

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

CÜVEYNÎ'DE ÂLEMİN HUDÛSU

Kübra EMEN

Danışman
Doç. Dr. Murat MEMİŞ

İZMİR-2021

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

CÜVEYNÎ'DE ÂLEMİN HUDÛSU

Kübra EMEN

Danışman
Doç. Dr. Murat MEMİŞ

İZMİR-2021

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Cüveynî’de Âlemin Hudûsu” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23.12.2021

Kübra EMEN



ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Cüveynî’de Âlemin Hudûsu

Kübra EMEN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

Bu çalışmada Allah’ın varlığının delillerinden biri olan hudûs delilinin “Âlem hâdistir.” önermesi, hicri beşinci yüzyılda yaşayan ve İmâmü’l-Harameyn olarak bilinen Eş'arî mezhebine mensup Abdülmelik el-Cüveynî’nin görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışma yürütülürken büyük ölçüde, Cüveynî’nin bu konuya geniş bir şekilde yer verdiği *eş-Şâmil fî Usûli’l-Dîn* adlı eserinden yararlanılmıştır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Cüveynî’ye kadar olan dönemde Allah-âlem ilişkisine bakış ve var olan hudûs delilinin farklı formları incelenmiştir. Hudûs delilinin öncüllerine yaklaşımlar ve bu öncüllerin nasıl delillendirildiği açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak Cüveynî’nin hudûs delilini kendisine has bir yaklaşımla nasıl formüle ettiğine değinilmiştir. Onun yaklaşımının kendine kadar olan dönemde ve kendi mezhebi içerisinde nerede bulunduğu, kendisinden sonraki dönemi de nasıl etkilediği değerlendirilmeye çalışılmıştır.

İkinci ve çalışmamızın konusunun asıl işleneceği bölümde Cüveynî’nin âlemin hudûsu hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Cüveynî’nin, âlemin hudûsunu ispatlarken kullandığı cevher-araz metodu incelenmiştir. Onun, varlıkları yalnızca hudusları bakımından değil imkanları bakımından da ele alması ve bunu delile entegre etmesi değerlendirilmiştir. Ayrıca cevher-araz metodunu işlerken ortaya koyduğu usulün, Cüveynî’nin akidesini nasıl şekillendirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Âlem, Hudûs, Cevher, Araz.

ABSTRACT
Master's Thesis
Huduth of Universe on Juwayni
Kübra EMEN

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

In this study, the proposition "The universe is hadith" of huduth argument, which is one of the proofs of the existence of God, is discussed within the framework of the views of Abd al-Malik al- Juwayni, known as Imâm al-Haramayn, lived in the hijri fifth century and belong to the Ashari sect. While the study was being carried out, Juwayni's work named *al-Shamil fi Usul al-Din*, in which this subject was extensively covered, was used.

In the first part of our study, the view of the relationship between God and the universe and the different forms of huduth argument in the period up to Juwayni were examined. It has been tried to explain the approaches to the premises of the huduth argument and how these premises were proved. Finally, it is mentioned how Juwayni formulated the huduth argument with a unique approach. It has been tried to evaluate where his approach was in the period up to himself and within his own sect, and how it affected the period after him.

In the second part, in which the main subject of our study will be handled, Juwayni's views on the huduth of the universe have been evaluated. The jawhar-'arad method that Juwayni used while proving the existence of the universe was examined. Juwayni's handling of assets not only in terms of huduth but also in terms of their possibilities and integrating this into the evidence has been evaluated. In addition, it has been tried to determine how the method he used while processing the jawhar-'arad method shaped the creed of Juwayni.

Keywords: Juwayni, Universe, Huduth, Jawhar, 'Arad.

CÜVEYNÎ'DE ÂLEMİN HUDÛSU

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM HUDÛS DELİLİ

1.1. HUDÛS DELİLİ	5
1.2. CÜVEYNÎ'YE KADAR OLAN KELÂMCILARDA HUDÛS DELİLİ	10
1.3. CÜVEYNÎ'DE İSPAT-I VACİP VE HUDÛS DELİLİ	18

İKİNCİ BÖLÜM CÜVEYNÎ'DE ÂLEMİN HÂDİS OLUŞUNUN İSPATI

2.1. VARLIK	23
2.1.1. Hâdis	28
2.1.2. Kadîm	30
2.2. ÂLEMİN UNSURLARI	34
2.2.1. Cevher	35
2.2.1.1. Cevher-i Ferdin İspatı	37
2.2.1.2. Cevherlerin Özellikleri	41
2.2.1.2.1. Tecânüs (Türdeşlik)	41
2.2.1.2.2. Tehayyüz	42
2.2.1.2.3. Bekâ	45

2.2.1.2.4. Tedahülün İmkansızlığı	46
2.2.2. Araz	48
2.2.2.1. Arazların İspatı	51
2.2.3. Cevherlerin Ve Arazların Hudûsu	62
2.2.3.1. Arazların Hudûsu	64
2.2.3.1.1. Kadîmin Yokluğunun İmkansızlığı	64
2.2.3.1.2. Arazın Zâtı İle Kâim Olmasının İmkansızlığı	67
2.2.3.1.3. Arazın Araz İle Kıyamının İmkansızlığı	69
2.2.3.2. Cevherlerin Arazlardan Ayrı Olamayacağının İspatı	70
2.2.3.3. Sonsuz Havâdisin Reddi	74
SONUÇ	78
KAYNAKÇA	82

KISALTMALAR

b.	bin/ibn (oğlu)
bkz.	bakınız
çev.	çeviren
DEU	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
s.	sayfa
ss.	sayfalar arası
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
neş.	neşreden
thk.	tahkîk
ö.	ölüm
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığının bilinmesi, din ve coğrafya ayrımı yapmaksızın bütün insanların ortak merak konusu olmuştur. Bu amaçla yapılan delillendirmeler zaman zaman birbirinden farklıdır. İslam inanç esaslarını ortaya koyma, onları ispatlama ve savunmayı kendilerine amaç edinen kelâm âlimleri de bu konu üzerinde fazlaca mesai harcamışlardır. Gerek Tanrı'nın varlığını kabul etmeyenlerin iddiaları gerek Tanrı ile ilgili akidelerinin bozuk olduğuna inandıkları grupların iddialarını ele alarak onlara karşı argümanlar geliştirmişlerdir. Bunları yaparken de yalnızca nakli esas almamış aklı ve dönemlerinin bilgi kaynaklarını da kullanmışlardır.

Hudûs prensibi Allah'ın varlığına götüren bir delil olmakla birlikte aynı zamanda insanların yaşadığı evreni anlamlandırma çabalarının bir ürünüdür. Hudûs yani evrenin yaratılmış olma fikri kelâm ilmi ile meşgul olanların kozmoloji alanından almış olduğu verileri Allah'ın varlığına delil olarak sunma konusundaki bir başarılarının örneğidir. Allah'ın varlığı dışındaki her şeyi, ona bir işaret, bir gösterge olması anlamında âlem olarak isimlendirmişlerdir. Onların âleme bakış açıları ve âlem tanımlarından da anlaşılacağı üzere âlem hakkındaki görüşleri Allah hakkındaki görüşlerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Âlemin yaratılmış olduğunu, bir başlangıcı olduğunu ispatlamak için başvuru olan cevher-araz metodu yalnızca Müslümanların kullandığı terimler değildir. Ancak onları yaratılmış olma bakımından ele alıp âlemin Allah'ın varlığına bir gösterge olarak isimlendirilmesi Müslümanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bu araştırmamızda Eş'arî mezhebinin görüşleri içerisinde yer aldığı herkesçe malum olan Cüveynî'nin (ö. 478/1085) âlemin hudûsu hakkındaki görüşleri incelenecektir. Kendisine kadar olan güçlü Eş'arî geleneğinin sıkı bir takipçisi olan Cüveynî, bir taraftan kendisine devreden miras üzerine yeni şeyler ekleyerek onu korumuş, diğer taraftan da İslâm Düşüncesinde yepyeni bir safha olan Gazzâlî döneminin hazırlanmasını sağlamıştır.¹

¹ Daha geniş bilgi için bkz. Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuveyni-imamul-haremeyn> , (03.10.2021); Murat Memiş, "Bir Kelâmcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî", **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2016, (Bir Kelâmcı Olarak Cüveynî), s. 67.

Çalışmamızda Cüveynî'nin hayatı ve eserlerine ayrıca yer ayırmadık. Daha önce yapılan ilgili çalışmalardan konu ile ilgili ayrıntılı bilgilere ulaşılabilir. Ancak tezi hazırlarken sık sık müracaat ettiğimiz ve tezimizin konusu hakkında kendisinde çok ayrıntılı bilgiler bulunan *eş-Şâmil fî Usûli'd-Din* adlı eserine kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Üç cilt halinde olduğu bilinen bu eserin elimizde yalnızca ilk cildi bulunmaktadır. Bu cilde nazar ve bilgi bahisleri ile başlayan Cüveynî, ilk bölümde âlemin hudûsu, cevher-araz meselelerine de ayrıntılı biçimde yer vermektedir. Daha sonra ise “Kitabu't-Tevhid” ve “Kitabu'l-İlel” adını verdiği iki bölüme de bu ciltte yer vermektedir. Kitabın hacmi göz önüne alındığında kendi dönemine kadar yazılmış ve günümüze de ulaşan en kapsamlı kitap olduğu görülmektedir.² Diğer iki cilt günümüze ulaşmamıştır. Ancak İbnü'l-Emîr (ö. 736/1333), Cüveynî'nin bu eserine bir muhtasar yazmıştır ve bu eser elimizde bulunmaktadır.³ Bu eseri incelediğimizde *eş-Şâmil*'in elimize ulaşmayan iki cildinde işlenen konular hakkında fikir sahibi olmamız mümkündür. Bu muhtasarda *eş-Şâmil*'in birinci cildinde bulunmayan Kitab'us-Sıfat, Kitabu'l-İrâde, Kitabu'l-Kelâm bimebihati fî ğayri Kelâmu'l-Halk, Kitabu'l-Kuder, Kitabu İbtâli'l-Kavli bi't-Tevellüd, Kitabu'r-Redd alâ't-Tabâ'ıyyîn, Kitabu't-Ta'dîl ve't- Tecvîr, Kitabu'n-Nübüvvât başlıkları ele alınmaktadır. Bu da Cüveynî'nin meselelere bakış açısını bir bütün olarak ele almada bize yardımcı olmaktadır.

Araştırmamızın yazımına başlamadan önce yaptığımız okumalarda onu iki bölüm halinde düzenlemenin uygun olacağı kanısına vardık. İlk bölümde hudûs delilini genel olarak açıkladıktan sonra Cüveynî'ye kadar olan hudûs delili formlarını inceledik. Delili İslam düşüncesi içinde ilk olarak kimin kullandığını, ilk kullanıldığı dönemden sonra delilde ne gibi değişimler olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Hudûs delilini açıklarken delilde kullanılan kavramların üzerinde durduk. Hudûs ve delilin kelime anlamlarını aktarıp terim olarak ne ifade ettiklerini inceledik. Hudûs delili ifadesi altında zikredilebilecek ispat-ı Vacip için yapılan değerlendirmelere de konumuz içerisinde yer verdik. Delilin öncüllerinin nasıl ispatlandığı üzerinde dururken yoğunlaştığımız kısım âlemin hâdis oluşunun ispatlanması idi. Hudûs

² Murat Memiş, “Bir Kelâmcı Olarak Cüveynî”, s. 77.

³ İbnü'l-Emir, *el-Kamil fî Usûli'd-Dîn fî İhtisârî's-Şâmil fî Usûli'd-Din*, thk. Cemal Abdünnasır Abdülmün'im, Dârusselâm, Kahire, 2010.

delilinin farklı yorumlarını incelerken aktardıklarımızı ilk kaynaklardan almaya özen gösterdik. Kişilerin kendi eserlerinden ulaştığımız görüşlerini aktarırken farklı nedenlerle asıl eserden aktaramadığımız ya da günümüze ulaşamadığı için değinemediğimiz kitaplardaki görüşlere ise farklı eserlerden kendilerine atıfla aktarılanları zikretmekle yetindik. Kişiler ve formüller üzerinden yaptığımız değerlendirmelerde kişilerin ait olduğu gelenek içerisindeki yerlerini de göz önünde bulundurarak değerlendirmemize bunları da ekledik. Kişilerin delile yaklaşımının dahil olduğu zikredilen mezheplerdeki genel tutum ile benzerlikleri aktarılırken farklı olan noktaların da üzerinde durup bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunduk. Delilin dönemin kozmoloji anlayışları ve kozmoloji kavramları değiştikçe nasıl güncellendiğine değindik.

Yine aynı bölümde ele aldığımız Cüveynî'nin ispat-ı Vacip meselesine yaklaşımında ise hudûs delilini nasıl formüle ettiğini incelemeye çalıştık. Onun kendi dönemine kadar olan hudûs ile imkan delilini meczeden yaklaşımını kendi eserlerinde anlattığı şekliyle aktarma gayretinde bulunduk. Cüveynî'nin hudûs delilinin ispat-ı Vacip meseleleri içerisinde nerede durduğunu belirleyebilmek adına hem Eş'arî mezhebi içerisindeki hem de diğer mezheplerdeki görüşlerle karşılaştırma yaptık. Bunun yanı sıra konunun daha iyi anlaşılması adına konu hakkında yazılan tez ve makalelerden de elimizden geldigince istifade ettik.

İkinci bölümde ise Cüveynî'nin âlemin hudûsunu nasıl delillendirdiğini inceledik. Bunu yaparken kendi eserlerinden faydalandık. *Eş-Şâmil* başta olmak üzere, *Kitâbü'l-İrşâd* ve *Luma'ü'l-Edille* Cüveynî'nin faydalandığımız diğer eserlerindendir. Ana kaynağımız olan *eş-Şâmil*'in okumasını ve tercümesini gerçekleştirdik. Çalışmamızla ilgili bölümleri diğer eserlerindeki benzer bölümlerle karşılaştırma yaparak aktarma gayretinde bulunduk. Cüveynî kitabının her aşamasında öncelikle kendi geleneğinin kabullerini aktarmış çoğunlukla bunların üzerine kendi delillerini bina etmiştir. Çalışmamızın içerisinde de dikkat çektiğimiz birkaç yerde ise bu görüşleri eleştirip onun yerine kendine uygun gördüğü ispat metotlarını kullanmıştır. Cüveynî yalnızca kendi geleneği içerisindeki görüşlere değil aynı zamanda pek çok bahiste Nazzâm'ın (ö. 231/845), Dehriyye'nin, filozofların, Hristiyanların, Ebu Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) ve Ebu Haşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) görüşlerine de

isimlerini anarak yer vermiştir. Her bir görüşün yanlışlığını ayrı ayrı delil getirerek ortaya koymuştur.

Âlemin hudûsunu ortaya koymada izlediği yolu biz de çalışmamızda izlemeye gayret ettik. Ona göre âlemin hudûsunun bilinmesi muhdisin bilgisine ulaşmanın yoludur.⁴ Bu nedenle Cüveynî âlemin hudûsu meselesine çok önem vermiş ve genellikle eserlerinde bilgi ve nazar bahislerinden sonra âlemin hudûsu meselesini ele almıştır. Âlemin hudûsu bilgisine ulaşmak için öncelikle cevherler ve arazların mahiyetini açıklamıştır. Onların dildeki kullanımlarından yola çıkarak kazandıkları terim anlamlarını ortaya koymuştur. Ardından cevher ve arazların varlıklarını ispatlamıştır. Cevher ve arazların varlık kategorisindeki yerlerini belirler ve onların hâdis olduklarına delillerini sıralamıştır. Buna yapılan itirazları dile getirerek onlara ikna edici deliller ile cevaplamıştır. Cevher ve arazların hâdis olduklarının ispatlanmasının ardından bunun âlemin hudûsunun açıklanması olduğunu dile getirmiştir. Çünkü âlem onun tanımına göre cevher ve arazlardan ibarettir.⁵

Cüveynî hudûs meselesini cevher-araz metodu üzerinden ele almaktadır. Cevher-araz metodu yalnızca fiziki âlem hakkında bir söylem gibi görünse de bu konuda kabul edilenler fizikötesi âlemdeki kabulleri de etkilemektedir. Çünkü burada belirlenen usul fizikötesi âlemdeki konular hakkında da kabul edilmektedir. Konuları işlerken bu gibi bağlantılara değinip değerlendirmelerde bulunduk.

Çalışmamızı yazmaya başlamamızdan son halini alıncaya kadar Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzundaki kuralları benimseyerek onlara hazırladığımızı da ifade etmek isteriz.

⁴ Abdulmelik el-Cüveynî, **eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn**, neş. Ali Sami en-Neşşar, Faysal Budeyr „Avn-Süheyr Muhammed Muhtâr, Münşeâtü'l- Ma'arif, İskenderiye, 1969, (Şâmil), s. 411.

⁵ Abdulmelik el-Cüveynî, **Luma'u'l-Edille**, çev. Murat Serdar, Kimlik Yayınları, 3. Baskı, Kayseri, 2017, (Luma'), s. 32.

BİRİNCİ BÖLÜM

HUDÛS DELİLİ

1.1. HUDÛS DELİLİ

Tarih boyunca insanlar, içinde yaşadıkları evren hakkında sorular sormuş ve bu sorulara cevap ararken pek çok teori üretmiş, meydana gelen fiziksel olayların nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışmıştır. Bu süreçte genel olarak tartışmalar Tanrı'nın varlığı ve evrenle ilişkisi üzerinde gerçekleşmiştir. Tanrı'nın varlığını reddeden materyalist yaklaşımlar ve kesin olarak bilinip bilinemeyeceğine şüpheyile yaklaşan agnostik tutumlar bulunmakla birlikte teist düşünce çoğunluğu teşkil etmiştir.⁶ Tanrı'nın varlığına inananlar bunu ortaya koyarken kendi inançlarını epistemolojik bir zemine oturtma amacının yanında karşıt düşünce sahiplerine de bu inançlarını farklı metotlarla kanıtlama yoluna girmişlerdir. Kimi zaman Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının imkansızlığı üzerine tartışmalar gerçekleşse de konu hakkında pek çok delil formu kullanılmış ve bu delil yolları birtakım ekleme ve değiştirmelerle günümüze kadar ulaşmıştır.

Tanrı'nın varlığına dair ortaya koyulan pek çok farklı formdaki delilleri genel başlıklar altında toplamak istersek, hali hazırda var olan âlemden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına ulaşan kozmolojik delil grubunu ve Tanrı kavramından yola çıkarak varlığını ispat gayesinde olan ontolojik delili sayabiliriz. Çeşitli kaynaklarda⁷, âlemin varlığı değil de onda bulunan düzen ve amaçlılığı konu alan teleolojik delil ayrı bir başlık olarak zikredilse de bu delil formunu âlemden yola çıkarak tümevarım ile Tanrı'ya ulaşan kozmolojik deliller ailesi içerisinde görmek mümkündür. Çalışmamızın konusu olan hudûs delili de kozmolojik delil grubuna dahil edilmektedir.

Her ilim dalının kendine özgü yöntemi ve tekniği olduğu gibi, kelâm ilminin de belirli kabul ve kavramlarla birlikte benimsediği yöntemleri bulunmaktadır.⁸ “Yol

⁶ Ulvi Murat Kılavuz, **Kelâmda Kozmolojik Delil**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 9.

⁷ M. Sait Özervarlı, “İsbat-ı Vacib”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isbat-i-vacib> , (12.03.2021).

⁸ Hilmi Demir, **Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği**, İsam Yayınları, İstanbul, 2012, (Delil ve İstidlal), s. 15.

göstermek, irşâd etmek” manasındaki delalet kökünden türemiş bir sıfat olup “yol gösteren, kılavuzluk eden” anlamına gelen delil, terim olarak “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” diye tanımlanır.⁹ Bu durumda delil kendisiyle, işaret edilen şeyin, ki buna medlul denir, bilinmesinin vesilesidir. Delil, medlulün bilgisine götüren araçtır. Cüveynî de delili “Matluba ulaştırın şeydir çünkü ona bir işarettir.” diye tanımlamaktadır.¹⁰ Gerek kendilerine has bir metot takip eden mütekaddimün devri âlimlerince, gerekse metodolojide klasik mantık kurallarını esas alan müteahhirun devri kelâmcılarınca yapılan tarifler, delilin bilinmeyiye ortaya çıkaran bir nevi vasıta bilgi olduğu hususunda birleşmiştir.¹¹

Hudûs delili adı altında ortaya koyulan delile geçmeden önce hudûs kelimesi üzerinde durmamızın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Hudûs kavramının, Arapça (ح-د-ث) kökünden gelmekte olduğunu ve olmak, ortaya çıkmak, belirlemek gibi anlamları taşıdığını görmekteyiz.¹² Hudûs kelimesi mastar olup, bir şeyin ortaya çıkmasını yani daha önce yokken varlık bulmasını ifade etmektedir. Kelâm literatüründe Allah’ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulmuş kozmolojik delillerden biri için kullanılan hudûs, terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun takaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgularını ifade eder.¹³ Allah’tan başka her şeyin O’nun tarafından yoktan var edildiğini, kadîm/ezelî tek varlığın Allah olduğunu benimseyen kelâm âlimleri, hudûsu, âlemin tanımlanması için olduğu gibi Allah’ın varlığını ispatlama açısından da önemli görmüşlerdir.¹⁴

Var olanlar sınıflandırılırken iki kısımdan bahsedilmektedir. Yukarıdaki tanımlamalarda da geçtiği üzere daha önce yokken sonradan var olan şeylere hâdis denir. Hâdis olan varlık, zamana bağılı olarak ortaya çıkmıştır. Diğer kısımda ise kadîm varlık bulunur. Kadîm dilde iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki bir şeyin çok önceden olmuş olması anlamında günlük dildeki kullanımıdır. Günlük dilde bir

⁹ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 5. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 71.

¹⁰ Abdumelik el-Cüveynî, **el-Varakat Fıkıh Usûlü**, ter. Adnan Memduhoğlu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 46-47.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1>, (18.07.2021).

¹² İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, 1. Baskı, Cilt: 2, Dar’ul-Sadr, Beyrut, s. 131.

¹³ Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus>, (DİA), (13.09.2021).

¹⁴ Topaloğlu ve Çelebi, s. 131.

şeye kadîm denmesi için başka şeylerden önce olması ya da üzerinden fazla zaman geçmiş olması yeterlidir.¹⁵ “Kadîm devletler”, “kadîm medeniyet” örneklerinde olduğu gibi çok eski zamanı ifade edebildiği gibi, “kadîm dost” sözündeki gibi bir insan ömrüne sığan zamanı da ifade edebilmektedir. Bir varlığın diğerlerine tekaddüm etmesini ifade eden mübalağalı kullanımdır.¹⁶ Bu anlamda kadîm kelimesi bizim üzerinde duracağımız konulardaki kadîm kavramını karşılamamaktadır.

Kadîm kelimesinin taşıdığı diğer anlam ise varlığının başlangıcı olmayan, var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymayandır. Neseî (la evvele li vucudihî) şeklindeki tanımın Eş‘ari’ye ait olduğunu ve Mu‘tezile’nin de bunu kullandığını belirtir.¹⁷ Kadîm, varlığının hiçbir anına yokluk tekabül etmeyen varlıktır. Bu mana da kadîm kelimesi yalnızca Allah için kullanılmaktadır. Allah zât ve sıfatlarıyla kadîmdir. Allah hakkında kadîm ifadesi kullanılırken günlük dildeki anlamı değil literatürdeki bu anlam kastedilmektedir.

Hudûs delili, bir bütün olarak âlemi tanımlamakla başlamaktadır. Âlem, “alâmet ve nişan koymak” anlamındaki (alm)¹⁸ veya “bilmek” anlamındaki (ilm) kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir.¹⁹ Terim olarak kullanıldığında ise âlem, Allah dışındaki bütün varlıkları ifade etmektedir.²⁰ Âlemin bu şekilde bütün olarak tanımlanması onun insanlar tarafından yine bütün olarak ele alınıp kavranabileceğine dair bir işarettir. Zira insan ancak âlemi kavrayabilirse Allah’ın varlığına bir istidlâl ya da nazarda bulunabilir.²¹ Âlem ifadesi müşahade edilen varlıkları kapsadığı gibi müşahade edilemeyen varlıkları da kapsamaktadır. Bu

¹⁵ Ebu Bekir Bakıllânî, **Kitabu’t-Temhîdî’l-Evâil ve Tehlîsî’d-Delail**, thk. Ahmed ‘Îmâdü’d-din Haydar, 1. Baskı, Müessesetü Kütübî’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1987/ 1407, (Temhîd), s. 34.

¹⁶ Ebu’l-Mu‘în en-Neseî, **Tebîrâtü’l-Edille fî Usûli’l-Dîn**, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 1993, Cilt:1, s. 78.

¹⁷ Neseî, Cilt:1, s. 77.

¹⁸ El-Halil b. Ahmed, **Kitâbu’l-Ayn**, thk. Abdulhamid Hendâvî, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2003, Cilt: 3, s. 222.

¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/âlem#1>, (02.09.2021).

²⁰ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcanî, **Terimler Sözlüğü**, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, s. 149.

²¹ Mehmet Bulgen, “Fizik Tanrı’yı Gereksiz mi Kıldı? *The Grand Design* (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 41, Sayı: 2, s. 162.

yönüyle kelâmdaki âlem kavramı fiziğin evren kavramından daha geniş ve kapsamlıdır. Çünkü fiziğin evren tanımı görünmeyen varlıkları içine almamaktadır.²²

Hudûs doktrinlerini cevher araz teorisi üzerine kuran kelâmcılara göre, âlemdeki her şey cevher ve arazlardan oluşur. Âlemde bulunanlar ya cevher ya arazdır. Âlemin hâdis olmasının ispatının yolu onun bütün cüzleriyle hâdis olmasının ortaya koyulmasından geçmektedir. Delilin klasik formu şu şekilde sıralanmaktadır:

- 1.Âlem her şeyiyle hâdistir.
- 2.Her hâdisin bir muhdisi vardır.
- 3.O halde dünyanın bir muhdisi vardır. O da Allah'tır.²³

Delilin ilk öncülü için cevher ve araz teorisi kurulmuştur. Cevher ve araz kavramları kelâmcıların ortaya koyduğu kavramlar olmayıp dönemin kozmoloji anlayışının bir ürünüdür. Tanımları farklı yapılmakla birlikte cevher ve araz bir başka deyişle atomculuk fikri Antik Yunan felsefesine kadar dayanmaktadır. Kelâm atomculuğunun düşünce tarihindeki genel atomculuk fikrinin bir parçasını oluşturduğu ve ait olduğu bu bütünden tecrit edilerek ele alınamayacağı aşikardır.²⁴ Her ne kadar dış kaynağa bağlı olarak açıklanıyor görünse de âlemin hudûsu fikrini cevher- araz teorisini kullanarak temellendirmek İslam kelâmcılarının geliştirdiği özgün bir açılamdır.²⁵ Düşünce tarihinde Antik Yunanlılardan sonra atomculuk bayrağını taşıyanlar kelâmcılar olmuşlardır.²⁶

Kendi kendine bir varlığı olup gerçekleşmesi için bir başka varlığa ihtiyacı olmayan anlamındaki cevher kelimesi, her cismin artık bölünemeyecek derecedeki küçük parçası anlamında “cüz la yetecezza” ya da aynı anlamdaki “cevher-i ferd” ile de ifade edilebilmektedir.²⁷ Biz çalışmamızda bölünemeyen en küçük parça olan atomdan bahsederken cevher ifadesini kullanmakla yetineceğiz.

²² Ahmet Mekin Kandemir, **Bigbang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014, (Bigbang), s. 78.

²³ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmi Kelâm**, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2018, s. 283.

²⁴ Mehmet Bulgen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2018, (Kelâm Atomculuğu), ss. 55-56.

²⁵ Kılavuz, s. 85.

²⁶ Mehmet Bulgen, “Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi”, **Kelâm Araştırmaları**, Cilt: 11, Sayı: 1, 2013, s. 245.

²⁷ Cürcanî, ss.75-82.

Araz ise sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” gibi anlamlara gelmektedir.²⁸ Terim olarak ise “kendi kendine varlığı olan cevherin üzerine hasıl olan, renk, lezzet, tatma, dokunma ve cevherin varlığından sonra kalması imkânsız olan şeydir” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹ Cevherlerin ve arazların hudûsu farklı yöntemlerle ortaya koyulmaktadır. Bu minvalde tartışılan ilk konu cevherin varlığıdır.

Cevherin varlığını ispat etmek için ortaya koyulan delillendirmeler genellikle Mu'tezile'den cevherin varlığını reddeden Nazzâm'a karşı yapılmıştır. Ona göre cüzü olmayan bir cüz, parçası olmayan bir parça, yarısı olmayan bir yarım yoktur.³⁰ Nazzâm cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini, cevher olarak kabul edilen bir yerde bölünmenin durmayacağını iddia etmektedir. Buna karşı gerek Mu'tezile'nin kendi içerisinden gerek diğer fırkalardan itirazlar gelmiştir. Nazzâm'ın bu karşıt görüşü atomu kabul edenleri harekete geçirerek teorilerini sistemli hale getirmelerini sağlamıştır.³¹

Daha sonra mezhepler özelinde de göreceğimiz üzere hudûs delilinin yukarıdaki kabul görmüş genel formu üzerinde en hacimli tartışmalar birinci öncül üzerinde gerçekleşmiştir. Cevherin varlığı, hudûsu ve özellikleri, arazın varlığı, hudûsu ve özellikleri gibi başlıklar altında tartışmalar devam etmiştir.

İkinci öncül, genellikle akli zorunluluk ile doğru kabul edilir. Hâdis olan varlığın kendinden önce bulunan bir varlığa ihtiyaç duyacağı açıktır. Kendisi hâdis olan varlık kendi kendisini hudûsa getiremeyeceği için kendisi dışında başka bir varlığa muhtaçtır. Bu hâdis olan her varlık için geçerlidir. Tıpkı yazarsız bir yazının bulunmaması, ressamsız bir resmin ve yapıcısı olmayan bir binanın olmayacağı gibi hâdis olan varlık için de bir ihdâs edicinin bulunması gerekmektedir.³² Ancak Ebu Ali (ö. 303/ 916) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/ 933) bir şeyin hâdis olduğunu bildikten sonra onun bir fâile ve sâni'e ihtiyacı olduğunu bilmenin de istidlâl olduğunu söylerler.³³

²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz> , (23.09.2021).

²⁹ Cürcanî, s.152.

³⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **Makalatü'l-İslamiyyin**, neş. H. Ritter, Wiesbaden, (Makâlât), 1963, s. 318.

³¹ Shlomo Pines, **İslam Atomculuğu**, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 20.

³² Bakillânî, s. 44-45.

³³ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2017, (Cübbâiler'in Kelâm Sistemi), s. 223.

İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) bu mukaddimenin sübutunda ihtilaf olmadığını belirtir.³⁴

Âlemin hâdis olması ortaya konulduktan sonra âlem için de bir ihdâs edicinin bulunması delil formu için kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Hudûs delilinin tezimizin konusu olan Cüveynî'deki yerini, genel anlayış içerisinde ortaya koyabilmek adına, Cüveynî'ye kadar geçen kelâm ekollerinde delilin kullanımını değerlendirmeye çalışacağız.

1.2. CÜVEYNÎ'YE KADAR OLAN KELÂMCILARDA HUDÛS DELİLİ

Cüveynî'ye kadar olan dönemde hudûs delilini ortaya koymaya çalışırken değerlendirmemizi hudûs delili formları üzerinden yapmaya çalışacağız. Bu formlar üzerinden delillendirme yöntemlerini, öncüllerinin kimler tarafından ve nasıl bir zihin altyapısı ile delile dahil edildiğini görmek bize genel perspektifi yansıtacaktır.

Genel kabule göre İslam kelâmcıları arasında cevher-araz metodunu kullanarak âlemin hâdis olduğunu ve buna dayanarak da âlemin bir muhdisinin olması gerektiğini ilk olarak Cad b. Dirhem (ö. 124/742) ileri sürmüştür.³⁵ Cad b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'dan (ö.128/745) Mu'tezile'ye intikal etmiş ve hudûs delili ilk defa Mu'tezile tarafından kullanılmıştır.³⁶ Basra ekolünün kurucusu Ebu Huzeyl Allaf (ö. 235/850) ise delili geliştirmiştir. Delili mantıkî bir forma ulaştıran Allaf, delil öncüllerini ispat etmiştir.³⁷

Cevher ve araz yöntemi ile yani atomculuk ile âlemin hudûsunun ortaya koyulmasının Cad b. Dirhem, Cehm b. Safvan gibi erken dönemlere dayandırılması iddiasının temellendirilmediğini belirten Osman Aydın, bu şahısların “cüz la yetecezza” ya da “cevher-i ferd” kavramlarını kullanmadığını yazmıştır.³⁸ Kâdî

³⁴ İzmirli, s. 207.

³⁵ Bekir Topaloğlu, **İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı**, DİB Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1983, (Allah'ın varlığı) s. 69.

³⁶ Topaloğlu, **DİA**, ss. 304-309.

³⁷ Topaloğlu, **Allah'ın Varlığı**, s. 69-70.

³⁸ Osman Aydın, **İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf**, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara, s. 172.

Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) belirttiğine göre de cevher ve araz metoduyla âlemin hudûsuna ilk delil getiren Ebu Huzeyl'dir.³⁹

Bu konunun anlatıldığı çalışmalarda çoğunlukla ilk görüş tercih edilmiştir. Bu bilginin geçtiği kaynakların hemen hepsinde verilen dipnot bize aynı yeri işaret etmektedir. Ancak ilk görüşün erken dönemlerde kaynağına ulaşamadığımız için ikinci görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Cehm b. Safvan'ın konuyla ilişkisi âlemin hudûsu ya da atom nazariyesiyle ilgili değildir. Zira o daha ziyade evrenle çok az ilgisi olan tenzih teolojisi yapmış, yani bir fizik veya kozmolojiye dalmaksızın sırf Allah hakkında konuşmuştur.⁴⁰ Ancak onun farklı konularda cisim ile ilgili yaptığı açıklamaların bir girizgâh niteliğinde olduğu söylenebilir. Ona göre Kur'an, cisimdir ve Allah'ın fiilidir. Hareket, cisimdir ve faili de ancak Allah'tır.⁴¹ Hareketin cisim olmaması imkansızdır. Çünkü cisim olmayan ancak Allah'tır.⁴² Böylelikle Allah ile cisim arasında bir ayrım yapılmıştır. Hareket gibi sonradanlığa delil olan her özellik cisme atfedilmiş ve Allah'tan ayrı tutulmuştur.

Ebu Hanîfe (ö. 150/767) Allah'ın varlığına dair ortaya koyduğu delillerde hudûs delilini andıran söylemler olsa da onun delillendirmesi cevher ve araz metoduna dayanmamaktadır. Boş bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina onu yapan bir ustanın varlığına delalet eder. Değişikliğin bulunduğu yerde bir değiştiricinin mevcudiyeti zaruridir.⁴³ Aynı şekilde âlemde görülen değişiklikler de onu değiştiren güç sahibi bir varlığa işaret eder ki, o da Allah'tır. Yine başka bir örnekte fırtınalı ve dalgalı bir denizde seyreden kaptansız bir gemiyi dile getirir. Nasıl ki bu geminin kaptansız bir şekilde selamete yol alması mümkün değilse, evrenin de bir yaratıcısı ve düzenleyicisi olmadan var olması ve varlığını sürdürmesi mümkün değildir.⁴⁴ Risalelerinden aktarılan bu örnekte Ebu Hanîfe âlemden hareketle Allah'ın varlığını

³⁹ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, **Şerhu'l-Usûlî'l- Hamse Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi**, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2013, Cilt:2, s. 156-157.

⁴⁰ Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, s. 131.

⁴¹ Eş'arî, s. 589.

⁴² Eş'arî, s. 346.

⁴³ Topaloğlu, **Allah'ın Varlığı**, s. 76.

⁴⁴ Beyazîzâde Ahmed Efendi, **İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri**, çev. ve neş. İlyas Çelebi, 6. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 41.

bir anlamda kozmolojik verilerle delillendirme yoluna gittiği söylenebilir.⁴⁵ Kendisinde değişim görülen âlemin, bu değişimin kaynağı olan bir yaratıcıya muhtaç olduğu açıktır.

Ebu Huzeyl kelâmcılar arasında Allah'ın varlığını kanıtlamada delili formüle eden ilk kişidir.⁴⁶ Ebu Huzeyl'in formüle ettiği bu delil Mu'tezile mezhebi içerisinde ağırlığı bulunan Nazzâm dışında, Mu'tezile'nin geneli tarafından kabul görmüş⁴⁷ ve ispat-ı vacip konusunda vazgeçilmez yerini korumuştur. Delil formu bize Ebu Huzeyl'in birebir kendi ifadeleriyle ulaşmamıştır ancak Kâdî Abdülcebbar kendisine atıfla delili bize aktarmaktadır.

- 1.Cisimlerde ictima', iftirak, hareket ve sükûn gibi manalar vardır.
- 2.Bu manalar muhdestir.
- 3.Cisim onlardan ayrı olmaz veya onları öncelemez.
- 4.Cisim onlardan ayrı olmadığına ya da onları öncelemediğine göre cismin de onlar gibi hâdis olması gerekir.⁴⁸

Aktarımda görüldüğü üzere Ebu Huzeyl ictima' ve iftirak kavramları üzerinde durmuştur. Çünkü ona göre ictima', iftirak, bütün olma, parçalara sahip olma gibi özellikler hâdis varlıkların özellikleridir.⁴⁹ Hâdis varlıklar var olmak için kadîm varlığa ihtiyaç duyarlar, parçalardan oluşmuşlardır, sonları ve sınırları vardır. Kadîm varlığın ise parçalardan oluşması söz konusu değildir. Sonu ve sınırı yoktur. Dolayısıyla parçası olmayan varlık hakkında ictima' ve iftiraktan bahsedilemez.

Kâdî Abdülcebbar Allah'ın varlığının istidlalini cisimler üzerine bina ederken Ebu Huzeyl'in delil formunu kullanmıştır. Delildeki öncülleri 'iddia' olarak isimlendirmiştir. Bunun sebebini de "iddia, doğruluğu ve yanlışlığı ancak delil ile bilinen haberdır" şeklinde açıklamaktadır. Çünkü ona göre bu öncüllerin her birinin durumu bu şekildedir.⁵⁰ Doğruluklarını ortaya koyabilmek için delil gerekmektedir.

⁴⁵ Kılavuz, s. 74.

⁴⁶ Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulgen, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt:10, Sayı:1, 2012, s. 259; Topaloğlu, DİA; M. Şemsettin Günaydın ve İrfan Bayın, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, Fecr Yayınları, Ankara, 2008, s. 63.

⁴⁷ Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 2, Sayı:1, 2004, s. 68.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbar, s. 156-157.

⁴⁹ Ebu'l Hüseyin el-Hayyât, **el-İntisâr ve'r-red ala İbn'r-Râvendî el-mülhid**, s. 10.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, s. 158.

Kâdî Abdülcebbar *Usûlu'l-Hamse*'de arazlarla istidlâl konusuna da değinmiştir. Allah'ın varlığını arazlarla ispat etmek için öncelikle arazların varlığının ispat edilmesi gerekir. Daha sonra onların hâdis oldukları ve var olmak için hâdis olmayan bir fail ve muhdise ihtiyaç duydukları bilinir.⁵¹

Arazların varlığının ispatı hususunda arazlar idrak olunan ve idrak olunmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İdrak olunan arazlar renk, tat, koku gibi yedi çeşit arazdır.⁵² Bu arazları ispat etmek zorunda olmayız çünkü onlar cisme bakıldığında idrak olunan türden şeylerdir. İdrak olunmayan arazlara ise iki kişi arasındaki duygu farkı örnek verilebilir. Aynı durumdaki iki kişiden birinde şehvet duygusunun bulunması ya da ortaya çıkmasını bir diğer ifade ile onun bir şeye karşı istekli (müştehi) olması, bunu gerektirecek bir gerektiricinin varlığına işarettir. Bu gerektirici şehvettir. Bu gerektirici ya zâtın kendisi ya zât üzerine ilave ya da zâtın gayrıdır. Zâtın kendisi ya da zâta ilave olması mümkün değildir çünkü bu durumda kişinin sürekli şehvetli olması gerekirdi. Şehvet duygusu zâtının gayrı bir arazdır ve etkisi icap yoluyla olur. Bu yöntemle hayat, kudret gibi idrak olunmayan benzer arazlar da tespit edilebilir.⁵³

Arazların varlığı ortaya konulduktan sonra arazların hudûsunun ispatlanmasına sıra gelmektedir. Bu noktada kadîm ve hâdis karşılaştırması yapılmaktadır. Arazların hudûsuna delalet eden temel nokta arazlar hakkında varlık ve yokluğun düşünülebilmesidir. Halbuki kadîm olan için yokluk mümkün değildir. Çünkü kadîm zâtından dolayı kadîmdir. Zâtî sıfata sahip olan bir varlığın ondan ayrılması düşünülemez.⁵⁴

Arazlar hakkında yok olmanın düşünülebilmesinin delili olarak onların parça-bütün olmaları ya da hareketli ve sakin olmaları örnek verilebilir. Parçaların birleştirilmesiyle elde edilen bütün, parçalara ayrıldığında ortadan kalkmaktadır. Hareket eden bir şey durduğunda hareket ortadan kalkmaktadır, aynı durum tersi için de geçerlidir. Duran bir şey harekete geçtiğinde ondaki durgunluk ortadan kalkmaktadır. Bir özellik yok olabiliyorsa ait olduğu şeyden ayrı bir manadır yani arazdır. Kadîme atfedilemeyen yok olma durumu, onun sahip olduğu sıfatların

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, s. 150.

⁵² Kâdî Abdülcebbar, s. 150.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, s. 152.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, s. 154.

kaynağının zâtının aynı olması sebebiyledir. Ondaki var olan sıfatlar zâtî sıfatlardır ve zâtı ile birlikte varlığını korumaktadır.

Arazlarla istidlâl konusunun başında da belirtildiği gibi arazların varlığı ve hudûsu ortaya konulunca onların bir fail ve muhdise ihtiyaç duymaları delillendirilmelidir. Bunun delili ise bizim günlük hayattaki tasarruflarımızdır. Nasıl ki bu tasarruflarımız hudûsu için bize ihtiyaç duymaktadır aynı şekilde hudûsta ortak olan tüm varlıklar da hudûslarının gerçekleşmesinde bir muhdise ve faile ihtiyaç duyar.⁵⁵

Kâdî Abdülcebbar klasikleşen arazlarla istidlâl metodunu zikrettikten sonra daha önce de aktardığımız Ebu Huzeyl'den naklettiği cisimlerle istidlâl yoluna geçer. Ve cisimlerle istidlâlde bulunmanın diğer yöntemlerle istidlâlde bulunmaktan daha çok tercih edildiğini belirtir. Bunun sebeplerini ise şöyle sıralar. İlk olarak cisimler zorunlu olarak bilinir ancak arazlar böyle değildir. İkincisi cisimlerin hudûsu bilinmeden tevhidin kemalini bilmek gerçekleşmez. Üçüncüsü ise cisimlerle istidlâl halihazırda arazların ispat ve hudûsunu da içerir ancak arazlarla istidlâl böyle değildir.⁵⁶

Cisimlerin hudûsunu ortaya koyduktan sonra onların muhdise ihtiyaç duymalarını tıpkı arazların hudûsunda olduğu gibi fiillerin faile ihtiyaç duymasına benzeterek açıklamaktadır. Fiillerin faile ihtiyaç duymasındaki illet onların muhdes olmalarıdır. Muhdeslik illetinde ortak olan cisimler için de aynı hüküm verilerek onların da bir muhdise ihtiyaç duyacağı belirtilir.⁵⁷

Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbar hem arazlarla hem cisimlerle Allah'ın varlığını ispat yolunda delilleri sistemli bir halde bize sunmuştur. Yalnızca delilleri sunmakla kalmayıp delillerin her bir mukaddimesinin doğruluğu için de ayrıca açıklamalar yapmıştır. Gelebilecek muhtemel itirazlar ve farklı açıklamaların da önüne geçebilmek için ayrıntılı istidlallerde bulunmuştur. Kâdî Abdülcebbar'ın formüle

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, s. 154.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, s. 154.

⁵⁷ Murat Memiş, **Kâdî Abdülcebbar'da Bilgi Problemi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), DEU Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 135.

ettiği delil kendisine kadar olan dönemde delilin kemal noktasını temsil ettiği kabul edilmektedir.⁵⁸

Bir delil formunda olmasa da hudûsa dayanan ispat yolunu Bâkıllânî’de görmekteyiz. Mu’tezilî bir düşünce olan atomculuk anlayışının Sünnîlik içerisinde meşruiyet kazanmasında Bâkıllânî’nin rolü büyüktür ve bu anlamda ilk isim olarak zikredilebilir.⁵⁹

Hudûs delilinin doğası gereği “Allah vardır.” hükmüne ulaşabilmek için âlemin varlığı ve mahiyetinin bilinmesi gerekir. Bu da âlem ve içindekilerin incelenmesi ile elde edilir.⁶⁰ Gazzâlî öncesi kelâm ilminde varlığın kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Gazzâlî ise daha sonra felsefeden aldığı vacip ve mümkün kavramlarını literatüre dahil edecektir. Bâkıllânî de varlığı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmaktadır.⁶¹ Bu da hudûs ile ispat-ı Vacibin ilk aşamasıdır. Bu ayrımın ardından kullanılan terimlerin tanımlarının ortaya konulması gerekmektedir.

Kadîm kelimesi dilde iki anlam barındırmaktadır. Bunlardan biri, varlığı bir başkasını önceleyendir ve varlığının başlangıcı olabilir. Bunun delili de “kadîm bina” şeklinde dildeki kullanımdır.⁶² Bununla bu binanın hâdis ancak bir başkasından ya da diğerlerinden daha önce var olduğu kastedilir. Diğer anlamı ise kendisi için vakit tayin edilemeyen, ezelî ve ebedi olandır.⁶³ Bu anlamda kadîm olan Allah ve onun zâtî sıfatlarıdır.

Hâdis ise yok iken var olandır. Bunun dilde kullanımına örnek ise bir kişide bir hastalık ya da baş ağrısı var olduğunu söylemek için kullanılan ‘hadese (حدث)’ fiilidir. Bu hastalık o kişide daha önce yokken bir zamanda ortaya çıkmıştır, hâdis olmuştur. Hâdis olmanın hakikati, onun yokluktan sonra var olmasıdır.⁶⁴

Bâkıllânî Arap diline olan hakimiyeti sebebiyle kavramların dilde nasıl kullanıldıklarının, günlük hayatta bu kelimelerin hangi bağlamlarda kullanıldığı üzerinde sık sık durmaktadır. Kullanıldığı yerlerden örneklerle kelimelerin terim

⁵⁸ Kılavuz, s.140.

⁵⁹ Çağfer Karadaş, **Bâkıllânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, (Bâkıllânî), s. 48.

⁶⁰ Karadaş, **Bâkıllânî**, s. 32.

⁶¹ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 36.

⁶² Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 36.

⁶³ Karadaş, **Bâkıllânî**, s. 31.

⁶⁴ Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 84.

anlamalarını inşa etmektedir. Asıl itibari ile kelâmcılar bir görüşü temellendirirken kullanılan kavramların toplumda nasıl izlenim bıraktığına önem vermektedirler. Sözlük anlamından kopuk salt bilimsel gerçekliği ihtiva eden terimleri halka sunmak onlar açısından pek anlamlı değildir.⁶⁵ Çünkü amaçları yalnızca cisim hakkında konuşmak değil muhatapta cisim ve cismin hudûsu üzerinden bir anlayış oluşturup Allah'ın varlığı inancını delil üzerine kurmaktır.

Bâkılânî varlığın kısımları konusunda kendisinden önce süregelen kabulü devam ettirerek varlığı kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayırmıştır. Kadîm olarak Allah'ı ve zâtî sıfatlarını kabul ederken, hâdis olarak da cisim, cevher ve arazları saymaktadır.⁶⁶

Cisim bileşik, müellef olandır. Nitekim bir insan hakkında aynı kökten gelen 'cesim' ya da 'ecsam' kelimelerinin kullanılması o insanın daha güçlü ya da daha bilgili olması anlamında değil, cüzlerinin, kendisini oluşturan parçaların nicelik olarak daha fazla olması anlamında kullanılmaktadır.⁶⁷ Cisim olmanın anlamı birleşik değildir. Bir şeyden cisim olarak bahsedebilmemiz için kendisinin parçaları olması, parçalardan oluşması gerekir.

Şu da var ki, ilk devirlerde henüz cevher ile cisim arasındaki fark netleşmiş değildir.⁶⁸ Bu nedenle cisim kelimesinin cevher yerine kullanılması da söz konusu olmuştur. İbn Hazm (ö. 383/994) cevher kelimesini, cisim kelimesine müradif olarak kullanmıştır.⁶⁹ Konu hakkında yazılan eserlerde buna örnek olarak Eş'arî'ye atıfla Ebu'l-Hüseyin es-Salihî de verilmiştir. Salihî cevheri, "arazları taşıyan" olarak tanımlamıştır.⁷⁰ Bazı eserlerde⁷¹ bu tanım, cismin tanımı olarak karşımıza çıksa da Eş'arî'de böyle bir aktarıma rastlamamaktayız. Ancak cevher tanımından birkaç satır sonra cevherin cisim olduğunu dile getirmiştir.⁷² Ona göre bütün cisimler cevherdir.⁷³

⁶⁵ Karadağ, **Bâkılânî**, s. 57.

⁶⁶ Karadağ, **Bâkılânî**, s. 32.

⁶⁷ Bâkılânî, **Temhîd**, s. 37.

⁶⁸ Karadağ, **Bâkılânî**, s. 55.

⁶⁹ İbn Hazm, **Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal**, neş. Muhammed İbrahim Nasır, Mektebetü'l-Hancı, Cilt: 5, s. 44; Pines, s. 14.

⁷⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s. 307.

⁷¹ Karadağ, **Bâkılânî**, s. 55; Kandemir, s. 84.

⁷² Eş'arî, **Makâlât**, s.307, Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulgen, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt:9, Sayı:1, 2011, s. 395.

⁷³ Kılavuz, s. 104.

Belki bu bilgidan hareketle yukarıdaki tanıma ulaşılabilir olsa da lafız olarak “Cisim, arazları taşıyandır.” şeklinde bir tanım bulunmamaktadır. Cüveynî’de ise Salihî’ye nispetle “Cisim, zâtı ile kâim olandır.” şeklinde tanım aktarılmaktadır.⁷⁴ Bölünemeyen parça olan atom ile, parçalardan oluşan cismin farkı daha sonra ise net bir şekilde kabul görmüştür.

Ebu Huzeyl cismi tanımlarken sağ, solu, üstü, altı gibi özelliklerden bahseder. Ona göre cisim bu özelliklere sahip olandır. Bu özellikleri haiz olabilmesi için de en az altı cüzden oluşmalıdır. Bu altı cüz bir araya gelmedikçe tat, koku, renk gibi arazları tek bir cüzün taşıması mümkün değildir. Bu altı cüz bir araya geldiğinde artık o cisimdir ve arazları taşıyabilir.⁷⁵

Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) cisim için Ebu Huzeyl’in saydığı altı cüzün temas ettiği altı rükün ile birlikte otuz altı cüzden bahseder. Bunlar bir araya geldikten sonra renk, tat, koku gibi benzeri arazları taşıyabilir.⁷⁶

Hişâm b. Hakem’e göre cismin anlamı mevcut olmasıdır. Cisim mevcut olandır, “şey”dir ve zâtı ile kâimdir. Ehl-i lügat, bir şeyin cisim olarak isimlendirilmesi için uzunluğu, genişliği ve derinliği olması gerekir, der. Bunu isimlendirirken cüzlerin sayısını belirtmez. Ancak tanımının sonuna “cismin cüzlerinin adedi malum olsa da” şeklinde bir ibare vardır. Bunun sebebi de bölünemeyen cüzü kabul etmeleridir. Cisim olma özelliği cüzlerin sayısına bağlı değildir ancak cisimdeki cüzlerin sayısı bilinebilir. Nazzâm da cisim tanımı yaparken aynı şekilde uzunluk, genişlik ve derinlik olarak üç özellik sayar ve cismin cüzlerinin sayısından bahsetmez. Ancak onun cüzlerin sayısından bahsetmemesinin farklı bir sebebi vardır. Ona göre cismin cüzlerinin sayısı yoktur çünkü hiçbir yarım yoktur ki yarısı olmasın, hiçbir cüz yoktur ki onun da cüzü olmasın.⁷⁷ Nazzâm daha önce de ifade edildiği gibi bölünemeyen cüzün varlığını reddetmektedir.

Buradan anlaşıldığına göre Mu'tezilî âlimlerin cisimden bahsederken dikkat çektikleri nokta onun boyutlarının olmasıdır. Bu yaklaşımları dikkate alarak onlara

⁷⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 401.

⁷⁵ Eş'arî, **Makâlât**, s. 303.

⁷⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s. 304.

⁷⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s. 304.

göre ortak bir cisim tanımı yapılmak istenirse şöyle denilebilir; cüzlerin birleşmesi ile üç boyutu ya da yönleri teşekkül etmiş somut varlıktır.⁷⁸

1.3. CÜVEYNÎ'DE İSPAT-I VACİP VE HUDÛS DELİLİ

Cüveynî kendi dönemine kadar olan Eş'arî gelenek içindeki Allah'ın varlığına dair iddiaları değerlendirip ve kendi delilini de bunların üzerine kurmaktadır. Aynı zamanda Mu'tezile içerisindeki görüşleri ve ateist, materyalist ve filozofların iddialarını da ele alıp kendi kurduğu delil üzerine yapılan ya da yapılması muhtemel olan itirazları da aktararak onlara delillerle cevaplar vermiştir.

Cüveynî'nin ispat-ı vacip delili yalnızca âlemin hudûsuna değil aynı zamanda cevazına da dayanmaktadır. Belki de onun delilini diğer hudûs delillerinden ayıran en önemli özelliği budur. O hudûs ve imkan delillerini meczederek yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Cüveynî'ye göre âlemde gördüğümüz, duyularımızla idrak ettiğimiz ya da idrak edemediklerimiz bunların bütün hepsi var olmak bakımından eşit imkana sahiptirler.⁷⁹ Yalnızca var olma bakımından değil aynı zamanda oldukları şekillerden başka şekillerde olmaları, hareket ettikleri yönlerden farklı yöne hareket etmeleri, birbirlerine olan konumları bunların hepsi cevaz (mümkin) durumundadır. Birbirlerine herhangi bir üstünlükleri yoktur. Caiz oldukları bilinenlere ise vacip hükmü verilmesi imkansızdır. Zorunlu olmaları mümkün değildir.

Cüveynî âlemin bir muhdisi olduğuna dair delaleti özet olarak şöyle açıklamaktadır: Yokken var olan ve varlığı belirli vakitte gerçekleşen için o vakit ya zorunludur ya mümkündür. Zorunlu olması birkaç yönden batıldır. Belirli bir vakitte var olması zorunlu olsa, onun varlığının zorunluluğu diğer benzerlerinden evla olmaz. Çünkü benzer olan mütemasiller zorunlu ve mümkün bütün hükümlerde eşittir. Bir vakit bir cevher için zorunlu olsaydı o vakit diğer cevherler için de zorunlu olurdu. Bütün cevherlerin de o anda tek seferde var olması gerekirdi. Mütecânis olan arazlarda da aynı durum geçerli olur. Ama arazların bir kısmının önce bir kısmının sonra olduğu

⁷⁸ Karadağ, **Bâkılânî**, s. 56.

⁷⁹ Abdülmelik el-Cüveynî, **Akîdetü'n-Nizamiyye**, tah. Muhammed ez-Zübeydî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2003, (Akîdetü'n-Nizamiyye), s. 129-130; Mehmet Dağ, **İmam el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü**, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1976, s.170.

aşikardır. Bunun açıklığa kavuşması ile varlığın bir şey ile zorunlu olmadığı anlaşılır. Varlığın bir vakitte gerçekleşmesi onun önce ya da sonraki vakitte gerçekleşmesi gibidir. Çünkü vakitler de mütemasıldır. Herhangi bir vakitteki iddia diğer vakitlerdeki iddia ile aynı hükmü taşımaktadır. Vakitler farklı olmadığı için belirli bir vakit ile ihtisasın anlamı yoktur.⁸⁰

Varlık ve yokluk caiz olduğunda birbirlerine üstünlükleri yoktur. Varlığı mümkün olanın varlığı ve yokluğu birbirine eşit ihtimaldedir. Varlık gerçekleştiğinde ya *zâtı sebebi* ile ya *illet* ile ya *cevazı sebebi* ile ya da *ne zâtı ne cevazı sebebi* ile gerçekleşir.⁸¹

Varlığının *zâtı sebebi* ile gerçekleşmesi birkaç açıdan imkansızdır. Zâtı sebebi ile gerçekleşmiş olsa bu aynı cins olanların hepsinde gerekli olurdu. Tıpkı bir cevherin zâtı gereği tehayyüzünün olmasının diğer cevherlerin de tehayyüzü olmasını gerektirmesi gibi. Cevherlerin ise farklı vakitlerde olduğu bilinir.⁸²

Varlığının *illet* ile ortaya çıkması kabul edilecek olursa bu mana ya bir mahal ile kâim olan araz ya da bir muhassis olarak tabir edilecektir. Muhassis denecek olsa bu yalnızca illetin muhassis olarak isimlendirilmesidir. İlleti arazlardan bir araz olarak kabul edersek, bu illet ya kadîm ya hâdis olur. Kadîm olsa gerektirdiği şey de kadîm olur. Hâdis olsa kendisini de gerektirecek bir hâdis illete ihtiyaç duyar. Bu ise teselsüldür. Havâdisin sonsuza kadar devam etmesine sebep olur. Bu da batıldır.⁸³ Cüveynî'nin sonsuz havâdisin imkansızlığına getirdiği deliller ileride müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

Cüveynî illetin kadîm olmasının imkansızlığını kadîm olacak olsa kadîmin gerektirdiği de kadîm olurdu şeklinde açıklamaktadır. Bu kabul Allah'ın sıfatları konusunda âlemin hudûsu fikrine uygun görünmemektedir. Allah'ın kadîm sıfatları gereği âlemin de ezelî olabileceği fikri akıllara gelmektedir. Nitekim Mu'tezile'ye göre zât ile zâtın sıfatı arasındaki ilişki, illetin sıfatı ile illet arasındaki ilişki gibidir. Nasıl ki illetin sıfatı illet devam ettiği sürece gerekli ise zâtın sıfatı da zât devam ettiği sürece

⁸⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s.263.

⁸¹ Cüveynî, *Şâmil*, s.265.

⁸² Cüveynî, *Şâmil*, s.265.

⁸³ Cüveynî, *Şâmil*, s.266.

gerekli olmalıdır.⁸⁴ Bâkılânî'ye göre Allah'ın âlemi meydana getirmesini illet-malul ilişkisi üzerinden ele alınmasının mümkün değildir. “Allah, âlemin illetidir.” ifadesinin kabulü ya âlemin kıdeminin ya da Allah'ın hâdis olduğunun kabulüdür.⁸⁵ Âlemin hudûsu için delil getirmeye gayreti ortada olan Cüveynî'nin de Allah-âlem ilişkisini illet-malul ilişkisine kıyasla açıklaması mümkün görünmemektedir. Daha sonra değineceğimiz üzere Cüveynî Allah'ın sıfatları konusunda hal görüşünü benimsemektedir.

Varlığının *cevazı sebebi* ile ortaya çıkması da birkaç açıdan geçersizdir. İlk olarak cevazı sebebiyle var olması kabul edilse aynı cevaz yokluğunu da gerektirmektedir. Cevazdaki ihtimalleri eşittir. Varlık ve yokluk caiz konumunda iken, bu cevaz varlık olarak gerçekleşse bu yokluk durumunda olan her şeyin cevazında da geçerli olur ve bütün yok olanların varlığı gerekir.⁸⁶

Varlığının *ne zâtı ne de gerektirici sebebi* ile ihdâs olduğu fikrinde ise iki görüş vardır. Çoğunluk bunun bedihi olarak inkar edileceğini söylerken bazıları ise delil ile geçersizliğinin ortaya koyulması gerektiğini dile getirdiler.

Bir hükmün gerektirici olmadan var olması görüşü arazların varlığını inkara götürür. Çünkü yokluğun bir hüküm gerektirmesi mümkün olsa arazların varlığı gereksiz olurdu. Oysaki bir gerektirici olmadan sükûn yerine hareket gelmesi mümkün değildir. Bu konunun ayrıntılı delilleri arazların ispatı başlığı altında incelenecektir.⁸⁷

Varlıktaki cevazı hudûs delilinin bir parçası haline getiren Cüveynî, ilahiyat bahislerine girmeden önce bir kozmoloji anlayışı ortaya koymaktadır. Ona göre evren hakkında ayrıntılı bir biçimde bilgi sahibi olmadan, cevher, araz, cisim, hâdis, nedensellik gibi konuları işlemeden Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmak mümkün değildir.

Cüveynî âlemin hudûsuna dair delilini kurgularken Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebbar'dan farklı olarak cisimlerin değil, cevherlerin hudûsunu hareket noktası

⁸⁴ Harun Çağlayan, “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, **Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2017, s. 204.

⁸⁵ Hüseyin Kahraman, “Bâkılânî'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/273889>, (08.12.2021).

⁸⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 266.

⁸⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 267.

olarak alır. Cevherlerin hudûsuna giden yol ise arazların hudûsunun ispatlanmasından geçmektedir. Arazların ispatı, hudûsu, cevherlerin arazlardan ayrı kalmayacağını ispatı ve sonu olmayan hâdislerin kabulünü ret açıklanınca kesin olarak bilinir ki; hâdislerden hali olmayan onu öncelemez. Havâdisi öncelemeyen hâdistir.⁸⁸ Bu nedenle cevherlere de hudûs hükmü verilir.

Cüveynî'nin hudûs delili kendi dönemine kadar ortaya koyulan hudûs delili formlarından farklılıklar barındırmaktadır. O kelâm literatüründe bulunan âlem, cevher, araz, kadîm gibi kavramların yanı sıra cevaz, zorunluluk, imkansızlık gibi felsefecilerin kullandığı kavramları da delilinde kullanmaktadır. Bundan dolayı onun formüle ettiği hudûs delilinin imkan delilinden de izler taşımakta olduğu kabul edilebilir.⁸⁹ O âlemde var olan her şeyi mümkîn varlık olarak nitelemektedir.

Cüveynî'ye göre mümkîn olduğuna hükmedilen varlık için var olabileceği her ihtimal eşit konumdadır. O veya bu şekilde var olabilirler. Onun şu anda bulunduğu halde olması demek onun böyle olmasını gerektiren (müktezi) bir varlığa işaretir.⁹⁰ Görüldüğü üzere daha önce varlıkların, âlemin hâdis olması üzerinden bir muhdîs ispat etme amacıyla olan hudûs delili, Cüveynî'de âlemin imkanın yönünü belirleyen bir hüküm gerektiricinin varlığını ispatı ortaya koymaya evrilmiştir.

Bütün bunlar açıklandıktan sonra âlemin hâdis ve mümkîn olması onun kadîm ve kudret sahibi bir varlığa ihtiyaç duyması, bu varlığın havâdise muhalif olması, sebepleriyle açıklanmaktadır.

Delilin ikinci önermesi olan her hâdisin bir muhdise, her var edilenin bir var ediciye ihtiyaç duyması ise sebeplilik (illiyet) kanunu gereğidir. Varlık ve olayların meydana gelişindeki sebep-sonuç ilişkisinin varlığı anlamında kullanılan bu ilke bilimin de temelini teşkil etmekte ve varlık ve olaylara rasyonel yorum getirebilmenin de vazgeçilmez esasıdır.⁹¹ Her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyması Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve bazı Mu'tezilîlere göre zaruri bilgi hükmündedir. Kimi Mu'tezilîler ise onun istidlali olduğunu kabul ederler.⁹²

⁸⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 222.

⁸⁹ Ömer Ali Yıldırım, "Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı", **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 57, 2013, s. 148.

⁹⁰ Cüveynî, **Akîdetü'n-Nizamiyye**, s. 130.

⁹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/illiyyet#2-kelam> , (02.12.2021).

⁹² Fethi Kerim Kazanç, **Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları**, Araştırma Yayınlar, Birinci Baskı, Ankara, 2014, s.19.

Cüveynî delilini kurgularken bu önerme yerine sonsuz havâdisin varlığının imkansızlığını ortaya koyulmasını tercih etmiştir. Havâdisin birbirlerinin sebebi olarak kabul edilmelerinin sonsuza dek sürmesi imkansızdır. Teselsül adı da verilen bu imkansızlık ilgili başlık altında ele alınacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'DE ÂLEMİN HÂDİS OLUŞUNUN İSPATI

Kelâmcılar hudûs delilinin ikinci mukaddimesini oluşturan “Âlem hâdistir.” önermesini geniş bir şekilde açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir. Zira mantıksal kurgu açısından bu önermenin doğrulanması hudûs delilinin geçerliliğini belirlemektedir. Bu sebeple biz tezimizin bu bölümünde Cüveynî'nin âlemin hâdis oluşunu nasıl açıkladığı ve bu açıklamayı hangi kavramlara dayandığı konusu üzerinde duracağız. İlk olarak Cüveynî'ye göre varlığın tasnifi ve ardından hâdis varlığın kısımları meselesini ele alacağız.

2.1. VARLIK

Düşünce tarihi boyunca felsefenin en önemli konularından biri olan varlık meselesi kelâmcılar tarafından da ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Klasik dönem kelâm eserlerinde söz konusu problemin “vücûd” ya da “mevcûd/mevcûdât” başlıkları altında incelendiğini görmekteyiz. Felsefî bir terim olarak mevcut zihinde tasavvur ve tahayyül edilmekle birlikte zihin dışında da fert olarak bulunanlara verilen bir isimdir.⁹³ Kelâm ilminin giriş konularından biri olan mevcut onu ilimler arasında özel bir yere koymaktadır. Çünkü kelâm araştırmaya en genel olandan yani varlıktan başlar ve sonra detaya doğru iner. Bu detay içerisinde ise diğer ilimlerin işleyişinin ilkelerini ortaya koyar. Bu yaklaşım Gazzâlî'nin kelâmı en yüksek rütbeli ilim kabul etmesinin ve diğer ilimleri kelâma nispetle cüz'i kabul etmesinin sebebidir.⁹⁴ Kelâmın varlığı bir bütün olarak ele alarak daha sonra kategorilere ayırıp inceleyen tavrı onun küllî ilim olarak nitelenmesinin nedenidir.

Mütekaddimun kelâmcılar varlığı genel olarak kadîm ve hâdis şeklinde iki kısma ayırarak incelerler.⁹⁵ Cüveynî de kendisinden önce oluşan bu kabulü benimser ve mevcudâtın iki kısma ayrıldığını aktarır;

⁹³ Ali Durusoy, “Vücud”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe#1> , (07.09.2021).

⁹⁴ Ebû Hamid Gazzâlî, **el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Cilt: 1, Kayseri, 1994, (Mustasfa), s. 5.

⁹⁵ Çağfer Karadaş, **Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan**, Emin Yayınları, Bursa, 2011, s. 21 vd.

- 1.Varlığının başlangıcı olan, hâdis
- 2.Varlığının başlangıcı olmayan, kadîm.

Cüveynî'ye göre bu taksim nefy ve ispat metoduna dayanmaktadır.⁹⁶ Bu taksimde üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Mevcudâtın her bir cüzü ya hâdistir ya kadîmdir. Hudûs ya da kıdem ile nitelenmeyen hiçbir varlık yoktur. Var olanları bu şekilde kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmak evrenden ezililik özelliğini tümüyle kaldırmakta ve bütünüyle değişim, dönüşüm halinde, başlangıcı olan bir evren modeli ortaya koymaktır.⁹⁷

Cüveynî'nin yaptığı bu taksim, klasik mantığın üç temel ilkesinden biri olan üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesine göre tasarlanmıştır. Diğer ikisi 'bir şey ne ise odur' şeklinde tanımlanan özdeşlik ilkesi ile 'bir şey hem kendisi hem de başka bir şey olamaz' olarak tanımlanan çelişmezlik ilkesidir. Üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesi ise yukarıda da örneği geçtiği üzere bir şey için iki ihtimalin kabul edilmesi üçüncü bir ihtimalin mümkün olmamasıdır. 'Bir şey ya A'dır ya da A dışında bir şeydir, üçüncü bir hali yoktur' şeklinde ifade edilebilir. Bu düşünme varlığı iki alana ayırır.⁹⁸

Kelâm ilmini iki döneme bölen ve Gazzâlî'den öncesi ve sonrası olarak tanımlanmasına neden olan etken olarak mantık ilminin dini meselelere dahil edilmesi kabul edilmektedir. Gazzâlî'den önce mantık için takınılan olumsuz tavrın Eş'arî mezhebi içerisindeki sebebi 'in'ikas-ı edille' prensibinin kelâmcılar tarafından kabul edilmesi ve Aristo mantığının ise bunu kabul etmemesi olarak kabul edilebilir.⁹⁹ Gazzâlî'nin ilim hayatında pek çok etkisi bulunan Cüveynî'nin kendi hocası olan Bâkılânî'nin kabul ettiği in'ikas-ı edille prensibini reddetmesi ve meseleleri işlerken pek çok yerde Aristo mantığını kullanması¹⁰⁰ onun mütekaddimun devrinde muteahhirun kelâmının işleyişinin tohumlarını ektiğini göstermektedir. Hocasının kendisine açtığı bu yolda mantık ilmini temel prensip kabul eden ve "Mantık

⁹⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 139.

⁹⁷ Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, s. 157.

⁹⁸ İbrahim Karataş, "Bulanık Mantık ile Klasik ve Sembolik Mantık Karşılaştırması", **European Journal of Educational & Social Sciences**, Cilt: 3, Sayı: 2, 2018, s.149.

⁹⁹ Ömer Aydın, "Kelâm-Mantık İlişkisi", **Journal of Istanbul University Faculty of Theology**, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/10130> ,(19.10.2021).

¹⁰⁰ Aydın, s. 6.

bilmeyenin ilmine itibar yoktur.”¹⁰¹ diyen Gazzâlî yeni bir dönemin başlamasına sebep olmuştur.

Abdullah b. Said İbn Küllâb (ö. 240/854), Allah'ın sıfatlarının hudûs ve kıdemle vasıflanamayacağını söyler. Allah'ın sıfatları ne hâdistir ne kadîmdir, ezelden beri mevcut manalardır. Cüveynî, İbn Küllâb'ın bu taksimi kabul ettiğini, Allah'ın sıfatlarının başlangıcı olmadığını ve sıfatların ezelfi olduğunu bildiğini ancak isimlendirmeden çekindiğini belirtir.¹⁰² Çünkü İbn Küllâb'a göre nasıl ki bekâ, bâkî olan ile kâim bir mana ise kıdem de kadîm olanla kâim bir manadır. Kıdem yalnızca Allah'ın zâtına ait bir manadır ve kadîm olmasının sebebidir.¹⁰³ Allah'ın sıfatları manalardır ve manalar başka bir mana ile nitelenemezler. Örneğin bekâ sıfatı bir manadır ve Allah bununla bâkîdir. Kıdem de tıpkı bunun gibi bir sıfattır ve başka bir sıfatın bununla nitelenmesi söz konusu olamaz.

Cüveynî burada yaptığı taksime karşı itiraza yalnızca cevap vermekle kalmaz aynı zamanda itirazın mahiyetini de açıklamaktadır. Aslında İbn Küllâb'ın Allah'ın sıfatlarına ezelfi demesi Cüveynî'nin kadîm şeklinde isimlendirmesiyle aynı anlamı taşımaktadır. Ancak sıfatların başka sıfatlarla kâim olamayacağı gerekçesiyle isimlendirmeyi kadîm olarak yapmamaktadır.

Allah'ın sıfatları konusunda hal görüşünü benimseyen Cüveynî, Eş'arîler'in sıfat anlayışında teknik bir değişiklik yapmaktadır.¹⁰⁴ Ona göre Allah'ın ilim sıfatının varlığını ispatlamak için öncelikle bu sıfata şahitte örnek getirilir, ardından aralarındaki benzerliğe dayanılarak Allah da bu sıfat ile vasıflandırılır.¹⁰⁵ Ancak buradaki sorun zâtları bakımından birbirlerinden farklı olan varlıkların ortak bir nitelikte nasıl bir araya gelebileceğidir. Bu sorunun çözümü olarak Cüveynî hallerin varlığını kabul etmeyi görmektedir. Hâdis ve kadîm ilimlerin birleştikleri ortak nokta zâtları ya da sıfatları değil yalnızca zât üzerine zaid olan ilmiyyet halidir.¹⁰⁶ Cüveynî ahval teorisinde, içerisinde bulunduğu Eş'arî geleneğin sıfat görüşünü de kısmen

¹⁰¹ Gazzâlî, **Mustasfa**, ss. 9-11.

¹⁰² Cüveynî, **Şâmil**, s. 140.

¹⁰³ Dağ, s. 23.

¹⁰⁴ Osman Demir, “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 20, 2008, (Ahval) s. 64.

¹⁰⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 683.

¹⁰⁶ O. Demir, **Ahval**, s. 69.

benimseyerek birtakım değişiklikler yapmıştır.¹⁰⁷ Diğer bir ifade ile sıfatın şâhidde/fizikte araz olmasının ortaya çıkarabileceği sorunlardan uzaklaşmak hedeflenmiştir.

Genel olarak varlıkların sıfatlarıyla ilişkilerini özel anlamda ise Allah'ın zâtı ile sıfatlarının arasındaki ilişkiyi açıklayan bir teori olan *ahval nazariyyesi* ilk olarak Ebu Haşim tarafından ileri sürülmüştür.¹⁰⁸ Allah'ın zâtı ile kâim olacak sıfatların varlığının kabul edilmesi ilahî zât kavramına zarar verecek ve Allah'ın birliği ve dolayısıyla uluhiyetine halel getirecektir. Bu sorunun çözümü olarak görülen ahval nazariyyesi ise Allah'ın zâtının sıfatlar ile vasıflanamayacağını kabul edip sıfat olarak kabul edilenlerin Allah'ın fiillerine göre ona hallerin atfedilmesidir. Öyle ki Allah'ın zâtı ezeli olduğu için Allah bu halleri ezeli olarak taşımaktadır. Haller zâta bulundukları için onlar zâttan ayrı olarak ontolojik bir değer taşımazlar.¹⁰⁹ Bu nedenle haller hakkında tek başlarına ne var ne de yok denilebilir. Onlar ne mevcut ne mâdumdurlar çünkü onlar bir “şey” değildir.¹¹⁰ “Allah âlimdir.” dendiğinde Allah'ta olan bir bilgi değil, Allah'ın bu fiili belli bir hal üzere yaptığı, bilme hali üzere olduğu, Allah'ın bilen olduğu ifade edilmek istenmektedir. Özetle Ebu Haşim halleri bir varlığı tanıtan onu diğerlerinden ayırt eden itibari nitelikler olarak açıklar.¹¹¹

Ehli Sünnet içerisinde ahvali kabul edenlerin Bâkılânî ve Cüveynî oldukları aktarılmaktadır.¹¹² Cüveynî'ye göre hocası Bâkılânî ahvali kabul edenlerin ve reddedenlerin görüşünü aktardıktan sonra kendisi bir tarafı seçmeyip mütereddit kalmıştır.¹¹³ Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) de Ebu Hâşim'in kabul ettiği hallerin varlık kategorisindeki yerini eleştirdikten¹¹⁴ sonra Bâkılânî'nin ahvali kabul

¹⁰⁷ Memiş, “Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları”, s. 106.

¹⁰⁸ Emre Köksal, “İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât- Sıfat İlişkisi, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 40, 2018, s. 245.

¹⁰⁹ Kerem Taşçı, “Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”, **Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi**, Cilt: 50, 2021, s. 258.

¹¹⁰ Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, s. 246-247.

¹¹¹ Abdullah Yekta ve Mehmet Kubat, “İbn Hazm'ın Sıfatlar Konusunda Mu'tezile Ve Eş'arîleri Tenkidi”, **İslami İlimler Araştırma Dergisi**, Cilt: 2, 2020, s. 52.

¹¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahval>, (Ahval), (11.12.2021).

¹¹³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 371.

¹¹⁴ Halil Çurak, “Şehristânî'nin Ahval Teorisini Eleştirisi”, **Universal Journal of Theology**, Cilt: 2, Sayı: 2, 2017, s. 169.

konusunda tereddütte kaldığını aktarmaktadır.¹¹⁵ Bâkılânî'nin ahvali benimsediği söyleniyorsa da¹¹⁶ onun ahval olarak dile getirdiğinin sıfat anlayışıyla aynı olduğu bu nedenle Ebu Haşim'in ahvali ile ancak isimlendirme üzerinde bir birlik olduğu görülmektedir. Çünkü Bâkılânî varlık ve yokluk dışında üçüncü bir imkanın bulunmaması konusunda net bir görüşe sahiptir. Ona göre Ebu Haşim'in kabul ettiği hal ancak mevcuttur ki böyle bir gerçeklikten bahsedilebilmektedir. Nitekim onun "Ebu Haşim'in ispat etmiş olduğu hal, bizim sıfat olarak ispat ettiğimizdir." sözü de bu durumu göstermektedir.¹¹⁷ Yapılan çalışmalarda da aslında Bâkılânî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'de ahvali açıkça reddettiği, konuya ayırdığı bölümde bu nazariyyeyinin geçersizliğini ortaya koymaya çalıştığı görülmüştür.¹¹⁸

Cüveynî'nin halleri kabul ettiğini kendi eserlerinde görmekteyiz. *El-İrşâd*'da da bu konuya ayrı bir başlık açarak halleri tanımlayıp varlığına dair görüşlerini belirtmiştir. Onu kabul ettiği ahval teorisi bazı noktalarda Ebu Haşim'in ahvalinden farklılıklar göstermektedir.¹¹⁹ Cüveynî'nin Ehl-i Sünnet içerisinde ahval meselesini bu denli savunan tek kişi olduğu kabul edilebilir. Onun hayatının sonlarına doğru bu kabulden vazgeçtiği dile getirilmektedir. *Eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'da ısrarla savunduğu bu nazariyyeyi hayatın son dönemlerinde yazdığı *el-Burhan* ve *Akidetü'n-Nizamiyye* eserlerinde görememekteyiz. Bunun sebebi Cüveynî'nin ahvali temellendirirken dayandığı el-istidlâl bi's-şahid ale'l ğaib yöntemini eleştirip bunu bir delillendirme yolu olarak kabul etmekten vazgeçmesi olduğu şeklinde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Cüveynî *el-Burhan* adlı eserinde ilim sıfatı ile Allah'ın âlim oluşu arasındaki ilişkinin illet-malul ilişkisi şeklinde kurulmasına karşı çıkar.¹²⁰ Bu ise

¹¹⁵ Ebu'l-Feth Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 79.

¹¹⁶ Yavuz, "Ahval".

¹¹⁷ Ebu'l-Feth Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâ'ûr, 6. Baskı, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, 1997, Cilt: 1, s. 108.

¹¹⁸ Memiş, "Eş'arîliğe Yaptığı Katkıları", s.104.

¹¹⁹ Cüveynî ve Ebu Haşim'in ahval konusundaki görüş farkları için bkz. Mehmet Aktaş, "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", *Nazariyat*, Cilt: 7, Sayı: 2, 2021, ss. 63-70.

¹²⁰ Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usulî'l-Fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dîb, Cilt: 2, Camiatu Katar, Devha, 1978, s. 1097. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Sancar, "İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, (Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri), s. 108.

kendisinden önceki Eş'arîlerin ilahi sıfatları illet olarak görmeleri şeklindeki görüşte bir değişikliğe gittiğini göstermektedir.¹²¹

Kelâmcılara göre varlık hakkındaki bilginiz üç yolla oluşur: Duyular, akıl ve haber. Cüveynî, kadîme dair bilginin zorunlu bilgi olmadığını ona nazar ve istidlâl ile ulaşıldığını söyler.¹²² Bu epistemik ayrıma bağlı olarak o, varlığın kısımlarını açıklamaya zaruri bilginin konusu olan hâdis ile başlar.

2.1.1. Hâdis

Hâdis olmanın anlamını daha önce genel olarak işlemiştik. Yapılan farklı tanımlar ve onlara gelen itirazları bu başlık altında değerlendirmeye çalışacağız.

Tanımları sıralayacak olursak;

- 1.Yokluktan sonra olandır.
- 2.Olmayıp sonra var olandır.
- 3.Başlangıcı olan varlıktır.
- 4.Varlığı başlatılmış olandır.
- 5.Müteahhir olandır.

“Müteahhir olandır.” şeklindeki tanım Eş'arî'nin tanımıdır. Cüveynî bu tanımın açılmış haline “Ezeliden sonra olandır.” der.¹²³ Tanımın açılmış halinin dile getirilmesinin sebebi İbn Ravendi (ö. 301/913), Aproklis (?) ve Yahya en-Nahvi'nin (ö. 570) “Yokluktan sonra olandır.” şeklindeki tanıma yaptıkları itirazlardır. İbn Ravendi'ye göre bu tanım bir şeyi başka bir şeyi takip ettirilerek yapılmıştır. Varlık, yokluktan sonra olarak yokluğun üzerine tertip edilmiştir. Halbuki Müslümanların çoğunluğuna göre yokluk sırf yokluktur.¹²⁴ Varlık sıfatları gibi devamlı değildir. Herhangi bir şey yokluğun üzerine tertip edilemez. Bu itirazın önüne geçmek için yapılan “Müteahhir olandır.” tanımı hâdis varlığı başka bir varlık olan ezeliye atfederek yapılmıştır.

¹²¹ Örneğin bkz. Hikmet Yağlı Mavil, **İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018, s.166 vd.

¹²² Cüveynî, **Şâmil**, s. 140.

¹²³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 258.

¹²⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk>, (08.10.2021).

“Olmayıp sonra olandır.” tanımı da aynı şekilde yokluğa tertip edilerek yapılmıştır. Yukarıdaki itirazlar bu tanım için de geçerlidir. Mahza yokluk olarak kabul edilen yokluk üzerine bir şey tertip edilemez.¹²⁵

Hâdis, varlığının başlangıcı olandır tanımı ise bir görüşe göre çelişkilidir.¹²⁶ Onlara göre hâdisin başlangıcı kendi zâtıdır. Bir şeyin zâtının iki olması imkansızdır. Hâdisin başlangıcını zâtı değil de zâtının gayrı kabul etmek başlangıcın da bizzat hâdis olması demektir ve bu tanıma göre onun da başlangıcı olması gerektirir. Bu da sonsuz havâdisin varlığını gerektirir. Bu, Dehriyye’nin çoğunluğunun görüşüdür.

Cüveynî, hudûsun anlamının başlangıcı olan varlık olduğunun zaruri ve bedihi olarak bilindiğini söyler.¹²⁷ Buna itiraz eden ile de tartışma devam etmeyecektir. Çünkü zaruri ve bedihi olarak bilinenler hakkında delil getirilemeyeceği görüşü, eski Yunan’dan beri aklın temel ilkeleri arasında görülmüş olup kelâmcılar tarafından da kabul edilmiştir. Tanımlar üzerinde dönen tartışmalar da mana değil daha çok kullanılan kelimeler üzerinedir. Bedihi olarak herkes hudûsun manasında hemfikir iken tanımlamada tartışmalar yaşanmıştır.

Bir diğer tartışma ise hudûsun hâdisin kendisi mi yoksa ona ek bir mana mı olduğu üzerinedir. Hudûsun hâdis olanın kendisi olduğu kabul edilecek olursa hâdis olanın varlığının bilinmesi ile onun hudûsu da bilinirdi. Varlığı bilmek ile hudûsu bilmek farklıdır.¹²⁸ Bundan dolayı hudûs, hâdisin varlığına ek bir manadır görüşü kabul edilecek olursa bu mananın var ya da yok olduğu tartışılır. Bu konuda Cüveynî farklı görüşler aktarmaktadır. İlki Bâkılânî’nin görüşüdür; ona göre hudûs iki bilgidен ibarettir: varlık ve öncesindeki yokluk. Yalnızca varlığı bilmek ile hudûsu bilinemez. Diğer görüşe göre ise hudûs özel bir varlıktan haber verir. Hâdisin varlığını bilen onun hudûsunu bilmemesi söz konusu olamaz. Cüveynî’ye göre bu âlemin hudûsunun veciz bir ifadesidir.¹²⁹

Cüveynî’nin sınıflandırmasına göre hâdis olan varlıklar da ikiye ayrılmaktadır. İlk grup mahale ihtiyaç duyanlardır, bunlar arazlardır. İkinci grup ise mahale ihtiyaç

¹²⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 259.

¹²⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 260.

¹²⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 260.

¹²⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 261.

¹²⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 262.

duymayanlardır, bunlar da cevherlerdir. Bu taksim de nefy ve ispat metoduna dayanmaktadır.¹³⁰ Yani bu ikisi dışında üçüncü bir ihtimal yoktur. Her hâdis olan ya cevherdir ya arazdır.

Burada şu soru akıllara gelmektedir. Allah bu ikisi dışında başka bir hâdis ihdâs etmeye muktedir midir? Buna gücü yeter mi? Bu konuda Cüveynî'nin zâtı itibari ile imkansız olmayan şeyler üzerinde Allah'ın kudretinin etkili olduğunu kabul ederek Mu'tezile'ye yaklaştığı ifade edilmektedir.¹³¹ Mehmet Dağ, Cüveynî'den nakil ile bu soruya hayır cevabını vermektedir.¹³² Ancak Cüveynî'ye göre bu soru konu itibarı ile muhali talep etmektedir. Oysa Allah mümkin olanlara kâdirdir.¹³³ Hayır cevabı verilemeyeceği gibi bu soruya cevap da verilmez. Sorun, sorulan sorudadır. Örneğin “Sonsuzdan daha büyük bir sayı yazılabilir mi?” sorusunun bir cevabı olamaz. Çünkü bu soruyu soran kişi sonsuzun anlamını tam olarak bilmemektedir. Sonsuzun anlamını bilen biri sonsuzdan daha büyük bir şey olamayacağını da bilir. Eğer bunu mümkün görüyorsa sonsuzun hakikatini bilmemektedir. Sorulan şey mümkin değil muhaldir.¹³⁴ Muhal/imkansız ve vacib/zorunlu ise kudretin konusu değildir. Kudretin konusu sadece mümkün alanıdır.

Hâdis varlıklar olan cevher ve arazın tanımlarını, özelliklerini kadîm olanı açıkladıktan sonra ele alacağız.

2.1.2. Kadîm

Arapça'da geçmiş zamanda mevcut olma bakımından “eski” anlamında kullanılan¹³⁵ kadîm teriminin ıstılahi anlamını ortaya koyarken hâdis olanı açıklarken izlediğimiz yolu takip edeceğiz. Kadîm için yapılmış farklı tanımlamalara ve bu tanımlara yapılan eleştirilere Cüveynî'de aktarıldığı şekliyle değineceğiz.

¹³⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 140.

¹³¹ Osman Demir, **Kelâmda Nedensellik**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, (Kelâmda Nedensellik), s. 59.

¹³² Dağ, s. 26.

¹³³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 141

¹³⁴ Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, s. 171.

¹³⁵ Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, çev. Yusuf Türker, 4. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 1173.

Mütekaddim kelâmcılar kadîm için, başlangıcı olmayan varlıktır¹³⁶ der. Dolayısı ile Cüveynî'den önceki kelâmcılara göre zamansal bir akledişin ötesinde kadîm, varlıksal bir durumu ifade etmektedir. Bu varlıksal durumun en temel özelliği kendisi için bir başlangıcın bulunmamasıdır.

Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin müteahhirunu ise kadîm ilahtır¹³⁷ der. Bunu ilk defa ortaya koyan Cübbâî'dir. Cübbâî Allah'ın sıfatlarını reddederken buna şöyle delil getirir: Allah kadîmdir, onun kıdemi ehass sıfatıdır. Bu zâta ait en özel sıfat demektir. Bir nesneyi o nesne yapan özelliktir.¹³⁸ Bir varlığın farklılığı, ayırt edici özelliği bu sıfatta bulunur.¹³⁹ Kadîm, sıfat olarak var olsa ehass'üs-sıfatla ona ortak olur. Ehass'üs-sıfatla ortaklık da diğer sıfatlarda da ortaklığı gerektirir.¹⁴⁰ O halde kadîm bir sıfat değil, kadîm ilahtır.

Cüveynî bu tanıma itirazın birkaç yönden yapılabileceğini söyler. İlki karşı tarafın genel olarak sıfatları reddine özelde ise kadîm sıfatının varlığını kabul etmemelerine karşı sunulacak delillerdir. Bu ise sıfatlar konusudur ve konumuzdan farklı bir başlık altında ele alınır. Bir diğeri ise ilah ve kadîmin aynı anlamda kullanılmadığıdır. İlahlık, Allah'ın yarattıklarıyla ve varlıklarla ilgili bir sıfatıdır. Örneğin “yaratılmışların ilahı” şeklinde kullanırız ama aynı anlama gelecek şekilde “yaratılmışların kadîmi” demeyiz.¹⁴¹ Bu açık bir durumdur.

Bir diğer itiraz ise ilahlığın, başlangıcı nefyi içermemesidir. Kıdem ise varlıktan ve başlangıcı olmamaktan haber vermektedir. Kadîm ilahtır dediğimizde, bunları birbirleri yerine kullandığımızda aynı anlamı içermelidirler; ancak durum böyle değildir. İlah denildiğinde başlangıcı olmamak akıllara gelmemektedir. İlahlığın anlamını başlangıcın nefyine çevirmek imkansızdır. İlahlık sabit bir sıfattır.¹⁴²

Ayrıca ilahlığın hakikati kıdem olsaydı kıdeme inanan ilaha da inanmış olurdu.¹⁴³ Bir varlığı bilmeden onun hakikatinin bilinmesi imkansızdır. Ancak biz

¹³⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 251.

¹³⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 252.

¹³⁸ Hüseyin Kahraman, “Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi”, **Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 9, 2018, s. 20.

¹³⁹ Cağfer Karadaş, “İbn Hazm ve Eş'arilik İlişkisi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 1, 2009, s. 96.

¹⁴⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 251.

¹⁴¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 255.

¹⁴² Cüveynî, **Şâmil**, s. 256.

¹⁴³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 256.

görüyoruz ki Dehriyye, âlemin cevherlerinin kıdemine inanıyor fakat onların ilah olduğunu söylemiyor. Kıdem ilahlığın hakikati olsaydı onların ilah olduğuna da inanmaları gerekirdi. “İlah olmak mutlaka muktedir olmak demek değildir, örneğin putlara ibadet edenler, onların yaratmadığını, görmediğini, duymadığını, bir şey veremeyeceğini bildikleri halde onlara ilah olarak inanıyorlar.” denilecek olursa bunun böyle olmadığını biliriz; çünkü puta tapanlar onlardan bir şeyler bekledikleri, ihtiyaçlarını gidereceklerine inandıkları için tapıyorlar.¹⁴⁴ Onların ilah olduğunu iddia etmiyorlar ama onlardan yardım bekliyorlar.

Kıdem ilahın en özel sıfatı olsaydı kadîm, hâdis kadem sıfatı ile muhalif olurdu. Kadîm kadem sebebiyle hâdis olana muhalif ise hâdis olan da kadîme kadem sebebi ile muhalif olması gerekir. Bu durumda hâdis olanın en özel sıfatı hudûs olurdu. Bütün hâdisler de en özel sıfatları olan hudûsta ortaklırlar. Hâdis olan varlıkların çeşitli oldukları bilinir. O halde en özel sıfatta ortak olup mütemasıl olmak farklılığa engel değildir. Bu da kadîmlerin de farklı farklı olmasının imkanının yolunu açmaktadır.¹⁴⁵ Bu görüşü ile Cüveynî kadîmin ilah olarak tanımlanmasında tevhidi bozan bir taraf olduğunu söylemiş olmaktadır.

Eş'arî, kadîm, varlıkta mütekaddim olandır der. Burada mütekaddim anlamı mübalağalı olarak kullanılmıştır. Bu yalnızca varlığının başlangıcı olmayan için değil aynı zamanda varlığı hâdis olana mütekaddim olan için de kullanılır. Cüveynî bunun tanımlar arasında en doğru seçim olduğunu söyler.¹⁴⁶ Çünkü dildeki kullanımı da böyledir. Kadîm öncesi olmayan için kullanıldığı gibi hâdis olandan yani varlığının başlangıcı olandan önce olan için de kullanılır. Bir şeye kadîm derken başka bir şeyleri öncelediği için kullanırız. Aynı zamanda bu kullanım Kur'an-ı Kerîm'de de mevcuttur. Varlığının başlangıcı olmaması ve yaratılan her şeye tekaddüm etmesi anlamında Allah'a izafe ile kullanıldığı gibi¹⁴⁷ üzerinden uzun zaman geçmiş inançlar ve nesneler için de kadîm kelimesi kullanılmaktadır.¹⁴⁸ Dolayısıyla Cüveynî kadîm kelimesinin kullanımında sözlük anlamından uzaklaşmamayı uygun görmektedir.

¹⁴⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 257.

¹⁴⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 257.

¹⁴⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 252.

¹⁴⁷ En'âm, 6/102; Furkân, 25/2.

¹⁴⁸ Yûsuf ,12/95; Yâsîn, 36/39, Ahkaf, 46/11.

Kadîm kelimesi, Allah dışında kullanıldığı durumlarda hâdis olan varlıklara izafe edilmektedir. O halde akıllara şu soru gelmektedir: bir şey hem hâdis hem kadîm olabilir mi? Hudûs ve kıdem sıfatları birbirlerine zıt gibi görünmektedir. İki zıtlığın bir araya gelmesi ise çelişkilidir. Cüveynî bu şekilde gelen itirazda aktardığı gibi buna itiraz edenler varlık ve yokluğun zıtlığı nasıl akıl için kesin ise kıdem ve hudûs için de kesindir demektedirler.¹⁴⁹ Cevap olarak da kadîm ve hâdisin anlamlarının zıt olmadığını açıklar. Çünkü Cüveynî'nin onayladığı tanımlara göre kadîm, mütekaddim olandır yani önce gelendir; hâdis ise başlangıcı olandır. Bu anlamlar arasında zıtlık yoktur. Kadîm için varlığının başlangıcı olmayan dense idi, o zaman itirazlar haklı olurdu ve zıtlık bulunurdu.

Ancak bu verilen cevapta şöyle bir durum bulunmaktadır. Daha sonra değineceğimiz üzere Cüveynî cevher ve araz konusunu işlerken yukarıda belirtilenin tersine kadîmin hâdisin zıddı olduğunu söyler. Burada ise kendi ortaya koyduğu tanımlar üzerinden cevap vermektedir.

Cüveynî'nin yaptığı bu izahlar kadîm kelimesinin iki yönlü ortak kullanımına dairdir. Kadîm ezeli olan varlık hakkında kullanıldığı gibi günlük dilde hâdis varlıklar hakkında da kullanılabilir. Kadîmin tanımı da bu ortak yön dikkate alınarak yapılmıştır. Bundan dolayı Allah hakkında “hâdis” terimi kullanılmasa da hâdis bir varlık hakkında “kadîm” teriminin kullanılabilir olması iki terimin zıt olduğu iddiasını ortadan kaldırır. Cüveynî'nin bu yaklaşımı meselenin yalnızca dilsel boyutudur. Konunun ontolojik boyutunda ise Vacibu'l-vucud hakkında kullanılan kadîm terimi hâdis olan hiçbir varlığa atfedilemez. Onun kıdemi, hudûsu tamamen dışarıda bırakmaktadır ve bu anlamda kıdem ile hudûs birbirine zıt iki kavram olarak kullanılmaktadır.

O zaman iki hâdisten bahsederken biri diğerini öncelediği için önceleyene/ mütekaddim olana kadîm denilebilir mi? Görünüşe bakılırsa bunu dememek için bir sebep bulunmamaktadır. Çünkü kadîm kelimesinin anlamı akli hükümlerle değil dilcilerin kullanımındaki haliyle verilmiştir.¹⁵⁰ Kadîm kelimesi “feîl” (فعل) vezninde gelmiştir. Bu mübalağa veznidir. Tekaddüm etmeye uygulandığında kadîm şeklinde

¹⁴⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 253.

¹⁵⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 254-255.

gelmektedir ve bu haliyle bir bakıma varlığının başlangıcı olmayan anlamına gelmektedir.

Kadîm, izafi bir isim olarak da kabul edilemez. Bunun olması için kadîmin zıddının bulunması gerekir. Hayy, kadir ve âlim izafe isimler olarak kabul edilir. Çünkü bunlar ancak zıtları olan meyyit, aciz ve cahilin gerçekleşmesiyle var olurlar.¹⁵¹

Kadîm kelimesi hakkında yapılan açıklamalar kadîmin kullanıldığı yerdeki terim anlamına göre değişmektedir. Günlük dilde her iki anlamı da kullanılmasına karşın Allah hakkında kullanıldığında hudûs anlamına zıt olmaktadır. Dildeki kullanımına göre iki hâdisten biri diğerini öncelediği için önceleyen kadîm olarak vasıflanabilir. Ancak Vacibu’ul-Vucud’a atfedilen kadîm herhangi bir şekilde hudûs ile vasıflanamaz. Çünkü bu anlamı ile kadîm artık dildekinden farklı bir varlık boyutunda kullanılmaktadır. Kadîm olandan ontolojik boyutta bahsedildiğinde artık hudûs anlamı ortadan kalkmaktadır.

2.2. ÂLEMİN UNSURLARI

Daha önce geçen âlem tanımlarının üzerine Cüveynî selef ve halefe ait iki tanımdan bahsetmektedir. Selefe göre âlem, Allah dışındaki tüm varlıklardan meydana gelen şeydir.¹⁵² Halefin tanımına göre ise âlem, cevher ve arazlardan ibaret olan şeydir.¹⁵³

Bütün olarak âlemi düşündüğümüzde pek çok unsuru bulunmaktadır. Âlemde bulunan her bir cüzü, ya cevher ya araz olarak açıklamak, âlemin hudûsuna giden yolu şüphesiz kolaylaştırmaktadır. Bu şekil bir formülasyonla kelâmcılar, bir bütün olarak evreni açıklamaya çalışan ‘her şeyin teorisi’ni¹⁵⁴ bulmuş gibidirler.¹⁵⁵

¹⁵¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 255.

¹⁵² Cüveynî, **Akîdetü’n-Nizamiyye**, s. 129; Cüveynî, **Luma’**, s. 32.

¹⁵³ Cüveynî, **Luma’**, s. 32.

¹⁵⁴ Her şeyin teorisi ifadesi, fizikte evreni açıklamak için kullanılan görelilik kuramı ve kuantum mekaniğini birbirine bağlayan, teorilerde bireysel olarak var olan eksiklikleri birbirlerine tamamlatarak yeni ve eksiksiz bir yöntem olarak tasarlanan hayali bir teoridir. Bu teoriyi oluşturmadaki başlıca sorunlardan biri, genel görelilik ve kuantum mekaniğini birleştirilmesindeki zorluktur. Teori hakkında daha geniş bilgi için bkz. https://tr.wikipedia.org/wiki/Her_şeyin_teorisi

¹⁵⁵ Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, s. 175.

2.2.1. Cevher

Cevherin bir kavram olarak varlığı İslam kelâmcıları elinde ortaya çıkmış değildir. Antik Yunan felsefesinden İslam felsefesine kadar pek çok yerde kullanılan bu kavram kelâm ilminde de ispat-ı Vacip konusunda kullanılan vazgeçilmez kavramlardan biridir. Bölünmeyen parçacık olan cevher/atom, âlemdeki oluş-bozuluşun kaynağı ve Tanrı'nın kendisinden âlemi oluşturduğu ezelî varlık olarak kabul edilmekteydi.¹⁵⁶ Kelâmcıların cevher tanımlaması ise filozofların cevher tanımlamasından farklıdır. Cevherlere atfedilen ezelilik, İslam'daki fail-i muhtar yaratıcı inancını tesis edebilmek için bir zemin oluşturmuyordu. Bu nedenle doğru bir Tanrı tasavvuru ortaya koyabilmek için öncelikle buna zemin oluşturacak bir âlem tasavvuru kabul edilmeliydi. Kelâmcılar sonsuz kudret sahibi, ezelî ve her şeyin yaratıcısı olan Allah ile âlem arasında ontolojik bir zıtlık olduğunu savunmaktadırlar.¹⁵⁷ Âlemin hudûsunu kabul etmemeyi neredeyse dini inkar olarak gördüler.¹⁵⁸ Çünkü doğru bir Allah inancı için âlemin hudûsunun ortaya koyulması büyük önem arz ediyordu. Nitekim Cüveynî de evren hakkında ayrıntılı bir biçimde bilgi sahibi olmadan, cevher, araz, cisim, hâdis, nedensellik gibi konuları işlemeden Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmanın mümkün olmadığını vurgulamaktadır.¹⁵⁹ Âlem denildiğinde de onun cevher ve arazlardan oluştuğu hâlihazırda kabul edilen bir durumdur.

Cüveynî cevher için farklı tanımlamalar aktarmıştır. “Cevher, arazları kabul edendir.” denilmiştir.¹⁶⁰ Arazları kabul etmek cevherin bir özelliğidir. Aslen istenilen anlam hasıl olduğunda ibarelere itibar edilmez. Ancak bunu onun tanımı saymak doğru olmaz.

Bir diğer tanım ise “Cevher, hayyiz işgal edendir ya da mütehayyiz olandır.” şeklindedir. Bu tanıma hayyizin anlamının kapalı olduğu ve bilinmediği şeklinde

¹⁵⁶ Hüseyin Kahraman, “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 19, Sayı:1, 2019, s. 11-12.

¹⁵⁷ İlhan Kutluer, “Cevher”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>, (08.12.2020).

¹⁵⁸ Ebu Hamid Gazzâli, **Filozofların Tutarsızlığı**, neş. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2015, s. 61.

¹⁵⁹ Cüveynî, **İrşâd**, s. 44-45.

¹⁶⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 142.

itirazlar gelse de buna itibar edilmez. Çünkü hayyizin tanımı düşünen herkes için açık bir şeydir. Tehayyüz denildiğinde yer ve cihet anlaşılmaktadır.¹⁶¹

Cüveynî'nin en güzel tanım olarak tabir ettiği ise “Cevher, her bir cüzdür.” ifadesidir. Mütehayyize tevil edilebilse de ondan daha açık bir söylem olduğunu dile getirir. Ona göre Bâkılânî'nin “Alandan payı olandır.” şeklindeki tanımı da bununla ilişkilidir.¹⁶²

Mu'tezile'nin “Cevher, varlıkta mütehayyiz olandır.” tanımı ise Cüveynî'ye göre karışık bir tanımdır. Mu'tezile'nin pek çok ileri geleni cevherin yokluk halinde bir şey ve cevher olarak bulunduğunu kabul etmektedir.¹⁶³ Onlar ademde kabul ettikleri cevherden tehayyüz şartını kaldırmıştır. Tanıma mütehayyiz olmaktan bahsedip bunu şarta bağlamaları, başka bir durumda bu özelliği kaldırmaları tanımı anlamsız yapmaktadır. Mu'tezile'yi bu tanımı yapmaya iten şey, yokluğun bilinebilir olması ile bağlantılı olarak onlara göre bilinebilen şeylerin dış dünyada hakikatinin olmasının gerekmesidir.¹⁶⁴ Bu nedenle şartlı bir tanım yapmışlardır. Bu tanım cevher, cevher olarak var olduğu zaman geçerli olacak yok olması halinde cevher demek mümkün olmayacaktır.

Müslümanların çoğuna göre yokluğa bir çeşit varlık atfedilemez. Yokluk, sırf yokluktur.¹⁶⁵ Mu'tezile'nin bu kabulü yoklukta bir varlıktan söz eder. Bu da ezelde Allah'tan başka bir varlığı kabul etmeye sebep olacaktır. Halbuki akidenin temelinde “Allah ezelde mevcuttu ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu.” gerçeği bulunmaktadır.¹⁶⁶ Bu kabul bizi akideden ayrılmaya götürecektir. Aslına bakacak olursak bu Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan “tevhid” ilkesine de aykırıdır. Allah ile birlikte başka kadîm varlıkların reddi Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu meselelerdendir.

Cüveynî Hristiyanların cevheri “Zâtıyla kâim olandır.” şeklinde tanımladıklarını kaydeder.¹⁶⁷ Aslında bu tanım İslam filozoflarının da cevherin zâtî

¹⁶¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 142.

¹⁶² Cüveynî, **Şâmil**, s. 142.

¹⁶³ Cemalettin Erdemci, “İbn Mettevyh ve *et-Tezkire fi Ahkami'l-Cevahir ve'l-A-raz* Adlı Eseri Üzerine”, **İslami İlimler Dergisi**, Sayı: 1-2, 2009, s. 191.

¹⁶⁴ Dağ, s. 31.

¹⁶⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 124, 125, 133.

¹⁶⁶ Dağ, s. 31, Cüveynî, **Şâmil**, s. 134.

¹⁶⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 143.

özelliği olarak kabul ettiği bir husustur. Cüveynî bunu yalnızca Hristiyanlara atfetmektedir. Çünkü Hristiyanlara göre cevher nasıl ki zâtıyla kâimdir, kadîmde zâtıyla kâimdir. O halde kadîm yani Allah cevherdir demektedirler.¹⁶⁸ Cüveynî Allah'ın zâtıyla kâim olarak nitelenmesine katılmaktadır. Cevher için de zâtıyla kâimdir denilebilir ancak bu onun tam olarak tanımı değildir. Cevherin tehayyüzü olmak ve arazları kabul etmek gibi zâtî kabul edilen özellikleri de vardır. Ancak bu özellikleri ile cevherden tam olarak bahsedebiliriz.¹⁶⁹

Bütün bu tanımlar cevherin bir sıfatıyla yapılmıştır. Bize cevher hakkında genel bir fikir vermektedirler. Cevherin her cüz olduğu görüşünün kabulü Cüveynî'nin sistemini filozoflardan farklı bir temele dayandırma yönünde gayretini göstermektedir.¹⁷⁰ Cüveynî'nin de kabul ettiği üzere bir şeyin anlamı hasıl olduğunda onun nasıl ifade edildiğinin pek bir önemi kalmaz. Bu kabul bir bakıma cevher- araz teorisinin günümüzde de bir karşılığının bulunmasına zemin hazırlar. Bölünmenin bir yerde durması kabul edildikten sonra bunu isimlendirmede ihtilafa düşülebilir. Bu atom olarak isimlendirilebilir. Daha sonra elektron, proton iken çalışmaların devam etmesi ile şimdilik en küçük yapının kuark olarak isimlendirildiği bilinmektedir.¹⁷¹ Buradaki önemli nokta bozunamayan¹⁷² daha küçük parçası olmayan bir varlığın kabulüdür.

2.2.1.1. Cevher-i Ferdin İspatı

Cevher-i ferdin ne olduğundan daha önce bahsetmiştik. Bu bölümde cevher-i ferdin varlığının ispatı üzerinde duracağız. Cevher-i ferdden atom olarak söz edeceğiz. Kelâmcılara göre her şeyin bölünmesi atom denilen bir noktada sona ermektedir. Her şey ferdler halini alıncaya kadar bölünür. Atom yani bölünemeyen en küçük parça için taraf, sınır ve cüz yoktur. Geometri bilginleri buna nokta demektedir.¹⁷³

¹⁶⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 572.

¹⁶⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 142, 571.

¹⁷⁰ Dağ, s. 33.

¹⁷¹ Caner Taslaman, "Tanrı Parçacığı": Felsefi Bir Değerlendirme, **Felsefe Dünyası**, Cilt: 2012/2, Sayı: 56, 2012, s. 78.

¹⁷² Steven S. Gubser, **Sicim Teorisi Hakkında Küçük Bir Kitap**, 2. Baskı, çev. Zeynep Alpar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 134.

¹⁷³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 143.

Cüveynî filozofların sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiğini, onlara göre bölünmenin atom denilen bir noktada bitmediğini aktarmaktadır.¹⁷⁴ Bu aktarım bize Cüveynî'nin filozofların görüşünden de haberdar olduğunu göstermektedir. Ancak bu görüşün hangi filozoflara atfedildiği konusu kapalı kalmaktadır. Zira varlığın sonsuza kadar bölünemeyeceğini kabul eden filozoflar da vardır.¹⁷⁵

Bilindiği üzere Mu'tezile'den Nazzâm, bölünemeyen cüzün varlığını reddetmişti. Cüveynî genellikle ispatını Nazzâm'ın iddialarının geçersizliği üzerine kurmaktadır. Atomun varlığını ortaya koymak için verdiği ilk örnek bir cismin üzerinde yürüyen karıncadır. Cüveynî'nin bu örneği yine Mu'tezilî olan Ebu Huzeyl'in Nazzâm'a karşı kullandığı delilden esinlenerek, geliştirip kullandığı düşünülmektedir.¹⁷⁶ Bu karınca cismin başından sonuna kadar gittiğinde biliriz ki karınca cismi katetmiştir. Basit cüzlerini geride bırakmıştır. Eğer bu cismin cüzleri sonsuz olsaydı karıncanın bunu katetmesinin imkânı olmayacaktı. Katedilme ancak sonluluğun üzerine tasavvur edilebilir. Nazzâm'a göre basit bir cisim hakikatte katedilemez. Çünkü ona göre basit bir cismin cüzleri sonsuzdur. Bu ancak kat edenin örneğin karıncanın, katedilenin cüzlerini zıplayarak geçmesiyle gerçekleşir.¹⁷⁷ Buna tafa adını vermektedir.

Cüveynî bunun açıkça reddedileceğini belirtir. Çünkü katedilenin cüzlerinin sonsuz olduğunu kabul edip onun geçildiği de bir gerçek olduğuna göre tafradan mecburi olarak geri duramadıklarını söyler.

Tafrada temasın ve paralelliğin olmadığını kabul edecek olursak, çok uzun mesafelerin, Cüveynî bunu doğunun başından batının sonu şeklinde ifade eder, en kısa zamanda geçilmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır.¹⁷⁸

Nazzâm bir kare ve çapraz iki köşeden çizilen bir köşegen olduğunu tasavvur eder. Bir köşeden birincisi karenin çevresini takip ederek ikincisi ise bu köşegeni takip ederek çapraz köşeye ulaşmaya çalışan iki karınca vardır. Bu karıncaların ikisinin de

¹⁷⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 143.

¹⁷⁵ Örneğin bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 6. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 39.

¹⁷⁶ Kılavuz, s.147

¹⁷⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 144.

¹⁷⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 145.

alacağı mesafe sonsuzdur. Köşegeni takip eden karıncanın diğerinden daha önce ulaşmasının tek nedeni onun bazı cüzleri sıçrayarak (tafra) geçmesidir.¹⁷⁹

Tafra teorisi, hareketin varlığını sonsuz cüzlerin katedilmesinin imkânsız olduğunu öne sürerek ispatlamaya çalışanlara itiraz eden Zenon'un görüşü ile benzerlik arzeder.¹⁸⁰ Zenon da hareketin varlığının imkansızlığını ortaya koymak için paradokslar tasarlamaktadır. Örneğin bir yerden başka bir yere hareket etmek isteyen kişi her zaman aradaki mesafenin yarısını katedecek olsa hiçbir zaman varmak istediği yere ulaşamayacaktır. Çünkü kalan mesafenin her zaman bir yarısı bulunacaktır. Ona göre varlıkların cüzleri sonsuza kadar bölünebilir. Nazzâm'ın ortaya attığı bu görüş de şüphesiz Zenon'da olduğu gibi hareketin imkansızlığına varmaktadır. Cüveynî de Nazzâm'ın kendini bu çıkmazdan kurtarmak için "tafra" görüşünü ortaya attığını söyler.¹⁸¹

Nazzâm'ın tafra teorisini ispatlamak için getirdiği bir delil de şudur: 100 kulaç derinliğinde bir kuyu düşünün. Bunun tam ortasında yani 50 kulaç derinliğinde bir sopa sabitlenmiş, 50 kulaç uzunluğunda bir ipin ucuna bağlı kova da bu sopaya takılarak kuyunun dibine sarkıtılmıştır. Kuyunun dışından bir ipe bağlı çengeli sarkıtarak kuyunun ortasında sabitlenmiş ipe takıp kovayı dışarı çıkardığımızı tasavvur edelim. Bu durumda aynı süre zarfında kova 100 kulaç mesafeyi geçmiştir, çengel ise 50 kulaç mesafeyi geçmiştir. Bunun sebebi kovanın tafрасının çengelin tafрасından fazla olmasıdır.¹⁸²

Cüveynî bunun aptalca olduğunu söyler. Ona göre kova hareketinin hızı duraksamalarının ise azlığı ile yükselir. Çengel ise daha yavaştır. Bu bakanlar için de açıkça görünür der.¹⁸³ Cüveynî'nin buradaki açıklamaları onun hareketin hızının nasıl gerçekleştiği ile ilgili görüşüdür. Hız, hareketin arasındaki duraksamaların azlığı ya da çokluğu ile ortaya çıkmaktadır. Hareketin artması boşlukların azalmasıdır.¹⁸⁴ Hareketin aralarındaki duraksamalar ne kadar az ise hız da o kadar yükselir. Her hareket bir arazla gerçekleşir ve her araz bir anda var olur sürekli değildir. Hareket arazından sonra gelen sükûn arazının sayısına göre atomun hızı belirlenir.

¹⁷⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 439.

¹⁸⁰ Burhan Köroğlu, "Tafra", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tafra> , (03.09.2021).

¹⁸¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 144.

¹⁸² Cüveynî, **Şâmil**, s. 145.

¹⁸³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 145-146

¹⁸⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 183.

Atomun varlığına yöneltlen eleştirileri bu şekilde cevapladıktan sonra Cüveynî, onun varlığı ile ilgili asıl delile geçer. Ona göre atomun varlığını açıkça gösteren şeylerin başında cisimlerin büyüklük-küçüklükleri gelmektedir. Şüphesiz ki bir cismin büyük olması, onun cüzlerinin yani atomlarının daha fazla olması ile ilgilidir. Atomun varlığı reddedilecek olursa iki cismin cüzleri de sonsuz olacak ve aralarında büyüklük ve küçüklük düşünölemeyecektir. Çünkü sonluluğun yokluğu eksikliğin yokluğu demek olacaktır. Büyük cismin büyüklüğünün sebebi cüzlerinin çokluğu değil de cüzlerinin büyüklüğüdür şeklinde bir itiraz yapılacak olursa buna cevap yine başa dönecektir. O halde cüzlerin birbirlerinden büyük olmasının sebebi nedir? Büyüklükte birbirlerine eşit iki cisim düşünöldüğünde birisine bir benzeri eklense onun diğerine göre büyük olacağını zorunlu olarak biliriz. Büyüklüğün kendisine cüzler eklenmesiyle ortaya çıktığı açıkça ortadadır.¹⁸⁵

Cüveynî'nin öne sürdüğü bu delilde onun kabulüne göre cisimler atomları ihtiva etmektedir. Atomun varlığının reddedilmesi durumunda ise cisimleri meydana getiren cüzlerin sonsuza kadar bölünmesi durumu ortaya çıkacaktır. Atomun varlığını reddedenlerin görüşü budur. Bu görüş ile iki cisim arasında apaçık bir şekilde büyüklük ve küçüklük farkı olan durumlarda sonsuzun sonsuzdan büyük olması gerekecektir. Bu ise aklen imkansız bir durumdur. Sonsuza bir eklenmesi ya da bir çıkarılması durumunda sonsuzun durumunda bir değişme olmayacağı herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Daha doğru bir ifade ile sonsuza ekleme ya da çıkarma yapmak mümkün değildir. Cisimlerin büyük olmasının sebebi olarak cisimleri meydana getiren cüzlerin büyük olduğunu belirten yaklaşımlara ise cüzlerin büyüklüklerinin birbirine eşit olduğu durumlarda cüzlerden birisine büyüklük olarak eşit olan başka bir cüz eklendiğinde birinin diğerinden büyük olacağını aşıkâr olduğu şeklinde cevap verilir. Bu durumda da sonuç olarak büyüklük, bir şeye cüzlerin eklenmesi ile ortaya çıkmaktadır.

¹⁸⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 146.

2.2.1.2. Cevherlerin Özellikleri

Âlemin hudûsu konusunu açıklamaya cevherin tanımından başlayan Cüveynî cevherin özelliklerinin belirtilmesinin de bu amaca hizmet ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple biz, âlemin hudûsu konusu açısından cevherin özelliklerini Cüveynî'nin nasıl açıkladığı meselesine değineceğiz. Bunlar sırasıyla tecânüs, tehayyüz, bekâ ve tedahülün imkansızlığı hususlarıdır.

2.2.1.2.1. Tecânüs (Türdeşlik)

Genel görüşe göre cevherler mütecânis, diğer bir ifadeyle aynı cinstirler. Bunu Nazzâm dışındaki Mu'tezile de kabul etmektedir. Nazzâm, Neccâr (ö. 230/845) ve bazı filozoflara göre cevherler bir araya gelmiş arazlardır.¹⁸⁶ Ancak cevher kendisiyle kâim olan arazların dışında mevcut ve mütehayyizdir. Cevherin mütehayyiz olduğunu onlar da kabul etmektedir. Cevheri bir araya gelmiş arazlar olarak düşündüklerinde o halde tek bir araz hakkında ya mütehayyiz olduğunu ya da hayyiz işgal etmediğini kabul etmeleri gerekir. Mütehayyiz olduğu varsayıldığında bu iki soruna yol açmaktadır. Birincisi arazın arazla kâim olmasıdır, bunun mümkün olmayacağı arazların özellikleri başlığı altında daha sonra işlenecektir. İkincisi ise mütehayyiz olmanın cevherin hakikati olmasıdır. Cüveynî'nin kabulüne göre kim bir mütehayyiz ispat ederse bu ispat ettiği cevherdir. Yani cevher olarak kabul edilene araz ismi vermiş olurlar ve tartışma artık isimlendirme üzerinde cereyan eder.¹⁸⁷

Bu görüşü ile Nazzâm, arazları farklı olan cevherlerin de farklı olacağını, bir başka ifade ile mütecânis olmayacağını belirtir. Çünkü arazlara temâsül hükmü vermek mümkün değildir. Cevher denilen de bir araya gelmiş arazlardır. Dolayısıyla cevherlerin mütecânis olduğu söylenemez.

Cevherlerin farklı olduklarını, mütecânis olmadıklarını savunanların verdiği bir örnek hava ile ateşin karşılaştırılmasıdır. Onlara göre hava ateşten farklıdır. Bu havanın cevherinin ateşin cevherinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu geçersiz bir iddiadır. Çünkü bunun doğru şekilde telaffuzu ateşin sıcaklık, kendine has

¹⁸⁶ Cüveynî, *Şâmil*, s. 148.

¹⁸⁷ Cüveynî, *Şâmil*, s. 149.

rengi gibi arazları, havanın arazlarından farklı olmasını dile getirmekle olacaktır. Cevherler zâtî sıfatlarında eşittir. Zâtî sıfatları ise tehayyüzü ve arazları kabul etmesidir.¹⁸⁸

Ateşin sahip olduğu bütün özelliklere havanın da sahip olması mümkündür. Çünkü ateşin sahip olduğu bütün özellikler arazdır.¹⁸⁹ Sıcaklık, yakıcılık, kendine ait rengi ve sayabileceğimiz bütün özellikler havanın cevherinin sahip olduğu arazlardır. Bu arazları havanın cevherinin taşıması da mümkündür. Havanın cevheri, ateşin arazlarını kabul etme bakımından ateşin cevherinden farklı değildir.¹⁹⁰

Cevherlerin mütemasil olması ile biri için zaruri ya da mümkîn olan özelliklerin diğeri için de aynı şekilde zaruri ya da mümkîn olması kastedilmektedir. Ateş ile hava üzerinden verilen bu örnek bütün cevherler için geçerlidir. Son olarak akıllara kaya ile akan suyun apaçık birbirlerinden farklı olduğu gelirse, Cüveynî bunu da aynı şekilde şöyle cevaplamaktadır: Görünen bu farklılık da arazlarının farklılığına dönüşmektedir. Kayanın hacim olarak suya benzeyinceye kadar erimesi, ezilmesi akıl için imkânsız bir durum değildir.¹⁹¹

Cevherlerin mütecânis olarak kabul edilmesi hâdis ve kadîm cevherler tasnifini imkansız kılıp, buna bağlı olarak bir taraftan Tanrı'nın cevher olarak nitelenmesi fikrini reddetmekte, diğer taraftan da hâdis cevherlerden oluşan âlemin hudûsunu göstermektedir.

2.2.1.2.2. Tehayyüz

Tehayyüz ve mütehayyizin tanımında ihtilaflar vardır. İlk olarak önceki Eş'arî'lerden aktarılan "Mütehayyiz, varlığı kendi misli olmak bakımından bulunmayan mevcuttur." tanımı Cüveynî'ye göre karmaşık bir tanımdır. Örneğin bir araz bir mahalle kâim olduğunda da varlığı benzerine arız olmak bakımından var

¹⁸⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 154.

¹⁸⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 155.

¹⁹⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 155.

¹⁹¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 155.

olmaz. Bu aktarılan mütehayyiz tanımını karşılar. Bununla birlikte araz mütehayyiz değildir.¹⁹²

Bâkılânî'nin razı olduğu tanım ise "Mütehayyiz, hacimdir.", "Alandan payı olandır." şeklindedir. Cüveynî tanımların farklılaşabileceğini ancak tanımlarda anlatılmak istenenin tek olduğunu söylemektedir.¹⁹³ Dolayısıyla ona göre mütehayyiz, nasıl ifade edilirse edilsin kendisinde yer kaplama özelliği bulundurur ve bu anlam dilde son derece açıktır.

Tehayyüzün anlamı bilindikten sonra cevherin tehayyüzünün zâtî bir özellik mi yoksa bir illetle mi ortaya çıktığı tartışılır. Cüveynî'nin kabulüne göre bu zâtî bir özelliktir. Zât sıfatının anlamı bir şeyin ne olduğudur. Zât sıfatı olmadan o şeyin zâtı düşünülemez.¹⁹⁴

Cüveynî'nin öğrencisi olan Gazzâlî, tehayyüzün zâtî özellik olması konusunda hocasından farklı bir yol izlemiştir.¹⁹⁵ Ona göre tehayyüz zâtî bir özellik değil, zâta eklenmiş özelliktir. Çünkü zât özelliği var olduğu sürece zât da vardır.¹⁹⁶ Bunu Cüveynî de kabul etmektedir. Gazzâlî tehayyüzün zâtî özellik olmadığını söylerken cevherin tehayyüzünü arazın bir mahalde olmasıyla kıyaslamaktadır. Zâtî olan özellik yok olduğunda o zât da yok olur. Eğer aklen yok olacak olursa, aklen o şeyi bilmek de mümkün olmayacaktır, imkânsız olacaktır. Bu nedenle tehayyüz zâtî bir unsur değildir. Çünkü cevher bilinir daha sonra onun tehayyüzü olup olmadığı düşünülür. Arazın bir mahalle kâim olması ise zâtî özelliğidir. Çünkü araz ancak bir mahalle kâim olduğunda o mahalin arazi olarak bilinir. Onun kâim olduğu cevherden ayrı bir varlığı yoktur.¹⁹⁷

Cüveynî'nin tehayyüzü zâtî özellik kabul etmesi cevherin intikal etse bile tehayyüz özelliğinin değişmemesidir. Onun bir hacmi vardır ve mekân değişse bile bu sabittir. Cevher yine de bu hacme, tehayyüze sahip olacaktır. Gazzâlî ise intikal halinde mekân değiştiği halde cevher yok olmadığı için onu zâtî özellik kabul

¹⁹² Cüveynî, **Şâmil**, s. 156.

¹⁹³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 156.

¹⁹⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 157.

¹⁹⁵ Dağ, s. 29.

¹⁹⁶ Ebû Hamid Gazzâlî, **İtikadda Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971, Ankara, (İtikad), s. 26.

¹⁹⁷ Gazzâlî, **İtikad**, s. 27.

etmemektedir.¹⁹⁸ Dolayısıyla Cüveynî'ye göre, Gazzâlî'den farklı olarak cevheri tehayyüzü olmaksızın düşünmek mümkün değildir.

Peki mütehayyiz olan, alanda bir paya sahip olan bu cevherin şekli hakkında neler söylenebilir? Bu konuda da pek çok fikir ortaya atılmıştır. Kare, yuvarlak ve üçgen kabul edenler bulunmaktadır. Cüveynî cevher-i ferdin şekli olmadığı görüşünü benimser.¹⁹⁹

Bâkılânî bazı kitaplarında cevheri kare olarak tanımlar. Bunun sebebini de şöyle açıklar: Cevherler düz bir çizgi halinde sıralandığında aralarında boşluk bulunmamaktadır. Eğer yuvarlak olsalardı yan yana geldiklerinde aralarında boşluk olacak, birbirlerine tam denk gelmeyecek ve biçimsiz olacaktır. Cüveynî'nin aktardığına göre Bâkılânî, daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir. Son görüşüne göre cevher-i ferde şekil atfetmenin bir anlamı yoktur. Onun şekli yoktur. Herhangi bir şekle benzemez. O, şekilden bir cüzdür.²⁰⁰

Cevherlerden arazsız düz bir çizgi düşünülecek olsa, bu çizginin yarısı her zaman bulunmayabilir. Eğer bu cevherler çift sayıdan oluşuyorsa yarısı vardır, tek sayıdan oluşuyorsa tam olarak yarıdan bahsedilemez. Bir yarısı diğerinden bir cevher farkıyla uzun olur. Eğer teklerden oluşan çizginin tam ikiye bölündüğü kabul edilecek olsa cevher-i ferd için bir yarı takdir edilmiş olur ki bu imkansızdır.²⁰¹

Bu oluşan çizginin çember haline gelip gelemeyeceği tartışmalı bir konudur. Çünkü bir doğrunun iç uzunluğu ile dışının uzunluğu bir değildir. Çizgi çembere dönüşürken içinin büzülüp dışının genişlemesi gerekir. Cevherlerden oluşan çizgi için bu mümkün değildir. Bunu kabul etmek cevher-i ferd için uçlar tespit etmek demektir.²⁰² Cüveynî'nin kabulüne göre seçilen çizgi çember haline getirildiğinde dışarıda boşluklar olacaktır. Bu boşluklara da ikinci bir çizgi gelip dolduracaktır ki, o tam bir çember halini almış olsun.²⁰³

Esasen Cüveynî bu tartışmada kendi kabulleri ile çelişmektedir. Çünkü bütün yapılan açıklamalar cevher-i ferd için bir şeklin kabulünü gösterir. Atomlar çember haline getirildiğinde dış tarafında boşluk oluşması, dile getirilmese de bir şeklinin

¹⁹⁸ Gazzâlî, *İtikad*, s. 26.

¹⁹⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 158.

²⁰⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 159.

²⁰¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 163.

²⁰² Cüveynî, *Şâmil*, s. 163.

²⁰³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 164.

olması demektir. Zira iç ve dış tarafların bulunması geometrik bir şekil olmaksızın düşünülemez. Bu başlangıçta dile getirilen şekilsiz cevher kabulü ile çelişmektedir.

Cüveynî'ye göre cevherin tehayyüz özelliği ileride göreceğimiz üzere arazların ona bitişmesinin ana etkenidir. Cüveynî'nin kullandığı temel yönteme göre bu da âlemin hudûsunun açıklanma basamaklarından birisini oluşturmaktadır.

2.2.1.2.3. Bekâ

Cevherin bir diğer özelliği ise yenilenmeksizin bâkî olmasıdır. Nazzâm'a göre ise cevherler arazlar gibi an be an yenilenirler.²⁰⁴ Nazzâm'ın bu kabulü onun cevher anlayışıyla ilgilidir. Çünkü ona göre cevher bir araya gelmiş arazlardan oluşmaktadır. Arazların yenilenmesi zaten kabul edilen bir durumdur.

Cüveynî cevherin bekâsından bahsederken onun bâkî olmasının mümkünliğini engelleyen bir şeyin bulunmamasını delil getirmektedir. Bir engel olmadığına göre cevher bâkîdir, yenilenmez. Peki bu soruyu tersinden yöneltecek olursak cevherin an be an yenilenmesinin önünde bir engel var mıdır? Her an arazlarıyla birlikte yeniden yaratılan cevher fikri neden mümkün değildir?

Bâkî olanın zâtı sebebiyle mi yoksa bir belirleyici sebeple mi bâkî olduğu tartışmalı bir konudur. Bâkılânî'ye göre bâkî, zâtı sebebiyle bâkîdir ve bekâ onun üzerine eklenmez. Diğerlerine göre ise bâkînin bâkî olmasının sebebi kendisindeki bekâ sıfatıdır.²⁰⁵ Yokluk ise cevherdeki bekânın kesilmesi ile gerçekleşir. Bâkılânî'ye de bu soru yöneltilir. Çünkü zâta atfedilen bekâ ile zâtın yokluğunun nasıl bir arada bulunacağı kafa karıştırıcı bir durumdur. Bâkılânî bu durumu Allah'ın onu yok etmesiyle yok olacaktır şeklinde cevaplamaktadır.²⁰⁶ Bâkılânî'nin bu görüşü kelâmcıların genel olarak kabul ettiği “zâtî niteliklerin değişmezliği” prensibi ile çelişiyor görünmektedir.

Eğer cevherin bekâsı bekâ sıfatı ile gerçekleşiyorsa, bekâ sıfatının bir araz olması münasebetiyle, anda var olan bekâ arazının yok olmasıyla cevherin de yok olması gerekir. Çünkü arazlar iki anda bâkî kalamazlar. Bekâ arazının böyle olup

²⁰⁴ Cüveynî, *Şâmil*, s. 160.

²⁰⁵ Cüveynî, *Şâmil*, s. 429.

²⁰⁶ Cüveynî, *Şâmil*, s. 270.

olmadığı tartışmalı bir husustur. Cüveynî'nin bu görüşü, onun bekâyı cevherin zâtî bir niteliği olarak gördüğünü gösterir. Bu durumda onun cevheri bu zâtî nitelikle Allah tarafından yaratılmış bir varlık olarak gördüğü, buna bağlı olarak da cevherin yok edilmesi ile bu zâtî niteliğin de ortadan kalktığını kabul etmektedir. Bu durumda Gazzâlî'nin zâtî nitelikler olmaksızın varlığın düşünölemeyeceğı eleştirisi bu noktada tekrar hatırlatılabilir.

Allah'ın dilediğinde cevherleri nasıl yok edeceği konusunda da farklı görüşler dile getirilmiştir. Bazı Eş'arî, Mâturîdî kelâmcılara ve Mu'tezile'den Kâ'bî'ye (ö. 319/931) göre cevherin devamlılığını saylayan bekâ arazının yaratılmaması ile cevher yok edilir. Sünni kelâmcıların geneline göre ise cevher bekâ arazının yaratılmaması ile değil cevherde bulunan oluş, renk vb. arazların yaratılmaması ile yok edilir. Mu'tezileye göre ise Allah, bir cevheri yok etmek istediğinde onda bir fena arazi yaratır ve cevher bu araz ile yok olur.²⁰⁷

Daha önce sorduğumuz “Cevherin an be an yenilenmesinin önünde bir engel var mıdır?” sorusunun cevabını Cüveynî'nin açıklamalarında tam olarak göremediğimizi belirtmek isteriz.

Cevhere ait bekâ özelliğinin varlığın sınırsızlığını değil, arazın iki anda bâkî olmama özelliğinin tersini ifade ettiğini belirtmeliyiz. Böylece bu özellik âlemin hâdis oluşu önünde kavramsal bir engel olarak durmamaktadır.

2.2.1.2.4. Tedahülün İmkansızlığı

Tedahül terimi ile varlıkların birbirinin içine girmesi, diğer bir ifade ile tehayyüzlerinin birbirlerine dahil olması kastedilmektedir. Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre cevherin başka bir cevherin zâtı olarak var olması mümkün değildir. Cevherlerin iç içe geçmesi, birbirlerinin zâtında bulunması, tedahül etmesi imkansızdır. Atom konusundaki görüşleri ile çoğunluktan ayrı bir konumda bulunan Nazzâm'ın bu konudaki görüşleri de farklıdır. Ona göre cisimler iç içedir ve aynı mekanı işgal etmektedirler.²⁰⁸ Dolayısı ile cevherler tedahül ederler.²⁰⁹

²⁰⁷ Çağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teceddud-i-emsal> , (12.10.2021).

²⁰⁸ İlyas Çelebi, “Nazzâm”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazzam> , (08.10.2021).

²⁰⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 160.

Nazzâm'ın tedahülü kabul etmesi onun kümûn nazariyesini benimsemesi ile ilgilidir. Bu nazariyeye göre maddede bilfiil ortaya çıkan (zuhur) her şey, daha öncesinde kendisinde bilkuvve olarak bulunmakta idi (kümûn). Madde bu özellikleri haiz olarak ve zaman içerisinde ortaya çıkacak şekilde yaratılmıştır. Nazzâm'a göre tevhidi kanıtlamak ancak bunun kabul edilmesiyle mümkündür.²¹⁰ Ona göre maddi varlıklarda da çeşitli sebeplerle farklı şekillerde ortaya çıkan örneğin odunun yanması, ateşin yakması vs. gibi özellikler bu maddelerin içerisinde gizlidir. Nazzâm bunun herkes için bilinen bir şey olduğunu iddia etmektedir.

Nazzâm'ın aksine Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise kümûn ve zuhuru reddederek cevher ve araz teorisini benimsemiştir. Atomların varlığını kabul edenler onların iç içe geçmesini, birbirlerini özümsemesini reddetmektedir. Cevherlerin tedahül edemeyeceğine getirilen delil, iki bütünün birbirinin içinde nasıl var olacağı şeklindedir. Çünkü tedâhül mümkün olsa dağlar kadar hacme sahip varlığın bir hardal tanesinde bulunması da mümkün olacaktır. Aynı şekilde hardal tanesinin hacminden de pek çok hacmin çıkması mümkün olacaktır. Bilinir ki yeni bir şey ihdâs edilmeden, küçük bir taneden büyük varlıklar çıkamaz.²¹¹

İki varlığın bir hayyizde bütün olduğu düşünülecek olursa bu ortaya çıkan bütün ilk varlık mıdır, ikinci varlık mıdır yoksa o ikisinden ayrı bir varlık mıdır? İlk varlık kabul edilecek olursa yok olmadığı halde ikinci varlık nerede olduğu meçhuldür. İkinci varlık kabul edilecek olsa aynı durum ilk varlık için de geçerlidir. Bütün olan bu ikisinden ayrı bir varlık ise bu iki varlık nerededir? Bir diğer sorun ise iki varlığın birleşip nasıl bir varlık olduğudur.²¹²

Diğer bir ispat yolu ise hareket eden cevherin hareketinin mütehayyiz bir cevher olduğunu ve onunla aynı hayyizi işgal ettiğini kabul edenlere karşı sunulan delildir. Bu kabul edilecek olursa hareket olan cevherin müteharrik olan cevhere tedahülünün de başka bir cevher olması gerekir. Sonra bu tedahül cevherinin de onlarla aynı hayyizde bulunabilmesi için bir cevhere daha ihtiyaç duyulacaktır. Bu ise teselsüldür. Teselsül batıldır.²¹³

²¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kumun> , (08.10.2021).

²¹¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 161.

²¹² Cüveynî, **Şâmil**, s. 162.

²¹³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 186.

Cüveynî'ye göre cevherlerin tedahülü konusu bir âlem tasavvuru olan kümün ve zuhur teorisi ile ilişkili görünmektedir. Bu ise ancak cevherlerin, arazların toplamından ibaret olduğu fikri kabul edildiğinde geçerli olabilir. Büyük çoğunluğun tecrübeye dayanarak kabul ettiği cevher ve arazların, varlığın farklı alanları olduğu görüşü bu anlayışı geçersiz kılmaktadır. Aynı zamanda bu teorinin, varlıkların müstakil hudûsunu geçersiz kılması sebebiyle de reddedildiği söylenebilir.

Genel hatları ile cevherler hakkında görüşlerini aktardığımız Cüveynî'nin şimdi de hâdis varlıkların diğer kategorisi olan arazlar hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

2.2.2. Araz

Araz kelimesini açıklarken yine günlük dildeki kullanımına ve Kur'an-ı Kerim'de geçtiği yerlerdeki anlamlarına dikkat edeceğiz. Arapça sözlüklerde araz “insanın başına gelen hastalık gibi haller”, “sabitliği, devamlılığı olmayan şey”, “geçici”, “ortaya çıkan, başlayan” şeklinde tanımlanmaktadır.²¹⁴ Cüveynî de bu sözlük anlamlarına uygun olarak arazı geçici anlamında kullanılır.²¹⁵ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de “تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا” ifadesinde araz kelimesi “Siz dünya hayatının geçici nimetlerini istiyorsunuz.”²¹⁶ âyetinde dünyanın geçici olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. Yine “قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا” âyetinde²¹⁷ de geçen araz kelimesi bir anda ortaya çıkan bulutu ifade etmek için kullanılmıştır.

Araz kelimesi dilde ve ayetlerde geçtiği şekildeki anlamını da ihtiva ederek terim anlamı kazanmıştır. Cevherlerin sahip olduğu her özellik araz olarak kabul edilmiştir. Daha öncede açıklandığı üzere cevherler türdeşdir ve birbirlerine karşı farklılıkları bulunmamaktadır. Onları birbirlerinden ayıran her vasıfları arazdır. Arazlar bir cevher ile var olurlar. Cevher-i ferd ile kâim olurlar ve ondan ayrılmazlar.²¹⁸ Cevherler de arazsız bulunamazlar. Bir cevheri nitelerken

²¹⁴ Cevherî, **es-Sihâh**, thk. Ahmed Abdülgaflar Attâr, 4. Baskı, Dâru'l-İlm il-Melâyin, Beyrut, 1990, Cilt: 3, s. 1082-1083; İsfehâni, s. 984-985; Fîrûzâbâdî, **el-Kamusu'ul-Muhît**, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987, s. 832.

²¹⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 166.

²¹⁶ Enfâl, 8/67.

²¹⁷ Ahkaf, 46/24.

²¹⁸ Bilal Taşkın, “İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 1, 2017, s. 228.

kullanacağımız özellikler onun arazlarıdır. Arazlar cevherlerin aksine kalıcı değildirler, her an yenilenirler. Günlük dilde kullanımı ve ayetlerde geçtiği anlamı da bu şekildedir. Onun geçici olmasına vurgu yapılmaktadır.

Araz için verilen farklı tanımlar vardır. Cüveynî tanımlarda çeşitlilik olup ihtilaf edilse de sonuçta aynı yere vardıklarını belirtmektedir. Cüveynî'nin aktardığı birkaç tanıma burada yer vereceğiz.

a. Araz varlığı bâkî olmayandır.

Bu tanım arazların hepsini kapsamakla birlikte, kendisinden olmayanları da dışarıda bırakmaktadır.²¹⁹ Cevherlerin varlığı sürekli, Allah ve sıfatları da zorunlu olarak bâkî oldukları için bu tanımın dışındadırlar. Tanım da zaten bu durum dikkate alınarak yapılmıştır.²²⁰

Mu'tezile arazların çoğunun bekâsına inandığı için onlara göre bu tanım geçerli değildir. Onlar arazların az bir kısmını geçici olarak kabul ederler. Zaman, ses ve hareket dışındaki arazların büyük çoğunluğu onlara göre bâkîdir.²²¹ Bu nedenle bu tanım Mu'tezile'nin kabul edeceği bir araz tanımı değildir.

Yukarıda geçen bu açıklama “efrâdını cami, ağyarını mâni” şeklinde tanımlamalar için kural olarak kabul edilmektedir. Kelâmcılar tanımlama için birtakım kurallar belirlemişlerdir. Bu kuralların büyük çoğunluğu mantıktan alınmadır. Cüveynî'nin de tanımlama için kabul ettiği kurallar vardır ve araza dair tanımları aktarırken onları bu kurallara göre değerlendirmektedir. Cüveynî'nin tanımla ilgili üç şartı vardır: 1- tanım, tanımlanan şeyin illetidir, 2- tard ve aksa elverişli olmalıdır, 3- akli konulardaki tanımlamalarda tek bir illetin kullanılması gereklidir.²²² Onun kabul ettiği bu üç şart Aristo'nun da tanım için kabul ettiği üç şarttır.²²³ Bu da Cüveynî'nin Aristo'nun tanım teorisini benimsediğini ve değerlendirmelerini de bu kabuller üzerine yaptığını göstermektedir.

b. Araz başkasıyla kâim olandır.

²¹⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 167.

²²⁰ Dağ, s. 94.

²²¹ Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelâmında Araz Nazariyesi”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5-6, İstanbul, 1993, (Araz Nazariyesi), s. 79.

²²² Muhit Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2003, s. 87.

²²³ Aristo, **Topikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, 1989, s. 13, 39, 172, 176.

Bu tanımda cevherler yoktur. Allah'ın kendi dışındakilerle kâim olmayan sıfatlarını da içermemektedir. Bu nedenle tanımı şu haliyle ifade etmek gerekir:

c. *Araz cevherle kâim olandır.*²²⁴

Bu şekilde yapılan tanım en açık olandır. Cüveynî'ye göre yine de bu tanım Mu'tezile'nin asılları ile bağdaşmamaktadır. Çünkü onlar ademde cevherle kâim olmayan arazların olduğunu kabul ederler. Bu kabul ile yokluğa bir çeşit varlık atfetmiş olmaktadır. Onlar bu tanıma “vücut” kaydı ekleyerek “Araz, vücutta cevherlerle kâim olandır.” derler. Buna yapılacak itiraz ise tıpkı cevherlerin vücutta mütehayyiz olmalarını iddia ettiklerinde yapılan itiraz gibidir. Bu tanıma rağmen Allah'ın iradesi ve keraheti gibi vücutta bir mahal ile kâim olmayan araz kabul ederler.²²⁵

Mu'tezile genel olarak Allah'ın sıfatlarını teaddüd-i kudema endişesi ile reddetmektedir. Onlara göre Allah'ın sıfatları Allah'ın zâtıdır. “Allah âlimdir.” ifadesindeki söz konusu ilim Allah'ın zâtıdır. Daha sonra sıfatların izahı için mana kavramını ortaya atmış ve onun bir farklı ifadesi olarak da ahvali benimsemişlerdir. Mana kavramını ortaya çıkaran Muammer'in (ö. 215/ 830) ona yüklediği anlam araz ile eşdeğer görünmektedir. Çünkü ona göre duran cismin hareket kazanması, hareketli cismin durağan olması bir mana sebebi iledir. Bu teoriyi Allah'ın sıfatlarına uygulamıştır ve ona göre Allah kendinde mana olarak bulunan bir ilim ile âlim, kudret ile kadirdir. Bunu dile getirirken yaptığı açıklamalarda ise Allah'ın sıfatlarına zâtından ayrı bir gerçeklik atfedilmediği görülmektedir.²²⁶

Cüveynî'nin son aktardığı tanımda Mu'tezile'ye karşı yaptığı eleştirinin Mu'tezile'nin tamamını kapsamamakta ancak bu yaklaşımda olanların da Mu'tezile içinde varlığı bulunmaktadır.

Araz hakkında kelâmcıların tanımlarının farklı olması onların arazın değişik yönlerinden hareket etmeleri ve birbirlerinden farklı fizik ve metafizik görüşleri benimsemelerinden dolayıdır.²²⁷

²²⁴ Cüveynî, **Luma'**, s. 33-34

²²⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 167.

²²⁶ Köksal, s. 244- 245.

²²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz Nazariyesi”, s. 72.

2.2.2.1. Arazların İspatı

Ayrıntılarda ihtilafa düşseler de arazların varlığına İbn Keysan el-Asam (ö. 320/ 932) dışında İslam'a nispet edilen hiç kimse itiraz etmez. İbn Keysan'a göre âlemin tamamı cevherdir. Nazzâm'dan ona nispetle yaptığı açıklamaya göre hareket dışında arazlar cevherlerin unsurlarıdır. Hareket ise arız olmaktadır.²²⁸

Arazların varlığını kabul etmeyen Dehriyye ve tanrıtanımazlara cevherlerde ortaya çıkan hükümlerin kaynağı üzerinden delillendirme yapılır. Cevher için bir yön belirlendiğinde akıl diğer yönlerin de cevher için mümkün olduğunu bilir. Diğer yönler ile değil de bahsi geçen belirli bir yön ile ihtisas etmesi bir gerektirici sebebi iledir. Bu gerektirici ya kendi zâtı olacaktır ya da zâtına ek bir mana olacaktır. Zâtı ile olması mümkün değildir. Çünkü zâtı sebebi ile olsa zât devam ettiği sürece bu yön ile ihtisasın da devam etmesi gerekir. Gerektirici devam ettiği sürece hükmün de devam edeceği açıktır. Ayrıca yönlerin birinin diğerine üstün olması gerekirdi ki cevherin o yönü diğerlerine tercih etmesinin bir sebebi olsun. Ancak zâtın bir yöne izafe edilmesi diğer yönlere izafe edilmesi gibidir ve aralarında herhangi bir üstünlük yoktur. Bir başka sorun ise cevherlerin hepsinin aynı yön ile ihtisas etmesinin gerekmesidir. Çünkü cevherler birbirlerinin benzeridirler (mütecânis). Cevherlerin yönlerle ihtisasının farklı olduğu bilinmektedir. Cevherlerin zâtları ise birbirlerinden farklı değildir. Cevherler mütecânis olmasına karşın arazlar muhtelifdir.²²⁹ İşte bütün bu sebeplerden dolayı cevherin bir yön ile ihtisasının sebebi cevherin kendi zâtı olamaz.²³⁰ O halde cevherin bir yöne ihtisasını sağlayan ek bir manadır, buna da araz denmektedir.

Cevherin ihtisasının sebebinin zâta ek bir mana olduğu kabul edildiğinde, Cüveynî bunun mâdum mu mevcut mu olduğunu sorar.

Mâdum olduğu iddia edilirse bu çelişkili bir durumdur. Çünkü mâdum gerektiriciyi kabul etmek ile gerektiriciyi kabul etmemek arasında bir fark yoktur. Yokluğun bir şeyin ihtisasını gerektirmesi düşünülemez. Çünkü yokluk farklı farklı değildir.²³¹

²²⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 168.

²²⁹ İbn Furek, *Mücerredü Makâlât's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimert, 1987, Beyrut, s. 265.

²³⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 168.

²³¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 169.

Mevcut gerektiricinin de varlığı kabul edildiğinde o zâtı ile kâim mütehayyiz midir yoksa mütehayyiz değil midir? Mütehayyiz olduğu kabul edilirse bu kabul artık cevher kabulü ile eşdeğerdir. Çünkü cevher, zâtı ile kâim mütehayyiz varlıktır. Cevherler tek bir cinstirler. Birbirlerine bir hüküm gerektirmek için üstünlükleri ya da ayrıcalıkları yoktur. Cevher olarak kendi zâtı için hüküm gerektirmesi ise daha önce geçtiği üzere mümkün değildir. Zâtı devam ettiği sürece hükmün de devam etmesi gerekir. Geriye bir tek gerektiricinin cevher cinsinden olmayıp, mütehayyiz de olmadığını kabul etmek kalacaktır. Bu ise tanımı verilen arazdır. Cevher ile kâim olma konusu tartışılacak ise de bu artık konunun ayrıntılarıyla ilgili bir durumdur.²³²

Cevherlerin yönlerin herhangi biri ile ihtisas etmesi mümkündür. Bir yön ile ihtisas etmesinin sebebinin bu mümkünlük olduğunu kabul edenler vardır.

Mümkünlüğün bir sebep olarak kabul edilmesini reddeden Cüveynî bu konudaki açıklamasını Eş'arî'ye atıfla yapmaktadır. Eş'arî'ye göre bir hükmün varlığı için bir gerektirici gereklidir. Gerektiricinin yokluğu demek hükmün yokluğu demektir. Mümkünlüğün sebep olduğunu kabul edenlere göre cevher kadîmdir. Eş'arî iddiaları onların kabulü üzerinden cevaplamaktadır. Cevheri kadîm kabul ettikleri için başlangıcı olmayacak şekilde bir yön ile ihtisas etmiş haldedir. Bu yön mümkün olduğu halde cevherin o yönden zail olması düşünülemez. Bir gerektirici olmadan bu yönün belli bir vakitte yok olmasını kabul etmek zaruri bilgiyi inkar etmektir.²³³

Var olan her şeyin bitişik cevherlerden oluştuğu açıktır. Bunu arazların varlığını kabul etmeyenler de bir gerektirici olmadan bir arada olduklarını kabul edebilirler. Cevherlerden oluşan bir varlığın bir yönden bir yöne hareket ederken daha sonra başka bir yöne de hareket ettiği görülür. Ya da aynı durum siyah ile beyaz olmakta da geçerlidir. Bu ikisinin farklı şeyler olduğu bilinir. Bir şey kendi zâtına muhalif olamayacağı için, varlıkta ortaya çıkan farklılıkların zâtına dönmesi imkansızdır. Zaruri olarak bilinir ki bu farklılık cevherin zâtına zaid bir mana ile ortaya çıkmaktadır.²³⁴

Hareketsiz bir cevher tasvir edildiğinde daha sonra bunun bir yöne doğru hareket ettiği varsayılır. Cevher o yöne hareket ettiği gibi başka yöne de hareket

²³² Cüveynî, **Şâmil**, s. 170.

²³³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 172.

²³⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 172-173.

edebilir. Bu zorunlu değil mümkün bir durumdur. Çünkü cevher hareket etmeyip sükûn durumunda da kalabilirdi. Bir şeyin varlığının ortaya çıkması mümkün ise onun yokluğu da mümkündür. İşte bu varlığın ortaya çıkması için onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir gerektiricinin olduğu bedihi olarak bilinir.²³⁵ Cüveynî'ye göre arazların ispatında en kuvvetli yöntem hareket ve sükûn üzerinden yapılan delillendirmedir.²³⁶

Cüveynî, Mu'tezile'ye red başlığı altında özelde Ebu Haşim'e genelde ise arazların varlığını reddedenlere karşı birkaç konuya açıklık getirmektedir. Bu açıklamaların arazların varlığına delil değil, Mu'tezile'nin bozuk itikadını açıklamaya yönelik olduğunu dile getirir.

Ebu Haşim acz için illet kabul etmemektedir, ona göre acziyet kudretin yokluğudur. Cüveynî eğer bu mümkün olsa aynı durumun meânî sıfatlarda da geçerli olması mümkün olurdu, bu da sükûn hareketin yokluğudur, kudret aczin yokluğudur demektir, der. Aynı şekilde lezzetin nefyi de elemin varlığıdır denilebilir.²³⁷ Bu durum var olan özelliklerin vucudi ve ademi olması ile ilgilidir. Aczi kudretin yokluğu kabul etmek ile kudreti aczin yokluğu kabul etmek aynı durum değildir.

Mu'tezile'nin çoğu, illetlerin varlığını kabul etmemektedir. Örneğin onlara göre Allah'ın âlim oluşu zât sıfatıdır. İlahî zât Allah'a etfedilen vasıfların illetidir. Bu durum Allah'ı bir ilim olmaksızın ilimsiz olarak âlim kabul etmektir.²³⁸ Allah âlimdir sözü ilmi ispat etmektir, buradaki ilim ise Allah'ın zâtıdır.²³⁹

Ebu Haşim idrakleri de nefyetmektedir. Ona göre müdrîk kendisinde bir engel bulunmayan diridir. İdrak edebilir olmak için hayy olmak ve kendisinde engel bulunmamak yeterlidir. İdrak engelin olmamasıdır, der. Cüveynî bu durum ile âlim olanın kendisinde engel bulunmayan hayy olduğunu söylemek arasında bir fark olmadığını dile getirir.²⁴⁰ Ancak bu karşılaştırma pek isabetli görünmemektedir. Çünkü idrak ilim için bir yoldur, bir basamaktır.

²³⁵ Abdülmelik el-Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, Ankara, 2016, (İrşâd), s. 37.

²³⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 173.

²³⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 177.

²³⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 178.

²³⁹ Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2007, s. 198.

²⁴⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 177.

Mu'tezile var olan sıfatların bir gerektiriciden, illetten ya da zâtan kaynaklanmasını reddederek, rengin renk oluşunun bir mana ya da zâtı sebebiyle olmadığını kabul eder.²⁴¹ Bunu kabul etmelerinin sebebi eğer zâtı sebep olarak gösterirlerse onunla benzer olanların da aynı hükümde olmalarının gerekmesidir. Zât sıfatından ortak olanların hükümlerinde de ortak olmalarının gerekliliği daha önce açıklanmıştı. Bu gereklilik fizik âlemde kabul edilen bir husustur. Bu gerekliliğin aynı ile metafizik âlemde geçerli olmasının bir delili yoktur. Buna ancak akıl ile hükmedebiliriz.

Cüveynî'nin itiraz ettiği bir konu da zât için kadîm bir sıfat tespit edildikten sonra onda değişimin imkansız olmasındadır. Çünkü delil devam ettikçe hükmün de devam etmesi delaletin şartlarındandır ancak in'ikas bu şartlardan değildir. Bunun örneği şudur: Âlemin hâdis oluşu muhdisin varlığına delalet eder ama hâdis oluşun yokluğu muhdisin de yokluğuna delalet etmez.²⁴² Bu ancak bu hüküm için kurulan öncülün yanlışlığından dolayı sonucun da yanlış olduğuna delalet eder. Bu yanlışlık varlık- yokluk anlamında değil ancak bilgi içermesi açısından bir hükümdür. Bir başka örnek ise, hükümler hükmü koyanın ilmine delalet eder; hükmün bitmesi hükmü koyanın ilminin bitmesine delalet etmez. Bu bütün akli deliller ve medlulleri için böyledir. Eğer delilin yokluğu medlulün de yokluğunu gerektirecekse orada artık iki delil bulunmalıdır.²⁴³

Cüveynî burada illet ile delil farkını ortaya koymaktadır. Ona göre bir hükme farklı deliller delalet edebilir. Delilin tek olması şart değildir. İlet ise kapsayıcıdır, zorunludur. Bir hüküm için delilin aksine iki illet bulunması mümkün değildir. Bir hüküm için bir delil yok olduğunda onun yerine başka delil getirilebilir. Ancak illet için durum böyle değildir. İlet yok olduğunda onun gerektirdiği de yok olur.²⁴⁴ Bir konuda delilin varlığı bizi medlulün bilgisine ulaştırır ancak bu delilin ortadan kalkması medlulün yokluğuna ulaştırmaz. Medlul için farklı deliller bizi varlığının bilgisine ulaştırabilir. Bu farklı deliller için de aynı hüküm geçerlidir. Yoklukları medlulün yokluğuna götürmez. İlk dönem kelâmcılarında delil- medlul ilişkisi illet-

²⁴¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 178.

²⁴² Cüveynî, **Şâmil**, s. 179.

²⁴³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 179.

²⁴⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 179.

malul ilişkisinden farklı kurulmuştur. İlet-malul ilişkisinde süreklilik ve in'ikas şart kabul edilirken delil-medlul ilişkisinde süreklilik bulunmakla birlikte in'ikas şart kabul edilmemiştir.²⁴⁵

İn'ikas kavramı mantık ilminde kullanılan bir kavramdır ve bir önermenin döndürülmesi anlamına gelir. 'Delilin yanlışlığı iddianın da yanlışlığını gösterir' şeklinde açıklanabilecek "in'ikas-ı edille" mütekaddimun kelâmcılarının kabul ettiği bir prensipti. Öyle ki bu, Gazzâli sonrası kelâm ile öncesini ayıran önemli farklardan biri olarak zikredilirdi. İn'ikas-ı edillenin bir prensip olarak kabul edilmesi Bâkılânî'ye atfedilmektedir.²⁴⁶ Her ne kadar kendi kitaplarında buna bir kaynak bulunamasa da İbn Haldun'un (ö.808/ 1406) Bâkılânî'ye atıfla yaptığı şu açıklamalar kelâm alanında yapılan çalışmalarda bir galatı meşhur olarak yer almıştır;

*eş-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin takipçileri çoğaldı. Kendinden sonra onun yöntemi İbn Mücahid gibi öğrencileri tarafından takip edildi. Kâdî Ebu Bekr el-Bâkılânî onlardan öğrendi. Onların yöntemleri ve takipçileri arasında imamlığa yükseldi. Deliller ve araştırmalara uygun olan akli öncüller belirledi. Sözelimi halâ ve cevher-i ferd, arazın arazla bâkî kalamayacağı ya da arazın iki zamanda bâkî kalamayacağı gibi delillere uygun düşen ilkeleri ispat etti. O bu ilkeleri iman esaslarına bağlı kıldı. Zira deliller onlara dayandığından bu ilkelere inanmak da zorunlu olacaktı. Çünkü delilin butlanı medlulün butlanına götürecektir.*²⁴⁷

İbn Haldun, in'ikas-ı edille prensibini ilk reddedenin Gazzâli olduğunu ve muteahhirun diye adlandırdığı ondan sonra gelenlerin ise Gazzâli'yi takip ettiğini dile getirir.²⁴⁸ Ancak durumun bu şekilde olmadığı açıktır. Gazzâli'nin hocası olan Cüveynî'nin de bu prensibi açıkça reddettiği görülmektedir. Cüveynî dikkatli bir şekilde okunduğunda Gazzâli'ye ait görüşlerin pek azının orijinal olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.²⁴⁹

²⁴⁵ O. Demir, **Kelâmda Nedensellik**, s. 138.

²⁴⁶ Elmas Gülhan Çam, "Bâkılânî'de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Luğavî İstidlal", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 40, 2018, s. 219.

²⁴⁷ İbn Haldun, **Mukaddimetü İbn Haldun**, tah. Abdulvahid Vâfi, Cilt: 3, Kahire, s. 1081'den tercüme ile aktaran Hilmi Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikas-ı Edille) ve Mütekaddimun Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 29, (Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hata), s. 81.

²⁴⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, 12. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 831.

²⁴⁹ Dağ, s. 208.

Mantık ilminin tarihinde kelâmcılara yapılan mantık eleştirilerinin birçoğu in'ikas-ı edille prensibinin kabulü üzerine olduğu ileri sürülmüştür.²⁵⁰ Cüveynî bu prensibi reddederek kelâm ilminin kapılarını sınırlı da olsa felsefeye ve mantık ilmine açmıştır.²⁵¹ Bu aynı zamanda Allah'ın varlığının delili için bile olsa hiçbir aracın kutsal olmadığına da kabulüdür. Hudûs delili Allah'ın varlığının ortaya koyulması için önemli bir delil olmasına karşın yalnızca bir araçtır. Bu delil eleştirilip geçersizliği ortaya konsa bile onun yerine başka deliller getirilebilir.²⁵² Çünkü delil medlul ilişkisi ontolojik değil epistemolojik bir ilişkidir.²⁵³ Diğer bir ifade ile delil varsa bu bizi medlulün bilgisine ulaştırır fakat delil yoksa medlulün yokluğuna hükmedilmez.²⁵⁴ Allah'ın varlığına dair getirilen delillerin öncülleri ispatlanamıyorsa bu ancak delilin yanlışlığını ve delilin sonucunun bilgi olarak olumsuz olduğunu gösterir. Cüveynî'ye göre bir hükmü olumsuzlama (nefy) ile yokluk (adem) aynı değildir.²⁵⁵

Cüveynî'ye göre arazlardan bir grubun zâtı zorunlu olarak bilinir.²⁵⁶ Onların varlığını ortaya koymak için delile ihtiyaç yoktur. Zaruri olarak bilinenler ise akıl yürütme ile ortadan kalkmaz. Örneğin zât üzerine gelen renkler his ile idrak edilir. Aynı şekilde seslerin işitme duyusuyla idraki, tatların tat alma duyusu ile idraki, sıcaklık ve soğukluğun dokunma duyusuyla idrakinde olduğu gibi bu tip arazlar duyularla idrak edilir ve varlıkları zorunlu olarak bilinir. Bunların varlığını kabul edip de cevherlerden farklı oldukları inkar edilirse onlara yapılacak ispat yolu kolaydır. Örneğin bir lezzet hissedildiğinde lezzet ile birlikte acının var olmadığı bilinir. Daha sonra lezzet zail olup acı hissedildiğinde bu acının daha önce var olmayıp şimdi olduğu da bilinir. Eğer bu hislerle idrak edilen durumlar zâttan kaynaklanıyor olsaydı her zaman var olurlardı; çünkü zâtın varlığı acının hissedilmesinden önce de sabitti.²⁵⁷

²⁵⁰ Nazım Hasırcı ve Alaattin Tekin, "İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Mantıkî Kıyasa Yönelik Eleştirileri", **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 22, Nisan 2019, s. 30.

²⁵¹ Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî", **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuveyni-imamul-haremeyn>, (03.10.2021).

²⁵² Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, s. 231.

²⁵³ O. Demir, **Kelâmda Nedensellik**, s. 140; H. Demir, **Delil ve İstidlal**, s. 111.

²⁵⁴ H. Demir, "Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hata", s. 93.

²⁵⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 658,661.

²⁵⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 180.

²⁵⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 181.

Arazların bu şekilde hislerle idrak edilen olarak ayrı bir grup kabul edilmesi Kâdî Abdülcabbar'da da görülen benzer bir durumdur.²⁵⁸ İdrak edilen arazların delile ihtiyaç duymaması konusunda Cüveynî ile aynı kabuledirler.

Hareket konusuna dönecek olursak, birinin farklı yönlerde yer değiştiren bir harekete kadir olduğu farz edildiğinde burada kendisine etki eden iki kadirin halini, açıkça bilir ve kadir oluşu ile aciz oluşunun farkını ayırt eder. Bunun üzerine zorunlu olarak bilir ki kudreti, makduru üzerinde etkilidir. Bu kişinin kadir olup da makdurunun olmadığını söylemek imkansızdır. Burada üç ihtimal bulunmaktadır. Makdur ya zâtın aynı olacak ya zâta ek bir mana olacak ya da bir ek mananın zâtın kaldırılması olacaktır. Üçüncü ihtimal zâtın ortadan kaldırılması şeklinde de olabilir.²⁵⁹ Makdurun cevherin aynı olması imkansızdır çünkü cevherin varlığı devamlıdır. Kudret ancak yenilenen şeylere etki eder. Cevherin varlığında yenilenme etkili değildir.²⁶⁰ Makdurun illetin yokluğu olması da imkansızdır. Çünkü yokluk sırf yokluktur, bir etkisi yoktur. Zâtının yok olması da makdur olarak kabul edilemez. Çünkü varlığı devam ettiği sürece onun yokluğunu takdir edip makdur olarak kabul etmek çelişiktir. Makdurun zâta ek bir mana olduğu sabit olur.²⁶¹

Cüveynî burada kendisinde sık sık gördüğümüz sebr ve taksim metodunu kullanmaktadır. Sebr ve taksim yöntemi bir asılda bulunan bütün muhtemel illetlerin belirlenip biri hariç diğerlerinin butlanını ortaya koyarak kalanı illet olarak kabul etmektir.²⁶² Bu, kelâm eserlerinde kullanılan yaygın bir metoddur. Cüveynî'nin kendisini pek çok yerde kaynak olarak gösterdiği Bâkılânî, illetin ispatında sebr ve taksim yöntemini en açık delil olarak görmektedir.²⁶³

Sebr ve taksim metodu kullanılma şekline göre münhasır ve münteşir olarak isimlendirilmektedir. Kelâm ilminde kullanılan şekli daha çok münhasır olan sebr ve taksimdir. Bu yöntemde dışarıda hiçbir seçenek bırakılmaz. Bütün ihtimaller göz

²⁵⁸ Kâdî Abdülcabbar, s. 150.

²⁵⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 181

²⁶⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 160.

²⁶¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 181.

²⁶² Cürcanî, s. 120; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, s. 273.

²⁶³ Çam, s. 219.

önüne alınarak ilerlenir. Münteşir sebr ve taksimde ise değerlendirme dışında kalan ihtimallerin varlığı söz konusu olabilir.²⁶⁴

Konumuz özelinde ele alacak olursak ‘Âlem ya hâdis ya da kadîmdir, kadîm olmadığı ispat edildiğinde hâdis olduğu zorunlu olarak bilinir.’ şeklindeki bir sebr ve taksim münhasır olana örnektir. Âlemin hâdis ya da kadîm olması dışında üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Cüveynî’ye göre asl muallal olduğunda sebr ve taksim isabetli bir metottur.²⁶⁵

Eş'ari kelâmında metodolojik dönüşümün ilk ayağı olarak değerlendirilebilecek Cüveynî bu yöntemi her ne kadar isabetli görse de ona birtakım eleştiriler getirmiştir. Aslında Cüveynî’nin eleştirileri metoda değil onun uygulanaşına yöneliktir.²⁶⁶ Ona göre sebr ve taksim olumlama ve olumsuzlama ile sınırlanmıyorsa isabetli değildir. Bir başka deyişle doğru kabul edilecek yöntem ancak münhasır olan sebr ve taksimdir. Bu yöntemi kullananların da çoğunun yanlış uygulama yaptığını belirtmektedir. Eğer taksim olumlama ve olumsuzlama arasını tam olarak kuşatıyorsa sahih nazarda delil olarak kabul edilebilecektir.²⁶⁷

Cüveynî’nin aktardığına göre kadir olanın makduru belirleme üzerine yapılan delillendirmeye Cüveynî’nin makduru üzerine etkisi olmayan bir hâdis kuvvet kabul ettiği şeklinde itiraz edilmektedir. Kadirin makduru etkisi âlim olanın ilmüne etkisi gibidir denilmektedir.²⁶⁸

Cüveynî hâdis kudretin makduru etkisi ettiğini kabul eder. İmamların çoğunun görüşünün de bu yönde olduğunu dile getirir. Kabul etmeyenlerin de olduğunu örneğin Eş'arî’nin hâdis kudretin makduru etkisi etmediğini kabul ettiğini aktarır.²⁶⁹

Cüveynî’nin hayatının ilerleyen zamanlarında bazı meselelerde görüş değiştirdiği malumdur. İnsanın kudretinin fiilleri üzerindeki etkisi konusunda da ilk görüşü burada aktarılan *eş-Şâmil* adlı eserindekinden farklıdır. Cüveynî *el-İrşâd*’da

²⁶⁴ Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim>, (DİA), (11.10.2021).

²⁶⁵ Başoğlu, **DİA**.

²⁶⁶ Fadıl Aygün, “Eş'ari Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebu İshak el-İsferayini”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 6, 2012, s. 18.

²⁶⁷ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 18, 2007, s. 13.

²⁶⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 182.

²⁶⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 182.

Eş'arî geleneği takip ederek insan kudretinin fiilin üzerinde tesiri olmadığını dile getirmektedir.²⁷⁰ Cüveynî'nin değişim geçiren görüşleri incelendiğinde genellikle *eş-Şâmil*, *el-İrşâd* ve *el-Luma*'da birbirine paralel görüşler ortaya koyduğu bilinmektedir; hayatının son dönemlerinde yazdığı *Akidetü'n-Nizamiyye* ve *el-Burhan*'da ise değişim geçirdiği görüşlerine rastlamak mümkündür.²⁷¹ Durum böyle olmasına rağmen *Akidetü'n-Nizamiyye*, *el-Luma*' ve *eş-Şâmil*'de hâdis kudretin, makdurunu etkilediğini dile getirirken, *el-İrşâd*'da bunu kabul etmemektedir. Aslında *el-Luma*'da da dile getirdiği kulun kadir ve kasib olduğu ancak makdurun yaratılmasında bir etkisi olmadığıdır.²⁷² Bu farklılığın sebebinin kullanılan kavramlardan kaynaklandığı söylenebilir. İnsanın sorumluluğunu temellendirmek için insan kudretinin etkisinin kabul edilmesi kaçınılmazdır ancak kullanılan kelime “yaratma” olduğunda bunu insana atfetmek genellikle sıkıntılı kabul edilmektedir. Çünkü, fiillerin insanlar tarafından yaratıldığı görüşünün kabulü ilâhî kudretin mutlaklığı için bir mani olarak görülmektedir.²⁷³ *El-Luma*'da da insan fiilleri konusu “Rab ve Yaratma” ana başlığının altında ele alınmaktadır. Konuya bu açıdan bakıldığında Allah, mahlukatı yaratmakta tektir.²⁷⁴

Bu konuda Cüveynî'nin Eş'arî gelenek içinde istisnalar arasında olduğu bilinmektedir. İnsan kudretinin, fiilleri üzerinde etkisini açıkça dile getirir. Ona göre bu dini hükümlerin temelsiz kalmaması, Kur'an-ı Kerim'de geçen vaad ve vaidin uygulanması için gereklidir.²⁷⁵ Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), bu konudaki görüşü ile Cüveynî'nin filozoflar ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basri'ye (ö. 436/1044) yaklaştığını dile getirir.²⁷⁶

Cüveynî'nin Allah'ın mutlak irade ve kudretini herhangi bir sınırlamaya tabi tutmaması, tâbi olduğu gelenek için alışılagedik bir durumdur. Ancak Eş'arîyye

²⁷⁰ Cüveynî, *İrşâd*, s. 175.

²⁷¹ Mustafa Sancar, “Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, s. 89-90.

²⁷² Cüveynî, *Luma*, s. 75-76.

²⁷³ Hüseyin Kahraman, “Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2016, (Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü), s. 47.

²⁷⁴ Cüveynî, *Luma*, s. 73-74.

²⁷⁵ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fiil>, (08.08.2021).

²⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe El-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 171.

içerisinde kulun sorumluluğunu ön plana çıkarmak için hâdis kudretin etkisinden de açıkça bahsetmesi onu mezhep içerisinde farklı kılmaktadır. Onun bu görüşleri hayatının sonlarına doğru fikir değiştirerek dile getirdiğini söylemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü biz bunu yazdığı ilk eserlerden biri olan *eş-Şâmil*'de de açıkça görmekteyiz. İnsan özgürlüğünün ve sorumluluğunun temellendirilmesi, insanın ilahi buyruklara muhatap olarak kabul edilmesi için önemli bir adımdır. Hal böyle iken Cüveynî'nin insanın fiilleri üzerinde hiçbir etkisi olmadığını kabul eden Cebrî anlayış ile bir fark bulunmadığını iddia etmek²⁷⁷ pek uygun görünmemektedir.

Cüveynî'ye göre hâdis kudretin etki etmediği kabul edilse bile akıl onun makduru olanı ve olmayanı ayırt edebilecek yetkinliktedir.²⁷⁸ Yapılan itirazlara ilim, irade, duyma gibi özelliklerin kudret ile ilişkileri üzerinden örnek vermektedir. Örneğin âlim malumun aynını bilir. İlim onu etkilemese bile tıpkı makdurunun oluşması ile ilişkili olmadığını bildiği gibi kudretinin makdurunun şahsı ya da cismi ile ilişkili olmadığını da kesin olarak bilir. Zâtı ile ilişkili olmadığında da zâtına ek bir mana ile ilişkili olması gerektiği bilinir.²⁷⁹

İrade ile kudret ilişkisinde yaptığı açıklamalarda birinin iradesinin bir başkası üzerindeki etkisine değinmektedir.²⁸⁰ İrade konu açısından verilebilecek bir örnek iken bu durum örneği anlamsız göstermektedir.

İşitme örneğini ise şu şekilde dile getirmektedir: Bir kişi bir cisim görse daha sonra sesini duysa bu duymanın zât ile ilişkili olmadığı bilinir.²⁸¹ Bunun açıklaması daha önce geçen örneklerin açıklaması gibidir. Gören zât aynı anda sesini duymamıştı. Sebep zât olsa daha önce de işitirdi.

Cüveynî bu yollar ile arazın neredeyse zorunlu olarak ispat edildiğini dile getirir.²⁸² Cevherler tek bir tür olduğu halde onlarda var olan ortaya çıkan özellikler çeşitlidir. Bu da zorunlu bilgiye götürür.

En kuvvetli olarak nitelediği ise fiillerle yaptığı örneklemedir. Faili olmayan bir fiil düşünülemez. Aynı şekilde fiili olmayan bir fail de düşünülemez. Fiilin zâtın

²⁷⁷ Hüseyin Kahraman, "Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü", s. 56.

²⁷⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 182.

²⁷⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 182.

²⁸⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 183.

²⁸¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 183.

²⁸² Cüveynî, *Şâmil*, s. 183.

aynı olması imkansızdır. Delillendirme tıpkı bir öncekilerde olduğu gibi devam eder. Bu anlatılanlar düşünenler için basittir.²⁸³

Cüveynî'nin fiili olmayan bir fail düşünülemez kabulü, Allah'ın ezelde fail olduğu düşüncesinde âlemin de ezeliyeti fikrine götürebilir. Allah'ı ezelde fail olarak kabul etmemek ise âlemin hudûsu ile Allah'a sonradan faillik atfetmek demek olacaktır. Allah'ın zâtı ile hâdis olanın kâim olması ise imkansızdır. Nitekim fiilî sıfatların ezeli manalar olup olmadığıyla ilgili kelâmcılar arasındaki bu tartışmayı, daha sonra Gazzâlî, âlem yaratılmadan önce bilkuvve, âlemin yaratılması ile birlikte ise bilfiil olmakla izah eder.²⁸⁴ Ancak böyle bir açıklamanın Cüveynî açısından kabul edilebilir olduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte Eş'arî kelâmcıların benimsediği fiili sıfatların ezeli olmayıp itibari manalar kabul edilmesi Cüveynî açısından da bu konuda bir cevap olarak ele alınmış olabilir.

Arazların gerektirdiklerini kabul ederek onların cisimler tarafından gerçekleştiğini kabul edenlere karşı Cüveynî arazların hayyizi olmadığı gerekçesiyle itiraz etmektedir. Mütiharrik olanın bir hareket sebebiyle mütiharrik olduğu sabittir. Bu hareketi cisim, cevher ya da cevherin zâtına ek bir mana olarak takdir etmek mümkündür. Hareket, cevher olarak kabul edilirse, bu cevher mütiharrikin hayyizinden ayrı bir hayyiz ile mi yoksa mütiharrikin hayyizinde mi ihtisas edecektir? Ayrı bir hayyiz ile ihtisas ettiği takdir edilirse başka bir cevher için hüküm gerektirmesi imkansızdır. Hareket olan cevherin, mütiharrikin hayyizinde bulunduğu takdir edilirse hareket mütahayyiz olarak kabul edilmiş olacaktır. Bu kabul edilmeyip hareketin tehayyüzü nefyedilirse de geriye kalan anlam Cüveynî'nin de kabul ettiği arazın anlamı olacaktır. Cüveynî'ye göre araz hayyizi olmayan hâdistir. O halde itiraz edenlerin itirazı, anlama değil yalnızca isimlendirme üzerine olacaktır.²⁸⁵

Eğer hareketin hem mütahayyiz olup hem de mütiharrikin hayyizinde bulunduğu iddia edilirse, bu iki cevherin tedahül etmesidir.²⁸⁶ Bunun mümkün olmamasının sebebi, ilgili başlık altında açıklanmış idi.

²⁸³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 183.

²⁸⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 115-116.

²⁸⁵ Cüveynî, *Şâmil*, s. 185.

²⁸⁶ Cüveynî, *Şâmil*, s. 186.

2.2.3. Cevherlerin Ve Arazların Hudûsu

Cevherler ve arazların varlığı, önceki bölümde delilleriyle ortaya koyuldu. Bu bölümde ise âlemin hudûsuna giden yolda cevher ve arazların hudûsu açıklanacaktır. Cüveynî'nin bunları nasıl delillendirdiğini ortaya koyarken yine onun izlediği yolu takip edeceğiz.

Arazların ve cevherlerin hudûsu konusunda farklı kabulleri olan Dehriyye, mutlak zaman anlamına gelen “dehr” sözcüğüne nispetle bu ismi almıştır. Dehriyye İslam dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşüncelerin oluşturduğu akımın ortak adı olmuştur. Kendisini diğer akımlardan ayıracak nitelikte bir sistematiğe anılmaktan ziyade daha çok bir fikri ya da bir şahsı birtakım özellikleri sebebi ile dehri olarak nitelemek şeklinde kullanılmıştır.²⁸⁷ Cüveynî, Dehriyye'yi cevherler ve arazlar konusundaki kabullerine göre kendi içerisinde birkaç gruba ayırmıştır. Ona göre Dehriyye olarak isimlendirilen topluluğun içerisinde cevherlerin varlığını kabul ettiği halde onun hâdis olması konusuna itiraz eden bir grup vardır. Daha sonra arazların hudûsunu kabul etmek ile birlikte cevherin hudûsunu reddedip kadîm olduklarını iddia ederler. Bir diğer grup ise kadîm cevherin hâdis arazlara mahal olduğunu söyleyerek sonu olmayan havâdislerin varlığını kabule yönelir. Bir kısmı da cevherin arazlardan ayrı var olduğunu ancak sonra arazların bir daha ayrılmayacak şekilde arazların cevherlerin zâtında hudûsa geldiğini iddia ederler.²⁸⁸

Eş'ariyye'nin sistemli bir mezhep haline gelmesinde önemli rol oynayan Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037)²⁸⁹ ise bu konuda Dehriyye'yi farklı bir tasnife tabi tutmuştur. *Ashabu'l-Heyula* olarak isimlendirilen grup içerisinde ezeli bir madde kabul edip atomları reddedenler varken atomları kabul edip arazların varlığını reddedenler de vardır. Bir grup ise arazları ezelden beri hâdis kabul eder. Bunları *Ezeliyyetü'd-Dehriyye* olarak isimlendirir. Bir kısım ise cisimlerde ezelden beri gizli olan arazların şartları gerçekleştiğinde zuhur ettiğini ileri sürer.²⁹⁰ Bağdâdî'ye göre Dehriyye, âlem içindeki değişimlerle birlikte ezelden de şimdiki gibi var olduğunu

²⁸⁷ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dehriyye> , (02.11.2021).

²⁸⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 186.

²⁸⁹ Ethem Ruhi Fırlı, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulkahir-el-bagdadi> , (02.11.2021).

²⁹⁰ Abdülkahir el-Bağdâdî, **Usul'ud-Dîn**, İstanbul, 1926, (Usul'ud-Dîn), ss. 53-55.

kabul etmektedir. Hem bu sebeplerden hem de yaratıcıyı inkar etmeleri sebebiyle Ezeliyye olarak da isimlendirilmişlerdir.

Cevherin bir yön ile ihtisas etmesinin bir illet sebebiyle olduğu arazların ispatında açıklandı. Kevnler (oluşlar) ise arazlardan bir grubu içermektedir. Kevn cevherin bir mekân ile tahsisini ya da mekân takdirini gerektirir.²⁹¹ Ancak o, tehayyüz gibi değildir. Tehayyüz tek bir özelliktir. Kevnler ise çeşitlidir.²⁹² Cüveynî'ye göre kevnler hareket, sükûn, içtima, iftirak ve mümasedir (te'lif).²⁹³

Cevherlerin ezelde kevnler ile ihtisas etmesi ya da başka bir deyişle kevnlerin ezelde cevherlerle kıyamı için üç ihtimal vardır. Ya ezelde onunla kâim olacaklar ya cevher ezelde bu kevnlerden hali olacak ya da kevnlerin bir kısmı ile kâim olacaktır.

Kevnlerin ezelde cevherlerle kâim olduğu görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Bunun imkansızlığının birkaç sebebi vardır. İlki cevherlerden biri için takdir edilebilecek yönler sonsuzdur. Cevherle kâim sonsuz kevnlerin olması ise mümkün değildir. Çünkü kevnler için üç ihtimal söz konusudur. Ya hükümlerinin hepsini gerektirecek ya hükümlerinden bir şey gerektirmeyecek ya bir kısmını gerektirirken bir kısmını gerektirmeyecek. İlk ihtimal geçersizdir. Cevherin bir durumda birden fazla yön ile ihtisas etmesinin batıllığı açık olarak bilinir. İkinci ihtimal olan hükümlerinden bir şey gerektirmemesi de iki yönden geçersizdir. İlki hareketli cevherin yönden ihtisastan ayrı olması demektir. Bir diğer deyişle aynı anda hem birlikte hem ayrı ya da hem hareketli hem sakin cevheri kabul etmektir. Bunun geçersizliği çok açıktır. İkincisi ise kevnler ezelde hükümlerini gerektirmeden var olabiliyorlarsa bunun hep böyle kalması da mümkün olurdu. Çünkü vakitler birbirlerinden üstün değillerdir.²⁹⁴

Hareket ve sükûn gibi zıt arazların bir mahâl ile kâim olduğunu; sükûn, kümûn durumda iken hareketin zahir olduğunu, hareket kümûn durumunda iken ise sükûnun zahir olduğunu iddia edenler vardır. Daha önce geçtiği üzere kümûn ve zuhur meselesinin kabul edilmesi mümkün değildir. Bu batıldır. Çünkü kümûnün anlamı bir

²⁹¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 428

²⁹² Cüveynî, **Şâmil**, s. 158.

²⁹³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 428-429; Bekir Topaloğlu, “eş-Şâmil”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-samil>, (02.11.2021).

²⁹⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 187.

şeyin örtülmesi ve gizlenmesidir, bu ise cevherde düşünülemez çünkü cevher için iç ya da dış düşünülemez. Hareket ve sükûn bir arada bulunamaz.²⁹⁵

Cevherlerin hudûsunun ispatlanması için öncelikle;

- 1.Arazların hudûsunun ispatı
- 2.Cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağının ispatı²⁹⁶
- 3.Sonsuz havâdisin reddinin ortaya koyulması gerekmektedir.

Öyle ki Cüveynî son maddeyi açıklamayı dinin en büyük rukunlarından kabul etmektedir. Bu ispat edilmeden âlemin hudûsunun ispat edilmesinin mümkün olmadığını dile getirir.²⁹⁷

Biz de bu sıralamaya uyarak önce arazların hudûsunu delilleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.3.1. Arazların Hudûsu

Cüveynî arazların hudûsunu şu üç şeyin açıklanması üzerine bina eder²⁹⁸ ;

- 1.Kadîmin yokluğunun imkansızlığı
- 2.Arazın zâtı ile kâim olmasının imkansızlığı
- 3.Arazın araz ile kıyamının imkansızlığı

2.2.3.1.1. Kadîmin Yokluğunun İmkansızlığı

Cüveynî bir konu hakkında aklın ittifak ettiği durumlarda ona delil getirmenin caiz olmadığını dile getirir. Akıl sahipleri arasında kadîmin yokluğunu mümkün gören yoktur.²⁹⁹ Bununla birlikte aklî meselelerde "akıllıların ittifakı" ile delil getirmek doğru değildir. Bundan dolayı bu imkansızlığın delilini soranlara açıklamalar yapılır.

Kadîmin yok olması mümkün olsa onun iadesi de mümkün olurdu. İade edildiği farz edilse artık onun için hudûs hükmü verilir. Kadîm için hâdis demek ise mümkün değildir. Çünkü hudûs ile kıdem birbirlerine zıt sıfatlardır.³⁰⁰ Daha önce

²⁹⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 190.

²⁹⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 204.

²⁹⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 148.

²⁹⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 186.

²⁹⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 194.

³⁰⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 194.

değindiğimiz üzere Cüveynî hudûs ve kıdem terimlerinin günlük dildeki kullanımda birbirine zıt olmayan anlamlar ihtiva ettiğini kabul etmektedir. Ancak görüldüğü kadarıyla buradaki kabul, üzerinde konuşulan konunun mahiyetinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu iki görüş arasında bir çelişki olmadığı söylenebilir. Nitekim ona göre kadîm yok edilip iade edildiğinde ona kudret taalluk eder ki, kadîme kudretin taalluk etmesi imkansızdır.³⁰¹ Bu da burada bahsedilen kadîm ile vacip varlığın kastedildiği anlamına gelmektedir.

Kadîm olanın ademinin imkansızlığına dair bir husus ise, varlığının başlangıcı olmayan mevcudun yokluğu takdir edilirse ya yok olmasının bazı vakitlerde vacip olduğunun kabul edilmesi ya da varlığının devam etmesinin mümkünlüğü ile birlikte yokluğunun vuku bulduğunun kabul edilmesidir. Yokluğunun vacip kabul edilmesi zaruri olarak imkansızdır. Yokluğun vacip kabul edilmesi varlığın devamlılığının imkansızlığına götürür. Bu durum şunu kabul etmek gibidir: varlığının başlangıcı olmayan mevcudun vakitlerin birbirlerine benzer olmasına rağmen bu belirli vakte kadar kalması imkansızdır. Bunun geçersizliği açıkça bilinir.³⁰²

Cüveynî delilin bütün aşamalarında olduğu gibi burada da varlığın mümkünlüğü üzerinden ihtimalleri sıralamaktadır. Mümkün olan ihtimallerin bir belirleyiciye ihtiyaç duyacağı bilinir.

Bir diğer ihtimal olan varlığının devam etmesinin mümkünlüğü ile birlikte yokluğunun vuku bulmasına gelinecek olursa burada iki mümkün durumun karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Bu durumda yokluk vuku bulursa bu ya bir gerektirici ile sabit olur ya da bir gerektirici olmadan sabit olur. Bir gerektirici ile sabit olduğu kabul edilirse bu gerektirici hakkında dört ihtimal söz konusudur. Gerektirici ya kadîmin varlığının zıddı olarak gelir ve nefyini içerir ya bekâsını ortadan kaldırmayı ya varlığının şartlarından bir şartın iptalini ya da bir yok edicinin yok etmesini içerir.³⁰³

İlk olarak kadîmin varlığının zıddı geldiği düşünülürse bu mümkün değildir. Çünkü kadîm, zâtıyla kâim olandır ve onda zıtlar gerçekleşmez. Zıtlık ancak iki muayyenin bir mekânda takdir edilmesiyle gerçekleşir. İki ayrı mekânda bulunanlar birbirlerine karşı zıtlığın konusu olamazlar. Kadîmin yokluğu için bir zıt takdir etmek

³⁰¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 194.

³⁰² Cüveynî, **Şâmil**, s. 195.

³⁰³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 195.

için ya önce kadîm yok oldu zıttı geldi ya da zıttı geldi kadîm sonra yok oldu şeklinde kabul edilecektir. Önce kadîmin yokluğunu kabul etmek ondan sonra gelen zıttın bir etkisi olmadığını kabul etmektir. Çünkü yokluk, zıttın gelmesinden önce gerçekleşmiştir. Önce zıttı gelmiştir sonra kadîm yok olmuştur görüşü kabul edilecek olursa bu da kadîm ve zıttının aynı vakitte bir araya geldiğini tasavvur etmektir. O halde o ikisinin iki veya daha fazla vakitte bir arada kalmalarında bir engel olmayacaktır.³⁰⁴

Kadîmin yokluğunun sebebi bekânın kesilmesi olarak kabul edilmesi de mümkün değildir. Çünkü kadîm olanın bekâsı da kadîmdir. Kadîmin yokluğuna engel bekânın yokluğuna engel gibidir.³⁰⁵

Yokluğunun sebebinin varlığının şartlarından birinin yok olması olarak kabul edilmesi de imkansızdır. Bu yok olan makdur şart ya hâdis olur ya kadîm olur. Kadîm olursa yokluğu mümkün değildir. Hâdis olduğu kabul edilecek olursa da bu mümkün olmayacaktır. Çünkü hâdis, kadîmin varlığını öncelemiş olacaktır. Kadîmin varlığı şartından önce tahakkuk ettiğinde onun varlık için bir şart olmadığı açıktır. Çünkü şart, şart koşulan şeyden ayrı olabilese bile şart koşulan şey, şarttan ayrı olmaz.³⁰⁶

Son olarak kadîm yok etme ile yok olur denirse bu da mümkün değildir. Çünkü yokluk sırf yokluktur.³⁰⁷ Yokluk makdur olarak kudretin konusu da olamaz. “Kadir olanın kudreti hiçbir şeye yetti.” demek ile “Kudreti bir şeye kadir olmadı.” demek arasında fark yoktur.³⁰⁸

Varlık ve yokluk iki mümkün konumda ise yokluğun bir gerektirici olmadan sabit olması zaruri olarak mümkün değildir. Ezelî olarak bulunanın yokluğu her vakitte caiz olmalıdır. Yokluğuna diğer vakitler dışındaki belirli bir vakitte takdirinin vakitlerin bunda bir etkisi olmadığı için anlamı yoktur.³⁰⁹

Kadîmin varlığı için bir gerektirici olmadığı ittifakla sabittir. Gerektirici olmadan varlığı devam eden ise vaciptir. Kadîmin vacibu’l-vucud olduğu bu şekilde sabit olur.³¹⁰

³⁰⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 195.

³⁰⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 196.

³⁰⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 196.

³⁰⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 124-125, 133.

³⁰⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 196.

³⁰⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 196.

³¹⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 197.

2.2.3.1.2. Arazın Zâtı İle Kâim Olmasının İmkansızlığı

Cüveynî'ye göre arazların hükümleri vardır ve bunlardan herhangi birinden ayrılması imkansızdır. Arazlar;

1. Zâtıyla kâim değildir, başka mahale ihtiyaç duyar.
2. Bâki değildir.
3. Mütehayyiz değildir.³¹¹

Arazların zâtı ile kâim olmamalarının ortaya koyulması onların hudûsunun ispatlanmasında da bir aşama olarak kaydedilmiştir.

Cüveynî, arazların zâtı ile kâim olmamalarına ilim sıfatı üzerinden örneklendirerek delil getirmektedir. İlim zâtı ile kâim olsa ya kendi ile bilinir, hükmü sabit olur ya da kendi ile bilinmez. Kendisi ile bilinmezse bu onun cinsinin değişimidir.³¹² Mümkün değildir. Çünkü ilim kendisi ile bilinendir. Bilinmemesi artık onun farklı bir cins olduğu anlamına gelir. Kendisi ile bilinmeyen ilim mümkün olsa ilim olmayan ile bilmek de mümkün olurdu.³¹³

Eğer zâtı ile kâimken kendisi ile bilineceği iddia edilirse onun ile âlim olan bir şey ortaya koymanın yolu yoktur. Onunla âlim olanın bir cevher olduğunu iddia etmek imkansızdır. Çünkü ilmi, zâtı ile kâim kabul edersek onun başka cevherlerle ihtisası mümkün değildir. Hüküm gerektirmesi bakımından birbirlerine üstünlükleri kalmayacaktır. İkisi de zâtı ile kâim olacaktır. İlmin zâtını bilmekle âlim olunur denirse bu arazların inkarına götürür. Böylece kesin bir şekilde âlimin zât olduğu ilmin ise zâta zaid bir mana olduğu ortaya koyulmuş olur.³¹⁴

Cevherin arazları kabul etmesinin esası onun zâtı ile kâim olmasıdır. Araz zâtı ile kâim olacak olursa arazları kabul etmesi gerekirdi. Arazın araz ile kâim olmamasının imkansızlığı da bir sonraki başlıkta açıklanacaktır.

³¹¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 150. Burada Cüveynî tarafından ifade edilen hükümler genel olarak Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcılar tarafından da benimsenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Yazıcı, **Gazzâlî Sonrası Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda Varlık Anlayışı**, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum, 2010, ss. 226-232; Mavil, ss. 214-226; O. Demir, **Kelâm'da Nedensellik**, ss. 86-89.

³¹² Cüveynî, **Şâmil**, s. 203.

³¹³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 199.

³¹⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 200.

Burada Cüveynî akıllara gelebilecek şu itirazı dile getirmektedir: Bu görüş kabul edildiği takdirde hâdisler de kadîmin zâtı ile kâim olabilir. Aynı zamanda kadîm sıfatlar da hâdis cevherler ile kâim olabilir. Çünkü cevherler de kendi zâtı ile kâimdir.³¹⁵ Cüveynî'ye göre temel bir ilke olarak illetin zâtı ile kâim olan her şey ile kâim olması mümkündür. Dolayısı ile illet olması bakımından ele alınacak olursa havâdisin kadîmin zâtı ile kıyâmı imkansız değildir. Ancak bu durumun imkansızlığı başka bir yöndendir. Bundan dolayı da kadîm sıfatların cevher ile kıyâmı da onların illet olması bakımından değil, cevherin hudûsu sebebiyle imkansızdır. Kadîm sıfatların varlığı hâdis olan cevheri önceler. Cevher ihdâs edildiğinde ise ona intikal etmesi imkansızdır.³¹⁶ Bu açıklamalara bakarak Cüveynî'nin ilahi sıfatlar ile arazlar arasında illet olma bakımından bir benzerlik kurduğu, bununla birlikte zamansal bir farklılığa dayanarak birbirlerinin yerine geçemeyecekleri görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Ancak onun konu ile ilgili açıklamalarında ontolojik farklılığa dayalı bir gerekçe göremiyoruz.

Kelâmcılara göre cevherlerin varlığı devamlı iken arazlar bâkî değildir ve her an yenilenirler. Bu yenilenme Allah tarafından gerçekleştirilmekle birlikte Allah'ın evren üzerinde her an yaratma halinde olduğunun da bir vurgusudur. Eğer bu kabul edilmeyecek olsa evrenin işleyişinde Allah'ın iradesine ihtiyaç duyulmayacak ve evreni yarattıktan sonra içerisinde kurallar belirleyip bu kurallara göre evreni kendi kendine idare ettiren bir sistem olarak yaratan Allah tasavvuru ortaya çıkacaktır. Allah'ın yalnızca ilk yaratma anında faal olduğu daha sonra tabiri yerindeyse kenara çekildiği bir tablo çizilecektir. Bu da Kur'an'da yansıtılan ve İslam düşüncesi içerisinde şekillenen Allah anlayışından çok uzaktır. Bu nedenle Allah, zamanın her anına müdahil olarak eşyayı devamlı surette yaratmaktadır.³¹⁷ Cüveynî'ye göre cevherlerin bekâsı Nazzâm dışındaki bütün kelâmcılara göre kabul edildiğinden³¹⁸ bu müdahale arazların an be an yeniden yaratılmasıyla gerçekleşecektir.

³¹⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 203.

³¹⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 203-204.

³¹⁷ Muhammed Basil et-Tâi, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Mehmet Bulğen, Cilt: 39, Sayı: 2, 2010, ss. 155-156.

³¹⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 160.

2.2.3.1.3. Arazın Araz ile Kıyamının İmkansızlığı

Atom görüşünü benimseyen kelâmcıların hemen tamamına göre arazlar cevherlerle kâimdirler. Arazların yine kendileri gibi arazlarla kâim olamayacakları da genel bir kabuldür. Cüveynî bu duruma dair delilini yine ilim sıfatı üzerinden örnek vererek açıklar. Ona göre eğer araz, araz ile kâim olabilseydi örneğin ilim arazının kendisi ile kâim bir ilim ile âlim olduğu kabul edilirdi. Bu durumda bilgi, bilen kabul edilirdi. Ayrıca onunla cehlin de kıyâmı mümkün olurdu. Bu da bilgi bilmeyendir ya da bilendir şeklinde ifade edilebilirdi. Çünkü ikisinin cevazı aynıdır. Buna göre birbirinin tamamen zıttı olan iki kavramın bir araya gelmesi (ictimâu'z-zıddeyn) durumu ortaya çıkardı. Bunun ise akla aykırı/muhal olduğu açıkça bilinmektedir. İlerleyen bölümlerde açıklanacağı üzere cevherler arazlardan hali olamayacağı gibi ilim ve cehli kabul ettiğini varsaydığımız ilk ilim de onlardan birinden hali olamaz. Bu imkansızlık aynı zamanda bizi birbirine eklenen sonsuz havâdisin varlığını kabule götürür ki bu da teselsüldür.³¹⁹ Zira, arazın arazla kâim olması mümkün kabul edildiğinde, nitelik olarak eklenen arazlara da yeni arazların eklenmesi mümkün olur ve bu da sonsuzca devam edebilir. Bu ise imkansızdır. Çünkü sonlunun (hâdis) sonsuzca tekrar etmesi akla aykırıdır.

Cüveynî'bu konuyu Bâkılânî'den aktardığı bir açıklama ile destekler. Bâkılânî arazın araz ile kıyamının imkansızlığına kevnler üzerinden örnek verir. Kevn bir hayyizde yön oluşu belirleyen araz gruplarının ismidir ve bu özelliği ile diğer arazlardan ayrılır. Bir yön tahsisi ise ancak bir hayyiz işgal edilmesi durumunda gerçekleşir. Hayyiz işgal etmeyen mevcut için bir yön düşünülemez. Onunla kevnler de kâim olmazlar. Kevnlerin yön ile tahsis hükmünü gerektirmeden arazla kıyâmı düşünülecek olsa bu da kevnin zâtının değişmesini ya da kendi cinsinden ayrılmasını kabul etmek demektir.³²⁰

Cüveynî, Bâkılânî'yi pek çok konuda takip etmektedir. Zaman zaman itiraz etse de Bâkılânî'nin çok sıkı bir takipçisidir. Tartışmalarda Bâkılânî'nin kabullerini

³¹⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s.198.

³²⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 198.

aktarıp onları genişleterek yeni örnekler sunmaktadır. Burada da benzer şekilde onun kevnlerle ilgili verdiği örneğe kitabında yer verip onu açıklamıştır.

Daha önce de belirtildiği üzere ekvan hareket, sükûn, içtima, iftirak ve mümaseden oluşan bir araz grubunun adıdır.³²¹ Bâkılânî'nin verdiği örnek üzerinden bu gruptan hareket hakkında konuşulacak olursa hareket ancak bir hacimde gerçekleşir. Hareket hayyizi olanın/cevherin bir mekân işgal edip sonra orayı boşaltmasıdır. Aynı şekilde içtima kevnî de iki zâtın yan yana temas halinde olmasıdır. İki zâtın temasından bahsedilecekse bu ikisinin hacimleri olması kaçınılmazdır. Bu durum diğer kevnlerde de geçerlidir. Kevnlerin arazla kâim olamayacakları bu açıklamalarla sabit olmuştur.³²²

İlim ilim ile kâim olacak olsa ya birincisi ikincisi ile âlim olur ya ikincisi birincisi ile âlim olur ya da her ikisi birbiri ile âlim olur. Kendisi ile ilim kâim iken ikisine de âlim dememek imkansızdır. İkisini ayıran bir vasıf yoktur. Birbirlerine evla olmadıkları için diğer seçenekleri kabul etmek de mümkün değildir. Cevher ile araz arasındaki münasebet ise böyle değildir. Cevher zât bakımından arazdan farklıdır. Böylece âlimin, kendisi ile ilim kâim olan kişi olduğu sabit olmuş olur.³²³

Arazın araz ile kâim olamayacağının delilleri bu şekilde ortaya konmaya çalışıldı. Araz ancak bir hayyizi olan cevher ile kâim olabilir. Arazın yine kendisi gibi bir hayyiz işgal etmeyen başka bir arazla kıyâmı imkansızdır. Ayrıca yine imkan açısından bakılacak olursa, Cüveynî de pek çok yerde buna değinmiştir, arazların hüküm gerektirme için birbirlerine bir üstünlükleri yoktur.

2.2.3.2. Cevherlerin Arazilardan Ayrı Olamayacağının İspatı

Cevherlerin hudûsunu ispatlamak için gereken üç adımdan ilki olan arazların hudûsu, yine Cüveynî'nin ortaya koyduğu şekilde açıklandı. İkinci adım ise cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağının delillerinin açıklanmasıdır. Cüveynî'ye göre cevherlerin hudûsunu bilmenin yolu bunun açıklanmasıdır. Hudûsu bilmenin

³²¹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 428-429.

³²² Cüveynî, **Şâmil**, s. 198.

³²³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 201-202.

başka yolu yoktur. Cevherlerin hudûsunu ispatlayan her mezhep delilini onların arazlardan ayrı olamayacağına dayandırır.³²⁴

Cüveynî bu konuyu açıklarken delillerini iki gruba ayırmaktadır. İlk grup delillendirmelerini Dehriyye'nin kabulleri üzerinden yaparken ikinci grubu ise Müslüman olup cevher ve araz konusundaki görüşlerini hatalı kabul ettiklerine karşı yapmaktadır.³²⁵

Öncelikle müstakil olarak Cüveynî'nin bu konudaki kabulü cevherin arazdan ayrı olmasının imkansız olmasıdır. Ona göre arazlar ikiye ayrılır; muhtelif olup zıttı bulunanlar ve muhteliflikle vasıflanmayıp zıttı bulunmayanlar. Arazların çoğunluğunu ilk grup oluşturmaktadır. Bu zıt arazlardan birini cevher mutlaka taşır. Renk, tat, kevn, koku bu zıt muhtelif arazlardan bazılarıdır. Örneğin siyah ve beyaz, sarı ve kırmızı birbirlerine zıt muhtelif arazlardır. Cevherlerin bunlardan birini taşıması zorunlu olduğu gibi bunların ikisini birden taşıması ise mümkün değildir. Muhtelif ve zıttı olmayan arazlara gelince bunlara örnek olarak bekâ arazi verilebilir. Bu araz grubu var olduğunda onların zıttı yoktur. Cevher ile bekâ bir kez kâim olduğunda ondan hâli olmaz. Onu ortadan kaldıracak bir muhalifi yoktur.³²⁶

Dehriyye'nin kabulüne göre cevherler kadîmdir ve ezelde arazlardan hâli olarak bulunurlar. Onlara göre bu kabul kevnler de dahil bütün arazlar için geçerlidir.³²⁷ Cüveynî ilk delillendirmelerini Dehriyye'nin bu görüşüne karşı yapmaktadır.

Ona göre cevherleri ezelde var kabul edeceksek bu cevherler için üç hüküm düşünülebilir. Ya bitişik olacaklar ya ayrı ayrı olacaklar ya da ne bitişik ne de ayrı olacaklardır. Onları bir arada ya da ayrı kabul etmek onları bu iki kevn ile kâim kabul etmektir. Böylelikle kevnlerden ayrı olmayacakları açıklanmış olur. Bitişik ve ayrı kabul etmek ise çelişkili bir durumdur. Zaruri olarak geçersizliği bilinir. Akıl birleşik iki şeyin aynı zamanda ayrı olamayacağını açıkça bilir. Ezelde iki hayyiz işgal eden

³²⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 212. Bu görüşün kelâmcılar tarafından kabul edilen genel bir görüş olduğu hakkında bkz. Kılavuz, s. 83, 93, 97, 102, 115.

³²⁵ Cüveynî'nin burada Müslüman olarak isimlendirdiği grubun sadece İslam dinine mensup olanlar açısından anlaşılması doğru olmaz. Onun asıl kastettiği âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve âlemin hâdis olduğunu kabul eden herkes olmalıdır. Zira kelâmcılar sadece Müslümanlara has bir tabiat felsefesi inşa etme amacını gütmeyizler.

³²⁶ Cüveynî, **Şâmil**, s. 204.

³²⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 205.

iki cevher tasavvur ettiğimizde bunlar için içtima ya da iftiraktan birinin mutlaka kabul edilmesi gereklidir. İkisinin de olmaması zaruri olarak batıldır.³²⁸ Cüveynî burada da görüşünü klasik mantıktan bildiğimiz ve kelâmcılara göre aklın bedihî/zaruri olarak kabul ettiği üçüncü şıkkın imkansızlığı prensibine dayandırmaktadır.

Cüveynî zorunlu olarak bilinene itirazın anlamsız olduğunu dile getirmektedir. İtiraz ve inkar ancak bir şey delil ile ortaya koyuldu ise mümkündür. Bedihi olarak bilinen ise delil ile değildir. Eğer bu durumda yine de gelecek bir itiraz varsa artık onların itirazlarını cevaplamak ancak sofistlerin itirazlarına cevap vermek gibidir.³²⁹

Yine iddialardan biri de cevherlerin ezelde ne ayrı ne bir arada olup daha sonra bir araya gelenle bir araya geldiği ayrı olanla da ayrıldığını kabul etmeleridir. Onunla bir araya gelen hakkında düşünülürse o ya ayrılıkta bir araya gelmiştir ya da ayrı olmadan bir araya gelmiştir. Ayrılmadan sonra olduğu kabul edilirse onunla daha önce iftirak kâimdir. Eğer ayrı olmadan bir araya gelmişse de daha önce iftirak halinde değildir.³³⁰

Cüveynî bu açıklamalardan sonra Müslüman olup da cevherin bazı arazlardan ayrı olabileceğini kabul edenlere bunun doğru olmadığını delilleri ile aktarmaktadır. Bunu yaparken de onların ortak kabulleri üzerinden hareket etmektedir.

Müslüman olanların ittifakla kabul ettiği bir şey vardır, o da cevherin bir kere arazla kâim olduktan sonra ondan ayrılamayacağıdır.³³¹ İşte bu nasıl imkansız görünüyorsa yaratmanın başında da arazın cevherden ayrı olması düşünülemez.

Eğer cevher araz ile kâim olduğunda ondan ayrılamıyorsa bu ayrılamamanın sebebi ya cevherin zatıdır. Bu zât ilk yaratmada da aynı zât olduğuna göre arazlardan ayrı olma ilk durumda da geçerli olmalıdır. Ya da ayrı olamaması cevherin bir özelliği olan onları kabul etmesi sebebiyledir ki bu ilk yaratma anında da geçerlidir. Üçüncü ihtimal ise renklerin cevher ile bir kere kâim olduktan sonra ondan ayrılamayacağını kabul etmektir. Çünkü onunla kâim olan ilk renk zıttı gelmedikçe onunla kâim olmaya devam eder. Gelen zıttı da ancak kendisinin zıttının gelmesi ile ortadan kalkar. Bu nedenle cevher renk arazı ile kâim olduktan sonra ondan ayrılamaz.³³²

³²⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 205-206.

³²⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 206.

³³⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 206-207.

³³¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 209.

³³² Cüveynî, *Şâmil*, s. 209.

Bu izah Cüveynî'nin kabulü ile uyuşmaz. Çünkü ona göre zıt olan arazlar birbirlerinin varlıkları ile yok olmaz. Siyahtan sonra gelen beyazlık ancak siyahın yok olmasından sonra gelmektedir. Yoksa beyazın gelmesi siyahın yokluğunun sebebi olsa, beyazın varlığı siyahın yokluğunu öncelese bir mahalde iki zıt bir araya gelmiş olur, bu imkansızdır. Bu nedenle beyazın varlığının siyahın yokluğu üzerinde etkisi yoktur.

Yukarıdaki son iddianın devamı olarak siyahlık beyazın gelmesinden önce yok olabiliyorsa o halde cevher arazdan ayrı kalabilir denirse de bunu hiçbir Müslüman zaten kabul etmemektedir.³³³ Onlara göre bir kez kâim olduğunda artık ayrı olması düşünülemez. Bu durumda birbirinin yerine geçen arazların hem aynı cevherde aynı anda bulunmalarının hem de arazların yer değiştirirken zamansal bir boşluğun reddinin açıklanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak biz Cüveynî'de böyle bir açıklama ile karşılaşmadık.

Cüveynî üstad olarak nitelendirdiği Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâînî'den (ö. 418/1027) bir açıklama aktararak onu karışık bulduğunu dile getirir. Onlara göre biri bir cevher idrak ettiğinde sonra onunla kâim bir siyahlık idrak etse, onu siyahlıkla birlikte idrak eder. Cevherin bu iki durumu arasındaki farkın zaruri olarak bilineceği iddia edilir. Bu farklılık da ancak iki şey ile ilgilidir: Siyahlık ve ondan önceki renk. Aradaki farklılığı cevherin zâtı ve siyahlıkla ilişkilendirmek imkansızdır. Çünkü eğer farklılık onlara gitseydi müdrik olanın bunu idrak edeceği açıktır.³³⁴

Cüveynî bunu karışık olarak nitelemesini iki sebebe dayandırmaktadır. İlki farklılığın iddia edildiği gibi olmamasıdır. Çünkü cevheri tek görmek ile onunla birlikte renk görmek bir şeyi ve sonra iki şeyi görmektir. İkincisi ise tek olarak idrak edildiği iddia edilen cevher ile ilgilidir. Allah'ın bizde renk olmaksızın cevherle ilgili bir idrak daha sonra da rengi ile alakalı bir idrak yaratması mümkündür.³³⁵

Pek çok Ehl-i Sünnet kelâmcısına göre görülmenin ana sebebi var olmaktır.³³⁶ İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozoflar ile Mu'tezile'den Nazzâm ve Câhız (ö. 255/869)

³³³ Cüveynî, **Şâmil**, s. 210.

³³⁴ Cüveynî, **Şâmil**, s. 212.

³³⁵ Cüveynî, **Şâmil**, s. 213.

³³⁶ Abdükâhir el-Bağdâdî, **Usul'ud-Dîn**, s. 97.

görünenin renk olduğunu dile getirerek “var olma”yı görülmenin illeti olarak kabul etmekten çıkarır. Bu tartışmada dile getirilenler rü’yetullah ile ilgili tartışmalara uzanmaktadır. Dolayısı ile cevher ve arazlar hakkında yürütülen bir tartışmada ortaya konulan görüşler, akideyi ilgilendiren bir tartışmanın zeminine yerleşebilmektedir.³³⁷

Renk ve tat konusunda havanın, suyun renginin olmadığı, taşın, odunun, ceviz kabuğunun tadı olmadığını iddia edenler olabilir. Bunların geçerli olmadığı kabul edilir. Çünkü Cüveynî’ye göre kimileri onun yukarıdan aşağı akarken beyaz olduğunu iddia etse de su billur rengindedir ve bu renklerin ayrıntıları ile ilgili bir durumdur. Havaya sıra gelince bazıları onun idrak edilmediğini kabul eder onlara rengi sorulmaz. Ancak idrak edildiğini kabul edenler, Cüveynî’ye göre de doğru olan budur, gece olduğunda havanın kararıp renginin siyah olduğunu, gün doğumunda havanın cüzlerinin aydınlanıp beyaz olduğunu idrak ederler.³³⁸

Bazı cisimlerin tadı olmadığı iddiası da kabul edilmez. Örneğin taşın tadı hissedilir. Aksi bedihi olarak inkar edilir.³³⁹ Kelâmcılar arasında oldukça tartışmalı olan bu hususlar hakkındaki Cüveynî’nin “bedihîlik” iddiası dikkat çekicidir.

2.2.3.3. Sonsuz Havâdisin Reddi

Hâdis olan varlıkların geriye doğru sonsuza kadar devam etmesi ispat-ı vacip meselesinde her zaman önemini korumuştur. Allah’ın varlığını kanıtlamak için hudûs delilini kullanan İslam âlimleri ya da imkan delilini ele alan İslam filozofları mümkün varlıkların illet silsilesinin bir yerde kesilmesine ve zorunlu bir varlıkta durmasına büyük önem vermişlerdir. Teselsülün imkansızlığının ortaya koyulmasına olan ihtiyacın tam olarak ve açık bir şekilde farkına varan ilk kelâmcı Cüveynî olduğu kaydedilmektedir.³⁴⁰ Cüveynî’ye göre eğer havâdisin sonlu olduğu kabul edilmezse bu âlem hakkında tam bir kanaat (ihatatü’l-havâdis) oluşturmamıza engeldir. Âlem

³³⁷ Murat Memiş, “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, **Kocaeli İlahiyat Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 2, s. 60.

³³⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 214.

³³⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 215.

³⁴⁰ Willfred Madelung, “Ebu’l-Hüseyn Basrî’nin Tanrı’nın Varlığıyla İlgili Delili”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Veysel Kaya, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010, s. 333. Farklı bir değerlendirme için bkz. Kılavuz, s. 92.

hakkında tam bir kanaat oluşmayacağını dile getirmek ise dinin pek çok ilkesinin yıkılmasına yol açacaktır.³⁴¹

Mümkin olan varlıkların birbirlerinin sebebi olarak sonsuza doğru devam etmesi ve bir yerde kesilmemesi “teselsül” olarak kavramlaşmıştır. Teselsül sözlükte bir şeyin zincir gibi birbirine eklenmesi anlamında “selsele” kökünden türemiştir ve kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek anlamında terim olarak kullanılmaktadır.³⁴² İspat-ı vacip meselelerini ele alırken teselsül ile birlikte geçersizliği ortaya koyulan bir diğer kavram da devirdir.³⁴³ Devir Arapça’da dairevi hareketlerle dönmek, bir şeyin ilk durumuna dönmesi gibi anlamlara gelmektedir. Mantık ilmindeki terim anlamı ise “biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki ilişki”dir.³⁴⁴

Teselsül konusundaki tutumlar üç başlık altında incelenebilmektedir. İlk olarak Cehm b. Safvan, Ebu Huzeyl el-Allaf ve onları takip edenlere göre teselsülün hem geçmiş hem de gelecekte gerçekleşmesi imkansızdır. Onlar geçmişte sonlu olanın gelecekte de sonlu olması gerektiğini düşünürler. Kelâmcıların çoğuna göre ise teselsül geçmişe doğru imkansızdır ancak gelecekte gerçekleşebilir. İllet- malul ilişkisi geçmişte kadim olan yaratıcıda kesilir, yaratmanın bir başlangıcı vardır. Ancak ileriye doğru illet malulünü sonsuza kadar var kılabilir. Buna cennet ve cehennem sonsuza kadar devam edecek olması örnek verilebilir. Selefiyye ve İslam filozoflarına göre ise teselsül geçmişe doğru da geleceğe doğru da kabul edilebilir. Onlar yaratmanın bir başlangıcı olmadığı gibi sonunun da gelmeyeceğini ileri sürerler³⁴⁵.

Cüveynî cevherlerin hudûsunu ispatlamanın son şartı olarak havâdisin başlangıcı olmamasının imkansızlığının ortaya koyulmasını kabul eder. Öyle ki Cüveynî, hudûs delilinde genel olarak kabul edilen “Hâdis olarak kabul edilen arazlarla birlikte olan bir şey de kaçınılmaz olarak hâdistir.” şeklindeki önerme yerine

³⁴¹ Mehmet Bulğen, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 39, Sayı: 2, 2010, s. 61-62.

³⁴² Osman Demir, “Teselsül”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teselsul> , (09.12.2021).

³⁴³ Hülya Terzioğlu, “Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 27, 2016, s. 58.

³⁴⁴ Metin Yurdagür, “Devir”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/devir--mantik> , (09.12.2021).

³⁴⁵ Osman Demir, “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risâlesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 23, 2010, s. 120.

“başlangıcı olmayan havâdisin reddi”nin ortaya koyulmasını gerekli görür.³⁴⁶ Bu, Cüveynî’nin klasik hudûs delilinin kendi dönemine kadar olan formülasyonuna getirdiği bir yeniliktir. O, önce Eş'arî’nin bu konudaki iddiasını dile getirip sonra onu kendisi açıklamaktadır.

Eş'arî’ye göre havâdisin bir başlangıcı olmamasının kabulü tek tek varlıkların/zamanların birbirlerini sonsuza kadar takip etmesi demektir. Onlara göre tek tek birbirini takip edenler arasında bir boşluk oluşur yerine yenisi gelir ve bu durum akıp gider. Bunun imkansızlığı akıl tarafından zaruri olarak bilinir. Örneğin Dehriyye’ye göre şu anki zamandan önce sonsuz zamanlar geçmiştir. Geçtiğine göre bitmiştir. Sonu olmayan şeyin bitmiş kabul edilmesi çelişkilidir.³⁴⁷

Cüveynî, Eş'arî’den aktardıklarını açıklayarak şöyle demiştir; Dehriyye’ye göre hâdisin şartı kendisinden önce sonsuz teklerin geçmesidir. Buna göre bir hâdis ancak bitmeyen şeylerin bitmesinden sonra ihdâs olunur. Bu hepsinin şartı muhal olana bağlanmış olmasıdır. Şartı muhal olan şey de muhaldir. Bundan dolayıdır ki, sonu olmayan havâdis iddiasının havâdisin nefyine götüreceği kabul edilir.³⁴⁸

Her hâdisin bir başlangıcı vardır. Başlangıcın kabul edilmemesi ezeli zâta döner. Ezeli bir hâdis kabul etmek ise imkansızdır. Bir kısım ise hâdis ve havâdis için farklı iddialarda bulunmuştur. Ancak hâdis başlangıcı olan varlık demektir, havâdis ise başlangıcı olan varlıklar. Bir şey bir araya gelmekle ondaki hüküm değişmez. Örneğin cevher mütehayyizdir, cevherler de mütehayyizdir.³⁴⁹ Bu açıktır.

“Hâdis kendisinden önce sonsuz hâdisler geçmiş olandır, hudûs ise bir şeyden önce sonsuz hudûsların geçmesidir.” demek hudûsu tasavvur etmeyi imkansız kılar. Cüveynî buna şu örneği vermektedir; birisi karşısındakine sana öncesinde bir dirhem vermeden bir dirhem vermeyeceğim dese bu şart altında karşısındakine bir dirhemi asla veremeyecektir.³⁵⁰ Geçen hudûs şartı da buna benzemektedir.

Bütün bu açıklamalarda Cüveynî teselsül kavramı üzerinden sonlu olanın sonsuzca geri gitmesindeki akli çelişkiyi göstermeye çalışmaktadır. Buradan çıkan reddedilemez sonuç ise âlemde müşahade ettiğimiz varlıkların tek tek hâdis olmalarına

³⁴⁶ Herbert Alan Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and The Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, **Oxford University Press**, New York, 1987, s. 144-145.

³⁴⁷ Cüveynî, **Şâmil**, s. 215.

³⁴⁸ Cüveynî, **Şâmil**, s. 216.

³⁴⁹ Cüveynî, **Şâmil**, s. 217.

³⁵⁰ Cüveynî, **Şâmil**, s. 219.

bağlı olarak onların tamamından oluşan âlemin de hâdis olmasıdır. Hâdis varlıkların bir başlangıcı olduğu fikri reddedildiğinde hudûsun hakikati nefyedilmiş olur.

Âlemin hâdis olduğunu buraya kadar ele aldığımız şekilde açıklayan Cüveynî, böylece hudûs delilinin dayandığı esaslardan birisini ortaya koymuş olmaktadır. Âlemin hâdis ve mümkün olduğu ispatlandıktan sonra onun bir muhdîsinin olması gerektiği önermesi ile birlikte ispat-ı Vacip tamamlanmış olmaktadır. Cüveynî bu delili ele alış biçimi ile sadece bir yaratıcının varlığını ortaya koymuş olmaz. Aynı zamanda bu yaratıcının varlık kategorisi olarak vacip ve âlemi bu hali ile belirlemesi bakımından muhassıs ve müreccihî olduğu sonuçlarına da ulaşmıştır.



SONUÇ

Allah'ın varlığının ortaya koyulması ile ilgilenen her inanç grubunun bir şekilde değindiği kozmolojik delillerden olan hudûs delilinin üzerinde en fazla tartışmanın ve açıklamaların yapıldığı âlemin hâdis olması iddiadır. Biz de tezimizde bu iddianın Cüveynî tarafından nasıl ele alındığını incelemeye çalıştık. Cüveynî Eş'arî kelâmının sistemleşmesine, mezhep içerisinde gelen fikirleri geliştirerek başta Gazzâlî olmak üzere kendisinden sonra gelen kelâmcılara pek çok konuda öncülük etmiştir.

Hudûs delili Cüveynî açısından ispat-ı Vacip konusunda o kadar büyük bir ehemmiyete sahiptir ki, onun eserlerinde başkaca bir delile yer ayırdığını görmeyiz. Onun bize ayrıntılı bir şekilde aktardığı hudûs delilinin büyük bir kısmı âlemin hâdis olduğu öncülüne dayanır. Bu amaçla o, öncelikli olarak bütün varlıkları kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırır. Kadîm olan varlık sadece Allah'tır. Hâdis olan varlıklar ise Allah'ın dışında kalan her şeydir ve âlem olarak isimlendirilir. Âlemin hudûsunu ortaya koyarken de cevher-araz teorisini ve varlıkların var olmak bakımından cevazını/imkanını odak noktası olarak alır. Cevherlerin ve arazların varlığını ispatlamak ile deliline başlar.

Cüveynî iddialarını ortaya koyarken öncelikle âlemin hudûsunu kendilerine dayandırdığı cevher ve araz kavramlarının sözlük anlamlarını dile getirir. Bu anlamlar hem Arap dilinde hem de vahiyde kullanıldıkları şekli ile ele alınır. Ardından bu terimler kelâm ilminin tabiat felsefesine uygun bir şekilde kavramsallaştırılır. Cüveynî bunu yaparken büyük ölçüde kendisinden önce oluşmuş kelâmî düşünce birikimini kullandığı gibi konu ile ilgili felsefî düşünceden de istifade eder.

İçerisinde bulunduğu Eş'arî geleneğinin takipçisi olan Cüveynî, hiç şüphesiz yaptığı eleştiriler ve ortaya koyduğu yeni yöntemler ile onu yeni bir aşamaya taşımıştır. O, kendinden önceki Eş'arî hocalarının bilgi edinme yollarını takip etmiş her konu özelinde öncelikle onların görüşlerini dile getirmiştir. Görüşleri kimi zaman onlar ile paralellik gösterse de kimi zaman da onları eleştirmiştir. Kıyasü'l-ğâib ale's-şâhid ve in'ikas-ı edille gibi hüküm elde etme yolları hakkında kendisine kadar gelen kabülleri bazı açılardan metodolojik olarak eleştiriye tabi tutar ve bazı değişikliklere gider. Cüveynî'nin bu gibi yaklaşımları yalnızca mensubu olduğu Eş'arî gelenek içerisinde değil kelâm ilminin diğer ekolleri açısından da yenilik olarak kaydedilir. Bu

açından o, yeni bir dönem olan Gazzâli ve sonrasının en önemli yapı taşlarından biri olarak zikredilebilir.

Cüveynî delilini yapılandırmaya cevher ve arazların varlığını ispatlayarak başlar. Tecrübe ettiğimiz âlem üzerindeki gözlemlerinden hareketle Cüveynî varlığın cevher dediğimiz birbirinin türdeşi olanlar ile bunların birbirlerinden farklı cisimler oluşturmalarına illet olan arazlardan oluştuğunu ortaya koyar. Cevher hakkındaki değerlendirmeleri, kendisinden önceki kelâmcılar gibi, Yunan felsefesinin cevher hakkındaki kabullerinden farklıdır.

Cüveynî cevher ve arazların varlığını ortaya koyduktan sonra onların hudûsuna giden yolu açıklamaktadır. Cevherlerin hudûsu için önce arazların hudûsunun ispatı üzerinde durur. Bunun için üç aşamalı bir yol takip eder. Birinci aşama kadîm olanın yok olmasının imkansızlığının açıklanmasıdır. Cüveynî burada büyük ölçüde kavramsal analizler yapar. İkinci aşama arazın zâtı ile kâim olmasının imkansızlığının gösterilmesidir. Bunu yaparken ise muhaliflerin görüşünün âlemde gerçekleşen tecrübe ettiğimiz şeylere aykırı olduğunu aklen tespit eder. Üçüncü aşama ise arazın araz ile kıyamının imkansızlığının açıklanmasıdır. Burada da ikinci aşamada olduğu gibi tecrübeye bağlı akli delilleri önceler. Öyle ki Cüveynî, son iki aşamada akli zaruretlere dayandığını ısrarla ifade eder. Bir yöntem olarak ele alınan konuların akli zaruretlere açıklanması kelâmcıların kullandığı metodoloji bakımından oldukça önemlidir. Zira kelâmcılar açısından fizik alanla ilgili dini meselelerin izahının evrensel epistemolojik ilkelere dayanılarak ortaya konması, İslam'ın evrensellik iddiasının temelini oluşturmaktadır.

Arazların hudûsunun ispatının hemen ardından Cüveynî, cevherlerin hudûsunun açıklamasına geçer. Ona göre bunun herkes tarafından kabul edilmesi gereken tek bir yolu vardır. O da cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağının gösterilmesidir. Cüveynî bu esası açıklarken temelde iki grubu muhatap olarak kabul eder: Dehriyye ve bu konuda farklı düşünen müslümanlar. Cüveynî'nin bu konuda ileri sürmüş olduğu delil, cevherin, zıtları bulunan bazı arazlardan ayrılmasının imkansızlığı fikrine dayanmaktadır. Delili fizik alemden örneklerle izah eder.

Son esas olarak ise Cüveynî, hâdis olduklarını ispatladığı cevher ve arazların sonsuz olamayacağı fikri üzerinde durur. Bu görüşün açıklanmasında hem İslam filozoflarının hem de kelâmcıların birlikte kabul ettikleri teselsülün imkansızlığı

ilkesine başvurur. Bu ilke temelde sonlu varlıkların zaman içerisinde sonsuzca geri gitmelerinin aklen çelişik olmasına dayanır. Diğer bir ifade ile sonlu olanın sonsuzca tasavvuru aklın temel ilkelerinden birisi olan çelişmezlik prensibine aykırıdır. Bununla birlikte Cüveynî kendi açıklamasında klasik hudûs deliline bir yenilik getirir. Şöyle ki, cevherlerin hudûsunun delili olarak arazların hudûsu ispatlandıktan sonra “Hâdis olanlardan ayrı olamayan da hâdistir.” ifadesi zikredilmektedir. Cüveynî ise bu ifadenin delillendirilmesi yerine yeni bir yaklaşım getirerek cevherlerin hudûsunun ispatlanmasının son aşaması olarak sonsuz havâdisin reddini ortaya koyar. Bununla cevherlerin hâdis olduğu ispatlanmış olmaktadır.

Âlemin hâdis olduğunun ispatlanması ile âlemin kıdemini savunanların iddialarına karşı ikna edici cevaplar verilmek istenmiştir. Bu ise bir taraftan Dehriyye’nin diğer taraftan da İslam filozoflarının görüşlerini reddetmektir. Dolayısıyla hudûs delili sadece tanrıtanımazlara karşı bir ispat-ı Vacip delili değil aynı zamanda farklı bir tanrı ve alem tasavvuruna sahip filozoflara karşı da kullanışlı bir argümandır.

Delilin dayandığı önermelerin bir sonucu olarak her hâdisin bir muhdisi olacağı kabulü ile âlemin de bir ihdâs ediciye ihtiyacı olduğu ortaya konmuş olmaktadır. Bu sonuç da bütün kelâmcılarda olduğu gibi Cüveynî açısından da âlemin hudûsu konusunu ele almanın ana amacıdır.

Cüveynî’nin hudûs delilini kurgulama biçimi âlemin sadece bir muhdis ihtiyacı duyduğu sonucuna ulaştırmaz. O aynı zamanda varlıkların imkanı bakımından da bir muhassise ihtiyacı duyduğu fikri üzerinde durur. Mümkîn varlıklar için var olmak ve yok olmak aynı ihtimaldedir. Birbirleri üzerinde üstünlük kurup ihtisas edecekleri bir durumları yoktur. Ayrıca var olmak için zamanların da birbirlerine üstünlükleri bulunmamaktadır. Bu nedenle mümkîn olan her varlık, onun varlığını yokluğuna belirli bir zamanda tercih edecek bir müreccihe ihtiyacı duymaktadır. Cüveynî’nin imkanı ele alış biçimi, İslam filozoflarındakinden farklı bir şekilde, onu hudûs ile birleştirerek ortaya koymasıdır. Bu da kelâmcıların âlemin yaratılmışlığı ile ilgili temel görüşlerinin zorunlu bir sonucudur. Cüveynî öncülleri ispatlarken onları imkan bakımından da değerlendirmeye almaktadır. Bu onun yaklaşımını kendi çağındaki delillendirmelerden ayrı bir yere yerleştirmektedir. Cüveynî’nin delilinin kendi dönemine kadar olan delillendirmeler arasında ayrı bir yere sahip olması, onun

kullandığı kavramlardan ve yönteminden kaynaklanmaktadır. O, ilk defa müreccih, muhassıs, imkan gibi kavramları hudûs delili içerisine entegre eden bir yaklaşım sergilemektedir.

Gazzâlî öncesi dönem olmasına rağmen Cüveynî'nin klasik Yunan mantığının “üçüncü şıkkın imkansızlığı”, “çelişmezlik” gibi temel bazı ilkelerini açık bir şekilde kullanması, ayrıca kendisinden önceki kelâmcıların kullandıkları yöntemleri mantık ilmine uygun bir şekilde eleştirip revize etmesi de onun metodolojisi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Cüveynî, âlemin hudûsunu açıklarken, cevher ve araz üzerine yaptığı tefekkürde kendi döneminin felsefe, matematik, geometri, astronomi vb. disiplinlerine ait bilgilere de yer verir. Zaten bu alanlara ait bilgiler olmaksızın bir fizik teorisinin inşasından bahsetmek mümkün değildir. Cüveynî ve çağdaşı âlimlerin dönemlerinin kozmoloji anlayışlarına hakimiyetleri ve onları ispat-ı Vacip için bir araç haline getirmeleri günümüzde bu çaba içerisinde olanlar için de örnek teşkil etmelidir. Günümüz kelâmcıları tarafından bilimsel gelişmelerin takiplerinin yakından yapılması ve aynı şekilde İslam düşünce geleneğinin hizmetine sunulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Aktaş, Mehmet. “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi”, **Nazariyat**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2021, ss. 53-82.

Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dehriyye> , (02.11.2021).

Aristoteles. **Topikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, 1989.

Aydın, Ömer. "Kelâm-Mantık İlişkisi", **Journal of Istanbul University Faculty of Theology**, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/10130> , (19.10.2021).

Aydınlı, Osman. **İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mu'tezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf**, Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2001.

Ayğan, Fadıl. “Eş’ari Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebu İshak el-İsferayini”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 6, 2012, ss. 7-28.

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. **Usulu'd-Dîn**, İstanbul, 1926.

Bakıllânî, Ebu Bekir el-. **Kitabu't-Temhîdî'l-Evaîl ve Tehlîsî'd-Delail**, thk. Ahmed 'İmâdü'd-din Haydar, 1. Baskı, Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987/ 1407.

Baçoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim> , (DİA), (11.10.2021).

Beyazizâde Ahmed Efendi. **İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri**, çev. ve neş. İlyas Çelebi, 6. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2017.

Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/âlem#1>, (02.09.2021).

Bulğen, Mehmet. “Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi”, **Kelâm Araştırmaları**, Cilt: 11, Sayı: 1, 2013, ss. 243-252.

Bulğen, Mehmet. “Fizik Tanrı’yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 41, Sayı: 2, s. 143-166.

Bulğen, Mehmet. **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2018.

Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 39, Sayı: 2, 2010, ss. 49-80.

Cevherî. **es-Sıhâh**, thk. Ahmed Abdülgaaffar Attâr, 4. Baskı, Dâru’l-İlm lil-Melâyin, Beyrut, 1990.

Cürcanî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. **Terimler Sözlüğü**, çev. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997.

Cüveynî, Abdülmelik el-. **Akâidetü’n-Nizamiyye**, tah. Muhammed ez-Zübeydî, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 2003.

Cüveynî, Abdülmelik el-. **el-Burhân fi Usulî’l-Fıkh**, thk. Abdülazim ed-Dîb, Camiatu Katar, Devha, 1978.

Cüveynî, Abdülmelik el-. **eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn**, neş. Ali Sami en-Neşşar, Faysal Budeyr, Avn- Süheyr Muhammed Muhtâr, Münşeâtü’l- Ma’arif, İskenderiye, 1969.

Cüveynî, Abdulmelik el-. **Kitâbü'l-İrşâd**, çev. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Baskı, Ankara, 2016.

Cüveynî, Abdulmelik el-. **Luma'u'l-Edille**, çev. Murat Serdar, Kimlik Yayınları, 3. Baskı, Kayseri, 2017.

Cüveynî, Abdulmelik el-. **el-Varakat Fıkıh Usûlü**, ter. Adnan Memduhoğlu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2018.

Çam, Elmas Gülhan. “Bâkılânî’de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Luğavî İstidlal”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 40, 2018, ss. 217-234.

Çağlayan, Harun. “Klasik Kelâmın İlâhî Bilgi Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, **Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2017, ss. 193-215.

Çelebi, İlyas. “Nazzâm”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazzam> ,(08.10.2021).

Çurak, Halil. “Şehristânî’nin Ahval Teorisini Eleştirisi”, **Universal Journal of Theology**, Cilt: 2, Sayı: 2, 2017, ss. 162-174.

Davidson, Herbert Alan. **Proofs for Eternity, Creation and The Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**, Oxford University Press, New York, 1987.

Dağ, Mehmet. **İmam el-Hameyn el-Cüveynî’nin Âlem ve Allah Görüşü**, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1976.

Demir, Hilmi. “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn’ikas-ı Edille) ve Mütakaddimun Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 29, ss. 79-114.

Demir, Hilmi. **Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği**, İsam Yayınları, İstanbul, 2012.

Demir, Osman. “Cüveynî’de Ahval Teorisi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 20, 2008, ss. 59-78.

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

Demir, Osman. “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 23, 2010, ss. 117-142.

Demir, Osman. “Teselsül”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/teselsul> , (09.12.2021).

Dhanani, Alnoor. “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt:9, Sayı:1, 2011, ss. 393-400.

Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-. “İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuveyni-imamul-haremeyn> , (03.10.2021).

Durusoy, Ali. “Vücud”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe#1> , (07.09.2021).

Erdemci, Cemalettin. “İbn Mettevyh ve et-Tezkire fî Ahkami'l-Cevahir ve'l-A·raz Adlı Eseri Üzerine”, **İslami İlimler Dergisi**, Sayı: 1-2, 2009, ss. 185-197.

Ess, Josef Van. “Mu'tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt:10, Sayı:1, 2012, ss. 255-274.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. **Makalatü'l-İslamiyyin**, neş. H. Ritter, Wiesbaden, 1963.

Fığlalı, Ethem Ruhi, “Abdülkâhir el-Bağdâdî”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulkahir-el-bagdadi> , (02.11.2021).

Fîrûzâbâdî. **el-Kamusu'ul-Muhît**, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987.

Gazzâli, Ebû Hamid. **İtikadda Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Gazzâli, Ebû Hamid. **el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Cilt: 1, Kayseri, 1994.

Gazzâli, Ebu Hamid. **Filozofların Tutarsızlığı**, neş. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2015.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, 6. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.

Gubser, Steven S. **Sicim Teorisi Hakkında Küçük Bir Kitap**, 2. Baskı, çev. Zeynep Alpar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2018.

Günaydın, M. Şemsettin, İrfan Bayın. **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu**, Fecr Yayınları, Ankara, 2008.

Halil b. Ahmed. **Kitâbu'l-Ayn**, thk. Abdulhamid Hendâvî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2003.

Hasırcı, Nazım, Alaattin Tekin. İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî'nin Mantıkî Kıyasa Yönelik Eleştirileri, **Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 22, Nisan 2019, ss. 29-41.

Hayyât, Ebu'l Hüseyin el-. **el-İntisâr ve'r-red ala İbn'r-Râvendî el-mülhid**.

İbn Furek, **Mücerredü Makâlât's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari**, thk. Daniel Gimert, Beyrut, 1987.

İbn Haldun. **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, 12. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.

İbn Hazm. **Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal**, neş. Muhammed İbrahim Nasır, Mektebetü'l-Hancı, Cilt: 5.

İbn Manzur. **Lisanu'l-Arab**, 1. Baskı, Cilt: 2, Dar'ul-Sadr, Beyrut, 1990.

İbnu'l-Emir. **el-Kamil fi Usûli'd-Dîn fi İhtisâri's-Şâmil fi Usûli'd-Din**, thk. Cemal Abdünnasır Abdülmün'im, Dârusselâm, Kahire, 2010.

İsfahânî, Râgıb el-. **el-Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, çev. Yusuf Türker, 4. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016.

İzmirli, İsmail Hakkı. **Yeni İlmi Kelâm**, Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2018.

Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed. **Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi**, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Cilt: 2, 1. Baskı, İstanbul, 2013.

Kahraman, Hüseyin. “Bâkillânî'nin Ahvâl Görüşünün Nedensellik Açısından Değerlendirilmesi”, **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/273889> , (08.12.2021).

Kahraman, Hüseyin. “Cüveynî'de İnsan Özgürlüğü: Nedensellik Açısından Bir Değerlendirme”, **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 2, 2016, ss. 43-64.

Kahraman, Hüseyin. “Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi”, **Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 9, 2018, ss. 15-32.

Kahraman, Hüseyin. “Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneği”, **Marife Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 19, Sayı:1, 2019, ss. 9- 22.

Kandemir, Ahmet Mekin. **Bigbang Teorisinin Hudûs Delili Açısından Değerlendirilmesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014.

Karadaş, Çağfer. “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, 2004.

Karadaş, Çağfer. “İbn Hazm ve Eş’arilik İlişkisi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 18, Sayı: 1, 2009.

Karadaş, Çağfer. **Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan**, Emin Yayınları, Bursa, 2011.

Karadaş, Çağfer. “Teceddüd-i Emsâl”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecedud-i-emsal> , (12.10.2021).

Karadaş, Çağfer. **Bâkılânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru**, Arasta Yayınları, Bursa, 2003.

Karataş, İbrahim. “Bulanık Mantık ile Klasik ve Sembolik Mantık Karşılaştırması”, **European Journal of Educational & Social Sciences**, Cilt: 3, Sayı: 2, 2018, s.144-163.

Kazanç, Fethi Kerim. **Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları**, Araştırma Yayınlar, Birinci Baskı, Ankara, 2014.

Kılavuz, Ulvi Murat. **Kelâmda Kozmolojik Delil**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Koloğlu, Orhan Şener. “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2007, ss. 195-214.

Koloğlu, Orhan Şener. **Cübbâîler’in Kelâm Sistemi**, İsam Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2017.

Köksal, Emre. “İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât- Sıfat İlişkisi, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 40, 2018, ss. 235-249.

Köroğlu, Burhan. “Tafra”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tafra> , (03.09.2021).

Kutluer, İlhan. “Cevher”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher> , (08.12.2020).

Madelung, Willfred. “Ebu’l-Hüseyn Basrî’nin Tanrı’nın Varlığıyla İlgili Delili”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Veysel Kaya, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010, ss. 333-340.

Mavil, Hikmet Yağlı. **İmam Eş’arî’nin Kelâm Düşüncesi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018.

Memiş, Murat. “Bir Kelâmcı Olarak İmâmü’l-Harameyn El-Cüveynî”, **Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2016, ss. 66-85.

Memiş, Murat. “Eş’arîliğe Yaptığı Katkıları Bakımından Ebu’l-Meâlî El-Cüveynî”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2009, ss. 97-120.

Memiş, Murat. “Rü’yetullah Tartışmalarına Metodolojik Bir Bakış”, **Kocaeli İlahiyat Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 2, ss. 47-104.

Memiş, Murat. **Kâdı Abdülcebâr’da Bilgi Problemi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.

Mert, Muhit. “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2003, ss. 81-92.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în en-. **Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 1993.

Özervarlı, M. Sait. “İsbat-ı Vacib”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isbat-i-vacib>, (12.03.2021).

Pines, Shlomo. **İslam Atomculuğu**, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Râzî, Fahreddin er-. **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe El-Muhassal**, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019

Sancar, Mustafa. “İmamı'l- Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 87-117.

Şehristani, Ebu'l-Feth. **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâ'ûr, 6. Baskı, Dâru'l-Mârif, Beyrut, 1997.

Şehristânî, Ebu'l-Feth. **Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Sevgili, Macid. “Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi İle Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:1, Sayı: 2, ss. 139-158.

Tâî, Muhammed Basil et-. “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev. Mehmet Bulğen, Cilt: 39, Sayı: 2, 2010, ss. 149-162.

Taslaman, Caner. “Tanrı Parçacığı”: Felsefî Bir Değerlendirme, **Felsefe Dünyası**, Cilt: 2012/2, Sayı: 56, 2012.

Taşçı, Kerem. “Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”, **Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi**, Cilt: 50, 2021, s. 254-266.

Taşkın, Bilal. “İbn Meymûn’un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 15, Sayı: 1, 2017, ss. 219-246.

Terzioğlu, Hülya. “Osmanlı Döneminde Öne Çıkan İsbât-ı Vâcib Risâleleri”, **Türküye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 27, 2016, ss. 53-73.

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, 5. Baskı, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

Topaloğlu, Bekir, “eş-Şâmil”. **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-samil> , (02.11.2021).

Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”. **DİA**, [https://islamansiklopedisi.org.tr/hudûs](https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus) , (DİA), (13.09.2021).

Topaloğlu, Bekir. **İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı**, DİB Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1983.

Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 18, 2007, ss. 1-25.

Vikipedi. **Her Şeyin Teorisi**, https://tr.wikipedia.org/wiki/Her_şeyin_teorisi , (08.12.2021).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Adem”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk> , (08.10.2021).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahval”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahval> , (11.12.2021).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz> , (23.09.2021).

Yavuz, Yusuf Şevki. “Delil”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1> , (18.07.2021).

Yavuz, Yusuf Şevki. “İlliyyet”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/illiyyet#2-kelam> , (02.12.2021).

Yavuz, Yusuf Şevki. “İslam Kelâmında Araz Nazariyesi”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 5-6, İstanbul, 1993, ss. 71-83.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kümûn”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kumun> , (08.10.2021).

Yazıcı, Muhammet. **Gazzâli Sonrası Ehl-i Sünnet Kelâmı’nda Varlık Anlayışı**, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum, 2010.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fiil> , (08.08.2021).

Yekta, Abdullah ve Mehmet Kubat. “İbn Hazm’ın Sıfatlar Konusunda Mu‘tezile Ve Eş‘arîleri Tenkidi”, **İslami İlimler Araştırma Dergisi**, Cilt: 2, 2020, ss. 44-69.

Yıldırım, Ömer Ali. “Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî’nin Bu Delile Katkısı”, **Akademik Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 57, 2013, ss. 137-156.

Yurdagür, Metin. “Devir”, **DİA**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/devir--mantik> ,
(09.12.2021).

