,* 55-56.

maz. Bunlar bir şeyin birleşik olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat Allah tek ve kadîm olan bir varlıktır.[65]

Eş'arî cisimler için kullanılan birleşik olma ve birleşme cüzlerini de ayırmaktadır. Cisim için birleşme tabirini reddetmekte, birleşmenin gerçekte cisme özgün bir şey olmadığını belirtmektedir. Tek bir şeyin birleşiminden ziyade iki şeyin birleşimi ifadesini kabul ederek, "cisim iki şeyin birleşimidir" ifadesini tercih etmektedir. Öte yandan sûretin anlamını musavverde meydana gelen bir birleşme şeklinde betimlemekte, musavver olanı cüzleri bir araya getiren olarak görmekte ve anlamını dar kapsamından çıkarmaktadır. Yani hibe edilen şeye "hibe", çalınana "hırsızlık" demektedir. Bu hususta çatı bir kavramsallaştırma yapmaktadır. Buna ilâveten müellef, mümasse, müctemi ve mücâvere kavramlarını da ayırt etmektedir.[66] Cismi iki şeyin birleşimi olarak görmenin yanında iki cismin kendi aralarına bir şeyi alabileceğini veya alamayabileceği kanaatindedir. Duruma iki açıdan bakmaktadır. İki cisim bir araya geldiğinde aralarına başka bir cismi kabul etmemektedir. Yani havanın yukarı doğru salınımı ile yer ve gökyüzünün birbirlerine süratli bir şekilde çarpmasını yahut peş peşe gelmesini mümkün görmemektedir. Bu noktada havanın salınımı sonucu yer ve gökyüzü arasına bir şeyin giremeyeceğini, bundan yola çıkarak iki cismin birleşmesi sonucu araya diğer bir cismin girmesini mümkün görmezken, ayrı olurlarsa girmesini mümkün görmektedir.[67]

Eş'arî, cisimlerin cevherler ve arazlar gibi hâdis olduğunu kabul etmekte ve onların sonlu olmalarını da bu hususta delil getirmektedir. Ona göre cisimlerde birleşme (te'lîf) ve ayrılma (iftirâk) özellikleri olsa da sınırlı bir şekilde bu özellikler mevcuttur. Bu özelliklerin sınırlı olması cüzlerin zât yönünden sonlu olduğunu göstermektedir.[68] O bu durumu şu âyet ile temellendirmektedir: "Şüphesiz bir her şeyi mübin bir kitapta saymışızdır."[69] Bu ayetten yola çıkarak sonsuz olan bir şeyin sayılmasının mümkün olama-

[65] Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *el Lüma' fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida' Eş'arî Kelâmı,* çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 46.

[66] İbn Fûrek, *Mücerred,* 29-30.

[67] İbn Fûrek, *Mücerred,* 272.

[68] İbn Fûrek, *Mücerred,* 202.; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 120.

[69] el-Yasin 36/12.

yacağını belirtmektedir. Sonsuz olan bir şeyin de parçalanmasının imkân dahilinde olmadığını savunmaktadır.[70]

Cisimlerin tek bir cins olup-olmadığı konusu kelâmcılar ve felsefeciler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu hususta heyûlâ fikrini savunanların bazıları âlemin heyûlâsının tek bir cinsten oluştuğunu ve muhtelif arazları kendisinde taşıyarak değiştiğini iddia etmektedirler. Bazıları ise âlemin türlerinden her bir tanesinin kendine has bir heyûlâsı olduğunu savunmuştur. Yani altın nesnesinin heyûlâsının farklı odunun heyûlâsının farklı olduğunu söylemişlerdir. Tabiatçıların bir kısmı ise cisimlerin ateş, su, hava ve toprak olarak dört cins olduklarını iddia etmişlerdir. Diğer kısmı ise buna beşinci olarak rüzgârı da eklemiştir. Nazzâm ile Kaderiyye destekçileri, cisimlerde muhtelif yahut zıt cinsler olduğunu savunmuşlardır. Sesler, tatlar, renkler ve fikirleri de bu kategoriye almışlardır. Eş'arîler ve Cübbâîler ise cisimlerin aynı cins olduğunu ifade etmektedirler. Bunun yanında süratlerde ve başka hükümlerde olan farklılıkların cisimlerde bulunan arazların muhtelif olmasına bağlamaktadırlar. Onlara göre bunun kanıtı toprağın çözüldüğü vakit ve tuzun eridiği vakit suya dönüşmesidir. Ayrıca hayvan ve bitkilerin yakılması sonucu küle dönüşmesi, külün de toprak türünden olmasını delil getirmişlerdir. Buradan yola çıkarak zikredilen durumların değişime uğradığını ve gerçekte bunların bir cins olduğunu ifade etmişlerdir. Bunu da kendilerinde bulundurdukları arazların değişimine bağlamaktadırlar.[71] Eş'arî ise cisimlerin tek cinsten meydana geldiği kanaatindedir. Ona göre latif (ince) olan şey de kesîf (yoğunluğu fazla olan) cinsindendir. Yani yoğunluğu az olan latif, yoğunluğu fazla olan da kesîftir.[72] Bu hususta araz bahsinde zikrettiğimiz demir ve pamuk örneği verilebilir. Eş'arî cisim mevzusunda Mu'tezile'nin aksine farklı görüşler serdetmektedir. Bu bakımdan Allah'a böyle bir şeyin atfedilemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Tabiatçılara, felsefecilere cisim konusunda eleştiriler getirmektedir. Bir anlamda Ehl-i Sünnet kozmolojisinin müdâfaasını yaptığı söylenebilir.

1.4. Mekân

[70] Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm,* çev. Muhammed Yetim (y.y., 2013), 11.

[71] Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn,* 82-83.

[72] İbn Fûrek, *Mücerred,* 207-209.

Eş'arî kevn (oluşu) bir mekânda yahut mahalde bulunmak anlamında kullanmaktadır. Bu bağlamda cevherin de mekândan hâli olamayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde bir renk yahut başka tür bir arazın da cevherde bir mekân edinmeden kâim olamayacağını söylemekte, cevher-i ferdin de bir oluş içerisinde olduğunu ve bir mekânda bulunduğunu belirtmektedir.[73] Öte yandan Eş'arî'nin cevher tanımında mekân olmadan da kâim olabileceğini zikretmiştik. Bu hususta her ne kadar bir tezatlık görünse de Eş'arî yine de bir oluşun meydana gelmesi için cevherin mekâna ihtiyaç duyduğu kanaatindedir. Ona göre mekân, "üst tarafı kendisinde bulundurana temas edecek ve yer tutanın ise ona dayandığı biçimde mevcut olanın içerisinde veya üstünde yer aldığı şey" dir. Mekân cevher ve cisimden farklı bir varlık değildir. Mekân ya cevher olmalı ya da cisim olmalıdır. Fakat araz olması mümkün değildir. Eş'arî'nin mekân hakkında yaptığı tarife göre mekân yer edinenin (mütemekkinin) altında mevcut olan yerdir ve ikisi arasında bir temas gereklidir. Eş'arî bu görüşü dilcileri referans göstererek aktarmaktadır. O bu konuda dilcilerin bir şeyin üstünde bulunan şeyi değil, altında bulunanı mekân olarak niteledikleri ifade etmektedir. Yani onlara göre kafa/baş, üzerinde bulunan nesnenin mekânıdır. Eş'arî bu görüşü kabul etmekle birlikte, "kafaya/başa takılan takke, kafanın mekânıdır" denmesini kabul etmemektedir.[74]

Eş'arî âlemi oluşturan cevher, araz ve cismin mekân edinebilmesi için âlemde halânın (boşluğun) olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre şayet âlem bütünüyle melâ (dolu) olursa zikredilen cüzler bir mekânda kâim olamazlar.[75] Zira âlemde bir oluş ve hareketten bahsedilebilmesi için âlemde boşluğun olması gerekmektedir. Eş'arî halâyı (boşluğu), "kendisinde oluşların meydana gelmediği boş mekânlar" olarak tanımlamaktadır. Melâyı (dolu olmayı) ise, "her cüzünün mütehayyiz olduğu ve her cihetten oluşların meydana geldiği şey" olarak tarif etmektedir.[76] Ona göre boş mekânlar bir anlamda ara boşluklar (tehâllül) şeklindedir. Bu boş mekânlar boş oldukları vakit boşaltılarak diğer bir mekân doldurulmaktadır. Allah,

[73] İbn Fûrek, *Mücerred,* 243.
[74] İbn Fûrek, *Mücerred,* 273-275.
[75] İbn Fûrek, *Mücerred,* 206.
[76] İbn Fûrek, *Mücerred,* 272.

cevheri yaratmadan önce bu boşlukları halâ diye isimlendirirken, cevher orayı işgal edip yaratıldıktan sonra "hayyiz" yahut "mekân/mahal" olarak isimlendirilmektedir. Daha sonra hareketin oluşması için diğer bir mekânın da boş olması gerekmektedir. Yani orada bir oluşun mevcudiyetinden bahsedilmemesi gerekir. Aksi takdirde iki cevher aynı mekânı paylaşmış olacak ve bu da cevherler de tedâhüle yahut hulûle yol açacaktır. Böyle bir durum da imkân dahilinde görünmemektedir.[77] Eş'arî, filozofların mekânın cevher, araz yahut cisim olmadığına dair fikirlerini eleştirmektedir. Çünkü ona göre mekân cevher veya cisimden bağımsız değildir. Ama araz için böyle bir durumu kabul etmemektedir. Nitekim arazlar mekâna ihtiyaç duymaktan ziyade cevherlerde kâim olmaktadırlar.[78] Cevher bir mekânda mütehayyiz olursa o mekândaki oluşu, sükûn veya bir mekândan diğerine intikal şeklindedir. Onun ikinci mekândaki oluşu ise aynı şekilde ya sükûn halinde ya da birinci mekândan intikal etmesi şeklinde meydana gelmektedir.[79]

Eş'arî âlemin Allah tarafından bir mekân olmadan yaratılması noktasında kelâm âlimlerinin görüşlerini de aktarmaktadır. Bunlardan bir kısmı Allah'ın bir mekân olmadan da âlemi yaratmasını mümkün görmektedir. Diğer kısmı ise bunu kabul etmemekte, âlemin bir mekân olmaksızın ve bir mahalde bulunmaksızın meydana gelmesini reddetmektedir.[80] Eş'ari ise cisimler ve yeryüzünün Allah tarafından bir mekân olmaksızın yaratabileceğini söylemektedir. Ona göre âlemin tümü gerçekte yalnızca bir mekânda değildir. Yani âlemin alt tarafında bir mekân mevcutsa o vakit âlemin orada sükûn halinde olması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşünü de kitap üzerinden delillendirmektedir. Kitap en üstteki sayfaya varıncaya dek her sayfa diğer bir sayfanın üzerindedir.[81]

1.5. Hareket

Eş'arî hareketi hâdis olan varlıkların muhdes olduğuna delil olarak getirdiği argümanlar içerisinde saymaktadır. İbn Fûrek onun "*el-İdrâk*" eserinde hareketi, cevherin hareketli durumunda bir mekândan başka bir

77 İbn Fûrek, *Mücerred,* 206.
78 İbn Fûrek, *Mücerred,* 273.
79 Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn,* 68.
80 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 312-313.
81 İbn Fûrek, *Mücerred,* 122.; Aydın, *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal,* 126.

mekâna aralıksız şekilde intikali olarak tarif ettiğini aktarmaktadır.[82] Burada Eş'arî'nin Nazzâm'ın tafra teorisini hatırlatacak bir tarifte bulunduğu ifade edilebilir. Zira tafra teorisinde de hareket mekân atlanarak meydana gelmektedir. Ama Eş'arî'nin burada anlatmaya çalıştığı husus bu değildir. Ona göre güneş doğduğunda ışınlarını çok uzak bölgelere çok kısa zamanda ulaştırmasının nedeni tafra teorisinden bağımsız bir durumdur.[83] Çünkü o, şayet bir hareket meydana gelecekse; bir düzeni veya bir rotayı takip etmesi gerektiğini ve bunun da aralıksız bir mekân yahut zaman olmadan gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Yani onun burada kastettiği, meydana gelen hareketin bir durgunluğa uğramadan kademe kademe ve bir düzen üzere oluşmasıdır. Görülüyor ki buradaki her bir oluş hareketi doğurmaktadır.

İki cevherin bir arada bulunması için ictimâ, mümâsse yahut te'lîf olması gerekmektedir. Ayrılmaları için de iftirâkın (ayrılığın) meydana gelmesi gerekmektedir. Şu durumda ictimâ veya iftirâk gibi haller hareket ve sükûn cinsindendir. Eş'ari bu kanaati paylaşmakla birlikte bir yerden başka bir yere intikâl olarak tarif ettiği hareketin, hareket olduğu vakit bir mekâna temas etmesi gerektiğini söylemektedir.[84] Ayrıca dilcilerin cismin oluşum anında hareket ettiği fikrine de karşı çıkmaktadır. Ona göre cisim hareketi kabul etmekle beraber bu hareket o andaki oluştan ziyade bir mekândan diğer bir mekâna geçiş şeklindedir.[85] Bu hususta Ali el-Cübbâî ile girdiği tartışma önemlidir. Cübbâî hareket ve sükûnu oluşlar olarak kabul etmekte ve hareketin intikâl değil bir yok olma olduğunu iddia etmektedir. Eş'arî, hareket yok oluş olarak kabul edildiğinde niçin her hareketin intikâl olarak adlandırılamayacağını sormaktadır. Cübbâi ise tavana asılı duran ipi bir insan hareket ettirdiğinde o ipe insanların "yok oldu, dalgalandı veya hareket etti" diyeceklerini belirtmektedir. Eş'arî de karşılık olarak "niçin intikâl ettiğini de söylemiyorsun?" diye sorduğunda Cübbâî aralarındaki farkı ortaya koyacak bir yanıt bulamamıştır.[86]

[82] İbn Fûrek, *Mücerred,* 274.
[83] İbn Fûrek, *Mücerred,* 207.
[84] İbn Fûrek, *Mücerred,* 273-274.
[85] İbn Fûrek, *Mücerred,* 211.
[86] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 272.

Kelâmcılar mekâna dayanan bir cismin mekân ile birlikte hareket etmesi noktasında cismin dayandığı mekân hareketli ise cisim de hareketlidir demişlerdir. Mevcut olmayan bir şeyin de bir şeye doğru hareketini ve Allah'ın âlemi mevcut olmayan bir şeyde hareket ettirmesini mümkün görmüşlerdir. Ebü'l-Hüzeyl de bu kanaati taşımaktadır. Fakat mekânın hareketli olması durumunda cismin de hareket etmeyeceğini söylemektedir. Nazzâm hareket eden bir şeyin, mevcut olmayan bir şeyden ve mevcut olmayana doğru hareketini imkân dahilinde görmemektedir.[87] Eş'arî mekânın hareketinden dolayı bir şeyin hareketini kabul etmemekte ve şu temellendirmeyi yapmaktadır: Bir geminin arka bölümünde olan birinin, gemi hareket ettiği esnada ve belli bir yol kat ettiğinde gemiye oranla iki kat yol aldığını söylemektedir. Burada kişinin gemiye göre daha hızlı olduğu görülmektedir. Zira geminin duraklamaları kişiye oranla daha fazladır. Bir şeyin yavaş hareket etmesi o şeyin duraksamalarının fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre yarış atları da insanlara göre daha hızlı olmaktadır. Onda duraksamalar az, insanların ise ona göre duraksamaları fazladır. Buradan yola çıkarak bir şeyin mekânı değiştiğinde, mekânın hareketinden ötürü hareketli olduğunu ifade etmektedir.[88] Eş'arî'nin bu hususta görüşüne bakıldığında bir şeyin mekânın hareketinden dolayı onun da mekânının değiştiğine dair iki farklı görüş ortaya koyduğu görülmektedir. Burada bir tezatlık var gibi görünse de Eş'arî'nin görüşü şu şekilde netleştirilebilir. Olaya deniz, gemi ve kişi yönünden bakılacak olursa geminin mekân edindiği yer deniz, kişinin ise gemi olduğu söylenebilir. Şu durumda gemi, dalgalarla beraber mesafe kat etmekte ve denizde bir yol alıp, mekânında değişikliğe yol açmaktadır. Mekân ve gemi beraber değiştiğinden geminin de yeri mekânla birlikte değişmektedir. Gemi yol aldıkça mekânı değişeceğinden dolayı gemide olan kişinin de mekânı gemiyle beraber değişecektir. Eş'arî de bir şeyin dayandığı mekânın hareketi sonucu o şeyin de hareketli olduğunu burada muhtemelen gemide bulunan kişinin kendi içinde potansiyel olarak bulundurduğu bağımsız bir harekete bağlamaktadır. Zira bakıldığında gemide duran

87 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 257.
88 İbn Fûrek, *Mücerred,* 208.

kişi durduğu yerde sükûn halinde bulunup, geminin mesafe katetmesiyle yer değiştirmektedir. Kendisi fazladan bir hareket sergilememektedir.

1.6. Nedensellik (İlliyyet)

Eş'arî'nin nedensellik konusundaki görüşlerine bakıldığında onun zorunlu nedenselliği kabul etmediği görülmektedir. O, içki içen birinin daha sonra sarhoş olmasını, yemek yenildikten sonra gelen tokluk hissini, ateşe temas eden bir şeyin yanmasını, havaya fırlatılan taşın düşmesini vb. olayların kendi tabiatlarında bulunan ve onlarda meydana gelen bir nedenden ötürü olmadığını söylemektedir. Bu olayların Allah'ın dilemesinden dolayı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca muhdes olanların kendi kendilerine bir şey meydana getirmelerini de mümkün görmemektedir. O, tevlid konusunda Cübbâî dışında kalan Mu'tezilî âlimlerin sebebin müsebbibi zorunlu kıldığına dair görüşlerini de reddetmektedir. Bu, arazın arazı doğurması anlamına gelmektedir. Fakat yaratılan her varlık sebep-sebepli ilişkisi olmadan Allah'ın takdiri ile yaratılmaktadır. Bundan dolayı Eş'arî tab' veya tabiat görüşünde olanları kabul etmemektedir.[89] Şu durumda Allah'ın ateşte İbrahim'i yakmaması için serin ve selamet olmasını dilemesi[90] ve ateşin de yakıcılığını kaybedip serin olması bu noktada Eş'arî'nin görüşünü destekleyecek mâhiyette bir örnek olarak verilebilir. Zira burada ateş tabiatçıların iddia ettiği gibi yakıcılık özelliğini yitirmiş görünmektedir. Bu hususta İbn Fûrek, Eş'arî'nin *el-İdrâk* kitabında ateşin yakıcı olduğuna dair fikrini paylaşmaktadır. Eş'arî bu yakıcılığı cisimlerin cüzlerinde bulunan yakıcılık vasfının, cüzlerin hareketi sonucu ortaya çıkmasına bağlamaktadır. Mu'tezilî âlimlerin ateşi yakana "muhrik" denmesini de eleştirmektedir. Zira ona göre, muhrik, muhterik (yanan şey) ile aynı anlama gelmektedir.[91] Yani Eş'arî ateşi yakanın insan yahut başka bir sebep olduğunu reddetmekte onu yakanın Allah olduğunu dile getirmektedir. Ateşi yakmak isteyen birinin bu eylemi gerçekleştirmek istediğinde sebep ve sonuçlarını Allah'ın yarattığı kanaatindedir. Eş'arî'nin görüşüne paralel olarak Ebü-l-Hüzeyl

89 İbn Fûrek, *Mücerred,* 281-282.
90 el-Enbiyâ 21/69.
91 İbn Fûrek, *Mücerred,* 271.

ve Cübbâî de aynı fikirdedir.[92] Eş'arî ateşin yukarıya doğru salınımı, suyun önceden soğuk olup buharlaşarak yükselmesi, taşın aşağıya doğru hareket etmesi gibi vasıfları da onların tabiatı gereği olmadığını söylemektedir. Ona göre eğer Allah takdir ederse ateş soğuk ve ıslak, taş havada asılı kalabilir. Yani Allah'ın dilemesiyle cisimler özelliklerinin aksi yönünde haller gösterebilir.[93] Eş'arî kelâmcılar da bu hususta Eş'arî'nin yolunu takip etmişlerdir. Âlemde bulunan nesnelerin süreklilik özelliği olmadığını, bir maddeye ateşin dokundurulması ile yanıcılık özelliğini Allah'ın yarattığını söylemişlerdir.[94]

Eş'arî, bir cismin dayandığı mekândan dolayı, o cismin düşmesine mekânın mâni' olduğu fikrini de eleştirmektedir. Çünkü böyle bir durum cansız bir şeyin herhangi bir şeyi engelleyebileceği anlamına geleceğini belirtmektedir. Bu da arazın arazı doğurmasına neden olacaktır. Burada cismin düşmesine engel olan şeyin nedenini cisimde sürekli olarak yaratılan sükûn vasfından dolayı olduğunu söylemektedir. Yani bir cismin dayandığı (i'timâd) şey, düşmesinin sebebi olarak görülmemelidir. Bu bağlamda i'timâd için yapılan, cevherin başka bir cevherin mahallinde uzun bir vakit bulunması tanımlamasını da kabul etmemektedir. Zira Eş'arî i'timâdı özel bir şekle sahip olan bir oluş ve temas için kullanılabilecek bir kavram olarak görmektedir. Ağırlığın bu anlamda bir i'timâd kabul edilemeyeceğini ve cisimlerin ağır olmasının sebebi olamayacağını savunmaktadır. Mu'tezile'nin savunduğu cisimlerin ve dünyanın boşlukta bir i'timâdının olduğu fikrini Allah'ın yarattığı sükûna bağlamaktadır. Zira ona göre dünyanın veya yeryüzünün boşlukta durmasını sağlayan ve sükûn özelliğini kazandıran Allah, arazları yaratarak tüm hareketlerin sürekliliğini sağlamaktadır. Bundan ötürü tevlide dayanan bir sebep ve zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir.[95]

92 Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri,* çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2016), 416.

93 İbn Fûrek, *Mücerred,* 132.

94 Mian Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi,* Mustafa Armağan (ed.), (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/275.

95 İbn Fûrek, *Mücerred,* 275.; Ahmet Kaplan, *Mu'tezile ve Eş'ariler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 96.

Eş'arî'nin zikrettiğimiz örnekler ışığında âlemde bir tab' yahut tabiatın etkisini kabul etmediği söylenebilir. Zira o bundan dolayı tabiata bir şeyin atfedilemeyeceğini söylemekte, böyle bir şey atfetmenin de şeytanın insana vesvesesi olarak değerlendirmektedir. O, muhdes varlıklarda oluşan eylemlerin de bu bağlamda Allah tarafından yaratıldığını belirtmektedir.[96] Tabiatta meydana gelen doğa olgularının zorunlu nedensellik ve tevlid nedeniyle olmadığını, Allah'ın takdiriyle oluştuğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda kullanılan tab' ve tabiat kavramları yerine "adet" kavramını kullanmayı daha uygun görmektedir. Âlemde meydana gelen olayları da Allah'ın takdirinden dolayı "adetullah" olarak adlandıracaktır.[97] Bu kavram Eş'arî kelâmında da kendine yer bulacak; Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da sık kullanacağı bir kavrama dönüşecektir. O, ayrıca zorunlu nedenselliği reddederek kendinden sonraki Ehl-i Sünnet kelâmcılarını etkilemiş ve bu hususta tabiatçılara ve felsefecilere karşı da Ehl-i Sünnet'in savunuculuğunu yapmıştır.

Sonuç

Eş'arî önceleri Basra Mu'tezilesine mensup biri olduğundan celîlu'l-kelâm ve dakîku'l-kelâma ilişkin konularda bu ekolden etkilendiği ve bu ekolden aldığı birikimle yeni bir kelâmi zihin dünyası inşa ettiği görülmektedir. Bu birikimi Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra temellerini attığı Eş'arî ekolüne taşımıştır. Özellikle dakîk konularda bu etki açık bir şekilde görülmektedir. Çalışma neticesinde elde ettiğimiz bulguları da göz önünde bulundurduğumuzda dakîk konularda büyük oranda Basra Mu'tezilesinden etkilenmiştir. Ancak her ne kadar etkilense de kendi Allah-âlem yaklaşımı bağlamında özgün bir atomculuk görüşü ortaya koyarak, eklektik bir yöntemle geliştirmiştir. Bu bağlamda âlem, âlemin unsurları olan cevher, araz, cisim ve bunların âlemdeki mekânsal boyutu, hareketleri ve aralarındaki nedensellik/illiyyet mevzularını ele aldığı görülmektedir.

Eş'arî âlem ve düzeni hakkında ortaya koyduğu özgün paradigmayla kendinden sonraki kelâmcıların cevher, araz, cisim tariflerini etkilemiştir.

[96] İbn Fûrek, *Mücerred,* 279-280, 283.
[97] İbn Fûrek, *Mücerred,* 264.

Nitekim cevherin kendi başına kâim olabilmesi, bir yere yahut mekâna ihtiyaç duymaması, arazları kabul etmesi, onlardan soyutlanamaması, sonsuza kadar bölünememesi, cisimleri meydana getirmesi (mücâvere/bitişme yoluyla) tarifiyle İbn Fûrek, Bâkıllâni, Bağdâdî, Cüveynî, Âmidî gibi Eş'arî kelâmcılar ile Mâtürîdî kelâmcıları etkilediği görülmektedir. Bununla birlikte arazların geçici olması, cevherler olmadan kâim olamaması, devamlı olarak yaratılması (teceddüd-i araz), arazların çeşitlerinin olması ve buna bağlı olarak farklılık göstermesi konularında da zikredilen kelâmcıları etkilediği söylenebilir. Öte yandan cismin tarifi, cismin cevherlerin birleşmesi sonucu meydana gelmesi, boyutsuz olmaları tarifiyle de bir etki bıraktığı ifade edilebilir. Eş'arî'nin cevher, araz ve cisim hakkındaki görüşleri, Ehl-i Sünnet ekolünün kozmoloji anlayışının zikredilen unsurlar üzerinde şekillenmesine yardımcı olmuştur. Bu açıdan Ehl-i Sünnet'in kozmoloji anlayışının oluşumuna ilk katkı sağlayan kelâmcının Eş'arî olduğunu söyleyebiliriz.

Eş'arî'nin, atomculuk düşüncesini ortaya koyarken net bir şekilde Allah ve âlem arasındaki ilişkiye dikkat çektiği görülmektedir. Zira ona göre kadîm olan Allah, hâdis olan tüm varlıkları yaratmıştır. O, âlem hakkında görüşlerini ortaya koyarken bu çerçevede hareket etmektedir. Amacı dakîk konularda ortaya koyduğu görüşlerle Allah'a halel getirmeyecek fikirler üretmektir. Bunu yaparken de muhdes varlıkların (cevher, araz, cisim) nasıl yaratıldığı, âlemde nasıl bir mekân edindiği, bulundukları mekânda nasıl hareket ettikleri ve bu hareketin nasıl değişim ve dönüşüme neden olduğu, aralarındaki nedensellik (illiyyet) ilişkisini derin bir şekilde irdelemiştir. Burada Allah'ı devamlı kudret ve irade sahibi mutlak bir varlık olarak görmüş, bu düzlemde âlem ve içindekiler hakkında görüşler ortaya koymaya çaba göstermiştir. Bunu yaparak âlemde zorunlu nedenselliği reddetmiş, tabiatçılara ve felsefecilere karşı Ehl-i Sünnet kelâmının savunuculuğunu yapmıştır.

Netice itibarıyla Eş'arî gerek geçmişte aldığı Mu'tezilî birikimle gerekse de kendi döneminde dakîk konulara ilgisiz kalmayarak özgün görüşler ortaya koymuştur. Ayrıca iddia edilenin aksine Ehl-i Sünnet kelâmında atomculuk fikrinin Bâkıllânî ile değil Eş'arî ile başladığı söylenebilir. Böylece Eş'arî, Ehl'i Sünnet'in atomculuk fikriyle tanışmasına zemin hazır-

lamıştır. Başta Eş'arîler olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâmına bu noktada önemli katkıları olmuştur. İbn Fûrek, Bâkıllânî, Bağdâdî, Cüveynî gibi Eş'arî kelâmcıların yanı sıra Mâtürîdî kelâmcıların da bu konulara ilgisiz kalmamalarına ve tartışmalarına vesile olmuştur. Böylece bu mevzular Mu'tezile'den, Eş'arî'ye ondan da Ehl-i Sünnet kelâmına bir silsile oluşturacak şekilde aktarılmıştır. Burada Eş'arî'nin bir köprü görevi gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim İbn Fûrek'in onun talebesi olması, Bâkıllânî'nin eserlerinde celîl mevzuların yanı sıra dakîk mevzularda da onu takip ettiklerine dair açıklamaları, Bağdâdî'nin eserlerinde ondan "şeyhimiz" diye bahsetmesi ve Mâtürîdî kelâmcıların da dakîk konulardaki görüşlerinin Eş'arî ile çoğunlukla benzerlik göstermesi bu konudaki görüşlerimizi destekler mâhiyettedir. Öte yandan Eş'arî'den sonraki kelâmcıların dakîk tartışmaları sistematik olarak daha üst bir seviyeye taşıdıkları da ifade edilebilir.

Kaynakça

Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulu'd Din*. thk. Ahmet Muhammed el-Mehdî. 3 Cilt. Kahire: y.y., 2004.

Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasan El-Eşarî'de Nazar ve İstidlal.* Ankara: Fecr Yayınları, 2012.

Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci: Mu'tezîle'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allâf.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi).* çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd*. nşr. İmadüd-din Ahmed Haydar. Beyrût: Müessesetü'l Kûtûbi'l Sekâfîyye, 1987.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Cürcânî, Seyyîd Şerîf Ebu'l-Hasan. *Mu'cemu't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el Minşavi. Kahire: Fazilet Yayınları, 2004.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamu'l-Harameyn. *eş Şâmil fî Usûli'd-Din*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Menşeetu'l-Mêarif, 1969.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamu'l-Harameyn. *Kitâbû'l-İrşâd.* çev. Sabri Yılmaz ve bşk. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2016.

Durumlu, M. Selim. *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Varlık Anlayışı.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı.* çev. Hüseyin Aydın. Malatya: Nehir Yayınevi, 2003.

Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.

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. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî 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. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*. çev. Muhammed Yetim. 2013.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akâidi.* çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Ebü'l-Hasan Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Günaltay, M. Şemşettin & Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu.* Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası.* çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredu Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî.* thk. Daniel Gimaret. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn. *Mukaddime.* haz. Arslan Tekin. 2 Cilt. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.

Janet, Paul & Sêailles, Gabriel. *Histoire de la Philosophie: Les Problêmes et les Ecoles (Metâlib ve Mezâhib: Metafizik ve İlâhiyât).* çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.

Kaplan, Ahmet. *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları.* Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'ârî'nin Kelâm Düşüncesi.* İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Muhammed Şerif, Mian. *İslâm Düşüncesi Tarihi.* Mustafa Armağan (ed.), 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları. 1990.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-Edille fî Usuli'd-Din*. haz. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2004.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Ebî Bekr. *Mâtürîdîyye Akâidi.* çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 17. Basım, 2017.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal.* çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

Van Ess, Josef. "Mu'tezile Atomculuğu". çev. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 255-274.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri.* çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 3. Basım, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.