



İlk Dönem Eş'arî Kelâmcılarını Âdet Teorisini Kabule Sevk Eden Âmiller

Factors Leading Early Period Ash'ari Theologians to Accept the Theory of
Custom

Sümeyra ŞERMET Lütfü CENGİZ

Kelâm Uzmanı, Milli Eğitim Bakanlığı, Şanlıurfa/Türkiye

Master of Kalâm, Ministry of National Education,
Şanlıurfa/Türkiye

sumeyyrasermet@gmail.com | orcid.org/0000-0003-0739-9168 | ror.org/00jga9g46

Katkı Oranı: %50

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Balıkesir/Türkiye

Assistant Professor Dr., Balıkesir University, Faculty of
Theology, Balıkesir/Türkiye

lutfu.cengiz@balikesir.edu.tr | orcid.org/0000-0002-1306-3276 | ror.org/02tv7db43

Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

14 Nisan 2023 14 April 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

19 Haziran 2023 19 June 2023

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2023 30 June 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Sümeyra Şermet – Lütfü Cengiz).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sümeyra Şermet – Lütfü Cengiz).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Şermet, Sümeyra – Cengiz, Lütfü. “İlk Dönem Eş'arî Kelâmcılarını Âdet Teorisini Kabule Sevk Eden Âmiller”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 165-198. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283532> ”

Öz

Kelâm ilmi Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç etrafında kelâmçılar, duyulur âlemde gaybî alana yönelen bir yöntem benimsemişlerdir. Kıyâsü'l-ğâib alâ'ş-şâhid şeklinde isimlendirilen bu yöntem, muhaliflerle yapılan tartışmalarda ortak bir zemin oluşturmuştur. Çünkü duyulur âlem inkâra mahal vermeyecek şekilde insan algısına açıktır. Bundan hareketle Eş'arî kelâmında "Allah dışındaki her şey" şeklinde tanımlanan âlem hem yapı hem işleyiş itibarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Kelâmçıların belirledikleri ilkeler etrafında âlemin cevher, araz ve cisimlerden oluştuğu söylenmiştir. Bahsi geçen varlıklar en temelde birbirine, ayrıca daha üst bir iradeye bağımlı bir şekilde kurgulanmıştır. Eş'arî gelenek bu kurgudan hareketle âlemin işleyişini âdet teorisi ile açıklamayı tercih etmiştir. Hatta onların âleme ve Allah'a yönelik temel kabulleri bu tercihi zorunlu kılmıştır. Çünkü onlar Allah'ı mutlak irade ve kudret sahibi fâil-i muhtar bir ilah olarak tasavvur etmektedir. Âlemde akıl tarafından imkânsız görülen olay ya da durumlar haricindeki her şey, O'nun kudreti dâhilindedir. Bu yönüyle âlem mümkünler mecrası şeklinde nitelenmektedir. Özellikle arazın bâkî olmayan yapısından hareket eden Eş'arî gelenek, arazların her an yeniden yaratılması gerektiği görüşünü ısrarla savunmaktadır. Bu temel savunu da âlemin Allah'a olan bağımlılığını tümüyle gözler önüne sermektedir. Bu temel kabuller üzerine inşa edilen âdet teorisi, mutlak irade ve kudret sahibi Allah'a herhangi bir sınırlama getirmeden âlemin işleyişini özgün bir şekilde açıklamaktadır. Eş'arî geleneği birebir yansıtan bu teori, onların başta Allah-âlem ilişkisi olmak üzere tüm kelâmî meseleleri tutarlılık içinde açıklamalarına olanak sağlamaktadır. İşte bu çalışma ilk dönem Eş'arî geleneği âdet teorisini kabule sevk eden temel ilkeleri başlıklar halinde ele alarak irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç etrafında literatür taraması yapılarak tespit edilen ilk dönem Eş'arî kelâmçıların görüşleri incelenmiş, konu bağlamında yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Âlem, Cevher, Araz, Fâil-i muhtar, Âdet teorisi.

Abstract

The science of Kalâm aims to prove the existence and attributes of Allah. For this purpose, the theologians adopted a method that turns from the sensible universe to the unseen universe. This method, named as *qiyâs al-ğâib alâ al-shâhid*, created a common ground in the discussions with the dissenters. Because the sensible universe is open to human perception in a way that does not allow for denial. From this point of view, the universe, which is defined as "everything other than Allah" in Ash'arite Kalâm, has been discussed in terms of both structure and functioning. Based on the principles determined by the theologians, the universe is said to be composed of substance, accidents and bodies. The said entities are basically constructed in a way that is dependent on each other and on a higher will. Based on this construct, the Ash'arite tradition preferred to explain the functioning of the universe with the theory of custom. In fact, their basic assumptions about the universe and Allah necessitated this preference. This is because they envision Allah as a *fâil al-mukhtâr* deity with absolute will and power. Everything in the universe, except for the events or situations deemed impossible by the mind, is within His power. In this respect, the universe is described as an area of possibilities. The Ash'arite tradition, which is based on the nonpermanent nature of accidents, insists that accidents should be recreated at every moment. This basic defense completely reveals the dependence of the universe on Allah. Built on these basic assumptions, the theory of custom uniquely explains the functioning of the universe without imposing any limitations on Allah, who has absolute will and power. This theory, which reflects the Ash'arite tradition exactly, enables them to explain all theological issues, especially the relationship between Allah and the universe, in a consistent manner. This study aims to examine the basic principles that led the early Ash'arite tradition to accept the theory of custom by analyzing them under several headings. For this aim, the views of the early Ash'arite theologians have been identified through a literature review analyzed and interpreted in the context of the matter.

Keywords: Kalâm, Universe, Substance, Accident, Fâil al-mukhtâr, Theory of custom.

Giriş*

Kelâm ıstılahında âdet teorisi, fizikî âleme konu olan sürekliliğin bizzat Allah tarafından idame ettirildiği, bununla birlikte bu sürekliliğe aykırı kabul edilen mûcize ve kerâmet gibi durumların imkânının da O'nun yaratmasına bağlandığı, zorunlu nedensellik karşısı bir düşüncedir. Bu düşünce kelâm geleneğinde âdetullah şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) atfedilse de Gazzâlî öncesi kelâmcıların eserlerinde de bu düşünceye ulaşmak mümkündür.

Âlemde süreklilik arz eden bir işleyiş fikrini temele alan âdet teorisi, bu sistem ve sürekliliğin Allah'ın müdahalesine ihtiyaç duymaksızın tabiî varlıklar ve aralarında zorunluluk arz eden ilişkiler neticesinde olmadığı kabulüne dayanmaktadır. Bu teoriye göre insan algısına süreklilik şeklinde görünen işleyiş esasında Allah'ın her an yaratması iledir. Nitekim âlem en küçük cüz'ünden bütününe Allah'ın müdahalesine muhtaç bir acziyet halindedir. İnsan bizzat kendi bedeninde meydana gelen değişimlere müdahale edemeyerek bu durumu tecrübe etmektedir.

Kelâm düşüncesinde özellikle Eş'arî gelenek ile akla gelen âdet teorisi¹, Eş'arî kelâmcıların âdet teorisini kullanmaları ise temel kabulleri sebebiyle zorunluluk arz etmektedir. Onların temel kabulleri; âlemin cevher, araz ve cisimleriyle fâil-i muhtar Allah tarafından yaratılmış olup her an Allah'ın yaratmasına bağımlı olmasıdır. Onların bu kabulleri sebebiyle Allah dışındaki bir varlığın işleyişte etkisinden söz etmek, sınırlı da olsa tabiî nedensellik temelinde bir görev atfetmek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda çalışmamız onların âdet teorisini kabul ile sonuçlanan temel ilkelerinin tespitini ve incelenmesini amaçlamaktadır.

1. Âlem Tanımı

İslâm düşüncesinde âlem, bir şeyi hakikatiyle idrak etmek anlamına gelen “ilm” ya da bir şeyin kendisiyle bilindiği işaret anlamına gelen “alm” kökünden türediği kabul edilen “felek, onun kuşattığı cevher ve araz” şeklinde tanımlanan bir isimdir.² Bu tanımlamaya göre âlem İslâm

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Lütü CENGİZ danışmanlığında Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda Sümeyra Şermet tarafından hazırlanmış olan “İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi” başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

¹ Âdet teorisini ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvan'ın, Aristo'nun illiyet fikrine karşı, maddeyi mütemâsil cevherlerden kabul ederek, tabiat görüşünü reddetmesine kadar götürmek mümkündür. Muhtemelen onun illiyet ve tabiatı reddederek ortaya koyduğu âlem tasavvuru; değişik ekolleri etkilemiş, zamanla âdet fikrine dayalı bir âlem tasavvurunun benimsenmesine yol açmıştır; Yusuf Şevki Yavuz, İlliyet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22, 121-122. Sonraki dönemde, tabiatın sonucunu zorunlu olarak meydana getirmesi, böylelikle de irade sahibi bir varlığa ihtiyacın ortadan kalkması düşüncesiyle, tabiatları reddeden Basra Mu'tezilesi; âlemin işleyişi ile ilâhi kudret arasında bir denge gözetmiş, âdet teorisini benimsemiştir; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, 276. Basra Mu'tezilesi gözettiği bu denge itibariyle, âlemde meydana gelen olay örgülerini açıklamak üzere, tevlid ve i'timâd gibi teoriler geliştirmiş; bunları şiddetle eleştiren Eş'arî ekol ise, tecvîz ilkesi temelinde savunduğu âdet teorisi ile âlemde var olduğu söylenen tüm nedensel ilişkileri reddetmiştir. Her ne kadar başlangıç itibariyle Basra Mu'tezilesi öne çıksa da siyasi-sosyal sebepler ve ekollerin temel prensiplerinin etkisiyle âdet teorisinin nedensel ilişkilerden arındırılmış yorumu dolayısıyla Eş'arî ekol, âdet teorisi ile özdeşleşmiş görünmektedir.

² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Çarîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 721.

düşüncesinde ya kapsadığı tüm varlıklar itibariyle kişi/duruma işaret ya da kişi/durum üzerine öğretici anlamda yönlendirici olarak iki şekilde ele alınabilir.

Tevhid geleneği çerçevesinde “Tanrı vardır, eşsiz niteliklerle donatılmıştır” ön kabulünden hareket eden kelâmcılar bu kabulü aklî bir zeminde ispatlamayı amaçlamışlardır. Onlara göre bunun yolu Kur'an âyetlerinin³ yönlendirmesi aynı zamanda idrake güç yetirilen şeyden hareketle insanın idrak yeteneğini aşan varlık ya da durumlar hakkında konuşabilme metodu olan “kıyasî'l-ğâib alâ's-şâhid”tir.⁴ Dolayısıyla kelâmcılar için âlemi tam anlamıyla sorgulamak, Tanrı'nın varlığını ve eşsiz niteliklerini ispat için zorunluluk arz etmektedir.

Âlem daha genel bir ifadeyle “bütün mümkün ve yaratılmış varlıklar” şeklinde açıklanmaktadır. İslâm âlimlerini tek bir çatı altında toplayan bu tanım detaylarda farklılık arz etmekle birlikte özellikle kelâm ilminde “Allah dışındaki her şey” şeklinde yaygınlık kazanmıştır. Kelâmcılar arasındaki bu ifade birliğine rağmen âlemin yapısı (unsurları) ve işleyişi konusunda bir ittifak sağlandığını söylemek oldukça güçtür. Bu konuda ortaya atılan farklı yaklaşım tarzlarının kelâmcıların genel yorumlarını etkilediği görülmektedir. Örneğin kelâm ekollerinden Eş'arîyye söz konusu olduğunda âlem, içerisinde sadece kevn ve fesadın yaşandığı Tanrı karşısında pasif, bununla birlikte içerisindeki nizam ve ahengi ile Tanrı'ya işaret eden oluşlar kümesinden ibarettir. Şüphesiz bu yaklaşım tarzı âlemi tanrısal müdahaleye muhtaç bir zeminde telakki etmektedir. Dolayısıyla Eş'arî ekolün kelâmî tartışmalara verdiği cevaplar da bu âlem algısıyla ilişkilidir.

Eş'arî kelâm sisteminde âlem, tanrısal müdahaleye pasif bir alan görülmekle birlikte bizzat Tanrı'ya yönlendirmesi bakımından tüm kelâmî tartışmaların öncesinde ele alınması zorunlu bir mesele olarak görülmektedir. Bu sebeple Eş'arî kelâmcılar âlemi inceleme ve araştırma uğraşına büyük bir önem vermektedir. Onların eserlerinde bu duruma tanık olmak mümkündür. Şöyle ki onların sisteminde âleme bir varlık statüsü tanınır, bu varlık en küçüğe indirgenir ve Tanrısal müdahaleye açık bir alan oluşturulmuş olur. Yani asıl olan Tanrı ve O'nun fiilleridir. Ancak insanı Tanrı ve fiillerine götürecek olan da en nihayetinde âlemdir.

İlk dönem Eş'arî geleneğinin âlem hakkındaki görüşleri mezhep kurucusu kabul edilen Eş'arî ile birlikte ortaya konmaya başlanmıştır. Varlık kategorilerini mevcûd-ma'dûm ayrımı üzerine temellendiren⁵ Eş'arî'ye göre mevcûd/varlık, mevcûd-i mutlak ve mevcûd olarak iki kısımda açıklanmaktadır. Mevcûd-i mutlak, varlığı kendiliğinden olup asla başkasına muhtaç olmayandır. Mevcûd ise var olması mevcûd-i mutlakın varlığına bağlı olan bağımlı varlıktır.⁶ Eş'arî, ma-dûmu

³ Bk. ez-Zümer 39/21: “Görmedin mi Allah'ın gökten su indirip onu kaynaklara akıttığını? Sonra onunla değişik renklerde ürün bitirir, sonra bu bitkiler gelişip olgunlaşır; ardından onun sarardığını görürsün, sonunda Allah onu kırılıp ufalanmış hale getirir. Kuşkusuz bunda akıl sahipleri için ders vardır”. Ayrıca bk. el-Ğâşiye 88/17-20; eş-Şuarâ 42/28.

⁴ “Bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi” demek olup en çok kullanılan istidlâl tarzıdır; Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 21/326. Metafizik alan hakkında bilinen, algılanan duyulur âlem üzerinden konuşmaktır. Kelâm ilminde âlem bu bağlamda önem arz etmektedir.

⁵ Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 215.

⁶ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 27.

dışlayıp mevcudu ikiye ayırdıktan sonra kadîmlik ve hâdislik vasıfları ile mevcûd ve mevcûd-i mutlak arasındaki farkı ortaya koymakta, mevcûdun kısımları olarak cevher ve arazlardan bahsetmektedir.⁷ İşte Eş'arî'nin varlık tasnifinde mevcûd-i mutlak Tanrı'yı ifade ederken mevcûd, Tanrı'dan bağımsız olamayan âleme karşılık gelmektedir. Böylece âlem onun sisteminde “*cevher ve arazlarıyla tüm mahlûkât*”⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Yani onun sisteminde söz konusu olan, ezeli yaratıcı ve sonradan vücuda gelen mahlûkâttır. O bu tanımıyla İslâm filozoflarının aksine⁹ âlemde bir bütünlük öngörmekte, Tanrı ve sıfatları dışındaki tüm varlıkları (âlem) cevher ve arazlara indirgemektedir. Nitekim bu yaklaşım diğer Eş'arî kelâmcılarda da görülmektedir.

Eş'arî'den sonra mezhebin sistemleşmesine öncülük eden hatta Eş'arîyye'nin ikinci kurucusu kabul edilen Bâkîllânî (öl. 403/1013), kelâm ilmine özellikle de kelâmın kozmolojik deliline katkılarıyla gündeme gelmektedir. Bâkîllânî de âlem tanımında hocası Eş'arî'yi takip ederek “sonradan vücuda gelenler” nitelemesiyle Tanrı ve sıfatları dışındaki varlıkları (muhtesât) birleşik cisim, münferid cevher ve diğerlerine bağımlı arazlar olarak üçe ayırmaktadır.¹⁰ Ayrıca bu üç grup varlığı, ulvisiyle süflisiyle şeklinde vurgulayarak âlemi bir bütün kabul ettiğini göstermektedir.¹¹

Bâkîllânî'nin çağdaşı İbn Fûrek (öl. 406/1015) ilk dönem Eş'arî kelâmcılarından biridir. İbn Fûrek, öncelikle âlemin Tanrı'nın varlığına ulaştırma konusundaki önemine işaret etmektedir. Ona göre, Allah'ın varlığını bilmenin tek yolu; müşahedemiz altında bulunan duyular âlemini inceleyerek, bu âlemde meydana gelen olaylar üzerine tefekkür etmektir. Ancak bunu yapan insan âlemin yaratılmış olduğuna ve onun bir yaratıcısının bulunduğu akl-ı selim ile ulaşabilir.¹² Böylelikle âlemin itikat açısından önemini vurgulayan İbn Fûrek, özellikle teşbih-tecsim yanlısı muhaliflerinin de etkisiyle Tanrı ve muhtesât yani âlem arasındaki farkı büyük bir titizlikle ele almış, O'nun vâcibü'l-vücûd olduğunu ısrarla vurgulamıştır.¹³

Ebû İshak el-İsferâyînî (öl. 418/1027) de Eş'arîliğin sistemleşmesine katkıda bulunan ilk dönem Eş'arî kelâmcılarından biridir. İsferâyînî'nin, ehl-i sünnetin inanç esaslarını ve delillerini ele aldığı “akîde” isimli eserinde, bir kimsenin mümin olarak vasıflanması için inanması gereken inanç esasları sıralanmış olup, ilk sıra âlemin hudûsunun ve Allah dışındaki her şeyin âlem olduğunun kabulüne ayrılmıştır. O, âlemin hudûsundan hareketle Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmayı mümkün kılacak bir sistem inşa etmeyi hedeflemektedir.¹⁴ Bu hedefine uygun olarak Tanrı ve

⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 27-29.

⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 37.

⁹ Örneğin İbn Sinâ (öl. 438/1037), âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayırmış; ay-üstü âlemi zamansal açıdan başlangıcı olmayan/ezeli, ay-altı âlemi ise zamansal olarak hâdis kabul etmiştir; Fatma Aygün, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkinine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *Kader Dergisi*, 16/1 (2018), 163.

¹⁰ Muhammed b. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Temhîd'ül-evâil ve telhîs'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, 1987), 36-37

¹¹ Muhammed B. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *el-insâf fî mâ yecibü i'tikâduhû ve lâ yecâzu li cehli bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Dârü't-Tevfik en-Nemûzeciyye, 2000), 17.

¹² Ahmet Özmen, *İbn Fûrek'te Tanrı ve Âlem Anlayışı* (Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 31.

¹³ Özmen, *İbn Fûrek'te Tanrı ve Âlem Anlayışı*, 31.

¹⁴ Mehmet Gündoğdu, *Ebu İshak el-İsferâyînî ve Akâid Risalesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 42.

sıfatları dışındaki tüm varlıklar kabul edilen âlemin, cevher ve arazlardan oluştuğunu söylemekte, cisimlerin hudûsundan hareketle âlemin ezeli olduğu fikrini muhal kabul etmektedir.¹⁵

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarından Bağdâdî (öl. 429/1037-1038), ashabına da atfederek âlemi, “Allah dışındaki her şeydir” şeklinde tanımlamaktadır. Âlem tanımlarını da tasnif eden Bağdâdî, bazı dilcilere atfettiği “ilm” kökünden türetilmiş âlem tanımına kıyasla, diğerlerine atfettiği “alâmet” anlamıyla ilişkilendirilen âlem tanımını daha isabetli bulmaktadır. Çünkü ona göre âlem yaratıcısına işaret ve delildir.¹⁶

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ilk dönem Eş'arî kelâmını zirveye ulaştıran kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun da Eş'arî geleneği takip ettiği, kendinden önce ortaya atılan görüşleri benimseyip desteklemesinden anlaşılmaktadır. Örneğin o; Eş'arî gelenekte âleme verilen önemi bir üst seviyeye taşıyarak, ergenlik çağına ulaşır, aklî olgunluğunu sağlayan kişiyi, ilk olarak âlemin hudûsuna ulaştıracak sahil nazara yönelmekle sorumlu tutmaktadır.¹⁷

Cüveynî'ye göre hem gerçek hem de sözlük anlamıyla âlem, kelâmcıların amaçlarını gerçekleştirmek için üzerinde ittifak ettikleri bir lafızdır. Âlem, Allah ve zâtî sıfatları dışında var olan her şeyi kapsamaktadır. Allah ve O'nun zâtî sıfatları dışında kalan her şey de cevher ve arazlardan ibarettir.¹⁸ Yine ona göre âlem, Allah tarafından meydana getirilmiş her varlık olup; sonlu, kesintili cisimler, renkler vd. sıfatlar gibi onlara bağlı olan arazlardır.¹⁹

İlk dönem Eş'arî kelâm sisteminde Tanrı'ya bağımlı bir âlem tasavvuru oluşturulmuştur. Sonraki döneme nazaran oldukça basit tasniflerle, âlem ve Tanrı farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bir tarafta varlığı kendinden, başkasına bağımlılığı olmayan zorunlu ve kadim bir varlık olan Tanrı'nın ispatı, diğer tarafta O'nun varlığına delalet eden ve her yönüyle O'na bağımlı bir âlem tasavvurunun temellendirilmesi, bu sistemin genel amacı olarak özetlenebilir. Bu genel amaç etrafında âlemin işleyişi noktasında âdet teorisinin kabulü Eş'arî ekol için bir zorunluluk arz etmektedir.

2. Âlemin Unsurları

İlk dönem Eş'arî kelâm sisteminde âlem sayıca sınırlı, nitelik itibarıyla özdeş kabul edilen cevherler, cevherlerde renk, şekil vb. niteliklerin varlığı anlamına gelen arazlar, en az iki cevherin ve arazın birleşmesinden müteşekkil cisimlerden oluşmaktadır. Bu noktada cevher, Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan hudûs delilinin²⁰ temellendirilmesinde esas teşkil etmekte, âlemin yaratılmışlığı ve yaratıcıya olan ihtiyacın ispatı noktasında önem arz etmektedir.

¹⁵ Fadıl Aygün, *Muhammed b. Câfer es-Sanhâcî'nin “Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyîni” Adlı Eserine Göre Ebu İshâk El-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 210-212.

¹⁶ Ebû Mansûr Abdülkâhir el Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 53.

¹⁷ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. B. Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 25.

¹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 16.

²⁰ Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında masdar olan hudûs, kelâmcıların ıstılahında Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla başvuru delillerden biri için kullanılan kavramdır. Bir delil olarak kullanılan hudûs; varlık, olay hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetini yokluğun öncelemesini, bunların yok iken sonradan varlığa çıkışını

İlk dönem kelâmcılarında genellikle cevher kavramı yerine cüz' kavramı kullanılmıştır.²¹ Sözlük anlamı itibarıyla bu lafız, kendisinden ve başkasından bir şeyin oluştuğu şeydir. Onların bu lafız kullandıkları şekilde "cüz-i lâ yetecezzâ" ifadesi ne harice ne de vehme göre asla bölünme kabul etmeyecek cevherdir.²² Cevher ise bir mâhiyet yani asıl, özür.²³ İsfehânî de benzer bir şekilde cevheri, yok olduğunda kendisine dayanan şeyin de yok olduğu şey olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamasını da duyularla algılanabilecek şekilde ortaya çıkmasına bağlamaktadır.²⁴

"En küçük parça" fikri üzerine araştırmaları ile tanınan Sholomo Pines, ilk kelâmcıların "el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ, el-cüz'ül-vâhid, el-cevherü'l-vâhid ellezî lâ yenkasim" gibi terkipleri kullandıklarına rağmen sonraki kelâmcıların herhangi bir ilaveye gerek kalmaksızın *cevher* kavramını kullandıklarını belirtmektedir.²⁵ Onun bu tespiti, teorinin temellerini atan kelâmcıların bu konudaki titizliğine ve süreç boyunca teorinin kelâm çevrelerince ne ölçüde benimsendiğine (ilaveye gerek kalmaksızın meramın anlatılması) işaret etmesi açısından önem arz etmektedir.

Eş'arî kelâm geleneğinde âlemin cüz'/cevher şeklinde kavramsallaşan en küçük parça fikrini kabul ettiği bununla birlikte kabul etmeyen kişilerin de inkârcılıkla suçlandığı görülmektedir.²⁶ Şüphesiz bu durum "en küçük parça" fikrinin Eş'arî gelenekte itikâdî bir boyut kazandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Onların cüz'/cevher kavramına yönelik yaklaşımları şu şekildedir:

Eş'arî, âlemin unsurlarından birini ifade eden *cevher* kavramı yerine daha çok *cüz'* kavramını tercih etmektedir. Ona göre âlemin cisimleri (âlemi meydana getiren nesnelere) bölünemeyen parçalardan (eczâ-i gayr-i mütecezze) oluşmaktadır. "Bunun mânası, cisimleri oluşturan cüzlerden hiçbirinin; yarısı, üçte biri ya da dörtte birinden bahsedilemeyeceğidir. Bu cüzlerin daha küçük parçalar oluşturacak şekilde kısımlara ya da bölümlere ayrılması düşünülemez (lâ yütevehhem)".²⁷ Eş'arî'den aktardığımız bu pasajda vurgulandığı gibi ilk dönem Eş'arî gelenekte haricen bölünmesi imkânsız görülen cüz'ün, vehmen de bölünmesi imkânsız kabul edilmektedir. Kanaatimizce bu vurgu cevher-i ferd teorisinin başlangıçta tecrübî dayanaklardan yoksun, zihnî bir çaba olmasından kaynaklanmaktadır.

Cevher-i ferd teorisinin ilk olarak Mu'tezilî gelenekle birlikte İslâm kelâmına dâhil edildiği bilinmektedir. Söz konusu Sünnî kelâm olduğunda Eş'arî gelenekte kelâma katkılarıyla ön plana çıkan Bâkîllânî'nin, cevher-i ferd teorisini ilk ve özgün bir şekilde ele alan kişi olduğu düşünülmektedir. Nitekim Mukaddime yazarı İbn Haldûn, Bâkîllânî hakkında "Eş'arî geleneğin temel savunularına dayanak teşkil eden aklî mukaddimeler ve esaslar ortaya koydu" dedikten sonra, cevher-i ferd ve ilgili kavramları örnek vermektedir. Hatta Bâkîllânî'nin bu mukaddimleri inanılması

ifade etmektedir; Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/304-305.

²¹ Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 66.

²² Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Târifât*, çev. A. Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 75.

²³ Cürcânî, *et-Târifât*, 78.

²⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 249.

²⁵ Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13-14.

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 202.

²⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 202.

zorunlu inanç esasları gibi değerlendirerek (in'ikâs-ı edille),²⁸ “cevher-i ferd (atom) vardır” önermesini “Allah vardır” önermesi gibi gördüğünü aktarmaktadır.²⁹ Yine İzmirli, Bâkılânî'nin Aristo felsefesi karşılığıyla; âlemin hudûsunu ispat için Epikür felsefesinin temelini teşkil eden atoma yöneldiğini, böylelikle atomu (cevher-i ferd) Sünnî kelâma mukaddime şeklinde takviye ettiğini iddia etmektedir.³⁰ Karadağ ise bu aktarımları dikkate alarak Eş'arî ve İbn Fûrek'in görüşlerinin ihmal edildiği, eserleri incelendiğinde Bâkılânî öncesinde cevher-i ferd görüşünün bahsi geçen kelâmcılar tarafından kesinlikle biliniyor olması gerektiğini söylemektedir.³¹ Karadağ'ın bu değerlendirmesi dikkate alındığında, Bâkılânî'nin diğerlerine kıyasla daha yetkin görülmesi olmayıp, siyasetin fikirler, şahıslar ve dönemler üzerindeki etkinliğidir.

Bâkılânî'ye göre cevher-i ferd; kendisinde en az bir araz bulunduran, ondan ayrıldığında da varlığını yitiren şeydir. Onun varlığının delili, fil ve mısır tanesinin miktarlarına dair mevcut olan bilgimizdir. Buna göre; daha büyük olan fil ile daha küçük olan mısır tanesi ancak cevher-i ferdin varlığıyla açıklanabilir, aksi halde (en küçük parçanın yokluğu) fil ile mısır tanesinin aynı büyüklükte kabul edilmesi gerekir.³² Görüldüğü üzere Bâkılânî, Eş'arî'nin ifadelerinde olduğu gibi cevher-i ferdin bölünemeyen parça (el-cüz' ellezî lâ yetecezze') şeklindeki ilave açıklamasına değinmemektedir. Kanaatimizce bu durum Bâkılânî dönemine kadar cevher-i ferd teorisinin belli oranda tanınması ve benimsenmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim onun cevher-i ferdin varlığına yönelik getirdiği delil de konu hakkında temel bilgilere sahip kişileri muhatap alıyor görünmektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların cevher tanımları incelendiğinde cevherin arazdan bağımsız tanımlanamadığı görülmektedir. Nitekim kelâmcıların kozmoloji anlayışlarına dâhil ettikleri araz kavramı, kelâmda kabul edilen en küçük parça fikrinin diğer benzer fikirlerden ayrışmasının en büyük sebebidir. Yani kelâmın en küçük parça fikrinin özgünlüğü konusunda büyük bir öneme sahiptir. Çünkü araz kavramı kelâmcıların esas amacı olan Tanrı'ya, O'nun sıfat ve fiillerini ispatta temel dayanak noktasıdır. Bunun bir örneğini *el-Hudûd fi'l-Usûl* adlı eserindeki cevher tanımıyla İbn Fûrek'te görmek mümkündür. O cevheri, “birbirine zıt olmayan araz cinslerini kabul eden şey” şeklinde tanımlamaktadır. Yine eserini tahkik eden Muhammed Süleymânî'nin dipnot kısmında belirttiğine göre o, *Risâletü't-tevhîd* isimli eserinde cevheri, “arazları taşıyan bölünemeyen parça (cüz)” şeklinde tarif etmektedir.³³ Görüleceği üzere İbn Fûrek, her iki tanımında da cevher-i ferdî, taşıyıcısı olma konusunda arazla ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla ilk dönem Eş'arî geleneğe karşımıza çıkması muhtemel bu bağlantı, onların Tanrı'ya müdahale alanı açmak istemelerinin bir sonucudur, yorumunda bulunabiliriz. Özellikle antik Yunan atomculuğunun Tanrı'ya ihtiyaç

²⁸ Bâkılânî tarafından kelâm ilmine getirilmiş Gazzâlî tarafından mantık ilmine aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. In'ikâs-ı edille, bir şeyi ispat eden delilin yanlışlığının ortaya çıkması halinde, ispat edilen şeyin de yanlışlığına hükmedilmesini gerektiren bir ilkedir; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Yayıncılık, 2016), 63.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2009), 830.

³⁰ İsmail Hakkı İzmirli, “Ebû Bekr Bâkılânî”, *Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası* 5-6/2 (1927), 146.

³¹ Çağfer Karadağ, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Emin Yayınları, 2003), 47-48.

³² Bâkılânî, *et-Temhîd*, 37.

³³ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*. (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 86.

duymayan mekanik yapısı düşünöldüğünde, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların araz kavramına belki de cevher-i ferd kavramından daha fazla yer vermeleri kaçınılmaz olmaktadır.

İsferâyîni *el-Akîde*'sinde âlemin hudûsuna ve yaratıcının varlığına yönelik delillerini cisimler üzerinden kurgulamaktadır.³⁴ Sanhâcî ise şerhinde onun ifadelerini detaylandırmayı tercih ederek meseleye cevherlerden başlamış öncelikle cismin varlığını mümkün kılmıştır. Ona göre cevherin varlığı zorunludur. Cevherin inkârı cismin inkârına götürür. Çünkü cüzlerin sonsuza kadar bölünmesi ihtimali, cismin varlığını imkânsız kılar.³⁵ Sanhâcî'nin bu iddiası cüzlerin sonsuza kadar bölünebilmesinin reddi konusunda Bâkîllânî'nin fil ve mısır tanesi örneğini aklımıza getirmektedir. Yani hem Bâkîllânî hem de Sanhâcî cüzlerin sonsuza kadar parçalanmasını cismin oluşmasına engel görmektedir.

Âlemin unsurları konusunda ilk dönem Eş'arî kelâmcıları arasında özgün bir tasnif benimseyen Bağdâdî, cevher-i ferdi; âlemin, zâtında müfred cüzlerinden kabul etmektedir. Yani cevher-i ferd parçalanamayan cüzdür. Ona göre âlemdeki her cisim bir cüze kadar bölünebilir.³⁶ Bağdâdî cevherlerin mütecânis, parçalanamayan en küçük parça oldukları konusunda Ehl-i Sünnetin ittifakının olduğunu da belirtmektedir.³⁷ Aynı şekilde Cüveynî de cisimlerin bir taraf ve sınırı olmayan bir parçaya kadar bölünebileceği konusunda kelâmcıların ittifak halinde olduğunu aktarmaktadır. Ona göre bu parçalar benzerliklerinden dolayı ayırt edilemezler.³⁸ Cüveynî bu aktarımıyla cevher araz birlikteliğine vurgu yapmaktadır.

Bağdâdî, cevher-i ferd konusunda Nazzâm'ın bölünemeyen en küçük parçayı reddettiğini, bu konuda filozofların yolundan gittiğini ifade etmektedir. Ona göre Nazzâm³⁹ ve filozofların iddia ettiği gibi cevher-i ferdin inkârı, âlem tecrübemize uygun değildir. Çünkü bu iddianın doğru olması; varlıkta sonu olmayanın, varlıkta sonu olmayan diğer şeyden cüzleri itibariyle daha fazla olması düşünülemez, dağın hardal tanesinden daha büyük olması açıklanamazdı. Cevher-i ferdin ispatı ve Nazzâm'ın tenkidi konusunda Bağdâdî'nin bir diğer delili "...Allah onların yaptıklarını (ilmiyle) kuşatır ve her şeyi bir bir sayar"⁴⁰ ayetidir. Ona göre, mahlûkâtın tüm cüzleri Allah tarafından kuşatılmış olmasaydı, onları tek sayamazdı.⁴¹ Kur'an-ı Kerim ayetlerinde cevher kavramının yer almadığı, hatta Selefiyye'nin bu kavramları bid'at gerekçesiyle eleştirdiği bilinmektedir. Bu

³⁴ Gündoğdu, *Ebû İshak el-İsferâyîni ve Akâid Risalesi*, 48-50.

³⁵ Ayğın, *Ebû İshak el-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

³⁶ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 55.

³⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 257.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 143.

³⁹ Kelâm düşünce tarihinde Allah'ın ilim ve kudretine yapılan vurguyla çoğunluğun kabul ettiği cevher-i ferd görüşü İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Her ne kadar Nazzâm da çoğunluğun göstermiş olduğu hassasiyet sonucu bu düşünceye ulaşsa da kâfirlik, mühlidlik, dehrîlik gibi ithamlardan kurtulamamıştır. Bununla birlikte Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri cevaplamayı amaçlayan Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]), Nazzâm'ın cevherin sonsuza dek bölünebileceği yönündeki görüşünü "zihni" ibaresiyle sınırlandırmaktadır. Ancak ilk dönem kelâmcılarında fiili yahut zihni şeklinde bir ayrıma gidilmediği, eleştirilerinde de fark gözetilmediği bilinmektedir; Selim Gülverdi, Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi, *İhya Uluslararası İslam Araştırmalar Dergisi* 9/1, (Ocak-Bahar 2023), 57-61.

⁴⁰ el-Cin 72/28.

⁴¹ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 55-56.

çerçeveden bakıldığında Bağdâdî'nin cevher-i ferdi vahiyle desteklemeye çalışması teolojik bir zemin arayışının sonucudur.

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde vurgulanan cevher araz birlikteliğinin yanında bu iki unsurdan herhangi birinin reddedilmesinin mümkün olmadığı da sistemleştirilmeye çalışılmış; aralarındaki farklar özellikleri itibarıyla dile getirilmiştir. Örneğin Eş'arî, Nazzâm tarafından savunulan cisimlerin iç içe geçmesi anlamına gelen müdâhaleyi, iki cevherin tek bir mahalde bulunamayacağı gerekçesiyle imkânsız görmektedir.⁴² Şüphesiz Eş'arî'nin müdahale fikrine karşı çıkması her cevherin bir mekâna aidiyeti sebebiyledir. Her ne kadar cevherin zâtî bir niteliği olan ve en genel ifadeyle yer kaplamasını ifade eden mütehayyiz kavramı, Eş'arî tarafından kullanılmasa da bir cevherin bir mahalli diğer cevherin konumlanmasını engelleyecek şekilde doldurması, onun da cevher-i ferdi mütehayyiz kabul ettiği anlamına gelmektedir.

Bâkılânî dönemine kadar cevher-i ferd teorilerinin kurucu önermelerinin oluşturulduğunu varsaydığımızda onun cevher-i ferde yönelik açıklamaları daha anlamlı hale gelmektedir. Bu bağlamda Bâkılânî'nin cevher-i ferde yönelik yaptığı bir diğer açıklama; onun şahitte mevcûd, araz cinsinden bir şeyi kabul eden, mütehayyiz makul bir şey olduğuna yöneliktir. Tanrı'nın cevher kabul edilmesi aleyhine getirdiği delilleri sıralarken yaptığı bu açıklamada, Eş'arî'de ima edilmekle birlikte kavram olarak kullanılmayan tehayyüz vasfı kullanılmış, ayrıca tartışmanın seyri sebebiyle “*şâhitte mevcut olan şey, ya cisim ya cevher ya da arazdır*”⁴³ ilkesinden hareketle görünür olma vasfı da eklenmiştir. Dolayısıyla ona göre cevher-i ferd, görünür olma, arazlara mahal olma ve tehayyüz (yer kaplama) vasıflarını taşımaktadır.⁴⁴ Bir başka eseri olan *el-İnsâf*'ta ise cevher-i ferdi “*hayyizi olan şey*” şeklinde tanımlamakta, hayyizi de “*mekân ya da mekân takdirinde olan*” şeklinde açıklamaktadır.⁴⁵ Bu tanımları tercih etmesi, aynı zamanda yaptığı diğer açıklamalar, bize göre onun cevher-i ferd teorisini Tanrı hakkındaki batıl iddiaları çürütme ve O'nun varlığını delillendirme konusunda kullandığı yöntemin bir parçası olarak kurguladığının işaretidir. Nitekim bir mekânla nitelenme, başka varlıklara bağımlı olma ya da mevcut olmakla birlikte görünür olma, ancak hâdis varlığın nitelikleri olabilir, Tanrı'ya atfedilemez.

İbn Fûrek de cevher için tehayyüz vasfını vurgulayarak, cevherin en küçük hacimli madde olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶ Onun bu ifadesindeki madde lafzından hareketle, cevheri görünür bir varlık kabul ettiği söylenebilir. Bununla birlikte cevhere yaptığı en küçük hacimli nitelemesi, tehayyüzü cevherin zâtî bir niteliği olarak gördüğüne yönelik bir ima kabul edilebilir.

Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî'nin⁴⁷ İsferyânî'nin *el-Akîde* isimli eserine yaptığı şerhe göre cevher, maddenin en küçük ve parçalanamayan parçasıdır. Mütehayyiz ve mütemâsil olma bir varlık olarak cevherin en önemli iki özelliğidir. Ayrıca tehayyüz, hacimli olma, sonlu olma, araz

⁴² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 207.

⁴³ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 13.

Bâkılânî, *et-Temhîd*, 96.

⁴⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 15.

⁴⁶ Ali Öge, *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 56.

⁴⁷ Kaynaklarda hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Muhammed b. Ca'fer b. Yahya b. Harûn es-Sanhâcî'nin, İsferyânî'nin eserine yazdığı şerhin başında; fakih ve mütekekkim olduğu, bu şerhi hicrî 586'da Mağrib bölgesinde telif ettiği bilgisi yer almaktadır; Ayğân, *Ebû İshak el-İsferyânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 13.

kabul etme ve bir mahalle ihtiyaç duymama cevherler için zorunlu kabul edilmektedir.⁴⁸ Sanhâcî tarafından zikredilen bu özelliklerden “bir mahalle ihtiyaç duymama” ifadesi ile muhtemelen arazın cevherde yaratılması ve ona bağımlı olması gibi bir durumun söz konusu olmadığı açıklanmaya çalışılmıştır. Aksi halde tehayyüz ve hacimli olmanın açıklanması güçleşecektir. Yine, iki cevherin bir yerde bulunamaması yani tedâhül kabul etmemeleri⁴⁹ prensibi de bahsi geçen ifadenin cevher-araz ayrımını açıklama girişimi olarak anlaşılması gerektiği iddiamızı desteklemektedir. Nitekim Sanhâcî de cevherin yer işgal etme özelliğini onun zâtî özelliği kabul ederek, cevher ve araz ayrımındaki rolüne değinmektedir.⁵⁰

Cevher üzerine yapılan “arazları kabul eden şey, boşluğu işgal eden (mütehayyiz), her cüz” gibi çeşitli tanımları aktaran Cüveynî⁵¹, diğerlerine göre selefi Bâkılânî'nin şu tanımlarını daha isabetli bulmaktadır: “Cevher; mütehayyiz cirdir yani hacim sahibidir, bir cevherin bulunduğu yerde bulunmayandır ya da aralarında zıtlık olmamasına rağmen benzerinin bulunduğu yerde bulunmayandır.”⁵² Cüveynî'nin bu tanımları isabetli bulmasından hareketle; onun cevherde yer kaplama vasfını kabul ettiği yorumu yapılabilir. Nitekim kendi ifadeleri ile de cevheri, “boşlukta/uzayda yer kaplayandır, yani mütehayyizdir” şeklinde açıklamaktadır.⁵³

Cevher-i ferdin özelliklerine yönelik ağırlık konusu da Eş'arî kelâmcılar tarafından ele alınmıştır. Bu bağlamda Eş'arî, cevherin ağırlığını bir mânanın varlığına bağlayanları eleştirerek, ağırlığın cevherin zatından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bundan hareketle de ağır cisimlerin ağır olması; cüzlerinin fazlalığına, hafif cisimlerin hafifliği de cüzlerinin azlığına bağlanmaktadır.⁵⁴ Yani âlemde ağır olarak gözlemlediğimiz nesnelere; sayıca daha fazla cüzden, hafif olarak gözlemlediğimiz nesnelere ise sayıca daha az cüzden oluşmaktadır. Cüveynî ise bu konuda Eş'arî'nin görüşüne katılmayıp eleştirmektedir.⁵⁵ Bu durum ilk dönem Eş'arî gelenekte cevherlerin zâtî özellikleri konusunda farklı görüşlerin olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁵⁶

Cevher-i ferdin özelliklerinden bir diğeri özdeşlik diğer bir deyişle mütecânisliktir. Bu bağlamda Eş'arî, farklılık ya da benzerliğin şeylerin zatlarından kaynaklanmadığını bildirmektedir. Onun kabul ettiğine göre cüzler; zatları itibarıyla birbirinin aynısıdır, yani mütecânisttir, onlarda farklılık yoktur.⁵⁷ Çünkü tecrübî âlemde farklı niteliklerle tezahür eden varlıkların özdeş yapılarla açıklanması mümkün değildir. Bu düşünce itibarıyla âlemin, yalnızca bölünemeyen cüzlerle açıklanmasının imkânsızlığı görülmektedir. Dolayısıyla âleme yönelik bir diğer unsur olan arazların gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

⁴⁸ Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

⁴⁹ Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

⁵⁰ Ayğan, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

⁵¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 142.

⁵² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 156.

⁵³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

⁵⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 206.

⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 490.

⁵⁶ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 195.

⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 209.

Sanhâcî'ye göre de cevherler tek bir cins olup birine vacip olan diğerine de vacip, birine muhal olan diğerine de muhaldir.⁵⁸ Şu durumda cevherlerin zorunlu bir özelliği kabul edilen hâdis olma, özellikle Hıristiyan teolojisiyle gündeme gelen Tanrı'nın cevher olarak isimlendirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktır. Çünkü bir kısmı hâdis, bir kısmı kadîm olan cevherlerden bahsetmek imkânsızdır. Ayrıca Sanhâcî, cevherlerin aynı cins olmalarından hareketle, arazlara olan bağımlılığını da dile getirmiş olmaktadır. Bu bağımlılık sebebiyle cevherlerin arazları taşıma rolünün onların zâtında herhangi bir farklılığa neden olmadığını belirtmektedir. Bunu da üzüm suyunun tadında tecrübe edilen ekşi tatlı değişkenliğinin üzüm suyunun ağırlığı ve hacmini etkilemediğini söyleyerek örneklendirmekte, ekşi-tatlı vasfını araz, üzüm suyunun değişmeyen varlığını da cevher kabul etmektedir.⁵⁹

Cüveynî, cevherlerin mütecânis yapıda yani ayırt edilemeyecek şekilde benzer olmalarını onların zâtî sıfatlarda birbirlerine denk olmalarına bağlamaktadır. Bundan hareketle de tüm cevherlerin arazları kabul etme konusunda eşit olduklarını ifade etmektedir.⁶⁰ Cüveynî, benzer olan cevherlerin diğer cevherlerde mümkün olan arazlardan bir kısmını taşımakla özellik (farklılık) arz edebileceğini söylemekle birlikte, bu durumun cevherlerin benzerliğine hâle getirmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre bir şey dengine, ancak özü itibarıyla benzer. Bu sebeple benzerlik hükmünün uygulanmasında, yalnızca zâtî sıfatlar dikkate alınır; mümkün arazlar zâtî sıfatları dönüştüremez.⁶¹ Cüveynî arazların taşınmasıyla cevherlerde algı anlamında bir farklılaşmadan bahsediyor görünmektedir. Bu bir özden meydana geldiği kabul edilen âlemin çeşitliliğinin açıklanmasında büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca onun özün değişmezliğine yaptığı vurgu, daha önce üzüm suyu örneğinde dile getirildiği gibi selefleri tarafından ele alınmıştır.

İlk dönem Eş'arî geleneğinin cevher kabulü üzerinden ittifak edilen hususlardan daha küçüğe bölünememe, sayıca sınırlı ve mütehayyiz olmanın yanında amaçlarına hizmet eden en önemli vasfın mütecânislik olduğu görülmektedir. Çünkü cevher için kabul edilen bu vasf, âlemin bir diğer unsuru olan arazları, dolayısıyla üst bir iradeyi gerektirmektedir. Aksi bir kabul âlemin kendiliğinden işleyebilecek bir makine şeklinde kurgulanmasına sebep olacak, böylelikle Allah'ın varlığının ispatına yönelik bu çaba, varlığının inkârı ya da her an âleme müdahalesini ifade eden sıfatlarını âtil bir zemine sürükleyecektir. Şu halde Eş'arî kelâm geleneğinde arazların kabulü kaçınılmazdır.

Araz lafzı, sözlükte; ortaya çıkan, ortaya çıkıp beliren ya da varlığı sebat etmeyen şeyler için kullanılmaktadır. Örneğin; ortaya çıkıp beliren şeyleri kastetmek için “...bu bize yağmur getiren bir buluttur, dediler...”⁶² âyetinde olduğu gibi bulut anlamında (ârizun) ya da günlük dilde kullanılan “ona bir hastalık bulaştı” gibi ifadelerle kastedilen hastalık karşılığında kullanılmaktadır. Yine “dünya hazır bir maldır” sözü ya da “...siz geçici dünya malını istiyorsunuz...”⁶³ âyetinde kullanıldığı şekliyle sebatı olmayan şeyleri ifade etmektedir. Lafzın bu anlamına paralel olarak kelâmcılar, renk ve tat gibi cevherle var olabilen ve kendi başına boşlukta yer tutamayan şeyleri ifade etmek

⁵⁸ Ayğın, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 211.

⁵⁹ Ayğın, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 211.

⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 50-51.

⁶¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 51.

⁶² el-Ahkâf 46/24.

⁶³ el-Enfâl 8/67.

için kullanmışlardır.⁶⁴Ayrıca kelâmcıların ıstılahında araz; “renkler, lezzetler, tatma, dokunma ve cevherin varlığından sonra kalması imkânsız olan diğer şeyler gibi cevherde hâsıl olan şeydir”.⁶⁵ Sözlük ve ıstılah anlamları incelendiğinde “gelip geçicilik” vurgusu ile öne çıkan araz kavramı Eş’arî gelenekte üzerinde en çok durulan kavramlardan biridir. Onların bir varlık olarak araza yükledikleri anlam kelâmî tartışmalardaki yorumlarına açıklık getirebilecek mahiyettedir. Ayrıca araz kavramı âlemin işleyişine yönelik taraftarı oldukları âdet teorisinin temelini oluşturmaktadır.

Eş’arî’ye göre sonradan meydana gelmiş olan şeyler cevher, araz ya da cisim olmaktan hâli olamaz. Bu şeylerden bazısının araz kabul edilmesi de cevher ve cisimlere sonradan eklenmiş (âriz) olmasına bağlanmaktadır.⁶⁶ Eş’arî’nin bu düşüncesine göre asıl olan cevher ve cisimlerin, arazlara göre bir önceliğe sahip olduğu söylenebilir. Yine Eş’arî’ye göre onların bu şekilde isimlendirilmesi cisme sonradan eklenmeleri, tüm cins ve çeşitleriyle birlikte bâki olmamaları sebebiyledir.⁶⁷ Onun bu ifadelerinde arazın sözlük anlamında da zikredildiği gibi, ortaya çıkıp belirme ve geçici olma vasıfları ön plana çıkmaktadır. Ayrıca bu iki vasfın bir arada değerlendirilmesi, arazların cisme ya da cevhere bağımlılığını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Nitekim Eş’arî arazları “cevher ile mevcûd olan şeyler” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla arazların var olmalarını cevherlerin varlığına bağlamaktadır. Ayrıca o arazın, “cevher ile kâim olan şey” şeklinde tanımlanmasını, hulûl anlamına gelebileceği gerekçesiyle uygun görmemektedir. Çünkü bir şeye dâhil olma anlamındaki *hulûl*, mekânları işgal eden cisimler için söz konusu olup, arazların cevherlerde/cisimlerde meskûn olmasından değil, onlarla mevcut olmasından bahsedilir.⁶⁸

Bâkılânî muhdesâtın bir kısım kabul ettiği arazları, “cevher ve cisimlere âriz olup iki halde varlığı devam etmeyen yani bâki olmayan şeyler” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımını da araz lafzının ayetlerde⁶⁹karşılık geldiği “sonu yakın ve sürüp gitmesi mümkün olmayan” anlamına ve yine bu çağrışımla dilciler tarafından kullanılan, “falana bir hastalık/baş ağrısı/delilik âriz oldu” şeklindeki ifadelerle dayandırmaktadır.⁷⁰ Bâkılânî’nin tanımını desteklediği bu örneklerin her biri, gelip geçici olma konusunda birleşmektedir. Yani onun arazlarla ilgili asıl vurgusu, devamlılık anlamına gelen bekâ üzerinedir. Onun bu ısrarının sebebi; şüphesiz “araz, araz taşıyamaz” ilkesi gereğidir.

İbn Fûrek’e göre araz, “cevherlerde âriz olup bekâsı bulunmayan ya da cevherde âriz olup onunla kâim olan ve halden hale değişen şeydir”.⁷¹ Yani İbn Fûrek’te de arazlar kendi başına var olamama ve iki vakitte devamlılık sağlayamama vasıflarıyla ön plana çıkmaktadır. Onların bu şekilde isimlendirilmeleri de sürekli bir varlığa sahip olmamaları ile temellendirilmektedir. Ayrıca arazların cevherler üzerinden sürekli vuku bulan değişimleri, cevherin, dolayısıyla âlemin

⁶⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 690-692.

⁶⁵ Cürcânî, *et-Târifât*, 152.

⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 211.

⁶⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 291.

⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 265.

⁶⁹ el-Enfâl 8/67; el-Ahkâf 46/24.

⁷⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 38; a.mlf., *el-İnsâf*, 16.

⁷¹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 88.

hudûsunu delillendirmesi açısından önem arz etmektedir.⁷² Eş'arî ve Bâkılânî'de olduğu gibi İbn Fûrek için de "arazın araz taşıyamaması" ilkesi arazların bâkî olmasını, yani iki vakitte varlıklarının devamlılığını engellemektedir. İbn Fûrek'in araz üzerine yaptığı bir başka tanım "cevherin taşıdığı nitelikler" şeklindedir. Bu durumda; hareket eden varlığın kendisi cevher, hareketi ise araz kabul edilmektedir.⁷³

İsferâyî'nin eserini şerh eden Sanhâcî'ye göre araz, "varlığı bir mahalle ihtiyaç duyan mâna" dır. Zâtının varlığı boyunca iki farklı vasfı taşıyan her varlık zâtına zâid bir manaya ihtiyaç duymakta, bu sebeple de arazların yokluğu imkânsız görülmektedir.⁷⁴ Onun bu ifadelerinden hareketle, bir mahal bulunmaksızın varlığı mümkün olmayan arazın cevhere bağımlılığının yanı sıra, araza mahal olan cevherlerin de varlıklarını sürdürmeleri konusunda, araza olan bağımlılıkları ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kendi başlarına varlıklarını idame ettiremeyecek olan bu unsurlar, Tanrı'nın zâtına bağımlı olup O'nun yaratma ve yönetmesine boyun eğmek zorundadır.

Bağdâdî'ye göre arazlar; hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk vb. gibi cevherlerde bulunan sıfatlardır.⁷⁵ En temelde bir mahalle ihtiyaçları sebebiyle cevherlerden ayrılan arazlar, onun âlem tasnifinde zâtında bölünme kabul etmeyen müfredlerin ikincisi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁶ Bu tasnif, cevherler gibi arazların da daha küçüğe parçalanamayan bir yapıda kabul edildiğine işaret eder.

Arazlar ilk dönem Eş'arî gelenekte süreksizlik özellikleri ile öne çıkmaktadır. Selefleri gibi Cüveynî de arazlarla ilgili olarak gelip geçicilik vasfını vurgulamış, bu vasfı öne çıkaran Kur'an âyetlerini delil göstermiştir.⁷⁷ O kelâmcılar nezdinde yapılan araz tanımlarını aktarmış, âlemin hudûsunun ispatı konusunda da arazların başat rol üstlendiği bir yol izlemiştir. Onun aktardığı tanımlarda farklı ifadeler kullanılmakla birlikte, tanımların aynı anlamlara karşılık geldiği görülmekte, bu da arazların özellikleri konusunda kelâmcılar arasında belli bir ittifakın olduğuna işaret etmektedir.

Cüveynî'nin aktardığına göre arazlarla ilgili olarak, "cevher ile kâim olan/başkası ile kâim olan", "renkler tatlar, kokular, bilgiler, hâdis takdir ve irâdeler ile bunların zıtları, ölüm ve hayat gibi cevhere sonradan ârız olan", "bekâsı müstahîl ve muhal olan/varlığı bâkî olmayan" şeklindeki tanımlar, kelâmcılara atfedilmektedir.⁷⁸ Cüveynî'nin bunlara paralel olarak ifade ettiği araz tanımı da, "cevherle var olan sıfat" şeklinde olup; renk, tat, koku, hayat, ölüm, ilim, irâde ve kudret gibi mânalar arazlara örnek gösterilmiştir.⁷⁹ Tanımlar değerlendirildiğinde arazın tek başına bir varlığı olmadığı, mevcûdiyetinin de devamlılık arz etmediği konusunda ittifak edildiği görülmektedir.

⁷² Öge, *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri*, 57.

⁷³ Öge, *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri*, 56.

⁷⁴ Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

⁷⁵ Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 62.

Bağdâdî (2002), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 55.

⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 166.

⁷⁸ İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 31; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 167.

⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

Kelâm düşüncesinde arazların varlığı ve gerekliliği konusunda genel bir ittifaktan bahsedilmekle birlikte, arazların varlığını reddederek eşyadaki tüm değişim ve dönüşümü yine bizzat eşyaya atfeden kimselerin varlığı da bilinmektedir. Bu sebeple arazların ispatı konusu ilk dönem Eş'arî kelâmcıların eserlerinde yer almaktadır. Bu bağlamda Bâkılânî muhaliflerine, mütecânis cisimlerdeki değişimden hareketle cevap vermektedir. Ona göre bir cismin sükûnundan sonraki hareketi ve hareketinden sonraki sükûnu arazların varlığına delildir. Bu durumda cismin hareketi, ya bizzat zâtına ya da bir illete dayanmalıdır. Cismin hareketinin zâtına dayandırılması durumunda sükûnunun câiz görülmesi imkânsızdır. Böylelikle hareketin bir illete dayandırılması gerekir ki, bu illet de hareket arazıdır. Bâkılânî araz kabul ettiği renk, tat, koku, te'lif, hayat, ölüm, ilim, cehalet, kudret, acz gibi mânaların ve diğer araz türlerinin de ispatının aynı şekilde yapılabileceğini söylemektedir.⁸⁰ Onun arazları ispatlama metodu, ilk dönem Eş'arî kelâmcılarında olduğu gibi cevherlerin mütecânisliği üzerine kurulmuştur. Zira yapı olarak özdeş olan unsurların birbirlerinden farklılaşmaları mümkün olmadığı gibi, zamansal anlamda yapılarında herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi de düşünülemez. Dolayısıyla sükûndan harekete, cehaletten ilme, hayattan ölüme doğru değişimler ancak arazlar vasıtasıyla meydana gelebilir.

İsferâyînî de bu konuda Bâkılânî'yi takip ederek, âlemin kadîm olmasına götüren değişim alâmeti ictimâ ve iftirâkla ilgili alternatif görüşleri eledikten sonra, âlemin her iki halde de olabileceği görüşünün tenakuz içermesi sebebiyle, tecrübe edilemeyeceği kanaatine ulaşmaktadır. Çünkü bunlar birbirine zıt mânalar olarak görüldüğünden ictimânın nefyinde iftirâkın ispatı, iftirâkın nefyinde ise ictimânın ispatı bulunmakta, birinin varlığı diğerinin yokluğuna bağlanmaktadır.⁸¹ Bununla birlikte âlemde her ikisinin tecrübe ediliyor olması, cevher ve cisimler haricinde ek bir unsuru gerektirmektedir ki bu arazdır.

Bizler sâkin halde bulunan cismin hareket ettiğini, beyaz olan cismin ise siyah olduğunu görmekteyiz. Üstelik her iki örnekte de ilk durum ve sonraki durum kıyaslandığında, cismin zâtının mevcûd olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bu değişimler, cismin zâtında değişime neden olmayan bir mânâ sebebiyledir. Bağdâdî'ye göre bu mânalar arazlardır. Ayrıca Bağdâdî bu konuda muasırlarından farklı olarak, fiillerin sayılarla irtibatlandırılmasını da araz inkârcılarına karşı delil olarak kullanmaktadır. Ona göre “Zeyd'e yirmi kırbaç vurdum” ifadesinde döven, dövülen, kırbaç ve vurma fiili söz konusudur; ancak ifadede yer alan yirmi sayısı, bunların her birinden ayrı bir mânâdır. Dolayısıyla vurma fiilini niteleyen yirmi sayısı da araz olmak durumundadır.⁸² Bağdâdî'nin arazların ispatına yönelik ortaya koyduğu örneklerde, âlemde mevcut cisimler haricinde arazların cisimlerde görünür değişikliklere sebep olmakla birlikte, özsel bir etkisi bulunmayan mânalar olduğu üzerinde durulmaktadır. Arazların varlığına yönelik delillerinde de, değişimin cismin zatından kaynaklanmadığı, özellikle dile getirilmektedir.

Cüveynî, cevherin tüm yönlerde hareketinin câiz olmasına rağmen bir yöne yaptığı harekete dikkat çekerek arazların varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre cevherin hareket yönünü belirleyen bir belirleyici gerekmektedir. Bu belirleyicinin cevherin bizzat kendisi olması durumunda cevher varlığı devam ettiği müddetçe o yönle nitelenmelidir ki, aksine cevher ya da

⁸⁰ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 38.

⁸¹ Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 212.

⁸² Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 65.

cisimlerin farklı yönler hareketi gözlenmektedir. Ayrıca ona göre cevherlerin mütecânis olmaları, bir cevherde meydana gelen yönelmenin, diğerlerinde de meydana gelmesini gerekli kılmaktadır. Bu da mümkün olmadığına göre, cevherin câiz olan yönlerden birine hareketi, bir mâna sebebiyle olmalıdır, bu da arazdır.⁸³ Cüveynî kullanmış olduğu bu delilin yanında ilk dönem Eş'arî kelâmçıların sıkı sıkıya bağlı oldukları, hareket-sükûn temelli delili en güçlü delil⁸⁴ olarak görmektedir. Çünkü her akıl sahibi, sâkin bir cevher görüp sonra hareket ettiğini görse, bu iki durum arasındaki farkı algılamaktadır. Bu durumda meydana gelen değişiklik, ya cevher tarafından ya da cevhere zâid bir mâna tarafından sağlanmaktadır. Cevher müşahede edilen her iki durumda da aynı olduğundan, cevherin değişikliğe/farklılığa sebep olduğunu söylemek muhaldir. Dolayısıyla iki durum arasındaki farklılık, bir mâna sebebiyle ortaya çıkmaktadır.⁸⁵

İlk dönem Eş'arî kelâmında âlemde Allah'ın müdahalesine yer açan araz kavramı büyük bir hassasiyetle kurgulanmış, özellikleri âlemi Allah'a muhtaç kılacak şekilde belirlenmiştir. Bu bağlamda arazları yer işgal etmemeleri ve mütecânis olmamaları sebebiyle cevherlerden farklı gören Eş'arî, bir mahalde birden fazla cevherin bulunabileceğini reddederken, arazlar için bunu mümkün görmektedir. Böylelikle renk arazının mahalli aynı zamanda tat, koku ve hareket arazlarının da mahalli olabilmektedir. Çünkü hareketli olan renkli şeyin kendisi, renkli olan şey de tatlı olan şeyin kendisidir. Yani bir şey hem hareketli, hem tatlı hem de renkli olmakla nitelenmektedir. Dolayısıyla bir mahalde birden fazla arazın bulunabileceği anlaşılmaktadır. Böylelikle cevherde fark edilir olan her bir nitelik, kendiliğindenliğe mahal vermeden Allah'ın yaratmasına bağlanmaktadır. Ayrıca cevherin aksine birden fazla arazın bir mahalde bulunabileceğini kabul eden Eş'arî, bir arazın aynı anda iki mahalde bulunması konusunda cevher-araz ayrımı gütmemektedir. Ona göre parçalanamayan yapısı nedeniyle, iki mahalde bulunması mümkün olmayan cevher gibi arazın da aynı anda iki mahalde bulunması imkânsız görülmektedir.⁸⁶ Yani araz da daha küçüğe parçalanamayan bir yapı arz etmektedir

Eş'arî'ye göre bir arazın iki mahalde bulunmasının câiz olmadığı gibi, iki vakitte varlığı da câiz değildir.⁸⁷ Çünkü arazın araz taşıyamaması ilkesinden hareketle, bir araz olarak kabul ettiği bekânın arazlarda bulunması, yani arazların iki veya daha fazla vakitte varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Cisim ise kendisinde mevcûd olan bekâ arazının sürekli yenilenmesi ile halden hale bâki olmaktadır.⁸⁸ Dolayısıyla âlemde şahit olduğumuz süreklilik, ancak Allah'ın yaratması ile sağlanmaktadır.

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

⁸³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 168-169; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 37-38.

⁸⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 173.

⁸⁵ Cüveynî, *el-Lüma'*, 31-33.

⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 207.

⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 30.

⁸⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 238.

yaratılmasından sonra kuruluşun yaratılması ile mümkündür.⁸⁹Çünkü birbirine zıt arazların aynı anda aynı mahalde bulunması âlemdeki değişikliğin kendiliğinden olabileceği düşüncesine kapı aralamaktadır.

Arazların özellikleri konusunda İbn Fûrek'in zıtlar ve hulûl tanımlarından hareketle yorum yapabilmek mümkündür. Ona göre zıtlar, yaratılma yönünden bir zamanda ve bir mahalde birbirini engelleyen şeylerdir. Bunlar benzer ya da muhtelif olabilir. Bu tanım İbn Fûrek'in Eş'arî'ye atfettiği, birbirine zıt arazların bir arada bulunmasının imkânsızlığı görüşüyle anlaşılır olmaktadır.⁹⁰ Şöyle ki; birbirine renk olmak bakımından benzer olmakla birlikte, siyah ve beyaz birbirine zıttır, aynı anda bir mahalde bulunmaları imkânsızdır. Aynı şekilde arazın muhtelif çeşitlerinden kabul edilen ölüm ve ilim düşünüldüğünde bunların da birbirine zıt mânalar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ölüm arazının bulunduğu mahalde, hayat arazının varlığı şartına bağlı olan ilim arazının bulunması imkânsızdır. Dolayısıyla İbn Fûrek'in de çağdaşı Bâkîllânî gibi zıt arazların bir mahalde bulunamayacağı görüşünde olduğu söylenebilir.

Arazları var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan hâdis mânalar olarak gören Sanhâcî, ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde araz kavramının özeti sayılabilecek her biri diğerini gerektiren özelliklerini sıralamaktadır;

1. Kendi başlarına var olamazlar. Yani varlığa çıkmak için tehayyüz vasfı olan cevherlere muhtaçtırlar.
2. Birbirleriyle var olamazlar. Yani araz taşıyamazlar. Böylelikle araz kabul edilen bekâyı taşımaları da imkânsızdır. Bu sebeple,
3. Bir yerden bir yere intikal edemezler. Bu durumda bir arazın iki mahalle birden ârız olması düşünülemez.
4. Var olmak için özel bir yapıya ihtiyaç duymazlar. Varlığa çıkmaları için cevher ya da cismin yaratılması yeterlidir.⁹¹
5. Birbirine zıt kabul edilen arazların aynı anda bir mahalde bulunması imkânsızdır. Bu ilkedden hareketle âlemdeki değişim, ancak Allah'ın müdahalesi ile açıklanabilmektedir.

Bağdâdî'ye göre Ehl-i Sünnet arazlarla ilgili olarak; cinslerinin ayrılığı (ekvân, elvân, hâtır vb.), cisimlerdeki hudûsları, bir mahalde yaratılmaları ve kendi başlarına kâim olamamaları hususunda ittifak etmiştir. Ayrıca o, cisimlerin/cevherlerin arazlardan hâli olamayacakları hususunda da ittifak olduğunu belirtmektedir.⁹² Arazlarla ilgili Bağdâdî'nin aktarımları değerlendirildiğinde, ihtilaf edilen meselelerin onların âlem tasavvurlarını etkileme düzeyinde olmadığı, asıl önemli ilkelerde ittifak edildiği görülmektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmında âlem, en az iki cevher ve arazın bir araya gelmesiyle oluşan cisimler kümesi olarak görülmektedir. Allah'ın varlığı ve sıfatlarına bir delil olarak parçalardan hareketle cisimlere dolayısıyla âleme yönelen bir yorumla her anlamda Allah'a bağımlı bir model kurgulanmaktadır. Bu bağlamda onların cisim hakkındaki görüşleri de sistemin bir parçasını

⁸⁹ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 56-57; Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 61.

⁹⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 93-94.

⁹¹ Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 211.

⁹² Bağdâdî, *el-Fark*, 258-259.

oluşturmakta önem arz etmektedir. Sözlükte “ceset, beden, gövde” anlamlarına gelen *cisim*⁹³, Eş'arî kelâmında da parçadan ziyade birleşik bir yapı olarak telakki edilmektedir.

Eş'arî'ye göre bir şeyin cisim şeklinde anılması, en az iki cevherden oluşmasına bağlı olup, en az iki renk ve iki hareket arazının taşınması, o şeyin cisim kabul edilmesinin asgari şartıdır.⁹⁴ Bu asgari şartı dikkate alarak daha genel bir ifadeyle cismi “birleşik olandır” şeklinde tanımlayan Bâkılânî buna delil olarak dilde kullanılan “Zeyd Amr'dan ecsemdir” ifadesini göstermektedir. Nitekim bununla kastedilen, Zeyd'in cüzlerinin Amr'ın cüzlerinden daha fazla olduğudur.⁹⁵ Bâkılânî'nin cisimle ilgili “birleşik olan” şeklindeki tanımı tercih etmesi, aynı zamanda buna delil olarak dildeki kullanımdan hareketle verdiği örnek, onun bu konuda terkip ve te'lif sonucu çok olmak mânasını göz önünde bulundurduğu söylenebilir.⁹⁶ Dolayısıyla cisim, cüzlerin te'lifi ile bir araya gelmesiyle meydana gelen birleşiktir.

İbn Fûrek de seleflerini takip ederek cismi “birleşik olan” ya da “bir araya gelmiş, birleşmiş olan” şeklinde tanımlayarak, bir nesnenin cisim olarak isimlendirilmesini en az iki cevher ve iki birleşmenin bulunmasına dayandırmaktadır. Ona göre birleşme ise, araya üçüncü bir şeyin dâhil olamayacağı şekilde iki cevherin temasıdır.⁹⁷ İbn Fûrek'in bu ifadelerinden hareketle, cismi oluşturan cevherlerin, iç içe geçmesi şeklinde tanımlanan tedâhulu kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca o, temas (dokunma) şeklinde meydana gelen birleşmenin varlığından söz edilmesi için cevherler arasında boşluğun olmamasını gerekli görmektedir. Yine İbn Fûrek'in Eş'arî'den naklettiği ictimâ ve te'lif tanımları da, onun bu konudaki düşüncesini desteklemektedir. Eş'arî'ye göre, ictimâ (bir araya gelme) ve te'lif; üçüncü bir cevherin ortaya dahlini mümkün kılmayacak şekilde dokunma (temas), yan yana bulunma (mücâvere), yapışma (iltisâk) ya da bağlanma (ittisâl) anlamına gelmektedir.⁹⁸

İsferâyînî'ye göre cisim, “iki veya daha fazla cevherden mürekkep olan maddedir”.⁹⁹ Böylelikle, onun da cismin birleşik olduğu ittifakına katıldığı söylenebilir.

Bağdâdî'ye göre âlem, müfred ve mürekkep cüzlerden oluşmaktadır. Müfred cüzler, cevher ve arazları; mürekkep cüzler ise cisimleri kapsamaktadır. Onun ifadelerine göre terkip yani birleşme cevherler ve cisimler için mümkündür. Arazlarda bir diğerine temas ve bir yerden bir yere intikal gibi cevher/cisim için söz konusu olan şeylerin bulunmaması onlarda terkibi imkânsız kılmaktadır.¹⁰⁰

Cüveynî, kelâmçıların ıstılahında cismin “birleşik olan” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ona göre iki cevher bir araya geldiği zaman cisim oluşur. Çünkü onların her biri diğeri ile birleşmiştir.¹⁰¹ Cüveynî; cismin, “birleşik olan şey” şeklindeki sözlük anlamına da yer vererek,

⁹³ H. Bekir Karlığa, “Cisim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/28.

⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 210-211.

⁹⁵ Bâkılânî, *et-Temhid*, 37, 220.

⁹⁶ Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 57.

⁹⁷ İbn Fûrek, *el-hudûd*, 87-88.

⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 30; a. mlf. *el-Hudûd*, 88-89.

⁹⁹ Ayğın, *Ebü İshâk El-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 210.

¹⁰⁰ Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 66.

¹⁰¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 36.

dildeki kullanıma örnek verir. Mesela birinden kiloca fazla ve cüsse bakımından iri olan kişiden “ecsemü” yani daha cüsseli; diğerinden ise “cesîm” yani cisim sahibi şeklinde bahsedilir. Ona göre bu iki kişi arasındaki derecelendirme ve üstünlük, ancak birleşen parçaların sayısı ile ilgilidir. Dolayısıyla dildeki kullanımına göre, cisimden türetilmiş olan “ecsemü/cesîm” parçaların sayısı konusunda bir derecelendirme ifade ettiğinden, cisim kelimesinin de aynı şekilde birleşmeye delâlet etmesi gerekir.¹⁰²

İlk dönem Eş‘arî kelâmcılarına göre âlemi oluşturan cevher, araz ve bunlardan müteşekkil cisim özellikleri itibarıyla ele alınarak âlemde herhangi bir kendiliğindenliğe ve kıdeme imkân tanınmayacak bir şekilde sistemleştirilmiştir. Meydana gelen değişim ve dönüşümün buna bağlı olarak sürekliliğin bahsi geçen varlıklarla ilgili olmayıp dış müdahaleyi gerektirdiği ortaya konulmuştur. Şüphesiz bu durum âlemi Allah’ın varlığına bir işaret ve delil gösterme çabasının bir sonucudur. Bu çıkarımlardan âlemde sürekli olarak şahit olduğumuz işleyiş ve uyum, iradelerin üstünde bir irade gerektirmektedir. Böylelikle âlem işleyiş itibarıyla en küçük parçadan bütüne arazların varlığı da tanınarak Allah’ın her an müdahalesi kapsamında yalnızca âdet teorisi ile açıklanabilmektedir.

3. Fâil-i Muhtar Allah Tasavvuru

Kelâm ilminin tartışma konuları arasında sayılan insan fiilleri, tabiatta meydana gelen olaylar daha genel bir ifadeyle âlemin işleyişi meselesi Allah-âlem ilişkisinin niteliği ile ilgilidir. Bu bağlamda ortaya atılan görüşlerin farklılaşması da zihinlerde yer eden farklı Allah tasavvurlarından kaynaklanmaktadır. Allah-âlem ilişkisinin niteliği noktasında âlemi pasifize ederek Allah’ın güç ve kudretini ön plana çıkaran fâil-i muhtar Allah tasavvuru âlemin işleyişini her anlamda Allah’a atfederek açıklama çabasıyla sonuçlanmaktadır. Cürcânî, kelâmcılar tarafından kullanılan fâil-i muhtar kavramını, “kendisinden fiilin kasıt ve irade ile beraber çıkması sahih olan fâil” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰³ Bu tanıma paralel olarak İslâm ilahiyatçılarının tamamının Allah’ın dileyen (mürîd) ve dilediğini bir kasıtle gerçekleştiren (fa‘âl li-mâ yürîd) yüce bir varlık kabul edilmesi konusunda ittifak halinde olduğu, yalnızca detaylarda farklılık arz ettiği görülmektedir.¹⁰⁴ Ancak kelâm düşüncesi açısından değerlendirildiğinde bu ifadenin (fâil-i muhtar) Eş‘arî geleneği ön plana çıktığı göz ardı edilmemelidir. Zira tam anlamıyla fâil-i muhtar ilah tasavvurunun bir geleneğe isnad edilmesi, geleneğe ait görüşlerin Allah’ı gerek ontolojik gerek epistemolojik tüm kısıtlamalardan hâli görmesine bağlanmaktadır.

İlk dönem Eş‘arî geleneğinde fâil-i muhtar, mutlak otorite, fa‘âl-limâ yürîd ve vâcibü’l vücûd gibi ifadelerle her anlamda mutlak irade ve kudretine vurgu yapılan Allah’ın, her ne amaçla olursa olsun sınırlanamayacağı düşüncesi temel Eş‘arî savunusudur. Onların fâil-i muhtar ilah tasavvurları, Allah hakkında kadîm ve ezelî birer sıfat kabul ettikleri ilim, irade ve kudret ekseninde şekillenmektedir. Bu bağlamda onların sisteminde, âlemi Allah’ın mülkü kabul edip onun iradesi dışında herhangi bir şeyin meydana gelmediği, iradesinin mutlak olup herhangi bir

¹⁰² Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 55.

¹⁰³ Cürcânî, *et-Târifât*, 170.

¹⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

mücbir sebep bulunmadığı, iradesi dâhilinde meydana gelen herhangi bir şeyin de sorgulanamayacağı vurgulanmaktadır.

Eş'arî kelâm sisteminin kurucusu Eş'arî'nin hayatı hakkındaki rivayetler incelendiğinde, genellikle Mu'tezilî ve anti-Mu'tezilî olarak nitelendirilebileceğimiz iki dönem karşımıza çıkmaktadır. Hayatı hakkında ikinci bir dönemin başlaması yani Mu'tezile'den ayrılması çeşitli gerekçelere bağlanmakla birlikte özellikle kelâm geleneğinde “üç kardeş meselesi” diye meşhur olmuş “*kâfir, mü'min ve sabî olarak ölenler (kardeşler) hakkındaki görüşün nedir*” şeklinde hocasına sorduğu soru, ancak aslah çerçevesinde tatmin olmadığı cevap ön plana çıkmaktadır. Eş'arî'nin yalnızca bir cevaptan hareketle ekolden ayrılması konusunda şüpheler olsa da, hocası ile yaşadığı görüş ayrılıklarının olduğu muhakkaktır.¹⁰⁵ Ve yaygın olarak aktarılan rivayet incelendiği takdirde, bu ve benzeri sorulara verilen cevaplar, Eş'arî'nin hocası ile ayrıştığı noktanın, Allah tasavvurundan kaynaklandığını göstermektedir. Dolayısıyla Eş'arî'nin hayatında ikinci bir dönemi başlatıp ayrı bir ekol kurucusu unvanını alması, ayrıca birçok âlim yetiştirmesi ve görüşleriyle onları etkilemesi, fâil-i muhtar Allah tasavvurunun yeni bir geleneğin oluşmasındaki etkisini gözler önüne sermektedir. Fâil-i muhtar Allah tasavvuru, Eş'arî geleneğini diğerlerinden ayıran en önemli kabuldür. Onların bu kabulü destekleyici ifadeleri şu şekildedir:

Eş'arî'ye göre Allah, “*başkası tarafından hükmedilmeyen, herhangi bir serbest bırakıcısı, emredicisi, zorlayıcısı, yasaklayıcısı yahut kendisi için kural ya da sınır tayin edici bulunmayan mutlak güç ve hükümranlık sahibi*” şeklinde tasavvur edilmektedir. O, özellikle âlemde var olduğu ifade edilen kötülük problemlerine karşı cevap niteliğinde, O'nun yaptığı hiçbir şeyin kötü ve çirkin olmakla nitelenemeyeceğini de vurgulamaktadır.¹⁰⁶ Muhtemelen onun bu düşüncesi Allah'ın mülk sahibi kabul edilmesi ve mülkünde dilediğince tasarruf hakkı bulunduğu inancına dayanmakta; böylelikle O, sorgulanamaz kabul edilmektedir. Eş'arî bununla bağlantılı olarak teklîf-i mâ lâ yutak yani insanların güç yetiremediği şeylerle emrolunmasını da câiz görmekte, böyle bir durumun Allah'ın emrinin kötülükle nitelenmesini gerektirmediğini dile getirmektedir. Ayrıca ona göre bazılarının iddia ettiği gibi Allah'ın yalnızca iyi olanı yapma şeklinde (salâh-aslah) bir zorunluluğu bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Yani Allah hakiki anlamda her şeye güç yetirebilen, dilediğini dilediği şekliyle meydana getiren bununla birlikte, üzerinde herhangi bir zorlama ya da yaptıklarını sorgulama mercii bulunmayan fâil-i muhtar, mutlak otorite sahibi ilah kabul edilmektedir.

Eş'arî'nin sıkı bir takipçisi olan Bâkîllânî, “*Allah tüm mahlûkâtın mürididir*” başlığı altında, “Allah tâat, mâsiyet vd. havâdislerin müridi midir?” şeklindeki soruya; “...dilediğini dilediği gibi yapandır.” (fa'âlun-limâ yürîd)¹⁰⁸, “...Allah dileyseydi böyle yapamazlardı...” (velev şâe mâ fealûhu)¹⁰⁹ ve “Rabbin dileyseydi yeryüzünde bulunanların hepsi de inanırdı...” (velev şâe rabbuke

¹⁰⁵ İsmail Şık, Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran, 2004), 290-294.

¹⁰⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 129.

¹⁰⁷ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 95.

¹⁰⁸ Hûd 11/107.

¹⁰⁹ el-En'âm 6/137.

leâmene men fi'l- arz)¹¹⁰ gibi ayetleri dile getirerek cevap vermektedir.¹¹¹ Bundan hareketle, islâm kelâmcıları arasında Allah'ın kötülüklerin yaratıcısı olup olmadığı konusunda cereyan eden tartışmada Bâkîllânî, Allah'ın sınırsız irade ve kudretinden yana görünmekte; Allah'ın havâdisler ve nitelikleri konusunda sorgulanamazlığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla onun Allah tasavvuru da fâil-i muhtar ilah kabulü çerçevesinde şekillenmektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'de olduğu gibi, hakiki anlamda fâilliği Allah'a nispet etmektedir. Ona göre fâil, zatı itibariyle yaratıcı olup mahlûkâta/başlangıcı olan havâdise değil, yalnızca Allah'a taalluk etmektedir.¹¹² İbn Fûrek düşünce sisteminde Allah'ı, vâcibü'l-vücûd yani zorunlu varlık olarak değerlendirmekte; böylelikle O'nun yapıp etmeleri, eylemleri ve mahlûkâta dönük tüm tasarruflarını mutlak yetkinlik, sonsuz güç ve kudret bağlamında ele almaktadır.¹¹³

İsferâyîni seleflerinin Allah tasavvurunu devam ettirmektedir. O, mevcûd yahut ma'dûm fark etmeksizin üzerine konuşulan her şeyi, Allah'ın irade ve kudretine bağlamaktadır. Örneğin iman konusunda Allah, iman eden kişi için imanın var olmasını; inkâr eden kişi için ise iman yokluğunu irade etmektedir.¹¹⁴ Böylelikle âlemde Allah'ın iradesinden bağımsız herhangi bir şeyin meydana gelebileceğini vurgulamaktadır.

Bağdâdî'ye göre Allah, hakkında hiçbir şeyde tahdid söz konusu olmayandır; O dilediğini yapma, dilediğini terk etme kudretine sahiptir. Yaratma ve emir başka birinin sorgulamasına mahal bırakmayacak şekilde O'na aittir.¹¹⁵ Dolayısıyla genel Eş'arî kanaat olan "Allah mülk sahibidir, mülkünde dilediği tasarrufta bulunma hakkı mahfuzdur" ilkesinin, Bağdâdî tarafından devam ettirildiği görülmektedir.

İlk dönem Eş'arî gelenek içerisinde son kelâmcı olarak ele aldığımız Cüveynî de; "kul muhteri' (yaratıcı) değildir"¹¹⁶, "teklif-i mâ lâ yutâk câzdir"¹¹⁷, "herhangi bir şey Allah'a vâcib değildir"¹¹⁸ gibi başlıklar altında, Allah tasavvurunu gözler önüne sermektedir. Örneğin Cüveynî, Allah'a herhangi bir şeyin vâcib olamayacağı konusunda "vâcibin hakikati, terk edildiğinde kınama gerektirmesidir" şeklinde bir açıklama yapmakta, Allah hakkında böyle bir durumun imkânsızlığından söz etmektedir.¹¹⁹

Eş'arî kelâm geleneğinin fâil-i muhtar Allah tasavvurunu kabul etmesi âlemde meydana gelen tüm olayları Allah'a atfederek açıklama zorunluluğu ile sonuçlanmıştır. Bu sonuç bağlamında âdet teorisinin hiçbir şekilde tabî ilişkileri kabul etmeyen yorumu Eş'arî gelenek ile özdeşleşmiştir.

4. Tecviz İlkesi

İslâm kelâmında var olan şeyle ilgili aklın; vâcib, mümteni' (muhal, müstahîl) ya da mümkün (câiz) şeklinde üç hükme ulaştığı kabul edilmektedir. Bunlardan vâcib; zâtı varlığını gerektiren yani

¹¹⁰ Yûnus 10/99.

¹¹¹ Bâkîllânî, *et-Temhid*, 317-318.

¹¹² İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 84.

¹¹³ Hüseyin Doğan, İbn Fûrek'te Ulûhiyyet, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran, 2017), 194.

¹¹⁴ Ayğın, *Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin Kelâmî Görüşleri*, 208.

¹¹⁵ Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 112.

¹¹⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 162.

¹¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 190-192.

¹¹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 238-246.

¹¹⁹ Cüveynî, *el-Lüma'* 73.

varlığı hem zâtı hem de diğer şeyler için zorunluluk ifade eden var olanı, mümteni'; yokluğu zâtı gereği olup varlığı tasavvur edilemeyeni, mümkün ise varlığı ve yokluğu eşit olan şeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.¹²⁰ Bu bağlamda vâcib Allah'ı, mümteni' iki zıddın bir arada bulunması gibi bir durumu, mümkün ise âlemi ifade etmektedir.

Tecvîz ya da cevâz olarak literatürde yer alan ve genel olarak -olurluluk- ifade eden ilke, mümkün (câiz) kavramıyla ilişkilidir. Aynı zamanda Eş'arî kelâmı ile ön plana çıkan bu ilke, fâil-i muhtar ilah tasavvurunun bir sonucu olarak görülebilir. Şöyle ki, Allah'ın irade ve kudret sıfatlarında, herhangi bir kısıtlamayı kabul etmeyen Eş'arîler, bunu tahayyül noktasına da taşıyarak, fâil-i muhtar ilah tasavvurlarını hem pekiştirmiş hem de Allah-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerini, daha sağlam temeller üzerine kurgulamışlardır. İbn Meymûn'un eserinde tecviz ilkesiyle ilgili temel bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda onun kelâmcılara atıfla zikredilen on iki önermenin onuncu önermesinde; "mümkünün buradaki varlığı ile onun tasavvuru arasında yer alan mutabakata itibar edilmez" şeklinde ifade edilen düşünce, tecvîz ilkesiyle ilişkilendirilmiştir.¹²¹ Nitekim ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından; Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan hudûs delilinin yanında, Allah'ın varlığı iddiasını desteklemek amacıyla kullanılan "müreccih ya da muhassis" kavramları, müşahede âleminde tecrübe ettiğimiz şeylerin, birçok ihtimalden sadece biri şeklinde tezahürünü tercih ediciye işaret için kullanılmaktadır. Esasında bu kullanım mevcut şeylerin tezahürleri haricinde; farklı renk, şekil ya da büyüklükte bulunabileceği imasını içermektedir. İbn Meymûn da zikrettiğimiz onuncu önerme çerçevesinde; yerkürenin dönen felek olmasını yahut dönen feleğin yerküre olmasını, ateş kürenin dünyanın merkezine yahut yerkürenin yukarıya doğru hareketini, bir insanın dağ kadar büyük çok başlı ve havada uçan bir varlık olmasını, bir filin haşere büyüklüğünde haşerenin ise fil büyüklüğünde olmasını mümkün kavramıyla nitelemektedir. Ve bu durumların kelâmcılar tarafından aklen câiz görüldüğünü ifade etmektedir. Yani bu ilkeye göre; bir cisim için herhangi bir mekân, büyüklük, konum ve şekil diğer ihtimallerden daha evla olmayıp, cismin mevcut halinden başka bir şekilde tezahürü mümkün görülmektedir.¹²² Bu konuda İbn Meymûn'u takip eden Wolfson da Cüveynî'den iktibaslarla ele aldığı tecviz ilkesinin Allah'ın ezelf-hür irade sahibi bir yaratıcı olduğu ispatında kullanıldığını söylemektedir. Onun aktarımına göre tecvîz ilkesi; âlemin bulunduğu hale nispetle daha küçük ya da daha büyük olmasının, farklı bir şekilde tezahürünün, hareketli cismin farklı bir istikamete hareketinin imkânını/cevâzını ifade etmektedir.¹²³

Tecviz ilkesine yönelik başta İbn Meymûn olmak üzere yöneltmiş olan olumsuz eleştiri bağlamındaki ifadeleri değerlendiren M. Şemseddin Günaltay'a göre tecviz ilkesine yönelik "kelâmcıların düşüncesi "süregelen âdet, alışılmış düzen; toprakla ilgili unsurların merkeze, ateşle ilgili unsurların da yukarıya doğru hareket etmesi tarzındadır. Ateş sıcak, kar soğuktur. Fakat bu âdetin değişmesi akıl açısından muhal değildir. Demek ki, kelâmcıların farklı düşündüğü nokta yalnızca "zihinsel kurgu"dur (imkân-ı akli). Hâlbuki zihinsel kurgu hiçbir zaman bunun gerçekleşeceğini savunmak anlamına

¹²⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 71-72.

¹²¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 185.

¹²² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 185.

¹²³ Harry A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 333-334.

gelmemektedir. Onların yaptığı doğa yasalarının olurluluğunu ortaya koyma çabasıdır.”¹²⁴ yorumunda bulunmuştur. Onun bu yorumu değerlendirildiğinde tecviz ilkesinin “zihinsel kurgu” şeklindeki ifadesi, böylelikle bir söylemden ibaret kalması, Eş’arî kelâmcıların meramını anlatmaktan uzaktır. Bize göre Eş’arîler; tecvîz ilkesini açıklama sadedinde ortaya attıkları örneklerin meydana gelme anlamında hâlihazırda mevcut olan mümkünlerden farklı olmadığını düşünmektedir. Özellikle tecvîz ilkesinin mucizelere dayanak olarak zikredildiği düşünüldüğünde, Günaltay’ın “tecvîz ilkesi, zihinsel bir kurgudur ve bu bahsi geçen durumların gerçekleşeceğini savunmak anlamına gelmemektedir” ifadesi kelâmcıların tecviz ilkesi bağlamındaki görüşlerini yansıtmamaktadır. Bu durumu ilk dönem Eş’arî kelâmcıların ifadelerinden tespit etmek mümkündür.

Eş’arî, “hudûs-u âlem” başlığı altında, mevcut maddenin bulunduğu şekilden başkasına ihtimali vardır¹²⁵ ifadesiyle, tecvîz ilkesini kabul eder bir pozisyonda karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada onun amacı, âlemin hudûsunu ispatlama sırasında delillerini ihtimallerden birini tercih eden müreccih ya da muhassis kavramlarıyla desteklemek olsa da, söz ettiği durum tam anlamıyla var olanların farklı şekillerde olabilmesi imkânına, dolayısıyla tecvîz ilkesine işaret etmektedir. Bununla birlikte Eş’arî’nin, ateşin yukarıya, taşın aşağıya doğru hareketini gerektirici bir tabiat ya da müvellid bir sebebe bağlamayıp yaratıcının kudreti dâhilinde mümkünlerden yalnızca biri olarak görmesi, ayrıca onun bahsi geçen hareketlerin aksi istikamette gerçekleşmesini Allah’ın kudreti/yaratması bağlamında zikretmesi¹²⁶ doğrudan tecvîz ilkesinin kabulüne yöneliktir. Yine tecvîz ilkesiyle ilgili olarak Eş’arî’nin, soğuk ve ıslak olan suyun sıcak ve kuru, ateşin ise soğuk ve ıslak nitelikte yaratılabilirliğini kabul etmesi; bu kabulünü de bu durumun iki zıddın bir mahalde bulunması gibi muhal ifade etmemesine dayandırması¹²⁷ önem arz etmektedir. Yer verdiğimiz örnekler İbn Meymûn’un açıkladığı tarzda, -muhal olmamak kaydıyla tahayyülü mümkün tüm şeylerin Allah’ın kudretine konu olması- tecvîz ilkesinin Eş’arî tarafından benimsendiğini göstermektedir.

Eş’arî; tecrübî bilgilerimize aykırı olarak, “ağır taşın havada destek olmaksızın durması ya da yeme-içme olmaksızın açlık ve susuzluğun giderilmesi” gibi durumları da Allah’ın kudreti dâhilinde görmekte ve âlemin mümkünler mecrası olduğunu dile getirmektedir.¹²⁸ Yine tecvîz ilkesiyle bağlantılı olan bu söylemler, Allah’ın sınırsız irade ve kudretini temellendirme gayretinin bir sonucudur. Çünkü Eş’arî’ye göre edindiğimiz tecrübî bilgiler, bahsi geçen varlıkların mevcut durumlarına, dolayısıyla Allah’ın irade ve kudretine bağlıdır. Ve muhal olmamak şartıyla, tecrübî bilgilerimize ters olsa da tahayyül edebiliyor olmamız, bunların olabilirliği için yeterli görülmektedir.

Tecvîz ilkesi, Allah’ın varlığını ispatlamak amacıyla kullanılan hudûs delili ve bu delile katkı sadedinde imkân ve tahsis delilleriyle doğrudan ilişkilidir. Bundan hareketle; hudûs ve imkân delillerini birleştirerek, zorunsuzluk temelinde geliştirdiği tecviz ilkesi ile öne çıkan Cüveynî, bu

¹²⁴ İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 88.

¹²⁵ Eş’arî, *el-İbâne*, 132.

¹²⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 132.

¹²⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 132.

¹²⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 133-134.

ilkeye ulaşmasını hocası Bâkılânî'ye borçludur. Zira Bâkılânî, tecvîz ilkesinin ilk nüvelerini ortaya koyan kişi olarak bilinmektedir.¹²⁹ Nitekim Bâkılânî'nin, âlemin bir muhdise olan ihtiyacıni ispatlama yolunda değindiği delillerden özellikle ikincisi, onun tecvîz ilkesi konusunda, Cüveynî'ye öncülük ettiğini göstermektedir. Bâkılânî'nin hudûs delilini destekleme sadedinde ortaya koyduğu deliller şu şekildedir:

1. Mütemâsilâtan olmaları sebebiyle varlıkların tecrübe edilen öncelik ya da sonralık durumları; zatlarının gerektirmesinden kaynaklanmamakta, varlığa çıkış anını tercih edici bir müreccihе/tahsis edici bir muhassısa olan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır.
2. Mevcut varlıkların, hâlihazırda tecrübe edilen varoluş tarzları zorunlu olmayıp ihtimallerden birini yansıtmaktadır. Yani mevcut cisimlerin sahip oldukları tezahürden farklı bir tezahürde bulunmaları -kare olanın yuvarlak, yuvarlak olanın kare olması gibi- mümkündür. Dolayısıyla varlıklar için tezahürlerden birini takdir eden irade sahibi bir varlığa ihtiyaç hâsıl olmaktadır.¹³⁰ Bâkılânî'nin bu kullanımı, İbn Meymûn tarafından kelâmcılara atfedilen tecviz ilkesi yorumunu birebir karşılamaktadır.

İsferâyî'ye göre Allah, zihnen hudûsu düşünülebilene her şeyi yaratmaya muktedirdir. Çünkü bunun kabul edilmemesi, O'nun kudretini sınırlar; O'nun kudretinin bir sınırı yoktur.¹³¹ Başka bir deyişle, Allah'ın kudreti tüm makdûrâtı kapsayıcı olup kudret alanı sonsuzdur. Çünkü kudreti kapsamında olan mümkünlerin son bulması, O'nun kudretinin son bulmasını, kudretinin son bulması ise mümkün şeylerin muhale dönmesi anlamına gelmektedir.¹³²

Bağdâdî, Eş'arî geleneğinin geneline (ashabımız) atıfla, "ateş ile pamuğun bir araya geldiği halde yanmaması, okun yayının çekildiği hatta insan elinden çıktığı bir durumda gitmemesi; okun gönderilen şeye ulaşmakla birlikte zarar verici bir etki meydana getirmemesi" gibi durumların, caiz/mümkün kabul edildiğini ifade etmektedir.¹³³ Dolayısıyla bahsi geçen durumlar, günlük hayatta tecrübe edilmemiş olmasına rağmen Allah'ın kudreti dâhilinde gerçekleşebilir/yaratılabilir kabul edilmektedir.

Cüveynî, dalgınlıktan uzak aklı başında bir kişinin, oluşlar hakkında herhangi bir zorunluluk olmaksızın; câizlik/mümkünlük, zorunluluk ya da imkânsızlık yorumunda bulunabileceğini dile getirmektedir.¹³⁴ Böylelikle o, tecvîz ilkesi bağlamında, Allah'ın kudret alanına giren hususlar hakkında konuşabilmek için uygun bir ortam sağlamış görünmektedir. Cüveynî'de tecviz ilkesi en açık haliyle; mevcut cisimlerle ilgili idrak sahası dâhilinde yahut ötesinde olan her durumun, câizlik/mümkünlük açısından eşit olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ona göre akıl; küçük ya da büyük, uzak ya da yakın, görülen ya da görülmeyen tüm cisimlerin mevcut tezahürlerinden farklı bir şekilde tezahür etme imkânını kabul eder. Örneğin; hareketli olanın sükûnu, göğe/yukarıya meyilli olanın aşağıya yönelik hareketi, yörüngesinde dönen cismin yörüngesinden uzaklaşarak

¹²⁹ Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 84.

¹³⁰ Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil*, 84-85.

¹³¹ Gündoğdu, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin ve Akâid Risalesi*, 59.

¹³² Ayğın, *Ebû İshak el-İsferâyî'nin Kelâmî Görüşleri*, 218.

¹³³ Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 171.

¹³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 14.

dönmesi, yıldızların mevcut şekil ve hallerinden farklı şekil ve hallerde bulunması aklın mümkün gördüğü hususlardandır. Dolayısıyla bu ve benzeri ihtimaller göz önüne alındığında, âlemin tümü için cevâz hükmünün kaçınılmaz olduğu ortaya çıkmaktadır.¹³⁵ Eş'arî'nin deyimiyle âlem mümkünler mecrasıdır.

İlk dönem kelâmcıların (Eş'arîler), Allah için vâcib, âlem için câiz kavramını kullanmaları da tecvîz/cevâz ilkesi bağlamında yorumlanabilir. Çünkü âlem için kullanılan câiz kavramı; farklı şekillerde var olabilen, değişime müsait ve zorunlu olanın tasarrufuna tam anlamıyla teslimiyet içermektedir.¹³⁶ Böylelikle ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde cevher, araz ve cisimleriyle hâdis olan âlemin hâlihazırda Allah için bir zorunluluk arz etmediği, her anlamda O'na bağımlılığı vurgulanmaktadır. Bu vurgu da âlemin işleyişinde tüm iradenin Allah'a atfedilip herhangi bir gücün etkin kabul edilmediği âdet teorisiyle mümkündür.

5. Teceddüd-i Emsâl

İlk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre araz kabul edilen bekâ, cevher ve cisimler için söz konusudur. Böylelikle cevher ve cisimleriyle âlemin halden hale sürekliliği tecrübe edilmektedir. Araz, araz taşıyamaz ilkesi gereği bekâ taşıyamayan arazlar ise her an varlığını kaybetmektedir. Dolayısıyla hem arazlar hem de arazlara bağımlı cevher/cisimler varlıklarının devamını sağlama yeteneğinden uzaktır. Bu sebeple devamlılığı sağlayan bir iradeye ihtiyaç hâsıl olmaktadır. Nitekim ilk dönem Eş'arî kelâmcıların âlem tasavvurları ve diğer kelâmî görüşleri ile bağlantısı incelendiğinde, özellikle araz kavramı ve süreksiz kabul edilen yapısının ön plana çıktığı, araz kavramının Allah'ın varlığı ve sıfatlarını ispatlama noktasında kilit bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu durum şu soru ile açıklığa kavuşmaktadır: *“Geçen yıllar zarfında insanda meydana gelen değişim fark edilir düzeyde olmasına rağmen değişimine şahit olduğumuz insana geçmiş, şimdi, muhtemelen gelecekte de muamelemiz aynı olmak durumundadır. Bu durumda geçen zamanla birlikte meydana gelen değişime rağmen muamele ya da algılama anlamında sürekliliğin gözlenmesini sağlayan nedir?”*¹³⁷, şüphesiz değişimi ile öze/cevhere etki edemeyen arazlardır. Ancak bu noktada salt araz kavramından ziyade, kelâmcılar tarafından ortaya atılan arazların süreksizliği ilkesi öne çıkmaktadır.

Arazların süreksizlik arz eden yapısı ve bunun aksi yönde seyreden âlemin süreklilik görüntüsü açıklanmaya muhtaçtır. Bu bağlamda kelâmcılara, bu zıtlığı açıklama ve sistemli bir Allah-âlem tasavvuru oluşturma noktasında, büyük fayda sağlayan teceddüd-i emsâl (sürekli yeniden yaratma) görüşü önem arz etmektedir. Teceddüd; eskiyen şeyin yenilenmesi, bir şeyin tükenmesi, kesilmesi ya da bu iki anlamı kapsayacak şekilde bir şeyin son bulup (inkıta) diğer şeyin meydana gelmesi (hudûs) anlamlarında kullanılmaktadır. “Teceddüd” ve bir şeyin benzeri anlamındaki “misl” kelimesinin çoğulu “emsâl”in terkibinden oluşan teceddüd-i emsâl ise “kesilen, tükenen ya da kullanım dışı kalan birbirine benzer şeylerin yenilenmesi” anlamında, kelâm ıstılâhında yerini almaktadır.¹³⁸

¹³⁵ Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil*, 130.

¹³⁶ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 102.

¹³⁷ Çağfer Karadaş, “İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usûl Dergisi* 8/2 (2007), 7.

¹³⁸ Çağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik*, 9.

Kelâm literatüründe teceddüd-i emsâl terkinin hudûs teorisini temellendirmek amacıyla ortaya atıldığı düşünülmektedir. Bununla birlikte bir araz olarak kabul gören kulun ititâatinin devamlılığı ve Allah'ın ebedîliği karşısında ebedî olduğu kabul edilen cennet-cehennem durumu da teceddüd-i emsâl ile açıklanmıştır. Sürekli yaratma anlamında kullanılan bu terkip yerine; “yaratmanın yenilenmesi anlamında halk-ı cedîd, sürekli yoktan yaratma anlamında hudûs-u dâim ya da fasilasız olarak yaratmanın devamı anlamında teâkub” gibi kavramlar da kullanılmaktadır.¹³⁹

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

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

İlk ilke; bekâyı bir araz kabul eden kelâmcıların, süreklilik sağlayan bekâ arazına mahâl olamayan arazların bekâsını, yani sürekliliğini reddetmesine sebep olmuştur.

İkinci ilke ise, hem ilk ilkeyle hem de zamanın atomik kabul edilen yapısıyla bağlantılı olarak ortaya atılmıştır. Dolayısıyla tüm arazların toptan yaratılıp cisimler arası nakil yoluyla değişimin sağlandığı şeklindeki görüşlerin imkânsızlığı iddia edilmiştir. Böylelikle sürekliliği ya da intikali kabul edilmeyen arazlardaki değişimin; müşahede âlemi ile uyumlu bir şekilde açıklanması, yaratıcının “her an bir tasarrufta olduğu”nu¹⁴⁰ bildiren ayetlerle de desteklenerek arazlar hakkında sürekli bir yaratmanın (teceddüd-i emsâl) kabulü ile sağlanmıştır.

Kelâmcılar tarafından kabul edilen teceddüd-i emsâl görüşünü inceleyen MacDonald'a göre bu görüşün amacı, cisimlerdeki oluşları zorunlu kılan bir tabiat fikrine karşı alınan önlemdir. Ona göre kelâmcıların savunduğu teceddüd-i emsâl görüşü, ardışık anların hızıyla hareket yanılması yaratan bir sinematografa benzemektedir.¹⁴¹

Kelâm düşüncesinde arazları bâkî kabul etmeyi, Allah'ın kudretini sınırlama manasında değerlendiren Eş'arî kelâmcılar, âyetlerden¹⁴² hareketle, arazların gelip geçicilik vasfını vurgulamıştır. Onlara göre, arazların kendi kendine devamlılık arz ettiğini savunmak, yokluklarını imkânsız hâle getirir, dolayısıyla kabul edilemez.¹⁴³ Bununla birlikte teceddüd-i emsâl görüşünün sistematik olarak ilk dönem Eş'arî kelâmcılar tarafından oluşturulduğu ve onlar tarafından sahiplenildiği iddiası¹⁴⁴ dikkate değerdir. Çünkü onların fâil-i muhtar ilah tasavvuru ve

¹³⁹ Cağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/239-240.

¹⁴⁰ er-Rahmân 55/29.

¹⁴¹ D. B. MacDonald, *Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma*, çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 284-286.

¹⁴² Örnek olarak bk. en-Nisâ 4/94.

¹⁴³ Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl” 40/240.

¹⁴⁴ Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik*, 13.

benimsedikleri tecvîz ilkesi, teceddüd-i emsâl görüşü ile bağlantılı olup bunların her biri ilk dönem Eş'arî gelenele birlikte anılmaktadır.

Eş'arî'nin teceddüd-i emsâl konusundaki görüşlerini, arazların bâki olmayan mahiyetleri üzerinden okumak mümkündür. Ona göre arazlar için, yine bir araz olan bekâ mümkün değildir. Bununla birlikte o, eşyadaki özelliklerin devamlı algılandıklarının da altını çizerek bu ikilemi teceddüd ve îade kavramları ile gidermeye çalışmakta,¹⁴⁵ böylelikle sürekli yeniden yaratma görüşünü temellendirmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Eş'arî, ilk yaratılıştan sonra meydana gelen teceddüdü, “yok iken var olma” mânâsında ele almaktadır.¹⁴⁶ Dolayısıyla âlemi tam anlamıyla fâil-i muhtar bir ilaha bağımlı kılma amacına matuf olarak arazların, yaratılışın ikinci anında yok olmaları kabulü, teceddüd ve îade kavramlarıyla pekiştirilerek eşyadaki devamlılık algısı açıklığa kavuşturulmuştur.

Eş'arî'ye göre bekânın mümkünlüğü anlamına gelmeyen îade; arazların yokluktan hâdis olarak varlığa geldikten sonra, yok olup ardından tekrar hâdis olmaları anlamında kullanılmakta yani îade, bekâ anlamı taşımamaktadır.¹⁴⁷ Dolayısıyla Eş'arî'de arazlar için îade, bizzat Allah tarafından yürütülen varlık, yokluk, tekrar varlık silsilesini, sürekli yeniden yaratmayı karşılamaktadır. O teceddüd-i emsâl görüşünü siyahlık arazi üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, siyah olan nesnenin siyah olarak nitelenmeye devam etmesi ve bakan kişinin siyahlığın devamlılığı konusundaki vehmi, siyahlığın benzerlerinin yenilenmesinden kaynaklanmaktadır. Zira siyahlığın yok olması ile benzerinin tekrar hudûsu arasında bir ara olmadığından bakan kişinin süreklilik algısı oldukça olağandır. Ancak teceddüd-i emsâl görüşü bağlamında Eş'arî'ye göre; bahsi geçen siyahlık, varlığa geliş anındaki siyahlık olmayıp yenilenen benzeri bir siyahlıktır.¹⁴⁸

Âlemin hudûsunu cevher ve arazlardaki değişim/dönüşüm ile açıklamaya çalışan Bâkılânî de hocasını takip ederek arazlardaki teceddüd görüşünü savunmaktadır. Böylelikle o, âlemdeki değişim ve dönüşümü anlık var olan arazlar üzerinden temellendirerek, fâil-i muhtar ilahın fiiline işaret etmekte, dolayısıyla âlemin kendine yetebilen bir şekilde tasavvur edilmesine zemin hazırlayan tabiat fikrini reddetmektedir.¹⁴⁹

Arazların insan algısına uygun bir şekilde süreksizlik vasfını açıklamak amacıyla başvuru teceddüd ve îade kavramlarının yanı sıra, aynı anlamı ifade edecek şekilde teâkub kavramı da ilk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde kullanılmaktadır. Bu bağlamda İbn Fûrek teâkub kavramını, “arazların birbiri ardınca fasılasız olarak var olması” diğer bir deyişle, yok olduktan sonra fasılasız olarak varlığa gelmeleri şeklinde tanımlamaktadır.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Veysel Eliş, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı* (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63.

¹⁴⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 240.

¹⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 240; Ahmet Şenharputlu, *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 70.

¹⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 242.

¹⁴⁹ Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 60.

¹⁵⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 91.

Bağdâdî, Eş'arî geleneğin öne çıktığı fâil-i muhtar ilah tasavvuruna pekiştireç olarak; arazların bekâ ile nitelenmesini kabul etmemektedir. Bu görüşüne gerekçe olarak da bekâ vasfının yokluğu imkânsız kılmasını göstermektedir. Ona göre arazların yokluğunun imkânsızlığı da onların hudûsunu, yani herhangi bir vakitte yokluğu düşüncesini imkânsız kılmaktadır. Arazların hudûsunun imkânsızlığı ise onlara mahal teşkil eden cevher ve cisimlerin hudûsuna mâni olacağından kıdem düşüncesi ortaya çıkarmaktadır.¹⁵¹ Dolayısıyla arazlar için bekâ vasfının kabulü, ilk dönem Eş'arî kelâmcıların, Allah'ın varlığını ve mutlak kudretini ispatlamaya yönelik ortaya koydukları âlem tasavvurunu, amaca hizmet etmeyen salt bir iddiadan ibaret kalmasına neden olmaktadır. Bu sebeple de kabul edilmemektedir. Cüveynî'nin de arazların bekâ ile vasıflanmaları yani süreklilik arz etmeleri konusuna yaklaşımı, Bağdâdî'nin bir tekrarıdır. Ona göre de arazların bekâsı; ademi yani arazların, dolayısıyla arazlarla ilişkisi kesilemeyen cevherlerin yokluğunu imkânsız kılacağından kabul edilemez.¹⁵²

Arazların süreksiz yapılarını iki vakitte var olamama/bekâ arazını taşıyamama bağlamında açıklayan Cüveynî; müşahede âlemine yönelik süreklilik algısı ile ortaya çıkan tezatlığı, aralarında yokluk anı bulunan iki yaratma şeklinde açıklamak suretiyle ortadan kaldırılabileceği kanaatindedir. Ayrıca Allah'a bağımlı âlem tasavvuru noktasında, sürekli olanın makdûr olması imkânsız olmakla birlikte, her bir vakitte sürekli olmaksızın var olanın (hâdis), hem ilk yaratılma anında hem de yeniden yaratılma anında makdûr olması imkân dâhilindedir. Nitekim kulun makdûrunda olan şeylerin yeniden yaratılması da bu hususa delildir.¹⁵³ Şöyle ki, normal şartlarda üzerine düşünülmece derecede alışılmış yürüme fiili, yani insanın yürümeye yönelik gücü ve herhangi bir hastalık sonucu bu gücünün kaybedilmesi durumu göz önüne alındığında, bahsi geçen fiil işleme gücünün (istitâat) sürekli/devamlı kabul edilmesi; ya ilk durumun ya da ikinci durumun meydana gelmesine mânidir. Ancak bizzat tecrübe edilebilir olan bu ve benzeri durumların meydana geliyor olması, arazların yapıları itibariyle süreksizliğine, ancak yaratıcının sürekliliği sağlayan müdahalesine işaret etmektedir.

İlk dönem Eş'arî kelâmcıların âleme yönelik temel kabullerini anlamlı hale getiren arazlar için teceddüd görüşü Allah'ın mutlak irade ve kudretinin temellendirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu görüşün kabul edilmesi âlemin işleyişini fâil-i muhtar bir güce mâl etme konusunda onlara büyük bir kolaylık sağlamış, âlemde kendiliğindenliğe yahut yaratılmışlara mahal bırakmayan âdet teorisinin savunulmasına zemin hazırlamıştır.

6. Mucize

Mucize, peygamberlik davasıyla ilgili olup hayra ve mutluluğa çağıran harikulâde bir olaydır ki onunla, kendisinin Allah tarafından bir peygamber olduğunu iddia eden kimsenin, doğruluğunu göstermek kastedilir.¹⁵⁴ Genellikle mucize tanımlarında yer alan “harikulâde” ise, mucizenin âdetle bağlantısını gösterir niteliktedir. Buna göre harikulâde; sözlükte “delmek, yırtmak, aşmak” gibi anlamlara gelen “hark” kelimesinden sıfatlanmış harîk ile “alışılmış olan şey” anlamındaki âdet

¹⁵¹ Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 80-81.

¹⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 184.

¹⁵³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 305.

¹⁵⁴ Cürcânî, *et-Târifât*, 215.

kelimesinden meydana gelen bir tamlama olup, “alışılmışı ve normal telakki edileni aşan, olağanüstü” manasına gelmektedir.¹⁵⁵

İslâm düşüncesinde yer alan ve harikulâde görülen mucizelerin, peygamberlerin doğruluğuna delil görülmesi ve kabul edilmesi esastır. Âlemdaki düzenin bazı durumlarda Allah tarafından askıya alınabilmesi anlamına gelen mucizenin ispatı için, öncelikle âlemde mevcut bir düzenin varlığı kabul edilmiş olmalıdır. İşte bu bağlamda, âdet kelimesinin h. IV. yüzyıldan itibaren, Müslümanların gündeminde olan mucize probleminin etkisiyle kavram olarak “tabiat kanunları” anlamında kullanılmaya başlandığı söylenmektedir.¹⁵⁶

Eş’arî kelâm geleneğinin âlemin işleyişinin fâil-i muhtar kabul edilen Allah’a, herhangi bir zorunluluk atfetmeden ayrıca âlemin Allah’a muhtaçlığına gölge düşürmeden açıklanması noktasında, kurtarıcısı olan âdet teorisi;¹⁵⁷ mucizelerin ispatında da aynı gerekçelerle kullanılmış ve savunulmuştur. Aksi bir kabul, âlemde süregelen düzenli işleyiş ile mucizeleri uzlaştırma konusunda tatminkâr bir kanaatten uzaktır. Dolayısıyla Eş’arî geleneğin mucizelerin imkânını ispat noktasında âdet teorisini kabul etmeleri zorunluluk arz etmektedir. Bu zorunluluk gereği onların mucize hakkındaki görüşlerini âdet teorisinden bağımsız yorumlamak mümkün görünmemektedir.

Eş’arî’ye göre mucize; peygamberliğin kanıtlanması anında, önceki âdetin bozulması, kesintiye uğraması şeklinde ortaya çıkan olaydır.¹⁵⁸ Nitekim Eş’arî tecvîz ilkesi bağlamında mümkün gördüğü her olay ve durumu nakz’l-âde görmekte, meydana gelmesi halinde de mucize ya da keramet şeklinde isimlendirileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁹ Bununla birlikte Eş’arî, halk arasında süregelen âdetin hilafına meydana geliyormuş gibi görülen sihir, sihirbazlık hile türünden şeyleri mucizelerden ayırmakta ve el çabukluğuna bağlamaktadır. Ona göre mucizenin meydana geliş keyfiyetini bilmek mümkün değilken, diğerleri insanlar tarafından perde arkası bilinebilen şeylerdir.¹⁶⁰

Bâkılânî’ye göre mucize, Allah’ın âdeti bozacak şekilde yalnızca nübüvvet iddialarını doğrulamak amacıyla, peygamberlere verdiği bir kudrettir. Bu sebeple mucize olarak nitelenebilecek olayların, âdetin hilafına; ölüleri diriltmek, asanın yılanı dönüşmesi, kütüğün ağlaması, kurdun konuşması gibi, insan kudreti dâhilinde olmayan fiiller olmalıdır.¹⁶¹ Çağdaşı İbn Fûrek de mucizeyi âdetle bağlantılı olarak; “Allah’ın peygamberinin doğruluğuna işaret olarak, teklif yurdunda (dünya hayatında) âdetin hilafına icra ettiği fiiller” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶²

Bağdâdî’ye göre kudretin zıddı olan acz kökünden türetilmiş bir kelime olan mucize; resullerin alametlerine, muhataplarının misliyle muarazada bulunmaktan aciz kaldıklarını ortaya koymak

¹⁵⁵ M. Sait Özervanlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 16/181.

¹⁵⁶ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 148-149.

¹⁵⁷ Ahmet Kaplan, *Mu’tezile ve Eş’arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 130.

¹⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176.

¹⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 134; 283.

¹⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 177-178.

¹⁶¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 160.

¹⁶² İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 130.

amacıyla kullanılmaktadır. Kelâmcılara göre mucizenin hakikati, misliyle muarazada bulunmaya kalkışan kimsenin engellenmesiyle beraber, peygamberlerden nübüvvet sahibinin doğruluğunu göstermek için, bu dünyada (dârü't-teklif) âdete muhalif bir durumun ortaya çıkmasıdır. Bağdâdî; mucizelerin meydana gelişini dârü't-teklifle yani bu dünya hayatı ile kayıtlamasını; Allah'ın kıyamet günü âdete muhalif olarak meydana geleceğini bildirdiği olaylar ile mucize arasındaki farka bağlamaktadır.¹⁶³

Cüveynî'ye göre mucize, âdeti bozan ve Allah'ın fiili olan; kendisinin benzerlerini getirmekten peygamberin meydan okuduğu kişileri aciz bırakan fiillerdir. Cüveynî bu durumun, insanları etrafına toplamış bir kralın, elçisi olduğunu iddia eden bir kişinin "Ey melik! Beni tasdik et, ayağa kalk ve otur" isteğine, normal zamanların aksine; istenen şekilde karşılık vererek, böylelikle elçisini tasdik etmesi şeklinde açıklanabileceğini söylemektedir.¹⁶⁴

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

Sonuç

İlk dönem Eş'arî kelâm geleneğinde âlem, Allah'ın varlığı ve sıfatlarına bir işaret olarak görülmüş, Allah'a yönlendirecek bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda daha küçüğe bölünmesi mümkün olmayan mütecânis cevher, cevherler üzerinde yaratılan nitelikler olarak araz ve bunlardan müteşekkil cisimler âlemin unsurları kabul edilmektedir. Kendi içlerinde birbirine bağımlılığı olan bu unsurlar, varlığa çıkma hususunda daha üst bir irade olan Allah'a bağımlı bir şekilde kurgulanmaktadır. Allah, âleme müdahalesinde her bir unsuru dilediği zamana kadar, dilediği nitelikte yaratma gücüne sahiptir, sorgulanmaktan yahut bir şeye zorlanmaktan uzaktır. Hâlihazırda âlem, O'nun sınırsız tercihleri arasından takdir ettiği şekil ve surettedir. İnsanın sürekli, kesintisiz olarak algıladığı işleyiş de ancak Allah'ın âdetini devam ettirmesi, aynı şekilde yaratmaya devam etmesi ile olur. Yani süreklilik algısı insan yanılığının ibarettir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği şekilde tarihsel süreçte meydana gelmiş mucizeler, Allah'ın süregelen âdetini bozan, kesintiye uğratan harikulâde olaylar olarak nitelendirilmiş; nübüvveti te'kid dışında âlemdeki düzenli işleyiş Allah tarafından devam ettirilmiştir. Eş'arî kelâmcıların bahsi geçen görüşleri onlar tarafından benimsenen şu ilkelerle özetlenebilir:

Âlem Allah dışındaki her şeydir, yaratılmıştır. Cevher, araz ve cisimlerden oluşmaktadır. Allah fâil-i muhtardır, âlem üzerinde sınırsız yetkiye sahiptir. Akıl tarafından imkânsız kabul edilen durumlar haricindeki her şey, Allah'ın kudreti dâhilindedir. Âlem her an yeniden yaratılmaktadır. Allah'ın haber verdiği mucizeler, nakzu'l-âde yani âdetin kesintiye uğramasıdır; mümkündür.

¹⁶³ Bağdâdî (2016), *Kitâbü Usûli'd-dîn*, 204-205.

¹⁶⁴ Cüveynî, *el-lüma'*, 77.

Eş'arî kelâmcıların Allah'a bağımlı âlem tasavvurları, âlemin işleyişini tabîî ilişkilerle açıklayan görüşlerle uzlaşmaz niteliktedir. Âdet teorisinin Eş'arî gelenekle birlikte meşhur olmasının en temel sebebi de benimsedikleri ve asla taviz vermeden savundukları ilkeleri sebebiyledir. Ayrıca onların tabîî ilişkilere ve tabîî ilişkileri kabul edenlere eleştirileri de âdet teorisinin kendilerine atfedilmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Eş'arî gelenek için âlemin işleyişini en iyi açıklayabilecek olan görüş âdet teorisidir. Ancak bu teorisinin kabulüyle kelâmî meselelere yaklaşımları tutarlılık arz edebilir, yani onlar için âdet teorisinin kabulü zorunluluk arz etmektedir. Bu zorunlulukla birlikte Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınan insan fiilleri-özgürlüğü tartışmasına verilen cevaplar İslâm'ın insan imgesini tehlikeye düşürmektedir.

Kaynakça

Aygün, Fatma. "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr". *Kader Dergisi* 16/1 (2018), 157-187. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419598>

Ayğın, Fadıl. *Muhammed b. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebu İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Ünivetsitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Fark beyne'l-fırâk*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Bağdâdî, Ebu Mansâr Abdülkâhir. *Kitâbü Usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bâkılânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduhü ve lâ yecûzu li cehli bihî*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Dârü't-Tevfîk en-Nemûzeciyye, 2000.

Bâkılânî, Muhammed b. Ebû Bekr. *Temhîd'il-evâil ve telhisi'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiye, 1987.

Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Târifât*. çev. A. Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Lümau'l-edille*. çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitabü'l-İrşâd*. çev. A. B. Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Doğan, Hüseyin. "İbn Fûrek'te Ulûhiyyet". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran, 2017), 179-202. <https://doi.org/10.18505/cuid.290783>

Eliş, Veysel. *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Âlem Anlayışı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *İbâne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Yayıncılık, 2016.

- Gülveren, Selim. Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 9/1 (Ocak, 2023), 53-68. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513146>
- Gündoğdu, Mehmet. *Ebu İshâk el-İsferâyîni ve Akâid Risalesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed el-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredat fi garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Ebû Bekr Bâkılânî". *Dârü'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası*. 5-6/2 (1927), 137-172.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşünce ve Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019.
- Kaplan, Ahmet. *Mu'tezile ve Eş'arîler Arasındaki Nedensellik Tartışmaları*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Karadaş, Çağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik". *Usûl Dergisi* 8/2 (2007), 7-22.
- Karadaş, Çağfer. "Teceddüd-i Emsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karadaş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Emin Yayınları, 2003.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Macdonald, D. B. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". çev. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 279-297. <https://doi.org/10.18317/kader.31219>
- Öge, Ali. *İbn Fûrek ve Kelâm İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özmen, Ahmet. *İbn Fûrek'te Tanrı ve Âlem Anlayışı*. Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Şenharputlu, Ahmet. *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şık, İsmail. "Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran, 2004), 283-310.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/304-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Wolfson, Harry A. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.