



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

**İBN SÎNÂ VE CÜVEYNÎ'NİN CEVHER ANLAYIŞLARININ
MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RUMEYSA NUR ŞİMŞEK

DOÇ. DR. HÜSEYİN KAHRAMAN

AKSARAY-2024

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

İBN SÎNÂ VE CÜVEYNÎ’NİN CEVHER ANLAYIŞLARININ
MUKAYESESİ
YÜKSEK LİSANS

RUMEYSA NUR ŞİMŞEK

DANIŞMAN : DOÇ. DR. HÜSEYİN KAHRAMAN

JÜRİ ÜYESİ : DOÇ. DR. ADEM EVMEŞ

JÜRİ ÜYESİ : DOÇ. DR. SELİM GÜLVERDİ

AKSARAY-2024

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren bir (1) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Rumeysa Nur

Soyadı : Şimşek

Bölümü : Kelâm

İmza :

Teslim Tarihi :

TEZİN

Türkçe Adı: İbn Sînâ ve Cüveynî'nin Cevher Anlayışlarının Mukayesesi

İngilizce Adı: Comparison of Ibn Sînâ's and Juwaynî's Conceptions of Substance (Jawhar)

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Rumeysa Nur Şimşek

İmza:

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

Rumeysa Nur Şimşek tarafından hazırlanan “İbn Sînâ ve Cüveynî’nin Cevher Anlayışlarının Mukayesesi” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana bilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Hüseyin Kahraman
Temel İslâm Bilimleri, Aksaray Üniversitesi

İmza

Üye: Doç. Dr. Adem Evmeş
Felsefe ve Din Bilimleri, Aksaray Üniversitesi

Üye: Doç. Dr. Selim Gülverdi
Temel İslâm Bilimleri, Adıyaman Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 28/06/2024

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Aybala ÇAYIR
İmza

TEŞEKKÜR SAYFASI

Çalışmamın başından sonuna kadar her aşamasında bana yol gösteren, destek ve emeklerini esirgemeyen, gerek lisans gerekse yüksek lisans eğitim hayatım boyunca bilgisiyle ışık tutan kıymetli danışmanım Doç. Dr. Hüseyin Kahraman'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Yaşamım boyunca benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen sevgili babam, annem ve kardeşlerime sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Yüksek lisans sürecim boyunca yeri geldiğinde beni cesaretlendiren, varlığıyla moral olan ve manevi desteğini esirgemeyen çok değerli hocam Aksaray Üniversitesi Aile Çalışmaları Uygulama-Araştırma Merkezi Müdürü ve Öğr. Gör. Ahmet Duman'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Ve son olarak bu zorlu süreç boyunca küçük veya büyük desteğini esirgemeyen tüm sevenlerime sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

İnsanoğlu dünyaya geldiğinden bu yana başta kendi varlığından yola çıkarak bir şekilde var olanlar üzerinden varlık hakkında düşünegelmiştir. Bu bakımdan düşünce tarihinde rasyonel ve metafizik hakikatler; tanrı, âlem ve insan ilişkilerini izah etmede önemli bir değere sahip olmuştur. Varlığı ve kaynağını kavrama, devamında da hayatı anlamlandırma gayesiyle ilk filozoflar gözlemlenebilir varlıkların ilk nedenleri hakkında bazı düşünce sistemleri oluşturmuşlardır. Bu bağlamda bir öz arayışıyla ortaya çıkan ve sonradan gelenek ve ekoller tarafından sistemleştirilen cevher düşüncesi, varlığa ilişkin ontolojik, epistemolojik, mantık, fizik ve metafizik yönleri de kapsayacak şekilde bu alanlara bütüncül cevaplar verme gayretinin bir sonucu olarak gelişmiştir. Antik çağdan gelen ve birçok aşamadan geçerek İslâm düşüncesine aktarılan bu mesele; barındırdığı problemler ve bu problemlere cevap arama derdiyle İslâm felsefesi ve kelâm geleneklerine cevherle irtibatlı olarak fizik ve kozmolojiye dair meseleleri bütüncül olarak tartışma imkânı sunmuştur. Bu hususlardan dolayı biz çalışmamızda birçok düşünce alanına hitap eden temel bir mesele olan ve ontolojik bağlamda varlığın özü (değişmeyen gerçek) olarak kabul edilen cevheri ele aldık. İbn Sînâ ve Cüveynî isimlerini ise; gelenekleri içinde mühim yerleri olduğundan ve gelenek içindeki düşünceye orijinal katkılar sağladıklarından dolayı seçmiş olduk. Dolayısıyla çalışmamızda cevherin bahsedilen iki geleneğe ve gelenek içinde de iki ayrı koldan İbn Sînâ ve Cüveynî isimlerine gelene kadarki seyrini ve bu iki ismin varlık analizlerinin yanında gerek fizik gerekse metafizik bakımdan cevhere yüklediği anlamları ele alma gayreti içinde olduk.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Varlık, Cevher-araz, Felsefe, İbn Sînâ, Cüveynî.

Bilim Kodu: 60405

Sayfa Adedi: 108

Yazar Ad/Soyad: Rumeysa Nur ŞİMŞEK

Danışman Ad/Soyad: Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

ABSTRACT

Since their birth, humankind being have thought about existence in terms of existing things, starting from their own existence. In this regard, logical and metaphysical truths have held significant value in explaining the relationship between God, the universe, and humanity throughout the history of thought. With the aim of understanding existence and its source and subsequently making sense of life, the first philosophers evolved some thought systems about the first causes of observable entities. In this context, the idea of jawhar (the substance), which emerged with the search for an essence and was later systematized by traditions and schools, developed as a result of the effort to provide holistic answers to these areas, including the ontological, epistemological, logical, physical and metaphysical aspects of existence. This issue, which comes from ancient times and has been transferred to Islamic thought through many stages, has provided the Islamic philosophy and Kalam (Islamic theology) traditions with the opportunity to holistically discuss issues related to physics and cosmology in connection with the jawhar (the substance), with the problems it contains and the effort to find answers to these problems. Due to these considerations, I discussed jawhar (the substance), a fundamental issue that appeals to many fields of thought and is considered the essence (unchanging reality) of existence in ontological terms. I have selected the names Ibn Sina (Avicenna) and al-Ghazali because of their significant positions within their respective traditions and their original contributions to thought within these traditions. Consequently, in my study, I discussed the trajectory of jawhar (the substance) up to the names Ibn Sina (Avicenna) and al-Ghazali in the two traditions mentioned and in the two different branches within these traditions, as well as the meanings attributed to jawhar (the essence) by these two names in both physical and metaphysical terms, in addition to their analyses of existence.

Keywords: Kalam, Existence, Jawhar (the Substance)-‘Arađ (Accident), Philosophy, Ibn Sina (Avicenna), al-Juwayni.

Science Code: 60405

Number of Pages: 108

Author: Rumeysa Nur ŞİMŞEK

Supervisor: Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

İÇİNDEKİLER

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	ii
JÜRİ ONAY SAYFASI.....	iii
TEŞEKKÜR SAYFASI	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
İBN SÎNÂ VE CÜVEYNÎ'NİN HAYATI, İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ.....	4
1.1. İbn Sînâ'nın Hayatı, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi	4
1.1.1. Hayatı	4
1.1.2. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi.....	6
1.2. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Hayatı, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi	11
1.2.1. Hayatı	11
1.2.2. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi	15
İKİNCİ BÖLÜM	17
CEVHER MESELESİNİN FELSEFE VE KELÂM TARİHİNDEKİ SEYRİ	17
2.1. Antik Yunan Filozoflarının Cevher Anlayışı	22
2.1.1. Platon'un Cevher Anlayışı	22
2.1.2. Aristo'nun Cevher Anlayışı.....	24
2.1.3. Antik Çağ'da Cevher Meselesi Üzerine Yapılan Tartışmalar ve Eleştiriler	29
2.2. Kelâmcıların Cevher Anlayışı.....	30
2.2.1. Mu'tezile Ekolünün Cevher Anlayışı	37
2.2.1.1. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Cevher Anlayışı	40
2.2.1.2. Nazzâm'ın Cevher Anlayışı	44
2.2.2. Eş'arî Ekolünün Cevher Anlayışı	45
2.2.2.1. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Cevher Anlayışı	48

2.2.2.2. Bâkıllânî'nin Cevher Anlayışı.....	49
Bölüm Değerlendirmesi.....	51
2.2.3. İlk İslâm Filozoflarının Cevher Anlayışı	54
2.2.3.1. Kindî'nin Cevher Anlayışı	56
2.2.3.2. Fârâbî'nin Cevher Anlayışı	57
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	60
İBN SÎNÂ ve CÜVEYNÎ'NİN CEVHER ANLAYIŞLARI.....	60
3.1. İbn Sînâ'nın Cevher Anlayışı.....	60
3.2. Cüveynî'nin Cevher Anlayışı.....	71
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	85
KAYNAKÇA	92
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU	97

GİRİŞ

Çalışmamızın başlığı “İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Cüveynî’nin (ö. 478/1085) Cevher Anlayışlarının Karşılaştırma”ıdır. Çalışmamızın amacı ve önemi bu iki düşünürün cevher anlayışları arasındaki farkı görmenin yanı sıra felsefe ve kelâm geleneklerinin yaratıcı-âlem bağlamında bir nevi cevher anlayışlarının karşılaştırmasını yapmaktır. Bir İslâm felsefecisi ve bir kelâmcı üzerinden cevher anlayışı bağlamında bu iki geleneğin karşılaştırmasını ortaya koymaktır. Literatür taramalarımız sonucunda cevher ve günümüz kullanım şekliyle atom meselesinin hem fizik hem metafizik alanlarda hala çalışıldığını, özellikle kelâm ve modern fizik alanları bağlamında güncelliğini koruduğunu ve çalışılmaya da ihtiyaç olduğunu saptayarak gelecek vadeden bu konuda naçizane bir çalışma ve bir damla da olsa alana katkı yapma gayreti içinde olduk. Dolayısıyla yüksek lisans düzeyince bir araştırma yapma gayreti ile kavram üzerinden düşünürlerin ve geleneklerin cevher anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın ilk bölümünde neden bu isimleri seçmiş olduğumuzu ifade etmek üzere düşünürlerin gelenekleri içinde nasıl önemli bir yer teşkil ettikleri üzerinden hayatlarını ve düşünce tarihindeki önemlerinden bahsettik. İkinci bölümümüzde cevher kavramının tarihi seyir içindeki tanımlamalarını, hangi mânâlarda kullanıldığını, kavramın dönemlere, geleneklere ve şahıslara bağlı olarak geçirdiği değişimleri ele aldık. Antik çağdan başlayıp orta çağda İbn Sînâ ve Cüveynî’ye gelene kadar kavramın ve kavram bağlamındaki görüş ve teorilerin incelemesini yaptık. “Antik çağda cevher kavramı nasıl ortaya çıkmış, cevherden maksat ve anlayışlar neymiş?” türünden temel soruların cevaplarını bulmaya çalıştık. Konumuzun kapsamı bağlamında iki gelenek mevzu bahis olduğundan iki koldan cevher meselesinin tarihi seyrini ele almaya çalıştık. Bir yandan bu iki geleneğin cevher anlayışlarını incelerken bir yandan da geleneklerin genel felsefi sistem ve temel düşünce tarzlarını görmüş olduk. Sonrasında meseleye İslâm inancının da dâhil olmasıyla cevher düşüncesinin temel tanımından çok da uzaklaşmayarak ne tür değişimler geçirdiğini ve gelenekler tarafından sistemleştirilip nasıl temel bir varlık ve kozmoloji teorisi haline

getirildiğini ele aldık. İslâm felsefesinde ilk filozofların cevher anlayışlarını inceledik. Diğer koldan da aynı şekilde konumuz açısından önemli gördüğümüz ve meseleyi sahiplenene kelâmcıların bilhassa Mu'tezilî ve Eş'arîlerin cevher anlayışlarını ortaya koyduk. Bunların yanında hem geleneklerin kendi içlerindeki cevher anlayışlarının benzerlik ve farklılıklarını görmüş olduk hem de gelenek içinde meseleyi sahiplenene düşünürlerin birbirlerine yaptıkları eleştirilerini ve bu bağlamda problem için nasıl çözüm geliştirdiklerini ortaya koyduk. İkinci bölümümüzde felsefe ve kelâm alanlarının cevher bağlamında birbirlerine kattığı etkileri, bu iki alanın ortak meselelere kendi cephelerinden nasıl baktığını, ifade ettiğini ve düşünce yapılarının temel dinamiklerinin nasıl oluştuğunu tarihi seyir içerisinde görmeye çalıştık. Cevher etrafındaki diğer bağlantılı mesele ve kavramlara da büyük çerçeveyi görmek adına yeri geldikçe değindik. Fakat çalışmamız kapsamını fazlaca aşacağından dolayı bu diğer konu başlıklarına girmeyerek cevher kavramı, tarifleri ve devamında araz tanımları ve tarifleri ile meşgul olup çerçeveyi bu şekilde sınırlandırmış olduk.

Üçüncü bölümde ise tezimizin esas kısmına gelerek gelenekler içindeki konum ve görüşlerinden dolayı seçtiğimiz şahısların cevher anlayışlarını imkânlar el verdiğince kendi temel eserlerini inceleyerek görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca bu bölümde bahsi edilen iki düşünürün ortaya koydukları cevher anlayışlarının kendi gelenekleri içindeki yansımalarıyla birlikte ne gibi farklılıklar söz konusu olduğunu görmüş olduk. Sonuç kısmında ise genel bir özet yaparak İslâm düşünce geleneklerinden İbn Sînâ ve Cüveynî isimleri üzerinden felsefe ve kelâm geleneklerinin genel cevher ve varlık anlayışlarını kıyaslayarak tezimizi bitirmiş olduk.

Konumuz; varlığı ve var olanları inceleme amacıyla yaratıcı ve âlem/kâinat ilişkisini cevher kavramı üzerinden hem fizik hem metafizik hem ontolojik hem de epistemolojik alanlara da girmektedir. Bu sebeple biz kapsamı daha çok fizik bağlamında durmaya çalışarak daraltma yoluna gittik. Fakat haliyle dönemlerin, düşünce sistemlerinin ve cevhere verilen anlamların içeriği, boyutları ve alanları değişiklik gösterdiğinden yer yer konu bağlamından uzaklaşmadan cevherin mantık, metafizik ve ontolojik veçhelerine de değinmiş olduk. Bunun sebebi de İslâm düşüncesindeki bu iki geleneğin yakın zamana kadar geçerliliğini cevher ve araz hususunu temel, bütüncül bir varlık ve kozmoloji tasavvuru olarak ileri sürmelerinden kaynaklanmaktadır. Halen günümüzde özellikle kelâm alanında cevherin diğer bir isimlendirmesi olan ve hala geçerliliğini koruyan atom görüşü bağlamında çalışmalar yapılmaya devam etmektedir. Kelâm atomculuğunun tezimiz boyunca ortaya

koymaya çalıştığımız gibi en önemli iddiası kapsamlı bir evren modeli oluşturmaya çalışmasıdır. Bu şekildeki bir atomcu evren tasavvuru, kelâmda “sürekli yeniden yaratma” ve “tabii nedenselliğin reddi” gibi önemli teolojik sonuçlar doğurması, geçtiğimiz yüzyılın başlarından itibaren geliştirilen ve son tahlilde kesiştirilmeye/birleştirilmeye çalışılan makro düzeydeki uzay ve zamanı tasvir eden “Genel Görelilik” ve mikro seviyedeki evreni açıklama çabası içinde olan “Kuantum Mekaniği” gibi fizik kuramlarının modern bir kozmoloji oluşturma adına evreni bir bütün olarak inceleme imkânı vermiş gözükmektedir. Bunlardan ötürü cevherin/atomun veyahut varlığa dair açıklamaların hala güncelliğini ve dinamizmini koruyan meseleler olduğunu ifade edebiliriz.

Çalışmamızın yukarıda ifade ettiğimiz tüm sebeplerden ötürü İslâm düşüncesinin temel bir meselesini ele aldığımızı açıkça ifade edebiliriz. Cevher meselesi, cevher-araz teorisi, fizik ve atom konularında yazılmış makale ve tezler bulunmakla beraber doğrudan İslâm düşüncesindeki iki önemli geleneğin önemli şahıslarının görüşlerinin ortaya konulması ve doğrudan bunların bir karşılaştırılmasının yapılması burada tezimizin farkını ortaya koymuş olmaktadır. Ayrıca cevher kavramının tarihi seyir içinde ilk çağdan orta çağa kadar gelen tanım ve tariflerini barındıran, yine kavramın ilim dünyasının zirve yaptığı orta çağa kadarki İslâm geleneklerinin iki koldan seyrini ortaya koyan oldukça az ve eski çalışmalar mevcuttur. Bu durumda haliyle çalışmamızın halen güncelliğe katkı sağlayacak meseleleri ve bakış açılarını içinde barındırdığını söyleyebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ VE CÜVEYNÎ’NİN HAYATI, İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

1.1. İbn Sînâ’nın Hayatı, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

1.1.1. Hayatı

İsmi, Aristo ve takipçilerinden alarak kapsamını genişletip İslâm düşüncesinde de neşvünema bulan Meşşâî ekolün en büyük temsilcisi hiç şüphesiz İbn Sînâ’dır (ö. 428/1037).¹ İslâm dünyasında İbn Sînâ künyesiyle meşhur olan bu filozofun asıl adı Hüseyin, tam adı ise Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ’dır. Buna karşın Batı dünyasında Avicenna olarak tanınan filozofa Ortaçağ âlim ve düşünürleri, tıp ve felsefe alanlarındaki eşsiz konumu itibariyle “eş-Şeyhü’r-reîs” unvanını vermişlerdir.²

İbn Sînâ yaklaşık 980-981 yılında, günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Buhara yakınlarındaki Efşene köyünde doğmuştur. Küçüklüğünden itibaren var olan ilgi, merakı ve olağanüstü zekâsı sayesinde erkenden felsefe, geometri, matematik, mantık, astronomi ve tıp alanlarıyla ilgilenmeye başlamıştır. Babasının desteği ve eğitimiyle beraber dini ilimler alanında da kendini geliştirmek için çaba harcamıştır. Kur’ân’ı ezberlemekle başlayıp devamında dil, edebiyat, akaid ve fıkıh eğitimleri almıştır. Yine erken yaşlarda babasının İsmâîlî görüşleri benimsemesinden de kaynaklı olarak kendini dînî, ilmî çeşitli tartışmaların içinde bulmuştur. Babası İsmailî dâ’îlerle birlikte nefsin ve aklın mahiyetine dair İsmailî öğretileri benimsiyorken, İbn Sînâ bu öğretileri dinlemiş ve açıkça belirttiği üzere bunları kabul etmeyi reddetmiştir.³

Mantık ve felsefe alanındaki Hocası Ebû Abdullah en-Nâtîlî ile okumaya başladığı Porphyrios’un *İsâgûcî* adlı mantık kitabını, Öklid’in *Elementler*’inin bir kısmını ve Batlamyus’un *el-Mecisî*’sini daha sonra kendi başına okumuştur. Türlü çalışmalarla

¹ Ömer Türker (ed.), *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/40.

² Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999), 20/319-322.

³ Peter Adamson - Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 105-106. Alper, “İbn Sînâ”, 20/319-322.

felsefenin bütün disiplinlerinde iyi bir donanıma sahip olduktan sonra tıp tahsiline başlayan İbn Sînâ, Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî gibi meşhur hocalarının yardımlarıyla tıp ve eczacılıkta da ileri bir düzeye ulaşmıştır. Henüz on sekiz yaşındayken üstün zekâsı ve pek çok alanda kendini geliştirmiş olmasından dolayı dönemin Sâ mânî hükümdarı Nûh b. Mansûr'un hastalığı üzerine saraya davet edilen İbn Sînâ, hükümdarın tedavisi konusunda çalışmalar yaparak başarılı olmuştur ve saray hekimliğine getirilmiştir.⁴

Babasının ölümü ve Sâ mânî Devleti'nin çöküşü gibi nedenlerden dolayı İbn Sînâ Buhara'yı terk ederek hem ilim öğrenme amacıyla hem de kendisine uygun bir yer bulabilmek için çeşitli bölgelere seyahat etmek durumunda kalmıştır. Gittiği yerlerde devlet büyüklerinin dikkatini çekmiş ve güvenlerini kazanmış olacak ki kendisine verilen bazı görevleri ifa etme imkânı bulmuştur. Aynı zamanda pek çok âlimle tanışıp çeşitli alanlarda tartışma imkânı bulmuştur. Çeşitli nedenlerle pek çok kez yer değiştirmek zorunda kalan İbn Sînâ 1012'de şiddetli bir hastalığa yakalanarak son durağı olan Cürcân'a gitmiş ve iki yıl burada kalarak ömrünün geneline nispeten daha rahat bir ortama kavuşmuştur. Cürcân'da, kendisinin biyografisini kaleme alan Ebû Ubeyd el-Cûzcânî ile tanışmıştır. Burada hem bilinen birkaç eserini kaleme almış, hem de ilmî ve felsefî konularda dersler vermiştir. *el-Kânûn fi't-tıbb*'ın başlangıcı ile *Muhtaşarü'l-Mecîstî* gibi birçok eserini burada telif etmiştir.⁵

Yaşamının belli dönemlerinde zor zamanlardan geçen büyük filozof tüm sıkıntılı şartlara rağmen ilimle hemhâl olmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiş olacak ki; sayıları yüzü geçen eserlerinden felsefeyle alakalı olan *Kitâbü's-şifâ*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât*, *en-Necât* ve *Uyunü'l-hikme* gibi önemli eserlerini bu zor dönemlerinde yazmıştır.⁶

Hayatının ilerleyen zamanlarında vezirlik makamına dahi getirilen İbn Sînâ bu süre boyunca öğrenci yetiştirmeyi de ihmal etmemiş, gündüzleri devlet işleriyle meşgul olurken, geceleri öğrencilerine ders vermiş ve hatta *eş-Şifâ* ve *el-Kânûn fi't-tıbb* gibi eserlerini öğrencilerine okutmuştur. Döneminin hararetli siyasi hareketleri nedeniyle yeri geldiğinde savaş meydanlarında da boy göstermekten geri durmayan İbn Sînâ bir dönem yine siyasi gerginlikler yüzünden hapse dahi atılmıştır. Bu süre zarfında da *el-Hidâye*, *Hay b.*

⁴ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 275. Alper, "İbn Sînâ", 20/319-322.

⁵ Alper, "İbn Sînâ", 20/319-322.

⁶ Hasan Hüseyin Bircan, "İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 12/45/46 (15 Aralık 2015), 13.

Yakẓân ve *el-Kûlenc* adlı kitaplarını yazmıştır. Ömrünün son yıllarını ise son durağı olan İsfahan'da sâkin bir hayat sürerek geçiren İbn Sînâ, Gazneli Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra evinin ve kütüphanesinin yağmalanması üzerine büyük bir sarsıntı geçirmiş, sağlığı bozulmuş ve kulunç hastalığına yakalanmıştır. Çıktığı bir sefer sırasında yolda tekrar hastalanan meşhur filozof 1037 yılında Hemedan'a ulaştığında vefat etmiştir.⁷

1.1.2. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

İslâm düşünce tarihinde birçok alanda ilmî birikimiyle önde gelen İbn Sînâ, metafizik alana sunduğu katkılarla ve eserleriyle hem İslâm düşüncesini hem de Hristiyan Avrupa'daki skolastik düşünceyi etkilemiştir.⁸ Kindî ile başlayan İslâm felsefe geleneğinin zirvesinde bulunan İbn Sînâ, felsefî sisteminde özellikle üstadı Fârâbî'den çokça etkilenmiş ve hatta hocasını geçmiştir. Meşhur filozof asırlar boyu İslâm felsefesi geleneğine hâkim olmuş mükemmel bir felsefî sistem kurmuştur. Bu anlamda İslâm düşüncesinde özellikle ortaçağ ve sonrasında felsefeye dair meselelerde mutlaka Fârâbî ve İbn Sînâ zikredilmeksizin bir şey söylenilmesi beklenemez. Fakat İbn Sînâ'yı Fârâbî'den ayıran nokta ise tüm Meşşâîler gibi Aristo'nun sistemine bağlı olmasından ziyade kendi sistemini de İslâm düşünce tarihinde ilk kez özgün şekilde ortaya koymuş bir filozof olmasıdır. Meşhur filozofumuz, kendi dönemine kadar gelen birikimi yeni baştan işleyerek zengin bir külliyyat halinde toplamış ve sistemleştirmiştir. Bu sistemli ve donanımlı kişiliği sayesinde kendisini eleştiren özellikle İslâm düşüncesinde yine kendisi kadar meşhur âlimlerden Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi İslâm filozoflarını dahî etkilemiştir.⁹

Şüphesiz İbn Sînâ'nın felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarındaki belirleyiciliği ve etkileri inkâr edilemeyecek düzeydedir. Bu yüzden İbn Sînâ sonrası kelâm ilmi İbn Sînâ metafiziğiyle beraber İslâm öğretisinin sentezi haline gelmiştir. Kaynaklar da bu anlamda bize onun başarısının çok yönlü, çalışkan, zekâ ve bilgisine aşırı derecede güvenen bir kişiliğe sahip olduğunu kaydederek göstermiştir.¹⁰

İslâm düşüncesinde ve özelde kelâmı tartışılan; vacibü'l-vücûd, varlık/mevcûd, zât-sıfat ilişkisi, nefis ve akıl problemi, vahyin/nübüvvetin mahiyeti, bedenî haşr, cevher-araz, atom,

⁷ Alper, "İbn Sînâ", 20/319-322.

⁸ Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 104.

⁹ Alper, "İbn Sînâ", 20/319-322. Bircan, "İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi", 14.

¹⁰ Bircan, "İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi", 15. Alper, "İbn Sînâ", 20/319-322.

mantık ve yöntem tartışmaları gibi konulardaki görüşleri İbn Sînâ felsefesini göz ardı ederek anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın İslâm düşüncesini bu denli etkilemesinin nedenleri onun "ifade, konu, yöntem ve argüman" bakımından felsefesinin özgün ve başarılı olmasına dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın özgün sisteminin özelliklerine bakacak olursak o; salt akılcı bir gelenek olan Helenistik gelenek içinde kalarak İslâm'a uygun bir tarzda bu geleneği tekrar ifade etmeye çalışmıştır. Arapça dilini oldukça etkili ve mükemmel bir seviyede kullanan İbn Sînâ felsefi kavramları itina ile incelemiş ve tanımlamıştır.¹¹

Babasının İsmâîlîlerle münasebeti ve felsefî sisteminde ortaya koyduğu düşünce ve kavramların da (kutsî güç, imam, ârif, sudûr ve feyezân gibi) etkisiyle İbn Sînâ'nın, Şîîliği benimsediği ve İsmâîlî düşüncesinin etkisi altında kaldığı öne sürülmüştür. Fakat büyük filozof, kendisinin bu düşünceleri benimsemediğini söylemiştir. Ayrıca Hanefî fakihî İsmâîl ez-Zâhid'in öğrencisi olması ve dinî eğitimini ondan alması da bu iddiaları haksız çıkarmıştır. Bu bakımdan açıkçası onun Şîa'ya mensup olduğu veya Şîî düşünceleri çerçevesinde felsefesini kurduğu yolundaki açıklamalar gerçek dışı görünmektedir.¹²

İbn Sînâ'nın ulaştığı ve kullandığı kaynakların milattan önce ve hatta antik dönemlere kadar dayanıyor olması onun çalışmalarının dakik olduğunun ve geleneğin önemli parçalarını oluşturduğunun bir kanıtıdır.¹³ O, Aristo'nun yaptığı gibi eserlerini kendi dönemindeki bilimler sınıflamasına uygun olarak kaleme almıştır. Bunlar en geniş çerçevede mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât konularını içermektedir. Büyük düşünürün bilim ve felsefeyle ilgili yazılarında kullandığı kavramsallaştırma sistemi çoğunlukla çift yönlüdür. Bundan dolayı herhangi bir kavram veya terimin onun felsefesinde çok defa bir karşılığı vardır. Bilimler sınıflamasına göre yazdığı tüm eserlerinde salt akılla başladığı felsefeyi nübüvvetle taçlandırmıştır. Hemen hemen bütün felsefî eserlerinde dinin fert ve toplumun mutluluğu için gerekliliğini ve tabiiliğini açıklamaya çalışmıştır. Onun ilâhiyyât adı altındaki çalışmalarının, bütünüyle zımnî olarak nübüvvetin imkân ve gerekliliğini kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Bunlarla beraber eserlerinde din ile bilimin

¹¹ Bircan, "İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi", 16,26.

¹² Alper, "İbn Sînâ", 20/319-322.

¹³ Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 103.

(felsefenin) alanlarının ayrı olduğunu da ifade etmiş ve metafiziğin ise bu ikisi arasında bir köprü görevini üstlendiğini göstermeye çalışmıştır.¹⁴

Aristo sonrasında telif edilmiş ilk bağımsız Metafizik kitabının yazarı olarak İbn Sînâ, antik felsefeden tevârüs ettiği felsefî birikimi kendine özgü ayrımlar üzerinden bir okumaya tâbi tutmuş ve birçok terimi yeni kavramsal bileşenler aracılığıyla dönüştürme yoluna gitmiştir.¹⁵

Meşhur filozof bilgi problemini mantık ve psikoloji (nefis) konularıyla birlikte ele almıştır. Ancak genellikle nefisle ilgili yazılarında bilme sürecini, mantıkta ise bilgiyi biçim (sûret) ve içerik (madde) bakımından incelemiştir. İnsanın her çeşit bilgiye ulaşabileceğini söyleyen İbn Sînâ'ya göre bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin sûretini alıp bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Yani kısaca bilme, zihinde nesneyi temsil eden sûret yani mâna ve kavramdır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre düşünme, faal aklın etkisine zihni hazırlamadan başka bir şey değildir. İbn Sînâ da Aristo'dan beri süregelen bir anlayışla, rasyonel bilginin kaynağını irrasyonel bir güç olan faal akla bağlamakla sezgiciliğe kapı açmaktadır. İbn Sînâ, Aristo'nun *Organon*'unun bütün bölümlerini tek bir metin içinde incelemiştir. Filozofun mantıkla ilgili çalışmaları, kendisinden sonra yapılan çalışmaları dahi unutturmuş, hatta kendisinden sonraki mantık çalışmalarında onun metinleri esas alınmıştır. İbn Sînâ'ya göre mantık, tutarlı düşünmenin kanun ve kurallarını öğreten bir disiplindir; tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceleyen ve öğreten bir ilimdir ve ayrıca öteki ilimler için de bir araç ve giriş mahiyetindedir. İbn Sînâ kendince bir ilimler tasnifi de yapmıştır fakat Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ ilimler tasnifinde kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimlere yer vermemektedir.¹⁶

İslâm düşünce tarihinde kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî; terminoloji, metot ve problemleri açısından onu sistemleştiren Fârâbî; kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan işleyerek büyük bir külliyat halinde değerlendiren ise İbn Sînâ'dır. Bu yüzden üstad, Meşşâî ekolün zirve ismi sayılmaktadır.¹⁷ Şüphesiz ki İslâm düşüncesinde İbn Sînâ'nın eşsiz merkezi konumu hiçbir filozofla kıyaslanamayacak büyüklüktedir. İbn Sînâ

¹⁴ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sina, “eş-Şifâ' el-ilâhiyyât”, thk. G.C. Anawati - Said Zayed (Tahran: İntişarat-ı Nasır-ı Hüsrev, 1363), 1/33. Ali Durusoy, “İbn Sînâ” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999), 20/322-331.

¹⁵ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 11-12.

¹⁶ Durusoy, “İbn Sînâ”, 20/322-331.

¹⁷ Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 276.

felsefesinde Yunan felsefesinin, Fârâbî felsefesinin ve kendinden önceki kalamcılarının izleri ve etkileri fark edilir olsa da tüm bunlara rağmen o özgün ve başarılı bir felsefi sistem ortaya koymayı başarmıştır. Onun felsefesi yüzyılları aşan derin fikrî tartışmalara sebebiyet vermiş, böylece etkisi tüm düşünce akımlarına nüfuz etmiş bir entelektüel eleştiri ve karşıt eleştiri geleneğini oluşturmuştur. Ondan sonra felsefe ve kelâm gelenekleri birbiriyle kaynaşmış ve kelâm, onun metafiziğiyle İslam öğretisinin sentezinden meydana gelen bir seyir izlemiştir. Onun fikirleri felsefe ve kelam gelenekleri dışında Sünnî mecradaki tasavvuf üzerinde de etkili olmuştur.¹⁸

Batı dünyasında da bir hayli şöhret bulan İbn Sînâ'nın "*el-Kânun*" isimli tıp eseri Avrupa'daki üniversitelerde altı yüz seneden fazla bir süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Çağındaki pek çok ilmi mükemmel şekilde bildiğinden üstad, şeyh gibi ünvanlara sahip olan İbn Sînâ hakkında meşhur felsefeci ve tarihçi William James Durant, "tıpta en büyük müellif" ifadesini kullanmıştır. 17. asırda Louvain Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde temel kitap olarak dünya üzerinde en çok okutulan tıp kitabı olan İbn Sînâ'nın "*Kanun*"u okutulmuştur. Bugün Paris Tıp Fakültesi'nin büyük holünde İbn Sînâ'nın resmi asılı bulunmaktadır. Fransız Akademisi üyelerinden Vallery Radot İbn Sînâ hakkında onun hakiki bir zekâ olduğunu, İslâm dünyasının en büyük filozoflarından birisi olduğunu ve aynı zamanda şiir, matematik ve astronomide de iyi olduğunu söylemiştir. Kendisine "Doğu'nun Aristosu" denmiş; görüşleri Avrupa'da 12. asrın sonlarına doğru kayıtsız şartsız kabul edilmeye başlanmıştır.¹⁹

İbn Sînâ (ö. 428/1037); birkaç önemli felsefi (*eş-Şifâ*) ve tıbbî (*el-Kanûn*) eserinin on ikinci yüzyılın sonlarında Latinceye tercüme edilmesiyle birlikte Ortaçağ Batı dünyasını, bilhassa Avrupa skolastik düşüncesini felsefe ve metafizik alanda etkilemeyi başarmıştır. İbn Sînâ'nın Batı dünyasına etkilerini inceleyen Ortaçağ felsefesi uzmanı Etienne Gilson (ö. 1978), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ü (ö. 595/1198) işin içine dâhil etmeden bir Hristiyan ilahiyatı tarihinin yazılamayacağını ifade etmiştir. Bu bağlamda net olarak onun eserleri Batı'da gerek üslup gerekse içerik bakımından bir model oluşturmuştur. Batı dünyasına etkisinin en açık göstergesi oradaki "İbn Sînâcılık" ve "Latin İbn Sînâcılığı" tabirleriyle iki akımın ortaya çıkmış olmasıdır.²⁰

¹⁸ Bircan, "İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi", 35.

¹⁹ Kolektif, *Bilime Yön Veren İslâm Âlimleri* (İstanbul: Akit Gazetesi, 1996), 2/78-79.

²⁰ Bircan, "İbn Sînâ'nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi", 28,36.

İbn Sînâ felsefesini derinlemesine incelemiş olan Dimitri Gutas, onun bu alandaki büyüklüğünü “İbn Sînâ’nın felsefesi o kadar başarılı bir felsefedir ki; ondan sonraki tüm felsefi faaliyet kendisini onunla tanımlama yoluna gitmiştir. Artık Aristo okunup şerh edilmiyordu, çünkü İbn Sînâ vardı” diyerek ifade etmiştir. Bunun yanında Gutas İbn Sînâ’nın felsefesi hakkında “onun on birinci yüzyılda dört başı mamur bir felsefi sistem ortaya koyduğunu” söyleyerek İbn Sînâ metafiziğini din ve felsefe arasında bir köprü olarak değerlendirmiştir. İbn Tufeyl’in (ö. 581/1185) İbn Sînâ ile aynı isim ve türden yazdığı “*Hay b. Yakzân*” isimli meşhur felsefe eserinin Doğu’da ve Batı’da büyük etkileri olmuştur. Dante’nin dahi İlahi Komedyası’nı yazarken “*Hay b. Yakzân*”’dan ilham aldığı söylenmiştir.²¹

İbn Sînâ’nın yaşadığı yüzyılda böylesine ses getirmiş ve benzersiz bir etki yaratmış olması bu filozofun takipçilerinin olduğu gibi onu eleştirenlerin de tabii olarak var olacağını bizlere göstermiştir. Fakat onu eleştirenlerin dahi ondan etkilendikleri de bir başka gerçektir. İslâm dünyasında İbn Sînâ’yı eleştirip ona tepki gösterenlerin başında Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi kelamcılardan oluşan bir grup gelmektedir. Bunun yanı sıra Aristocu bakış açısı ile İbn Sînâ’ya karşı çıkan İbn Bacce (ö. 533/1139), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi Batılı (Endülüslü) İslâm düşünürleri de bulunmaktadır. Ayrıca Batılı düşünürlerden de Thomas Aquinas (ö. 1274) gibi isimler İbn Sînâ’yı hem eleştirmişler hem de ondan oldukça etkilenmişlerdir. Öyle görünüyor ki gerek kendi dönemindeki gerek sonrasındaki gelenekler için hem Batı’daki hem Doğu’daki felsefeciler, kelamcılar, tasavvufçular (Sühreverdî her ne kadar onu eleştirmiş olsa da İbn Sînâ’nın görüşlerinin yayılmasında oldukça etkili olmuştur.) tarafından çokça eleştirilmiş olan İbn Sînâ bir o kadar da onları etkilemiştir. İbn Sînâ’yı savunan ve bizzat onun şarihliğini yapan isimlerin başında gelen Tûsî, kelâmıla meşşâî felsefeyi ilk defa mezc edenin ve bunu sisteme oturtanın İbn Sînâ olduğunu savunmuştur. Öyle ki; İbn Sînâ’nın, felsefi sistemi içerisinde kelâm geleneğini göz ardı etmediği açıktır. O; kullanmış olduğu imkân delilinin ilk halini kelâmdan alarak düzenlemiştir hatta daha sonraları kelâmcılar da onun yapılandığı şekliyle teoriden istifade etmişlerdir.²²

²¹ *Bilime Yön Veren İslâm Âlimleri*, 2/91. Bircan, “İbn Sînâ’nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi”, 14-17.

²² Bircan, “İbn Sînâ’nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi”, 18,19,20,25.

Günümüz felsefe tarihi içerisinde vefatından sonraki üç asırda dahi birçok düşüncesi sıkıntılı görülüp şiddetle eleştirilmiş olan İbn Sînâ'nın görüşleri buna rağmen olumlu ya da olumsuz İslâm düşüncesindeki her alana nüfuz etmiştir. Öyle ki; onu eleştirenler ve tutarsız sayanlar yine onun etkisinde kalarak görüşlerini çürütme yoluna gitmiştir. Nitekim sünnî kelâmı felsefileştiren Gazzâlî, İbn Sînâ'yı en şiddetli eleştirenlerin başında gelmesine rağmen kelâm ilminin gelişim seyri bağlamında onun felsefesinden (felsefî sisteminden) oldukça etkilenmiş.²³

Bu anlamda mütekelimînin İbn Sînâ'yı ve onun felsefesini görmezden gelmesi mümkün değildir. Onun felsefeciler ve kelâmcılar arasındaki ilişkinin ve etkileşimin doruk noktaya ulaştığı zamanlarda arka planda yaptığı faaliyetleri gözardı etmek mümkün değildir.²⁴ Zira ondan sonra felsefe ve kelâm alanları birbirine yaklaşmış ve ondan sonra kelâm, onun metafiziğiyle İslâm öğretisinin sentezinden meydana gelen gerçek anlamda bir İslâm felsefesi olarak karşımıza çıkmıştır.²⁵

1.2. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Hayatı, İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

1.2.1. Hayatı

Köken itibariyle Arap olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (m. 1028/1085) günümüzde İran'ın Horasan Eyaleti'nde bulunan Nîşâbur civarındaki Ezâzvâr köyünde, h. 419 yılında dünyaya gelmiştir. Eski medeniyetler açısından önemli bir yer olan Horasan bölgesi çeşitli felsefe, mezhep ve grupların bir arada yaşadığı bir bölgeydi. Bu anlamda ilim meclislerinde çokça tartışma ve münazara ortamları bulunuyordu. İşte Cüveynî böyle hareketli ve canlı bir ortamda yetişmiştir.²⁶

İlk ilim tahsilini müderris olan babasından ve sonrasında amcasından almıştır.²⁷ Babası Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (438/1046), bölgenin meşhur bir Şâfiî fakihidir

²³ Bircan, "İbn Sînâ'nın İslâm Düşüncesi İçindeki Yeri ve Önemi", 21-22.

²⁴ Zeynelabidin Hüseyini, "İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (15 Aralık 2017), 200.

²⁵ Adamson - Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, 103.

²⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Naîm el-Arkûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983), 17/618. Eski Eserler, "Cüveynî İmamül Haremeynin Hayatı ve Eserleri" (Erişim 25 Eylül 2023).

²⁷ Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed Tanâhî (Kahire: İsa el-Babî el-Halebi, 1964), 5/169. Memiş, "Bir Kelâmcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî", 70. ABDÜLAZÎM MAHMÛD ed-DİB, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/141-144.

ve Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Nahiv ve Tefsir dersleri veriyordu. Döneminin önemli âlimlerinden biri olduğu için de kendisine “Rüknü’l-İslâm” denilmiştir.²⁸ Annesi dini hassasiyetleri olan takvalı biriydi. Aynı şekilde dedesi de kabilesinde saygın bir kişilikti. Cüveynî’nin, yetiştiği ortamdan da kaynaklı olarak ömrünü adanmış olduğu ilim yolculuğunun temelleri işte böyle saygın, ilim ve irfan geleneğine sahip köklü bir ailede atılmıştır.²⁹

Babasının vefatının ardından henüz yirmi yaşına varmadan onun yerine müderrislik makamına getirilen Cüveynî, bu dönemlerinde sonraki dönemlerine nisbeten daha sakin yıllar geçirmiştir. Bu dönemde aynı zamanda öğrenim hayatına da devam eden Cüveynî, bölgenin meşhur âlimlerinden dersler alma ve onlarla münazaralarda bulunma imkânına sahip olmuştur. Bulunduğu Nîşâbur bölgesinde Ehl-i sünnet inancını savunmuş ve bu mezhebin güçlenmesini sağlamıştır.³⁰

Yaklaşık yedi yıl süren bu dönemin ardından Tuğrul Bey tarafından vezirliğe getirilen Âmîdü’l-Mülk el-Kündürî’nin aşırı mutaassıp bazı uygulamaları sebebiyle Cüveynî’nin hayatında yeni ve zor bir devre başlamıştır. İtikâdî açıdan Mu’tezilî, fikhî mezhep olarak Hanefî olan vezir, Şiîliği toplumsal planda zayıflatmak maksadıyla “ehl-i bid’ate lanet” uygulamasını başlatarak mihne olayına sebep olmuştur. Sözü geçen mezhepsel baskılar, Nîşâbur’da ciddî boyutlar kazanmış ve İbn Asâkir’in bildirdiğine göre oluşturulan bu baskı ortamı nedeniyle yaklaşık 400 âlim bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bunlar arasında Ebû Bekir el-Beyhâkî ve Kuşeyrî gibi isimlerin yanında Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî de bulunmuştur.³¹

Cüveynî, yukarıda da izah edildiği üzere hayatının belli dönemlerinde, ilmini artırma amacı dışında siyasi sebeplerden ötürü oluşan baskılar sonucu yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Bunlardan biri olan mihne olaylarının ortaya çıkmasıyla Şiî-Mu’tezilî görüşlerin baskıları sonucu Cüveynî, bir grup âlimle beraber Nîşâbur’dan ayrılarak Bağdat’a gitmiştir. Ardından Hicaz’a geçerek dört yıl kadar Mekke ve Medine’de kalmıştır. Gittiği yerlerde âlimlerle tanışmış, onlarla ilmî sohbetlerde bulunmuş ve orada kendi öğrencilerine de dersler

²⁸ Murat Memiş, “Bir Kelamcı Olarak İmâmü’l-Haremeyn El-Cüveynî”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2016), 70.

²⁹ Ebü’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü’l-A’yan ve enbau ebnai’z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 3/169. “Cüveynî İmamül Haremeynin Hayatı ve Eserleri”.

³⁰ ed-DÎB, “Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn”, 8/141-144.

³¹ Ebü’l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *Tebyinu kezibi’l-müfteri fîma nusibe ile’l-İmam Ebi’l-Hasan El-Eş’ari* (Dimaşk: Matbaatü’t-Tevfik, 1347), 283. Memiş, “Bir Kelamcı Olarak İmâmü’l-Haremeyn El-Cüveynî”, 71-72.

vermiştir. Daha sonrasında Cüveynî, Selçuklularda yönetici değişikliği ile beraber baskıların da azalması sonucu tekrar Nîşâbur'a dönmüştür. Burada Sultan Alparslan'ın bizzat ünlü düşünür için açtırdığı ünlü Selçuklu veziri tarafından inşa edilen Nizâmiye Medresesine müderris olarak atanmıştır. Bu süreçten sonra Cüveynî vefatına kadar burada kalmış, öğrenimine ve öğretimine kaldığı yerden devam etmiş ve ölümüne kadar geçen sürede artık hiçbir sıkıntıya maruz kalmadan (yaklaşık 23 yıl) Nîşâbur'da ilim-irfan işleri ile meşgul olmuştur.³² Başta Gazzâlî, Kiyâ el-Herrâsî, Ali b. Muhammed et-Taberî, Abdülgâfir el-Fârisî gibi pek çok meşhur öğrenci yetiştirmiştir. Süreci içerisinde otorite haline gelen Cüveynî'ye "İmâmü'l-Haremeyn" unvanı verilmiştir.³³

Cüveynî'nin Nîşâbur'daki çocukluk yılları "Gazneliler", gençlik yılları "Büyük Selçuklular (Tuğrul Bey)", "Nîşâbur/Kündürî Fitnesi-Eş'arî Mihnesi" yüzünden gittiği Bağdat ve Hicaz yılları-Bağdat'ta- "Abbâsîler-Büveyhîler" ve akabinde "Abbâsîler-Büyük Selçuklular", - Hicaz'da- "Fâtımîler", 'fitne/mihne' sonrası döndüğü Nîşâbur yılları "Büyük Selçuklular" dönemine tekabül eder.³⁴

Cüveynî, selefî akîdenin ve özellikle Hanbelîler tarafından yürütülen kelam ilmi karşıtlığının güçlü olduğu bir ortamda yaşamıştır. Nitekim babasının, önemli bir Şâfiî fakîhi olmasının yanında selefî akîdenin bir savunucusu olduğu unutulmamalıdır.³⁵

Yaşamı boyunca ilim yolunda sabırla ve azimle, çokça emek verip çalışmalar yapan Cüveynî; fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, tefsir ve hadis alanlarındaki çalışmalarıyla tanınsa da bunlardan özellikle kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde otorite kabul edilmiştir.³⁶ Bunların yanı sıra Cüveynî'nin eserlerine bakıldığında felsefe alanında da ilim tahsil ettiği görülmektedir.³⁷ Eserlerinde kullanmış olduğu terimler, cedel üslubu ve meselelere dair geliştirmiş olduğu

³² Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan ve enbau ebna'i'z-zaman*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1948), 3/168. Memiş, "Bir Kelamcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî", 72.

³³ Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993), 8/141-144.

³⁴ Mahmûd Fevkiyye Hüseyin, *El-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn* (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Amme, 1964), 30-36. Mehmet Macit Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 22-23.

³⁵ Memiş, "Bir Kelamcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî", 66-85.

³⁶ ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", 8/141-144.

³⁷ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 5/185. "Cüveynî İmamül Haremeynin Hayatı ve Eserleri".

yaklaşımlar felsefeyle olan alakasını kanıtlamaktadır.³⁸ Ömrünün ve vaktinin çoğunu ilmini artırmak için çeşitli çalışmalar yaparak geçiren Cüveynî eğitimini, yaşadığı dönemde otorite kabul edilen meşhur hocalardan almıştır.³⁹

Çağdaşları Cüveynî hakkında pek çok övgü dolu sözler söylemişlerdir. Bu övgülerden yola çıkarak bile Cüveynî'nin ilim aşkı, saygınlığı ve bu anlamdaki üstünlüğü hakkında bilgi edinmiş oluruz. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse İbn Faddâl el-Mücâşî en-Nahvî, Cüveynî gibi ilmin her çeşidine âşık başka birini görmediğini ve onun, ilmi sırf ilim için talep ettiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Ebu Muhammed el-Cürcânî; "O asrın imamı, kıymetlisi ve zamanın biriciğiydi. Ezber, hâl ve fesahatta benzersizdi. Horasan, Irak ve Hicaz'daki tüm yolculuklar kendisine yapılmaktaydı." demiştir. Yaşamının son yıllarında ise riyâzetle meşgul olan Cüveynî, sarılık hastalığı nedeniyle 25 Rebû'l-âhir Çarşamba gecesı 478 (20 Ağustos 1085) tarihinde, 59 yaşındayken Nîşâbur yakınlarındaki Büştenikân köyünde vefat etmiştir.⁴¹

Cüveynî, yaşamının ilerleyen dönemlerinde başta geleneğe uygun şekilde kabul ettiği ve bizatihi savunduğu bazı görüşlerinden ömrünün sonlarına doğru vazgeçmiştir. Başta bir Eş'arî kelâmcısı olmasından dolayı determinizmin reddi, fâil-i muhtar Tanrı anlayışı, kulun fiillerinde kâsib oluşu gibi Eş'arîliğin temel görüşlerini benimsemiştir. İlâhî sıfatların açıklamasında ilmî kariyerinin başlarında Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) ahvâl teorisini kısmî değişikliklerle benimserken, ömrünün son yıllarında bu görüşünden vazgeçmiştir. Eş'arîlerin anlamlarda nedensellik görüşünü⁴² başlangıçta benimsemesine rağmen yine ömrünün son yıllarında kaleme aldığı *el-Burhân fî usûli 'l-fikh* adlı eserinde bu anlayışı reddetmiştir. Yine daha önce yazdığı kelâm kitaplarında Tanrı'nın varlığını bilmenin dinen vacip olduğunu savunurken *el-Burhân*'da aklen vacip olduğunu savunarak Mu'tezilî görüşü tercih etmiştir. Kelâmcıların âlemin yaratılmışlığını hudûsa dayandırma yönteminde değişiklik yaparak âdet teorisini âlemin bütününe varlığına tatbik etmiş ve bir bütün olarak âlemin zorunsuzluğunun onun yaratılmışlığının en önemli delili olduğunu iddia

³⁸ Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 18. Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 134.

³⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 5/185. "Cüveynî İmamül Haremeynin Hayatı ve Eserleri".

⁴⁰ İbn Asakir, *Tebyinu kezibi'l-müfteri fima nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan El-Eş'ari*, 283. Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 25-26.

⁴¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 5/173,180,181. "Cüveynî İmamül Haremeynin Hayatı ve Eserleri". ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", 8/141-144. Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 28.

⁴² Geniş bilgi için bkz; Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

etmiştir. Gâibin şâhide kıyası yöntemini reddederek Eş'arî kelâmında yöntem eleştirilerini başlatıp felsefî düşünceye de kapı aralamasıyla müteahhirûn dönemini hazırlamıştır.⁴³

1.2.2. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

Kelâm ilmi, İslâm düşünce geleneğinde Müslüman zihnin inşasında önemli bir yere sahiptir. Geleneğin Eş'arî kolunun önemli temsilcilerinden biri olan İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, ortaya koyduğu değerli eserlerle özellikle kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerine çok büyük katkılar sağlamıştır. Bu alanlara dair eserlerini mütakellimîn metoduyla yazmıştır.⁴⁴ Kırkı aşkın eser telif ettiği bilinmekte olan Cüveynî hakkında Sübkî bu durumu onun bir kerameti olarak görmüştür.⁴⁵ Eserlerinden bazıları İslâm düşüncesinin temel kaynakları olmuştur. Bunlardan fıkıh usulüne dair yazdığı *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, *el-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* ve kelâm ilmine dair yazdığı *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* eserleri özellikle Eş'arî kelâmı açısından otorite kabul edilmektedir.⁴⁶

Cüveynî'nin kelâm ilmine saymakla bitmeyecek önemli katkılarından dolayı hayatının ve özellikle onun konumuz bağlamındaki görüşlerinin ortaya konulması aynı zamanda kelâm ilminin düşünsel süreci hakkında bizlere önemli bilgiler vermektedir. Cüveynî; ilmî kapasitesine güvenen, özgüvenli, akılcı bir bakış açısına sahip, taklit ve taassuptan sakınan, özgün biriydi. Meseleler hakkında genel kaidelere uyardı ve nastan ayrılmamaya çalışırdı. Özgür şekilde içtihatla bulunurdu. Karşıt görüşlülerin sunduğu delilleri ortaya koyar, tartışır ve doğru olduğuna kanaat getirdiği görüşleri açıklardı. Özgün düşünce yapısı sayesinde meselelere farklı perspektiflerden bakabilmiş ve bu yönüyle de kendinden sonra gelen düşünürleri oldukça etkilemiştir. Mütakaddimîn ve müteahhirîn âlimleri arasında köprü vazifesi görmüş ve pek çok öğrenci yetiştirerek de bu ilmin gelişmesinde önemli hizmetlerde bulunmuştur.⁴⁷

⁴³ İslâm Düşünce Atlası, "Cüveynî" (Erişim 18 Ekim 2023).

⁴⁴ Mustafa Sancar, "İmamu'l- Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (23 Aralık 2015), 89.

⁴⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, "Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem: Tevtie", *el-Gıyâsî*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib (Beyrut; Cidde: Darü'l-Minhac, 2011), 79. Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 64.

⁴⁶ Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 65.

⁴⁷ Sancar, "İmamu'l- Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri", 89. Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 115,126.

Cüveynî; İslâm düşünce tarihinin 11. yüzyılına denk gelen, ilim ve bilimin zirveye ulaştığı bu dönemde, düşünce mirasımıza damga vuran önemli âlimlerden biridir. Özellikle Eş'arî kelâmı açısından bir dönemin kemâle erip yeni bir dönemin başlamasına sebep olan İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî aynı zamanda bir Şâfiî fakih ve usulcüsüdür.⁴⁸

Cüveynî, Eş'arî geleneğin kendisine devrettiği mirasın üzerine yeni şeyler ekleyerek korumuş, ayrıca İslâm düşüncesinde yepyeni bir safha olan Gazzâlî döneminin hazırlanmasını sağlamıştır.⁴⁹ Bunun yanı sıra uzun bir süre Bakıllânî'nin etkisinde yani geleneksel Eş'arî çizgisine bağlı kalmış ve daha sonra Bakıllânî'nin etkisinden kurtularak farklı perspektiften meseleleri ele almıştır.⁵⁰

Osmanlılar'ın son döneminde yetişen ve yeni ilm-i kelâm hareketini temsil eden âlim İzmirli İsmail Hakkı, kelâm ilmi açısından Bâkılânî'yi (ö. 403/1013) İbn Sînâ'ya; Cüveynî'yi de İbn Rüşd'e benzetmiştir. O Cüveynî hakkında, “nazar-ı akliyyeye ihtimamı artırarak kelâm ilmini genişletmiş ve kudemânın kelâmı, Cüveynî sayesinde en yüksek dereceye varmıştır.” demiştir.⁵¹

⁴⁸ Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 3.

⁴⁹ Murat Memiş, “Bir Kelamcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn El-Cüveynî”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2016), 67.

⁵⁰ Sancar, “İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, 116.

⁵¹ İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 1. Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 130.

İKİNCİ BÖLÜM

CEVHER MESELESİNİN FELSEFE VE KELÂM TARİHİNDEKİ SEYRİ

İnsanoğlu dünyaya geldiğinden bu yana başta kendi varlığından yola çıkarak varlık ve var olanlar hakkında düşünegelmiştir. Varlığı kavrama ve devamında hayatı anlamlandırma gayesiyle Antik Yunan düşüncesinde ilk filozoflar gözlemlenebilir varlıkların ilk nedenleri hakkında bazı düşünce sistemleri oluşturmuşlardır.⁵² Bu bağlamda ortaya çıkarılan cevher düşüncesi, var olana ilişkin mantıksal, ontolojik ve fizik veçheleri de kapsayacak cevapları içinde barındırma gayretinde olmuştur.⁵³ İster ontolojik ister varlık ve kozmolojik doktrinler açısından olsun, cevher ve araz mevzusu; konuya bakış açısına göre değişik şekiller göstermesine rağmen, dikkatlerimizi metafizik ve mantıkla ilgili olan insan aklına çevirmemize zemin hazırlamaktadır.⁵⁴

Farsça'dan Arapça'ya geçmiş bir kelime olan, oradan da tercüme faaliyetleriyle beraber Türkçeleşen cevher kelimesi, bilhassa Aristo felsefesinde “değişmeyen, öz” anlamında Latince tabiriyle “ousia” karşılığını almıştır.⁵⁵ Cevher kelimesi, felsefe tarihi seyri içinde değerli taşlar, madenler, mülkiyet ve tabiat gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımlarıyla beraber kelime, aslında bir şeyin kaynağı, temeli, altta duran desteği veya taşıyıcısı anlamlarına gelmektedir.⁵⁶

En temel ve geniş anlamıyla cevher; kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan, mevcut olmak için başka bir varlığa muhtaç olmayan külli bir varlığı ifade etmekle birlikte öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâm terimidir. Örneğin; cisim, mantıken renkten önce gelir ve ona nispetle cevherdir. Yalnız; mevcutları

⁵² World History, “Antik Yunan Felsefesi - Dünya Tarihi Ansiklopedisi” (Erişim 20 Kasım 2023).

⁵³ Ömer Türker (ed.), *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/496.

⁵⁴ Metin İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 10.

⁵⁵ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 154.

⁵⁶ İlhan Kutluer, “Cevher” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1993), 7/450-455.

teşkil eden unsurların ne derecede birbirlerine tabi olduklarını bilmek önemli değildir. Önemli olan, hepsinin esasında sağlam ve devamlı olarak neyin bulunduğunu araştırmaktır. İşte eşyanın bu devamlı kaynağına (değişikliğe uğrayan şeylerde değişmeden kalan varlıkların dayanağına) cevher adı verilmektedir. Yani bir şeyin kendisi olarak kalmasını sağlayan kaynaktır. Felsefî literatürde cevher kavramı ise (bir önceki ifadeye uygun olarak), her türlü belirlenmiş, arazdan bağımsız ve varlığı kendinden gelen şeyin özelliği anlamındadır. Fenomenlerle ilgili olanın yani değişen ve başka bir şey tarafından meydana getirilenin karşıtı olarak tanımlanmaktadır. Yukarıda cevher tanımında karşılaştığımız araz kavramı ise, kendiliğinden var olmayan, belirebilmesi için cevhere muhtaç olan şey veya ilinti anlamına gelmektedir. Bir şeyin kendisi değişmeden kaldığı halde gösterdiği dış değişiklik arazla ifade edilir. Aristo bu anlamda arazı metafizik ve ontolojik açıdan ele almaktadır. Ona göre araz, bütünden öncedir ve yokluğu temsil etmektedir; cevhere bağlı olarak meydana gelen şeydir (örneğin insanın rengi bir arazdır). Diğer ilmî literatürlerden mantık alanında araz kavramı, bir öznenin kaplamına giren bir sınıfla bağlantısını ifade etmektedir. Eski hukukta altın ve gümüşün dışında sahip olunan mal ve mülkün karşılığıdır. Tıbbi karşılığı semptomdur. Tasavvufta ise araz, maddi âleme ait mal ve mülkü anlatan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷

Antik Yunan'da Sokrat öncesi filozoflar ilk varlığın/ilkenin/arkenin ne olduğuna veyahut varlığın başlangıcında neyin bulunduğuna dair sorgulamalar içine girmişlerdir. Bu bir nevi varoluşsal sorgulamalar ilk filozofları “her şeyin kendisinden geldiği ama kendisi herhangi bir şeye bağımlı olmayan bir kendinde varlık” düşüncesine götürmüştür ve bu sebeple de bir öz arayışı bağlamında cevher kavramı ortaya çıkagelmıştır.⁵⁸

Sokrates öncesi İlkçağ döneminde cevher ve beraberinde araz meselesi üzerinde söz sahibi olan iki ekol vardır: İyonyalılar (Fizyologlar ve Tabiat Filozofları) ve Elealılar (Varlık ve oluşla ilgilenen filozoflar). İlk ekol olan İyonyalılara göre tüm şeylerin ortak bir aslı vardır; madde, ruh ve hayat bu ortak asıldan gelmiştir. Bunlar değişim halindedir ve değiştikçe de türlü şeyler ve eylemler meydana gelmektedir. Bu bağlamda düşünen filozoflardan bir kısmı, âlemin esası olarak ateşi, havayı veya suyu temel kaynak olarak kabul etmişlerdir. Fakat onların ateş ve hava deyince anladıkları, bizim duyularla kavradığımız basit maddi bir cisim değil de canlılık ve ruhluluk vasıflarını da kendisinde potansiyel halinde bulunduran

⁵⁷ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 2-3.

⁵⁸ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/506.

cevherdir. Dolayısıyla bu filozofların kastettikleri olay, bu tek cevherin/kaynağın şekil değiştirmeleriyle varlıklardaki çeşitliliğin meydana gelmesidir. Bu varlıkları belirten sıfatları da araz olarak kabul etmişlerdir. İyonyalı düşünürlerin bu anlamdaki cevherciliğine “Hylozoizm” veya canlı ve ruhlu olan madde teorisi denmiştir. İyonya ve özellikle Milet ekolünün bu görüşünü başta Thales, Anaximandros, Anaximenes ve hatta Herakleitos gibi filozoflar temsil etmişlerdir.⁵⁹

İyonya/Milet ekolünden olan, ilk/temel madde üzerinde duran ve bilinen ilk filozoflardan Miletli Thales için cevher sudan ibaretti. Diğer cisimler de bu temel kaynağın/suyun değişmelerinden/değişimlerinden meydana gelen arazları oluşturmaktaydı. Anaximandros’a göre de cevher belirsiz, sonsuz ve sınırsız olan “apeiron” diye tabir ettiği bir maddeden oluşmaktaydı. Anaximenes için de ilk madde (cevher), birleşik ve sonsuz olması gerektiğini düşündüğü havaydı ve hava kâinatı sonsuz bir şekilde kuşatmaktaydı. Herakleitos’a (mö 475) göre ise, bütün cisimler bir ve aynı elemanın/elementin değişmelerinden ibarettir. Ona göre temel madde ateştir ve bütün varlıklar ateşin değişmesinden meydana gelmişlerdir. Bu ateş maddesinin değişkenlik özelliği de arazdır.⁶⁰ Aslında Platon’un İde(a)ler kuramı Herakleitos’a kadar uzanmaktadır. Çünkü bütün duysal şeylerin sürekli bir akış ve değişme içinde olması bizi kesin bir bilgisinden bahsedebilir kılamamaktadır. Öyle ise duysal şeylerin dışında bazı kalıcı ve değişmeyen başka gerçekliklerin var olması gerekmektedir. İşte bunlara tümel kavramlar anlamında ideler denilir. Herakleitos’tan sonra bu fikir Sokrates (mö 399) tarafından da savunulmuştur. Ancak Sokrates bunlara “tümeller” demiş, fakat bunları bağımsız varlıklar olarak kabul etmemiştir.⁶¹ Dolayısıyla burada Herakleitos, her an değişen ve kendisinden başka bir şey haline gelen varlık hakkında kesin bir bilgi edinemeyeceğini söylese de; aslında değişikliğe uğrayıp duran, sürekli olarak oluşan varlıkların ardında, değişmeyen bir öz olduğunu kabul etmemiz gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır.

Diğer bir ekol olan Elea sistemi; Herakleitos ve Pytagorasçılar tarafından idealist istikâmette, Leukippos (mö 5. yy) ve Demokritos (y. mö 370) (Antik Yunan filozofları) tarafından materyalist istikâmette, Anaxagoras tarafından düalist alarak ortaya konulan

⁵⁹ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 6.

⁶⁰ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 7-8.

⁶¹ İsmail Erdoğan, “Platon’un İdeleri’ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 2/4 (2004), 38.

atomcu bir sistemi ifade etmiştir.⁶² Elealılarda temelde cevher meselesi her türlü değişme, hareket ve oluşum üzerinde bir değişmezlik ve sabitlik anlamına gelmiştir. Dolayısıyla İyonyalılar'dan Milletli filozoflara göre, ilk ana madde kalıcı ve kendi kendisine eşit bir şey iken; İyonyalılara göre görünüşte değişmelerle şekilden şekle giren fakat esasında sabit olan bir şey/cevher olarak ifade edilmiştir. Elealılardan monoteizme giden bir bakış açısı yakalayan Xenofanes'a göre cevher her türlü beşeri özellikten sıyrılıp kurtulmuş manevi gücü ifade etmiştir. Bu anlamda Xenofanes'in tanrısı cevher konumunda, onun dışında yer alan her türlü tabiat güçleri ile değişen beşeri nizam ise araz olarak kabul edilmiştir. Diyalektiğin babası denilen Parmenides, cevherin ezelî ve ebedî varlık olduğunu, değişmeyen, bölünmeyen ve hareket etmeyen olduğunu ifade etmekle birlikte devamında değişmeyen varlığın dışındaki değişme özelliğine sahip her şeyin de araz olduğunu söylemiştir.⁶³

Elea sisteminin materyalist bir kolu niteliğindeki Pytgorasçılardan Pytgoras, müzik ve matematikle ilgilendiğinden dolayı varlığın ana maddesinin sayı (soyut değil cisimsel anlamda) olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Pytgorasçılar sayılara cevher, bunların arasında düzen sağlayan varlıklara da araz demişlerdir. Empedokles de ilk ve ana madde olarak toprak, su, ateş ve havayı görerek çoklu bir cevher anlayışını benimsemiştir. Ona göre bu elemanların belli oranlarda karışması var olmayı, ayrışması ve dağılması da yok olmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla Empedokles'in bu tanımlaması ile ilk defa element kavramını ortaya koymakla birlikte bu dört varlığın var olmasını sağlayan her şeyin de araz olduğunu ifade etmiştir. Anaxagoras'a göre de varlığın/eşyanın meydana gelebilmesi için birçok sonsuz, küçük ve değişmeyen unsurun yaratılmadan/önceden var olan zeki tohumların bir araya gelmesiyle şeyler/nesneler var olmakta ve ayrılmasıyla da yok olmaktadır. Anaxagoras mahiyeti gereği kuvve(t) olan ve zekâsı bulunan "nous" adını verdiği bu cevherini aşkın bir varlık, eşyadan ayrı bir şekilde var olan ve ona tesir eden mekanik bir kuvvet olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla Anaxagoras'ın cevheri maddeyle mânâ arasında bir özelliğe sahip, maddenin en yüksek derecesi olan varlığı ifade etmekteydi. Aşağı dereceden unsurlar ise şuursuz ve bağımlı özellikteki arazi meydana getirmekteydi.⁶⁴

⁶² İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 15.

⁶³ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 8-9.

⁶⁴ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 11-12.

İlkçağın en büyük tabiat araştırmacısı olan Demokritos'un varlığa dair görüşleri ve bilhassa cevher meselesine bakışı daha sonraları kelâmcılar tarafından da ilgi ile ele alınmıştır. Ona göre var olan asla yok olmaz ve değişmezdir. Var olanın dışında bir de var olmayan boşluk ve mekân vardır. Varlıklar mekân yüzünden kendileri artık bölünmeyen ve görülmeyen kısımlara ayrılırlar. Demokritos bunlara bölünemeyen (atom) adını verir. Boş mekân dolayısıyla atomlar hareket imkânını kazanırlar. Bu atomların hepsi cismîdir fakat birbirlerinden biçimleri, boşluk içindeki yerleri, düzenleri, büyüklük, ağırlık ve hafiflikleri bakımından ayrılırlar. Atomlarda olan yegâne değişiklik hareket ve yer değiştirmedir. Bunların birbirlerinden ayrılmaları sadece nicelik bakımındandır. Demokritos atomlarda renk, ses, sıcaklık ve soğukluk gibi birtakım özelliklerin bulunmadığını iddia eder. Renkler, sesler, sıcaklıklar ve tatlar bir duyu yanılması, bir karanlık bilgidir çünkü ona göre duyular varlıkların içyapısını kavrayamaz, bu yapıyı ancak akıl bilmektedir. Kâinat ise yalnızca atomların çarpışmaları ve birbirleri üzerindeki basınçlarıyla meydana gelmiştir. Demokritos'a göre tek gerçek atomlar ve atomların hareketleridir. Ona göre ruh denilen şey bedende atomların hareket etmesinden başka bir şey değildir. Demokritos'un her şeyin esası olan, ezeli ve ebedi özellikteki bu atom anlayışı doğrudan materyalizme (özdekçi/maddeci) işaret etmektedir. Dolayısıyla ona göre cevher atomlardan ibarettir ve atomların dışında değişme özelliğine sahip olan her şey arazdır. İlkçağ rasyonalizminin babası olan Sokrates'e göre bilen ve bilinen tek şey insandır. İnsanlar eşyanın mahiyetine ait meseleleri çözemezlerse de hiç olmazsa ne olmaları gerektiğini, hayatın gayesini ve ruh için en yüksek iyiyi bilebilirler. Sokrates'in gayesi metafizik ahlakı yenilemektir ve onun cevher anlayışı bu anlamda spritüalisttir (tinselci). Onun cevheri, ona yol gösterdiğini iddia ettiği ve 'daimon' diye isimlendirdiği manevi ve batın bir varlıktır. Ona göre her türlü insan faaliyetleri ise arazdır.⁶⁵

Elea İyonya ayrımını bilmek adına şunu söyleyebiliriz ki; varlık hakkında ilk düşünürlerin birikimlerini sistemleştirmek adına çıkış yaptığı noktaların ne olduğu burada önemli olmaktadır. Biri sabiteden değişime, diğeri değişimden sabiteye ulaşarak, bir grup maddî bir grup manevi bir varlık olduğunu iddia ederek cevher meselesi üzerine söz söylemiştir. Bu da bizim açımızdan tez bahsimiz itibarıyla varlığı kavrama adına biri sabite/temel/cevher ve biri de değişken/araz gibi iki kavramın olması gerektiğini temellendirmiş olmaktadır. Bilimsel düzlemde bir ilerleme olması adına doğal olarak ilk incelenmesi gerekenin

⁶⁵ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 13-14.

sabit/değişmez/cevherin olduğunu ve devamında/beraberinde de bu hususun değişim/gelişime açık yönü olan arazın incelenmesi gerektiği netletmiş bulunmaktadır.

2.1. Antik Yunan Filozoflarının Cevher Anlayışı

2.1.1. Platon'un Cevher Anlayışı

Platon'a geldiğimizde o, Türkçe ifadeyle cevher olarak karşılık bulan Antik Yunan'daki "ousia" (var olmak, varlık) kavramını farklı şekillerde kullanmıştır. Platon, cevheri idealarla ilişkili, akledilirler ve değişmezler kategorisine koymuştur. Dolayısıyla Platon'un cevheri "mahiyet, öz, esas" anlamlarında düşünülen cevher anlayışını oluşturmaktadır.⁶⁶

Platon'un İdeleri'ni daha iyi anlayabilmemiz için onun, varlık hakkındaki görüşlerine de kısaca değinmekte fayda olduğu kanaatindeyiz. Platon'un varlık anlayışı bilgi kuramından, bilgi kuramı ise onun ruh ve nihayetinde etik anlayışına ilişkin görüşlerinden ayrı ele alınamamaktadır. Burada ontolojik hakikat onun epistemolojisi için önemli bir rol oynamaktadır. Yani, 'varlığa ulaşmadan hakikat kavranamayacak', varlığa ilişkin bilgi de elde edilemeyecektir.⁶⁷ Bu bağlamda Platon'un varlık anlayışında genel olarak iki tür varlıktan söz edilmektedir. Bu varlıklardan birisi, içinde bulunduğumuz, duyularımızla algıladığımız ve sürekli değişmekte olan bir varlıktır. Platon buna "Görünüşler Âlemi" demiştir. Diğeri ise, bu âlemin aksine meydana gelmediği gibi, yok da olmayacak olan varlıktır ki, Platon buna da "İdeler Âlemi" adını vermiştir. Görünüşler Âlemi'ndeki her şeyin İdeler Âlemi'nde bir idesi, ilk örneği (arketip) bulunmaktadır. Bu âlemdeki her şey, İdeler Âlemi'ndeki varlıkların gölgesi mesabesindedir. Platon bu görüşünü Timaios ve özellikle Devlet kitabındaki "mağara istiaresi"nde açıklamaktadır.⁶⁸

Platon'un evren tasavvuru Tanrı-dünya, akıl-madde, ruh-beden arasında kesin bir şekilde ayırımı yapılmış bir düalizme dayanmaktadır. Platon'un felsefesi, aşkın bir aklın varlığına dayanan idealist ve evrene maddeci mekanizmaların değil de kusursuz bir aklın hükmettiği ereksel bir felsefedir. Öyle ki bir yandan kendi başına var olan değişmez, ezeli ebedi evreni meydana getiren ve ancak ruhun akledilir yanını kullanmasıyla kavranabilen idealar evreni, diğer yandan İdeaların göz kamaştırıcı dünyasının gölgesi olmakla birlikte bu gölgelerin de yansımalarından ibaret olan her an değişerek, oluş ve bozuluşa içkin duyulur evren onun

⁶⁶ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/506.

⁶⁷ Çiğdem Yıldızdöken, "Platon Bağlamında Varlıktan Bilgiye Giden Yol", *Journal of International Social Research* 10/50 (30 Haziran 2017), 441.

⁶⁸ Erdoğan, "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", 38.

varlık anlayışını oluşturmaktadır. Platon'un değişmez varlık anlayışı olarak idealar kuramını oluşturmalarının bir gerekçesi de sofistlerin kuşkucu tavırlarından rahatsızlık duyması ve ahlakî standartlara sağlam bir zemin oluşturmak istemesidir. Bu anlamda ideaların mekâna ve zamana bağlı olmayan değişmez ahlaki özler oldukları anlaşılmıştır. Ayrıca idealar kesin bilgi için gerekli olacak bilgi ölçütünü sağlayıp, epistemolojik kuşkuculuğa karşı çıkararak kesin bilgiyi mümkün kılmıştır ve varlığın nihai doğasına yönelik metafiziksel sorunlara çözüm sunmuştur. Bu anlamda Platon'un İdealar kuramı farklı problemlere aynı anda yanıt veren oldukça çok kapsamlı bir kuram olarak sayılmıştır.⁶⁹

Konumuz bağlamında olaya netlik kazandırması açısından bakacak olursak çağının tüm bilgilerini bir sistem içinde kaynaştıran Platon'un temel görüşü ve felsefesinin belkemiği ideler teorisine dayanmaktadır. Platon ideler teorisini bilgilerimize bir temel sağlamak amacıyla ortaya koymuştur. Bu teori aynı zamanda görünüş ve görünüşün ardındaki ilişkiyi açıklamak amacını gütmektedir. Herakleitos'un sistemindeki sürekli olarak değişen varlıkların ardında, değişmeyen bir öz bulunduğu düşüncesi Platon'u ide kavramına götürmüştür. Platon aslında idea ile ideal cevheri kastetmektedir. Onun sisteminde cevher maddî olmadığı gibi menfî de değildir. İdeler değişikliğe uğramazlar ve şekilden şekle girmezler. Sabit ve tektirler. Varlıklardaki çokluk değişim ve oluş; sabit ve değişmez ideden çıkmıştır ve yine ona dönecektir. Dünyadaki tüm varlıkların ve eylemlerin ilk örnekleri (prototyp) bu idelerdir. Fakat somut şeylerin de örnek ideleri vardır. Platon her ferdin ve her varlığın değişmez örneği olan bir idesinden bahsetmektedir. Ancak bu ideler nihayetinde tümel bir ideye tabidir. Bundan dolayı ideler arasında bir ortaklık görülür. Ona göre akılla kavranan ideler âleminde değişmez ezelî cevherler vardır. Duyularla kavranan oluş âleminde ise değişmeye ve bozulmaya elverişli şeyler vardır. Cevher asıl hakikat olduğu halde, duyulan şeyler görünüşten ibarettir. Duyulur şeyler temsil ettikleri idelere iştirak ederler ve bu ideler sayesinde varlık kazanırlar. Bu idelerden aldıkları realiteden başka, bir gerçekliğe sahip değildirler. Arazlar cevherlere nispetle ne ise bunlar da idelere nispetle o olmaktadır. Dolayısıyla günlük hayatta rastladığımız, gördüğümüz ve tanıdığımız şeyler (varlıklar) idelerin birer kopyasından başka bir şey değildir. Bu örnekler tüm varlığın kendisinden çıktığı ana maddeyi meydana getirmektedirler. Sonuç olarak Platon'da cevher ideler iken, duyuların alanına giren her türlü varlık ise araz/nesne olarak görülmektedir.⁷⁰

⁶⁹ Yıldızdöken, "Platon Bağlamında Varlıktan Bilgiye Giden Yol", 442.

⁷⁰ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 15-16.

2.1.2. Aristo'nun Cevher Anlayışı

Düşünce sistemlerince sonradan teorileştirilen cevher anlayışı; ilk olarak Antik Yunan'da varlığın kaynağının/özünün ne olduğu, hareket ve değişimin nasıl olduğu, evrene dair ilkelerin neler olduğu gibi ve devamında birlik-çokluk meselelerine kadar giden bu tarz temel soruların tartışmaya başlanması ile irtibatlı olup bu sorulara bütünlüklük bir cevap verme amacını taşımaktadır.⁷¹ Dolayısıyla Aristo da bu anlayışla hem oluşu ve değişimi açıklamaya hem de değişmeyen ve aynı kalan şeyi; cevher ve beraberindeki araz kavramı ile açıklamaya çalışmıştır.⁷²

Bu öz arayışı bağlamında çağının zirve isimlerinden olan Aristo varlığı varlık olarak ele almış, ilk ve son sebepleri bakımından incelemeye tabi tutmuştur. O, metafiziğinin en üst mertebesine var olanı/varlığı yerleştirmiştir. Bunun içeriği olarak da “var olanın birçok mânada söylenmesi” izahını esas almıştır ve var olanlar hakkında pek çok açıdan konuşulabileceğini söylemiştir.⁷³ Başta varlığı duyulur olanlar (duyular yoluyla algılananlar, maddî cevherler) ve duyular ötesi olanlar (manevi cevherler) olarak ikiye ayırmıştır.⁷⁴ Devamında da var olanları "bir mevzu hakkında söylenmek" ve "bir mevzu içinde bulunmak" bağlantıları üzerinden kategorilere ayırmıştır. Onun bu ayrımı felsefe tarihinde varlık analizinin temelini oluşturacak cevher ve araz kategorilerini ifade etmiştir.⁷⁵

Aristo'nun metafiziğini/felsefesini oluşturan temel kavramlardan belki de ilki cevher kavramıdır.⁷⁶ Felsefi sistem içinde ise ilk ve esas varlık, Arapça'da cevher, Türkçede töz kelimeleri ile ifade edilmektedir. Aristo bu bağlamda cevheri, "ne bir mevzuda olan ne de bir mevzu hakkında söylenen" diye tanımlamıştır. O, başta varlık bağlamında ele aldığı cevheri kendi felsefesinde, metafizik bir kavram olarak kabul etmesinin yanı sıra onun kategorilerinin de bir parçasını teşkil eden bir kavram olarak ele almıştır. Dolayısıyla cevheri, kategorilerinde var olanın ilk söylenme kategorisi olarak ortaya koymuş ve diğer

⁷¹ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 18.

⁷² Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/497.

⁷³ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 1/501.

⁷⁴ Mahmut Kaya, “Aristo” (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/375-378.

⁷⁵ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/496.

⁷⁶ Robert Heinaman, “Aristoteles'te Cevherin Bilgisi”, çev. Kamil Kömürcü, *Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2013), 377.

dokuz kategorinin cevher kategorisine yüklenen arazlar/ilinekler⁷⁷ yani bir şeyin tanımında zorunlu/özü gereği bulunmayan şeyler olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla ilineksel olan bu varlık kendi başına var olamamakta ve var/görünür olmak için bir taşıyıcıya/dayanağa/mevzuya ihtiyacı olmaktadır. Fakat bu ilinek/araz ancak ‘belli bir yerde’ ve ‘belli bir zaman’ çerçevesinde ortaya çıkabilmektedir. Buradan şu çıkarılabilir ki; Aristo genel felsefesinde; fizik ile metafiziği, epistemoloji ile ontolojiyi olabildiğince birbirlerine yaklaştırmaya çalışmıştır ve dolayısıyla da metafiziğini, bir ve aynı olan doğayı yani varlığı ve ona özü gereği ait olan nitelikleri inceleme üzerine kurmaya çalışmıştır.⁷⁸

Aristo kozmoloji bağlamında cevherleri tabii olan ve tabii olmayan diye tasnif etmiş ve tabii cevherleri de ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan cevherler ve ay üstü âlemdeki bu kanuna tâbi olmayan gök cisimlerinin teşkil ettiği cevherler olarak ikiye ayırmıştır. Tanrıyı da bu bağlamda ne değişmeye tâbi olan ne de hareket eden, aklî ve fizik ötesi bir cevher olarak tanımlamayı uygun görmüştür.⁷⁹

Aristo’ya göre cevher varlıkların kendilerinde mevcut sebebi ve kâinatın ilk parçasıdır. Kategoriler içerisinde sadece cevherin serbest olduğunu ve varlığın ilk kategorisi olarak belirli bir fert hakkında kullanılabileceğini savunmaktadır. Genel anlamda ise cevher; toprak, ateş, su gibi basit maddelere, cisimlere, bileşiklere, yıldızlara ve cisimlerin parçalarına verilen addır. Aristo’ya göre özle cevher özdeştir. Yani varlık cevherden ibarettir. O, cevherle varlığı aynî olarak kabul eder. Cevheri ise önce maddî ve manevi olarak ikiye ayırmaktadır. Maddî cevherler yukarıda bahsedilenlerdir. Manevi cevher ise kendiliğinden var olan, bölünmeyen ve varlığın diğer şekillerine temel teşkil eden cevherdir yani her şeyin onunla mümkün olduğu bir kavramdır. Bu da bazen madde, bazen form bazen de bileşiktir.⁸⁰

Aristo “bir konuda/mevzuda bulunmayan veya bir konunun yüklemi olmayan” olarak tanımladığı cevheri birincil (ilk) ve ikincil cevherler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Onun cevheri varlığı, hem bir var olanın tekil gerçekliği bakımından birincil cevher olarak, hem

⁷⁷ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/496.

⁷⁸ Erman Kaçar, “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği”, *Dört Öge* 10 (01 Aralık 2016), 102-103.

⁷⁹ İlhan Kutluer, “Cevher” (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450-455.

⁸⁰ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 17.

de bir şeyi o şey yapan şey bakımından ikincil cevher olarak karşılamaktadır.⁸¹ O, bu tanımına ve tasnifine uygun olarak Platon'un tam tersine hakiki varlıkların insan veya at gibi müşahhas türlerin/ferdî varlıkların teker teker (tikellerin) ilk cevherler olduğunu yani bireyleri varlık anlayışının temeline koyduğunu ifade ederek madde âlemindeki tek tek nesneler olabileceğini ifade etmeye çalışmıştır. İnsanın canlı cinsine ait olmasını da ikincil cevherler olarak adlandırmıştır. Bu bağlamda, *Metafizik* eserinde de tümellerin cevher olamayacağını tekrar tekrar ifade etmiştir.⁸² Böylece türlerin cinslere nispetle daha hakiki cevherler olduğunu ifade etmiş ve bu anlamda da cevheri, on kategoriye ayırdığı mantığın ilki ve temeli olarak konumlandırmıştır. Aristo'nun tanımladığı şekliyle cevherin en ayırıcı vasfı, kendisine yüklenen zıt arazları kabul etmesine rağmen kendisi hep bir olan, değişmeyen ve aynı kalandır. Bu görüşüne uygun olarak da ontoloji bağlamında “mevzu” tanımına uygun olarak maddeye, surete ve ikisinin bir araya gelmesiyle oluşan cisme de cevher demiştir.⁸³ Dolayısıyla buradan Aristo'nun cevheri somut ve duyulur/hissedilir iken; Platon'un cevheri soyut ve akledilirdir sonucunu net bir şekilde çıkarabilmekteyiz.

Aristo'nun tanımlamasına göre arazlar, var olmak için bir mevzuya ihtiyaç duyarlar ve mevzudan ayrı bulunamazlar. Örneğin; beyazlığın ya da maviliğin vs. var olabilmesi için bir arabada ya da herhangi bir cisimde bulunmaya muhtaç olmasıdır. Cevher de bu bağlamda ne bir mevzuda olan ne de bir mevzu hakkında olan, belirli bir insan veya belirli, müşahhas bir attır. Aristo önceden de ifade ettiğimiz şekilde "şu" diye ifade edilen müstakil cevherleri birincil cevher olarak isimlendirirken, bunların türlerini ve türlerin de içinde bulunduğu cinsleri ikincil cevher olarak isimlendirmiştir. Bu ayrım aynı zamanda tikel ve tümel kavramlarına da tekabül etmektedir.⁸⁴

Aristo'da araz kavramı bir başka açıdan bütünden önce ve yokluğu temsil etmektedir. Varlığın ek özelliğidir. Ne basit ne de zaruridir. Cevhere bağlı olarak ortaya çıkan şeydir. İnsanların rengi, boyutları vs. özneyi tanımlayan sıfatlar da arazdır. Aristo'ya göre arazın sebebi yoktur. Arazlar tesadüfi ve belirsizdir. Araz cevherden meydana gelmez, yani etken sebep değildir. O, cevhere bağlı olan araza, ezeli araz demektir. Ona göre araz ilmî değil, ismi bir varlığa sahiptir. Demek ki araz bilinmeyenin komşusudur. Bir anda doğup kaybolur.

⁸¹ Kaçar, “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği”, 103.

⁸² Heinaman, “Aristoteles'te Cevherin Bilgisi”, 379.

⁸³ Kutluer, “Cevher”, 1993, 7/450-455.

⁸⁴ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/500.

Yani bir oluşun neticesi değildir. Ayrıca araz, Aristo'nun mantığında yer alan kategorilerin cevherden sonra yer alan ve onu tanımlayan bölümleridir. Aristo arazı, metafizik ve ontolojik açıdan ele almakta ve bu açıdan değerlendirmektedir. Cevher meselesini filozofların basitten karmaşığa gidecek şekilde ele aldıkları ve bazen kozmolojik bazen spiritüalist bazen de ontolojik açıdan değerlendirdikleri görülmektedir.⁸⁵

Yukarıda bahsettiğimiz kadarıyla görülüyor ki Aristo cevher kavramını temelde net bir anlamda kullanmış olmakla birlikte onu farklı alan ve bahislerde doğal olarak içerikle ilişkili şekilde ve çeşitli şekillerde tasnif etmiştir. Dolayısıyla kendi felsefesinin inşasında bu temel kavramı, mevzu bahislerde içeriği değişmeyecek şekilde bağlamlarına uygun tarzda kavramlarla ifade etmiş ve bu anlamda cevher ve arazın meselelerdeki konumlarını da göstermek istemiştir. Fakat Aristo'nun bu kesin tarifine rağmen fikir tarihinde cevher-araz karşıt kavramları başlı başına bir problem olmuştur. Bu problem ayrıca cevhercilik ve olaycılık (fenomenolizm) adında iki farklı doktrinin de doğmasına sebep olmuştur.⁸⁶

Aristo'nun cevher anlayışı modern felsefeyle beraber, cevher ve onun nitelikleriyle farklı varoluş tarzlarından bahsetmeye dönüşmüştür. Dolayısıyla meselede maddî/cismânî bir suretten öte sadece cevherin belirli niteliklerine odaklanılmış ve daha mekanik bir evren açıklamasına gidilmiştir. Örneğin Descartes'e göre "tanrıyı asıl cevher; düşünen şey ile uzanan şeyi de yaratılmış cevherler" olarak düşünmüştür. Spinoza ise, "tek bir cevher olarak tanrı ya da doğayı ve de onun sonsuz niteliklerini merkeze almıştır. Modern döneme gelince Locke ve Hume gibi deneyci filozoflar ise cevher kavramının gerekliliği meselelerine odaklanmışlardır. Ve bu bağlamda cevher kavramı, deneyciliğin esas aldığı izlenim veya idelerin (arazların) bir taşıyıcısı olarak düşünülen "ne olduğunu bilmediğimiz" bir mantıksal varsayım haline dönüşmüştür. Kant ise kavramsal manâda aklın kendinde olduğu haliyle bilemediği ama tecrübede varsaydığı bir cevher önerisini sunmuştur.⁸⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Aristo, cevher araz ayrımını yüklemelerin temelini oluşturan mevzu/konu üzerinden yapmıştır ve buna dayanarak da cevheri, "ne bir konuda bulunan ne de bir konu hakkında söylenen, var olmak için kendisine hiçbir şey yüklenmeyen ama diğer her şeyin kendisine yüklendiği şey olarak; arazı da bu ilk kategori olan cevhere yüklenen şeyler olarak tanımlamıştır. Bunun yanında Aristo, cevheri bir de birincil ve ikincil cevherler

⁸⁵ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 17-18.

⁸⁶ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 16.

⁸⁷ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/511.

olarak ayırmıştır. Mantıksal bağlamda birincil cevherlerin “şu” diye işaret edebildiklerimiz olduğunu söylerken ontolojik anlamda cevheri kendi içinde üçe ayırarak madde, suret ve madde-suret için kullanmıştır. "Kategoriler" adlı mantık eserinde ise cevher terimini "mahiyet" anlamına gelebilecek şekilde de kullanmıştır. Mahiyetin ilk ve mutlak anlamda cevhere ait olduğunu söylemiş ve arazlar açısından mahiyetten bahsetmenin mahiyeti yalnızca ikincil anlamda kullanmak oluşunu ifade etmiştir. Ona göre cevherler (birincil) mahiyetleriyle aynıdır, ama "arızî olarak" (cevher dışındaki diğer kategoriler anlamında) tekil olanlarla mahiyetleri birbirinden farklıdır. Cevher mahiyet olmamakta, mahiyet cevhere ait olmaktadır diye bir çıkarım yapılabilir. Yani sonucunda cevher mahiyetle cevhersel anlamda aynı, arızî anlamda farklı olmaktadır.⁸⁸

Aristo sonrasında, Helenistik dönem içerisinde yer alan ve aslı Platon’a dayanan son derece mistik özelliğe sahip yeni Platoncu akım içerisindeki en önemli filozof Plotinus’tur. Plotinus da (öğrencisi Porfirios’dur) varlığı birtakım mertebelere ayırarak incelemiştir. Bu varlıkların ilki Tanrı, ikincisi de zekâ, ruh ve cisimdir. Ona göre her varlık bir madde ve bir formdan (şekil) mürekkeptir. Tanrı ve madde kâinatı teşkil eden prensipler olarak iki kutup gibidir. Tanrı, her şeyi meydana getiren faal ve mutlak kudrettir. Madde ise sonsuz olarak değişen şeydir. Plotinus’a göre asıl varlık, insanüstü özelliğe sahip olan cevherlik sıfatını da taşıyan Tanrı’dır. Plotinus’un varlık anlayışı ve dolayısıyla cevher anlayışı da düalist bir yapıda gözükmektedir. Bu bağlamda ona göre varlığın üç derecesi olan zekâ, ruh ve cisim, asıl cevher olan tanrıyı bilmemize hizmet ettiğinden dolayı araz olmaktadır. Plotinus varlığın üç derecesinden biri saydığı zekânın Tanrıdan çıkan ilk şey olduğunu ve idelerden ayrılmaz bir halde olduğunu söylemektedir. Ona göre zekâ da bir yaratıcıdır fakat onun yaratıcılığı zayıftır. Ruh; zekâdan çıkan, zekâyâ benzeyen fakat ondan aşağı olan bir şeydir. Akıl, cevheri olan ideleri kendi kendine bulur. Ruh, onları aramaya, düşünce ile onlara yükselmeye mecburdur. Bu davranışla elde ettiği şey idelerin kendileri değil hayalleri ve kavramlarıdır. Ruh zihne bağlı olduğundan ona doğru gider. Aslında bu gidiş tanrıya doğru bir hareket anlamındadır. Cisim ise, en yüksek derecede çokluk gösteren varlıktır. Fakat bu varlık tanrının izini taşır. Zekânın ideleri, ruhun idrakleri, cismin de varlığın yüksek tabakalarına bağlandığı formları vardır. Cisimlerin formu, onlardaki gerçek varlığı gösterir.

⁸⁸ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/504. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 1/489-499.

Maddeleri ise, onlarda varlıktan eksik olan şeydir. Cismânî âlem; kararsız, varlıkla yokluk arasında bocalayan, ezeli ve ebedî oluşturu. Ve orada her şey devamlı gelişme gösterir.⁸⁹

2.1.3. Antik Çağ'da Cevher Meselesi Üzerine Yapılan Tartışmalar ve Eleştiriler

Buraya kadar görüldüğü üzere tarihi seyir içerisinde teorileşen cevher meselesi, zaman zaman bazı tartışmalara yol açacak meseleleri barındırmış olsa da genellikle rağbet görmüştür. Mesele bağlamında bu tartışmaların çerçevesini de cevherin ve yüklemenin doğasına dair tartışmalar çizmiştir. Sonrasında özellikle Orta çağ'da bu teori İslâm felsefe geleneğinde de kabul görmüş ve modern felsefeye gelinceye değin etkileri devam etmiştir.⁹⁰

Tartışmaların içeriğine kısaca değinecek olursak konu bağlamında Plotinus'tan Aristo'ya bir eleştiri gelmiştir. Plotinus, Aristo'nun duyulur/hissedilir kategorilerinin Eflatuncu/Platoncu suretleri iptal ettiğini ve bu anlamda meselede önceliğin akledilir olana verilmesi gerektiğini savunmuştur. Plotinus, duyulur olanları esas alıp asıl cevherin birincil cevherler olduğunu söyleyen Aristo'nun, cevherleri duyulur (birincil cevherler) ve akledilir (ikincil cevherler) olarak ikiye ayırıp ikisine birden cevher demesine anlam verememiştir. O, "ikincil olanlar, ancak birincil olanlara dayanmaları açısından cevher iseler, cevherin ne olduğunu söylemek, tanımını vermek imkânsız hale gelecektir" diyerek tam olarak Aristo'nun neye cevher dediğini anlayamamış ve bu meselenin muğlak kaldığını ifade etmiştir. Plotinus, Aristo'nun tam tersine akledilir olanı esas (birincil) cevher olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹¹ Dolayısıyla cevher bağlamında burada birincil/esas cevherin hangisi (akledilir mi/duyulur mu?) olacağı meselesinin taraflarca muallakta kaldığını söyleyebilmekteyiz.

Cevhere dair tartışma açan bir diğer mesele ise, Aristo'nun kategorilerinin şeylere dair mi yoksa akledilir suretlere dair mi olduğu meselesidir. Aristo, "Kategoriler" adlı eserinde asıl cevher olarak tek tek/müsahhas bireyler üzerinde dururken "Metafizik" adlı eserinde asıl cevherliği surete atfetmiştir. Konu bağlamında Yeni-Platoncu Porphyrios, kategorilerin anlamlı lafızlara ilişkin olduğunu ve lafızların ilkin idrak bakımından önce karşılaştığımız hissedilirlerin yani anlamlı lafızlar bakımından ilk cevherin hissedilir olan tekiller olduğunu, fakat doğa bakımından asıl cevherin akledilirler olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Yani

⁸⁹ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 19-20.

⁹⁰ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/507-508.

⁹¹ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/508-509.

burada Porphyrios idrak bakımından önce olanla, doğa bakımından önce olanı ayırt ederek esasında Aristo ile Plotinus arasında bir orta yol bulmaya çalışmış gibi görünmektedir. Dolayısıyla Aristo sonrasında gelen filozoflar onun hem asıl cevher olarak tek tek olan bireyleri kabul etmesi hem de tümellere öncelik vermesi muğlaklığını bir sorun olarak görmüşlerdir. Yeni Platoncu ilk cevherin akledilir olduğunu kabul eden eğilim, ya da Aristocu kategorileri işaret etme bağıntısı üzerinden lafzî olanla ilişkilendirme yönünde atılan adımlar ve devamında kategorilerle mantıksal yüklemenin mahiyeti hakkındaki belirsizlikler, tümeller tartışması, tanrı-yaratılmış ayrımı, tanrı hakkındaki yükleme ile yaratılmışlar hakkındaki yüklemelerin aynı olmaması gerekliliği gibi uzanımlarıyla cevher meselesi Antik Çağ Yunan Helenistik döneminden itibaren derinleşerek tartışılan bir teori/mesele haline gelmiştir.⁹²

2.2. Kelâmcıların Cevher Anlayışı

İnsan, var olduğundan beri çevresine ve tabiata bakarak olaylar hakkında düşünmüş ve bunlar arasında çeşitli ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Âlemdeki düzen, sebep-sonuç örüntüleri ve dolayısıyla şaşmaz işleyiş sonucu insan bu tabii nedensellik durumunun yüce/aşkın bir varlık sebebiyle olduğuna kanaat getirmiştir. Sonrasında ise insan başta kendi varlığından yola çıkarak yaratıcı ile âlem, yaratıcı ile insan ve insan ile âlem bağıntılarını anlama yoluna gitmiştir. İlerleyen zaman içerisinde İslâm dininin neşvünemâ bulması sonucu varlık hakkında düşünme eylemine kelâmcılar da dâhil olmuş ve İslâm düşüncesinde Allah-âlem ilişkisi bağlamında varlık/eşya hakkında fikirler üretilmeye başlanmıştır.⁹³

Kelam ilmi; İslâmın farklı coğrafyalarda yayılıp genişlemesiyle beraber çeşitli kültürler ve düşünce şekilleriyle karşılaşması sonucunda, Müslümanların bu etkileşimler sebebiyle oluşan itikadi problemlerine açıklamalar getirmek için sistemleştirilmiş bir alanı ifade etmektedir. Bahsedildiği gibi peygamberin vefatından sonra ilerleyen dönemlerde bu türden etkileşimler İslâm düşünce dünyasında çeşitli fikir ve tartışmalara sebebiyet vermiştir. Özellikle İslâm dünyasına Abbasiler döneminde Antik Yunan'dan Arapça'ya yapılan tercüme faaliyetleri düşünce açısından önemli katkılar sağlamıştır. Böylece Müslüman düşünürler Antik Yunan'daki problemlerden haberdar olmuşlar ve kendi problemlerini çözmede işe yarayacağını düşündükleri bu meseleler ile var olan meseleleri bir arada

⁹² Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/509-512.

⁹³ Ekrem Uysal, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", *Batman Akademi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 42.

düşünmeye ve bunlara cevaplar aramaya başlamışlardır.⁹⁴ Ayrıca kendilerine İslâm'ın rasyonalistleri denilen kelâmcılar, İslâm inançlarını çeşitli zararlı cereyanlara karşı savunmak için de çeşitli rasyonel ve diyalektik metotlara başvurmuşlardır.⁹⁵

İslâm âlimleri, gözlemleri sonucu tabiat bağlamında temelde iki bakış açısına sahip olmuşlardır. İlki, maddenin zaman içinde ortaya çıkan, belli yapı ve özelliklere sahip şekilde yaratıldığı kanısı. Diğeri de, maddenin aynı tür cevherlerden ibaret olup niteliklerinden yoksun bulunduğunu fakat bu niteliklerin anbean Allah tarafından yaratıldığı kanısı.⁹⁶ Buradan da hareketle kelâmcılar, akıl ve irade sahibi insanın gözlemleri sonucu; kâinatta daha hiçbir şey yok iken sonradan meydana geldiği, her şeyin belli bir düzen içinde ve belli bir amaç doğrultusunda aşkın bir yaratıcı/varlık sayesinde meydana geldiği kanısına varmışlardır. Dolayısıyla akıllı insan böyle bir sistem içindeki varlıkların birbirleriyle olan ilişkileri hakkında düşünmüş ve devamında da doğal olarak farklı yorumlamalara gitmiştir. Bu farklı yorum ve bakış açıları sonrasında kelâm ilmî açısından çeşitli düşünce sistemlerinin/teorilerin oluşmasına olanak sağlamıştır.⁹⁷ Bu çıkarımlar bağlamında da bilhassa kelâmcılar içinde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kolundan olan Eş'arî ekolleri çeşitli görüşler ileri sürerek tezlerini temellendirecek sistemler/teoriler kurmuşlardır.

Kelam ilmi bu noktadan sonra vahye dayalı konuların yanında bilhassa varlık hakkında, fizik ve metafiziği ilgilendiren konularda araştırmalar yapmaya başlamışlardır. Kelâm ilmi, Dakîku'l-kelâm başlığı altında; varlık-yokluk, zat-sıfat, bilgi, cisim, cevher, araz, hareket, boşluk, mekân, zaman, değişim, nedensellik ve devamında ma'dûmun şey'iyyeti, bilginin imkânı ve kaynakları, cisimlerin yapısı, kısımları ve nitelikleri, cisimlerin sonsuza kadar bölünüp bölünemeyeceği, cisimleri oluşturan cevherlerin aynı cins olup olmadıkları, cisimlerin arazlardan oluşup oluşmayacağı, insanın mahiyeti ve fiilleri, duyularla idrak, gibi meselelerin de tartışıldığı tümel bir disiplin olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır.⁹⁸ Bu tartışmalar bağlamında kelamcılar kendilerine has kavramlar ve teoriler geliştirmişler ve artık kelamda felsefi meseleler de konuşulur olmuştur. İşte bu bağlamda ortaya çıkan, asıl konumuz olan cevher ve beraberinde araz meselesi/teorisi kelâmcılara fizik ve kozmolojiye

⁹⁴ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/542.

⁹⁵ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 31.

⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2002), 26/552.

⁹⁷ Uysal, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", 42.

⁹⁸ Abdurrahman Bedevi, "Ebu'l-Huzely El-Allaf'ın Dakîku'l-Kelam Anlayışı", çev. Metin Yıldız, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 284.

dair meseleleri ayrıntılı bir şekilde tartışmanın yanında tanrının varlığı, fiilleri, evrenle ilişkisi gibi konuları da temellendirebilme imkânı sunmuştur.⁹⁹

Kelâmcıların kullandığı özellikle "şahidin gaibe kıyası" metodu temelde kozmolojiye dayalı bir âlem tasavvuru geliştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla kelâmcılar bu metot üzerinden İslam inanç esaslarını güçlü bir şekilde savunmayı ve bir yönüyle rasyonel bir disiplin olan kelâmın bilhassa bu dönem için bilime katkı sunmasını sağlamışlardır.¹⁰⁰

Kelamcılar cisim, cevher ve araz gibi kavramların tanımlarını yaparken çoğunlukla kelimelerin Arap dilindeki günlük kullanımlarını hareket noktası olarak kabul etmişler ve bu anlamda cevher, araz ve cisim kavramlarına kendi içlerinde dönemsel değişkenlere de itibar ederek farklı tanımlar getirmişlerdir. Kelam geleneğindeki genel ve temel tanıma gelecek olursak cevher; bir mahalle dayanmaksızın kendi başına var olup yer de kaplayan, araz ise; ancak bir mahalle dayanmak suretiyle var olabilen ve yer kaplamayandır. Cevherler tek bir cins ve birbirlerine benzer iken arazların renkleri, tatlar, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ıslaklık, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi mekânsal oluşlar, kuvvet, ses, hayat, kudret, nefret, irade, zan, nazar vs. gibi farklı türleri bulunmaktadır.¹⁰¹ Buna göre cisimlerde görülen hareket, sükûn, renk, sıcaklık soğukluk gibi niteliklerinde birtakım değişimler meydana gelmektedir. Bir cismin hareket ederken durması, durduktan sonra yeniden hareket etmesi ondaki hareket ve durma niteliklerinin cismin zatından değil de zatına ek bir mânadan/arazdan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Eğer hareket zatından kaynaklansaydı o cismin kendisi var olduğu sürece hep o niteliği taşıması ve hiç durmaması gerekirdi. Dolayısıyla bu durum cismin taşıdığı bütün niteliklerin zatının haricinde bir mâna yani araz olduğunu ortaya koyar. Diğer taraftan hareket meydana geldiğinde durağanlığın yok olması, durağanlık var olduğunda da hareketin yok olması, söz konusu bu niteliklerin sonradan meydana geldiğini gösterir. Renkler, oluş, tatlar ve kokular gibi bu nitelikler/arazlar bir cisme ilişmeden dış dünyada kendi başlarına var olamazlar. Dolayısıyla uzayda kendi başına var olabilen cisimlerin arazların bir araya gelmesiyle oluşması mümkün değildir. Bu durum bileşik cisimlerin asıllarının kendi başına kaim cevherlerden oluştuğunu ortaya koyar. Cisimlerin sonlu sınırlara ve kenarlara sahip olması cisimleri oluşturan bu

⁹⁹ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/540.

¹⁰⁰ Selim Gülverdi, "Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 66.

¹⁰¹ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/546-547.

cevherlerin de sonra olmasını gerektirir. Dolayısıyla cisimlerin bölünmesinin cevherlerde son bulması gerekir. Diğer taraftan cisimlerin asıllarını oluşturan bu cevherlerin hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi hâdis arazlardan yoksun kalmaları düşünülemez. Her cevher hareket, sükûn, birleşme, ayrılma gibi mekânsal oluşlar içinde bulunmak durumundadır. Eğer cevherler hâdis arazlardan yoksun kalamıyor ya da onlardan önce bulunamıyorlarsa, bu durum onların da hâdis olmalarını gerektirir. Bu ise cevher ve arazlardan oluşan topyekûn evrenin de hâdis olduğu sonucuna götürür. O halde hâdis olan evreni var hale getirecek bir muhdise ihtiyaç vardır. İşte bu muhdise, varlığı ezelî olan Allah Teâlâ'dır.¹⁰²

Kelâmcılar arazların tarifi ve cevherden ayrı müstakil bir şekilde ispatı meselesinde dayandıkları bağlam zât-sıfat ayrımıdır. Bu bağlamda renkler, oluşlar, tatlar ve kokular gibi dış dünyada müşahade edilen/duyulan cisimlerin sıfatlarındaki değişimler arazı açıklamaktadırlar. Örneğin sükûn halindeki bir çay kaşığı/cevheri elimle hareket ettirdiğimde bu hal değiştirme arazı ifade etmektedir. Kelâmcılar tarafından arazlar bir sıfat, arızî bir hal, mânâ gibi ifadelerle tarif edilmiştir. Eğer zâtı (özü) gereği çay kaşığı hareket etseydi yani hareket bu çay kaşığının zâtında var olsaydı o sürekli hareket halinde olacaktı ve sükûn hali/durma olmayacaktı. Böylece kelamcılar hareketi, cismin kendi zâtı gereği değil de zâtına sonradan ilişen bir mânâ olduğunu ifade etmişlerdir. Bu türden nitelikler/zıtlıklar/oluşlar cismin zatından ayrı nitelik yani araz olmaktadır. Kelâmcıların hudûs delili bağlamında ise cisimlerdeki bu şekildeki niteliksel değişimler/arazlar hâdistirler (sonradan yaratılmışlardır) ve cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin yer kaplama/mahal olma/konu olma dışında herhangi bir zatî niteliği taşımadığı sonucuna da varmışlardır. Bu da tüm cevherlerin aslında aynı cins olduğu sonucunu ifade etmiş olmaktadır. Buradan da hareketle cisim/cevher; hareket-sükûn, ölüm-hayat, sıcaklık-soğukluk vs. gibi her türden zıtlık çiftlerinden birine sahip olma konusunda (aksi halde cevher anlamsız olacak) ve birini tercih etmesi gerektirmektedir. Dolayısıyla hudûs ve cevher-araz teorilerinin paslaşması sonucunda âlemin tamamıyla mümkün oluşu ile tanrının Fâil-i Muhtâr ve zorunlu oluşu konusunda kelâmcıların elinde güçlü bir delili olmuştur.¹⁰³

Kelamcılarının çoğu, cevher bağlamında bir tabiat/fizik açıklaması yaparken atomculuğu (atom ve boşluk nazariyesini) kabul ettikleri için kategoriler fikrinde Meşşâîlere (Aristo

¹⁰² Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/544-545. Geniş bilgi için bkz; Bekir Topaloğlu, "Hudûs" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998), 18/304-309.

¹⁰³ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/553-554.

tarafklarlarına) muhalif görüŖte olmuŖlardır. Onların geneline göre kategori bağlamında cevher (atom), araz (nitelik) ve bazen de mahal (yer) olmak üzere üç temel bulunmaktadır. Bunların dıŖında kalanlar ise zihnin ferdî farklılıklarını ifade etmektedir. Kelamcılara göre cevher, atomu ifade ettiğinden dolayı görünen görünmeyen, bilinen bilinmeyen yaratıcı dıŖındaki her Ŗey bu bağlamda cevher (atom) olmaktadır. Hatta nefsi bile atom gibi tasavvur etmiŖlerdir. Bütün cisimlerin, feleklerin atomlardan meydana geldiğini, bunların hareket Ŗekillerinin de atomların düzeninden baŖka bir Ŗey olmadığını kabul etmiŖlerdir. Dolayısıyla buradan hareketle kelâmcıların cevher ifadesini Allah hakkında kullanmaktan kaçındıkları daha iyi anlaŖılmaktadır. İlerleyen dönemlerde kelamcılar bölünebilen atoma (cevhere), bilhassa cevher-i ferd (bölünemeyen son atom) (tek cevher) adını verip bu kavramsallaŖtırma ile teorilerini ortaya koymaya çalıŖmıŖlardır. (cevher-atom-cevheri ferd)¹⁰⁴ Burada Ŗunu net olarak söyleyebiliriz ki; cevher meselesi, erken dönem kelâmcıları tarafından atom teorisi ile uyarlanarak bir evren prensibi Ŗeklinde kelâmda karŖılık bulmuŖtur. Kelâmcıların tevhi̇d ilkesi bağlamında âlem ve tanrı ayırımına gitmesi onların atomcu teoriyi benimseyip İslâm düşüncesine uyarlamasında büyük kolaylık saėlamıŖtır.

Mütekaddimîn (sonraki kelâmcılar), atomculuk bağlamında bir cismin/cevherin bölünmez parçalarından her birine “cüz-i lâ yetecezzâ” veya “cevher-i ferd” isimlendirmelerini; son dönem kelamcılarıysa cüz-i ferd demiŖlerdir. Kelâmcılara göre cisimlerde bölünme özelliğı (atomik bölünme) sonsuz değıldir ve nihayetinde cüz-i fertlerde bu bölünme son bulmaktadır. Cismi heyûlâ ve suret olarak ayıran ilk dönem İslâm filozofları da buna benzer düşüncede sonunda bölünemeyen bir cüzün olduğunu söylemiŖlerdir.¹⁰⁵ Yalnız tekrar etmek gerekirse kelâmcıların cevher-i ferd anlayışı, İslâm filozoflarının cevher anlayışı ile zıt bir anlam içermektedir. Kelâmcıların bu atomcu cevher anlayışında Hint ve Grek tesirinin de olduğu yeri geldiğinde unutulmamalıdır.¹⁰⁶

Bölünebilme her ne kadar cisimlerin genel özelliklerinden biri ise de bu, bilfiil (fiilen) bir dereceye kadar olduğunu ve bu en küçük parçanın da felsefedeki tabiriyle de cüz-i ferd olduğunu iddia etmiŖlerdir. Ayrıca tüm cisimlerin bu tür cüzlerden oluştuğı kabul eden cevher-i ferd anlayışını kelamcılardan ilk olarak ortaya atan Mu'tezile kelâmcısı Eb'ul-Hüzeyl el-Allâf'tır (ö. 235/849-50 [?]). Kelâmcılar cevheri boyutlu bir varlık olarak ele

¹⁰⁴ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 31-32.

¹⁰⁵ Bekir Topaloğı - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 70.

¹⁰⁶ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 156.

almışlar ve cevherin üç boyut (bu boyutlar kelâmcılar arasında değişkenlik göstermektedir) yönünden kısım ve parçalara ayrılmasının mümkün olmayanına cevher-i ferd (bölünemeyen son parçacık) demişlerdir. Diğer taraftan kısım ve parçalara ayrılabilen cevherlere ise cisim demişlerdir. Buradan hareketle biz İslâm filozoflarının bu ayrım bağlamında devamında cismi/cevheri basit ve birleşik (mürekkep) diye iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz.¹⁰⁷

Kelâmcılar, cevher-i ferdin (atom/son cüz) bölünmeye devam etmesi durumunda âlem ve âlemdaki herhangi bir nesnenin sonsuzluk durumuna sebep olacağı için bir problem olarak görmüşlerdir. İslâm düşüncesinde kelâmcıların cevher-i fertleri (atomları), Antik Yunan'daki Demokritus atomculuğunun aksine yaratılmışlardır. Bu cevherlerin başı ve sonları vardır; dolayısıyla bir zaman sonra bu cevherler yok olmaktadır. Atomlar yer kaplamakta olduklarından dolayı bir halden başka bir hale geçerek hareket ve sükûna elverişli yapıdadırlar ve ayrıca evrendeki boşluk da buna imkân sağlamaktadır. Bu hususta kendi içlerinde sürekli bir döngü içinde olan atomların Demokritus atomundan farkı; bu döngüyü zatlari gereği mekanik şekilde sürdürebilme yetenekleri/potansiyelleri değil onları anbean yaratan bir yaratıcı vasıtasıyla yaratılıyor ve bu sayede çeşitli varlık hallerine girebiliyor olmalarıdır. Ayrıca İslâm filozoflarına göre atomun aksine cevherin cüziliği teoriktir ve dolayısıyla laboratuvarında değil, zihindeki bölünmeyi ifade etmektedir.

Kelâmcıların bazıları temelde yine aynı şekilde varlığın bir yaratıcı tarafından ve sonradan yaratıldığı kanısına varsa da genel tutumdan ters bir bakış açısı ile arazları savunmuş ve arazları cevherlerin temel şartı olarak ifade etmişlerdir. Kelâmcılardan Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin b. Neccâr gibi erken dönem kelâmcıları; evren ve cisimler konusundaki bilgilere ulaşmada duyuları esas almak gerektiğini düşündüğünden ve evrenin içinde kendi başına kaim cevher anlamında bir şeyin varlığını iddia etmenin duyuların verdiği neticenin dışına çıkmak anlamına geleceğinden, bütün cisimlerin araz demetlerinden oluştuğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁸

Kelâmcıların bir kısmı (Nazzâm gibi) arazı, cismin halleri olarak isimlendirmişlerdir. Bunlar bir mekânda olmayan arazın varlığını ya da bir cisimde olmayan bir arazın hudûsunu inkâr etmişlerdir. Bir kısmı da (Ebü'l-Hüzeyl gibi), arazların araz olarak isimlendirilmelerinin cisimlerde ortaya çıkmalarından dolayı değil cisim, olay, mekân vs. olmaksızın da var olduğunu kabul etmişlerdir. Bir kısmı, arazların bulundukları yerlerde kalıcı

¹⁰⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 69-70.

¹⁰⁸ Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/570-574.

olmamalarından dolayı, araz olarak isimlendirildiğini söylemişlerdir. Ve bir kısım kelâmcılar da arazın, kendi başına var olmaması ve kendi başına var olmayan herhangi bir türden olmamasından dolayı araz olduğunu söylemişlerdir. Bunun yanı sıra kelâmcılar arazların sürekli kalıcı olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları, tüm arazların (renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret, ölüm, kelâm, ses vs.) iki vakitte bâki olamayacağını, arazların arazların taşıyıcısı olamayacağını, hele de arazların özleri gereği sürekli kalıcı olamayacaklarını ve kendi kendilerine yaratılmalarının hudûsa aykırı olduğunu iddia etmişlerdir. Başka bazı kelâmcılar ise (Nazzâm gibi), hareketlerin dışında bir arazın olamayacağını ve bu arazların bâki olmalarını imkânsız görmüşlerdir. Ebü'l-Hüzeyl gibi kelâmcılar da arazlardan bazılarının bâki olduğunu bir kısmının da baki olmadığını kabul etmişlerdir. Bunlara göre tüm hareketler bâki olmamakla birlikte bir kısım sükûn bâki iken bir kısım sükûn ise bâki olmamaktadır.¹⁰⁹

Cevher yerine arazı temel/esas kabul eden kelâmcılar (Dırar b. Amr ve İmam Mâtürîdî gibi); bir varlığın meydana gelmesinin onun yaratılmışlığı olduğundan, yani kendi kendine var olmadığından dolayı araz olduğunu iddia ederek cevherin meydana gelişini arazlardan (arazlar toplamı) ibaret görmüşlerdir. Onlara göre araz değişme demektir ve değişen şeyler de hâdis (sonradan yaratılmış) olmaktadır. Bu yüzden cevherlerin varlığı arazlara bağlı olmaktadır. Ne kadar öz de olsa tüm arazlar ortadan kalktığında cevher denilen şey de kalmayacaktır. Öyleyse cevherin de (sonlu arazlara bağlı olan cevherin) meydana gelmesi ve yok olması gerekmektedir. Dolayısıyla arazların toplamı olan cevherin devamını sağlayan bu dış etki, âlemin devamlı yaratılış içinde bulunduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰ Fakat bu görüşün teori bağlamında imkân itibariyle gerekli olup olmadığı konusunda bir ihtilaf vardır. Kelamcılarının çoğunluğu hareket, sükûn vb. arazların kendi başlarına kaim olamamaları, yer kaplamamaları ve bekaya sahip olamamaları gibi gerekçelerle cisimlerin asıllarının arazlar olduğu iddiasını kabul etmemişlerdir. Onlar arazları (hızlılık, yavaşlık veya hareket) bir sıfat veya hal olarak gördüklerinden dolayı bu konuda cevherin araz ile değil de arazın araz ile mümkün olabileceği ve bahsedilen ters ifadenin gerekli olmadığını kanaat getirmişlerdir.¹¹¹ Ayrıca cevheri değil de arazı temel kabul eden kelâmcılar cevherin dış âlemde bir gerçekliği (niceliği) olmadığını, görünür değişimlerin arazlardan ibaret olduğunu böylece arazlara

¹⁰⁹ Bedevi, “Ebu’l-Huzely El-Allaf’ın Dakiku’l-Kelam Anlayışı”, 291.

¹¹⁰ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 32-33.

¹¹¹ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/555-556.

itibar edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Hareketteki hızlılık ve yavaşlığın hareket ettirici cismin mesafe kat ettiği zaman içindeki duraklama anlarının azlığı veya çokluğundan kaynaklandığını buna bağlı olarak da hızlılık veya yavaşlığın hareket etmekte olan bir cismin sıfatı olduğunu söyleyerek arazın araz ile mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Ayrıca cevheri inkâr edenlere göre zaman içinde her an bir arazın yaratılışı demektir. (Yani cevher-araz teorisi bağlamında arazi temel kabul eden bazı kelâmcılar da vardır.)¹¹²

2.2.1. Mu‘tezile Ekolünün Cevher Anlayışı

İlk ve erken dönem kelâmcıları denildiğinde Mu‘tezile ekolü kastedilmektedir. Konumuz bağlamında Mu‘tezile kelâmcılarının âlem anlayışı daha önce de ifade ettiğimiz gibi atomculuk düşüncesine dayanmaktadır. İslâm kelâmının Antikçağ Yunan (Grek) atomculuğundan ve Aristocu cevher anlayışından alıp uyarladığı bu atom anlayışı, geçmişinden temelde farklılaşarak kelâm ilmine katılmıştır. Kelâmcıların ekserisi Allah’ın mutlak güç ve kudretini ön planda tutma gayesiyle âlem/fizik anlayışı bağlamında nedensellik ilkesine karşı çıkmışlardır. Onlar âlem üzerindeki fâilin ve kudret sahibinin yalnızca Allah olduğunu söyleyerek tabiatla ilgili oluşabilecek nedensellik/sebe-sonuç ilkesine sıcak bakmamışlardır. Çünkü kelâmcılara göre yaratıcı dilediği anda kudretiyle âleme müdahale ederek mucize gibi tabiatüstü olayları ortaya koyabildiği için hiçbir sebep olmadan da istediği sonuçları sebepsiz bir şekilde yaratabilme kudretine sahiptir.¹¹³ Aksi takdirde salt nedensellik ilkesi kabul edildiğinde kelâmcıların Fâil-i Muhtâr tanrı anlayışları ve beraberinde doğrudan müdahaleye imkân veren mucize gibi /meseleler imkânsız hale gelecektir.

Kısaca Mu‘tezile ekolüne değinecek olursak bu ekol Basra’da ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkışında Müslümanların kendi içlerindeki itikâdi meseleleri yanında bunlara paralel olarak dış sebepler de etkili olmuştur. İç sebepleri başta mürtekb-i kebîre problemi (büyük günah işleyenin durumu meselesi), Allah’ın sıfatları, iradî fiiller, Kur’an’ın mahlûk oluşu türünden temel itikâdi meseleler ve bu bağlamdaki siyasi ihtilaflar oluşturmuştur. Dış sebepler ise, çeşitli inançların (İran dinleri, Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi) temelde evrene ve varlığa dair tartışageldiği varlığın mahiyeti, cisim, madde, cevher, araz, hareket, sükûn vs. gibi meseleleriyle karşılaşmaları ve kendi taraflarından bu tür meselelere dair açıklamalar getirmeleri olmuştur. Fakat kelâmcılar bilhassa Mu‘tezilîlerin (Basralı), kendi

¹¹² İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 33.

¹¹³ Uysal, “Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi”, 42. Ayrıca bkz: DİA “teselsül” maddesi.

inançları bağlamında dış etkenlere cevap verme tutumları onların felsefî görüşlerini aynıyla benimsemek veya taklit etmek şeklinde olmamış; meseleleri kendi cephelerinden cevaplama, dönüştürme, yeniden inşa etme veya reddetme tarzında olmuştur. Dolayısıyla Mu‘tezile ekolü, İslâm dininin aslî hükümlerinin temellendirilmesi, sistematik hale getirilmesi, izah ve ispat edilmesi, karşı fikirlerin cevaplandırılması gibi konularla meşgul olmuş, dinî ilimlerde akılcılığı kullanmış, tabiat ilimlerinde deney ve gözlemi kullanmış ve bu bağlamlarda kelâm ilmine önemli katkılar sağlamıştır. Konumuz hususunda da diyebiliriz ki tabiat/kozmoloji açıklamaları kelâmcılar için tevhidin temellendirilmesinde orijinal ve hayatî bir vasıta olmuştur.¹¹⁴

Kelâmcılar, cevherin ispatını bölünmez parçanın ispatı ile ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmişlerdir. İlk olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bölünmez parça kavramını cevher kavramı ile özdeşleştirmiştir. Eğer atomların bölündüğünü düşünürsek onların cevherliğini reddetmiş oluruz. Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl ve Mu'tezîle'nin çoğu cismin en küçük olan parçaya kadar parçalanabileceğini ancak bu son parçanın parçalanmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Onlara göre eğer durum böyle olmasaydı cismin sonu gelmez, bir şey diğerinden büyük ya da küçük olmaz ve Allah'ın yarattıklarını birleştirmek suretiyle cismi büyütme kâdir olması da mümkün olmazdı. Ayrıca kelâmcıların çoğunluğu cisimlerin bölünmez cevherlerden meydana geldiğini savunmuş fakat tek başına bir cevherin duyularla idrak edilip edilemeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Basra Mu'tezîlilerinden Ebû Hâşim ve Nazzâm gibi kelâmcılar cevherin idrakinin duyular ile olabileceğini savunmasının karşılığında Hüseyin b. Neccâr gibi düşünürler cevherin hiçbir duyu organıyla idrak edilemeyeceğini, çünkü idrakin ancak arazlar için söz konusu olduğunu savunarak arazi öncelemiştir.¹¹⁵

Mu‘tezile ekolünün fizik anlayışı, her şeyin özünde bulunan bir tabiat mantığı üzerine bina edilmiştir. Bundan tabiat ehli olarak da ifade edilebilen Mu‘tezile düşünürlerini ezeli tabiat fikrini benimseyen ateist natüralistlerden ayırmak gerekmektedir. Tabiata dair görüş ve teoriler, varlığın özüyle ilgili meselelerdir. Dolayısıyla canlı ve cansız varlıkların yapısıyla ilişkilidir. Natüralistlerin aksine Mu‘tezile’nin kastettiği doğa/tabiat, Yüce Allah’ın insan ve cisimlerin tabiatına yerleştirdiği bir güç manasında kabul edilmektedir. Bu sebeple Mu‘tezîlî

¹¹⁴ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020), 31/391-401.

¹¹⁵ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/556-557. İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 34-35.

düşünürler, yaratıcıyı olayın dışında bırakan natüralistlerden temelde ayrılmaktadırlar. Mu'tezile kelâmcıları canlı ve cansız maddelerin özünde bulunan tabiatın Allah'tan bağımsız olmadığını kabul edip salt zorunlu nedenselliği reddetmişlerdir.¹¹⁶

Mu'tezile ekolündeki tabiat felsefesinde fiziki âlemin atomdan (maddenin bölünemeyen en küçük parçası/ cüz-i lâ yetecezzâ) oluştuğunu kabul eden ilk kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Fakat bu atomculuk görüşü Demokritus'un materyalist atomculuk görüşünden temelde farklılaşmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl, atomları tanrının varlığını ispatlamak amacıyla kullanmıştır. Allâf sonrasında evrenle ilgili açıklamalar yapan diğer bir isim Nazzâm'dır. Nazzâm, genel parçalanmayan atom (cüz) görüşüne karşı; nesneleri meydana getiren cüzlerin arazlardan oluştuğunu, her cüzün onu teşkil eden cüzlerinin bulunduğunu ve bu durumun sonsuza kadar gittiğini iddia etmiştir. Yani âlem içinde zıt hareketli unsurları bir arada barındırmakta ve dolayısıyla cisimler iç içe geçmiş bir şekilde aynı mekânda bulunmaktadır. Nazzâm'ın kümûn-zuhûr anlayışına göre zeytin içinde yağı, kömür de içinde ateşi barındırmaktadır.¹¹⁷

İlk dönem İslâm atomculuğu anlayışına göre Mu'tezilîler atomların yaratılmış ve belli sayıda oldukları kanısına varmışlardır. Onlara göre cisim uzunluk, genişlik ve derinliği olan üç boyutlu; sağ-solu, altı-üstü ve içi-dışı olan en az altı cüzden oluşan bir yapıdadır. Bir araya gelerek cisimleri meydana getiren bu parçalar boyutları oluşturduğu halde cisim olmayan bir yapıdadırlar. Allah'ın dilemesiyle bu cüzler ayrışabilir. Bu ayrıştırma sayesinde cüzlerde hareket ve sükûn meydana gelmektedir. Atomlar üç boyutlu cisimleri oluşturdukları takdirde arazlar bizzat atomlara ilişebilirler. Atomların hareket ve sükûn dışında herhangi bir nitelikleri yoktur. Atomlar bir araya gelerek cisimleri meydana getirdikten sonra renk, tat ve koku gibi arazları kabul ederler. Dolayısıyla cisimsiz araz, arazsız da cisim olamamaktadır. Cevher ve arazlardan meydana gelen âlem de sonlu olmakta ve boşlukta durmaktadır. Bu noktada şu ayrıma değinmek gerekir ki; İbn Haldûn'a göre kelâmcılar cisimleri Allah'a delalet etmesi yönüyle incelerken, filozoflar onların hareket ve sükûn durumlarına dikkat etmişlerdir.¹¹⁸

¹¹⁶ Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 215.

¹¹⁷ Çelebi, "Mu'tezile", 31/391-401.

¹¹⁸ Uysal, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", 49-50.

2.2.1.1. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Cevher Anlayışı

Mu'tezile kelâmcılarından “tanrı ve tabiat ilişkisi” bağlamında zorunlu nedensellik ilkesini reddeden Ebü'l-Hüzeyl'e göre âlem/tabiat cevher ve arazlardan oluşmuştur.¹¹⁹ O, cevher anlayışında atomcu teoriyi benimseyen ilk Mu'tezilîdir.¹²⁰ Onun yaratılmış, bölünemez, sonlu ve sürekli değişen atomları Allah'ın varlığını ispatlamaktadırlar. Atomların bölünmesi demek onların cevherliğinin yitirilmesine sebep olmaktadır.¹²¹ Maddenin bölünemeyen en küçük parçaları olan atomlar boyutsuz cevher (geometrik nokta) olup bunlar birbiriyle bitişerek cisimleri meydana getirmektedirler. Kendi kendilerine hareket ve sükûn kabiliyeti bulunmayan cevherlerde bu özellikleri yaratan Allah'tır. Cevherler arasındaki ilişkiler zorunlu değildir ve kendiliğinden gerçekleşemezler. İlâhî irade yaratmadığı takdirde ateş pamuğu yakamaz. Cevherlerin birleşmesiyle oluş (kevn), ayrılmasıyla da bozuluş (fesad) meydana gelmektedir. Bu bağlamda atomlar sonlu, sınırlı ve dolayısıyla hâdis olduğuna göre âlem de sonlu, sınırlı ve hâdis olmaktadır.¹²²

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, tercüme faaliyetleri vesilesiyle atomculuk düşüncesini Hint veya Yunan atomculuğundan aldığı konusunda tartışmalar olsa da kendisinden önceki düşünce geleneğinden faydalandığı bir gerçektir. O kendinden önce var olan felsefî kültürden faydalanmış ve atomcu bir tabiat felsefesi geliştirerek ve İslami bir muhteva kazandırarak âlemin kıdemi ve mekanist-materyalist atomcu görüşüne karşı âlemin hâdis oluşuna ilişkin deliller ortaya koymuştur. Burada şunu söylemeliyiz ki Yunan atomcuları ile kelâm atomcularının bakış açıları ile atoma yükledikleri özellikler birbirinden farklıdır. Yunan atomculuğunda kâinat ve onu oluşturan atomlar ezeli olduğu halde kelâm atomculuğunda bunların hepsi hâdistir.¹²³

Allâf'ın atomcu görüşleri, sonrasında gelen Nazzâm, İbn Hazm gibi bazı kelâmcılar hariç Mu'tezilî, Sünnî ve hatta Şîî bütün kelâmcılarınca benimsenmiştir. Aksi takdirde Demokritus atomculuğunda olduğu şekliyle atomların kadimliği kabul edilirse kadîm varlıkların çokluğu (taaddüd-i kudemâ) bahsi oluşacak ve bu da kadim tek varlık olan Allah anlayışı üzerine

¹¹⁹ Bedevi, “Ebu'l-Huzely El-Allaf'ın Dakiku'l-Kelam Anlayışı”, 283.

¹²⁰ Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 177.

¹²¹ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 34-35.

¹²² Metin Yurdağar, “Ebü'l-Hüzeyl El-Allâf” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994), 10/330-332.

¹²³ Uysal, “Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi”, 46.

kurulu olan Mu‘tezilî düşünce açısından kabul edilir olmayacaktır. Ebü’l-Hüzeyl, ayrıca bu fizik sistemiyle âhîret hayatının dâimî olacağını da irtibatlandırmış ve başlangıcı olan her hareketin sona ereceğini ispat etmek istemiştir.¹²⁴

Ebü'l-Hüzeyl'e göre atomlar hem cismi hem arazi olarak var olmaktadır. Her fizik nokta ve her zaman parçası bu bağlamda birer arazi atomdurlar. Cevher-i fertlerin birbirine katılması atomik bir zaman dilimini ifade etmektedir. Mekânda olduğu gibi zaman atomları da hareketlidirler ve biz onları boşluklar yardımıyla tanımlamaktayız. Yani hareket, sükûn, zaman gibi arazlar boşluğun ardından gelmektedirler. Bu bakımdan zaman ezeli olsaydı Allah'ın da zaman içerisinde olması gerekirdi ki bu Allah'ın tenzih edildiği bir husustur çünkü zamanı Allah yaratmıştır.¹²⁵ Dolayısıyla atom teorisini kabul eden kelâmcılar bunun bir neticesi olarak boşluğun varlığını da kabul etmişlerdir.¹²⁶

Ebu'l-Hüzeyl, cismi boyutlu (uzunluğu, genişliği ve derinliği) bir varlık olarak tanımlamış ve sağ ve solu, dış ve içi, üstü ve altı olan cüzlerden olduğunu kabul etmiştir. Bu zikredilen altı cüz birleşmedikçe, cevher renk, tat koku ve diğer arazlardan hiçbirisini taşıyamaz. Bu cüzler birleştiğinde cisim oluşur ve bahsettiğimiz arazları ancak o zaman taşıyabilmektedir. Burada esasında Ebu'l-Hüzeyl, cevher-i ferdin cisim olmadığını söylemek istemiştir. Çünkü cevher-i ferdin uzunluğu, genişliği ve derinliği yoktur. Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah cismi tek bir parçaya tek bir parça olarak kalıncaya kadar birbirinden ayırabilir ve onun birleşik olma halini ortadan kaldırabilmektedir. İşte bu son cüze/cevhere yani cevher-i ferde atom denmektedir. Bu parçalanmayan ve belli bir noktadan sonra durmak zorunda olan son kısım olarak isimlendirilen cüz-i fertte ne uzunluk ne genişlik ne derinlik vardır. Ayrıca birleşme, dağılma ve ayrılma da bu cüzler için söz konusu olmamaktadır. Ebü'l-Hüzeyl o cüzde; renk, tat, koku, hayat, kudret ve ilmin bulunmasını da mümkün görmemektedir. Çünkü bu araz türünden sayılan şeylerin ancak cisim için geçerli olabileceğini söylemektedir. Ve aynı şekilde hareket, sükûn vb. zikrettiğimiz arazların da ancak cisimde olabileceğini söylemektedir.¹²⁷

Ebü'l-Hüzeyl, cismin ve bazı arazların sürekli ve devamlı olduğunu iddia etmiştir. Örneğin renklerin bir cisim bağlamında bâki olduğunu; tat, koku, hayat ve kudretin ise bir mekânda

¹²⁴ Yurdagür, “Ebü’l-Hüzeyl El-Allâf”, 10/330-332.

¹²⁵ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 34-35.

¹²⁶ Uysal, “Kelâmında İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi”, 50.

¹²⁷ Bedevi, “Ebu’l-Huzely El-Allaf’ın Dakiku’l-Kelam Anlayışı”, 285.

olmaksızın bâki olduğunu söylemiştir. Fakat Ebü'l-Hüzeyl bekânın Yüce Allah'ın bir şeye "bâki ol" sözüyle gerçekleştiğini de ifade ederek yaratıcının bekâlığına hâlel getirmemeye çalışmıştır. Ebü'l-Hüzeyl burada duyuların da birer arazları algılamaya yarayan arazlar olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Çünkü bir kişi bir cisme dokunarak onun hareket halinde mi sükûn halinde mi olduğunu anlayabileceği gibi o cismi görmekle de onun ayrımlarını, özelliklerini/arazlarını fark edebilmektedir. Fakat dokunarak bir kişi o cismin rengini görememektedir. Yani o cisme dokunmasına gerek yoktur onun rengini kavraması için sadece görmesi yeterlidir. Bu hususta Cübbâî, cisim ve arazların görülmesi konusunda Ebü'l-Hüzeyl'in bu düşüncesine katılırken; arazlara dokunulması konusunda ondan ayrılmıştır. Nazzâm'a göre de arazların görülmesi/duyulması imkânsızdır. Ona göre araz bağlamında sadece hareket vardır ve hareket arazı duyularla kavranabilir. Nazzâm için renkler cisim olduğundan insan sadece renkleri görebilir. Ona göre insanın gördüğü tek cisim ise sadece renklere dir.¹²⁸

Cevher-i ferdin sonsuza değin bölünebildiğini savunmak Âlemin kıdemini çağrıştırdığı için genel olarak kelâmcılar arasında bir problem olarak kabul edilmiştir.¹²⁹ Bu hususta esasında Ebü'l-Hüzeyl, bir şeyin yaratılmasını o şeyin yok iken varlığa getirilmesi olarak kabul etmektedir. Bu da, Allah'ın o şey üzerindeki iradesi ve o şeyi murad etmesidir. Allah'ın istemediği şeyi yaratması tutarsız ve mantıksız olacağından dolayı yok olanı yok halde bırakarak yaratmayacaktır. Bu bağlamda Allah cevher ve arazı ibtidaî (yok iken ilk kez var kılması) olarak yaratmıştır.¹³⁰

Ebü'l-Hüzeyl her olayın belli bir nedene dayandığını düşünerek atomların varlığa gelme nedeni olarak ilahi irade ve kudreti görmektedir. Atomların varlığa gelme nedeni ilahi yaratma olunca atomlar sınırlı ve sonlu olmak zorundadır. Her varlık gibi atomlar da geçicidirler, önce yaratılmaktadırlar ve belli bir süre sonrasında da yok olmaktadır. Atom bir töz değildir ve düşüncede dahi bölünememektedir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre atomun düşüncede bölünebileceğini varsaymak onun töz oluşuyla bağdaştırılamaz. Yani ona göre töz eylemde de, varsayımda da bölünemeyen bir varlıktır. Esasında Ebü'l-Hüzeyl'in evren konusunda ileri sürdüğü bu görüş bir yandan ilkçağ atomculuğu, bir yandan da İslam düşüncesiyle bağdaşan bir sistem sunmuştur. Ona göre evren yaratılmıştır, sonludur ve ancak

¹²⁸ Bedevi, "Ebu'l-Huzely El-Allaf'ın Dakiku'l-Kelam Anlayışı", 292.

¹²⁹ Gülverdi, "Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi", 57.

¹³⁰ Bedevi, "Ebu'l-Huzely El-Allaf'ın Dakiku'l-Kelam Anlayışı", 292-293.

atomlardan oluşan bir bütündür. Dahası evreni oluşturan atomlar arasındaki düzeni ve bütünlüğü yaratıcı sağlamaktadır.¹³¹

Ebü'l-Hüzeyl'in zaman kavramı da atom anlayışıyla bağlantılıdır. Fakat o zamanı hem tinsel (ruhî) bir kavram olarak hem de atoma bağlı (atomik) bir şey olarak ifade eder. Tinsel zaman kavramının gerçek ve somut bir varlık olmadığını, yaşamın bilincini açıklamaya yarayan yalnızca düşüncede olan bir ifade/varlık olduğunu söylemektedir. Atomlar yalnız maddî değil arazî olarak da bulunurlar. Ona göre zamanla bağlantılı olan öncelik sonralık tasarımları da gerçek değildir. Atoma bağlı zaman ifadesinden kasıt ise zamanın bireysel tözlerin (cüzlerin) birbirine eklenmesi/katılması olayında ortaya çıkan “an”lardan oluşmaktadır. Fizik bağlamında olaya bakıldığında her fizik noktası, her zaman süresi (anlar) bir araz/ilinek niteliği taşıyan atomdurlar. Yani atom tözde olduğu gibi eylem, ilinek özelliği de taşımaktadır. Ancak bu süre ve nokta kesintili olmaktadır çünkü onları oluşturan atomlar arasında boşluklar (aralık) var olmak durumundadırlar. Bu bağlamda iki süre (an) arasında ortaya çıkan aralık da bir boşluk sayılmaktadır. Hareket ve sükûn halinde araz, boşluğun ardından gelmektedir. Mekânda olduğu gibi, zaman atomları da hareketlidir ve o boşluklar yardımı ile tanımlanmaktadır. Dolayısıyla bu tavır uzayda da var olan boşluğun kabul edilmesi/açıklanması gibi zamanda da birtakım boşlukların olduğunu açıklamaktadır. Zamanı da tanrı sonlu olarak yarattığından dolayı tanrı zamanın dışında kalmak zorundadır.¹³²

İnsan mevzu bahis olduğunda Ebü'l-Hüzeyl'e göre ruh, saç veya tırnak gibi insanın bir arazıdır. İnsan denildiğinde anlaşılması gereken görünen/duyulan/idrak edilen bedenli cismi varlık akla gelir. Yani insan dediğimiz şey soyut ruhu olan bir varlık değil tümü cismani olan özellikleriyle bir bütün olan canlıdır. Dolayısıyla diğer cisimlerin nasıl arazları varsa insanın da arazları bulunmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl konu bağlamında insanın görünen bedenini öne çıkarırken, Nazzâm ise ruhu esas almaktadır ve onun idrak edilebilirliğine güvenmektedir.¹³³

¹³¹ Bkz. filozof.net, “Ebul Huzeyl Kimdir” <https://www.filozof.net/2014/11/ebul-huzeyl-kimdir-felsefesi.html> (Erişim: 24 Nisan 2024).

¹³² İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 34-35. Ayrıca bkz. filozof.net, “Ebul Huzeyl Kimdir” <https://www.filozof.net/2014/11/ebul-huzeyl-kimdir-felsefesi.html> (Erişim: 24 Nisan 2024).

¹³³ Yunus Cengiz, “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 63.

2.2.1.2. Nazzâm'ın Cevher Anlayışı

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden biri olan Nazzâm (ö. 231/845) cisimlerin atomlardan değil, arazlardan meydana geldiğini iddia etmiştir ve dolayısıyla atom nazariyesini reddetmiştir. Ona göre araz zatın cevheri veya bölümüdür. Mesela, ateş ve hararet, odunda potansiyel olarak mevcuttur. Soğukluk ise sürtme ile giderilerek sıcaklık ve ateş meydana getirilebilir. Nâzzam'a göre, ferdi olan sıfatlar renkler, kokular ve tatlardır. Tabiat felsefesinde o, Allah'ın yaratma gücü ve kudretine inanır. O, tabiatı Allah'ın hür fiillerinin eseri kabul eder. Felsefî sistemi, Anaxagoras ve Empedokles'in metafiziğine dayanır.¹³⁴ Ebü'l-Hasan Eş'arî (ö. 324/935-36), Nazzâm'ın her cismin iki parçaya bölündüğünü, her parçanın da yine ikiye bölündüğünü ve bölünmenin sonsuza dek devam ettiğini ifade etmekle cevher-i ferdin de bu bağlamda bölünebileceğini savunduğunu söylemiştir. Nazzâm, kozmolojisinin merkezine hareketi koyarak cevher-i ferdin bölünebileceğini savunmuştur.¹³⁵

Kelâmda tabiat felsefesi bağlamında var olan kümûn-zuhûr teorisini savunan Nazzâm'a göre maddî varlıklarda, çeşitli şartlara bağlı olarak ortaya çıkan belli tabiat ve özellikler bulunmaktadır. Bunlar odunda yanma, ateşte yakma, gıdalarda besleme özellikleri, varlığı türünden maddelerin içine dâhil edilen zarurî hususlardır. Teoriyi kabul edenler için Kur'an'daki ayetler bu görüşü teyit eder durumdadır. Dolayısıyla buradan şu sonuç çıkarılabilir ki; Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelamcılarının çoğu kümûn-zuhûr teorisini savunan Nazzâm'ın aksine cevher-araz teorisini savunmuşlar ve bir tabiat açıklaması olarak kabul etmişlerdir.¹³⁶

Nazzâm, cevher-i ferd hususunda (cevher-i ferdin son cüz olduğu) Ebü'l-Hüzeyl başta olmak üzere kelâmcıların geneline karşı muhalif davranarak parçalanmanın geriye doğru sonsuz devam edeceğini (teselsül) kabul etmiştir. Ona göre, her cüzün/parçanın bir alt parçası vardır ve olmak zorundadır. Çünkü yarımlik ve tamlık ifadeleri ancak bir bütün ve her defasında kısımlara ayrılarak devam eden bir sürekli bölünmenin var olması olduğunda anlamlıdır. Dolayısıyla bu bağlamda Nazzâm'a göre cevher-i ferdin (bir cüzün) ebedî olarak parçalanması caizdir ve parçalanması hususunda onun hiçbir zaman bir sonu da yoktur.¹³⁷

¹³⁴ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 35.

¹³⁵ Gülverdi, "Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi", 61.

¹³⁶ Yavuz, "Kümûn", 26/552.

¹³⁷ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîsr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 2/16. Bedevî, "Ebu'l-Huzely El-Allaf'ın Dakiku'l-Kelam Anlayışı", 286

Nazzâm'ın tabiat anlayışına göre âlem fiziksel yapısı itibariyle sınırlı ve sonludur. Allah her şeyi bir gayeye bağlı ve dilediği şekilde meydana getirmiştir. Âlem birbirine zıt hareketli unsurların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Cisimler iç içedir ve aynı mekânı işgal etmektedir. Kömürün içinde gizli olarak ateş vardır ve bir odun yakıldığında içinde gizli olan alev açığa çıkmaktadır. Nazzâm'a göre nesnelerin kendilerine ait tabiatları varsa ve kendi başlarına buyruk gibi görünseler de Allah onları dilediği gibi irade etmektedir. Nesneleri oluşturan atomlar arazlardan meydana gelmiştir. Her cüzün kendini oluşturan cüzleri vardır ve bu durum sonsuza kadar devam etmektedir. Dolayısıyla ilk dönem atomcu kelimcilerin “cüz lâ yetecezâ görüşü” Nazzâm için doğru olmamaktadır. Nazzâm'ın atomların sonsuz olarak cüzlere ayrıldığı görüşüne çeşitli eleştiriler getirildikten sonra o, bu itirazları ortadan kaldırmak amacıyla tavra ve tedâhül teorilerini ortaya atmıştır. O; renk, koku, ses, tat, sıcak, soğuk gibi araz olarak adlandırılan şeyler aslında latif cisimler olup hepsi aynı mekânı işgal ettiğini, cevherin birbirine zıt arazların birleşip kaynaşması ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre tek araz vardır ve o da harekettir. Cisimlerin aksine arazların tabiatında zıtlık yoktur ve aynı anda bir mekânda yer tutarlar. Cisimler ancak arazlarla görülebilmektedir.¹³⁸

Ayrıca şunu da kısaca belirtmek gerekir ki; ilk dönem Mu'tezilî geleneğe zıt şekilde Nazzâm'la başlayan atomculuğun reddi insan esas alındığında ruhtan ibaret olmakta ve beden bir araç konumunda olmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'le başlayan atomculuğun kabulüne dayanan ilk dönem Mu'tezilî gelenekte ise insan bedenden ibaret olup ruh, eylemleri yönlendirmekten yoksun bir şey olarak kabul görmektedir.¹³⁹

2.2.2. Eş'arî Ekolün Cevher Anlayışı

Ekol ismini Mu'tezile bünyesinde yetişmesine rağmen daha sonra oradan ayrılan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den almıştır. Eş'arî ekolü, kendisinden önce oluşmuş siyasî veya itikadî türden çeşitli fırkalara bir tepki ve cevap niteliğinde ortaya çıkmış bir ekoldür. Ekolün kısa zamanda geniş bir çerçeveye yayılıp Ehl-i Sünnet'in en büyük kolu haline gelmesinde

¹³⁸ İlyas Çelebi, “Nazzâm” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2006), 32/466-469.

¹³⁹ Cengiz, “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, 55.

Mutezili kelimcilerin cevher-araz meselesini de barındıran insanı oluşturan ruh ve beden ilişkisi, insan fiillerinin kaynakları vs. hakkında geniş bilgi için bkz: Yunus Cengiz, “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 55-72.)

nakille akıllı birleştiren orta yolu kullanmasının ve kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerini birleştiren eklektik bir noktaya ulaşmış olmasının önemli rol oynadığı kabul edilmektedir.¹⁴⁰

Klasik kelâm kaynaklarında bir kozmoloji açıklaması ve evren tasavvuru olarak konumuzu da içine alan hudûs kavramına yer verilmiştir. Bu delillendirilmiş kavram bağlamında kelâmcılar (bilhassa Eş'arîler) âlemin sonradan meydana geldiğini, sonradan meydana gelen (hudûs) şeyin bir meydana getiricisi olduğunu ve bunun failinin de her şeye gücü yeten, zorunlu ve iradeli bir yaratıcının olması gerektiği düşüncesini savunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle hudûs deliline göre; âlem hâdistir, her hâdisin bir muhdîsi vardır, o da Fâil-i Muhtâr olan Allah'tır. Kelâmcılara göre âlem hem sonludur hem de bir başlangıcı vardır, dolayısıyla sonradan yaratılmıştır.¹⁴¹

Eş'arî kelâmcıları duyular, akıl ve haberi bilginin kaynaklarından saymışlardır. Onların tabiat açıklaması duyulardan hareketle atomlara dayanmaktadır. Onlara göre evren özlerinde farklı nitelikleri barındırmayan birbirine benzeyen cevherler ve bununla beraber değişik türlerden oluşan arazlardan meydana gelmiştir. Evren/kâinat sonradan meydana gelmiştir (hâdistir); kadîm ve aşkın bir muhdîs tarafından aslî bir unsur olmaksızın yaratılmıştır. Cevher ve arazlar varlıklarını Allah'ın onları sürekli ve anbean yaratmasıyla sürdürebilmektedirler. Burada dikkat edilmesi gereken husus evrende yaratıcıdan başka varlıklar üzerinde etkili olan başka bir fâil olmadığıdır. Müteahhirîn düşünürlerinden bazıları bu hususta sürekli yaratılmakta olanların cevher ve cisimler değil arazlar olduğunu söylemişlerdir. İki zamanda devam edemeyen arazlar yenilenmeyince cisimler de yok olmaktadır. Eş'arîler yaratıcılık hususunda yalnızca Allah'ın varlıkları en ince ayrıntısına kadar vasıtasız ve zorunlu bir illiyet bağı olmadan hâdis kıldığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlar bu iddiaları doğrultusunda tabiatta zorunlu bir nedenselliğin varlığını kabul etmemişlerdir. Örneğin odunun ateşte yanması sürekli tekrarlardan kani olunan aklî bir zorunluluk olmayıp Allah'ın âdet ve sistemli düzeninden ve odunda o an yanma fiilini yaratmasıyla gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Eş'arîlerin Natüralistlere yönelik eleştirileri de zaten illiyet kanununun (nedensellik) inkârı ve metafizik sistemlerini kesinlik taşımayan atomcu teoriye dayandırmaları şeklinde olmuştur. Zira illiyet ilkesinin inkâr edilmesinin mucizelerin imkânını kanıtlamaktan çok iptaline sebep olacağını, kâinattaki varlıkların belli tabiat ve fonksiyonlara sahip olmayıp belirsiz sonuçlar doğurabileceğini ve dolayısıyla bu olayların

¹⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1995), 11/447-455.

¹⁴¹ Uysal, "Kelâmda İlliyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", 42.

mûcize değil de tabii bir olay şeklinde değerlendirilmesi durumunda kalınacağını ifade etmişlerdir.¹⁴²

Varlığı kadîm ve hâdis diye ikiye ayıran Eş'arî kelâmcılarına göre, cevherlerin (atom) fazla olması cismin ağır oluşu, cevherlerin az olması ise cismin hafif oluşu manasına gelmektedir.. Onlara göre cisim cevher ve arazlardan oluşan birleşik bir nesne/maddedir. Cismin hareketli oluşu bir yerden (mekândan) bir yere gitmesi ve sükûn oluşu ise ilk yerdeki hareketsiz konumu manalarına gelmektedir. Fakat Eş'arî'ye göre cisim ve cevherler meydana gelmek için herhangi bir mekâna muhtaç değildirler. Çünkü dünya Allah'ın her an yaratmasıyla hiçbir mekâna dayanmadan uzaydaki boşlukta asılı olarak durmaktadır. Eğer bir mekânın üzerinde bulunmuş olsaydı sâkin olması gerekirdi. Bu bağlamda şu da söylenebilir ki Eş'arî ekol Aristo'nun ilk muharrik ve ezeli müteharrik görüşüne karşı çıkmışlardır.¹⁴³

Kâinatın cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul eden Eş'arî ekolün atomcu teorisine başta İbn Rüşd olmak üzere bazı düşünürler eleştirilerde bulunmuşlardır. İbn Rüşd'ün eleştirilerinin geneli teorinin kesin hiçbir delile dayanmadığı şeklinde olmuştur. Çünkü ona göre varlıkların meydana gelişi bahisleri sebep-sonuç ilişkisiyle ve devamında deney ve gözlem metoduyla bilinmektedir. Bu bağlamda nedenselliğin inkârının yaratıcının fâilliğini ortaya koymanın aksine onun kanunlarının olmadığı ve kâinata düzenli bir işleyişin olmadığı düşüncesine götürecek ve bunun da Allah'ın âdet ve hikmetine zeval vermiş olacağını hatta bu sistemsizliğin (düzenin olmayışı) Allah'ın varlığının inkârına sebep olacağından bu hususun İslâm akaidiyle çeliştiğini iddia etmiştir.¹⁴⁴ Kelamcılar bu eleştiri bağlamında cevher meselesiyle birlikte ele alınabilir olan sünnetullah kavramıyla bağdaştırılan âdet teorisini geliştirerek; âdetullahın, tabiat kanunlarının zorunluluğunu gerektirmediği ve tabiatüstü bir iradeyi çağrıştırdığı için mûcizeye imkân sağladığı çözümünü bularak eleştiriye konu olan meseleye bir cevap verme yoluna gitmişlerdir.¹⁴⁵

Eş'arîler'in ekserisinin tabiat anlayışına göre varlıklar başka varlıkların var oluş nedeni olamazlar. Onlara göre varlığın varlığa gelmesinde tek ve etken güç Allah'tır. Allah ve âlem arasındaki irtibat anlık ve süreklidir. Fâil olan yaratıcı tabiattaki varlıkları yoktan var ettikten sonra tekrar yok ederek tabiattaki değişim ve dönüşümü sağlamaktadır. Nedensellik (illiyet)

¹⁴² Yavuz, "Eş'ariyye", 11/447-455.

¹⁴³ Uysal, "Kelâmda İlliyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", 49-50.

¹⁴⁴ Yavuz, "Eş'ariyye", 11/447-455.

¹⁴⁵ İlyas Çelebi, "Sünnetullah" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/159-160.

ilkesi, âlemdeki her bir varlığın bir nedeninin olduğu ve bu nedenin aynı koşullar altında aynı sonuçları doğuracağını belirten ilkedir ve Eş'arî ekol tarafından da tanım bağlamında bu ifade kabul edilmektedir. Onlar sebep-sonuç ilişkisini “her ma‘lûlün bir illeti, her olayın bir sebebi vardır” ilkesi ile ifade etmişlerdir. Fakat tabiatçılar ve Eş'arîler arasındaki ayrım şeylere varlık verme bahsinde ayrılmaktadır. Zira ekolün inanışına göre aynı sebepler aynı sonuca sebebiyet veremeyebilirler veyahut aynı sonuçlar da aynı sebepten kaynaklı olamayabilirler. Dolayısıyla buradaki sebepleri ve sonuçları anbean, dilediği şekilde ve yeniden yaratan asıl unsurun (Faâil-i Muhtâr yaratıcının) göz ardı edilmemesi gerekmektedir.¹⁴⁶

Her ma‘lûlün bir illeti, her olayın bir sebebi olduğunu ifade eden illiyyet ilkesi, tabiat felsefesi ve kelâm alanında kullanılmıştır. İlk kelâmcılardan Cehm b. Safvân Aristo'nun nedensellik fikrini reddetmiştir. O, maddenin cevher ve arazlardan meydana geldiğini ve maddi varlıkların hiçbir tabiatının olmadığını iddia etmiştir. Onun bu iddiası zamanla kelâmcılarda “âdet” fikrine dayalı bir tabiat görüşünün oluşmasına neden olmuştur. Mu'tezile (cevher teorisini tab' teorisi ile birlikte kullanmıştır) ve Eş'arîlerin kabul ettiği bu âdet teorisi Allah'ın Fâil-i Muhtâr olduğu ve doğrudan yaratılışı kabul eden bir teoridir. Eş'arîler tabiat felsefeleri bağlamında hem cevher-araz hem âdet hem de hudûs gibi birbiri ile bağlantılı teorileri geliştirip bir arada kullanma ve meselelere bu şekillerde açıklık getirme yoluna gitmişlerdir.¹⁴⁷

2.2.2.1. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Cevher Anlayışı

Başta Mu'tezilî iken ekolden ayrılıp Ehl-i sünnet saflarına geçerek Eş'arî ekolünü kuran İmam Eş'arî'ye göre, her şeyin doğrudan sebebi ve yaratıcısı Allah'tır. Ona göre Allah'ı insana benzeten ve O'na türlü cismânî özellikler veren bütün hususlardan Allah'ı uzak tutmak gerekir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, evrendeki cisimlerin bölünemeyen küçük parçalardan (atom) oluştuğunu savunan bir atomcu cevher anlayışına sahiptir.¹⁴⁸ Ona göre bu parçalar daha da bölünemezler ve yarıları veya çeyrekleri yoktur. Dolayısıyla bölünmenin devamının olduğunu, sonsuz ve silsile halinde küçülmenin devam ettiğini kabul edenler ona göre, tevhid bağlamında yaratıcı dışında başka varlıkların da sonsuzluğunu kabul etmiş

¹⁴⁶ Uysal, “Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi”, 43-44.

¹⁴⁷ Uysal, “Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi”, 44.

¹⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Mücerred Makalati'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan El-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 202-208.

olacaklarından dolayı bunlar mülhitlerle aynı kapıya çıkarlar. . Dolayısıyla o teori bağlamında parçaların sonluluğunu kabul etmektedir.¹⁴⁹ Bu parçalar sonlu olduğu için bunların birleşip ayrılmasından oluşan âlem de sonludur. Atomlarda, kendiliğinden çeşitli terkipler yaparak değişik cisimler meydana getirme gücü yoktur; onların birleşmesi ve farklı cisimler teşkil etmesi sadece ilâhî irade ve kudretin tesiriyle olmaktadır. Zira bütün atomlar mahiyet itibariyle birbirinin benzeridir.¹⁵⁰ Eşyanın/cismin cevherleri kendi tabiat ve mahiyetleriyle devam edemezler bu yüzden her an Allah tarafından yaratılırlar. Şayet Allah onları korumaktan bir an vazgeçerse, eşyalar bütün arazları ile birlikte yok olurlar.¹⁵¹

2.2.2.2. Bâkılânî'nin Cevher Anlayışı

Kelâm kaynaklarında Eş'arîliğin ikinci kurucusu olarak geçmekte olan Bâkılânî, Eş'arî ekolü sistemleştirmiştir.¹⁵² Bakılânî, naklî ve aklî istidlal yöntemlerini kullanarak, başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli tabiatçı felsefeye karşı ulûhiyet, nübüvvet ve mead ile ilgili itikadî esasları savunmuştur. Ayrıca Bakılânî, âlemin yaratılışı hususunda sünnî akideye de uygun olarak; cisim, cevher, araz, âdet gibi kavramlara yer vermiştir. Atomculuk görüşünü âlemin yaratılmasına delil saymak maksadıyla kabul ederek Eş'arîlerin tabiat felsefeni oluşturmuştur. Bu yönüyle Bakılânî, kelamî iddialarını savunan ve bu kabullerini kavramsal ve kuramsal zemin üzerine inşa eden bir kelamcı olma konumuna sahiptir.¹⁵³ Bâkılânî âlem bahsinde Allah'ın iradesine bağlı olması sebebiyle mutlak bir kanundan ya da sebep-sonuç ilişkisinin gerekli olmadığını ifade etmiştir. Nedenselliği kabul eden tabiatçıların görüşünü geçersiz sayarak mucizenin imkânına bir alan açmak istemiştir. O, meselelerin anlaşılıp izah edilebilmesinde, kelamî ve kelamî yöntemi savunmuş, felsefeye karşı tenkitçi bir yaklaşım içinde bulunmuş fakat buna karşın benimsediği kelamî görüşleri açıklarken felsefecilerin kullandığı cevher, araz ve bunlara ilişkin kavramlara eserlerinde yer vermekte bir sakınca görmemiştir.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/581.

¹⁵⁰ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1995), 11/444-447.

¹⁵¹ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 36.

¹⁵² Yavuz, "Eş'ariyye", 11/447-455.

¹⁵³ Ahmet Gençdoğan, "Bakılânî'nin Kelam Metodolojisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (15 Aralık 2018), 208.

¹⁵⁴ Gençdoğan, "Bakılânî'nin Kelam Metodolojisi", 201.

Bakillânî bilinmek istenenleri mevcûd ve madûm kavramlarıyla açıklamış, daha sonra da mevcudu (var olanlar) kadîm ve hâdis olarak ikiye tasnif etmiştir. Burada Allah'ın kadîm varlığı ifade ettiğini; O'nun dışındaki mevcudata taalluk eden, zamana bağlı kalarak var olan ve varoluşlarından sonraki anda varlıkları sona eren her şeyi de muhdes varlıklar olarak ifade etmiştir.¹⁵⁵

Bâkılânî açısından âlem cisimler, cevher ve arazlardan oluşmuştur. Cisimlerin/maddenin en küçük parçasını oluşturan cevherler (cevher-i ferdler/atomlar) birbirinin benzeridirler. Fakat varlıktaki çeşitliliği sağlayan husus cevherlerin taşıdıkları arazlardır. Ona göre atom/cevher-i ferdin bölünebilmesi demek teselsüle ve sozsuzluğa sebep olacağından âlemin kadîm kabul edilmesini gerektirmektedir. Bâkılânî'ye göre cevherlerin bölünemeyişi en küçük zaman parçası olan “an”ın bölünemeyişinden kaynaklanmaktadır. Cevherler yer kaplama (tahayyüz) özelliğine sahiptirler. Evrende cevherlerin hareket etmesi için gerekli olan maddenin işgal etmediği (mekân olmayan) boşluk vardır.¹⁵⁶

Bâkılânî'de arazlar cevherlerde bir mâna olarak mevcuttur. Arazların varlığı cevhere nazaran sürekli olmayıp her an yaratılmaktadırlar. Arazların varlığı sürekli olsaydı sükûn haline sahip olamayan cevher/cisim hep hareket halinde olması ve durmaması gerekirdi. Atomun yer işgal etmesi anlamına gelen kevnin/oluşun sükûn, hareket, ayrılma ve birleşme olmak üzere dört arazı vardır. Cismin varlıkta devam etmesi Allah'ın onda oluş arazlarını peş peşe yaratmasıyla mümkün olmaktadır ve oluş arazının yaratılmadığı anda cisim de yok olmaktadır.¹⁵⁷

Bakillânî'de atomlar kendiliğinden değil Allah'ın yaratmasıyla oluşmuşlardır. Ona göre oluş ve bozuluş cevherlerin birleşip ayrılmasıyla vuku bulmakta ve cevherler arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi olmamaktadır. Bâkılânî atom teorisini âlemin yaratılmışlığını ispatlamada ve Allah'ın varlığını delillendirmede kullanmıştır. Ayrıca Bakillânî, atomculuk görüşünü kabul eden diğer kelamcılar gibi atomun bölünemeyeceğini, var olmak için bir arazla örtülmüş olduğunu ve birden fazla atomun yan yana gelmesiyle cismin oluştuğunu, bunun da maddeye, müellef mürekkebe cisme delalet ettiğini söylemiştir. O, arazların sonradan oluştuğunu, onların hâdis olduğunu ve atomla birleşmeleri dolayısıyla atomların

¹⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bakillani, *El-İnsâf Fîmâ Yecibu I'tikâduhu Velâ Yecüzü'l-Cehl Bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri (Kahire: Müessesetü'l-Hancı, 1963), 15-17. Gençdoğan, “Bakillânî'nin Kelam Metodolojisi”, 199-200.

¹⁵⁶ Gençdoğan, “Bakillânî'nin Kelam Metodolojisi”, 531-535.

¹⁵⁷ Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1991), 4/531-535.

da hâdis olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Sonucunda da atomların (cevherlerin), arazların ve cisimlerin, her an ve sürekli olarak Allah tarafından yaratıldığı ispatlanmıştır. Ayrıca onların bir zaman dilimi içinde varlıklarını sürdürebilmeleri eşyanın bir başlangıcının olduğunu da göstermiştir. Dolayısıyla bunların bir başlangıçlarının olması da Allah'ın âlemi yoktan var ettiği görüşünün doğruluğunu ispatlamış olmaktadır.¹⁵⁸

Bölüm Değerlendirmesi

Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların geneli tabiat anlayışlarında cevher meselesi bağlamında atomcu anlayışı benimsemişler ve bu teoriyi itikatlarına uygun şekilde uyarlamışlardır. Fizik anlayışıyla oldukça uyumlu olan bu teori akıl ve nakil birlikteliğini sağlamada kelâmcıların oldukça işine yaramıştır. Onlar bu teoriyi kabul ederek Allah ve âlem arasındaki ilişkinin çerçevesini iyi bir şekilde çizerek hareket, zaman ve mekân gibi argümanlarla izah etmeye çalışmışlardır. Bu atomcu teori nihayetinde kelâmcılar, Allah'ın varlığı ve birliğini, her şeyi yarattığını, ilminin ve kudretinin her şeyi kuşattığını temellendirmeyi amaçlamışlardır. Atom teorisini bir metot olarak kullanarak varlık hakkında bütüncül bir açıklama yapabilme şansı bulmuşlardır.

Kelâmcılar bu teori ile beraber çeşitli deliller ve kavramları da kullanarak daha kapsamlı açıklamalar yapma imkânına sahip olmuşlardır. İlk dönemden itibaren kelâmcılar atom (cevher/cevher-i ferd) teorisini bir metot kabul ederek cevher ve araz yoluyla âlemin hudûsunu (sonradan yaratıldığını) izah ve ispat etmeye çalışmışlardır. Âlemin hâdis olduğunu ispat etmek için cismi oluşturan cevher-i ferdin (atom) en küçük birim olarak bölünmenin dışında kalması gerektiğini kabul etmişlerdir. Aksi takdirde onun sonsuza dek bölündüğü kabul edilse o zaman âlemin hadîs olduğu ispat edilemez ve bu durum beraberinde önemli problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olurdu. Kelâmcılar cevher teorisi bağlamında öncelikli olarak atomların mahiyeti, bölünüp bölünemeyeceği ve buna bağlı olarak hareket-zaman, mekân ve boşluğun (halâ) ne olduğu üzerinde durmuşlardır.¹⁵⁹

Bahsettiğimiz üzere kelâmcıların çoğu açısından cevher, atomdan başka bir şey değildir. Basit cevher olan nefis bile bir nevi atomdur. Bilgi kuvveti bile bu atomlarla açıklanır. Bütün cisimler, felekler de dâhil olmak üzere atomlardan meydana gelmiştir. Bunların hareket

¹⁵⁸ Gençdoğan, “Bakillânî'nin Kelam Metodolojisi”, 202. Gölcük, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Kitab Dünyası Yayınları, 2015), 110-111.

¹⁵⁹ Gülverdi, “Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi”, 56.

şekilleri de atomların düzeninden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kelâm ilmi, gelişimi içinde çeşitli tartışmalar sonucunda Allah ve insan bahsi yerine, Allah ve tabiat düalizmi getirilerek spiritüalist görüş yerine materyalist bir fikir sergilenmiştir. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki; İslâm kelâmcıları cevher kavramını hiçbir şekilde Allah hakkında kullanmamışlardır.¹⁶⁰

Atom teorisi konusunda Mutezilî kelimcilerden özellikle Nazzâm ile kelâmcıların geneli arasında temel problem, atomun sonsuza dek bölünüp bölünmeyeceği meselesi olmuştur. Bu hususta bazı Eş'arî kelâmcılar, Kâdir-i Mutlak tanrı tasavvurları gereği Allah'ın cismi parçalayarak onu daha küçük parçalara kadar ayırabileceğini ve cevher-i ferdin sonsuza dek bölünebileceğini savunmanın O'nun için bir aciziyet ifade edeceğini savunmuşlardır. Bu yüzden cevher bağlamında Allah'ın anbean yarattığını anlatabilmek için maddenin küçük yapı taşı olan ve bölünemeyen unsuru olan cevher-i ferd/atom kavramı üzerinden sınırlandırarak açıklamaya çalışmışlardır. Fakat Nazzâm aynı anlayış doğrultusunda gitse de sonucu gereği Allah'ın ilminin sonsuzu kuşattığı ve Allah'ın atomu sonsuza dek bölebileceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla burada Nazzâm, belli bir hacme ve ya uzama sahip olmayan atomun aynı şekilde diğer bir atomla birleşerek nasıl bir uzama sahip olduğunun bilinemeyeceği eleştirisini getirip kelimcilerin genelinin cevher-i ferd anlayışına itiraz etmiştir. Günümüz bilim dünyası açısından Nazzâm'ın atomun/cevher-i ferdin parçalanabileceği iddiası göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda kelimcilerin cevher-araz düalizmi üzerine kurdukları teolojik kozmoloji, Gazzâlî'den itibaren mütekaddimûn kelâmcılar döneminde Dehrîler, Mecûsiler ve Maniheistler gibi materyalist anlayışı benimseyen akımlara karşı teistik Allah-âlem ilişkisini savunmada önemli bir misyon icra etse de güncelliğini koruyamamıştır. Ancak atomun sonsuza dek bölünüp bölünmeyeceği meselesi günümüzde "görelilik teorisi" ve "kuantum kuramı" bağlamındaki farklı teorilerle hâlâ tartışılmaya devam etmektedir.¹⁶¹

Kelâmcıların “her ma‘lûlün bir illeti vardır” (her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi vardır/nedensellik/illiyet) ilkesi gereğince Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile ekollerinin ekserisine göre âlemde meydana gelen varlık ve olaylar arasında kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Ancak bu ilişki zorunlu olmayıp duyular aracılığıyla görünen/algılanan (âdet) bir durumu ortaya koymaktadır. Fakat itikâdî bağlam dolayısıyla görünen sebepler bir araya

¹⁶⁰ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 32.

¹⁶¹ Gülverdi, “Nazzâm’a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi”, 56,66.

gelse dahi herhangi bir sonuç elde edilemeyeceği gibi hiçbir sebep oluşmadan da (mucize gibi) istenilen sonuç meydana gelebilmektedir. Çünkü varlık ve olayların asıl müsebbibi Fâil-i Muhtâr olan Allah'tır, her şey O'nun takdirine bağlıdır ve O'nun ilmiyle kudreti her şeyi kuşatmaktadır. Buradan hareketle Eş'arî ve Mâtürîdîlerin özellikle tabiat olayları bahislerinde nedensellik/illiyyet düşüncesini reddettiğini, Mu'tezile'nin ise daha çok insanın sorumluluğu (kulların fiilleri) ve ilahi sıfatlar konuları bağlamında nedensellik ilkesini kabul ettiklerini söyleyebiliriz.¹⁶²

Özetle âlemde belli bir düzenin var olduğu bir hakikat olsa da bunun sadece varlıklar arasındaki nedensellik ilkesine bağlanması, kelâmcılar tarafından âdetullâh/sünnetullâh düşüncesine aykırı görülmektedir. Allah'ın varlık âleminde herhangi bir sonucu ortaya koymak için sebeplere ihtiyacı yoktur. Ancak insanların âlemdeki varlıkları tam anlamıyla anlayabilmesi için ilâhî kudreti devre dışı bırakmadan sebepler silsilesini kavraması gerekmektedir. Kelâm geleneğindeki cevher teorisine göre âlem, bir mahalle dayanmaksızın kendi başına var olan cevher ve ancak bir mahalle dayanmak suretiyle var olan arazlardan oluşmaktadır. Arazların hâdis olduğu, cevherlerin hâdis arazlardan ayrı bulunamayacağı, böyle olunca da cevher ve arazlardan oluşan topyekûn evrenin de hâdis olmasının gerektiği, o halde âlemi yoktan yaratan ezeli bir muhdisin mevcut olduğu şeklindeki hudûs delili klasik dönem kelâmında ana eksenini oluşturmuştur.¹⁶³ Kelâmcılar Allah-âlem ilişkisini kozmoloji ve fizik boyutun yanında ilâhî sıfatlar bahsi üzerinden de açıklamaya çalışmışlardır. Atomlar bir araya gelerek cisimleri, cisimler de birleşerek âlemi oluşturmaktadır. Allah âlemi sonradan yarattığına göre onu meydana getiren yapı taşları da sonradan meydana gelmiştir. Buradan hareketle kelâmcılar âlemin hâdis olduğunu, âlemdeki nizamı ve varlıklar arasındaki ilişkiyi Allah'ın ve sıfatlarının varlığına delil göstermişlerdir. Özellikle âlemde cereyân eden bütün olaylar Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarının birer tezahürleridir. Zira cevher, araz ve atomlardan meydana gelen âlemde var olan düzenin kendiliğinden oluşması mümkün değildir. Netice itibarıyla kelâmcılar, âlemde meydana gelen olayları değerlendirirken ilâhî irâde ve kudreti ön planda tutmuşlardır. Ancak insanın irâde ve hürriyetini de göz ardı etmemişlerdir.¹⁶⁴

¹⁶² Nisâ, 4/126. Uysal, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", 45.

¹⁶³ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/544-545.

¹⁶⁴ Uysal, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", 50-51.

Cevher teorisi kelâmcılara, farklı madde ve özelliklere sahip olan ve aynı zamanda sürekli değişim içindeki evreni en temelde iki kavrama indirgeyerek açıklama imkânı sağlamıştır. Cevher-araz meselesi kelâm geleneğince tevarüs edildikten sonra kelâmcılar tarafından Antik Yunan'daki atomculuk anlayışıyla bağdaştırılmıştır. Bu sebeple de teorinin ana kavramları ve önermeleri kelâm geleneği içinde farklılaşarak kendine özgü, orijinal bir yapı kazanmıştır. V. yüzyıla gelindiğinde ise teori Mu'tezile ve Eş'ariyye ekollerinin üzerinde genel olarak ittifak ettiği klasik bir forma kavuşmuş ve sonraki dönemlerde de bu klasik forma atıflar yapılmıştır.¹⁶⁵

2.2.3. İlk İslâm Filozoflarının Cevher Anlayışı

Antik Yunan'da var olanı düşünmenin imkânlarından doğan cevher-araz teorisi Helenistik dönem Aristocu şârihler ve Yeni Eflatunculuk (Neo-Platonizm) merhalesinden geçerek İslâm felsefesince tevarüs edilmiştir. Dolayısıyla teori bu bağlamda Aristocu ve Yeni Platoncu geleneğin problemlerini barındırmakta ve bunlara çözüm aramaktadır. Ayrıca İslâm filozofları bu teoriyle, cevherin fizik ile doğrudan irtibatlı olmasından dolayı ortaya konulan önermelerin âlemin fizik açıklamasıyla uyumlu hale getirilmeye çalışılmasını amaçlamıştır. Metafizik âlem hakkındaki konuşmalardan hareketle fiziksel bir âlem modeli sunmaya çalışmaktadır. Bu teoriyle filozoflar, madde ve suretten ibaret olduğu düşünülen somut bileşik nesnenin tutarlı bir açıklamasını vermeyi, onun bu parçalarla olan ilişkisini belirginleştirmeyi, mantıksal olarak kendisine yüklenenebilecek sıfatlarla onların yüklenme bağıntılarını tespit ederken, tanrı-âlem ilişkisine dair bütüncül bir sistem elde etmeyi amaçlamışlardır. Ayrıca İslâm filozofları bu teoriyle, hissedilir ve akledilir âleme dair bütüncül bir açıklama yaparak bu mevzuyu Müslümanların tanrı anlayışıyla uzlaştırmak istemişlerdir.¹⁶⁶

İslâm felsefesinde fizikî sebepler doğa olaylarının yakın sebepleri olarak görülmüş ve sadece fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik alanda ise bütün tabii sebepler silsilesi tek ve ilk sebep (illetü'l-ülâ) olan Allah'ta son bulmaktadır. Yani Allah hakiki sebeptir, tabi hadiseler mecazî anlamda fâil sebep olmaktadır. Bu ayrım dolayısıyla İslâm düşüncesinde her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi olduğunu ifade eden nedensellik/illiyet ilkesince Farâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına göre, âlemde meydana gelen varlık ve olaylar arasında kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Ancak Allah buradaki sebeplere belli sonuçlar

¹⁶⁵ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/542-545.

¹⁶⁶ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/514-517.

doğuracak etki gücünü ve tabiatını yani ilk hareketi bizatihi iradesiyle vermiş ve başlatmıştır. Dolayısıyla âlemdeki varlıklar arasında devam eden nizam, tüm bunları düzenleyen yetkin bir varlığın iradesini göstermektedir.¹⁶⁷

İslâm düşüncesinin tarihteki orijinalliği birçok alan yanında mantık ve metafizikte, buna bağlı olarak bilhassa cevher ve araz konusunda değişik sonuçlara vararak Hristiyan (Skolastik) ve yeniçağ filozoflarını etkilemişlerdir. Tüm Meşşâî okulunun hâkim görüşü, Aristo ve Platon felsefesini uzlaştırmak olduğu gibi aynı zamanda konumuz bağlamında duyulur âlemle, akledilir âlemi uzlaştırmaktır.¹⁶⁸ Düşünce dünyasına Müslüman filozofların katkıları oldukça fazladır. Bu bakımdan kadîm cevher anlayışı İslâm düşüncesiyle buluştuğunda tanrı, akıl, ruh, nefis gibi kavramların teori bağlamında konuşulması elzem olmuştur.

İslâm düşüncesinde genel manada araz; sonradan ortaya çıkan, varlığı devamlı olmayan, kendine yeter varlığı olmayıp, varlığı bir başka varlığa bağımlı olarak var olabilen ve özden kaynaklanmayan ikincil derecedeki özelliklerdir. Yani bulunduğu özden (zât) çıkıp gittiğinde, o özün yok olması gerekmeyen arızî bir anlama delalet etmektedir. Araz, genellikle ayrılabilen ve ayrılamayan olarak ikiye ayrılmaktadır.¹⁶⁹

İslâm düşünürlerinin cevher-araz görüşü, Aristocu kategoriler anlayışı ve madde-suret öğretisi içinde kalarak Yeni Eflatunculuk'tan gelen sudur teorisi çerçevesinde cismânî olmayan cevherleri de kuşatacak bir varlık teorisi oluşturma bağlamındadır. Klasik dönem filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ, bir yandan Aristo'nun birincil cevherler olarak gördüğü hissedilir olan tikellerin cevherliğini kabul ederken bir yandan da nefis, akıl gibi hissedilir olmayan (akledilir olan) cevherleri sisteme dâhil etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık ayrımı, var olanların ilk kategorisi olan cevheri tek tek var olanlarla sınırlamaktan kurtarmış olacaktır. Cevher-araz teorisi; felsefede varlık-mahiyet ayrımı ile iç içe geçerek varlıkları zorunlu mümkün olarak ayırt etmiş, duyulur cevherler ve akledilirler konularına da açıklık getirmek istemiştir. İslâm felsefesinde cevher teorisinin çözmeye çalıştığı sorun; cevherin (asıl varlığın) ne olduğunun belirlenmesi ve bu asıl varlıkla ona yapılacak yüklemelerin (arazların) ayrıştırılması meselesidir. İslâm filozofları bu teoriyle, Antik Yunan'dan tevarüs edilen pek çok probleme çözüm bulmaya çalışmışlardır.

¹⁶⁷ Uysal, "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", 44-45.

¹⁶⁸ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 22.

¹⁶⁹ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 82. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 35.

Bu problemler bağlamında İslam filozofları madde-suret ve cevher-araz teorisini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bir mevzu hakkında olmanın nasıl anlaşılması gerektiği probleminden yola çıkarak beş tûmelin (tûmeller sorunu) cevherle olan ilişkisini ve Plotin ile gündeme gelen akledilirlerin statüsü problemini çözmeyi amaçlamışlardır.¹⁷⁰

2.2.3.1. Kindî'nin Cevher Anlayışı

İlk İslâm filozofu olan ve Mesşâî okulunun ilk temsilcisi olan Kindî'nin felsefesi mutlak bir'cilik üzerine kuruludur. O, tanrıyı (Allah) ilk hareket ettirici, maddeye şekil verici ve varlıkları bilkuvveden bilfiile geçirici olarak kabul etmiştir. O ilimleri tabiat ilimleri ve tabiatüstü ilimler olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre tabiat kendi başına akledilir değildir ve tabiatta birliksiz çokluğun, çokluksuz birliğin yeri yoktur. Tanrı ne cinstir, ne unsurdur, ne kişidir, ne ruhtur ne harekettir, ne küllî ne de cüzîdir. O çokluk kabul etmeyen mutlak ve saf birdir. Mutlak varlık olarak birin ne maddesi, ne şekli, ne kemiyyeti, ne keyfiyeti, ne izafeti olduğu gibi; akla dayalı sıfatları da yoktur. Nevilere bölünemez, dolayısıyla cevher ve araz üstü bir varlıktır. Burada görüyoruz ki Kindî "bir" görüşüyle bize Plotinus'u hatırlatmaktadır. Buna rağmen, duyulur âlemle akledilir âlem arasındaki fark, ruh ve beden zıtlığı, uyku ve rüyanın özellikleri gibi kavramlardır. Fakat Platon'un idesiyle Plotinus'un bir'inden farklı olarak Kindî'nin sisteminde yer alan her şeyin özü ve tabiatın kaynağı olan bir'in cevher olmadığını söylemek durumundayız. Kindî bu cevher anlayışıyla, Platon ve Aristo'yu uzlaştırmaya çalışmakta, fakat problemi ele alması açısından farklı sonuçlara ulaşmaktadır.¹⁷¹ Kindî risalelerinde cevher kavramını: "Kendi kendine var olan, var olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan, arazları taşıdığı halde kendisi değişmeyen, özü değişmeyen, niteleyen değil nitelenen" olarak tanımlamıştır.¹⁷² Bakıldığında Kindî'nin cevher tanımı Aristocu gelenekteki tanımla benzerdir. Kindî arazı ise, bulunduğu şeyden ayrılabilen ayrıldığında o şeyin bozulmadığı, nitelenenin özüne dâhil olmayıp nitelenende yabancı olarak bulunan, nitelenenin bir parçası olmayan diye tanımlamıştır. Ayrıca Kindî Yunanca'daki ousia kelimesini varlık ile ilişkili olarak ele alırken, Arapça'daki cevherin köken olarak varlıkla bir ilişkisi bulunmadığını ortaya koymuştur. Kindî'de araz kavramı ise, bir anda ortaya çıkan ve aslî olmayan özellikleri ifade etmektedir.¹⁷³

¹⁷⁰ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/517-519.

¹⁷¹ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 22-23.

¹⁷² Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 155.

¹⁷³ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/519-520.

Kindî'ye göre, insan ruhî bir cevherdir. Böylece yalnız tabiat olayları üzerinde tesiri olan yıldızlar, nefis üzerinde tesirde bulunamazlar. İnsan nefssiz, fânî olmayan basit bir cevher olarak akıl âleminden his âlemine inmiştir. Kindî'ye göre, bedensiz cevherler de vardır ve ruh bu türden bedenden arınmış bir cevherdir. Ruh değeri büyük olan basit, kudretli bir özdür. Ruhun cevheri Allah'tan çıkmaktadır/gelmektedir. Ruh bedeni bıraktıktan sonra, ayrı bir cevher halinde varlığını devam ettirir. Öyle görülüyor ki Kindî bu düşüncesiyle Platon felsefesinden etkilenmiştir. Dolayısıyla Kindî nefis ile ruhu, cevher; beden ve diğer tabiat varlıklarını ise araz olarak kabul etmektedir. Ayrıca Kindî varlık ve onun bilinmesiyle diğer varlıklara ayna gibi tanınma aracı görüşüyle Leibniz'i etkilemiştir.¹⁷⁴

2.2.3.2. Fârâbî'nin Cevher Anlayışı

Fârâbî Aristo'nun kategorileri bağlamındaki cevher-araz anlayışına orijinal bir katkı yapmıştır. Fârâbî, cevheri Porfirius ağacı vasıtasıyla tanımlamış ve buna bağlı olarak bir varlık sınıflaması yapmıştır. Ona göre Aristo'nun bahsettiği üzere cevher; gök ile yıldızlar, yeryüzü ve kıtalar, sular, taşlar, nebat sınıfları ve hayvan sınıfları gibi şeylerdir. Fârâbî cevherin bunların kendilerini kuşatan genel bir cins olduğunu ileri sürmüştür. Fârâbî varlık bağlamında cisimleri gıda alanlar ve almayanlar diye iki sınıfa ayırmıştır. Gıda alanlar ve duyulara sahip olanlar hayvanlardır. Hayvanlar arasında konuşan (insan) ve konuşmayanlar (at, köpek vs.) vardır. Gıda almayan cisimler ise gök, yıldızlar, denizler, karalar ateş gibi varlıklardır. Bütün bunların fertleri düşünüldüğünde Fârâbî bunlara ferdî cevherler adını vermiştir. Bunların küllilerine ise, külli cevherler denmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki Fârâbî, cevherleri ferdi cevherler (ilk cevherler/tek tek fertler/hüviyet) ve külli cevherler (ikinci cevherler/mahiyetler/külli/tümel) olarak ikiye ayırmıştır. Örneğin insan kavramı ikinci cevher iken, Ahmet veya Mehmet gibi fertler ise ilk cevherleri temsil etmektedirler. Yani fertler bizatihi kavramlardan önce gelmektedir. Ona göre, külli cevherler var olmak için ferdi cevherlere (onların zihindeki tasavvurlarına) muhtaçtırlar dolayısıyla külli cevherler ikinci derecede kalmaktadırlar. Fârâbî'ye göre ilk cevherler gerçek cevherlerdir, ikinci cevherler ancak ilk cevherlere sıfat olabilirler ve onların mahiyetini ifade etmektedirler. Çünkü ferdi cevherler var oluş bakımından kendi küllilerinden daha mükemmeldirler. Ayrıca türler, ilk cevherlerin mahiyetini cinslerden daha mükemmel olarak tanımlarlar. Çünkü cinsler var olabilmek için, tür ve fertlere muhtaç oldukları halde, türler sadece fertlere muhtaçtırlar. Yani gerek ilk cevherler gerekse ikinci cevherler var olabilmek

¹⁷⁴ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 23.

için birbirlerine muhtaçtır. Çünkü ferdî cevherler olmazsa, ikinci cevherler de doğrudan yok olurlar. Fârâbî, hakikati Platon gibi idelerde değil, Aristo gibi ferdî varlıklarda bulagelmıştır.¹⁷⁵ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre cevher denilen şey iki kısımdır. İlki, kesinlikle bir konusu olmayan son konudur. İkincisi ise hangi şey olursa olsun mahiyet sahibi şeyin mahiyetidir. Ayrıca Fârâbî'ye göre ise cisim, madde ve suretin dayanağıdır. Yani madde ve suret gibi basit cevherler birleşerek varlık alanına çıkabilmek için cisme (somut bir dayanağa) ihtiyaç duyarlar.¹⁷⁶

Fârâbî arazi çokluk ve fazlalık gösteren bir külli (tümel) olarak kabul etmektedir. O arazi, devamlı ve değişen arazlar olarak ikiye ayırmıştır. Örneğin kardan veyahut süttten ayrı düşünölemeyen beyazlık devamlı arazi ifade etmektedir. Bu bağlamda insan için, gülmek ve konuşmak konudan bağımsız olarak düşünölebildiği için değişen bir arazdır. Ayrıca Fârâbî için arazi, bir işin bir şeye bazı cihetlerle tabî (bağlı) olması anlamına da gelmektedir. Bu bağıllık geçici ise arazi adını almaktadır. Özetle diyebiliriz ki Fârâbî, maddî varlıklarda bulunan temel ve değişmeyen özü cevher; bu varlığı belirten ek özellikleri de arazi olarak kabul etmektedir.¹⁷⁷ Fârâbî arazın cevherin karşısında konumlandığını ve bir mevzuda bulunmayan somut işaret edilir nesnenin ne olduğunu bildirmeyen dokuz kategoriye dendiğini açıkça ifade etmektedir. Bu bakımdan Fârâbî'nin arazdan anladığı şey Kindî'nin "yabancıllık" olarak ifade ettiğı Aristo'nun arazi atfettiğı "bulunduğı şeyde parça olarak bulunmama" özelliğı ile örtüşür. Bu bakımdan Fârâbî'nin "parça olarak bulunmama"yı şeyin mahiyetinin parçası olmama olarak anlar. Buna göre Fârâbî'deki arazi analizinin de yine mahiyet fikri etrafında olduğı söylenebilir.¹⁷⁸

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Fârâbî'ye göre cevher, şeyin mahiyeti ve mahiyetinin ve zatının yapısının oluşturucuları olarak tanımlanır. Mahiyetin oluşturucuları ise şeyin maddesi, sureti veya her ikisidir. Fârâbî'ye göre cevherin ilk anlamı; kesinlikle bir mevzuda bulunmayan, "şu" diye işaret edilebilen, somut nesnedir. İkinci anlamı; tür, cins ve fasıl gibi somut nesnenin ne olduğunu bildiren yüklemelerdir. Üçüncü anlamı ise; somut nesnenin türünün mahiyetini, mahiyetinin oluşturucularını ve yapısını bildiren şeydir. Şeyin zatını oluşturanlar ise birbirine eklendiğinde herhangi bir şeyi meydana getirenlerdir. Fârâbî

¹⁷⁵ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 23-24.

¹⁷⁶ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 155,162.

¹⁷⁷ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 25.

¹⁷⁸ Türker, *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/522-523.

burada ilk iki anlamı mutlak cevher olarak adlandırırken, üçüncü anlamı görelî ve kayıtlı cevher olarak adlandırmaktadır. Böylece Fârâbî Aristo'nun birincil cevher dediği somut "şu" nesneyi ve ikinci cevher dediği somut nesnenin ne olduğunu bildiren tümelleri, yani cins, tür, fasıl gibi yüklemeleri mutfak cevher olarak tasnif etmektedir. Burada ikinci anlam olarak belirtilen cevherler bir mevzuda bulunmayan somut nesnenin ve şeyin kendisinin aklediliri olmaktadır. Bu noktada Fârâbî, şey ile onun aklediliri arasında bir denklik kurarak; akledilir olan, nefste bulunması bakımından o şey iken şey, nefsin dışında olması bakımından akledilir olandır. Fârâbî'ye göre ilk iki tanımdaki cevher, varlık bakımından daha yetkin ve daha güçlü olduğu için daha değerlidir ve cevher adını almaya layıktır. Fârâbî'nin cevherin anlamını açıklarken varlığa vurgu yapması, cevherin sadece mantıksal yükleme üzerinden değil ontolojik olarak da önce geldiği şeklinde düşünüldüğünün delilidir. Bu anlamda Fârâbî'nin, cevheri, sudurcu âlem anlayışının hiyerarşisine dâhil ederek varlık üzerinden düşündüğü açıkça görülmektedir. Fârâbî cevherin felsefedeki üçüncü anlamı olarak kaydettiği "görelî, kayıtlı cevher" olarak adlandırılan yani "bir araya geldiklerinde şeyin zatını oluşturanlar" ile madde ve sureti kastetmektedir. Madde, suret ve madde suret birleşiminin Aristo'daki cevherlik konumunu Fârâbî bu noktada belirginleştirerek onlara görelî cevherler adını verir. Bunların görelî diye adlandırılmasının sebebi ise "bir şeyin cevheri" olmalarıdır. Yani madde ve suret her zaman somut bir şekilde işaret edilen şeyin, dolayısıyla birleşimin cevheridir ve mahiyetin kurucularıdır.¹⁷⁹

Sonuç olarak Fârâbî birincil cevherleri (hissedilirler) asıl cevher saymıştır. Duyulur olanın ve onların tümellerinin mutlak cevher olduğunu söylemiştir. Mutlak cevherin mahiyetlerinin parçalarını oluşturanları ise (madde ve suret) görelî cevher olarak tanımlamıştır. Bu noktada duyulur ve akledilir olan konusunda çözüm olarak "mahiyet" fikri üzerinden duyulur şey ile onu akledilir yanını eleştirmiştir. Mahiyetin parçalarını oluşturanlara da cevher denilebileceğini ama görelî anlamda kullanıldığını belirginleştirerek sureti ve maddeyi "bir şeyin cevheri" olarak değerlendirmiştir. Böylece bir cevher olarak "şu" diye işaret edebileceğimiz var olanların cevher olduğu fikrini pekiştirmiş, şeyin akledilir yanıyla duyulur yanını mahiyet fikri üzerinden bir arada düşünmüştür.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/520-521.

¹⁸⁰ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/521-522.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ ve CÜVEYNÎ'NİN CEVHER ANLAYIŞLARI

3.1. İbn Sînâ'nın Cevher Anlayışı

İslâm filozoflarının cevher-araz anlayışı; Aristo'nun kategorileri bağlamında ve madde-sûret öğretisi içinde kalarak Yeni Eflatunculuk'tan gelen sudûr teorisi çerçevesinde cismânî olmayan cevherleri de kuşatacak bir varlık teorisi oluşturma bağlamındadır. Klasik dönemde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın teorisinde Aristo'nun birincil cevherler (hissedilir/duyulur) olarak ifade ettikleri tikeller cevherliği hak ediyorken bunların yanında nefis ve akıl gibi akledilir cevherler de sistem içine dâhil edilmiştir. İbn Sînâ bu bakımdan (bir yandan oluş ve Allah-âlem ilişkisi hususunda da) Fârâbî'nin “sudûr teorisini” ve “akıllar hiyerarşisini” aynen benimsemiştir diyebilmekteyiz.¹⁸¹ İslâm filozoflarının oluşturduğu ve İbn Sînâ'nın sistemleştirdiği bu cevher-araz modeli aslında varlık-mahiyet ayrımı üzerinden, var olanların ilk kategorisi olan cevheri tek tek var olanlarla sınırlamaktan kurtarmaktadır. İslâm filozoflarının varlık-mahiyet meselesi ile birlikte ele aldığı şekliyle teori, duyulur cevher ve akledilirler konusundaki karmaşıklıklara çözüm getirme amacını taşımaktadır. Bunun yanında felsefede varlık-mahiyet üzerinden düşünülen cevher-araz anlayışına tümeller bahsi de eklenerek teorinin çerçevesi değiştirilmiştir. Sûretler ile maddenin (duyulur somut nesneler) cevherliği konusunda felsefeye katkı sağlayan İbn Sînâ'nın sunduğu haliyle teori, suretleri ve somut nesneleri de mümkün varlık kategorisinde tanımlayarak; suret, mahiyet, cins, tür gibi kavramlar arasındaki ilişkilere açıklık kazandırmayı amaçlamaktadır.¹⁸²

İbn Sînâ, felsefesindeki cevher mantığına kavramları inceleyerek girmiş daha sonra kavramlar/terimler ve fikirler arasındaki münasebeti göstermeye çalışmıştır. İlk olarak esas ve arazî kavramlarını ayırmıştır. Devamında Aristo'nun kategorileri modeline benzer olarak birincisine (esas olan) cevher, ikincisine (arızîolan) ise araz demiştir. O cevheri, müşterek ve birçok manâya gelen bir isim olarak tanımlamıştır. Ona göre insan, beyaz gibi

¹⁸¹ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 350.

¹⁸² Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/518-519. Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 162.

var olan her bir şeye zatı itibariyle cevher denilir. Kendisine has bir zatı olan, ancak bilfiil kaim olacak şekilde birleştiği bir başka zata, kendi varlığı için muhtaç olan, her bir varlığa cevher denilir. Sürekli zıtlıklar kabul edebilme özelliğine sahip olana cevher denilir. Ve son olarak da varlığı mevzu (konu) ve bir cevher mahallinde olmayan zata da, cevher denilmektedir. O arazi ise, bir mahalde bulunan her varlık için, bir konuda mevcut olan her bir varlık için, bir şeyin kendi özel tabiatının dışında bulunan her bir manâ için verilen ortak bir isim olarak tanımlamıştır. Ek olarak da bir varlığın başlangıcında olmayan, sonradan olan her bir fikrine de araz demiştir.¹⁸³

İbn Sînâ, maddenin ispatı (madde-suretteki madde) için cisimleri oluşturan amillerden biri olan cevherleri inceleme yoluna gitmiştir. Ona göre cismin mahiyeti demek onun uzunluk, genişlik ve derinlik denilen üç boyuta sahip olan demektir. Temelde bir şeyi cisim diye addedebilmek için bu üç boyutluluk fiilî gerçeklik arz eden bir sûrettir. İbn Sînâ'ya göre, cisimde, değişkenlik gösteren bu boyutlar ve niteliklerin ötesinde onun asıl tanımlanmasını yapmaya mukabil olan cevher, sûrettir. Dolayısıyla cismi oluşturan unsurların ana maddesi, özü sûrettir fakat tek başına sûret cismi oluşturmaya yetmemektedir. Çünkü cisimdeki süreklilik, bütünlük, birleşiklik halleri kadar süreksizlik, bölünebilirlik ve ayrışabilirlik de cisme ait olgulardır ve bunlar sûret cevherinden kaynaklanmamaktadır. İbn Sînâ, hem birleşmeye hem de ayrılmaya kuvve halinde kabiliyetli olan başka bir cevherin bulunması gerektiğini, bunun da sûretle birleşerek cismi oluşturan madde olduğunu ifade etmiştir. Sûret bu maddede bir kısmıyla değil bütünüyle kâimdir; aynı şekilde madde de sûretten bağımsız bir varlığa sahip değildir. Sûret; yer kaplamayan, konumu bulunmayan, duyularla algılanamayan aklî bir cevherdir. Onun fiilî varlığını ancak cismanî sûretle birleşerek yani cismi oluşturarak kazanmaktadır.¹⁸⁴

İbn Sînâ'da cevherin karşılığı olan (en çok hak edeni) sûret kavramı tarih boyunca farklı felsefî sistemlerce aynı anlama gelecek şekilde farklı ifadelerle tanımlanmıştır. Tarihi seyirde kavramsal dönüşümlere uğramıştır. Fakat buna rağmen sûretin daima koruduğu temel bir anlamı var olmuştur ki o da “bir şeyin görünen yüzü, algılanan şey ve görülen”

¹⁸³ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sina, *Risale fi'l-hudud*, ts., 87-89. İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 25-26.

¹⁸⁴ Osman Karadeniz, “Heyûlâ” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1998), 17/294-295.

anlamlarıdır. Buna mukabil İbn Sînâ'da sûret mahiyetle, mahiyet de imkânla nitelenmektedir.¹⁸⁵

Klasik Antik Yunan filozoflarından Aristo, âlemin ezeliyeti fikrini benimsemekle birlikte hem maddeyi hem de sûretleri ezeli olarak kabul etmiştir. O, madde ile sûret arasında zeminsel (zamansal değil) bir ilişki olduğunu söyleyerek; maddenin belirlenen, sûretin ise bölünemeyen oluşu ve bu bağlamda belirleyen/önceleyen olarak kendi başına (müstakil) var olabildiğini ifade etmiştir.¹⁸⁶ Fârâbî de madde ve sûretin cisme dayanağının cisim olduğunu ifade etmiştir. Yani madde ve sûreti ayrı ayrı basit cevherler olarak tanımlamıştır. Bu ikisinin birleşimiyle cisimlerin (somut bir dayanağın) oluştuğunu ve cismin oluşmasıyla madde ve sûretin varlığa çıkabildiğini (görünür kılındığını) ifade etmiştir. İbn Sînâ da bu bağlamda kendisinde derinlik, genişlik ve uzunluk boyutlarının varlığını farz edebildiğimiz sınırlı herhangi bir surete ya da heyûlâ ve sûretten oluşan her cevhere cisim adını vermiştir.¹⁸⁷

İslâm filozofları ve bilhassa İbn Sînâ, varlığı temelde zorunlu ve mümkün olarak iki kısma ayırmıştır. Kelâmcıların “hudûs” temelli kozmoloji anlayışının yerini İslâm felsefesinde “sudûr (feyiz)” felsefesi/anlayışı karşılamıştır. Sudûr, kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan (hiçten) yaratma inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade etmektedir. Başta Fârâbî ve devamında İbn Sînâ kaynağını Plotinus’tan alan bu sudûr teorisini/anlayışını benimsemişlerdir.¹⁸⁸

İbn Sînâ, bazı İslâm filozoflarının (Fârâbî vb.) görüşünden farklı olarak Allah’a cevher denilmesine karşı çıkmıştır. Çünkü İbn Sînâ varlık (şeyler) hakkında ancak mahiyet-vücûd ayrımı yapılabileceğini, bu yüzden bu varlığı yaratanın da bizatihi vacip ve bir olan Allah olacağını ifade etmiştir.¹⁸⁹

İbn Sînâ’ya göre mevcutlar (varlık) temelde cevher ve araz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Onun metafizik bahsindeki tanımına göre ilk kısım “varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olan”dır. İkinci kısım ise “herhangi bir şeyde bu sıfatla

¹⁸⁵ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 45-47.

¹⁸⁶ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/504.

¹⁸⁷ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 162.

¹⁸⁸ Mahmut Kaya, “Sudûr” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2009), 37/467-468. Sevgili, *İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî*, 204.

¹⁸⁹ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 155.

bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan mevcut”tur. Yani bu cevherdir. Buna göre cevher, arazî mevcut kılan olmakta fakat araz ile var olan olmamaktadır. Cevher varlıktan önce gelendir.¹⁹⁰

İbn Sînâ, Aristocu anlayışla zât-vücûd (varlık) bağlamında kavramların birbirlerinden içlem ve kaplam itibariyle ayrıldığını savunmuştur. Ona göre eşyanın mahiyeti için gerekli olan her vasfa cevher denir. Bu bakımdan kavramlar, bazen eşyanın zatına (cevher) bazen de arazlarına işaret ederler. Burada zâtî demek ayrılmaz demek değildir. Çünkü birçok ayrılmaz özellikler vardır ki bunlar zâtî değildir. Mevcûdiyet (var olanlar/varlık), zâtî bir özellik olmayıp sadece vücûdun arazî sıfatıdır yani eşyanın altına ilave edilen bir özelliktir. Mesela bir üçgeni görmeden hayal ile tasavvur etmek olası bir durumdur. Hatta fiilen ve gerçekte mevcut olmayan zâtlar da tasavvur edilebilirler. Tıpkı matematikteki rakamlar ve uzay şekilleri gibi. Nitekim Meşşâîlere göre tahlil ve münakaşa reel mevcudiyeti olmayan kavramlar için yapılabilir. İbn Sînâ Ortaçağ'da tartışma konusu olan zât-vücûd ayırımına, ayrı bir önem vermiştir. Aristo, zât ve vücûdu birbirinden ayırmamış, Fârâbî bunları yeni Platoncu bir görüşle ayırmıştır. İbn Sînâ ise, eşyanın zât ve mahiyetinin maddî âlem dışında ayrı ayrı mevcûdiyetleri olduğunu ifade etmiştir. Bunların Allah ve faal akılda mevcut olduğunu ima etmiştir. O, Aristo'nun kategorilerini kendi sistemi içinde mantıktan ziyade metafiziğe atfetmiştir. Kategorileri asla mantıkî ve sûrî olarak kabul etmemiştir.¹⁹¹

İbn Sînâ, cevherleri mevzulara göre çeşitli kategorilere ayırmıştır. Buna göre cevher olma bağlamında cevherleri; ikincil cevherler, ek/tâlî cevherler (nevî ve cinsler) ve üçüncü cevherler olarak üçe ayırmıştır. İkincil cevherlerin cevher olmak bakımından diğer kategorilerdekilerden/cins çeşitlerinden daha çok hakkı olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ikincil cevherlerin diğerlerine nazaran ilk cevhere daha yakın olduğu kanısına varmıştır. Bazen de İbn Sînâ cevheri; zât itibariyle var olan (insan ve beyaz gibi) ve kendine ait bir ferdiyeti olup bilfiil kaim (belirli) olacak bir şekilde birleştiği bir ferde muhtaç olan herhangi bir varlık olarak ayırmıştır. Burada fertlerin ilk ve hakiki cevherler olduğunu ifade etmeye çalışmıştır ve zaten cevher, zâtı ile kaimdir sözünün manâsı da bu olmaktadır. Bunlara ek olarak zât ile belirlenip, sürekli zıtlıklar kabul edebilme özelliğine ve varlığı cevher mahallinde olmayan her bir zâta da cevher demiştir. Aslında Aristo'dan beri gelen filozoflar

¹⁹⁰ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sina, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 106,108.

¹⁹¹ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 25-26.

cevheri aşığı yukarı bu mânâlarda kullanmışlardır. Yani her varlık (ister beyaz, ister ısı ve isterse hareket olsun) ilk anlamda cevherdir. Dolayısıyla İbn Sînâ, ilk cevherlere bu bağlamda hüviyet adını vermektedir. Nihayetinde İbn Sînâ birincil cevherle ikincil cevherler arasındaki farkın/ayırt ediciliğın onun söylenme biçimleriyle ilgili olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁹²

İbn Sînâ için tabiat ilimleri metafiziğın başıdır. Tüm cisimler bir madde ve bir şekilden oluşmaktadır. Şekiller ise, madde ile beraber ve ayrı olmalarına göre nevilere ayrılırlar. Buna mukabil şekil maddeden önce, araz ise sonra gelmektedir. Şekiller, maddeye katılırlar, arazlar ise cevhere katılırlar. İbn Sînâ, mantığında cevherden sonraki dokuz kategoriye arazlar adını vermiştir. Böylece mantıkla fizik arasında bir bağlantı kurmaya çalışarak madde ve şeklin hem mantık, hem metafizik ve hem de fiziğı ilgilendirdiğini ifade etmiştir. Şekiller fizikte tabii tümeller olarak kabul edilirken, metafizikte aklî tümeller olarak ele alınırlar. Bu bağlamda cevher anlayışının diğeri bir boyutu da, madde-sûret düşüncesiyle beraber gerek fizik gerekse metafizik anlamda ontolojiyle de uyumlu olacak şekilde hareket ve değışimi açıklama çabasıdır.¹⁹³ (Suret, bilfiildir ve cevherle ilişkilendirilmiştir; buna mukabil madde, kuvvedir ve arızî olanla ilişkilendirilmiştir.) İbn Sînâ cisimlere hareket özelliğı verenin onlardaki kuvvet olduğunu düşünmüştür. O bu kuvveti maddeden ilâhî âleme kadar derecelere ayırmıştır. İlk kuvvetleri (çekim ve ağırlık gibi) cismin şekline (hareket ve sükûnet ilklerine) atfetmiştir. İkinci kuvvetleri de organlara hareket veren şuurlu (canlı) veya şuursuz yapılar olarak tarif etmiştir. Ona göre var olan her şey, ya madde, ya da şekilden teşekkül etmektedir. Örneğın bu bağlamda ruh, içinde yer aldığı beden için bir iç hareket ilkesi olduğundan şekil cinsindendir, araz değildir bu yüzden manevi bir cevherdir. Çünkü insanın varlığında ruhun yeri daima bir ve aynıdır. Ruh, bedene varlık verdiğinden yani beden ruh ile bedenlik özelliğini kazandığından onun arazı değildir. Bu bağlamda aslanan ruhtur, çünkü ruh bedeni terk edince geriye kalan sadece cesettir ve bu yüzden beden varlığını ruha borçludur. Bunun için ruh asla bir araz değildir bizatihi cevherdir. Buradan hareketle de İbn Sînâ'nın cevheri, cismânî ve gayr-i cismânî olmak üzere ikiye ayırarak inceleme yaptığını anlamaktayız.¹⁹⁴

¹⁹² İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 26-27.

¹⁹³ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/512.

¹⁹⁴ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 155. İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 27-28.

İbn Sînâ'ya göre varlıkların çoğalmasından önce, her şey Allah'ın ilminde ve feleklerin akıllarında belli bir varlığa sahiptir. Bu varlık, maddi formu kabul edince, ona çokluk arız olmaktadır ve bunun sonucunda ise insan aklında küllî mânâ (idea) haline gelmektedir. Bu konuda İbn Sînâ tıpkı Aristo'nun ilk cevher ve ikinci cevheri (küllî ve cüzî) birbirinden ayırması gibi, birinci ve ikinci mânâyı ayırmıştır. Ona göre akıllar ve nefisler de cevherdir. Madde ise nefsten aşağı bir mertebededir. İbn Sînâ, nefsin (ruhun) ölmezliğini ispat etmek için ilk olarak onun basit bir cevher olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla ruhun yok olmayacağı düşüncesi, cevher fikrinden ziyade, basitlik fikri üzerinde karar kılmaktır. İbn Sînâ, arazı iki kısma ayırmıştır: araz-ı has (örneğin; gülmek insana ait bir özelliktir), araz-ı am (örneğin; kımıldamak ve hareket etmek ki insan ve hayvanda bu ortak bir özelliktir). Bu, Aristo ve Porfirius'un araz tanımıyla uyumludur. İbn Sînâ'da arazlar hangi şekilde olurlarsa olsunlar, mutlaka bir farkı (örneğin; insanın gençlik ve ihtiyarlık dönemleri) bildirirler. Veyahut arazlar, lüzumlu olan bir şeyi (mesela; insanın terbiye ve eğitime müsait karakterde olması gibi) gösterirler.¹⁹⁵

Aristo'dan bu yana gelen fizik ve metafizik veçheleri kapsayan "var olan nedir/cevher nedir?" sorusu, "var olanın birçok mânâda söylenmesi" olarak tanımlanmıştır. Aristo (ontolojik bağlamda) cevheri; mahiyet, tümel, cins ve mevzu şeklinde en az dört farklı mânâyı gelebilecek şekilde tanımlamıştır. Devamında bu dört anlamdan en çok mevzunun asıl anlamda cevherin karşılığı olabileceğini iddia etmiştir. Bundan dolayı teori bağlamında işin içine mevzunun içeriği/bahsi de girmiştir. Mevzunun tek ve net bir tanımı olmamakla birlikte madde, sûret ve bu ikisinin birleşimi (madde-sûret) olarak ifade edilmektedir. Burada Aristo, maddenin değil de sûretin cevher olmaya öncelikle layık olacağını düşünmüştür. Çünkü madde sûret olmadan belirsizdir ve onu önceleyen şey olarak sûrete cevher denmesinin daha isabetli olduğunu savunmuştur. Ona göre cevher, müstakil/bireysel ve belirli bir şey olması gerektiğinden madde değil, sûret cevher olmaya en layıktır.¹⁹⁶

İbn Sînâ, "her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır; bu mahiyet, onun hakikati hatta zatıdır" diyerek mahiyetin birkaç tarifini yapmıştır. O aslında mahiyet fikri etrafında cevherden varlığa geçişi sağlamaya çalışmıştır. Felsefesinde, mahiyet kavramıyla metafizik (mutlak, kendinde mahiyet), fizik (dış dünyada mahiyet) ve mantık (tasavvurdaki mahiyet) olmak üzere üç alanı birleştirmeyi hedeflemiştir. İnsan; insan olmak için cevher olmaya, nefis sahibi

¹⁹⁵ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 28.

¹⁹⁶ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/502-503.

olmaya, üç boyutlu bir cisim olmaya gibi niteliklere muhtaçtır ama bütün bunların birliği tek bir insan zatını meydana getirmektedir. Örneğin, tuttuğumuzda kalemin elimizdeki sertliği ile zihnimizde kaleme ârız olan tikelliği bir arada tutan kavram kendinde veya mutlak mahiyettir. Mantık ilmi işte bu mahiyetlere zihinde tasavvur edilmesi bakımından ârız olanlarla ilgilenmektedir. Ayrıca mahiyet fikri ile İbn Sînâ, kategorilerin lafızlarla ilişkili olduğunu ama lafızların da düşünceyle ilişkili olduğunu, düşüncenin de mahiyetlere zihindeki varlıklarında ilişen arazlarla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla o, tümellik ve tikellik atfedilmeyen kendinde mahiyet fikri üzerinden hissedilir olanla akledilir olan arasındaki birliği kurmuştur. Bunlar dışında İbn Sînâ mahiyete delalet etmesi bakımından bazı mantıkî kavramlardan bahsetmiştir ve bunlarla o, Aristocu dört sebep öğretisini (maddî, sûrî, fâil, gâî) nasıl mahiyet ve varlık düşüncesiyle ilişkilendirdiğini göstermiştir.¹⁹⁷

İbn Sînâ'nın kategorilerin varlıkla ilişkisinden ne anladığına bakacak olursak, ona göre mânâlar da bir kategoridir. O, cevherdeki delaletin zâta, araz olan dokuz lafzın ismin anlam sahibi olana delaleti gibi olduğunu söyleyerek arazlıklarını ifade eder. Bu sebeple beyaz esasında bizi beyaz olan şeye götürdüğü için buradaki kategorinin “beyazlık” olduğunu söyler. Bu sebeple İbn Sînâ kategorileri en yüksek cinsler olarak adlandırmıştır. Varlık, şeylerin mahiyetlerine delalet etmeyip mahiyetin gereği olduğu için İbn Sina'ya göre var olanın on kategoride söylenmesi de varlığın mahiyeti zihinde veya dışarıda eklenmesi gibidir. Bu bakımdan varlık bir cins de değildir, çünkü mahiyetin parçası olan bir anlama delalet etmemektedir. İbn Sînâ'da cevher, hem dışarıda hem zihinde varlığı gerektiren bir mahiyettir. Cevher tanımı itibarıyla “kendine özgü mahiyetin bir mevzuda olmasını hak eden” olduğu için İbn Sînâ, mesela “insan” gibi bir mahiyetin hakikati sebebiyle cevher adını hak ettiğini düşünmektedir. “İnsan, ancak insan olduğu için cevherdir.” Bunun sonucunda İbn Sînâ cevheri, mahiyeti ile birlikte düşündüğü için hem dış dünyadaki var olanları hem de tümel akledilirleri mahiyetleri bakımından (tümellerin cevherliğini) cevher kabul etmektedir.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sina, “Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş”, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 26. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/524-525.

¹⁹⁸ Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sina, “Kitâbü’ş-Şifâ: Kategoriler”, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 54. İbn Sina, “Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş”, 22. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/527.

İbn Sînâ'ya göre birincil cevherler “şu” olarak işaret edebileceğimiz bireylerdir fakat buradaki birinciliğin iki anlamı bulunmaktadır. Tek bir doğaya sahip şeyler arasındaki birincilik ya; cevherin araza önceliği gibi varlık bakımındandır ya da varlık bakımından değil başka bir mâna bakımındandır. İbn Sînâ'ya göre birincil olmak daha öncelikli veya daha asıl olmak anlamına gelmemektedir. Bireysel cevherler, cevherlik bakımından birincildir fakat cevherlik hakikati bakımından birincil değildir; zira bu hakikat mahiyetlere aittir ve mahiyetler arasında ise bu bakımdan başkalaşma olmamaktadır. Dolayısıyla bireylerin cevherlikteki birinciliği, varlık yönünden, yani dış dünyada cevherin cevher olmasını sağlayan şeyin karar kılması yönünden, yani cevherliği yerine getirmesi yönündendir.¹⁹⁹

İbn Sînâ metafizik bakımdan cevheri, “asla bir mevzuda bulunmayan”, “bir mevzuda onun parçası olmaksızın ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olan” diye tanımlamıştır. O, burada mevzunun anlamını açıklarken “mevzu” ve “mahal” diye adlandırdığı iki kavramsallaştırmaya değinmiştir. Buna göre mevzu, kendisiyle ve türüyle var olan ve bir parçası olmaksızın bir şeyin onda kaim (var) olmasının sebebidir. Mahal ise, bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen ile birlikte kendisi bir şey haline gelendir. Bu ayrımla İbn Sînâ'nın sağlamaya çalıştığı asıl şey suret ancak bir maddede var olabildiği için sûretin de bir mevzuda bulunduğu, dolayısıyla cevher kabul edilmeyebileceği şeklindeki yorumları bertaraf etmek ve sûretin cevherliğini korumaktır. Çünkü o, bir konuda bulunmaksızın mevcut olanın cevher denilmeye ve buna da daha çok sûretin layık olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre hem kendi başına sûret, hem madde, hem de bu ikisinin birleştiği şeye cevher denmektedir. İbn Sînâ için cevher; ya cisimdir, ya onun parçaları olan maddedir, ya sûrettir, ya cisimden ayrı olup cisimleri hareket ettirmek sûretiyle cisimlerle ilişkisi olan nefstir, ya da her yönden maddeden uzak olan akıldır. Buradan İbn Sînâ'nın nefsi ve akli da cevher olarak eklemesi klasik Aristocu felsefeden teori bağlamında farklılaştığını göstermektedir.²⁰⁰

İbn Sînâ'nın varlık anlayışı temelde üçe ayrılmaktadır: zorunlu, mümkün ve imkânsız. O, hem madde-sûret bileşimini hem de onun ayrı ayrı parçalarını "mümkün varlık" olarak tanımlanmıştır. Nedensellik düşüncesiyle paralel giden bu varlık sisteminde varlığı nedenli olmak, yani "bir başkası nedeniyle" olmak mümkün varlık olarak tanımlanırken, varlığın

¹⁹⁹ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/524-525.

²⁰⁰ İbn Sina, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, 108,110. İbn Sina, “Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş”, 26-27. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/529-530.

sebebi kendisi olanı ise zorunlu varlık olarak tanımlamıştır. Onun felsefesinde ilkin tanrı dışındaki bütün varlıklar sebepli, dolayısıyla mümkün varlıktır. İbn Sînâ burada mantıksal olanla ontolojik olanı birleştirmiş ve bunları nedensellik düşüncesi üzerinden fiziksel nedensellik de ilişkilendirmiştir. Bu noktada İbn Sînâ sûretleri, dolayısıyla cevherleri yalnızca fiziksel nedensellik üzerinden düşünen Aristo'dan farklı olarak metafizik bir nedensellik de tesis etmiştir. Ayrıca Yeni Eflatunculuk'tan gelen sudûrcu açıklamayla, kuvve-fiil ayrımı üzerinden yetkinlik üzerine vurgu yapan hiyerarşik varlık modelinde en alt düzeydeki maddi var olanlardan, nefslere, akıllara ve "ilk, hakiki bir"e kadar hem fizik hem de metafizik bir açıklama imkânına kavuşmuştur.²⁰¹

İbn Sînâ zorunlu tabirini varlığın kökenine yerleştirmiştir. Varlığı zorunlu olanın varlık-mahiyet ayrımı yapılamayacağını, onun sadece varlık olduğunu ifade etmiştir. Böylece tanrıya cevher denilemeyeceğini savunmuştur. Zorunlu varlığın ancak "bir" olacağına dair yaptığı bu ispatıyla, geri kalan tüm varlıkların, yani varlık-mahiyet ayrımının yapılabildiği tüm varlıkların mümkün olduğunu söylemiştir. Ve böylece cevheri oluşturan madde, sûret ve bunların birleşiminin de mümkün olduğu sonucuna varmıştır. Varlık anlayışını varlık modaliteleri üzerinden kuran İbn Sînâ, nedensellik düşüncesiyle birlikte zorunlu ve mümkün varlık ayrımına giderek bununla cevherin de nasıl mümkünler düzeyinde düşünülmesi gerektiğini göstermiştir. Cevherin mümkün düzleminde olması onun mahiyetinin parçaları olan madde ve sûretin de mümkün düzleminde olmasını gerektirdiğini ortaya koymuştur. Bu da bir bakıma mahiyetlerden varlığın ayırt edilmesi ve zorunlu varlık ile varlığın anlamının eşitlenmesi, cevher üzerine kurulu bir ontolojiden varlık üzerine kurulu bir ontolojiye, mevcuddan vücûda, var olandan varlığa geçiş olmuştur. İşte İbn Sînâ'daki varlık-mahiyet ayrımının cevher-araz teorisinin çerçevesini değiştiren katkısı bu olmuştur.²⁰² Ek olarak da İbn Sînâ'nın "varlık olması bakımından varlığı" konu edinen metafiziğinde tanrının cevher denilmekten münezze sayılması, konumuz bağlamının dışında bir meseleye evrilerek vahdet-i vücûd çizgisindeki filozoflarda cevher ve arazın ötesine geçen bir düşüncenin önünü açmıştır.²⁰³

²⁰¹ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ İbn Sina, "Kitâbü's-Şifâ: Metafizik I-II", çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2013), 35-36-56. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/530.

²⁰² İbn Sina, "Kitâbü's-Şifâ: Metafizik I-II", 41-45. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/531.

²⁰³ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 140-145. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/532-533.

Cevher-araz teorisi bağlamında İbn Sînâ, bazı Mu'tezilî kelâmcılarının kümûn anlayışını eleştirmiştir. Ona göre maddenin yapısında ve özelliğinde geçerli olan kümûn değil değişim ve dönüşümdür. Maddeye dışarıdan gelen bir özellik karışmadığı gibi madde içinde saklı bulunan bir cisim veya nitelikten de söz edilememektedir. Madde ancak değişime uğrayarak farklı bir cisme dönüşmekte veya değişik bir nitelik kazanmaktadır. Meselâ insan küçük bir ateşin dokunduğu bir odunun tutuştuğunu, sonra da peş peşe alevlerin çıktığını görür ve sonunda odunu tutuşturan ateşin devam etmediğini, sönüp yerine başka ateş geldiğine şahit olmuştur. Bu kadar ateşin de odunda saklı olması imkânsızdır. Çünkü kalan ateş yanan parçadaki tek ateştir. Eğer ateş odunda saklı bulunsaydı tek bir ateş değil çok ateşler olması gerekirdi. Su ile ateş arasındaki ilişki incelendiği takdirde de özelliklerinin istihâleye (tekâmül teorisi/evrimleşme/değişim) bağlı olduğu görülebilir. Bu bağlamda kümûn teorisi, Allah'ın maddî varlıklara her an müdahale ettiğini ve yaratıcılığının sürekli olduğunu kanıtlamak iddiasıyla ortaya atılsa da İslâm düşünürlerinin çoğunluğu ve bilhassa İbn Sînâ tarafından eleştirilip reddedilmiştir.²⁰⁴

İbn Sînâ'da zirveyi gören ve sistemleşen İslâm felsefesi geleneğinin cevher-araz teorisine başta İbn Rüşd ve Fahreddin Râzî gibi isimler; varlık-mahiyet ayrımının varlığın mahiyete eklendiği neticesiyle varlığı araz konumuna indirgediğinden dolayı eleştirmişlerdir. Bu eleştirilere cevap olarak da Nasîrüddîn Tûsî ve sonrakiler, ârız olmak ile lazım olmak arasında fark bulunduğunu ve lazım olmanın mahiyete dâhil olmama anlamına gelecek şekilde anlaşılmasını, bunun cevherde onun bir parçası gibi olmaksızın bulunan arazdan farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Râzî'nin bu türden eleştirileri, doğu İslâm dünyasında varlık-mahiyet ayrımını değişik açılardan sorunsallaştırmaya imkân sağlamıştır. İbn Rüşd İbn Sînâ'nın bir şeyin var olması anlamına gelen varlığın nefsin dışında mahiyete eklenmiş bir şey ve sanki mahiyette bulunan bir ilinti olduğuna inandığını ifade etmiştir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın bu görüşü mevcudun nefsin dışındaki on kategoriye ortak olan bir araza/ilintiye işaret etmek anlamına gelecektir. O zaman da bu arazın mevcut olduğu söylendiğinde, "buradaki mevcut "doğru" olması anlamında mı, yoksa bu arazda mevcut olan bir başka araz olması anlamında mı mevcuttur?" sorusu ortaya çıkacaktır. İbn Rüşd'e göre böyle bir durumda sonsuz sayıda araz mevcut olacaktır ve bu durumda varlık-mahiyet ayrımı kabul edildiğinde ve varlık araz konumuna getirildiğinde arazların sonsuza gitmesi abes ve imkânsız bir durum olacaktır. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün varlık-mahiyet eleştirileri

²⁰⁴ Yavuz, "Kümûn", 26/552.

Batı felsefesi tarihi üzerinde oldukça belirleyici olmuştur. Burada İbn Rüşd esasen İbn Sînâ'nın zorunlu varlık üzerine kurduğu ontolojiden, yeniden bir cevher ontolojisine dönme arzusunu göstermiştir. Batı metafiziğinin vücûd değil, mevcûd üzerine metafizik yapmasını etkilemiştir.²⁰⁵

Sonuç olarak; Aristo'da duyulur birincil cevherler üzerine kurulu olan cevher metafiziği, İbn Sînâ'ya geldiğimizde bir varlık metafiziğine dönüşmüştür. Yaratması varlık vermesi olarak düşünülen zorunlu varlığı esas alan bu metafizikte, mahiyetlerden varlık elendiği zaman sûretin belirleyiciliği de sekteye uğramıştır. Dolayısıyla mahiyet ve ona eklenen varlık üzerinden düşünüldüğünde esas cevherin tikeller, yani bir cevherler mi, yoksa tümeller, akledilir olanlar mı olduğu tartışması, İbn Sînâ'nın modelinde boşa çıkmıştır. Varlığın hiyerarşiliği üzerine kurulu olan bu anlayış bir cevher metafiziği olmanın ötesine geçerek, zorunlu varlık ve bu varlığın farklı mahiyetlere feyzi üzerine (sudûr anlayışı) kurulu bir varlık metafiziğine dönüşmüştür. İbn Sînâ, cevher-araz teorisi bağlamında hem kendisine kadar gelen Aristocu ve Yeni Eflatuncu gelenekteki şârihlerle ve metinlerle diyalog içerisinde teorik zorlukları görebilmiş hem de bu sorunların çerçevesini değiştirecek bir sistem ortaya koymuştur. İbn Sînâ kendisinden sonra hem Doğu hem Batı dünyasında felsefi gelenek adına belirleyici bir merci olmuştur. İslâm felsefe geleneğinde cevher-araz teorisi bağlamında geçmişten bu yana gelen; tikel somut nesnelerle tümeller arasındaki ilişki nasıl kurulur ve bunlardan hangisi asıl varlık ya da cevher adını almaya layıktır gibi birtakım teorik sorulara ilk olarak Kindî, temel kavramların nasıl ortaya konduğunu göstererek katkı sağlamıştır. Devamında Fârâbî'de, hem cevher hem de arazın nasıl mahiyet fikri ile birlikte düşünüldüğünü ortaya koymuştur. Ve sonrasında da İbn Sînâ, duyular olanla akledilir olana bir arada düşünen ama kendinde mücerret olarak da bir anlama sahip mahiyet düşüncesini ortaya koymuştur. Burada mahiyet kavramı üç varlık alanını birleştirme imkânı tanımış, tümellik ve tikellik meselesine de "kendinde mahiyet" fikri üzerinden çözüm sunmayı hedeflemiştir. İbn Sînâ'nın meşhur deyişiyle "kendinde atlık yalnızca atlıktır." Bu sayede İslâm felsefesinde İbn Sînâ, cevher-araz teorisi bağlamında önemli değişiklikler yapmıştır. Ayrıca İbn Sînâ mahiyet fikri etrafında tanım gibi mantıksal bileşenlerle beş tümeli birleştirmiş ve zatî-arazî ayrımıyla mahiyetin parçaları ayrımını yaparak, arazlar konusunda da birtakım belirginleştirmeler yapmıştır.²⁰⁶

²⁰⁵ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/532-533.

²⁰⁶ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/536-537.

İbn Sînâ, felsefî görüşleri ve sistemiyle Ortaçağ Avrupa düşüncesine ve yeniçağa şekil vermiştir. O, cevher ve arazı varlık açısından (ontolojik bağlamda) ele almış ve duyu organlarını etki alanı içinde izah etmiştir. Külliler hakkındaki düşüncesiyle Ortaçağ Avrupası'nda tartışma şeklinde görülen realizm ve konseptüalizm akımlarına tesir etmiştir. Felsefesi sayesinde sezgi ile nazar (düşünce) ve akıl yürütme yollarını birleştirmiştir. Devamında Batı düşüncesi içinde ünlü ve etkili filozoflarından olan Saint Augustinus ise, akıl ile tasavvufî vecdi birleştirerek bu sayede İbn Sînâ'dan etkilenmiştir.²⁰⁷

3.2. Cüveynî'nin Cevher Anlayışı

Cüveynî, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgilenmiş ve çalışmalar yapmıştır. Genel olarak Eş'arî çizgide yürüse de ekolden farklı düşündüğü görüşleri bulunmaktadır. Örneğin o, Bakillânî ve ekolün genelini benimsediği “in'ikâs-ı edille” (delillerin yanlışlığı, iddianın yanlışlığını gösterir.) prensibini reddetmiş kelâm ilminde felsefeden çokça faydalanmıştır.²⁰⁸ Bazı görüşleri dolayısıyla yer yer filozoflardan ve Mu'tezilîlerden etkilenmiş görünse de Eş'arî çizgiden kopmamıştır. Örneğin tabiat kanunları bahsinde nedensellik görüşünü reddetmiş, varlıklar arasında zorunlu nedenselliğin olduğunu reddetmiş ve indeterminist bir yaklaşım sergilemiştir.²⁰⁹ Cüveynî, Mu'tezilîlerin daha mekanik ve determinist görünen âlem anlayışını eleştirmiş ve onların bu tavrına karşılık klasik Eş'arî ekol içinde kalarak âlemin işleyişinde indeterminist bir tavrı savunmuştur.

Eş'arîler, cevher kavramını mutlak irâde ve kudret sâhibi ilâh inancını temellendirmek için kullanmışlardır. Araz kavramını ise Allah'ın âleme anbean müdâhale ettiğini ispatlamak amacıyla kullanmışlardır. Çünkü bu teoride cevher ile arazın müstakil birer varlık olarak bulunamamaları, cevherlerin varlıkları için mutlaka arazlara ihtiyaç duymaları, arazların da iki farklı anda bulunamamaları ve bu sebeple her seferinde yeniden ve farklı olarak meydana gelmeleri; yaratılmadaki zorunlu nedenselliğin ortadan kalkmasına uygun örnekler olmuşlardır. Cüveynî de bu minvalde, Allah'ın âleme sorgulanmaz irâdesiyle müdâhale ettiğine inandığından dolayı bu inancını cevher-araz teorisiyle ortaya koymuştur. Ona göre cevherler varlıklarını sürekli bir şekilde yoktan yaratılan arazlara muhtaçtırlar.²¹⁰ Kelâmcılar

²⁰⁷ İşçi, *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*, 28-29.

²⁰⁸ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 167.

²⁰⁹ Yavuz, “Eş'ariyye”, 11/447-455.

²¹⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 160. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 31.

mekanik bir âlem anlayışının Allah'ın kudretine bir övgü olamayacağını düşünmüşlerdir. Çünkü cevher ile arazın müstakil birer varlık olarak bulunamamaları, cevherlerin varlıkları için mutlaka arazlara ihtiyaç duyması, arazların da iki farklı anda bulunamaması ve bu sebeple her seferinde yeniden ve farklı olarak meydana gelmeleri, yaratılmadaki nedenselliğin olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. ²¹¹

Kelâmcılar varlığı temelde kadîm (Allah ve sıfatları) ve hâdis (başlangıcı olanlar) olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.²¹² Cüveynî'ye göre de hâdis olan bu varlıklar (kâinat/evren/yaratılanlar) cevher ve arazlardan oluşmuştur ve bu iki kategori dışında başka bir varlık türünden bahsetmek mümkün değildir. (Cüveynî'nin bu düşüncesi, yaratmanın Allah'ın kudretinin sınırlarını aşması değil bu durumun aklî imkânsızlık barındırmasından kaynaklandığıdır. Onun bu görüşü, klasik Eş'arî refleksi olan Allah'ın kudretinin sınırsızlığı ilkesine aykırı görünse de Cüveynî, düşüncesinin açıklamasını Allah'ın kudret niteliğine hâlel getirmeden yapmaya çalışmakta ve bunun sebebi olarak da aslında maddenin buna elverişli olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla, Allah'ın cevher ve araz dışında herhangi bir şeyi yaratmamasının sebebi, O'nun böyle bir şeyi yaratamaması değil, böyle bir şeyin yaratılmasının aklen mümkün olmamasıdır. Cüveynî burada cevher ve araz dışındaki hiçbir anlama, ilâhî kudretin taalluk etmediğinden dolayı âlemde olmayan bir şeyin bahsini yapmanın aklî sınırlılıkları problemli hale getireceğini ifade etmeye çalışmıştır. Bu aynı zamanda Eş'arîlerin âlemde en azından aklî de olsa bir zorunluluk oluşturma çabasının bir sonucudur. Çünkü Eş'arî anlayışa göre âlemin yapısı Allah'ın sorgulanmaz irâdesine uygun olduğundan dolayı zorunlu bir nedensellik (sebe-sonuç ilişkisi) kabul edilemezdir. Dolayısıyla Cüveynî'nin bu düşünce tarzı, kendisinin zorunlu sebe-sonuç ilişkisi oluşturduğu âlem problemine karşı âlemde bazı zorunluluklar oluşturarak ve âlemi net olarak sınırlandırarak çözüm bulma girişimi olarak ifade edilebilmektedir.²¹³

Cüveynî, âlem hakkında “bir şey ya vardır ya da yoktur” önermesiyle varlığı iki şekilde kategorize etmektedir. Cüveynî'nin bu aklî önermesi filozofların var ile yok arasındaki ontolojik mefhumunu anlamsız bularak kabul etmediği anlamına gelmektedir. Yani ya kadîm ya hâdis olan vardır, mümkünün olmasına gerek yoktur. Başka bir ifade ile bir şey ya varlığın tüm vasıflarını kazanarak var olmuştur; ya da varlığın herhangi bir vasfını

²¹¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 1969, 160. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 31.

²¹² Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 114.

²¹³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 1969, 139. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 64.

kazanmamıştır ve yok olmuştur. Cüveynî'ye göre varlığın herhangi bir niteliğini kazanmamış (yok olan) bir nesnenin ontolojik varlığından bahsedilemez fakat onun epistemolojik varlığından bahsedilebilmektedir. Dolayısıyla var olmasa da yok olan bir nesne hakkında aklî yürütmelerle bilgi sahibi olabilmekteyiz. Cüveynî'ye göre, Allah bir şeyi yarattığı zaman onun nitelikleri, o var olduktan sonra sabit olmaktadır fakat onun zâtî hiçbir niteliğinden bahsedemesek de nesne hakkında aklî yürütmelerle bilgi sahibi olabilmekteyiz. Cüveynî burada Mu'tezile'nin "bir şey ya mevcûda gelmiş olarak ya da ma'dûm hâlde bulunur" anlayışının mutlak anlamda irade ve kudret sâhibi bir ilâha götürmeyeceğine karşı çıkmaktadır. Çünkü Mu'tezilî âlimler mahzâ/mutlak yokluğun olmadığı görüşündedirler. Onlara göre nesnelerde ortak bulunan özellikler hem vücûd hem de âdem durumunda gerekmede ve bunlar her iki durumda da değişmemektedirler.²¹⁴

Kâinatın cevher ve arazlardan meydana geldiğini kabul eden Cüveynî, Allah'ın bu iki mefhum dışındaki bir şeyi yaratmasının imkânsızlığını bu yaratmanın Allah'ın kudretinin sınırlarını aşması meselesinden değil akli imkânsızlık barındırmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın kudretinin sınırsızlığı ilkesine aykırı olmaması ve Allah'ın kudret sıfatına hâlel gelmemesi için bunun sebebini maddenin buna elverişli olmadığını ve böyle bir şeyin yaratılmasının aklen mümkün olmadığını ifade ederek açıklamaya çalışmıştır. Her ne kadar Eş'arî gelenekte zorunlu nedensellik (illiyet) ve kendinden sebep-sonuç ilişkisi kabul edilmese de aslında Cüveynî bu hususta (âlemde cevher ve araz dışındaki hiçbir anlama ilâhî kudretin taalluk etmediği fikri), âlemde âdeten sebeplerin sonuçları takip ettiğini ve bunun da Allah'ın nizamına uygun olduğundan yola çıkarak aklî bir sebep-sonuç zorunluluğunu ifade etmeye çalışmıştır. Cüveynî'nin Eş'arî geleneğe ters gibi görünen zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi kurmaya çalışmasının asıl sebebi; onun âlem anlayışını belirleyen dilediğini yapan ilâh anlayışı ilkesine temelde uygunluğundan ve Allah tarafından yaratılan âlemin de tüm varlığıyla bu temele uygun olmasını gerektirdiğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda Cüveynî'nin, ilâh anlayışı ile âlem arasındaki uyumu sağlamak adına âlemin kendisinden yaratıldığı cevheri

²¹⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn* (Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981), 22. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 84-85. Geniş bilgi için bkz: "ma'dûm" maddesi. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 1969, 124. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 63-64.

ve arazları, âlemin Fâil-i Muhtâr ilâh anlayışına uygun olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz.²¹⁵

Cevher-araz teorisini Eş'arî kelamcılar ve bilhassa Cüveynî, dilediğini yapan ilâh anlayışı ile âlemin/kâinatın (öncelikle âlemin kendisinden yaratıldığı cevher ve arazların) uyumunu anlamaya ve yakalamaya çalışmada kullanmışlardır. Dolayısıyla Cüveynî bu teoriyi Allah'ın sualsiz irâdesiyle âlemi yoktan yarattığını temellendirmek için kullanmış ve teori bağlamında çeşitli sorgulamalar ve tartışmalar yapmıştır. Bundan dolayı o, âlemin sonradan Allah'ın iradesi ile yaratıldığını ispatlamak için cevher ile arazın birbirlerinden ayrılamayacağını iddia etmiştir. Aslında bu görüş Allah'ın âlemi sonradan irâde ve kasıtlı yarattığını düşünen kelâm ekollerinin de ortak görüşüdür.²¹⁶

Cüveynî, âlemin hâdis olduğunu ve kâdir bir yaratıcının varlığı kasıtlı olarak yarattığını ispatlamak için cevher ile arazın birbirlerinden ayrılamayacağını iddia etmiştir. Ona göre cevherler, arazlar olmadan var olamazlar. Bir cevherde çeşitli arazlar bulunabilir veya arazlardan bir kısmı meydana gelip onların bir kısmı yok olabilirler. Fakat Cüveynî'de sürekli değişmekte olan arazların değişme şekilleri Mu'tezile'nin ma'dûm ve kümûn zuhûr anlayışları gibi örneğin renklerin kaybolup tekrar görünmeleri gibi değildir. Eğer durum Mu'tezile kelâmcılarının iddia ettiği gibi renklerin sâdece yer değiştirmesinden ibâret olsa, bu aklen imkânsız olduğu gibi âlemin hem sonradan yaratılmış olduğu hem de sürekli değişmekte olduğu fikri bununla temellendirilemezdi.²¹⁷

Cüveynî cevher-i ferd (tek tek cevherler) hususunda cisimlerin bölünmeyen tek parça olana kadar parçalara bölünebileceğini ve bölünmenin bir sonu olması gerektiğini ifade etmiştir. Modern bilim de bu husus bağlamında bölünemeyen parçanın karşılığı olarak “nokta” kavramını kullanmıştır.²¹⁸ Cüveynî, maddenin sonlu olduğunu düşündüğünden cevherin hiçbir durumda arazsız olamayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre cevher, araz olmadan da var olsaydı bu onun kadîm olduğu anlamına gelirdi ki bu arazsız cevher anlayışı, filozofların heyûlâ (varlığı kadîm/sürekli olan madde) anlayışından farksız olurdu. Bu da

²¹⁵ Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 64-66.

²¹⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşad ila kavâtii'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 41.

²¹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 210. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 31.

²¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 143. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, 2021, 2/558.

Eş'arî kelâmcılarının kabul edebileceği bir şey olmamaktadır.²¹⁹ Âlemin her bir cüzünün sonsuza dek bölünme anlamında sonsuz olduğu kabul edilirse, sonsuzun geçilmesi imkânsız olacak ve bu da harekete imkân bırakmayacaktır. Oluşu (kevn) da bu bağlamda hareket gibi değerlendirirsek, sonsuz olan âlem hem hareket açısından hem de oluş açısından müdâhaleye açık olamamaktadır. Buradan da felsefecilerin âlemin cüzlerinin sonsuz olduğu fikrinin Cüveynî'nin ilâh anlayışına uygun olmadığı sonucu çıkmaktadır.²²⁰

Cüveynî, cevherlerin iki anda var olamayan arazlara muhtaç olması gerektiğini savunmuş ve bu şekilde arazların varlıklarını kendilerinin sağlayamıyor olmasının nedensellik bağlamında önemli bir husus olduğunu düşünmüştür. Yani cevheri arazlardan bağımsız olarak düşünebilmek cevherin arazdan gayrı, kendi başına var olabileceği anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla ona göre arazların bir cevherde bulunması tamâmen Allah'ın irâdesi ve kastî fiiliyle olduğundan maddenin nedenselliğinden bahsedilememektedir. Cevherlerin varlığı, Allah'ın sürekli dilemesiyle var olan arazlara bağlıdır. Âlemin hem başlangıç hem de sonuç açısından sonlu olması dilediğini mutlaka yapan mutlak irâde ve kudret sâhibi ilâh anlayışı ile uyumludur. Aksi takdirde sonsuz bir âlem düşüncesi aklen kontrol altına alınabilecek bir şey olmadığından irâdeli bir varlığın müdahalesine uygun olmamaktadır. Dolayısıyla bu sonsuzluk düşüncesi hareketi de (hareket için başlangıç ve bitiş noktalarının elzemliğinden dolayı) imkânsız kılacağından âlemin sonlu olması gerekmektedir. Bu durumda bir sınırın ve devamında hareketin olmaması, bir canlının bir yerden bir yere geçişini imkânsız kılacaktır.²²¹

Âlemin cüzlerinin sonsuz olduğu fikri Cüveynî'nin ilâh anlayışına uygun olmamaktadır. Mu'tezilî teorisyen Nazzâm, âlemin sonsuz cüzlerden oluştuğunu düşünmesine rağmen, hareketi "tafra teorisiyle çözmeye çalışmıştır. Teoriye göre hareket eden cisim bir mekândan geçerken o mekânın bütün cüzlerine temas ederek geçmemekte; aksine cüzlerden bir kısmını atlayarak geçmektedir. Cüveynî, cisimlerdeki cüzlerin sonsuzluğunu kabul etmeyerek Nazzâm'ın taфра teorisine eleştirilerde bulunmuştur. O, cisimlerin cüzlerine temas edilmeden meydana gelen tafrayı, tıpkı kuşların cisimlerin üzerinden paralel bir şekilde geçmeleri gibi

²¹⁹ Cüveynî, *el-İrşad ila kavâti 'l-edilleti fî usûli 'l-i'tikad*, 41. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 67.

²²⁰ Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 67-68.

²²¹ Cüveynî, *el-İrşad ila kavâti 'l-edilleti fî usûli 'l-i'tikad*, 41. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 1969, 144. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 67-68.

görmektedir. Cüveynî'ye göre burada sonsuz cüzler geride bırakılmamakta; aksine sonlu cüzlerin paralelinden geçilmektedir.

Cüveynî, Mu'tezile geleneğinin araz anlayışını eleştirerek onların arazların meydana gelişi konusundaki fikirlerinin hudûs anlayışı ile uyuşmadığını ifade etmiştir. Mu'tezilîler cevherlerin oluşlarını sağlayan arazların ortadan kalktıklarında bu arazlarını tamamen yok olmadıklarını düşünmüşlerdir. Bir arazın yerine yeni bir araz geldiğinde önceki durumundaki araz, Nazzâm'ın kümûn-zuhûr teorisine göre gizlenmektedir ki bu da o arazın ma'dûm hâle geçtiği anlamına gelmektedir. Fakat Cüveynî bu noktada daha önceki arazın kesinlikle yok olduğunu ve hiçbir arazın iki defa bir mahalde bulunamayacağını iddia etmiştir. Çünkü ona göre bir arazın yok olmaması, o arazın kadîm olduğu anlamına gelmektedir ki bu da onun ilâh anlayışı bağlamında ters düşen bir ifade olmaktadır. Ona göre kümûn-zuhûr teorisini iddia etmek, maddenin sonsuz olduğunu iddia etmektir. Dolayısıyla Cüveynî, Nâzzam'ın kümûn-zuhûr anlayışını iki zıddın bir mahalde bulunamayacağı ilkesiyle reddederek bu ilkenin hem akla hem de Allah'ın âleme sürekli müdahale ettiği fikriyle uyumlu olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.²²²

Cüveynî, ontolojik anlamda birbirlerini zorunlu olarak gerektiren bir cevher-araz ilişkisininin dilediğini yapan ilâh anlayışına aykırı gördüğünden kabul etmemiştir ve cevher-araz ilişkisini mânâ kavramıyla açıklama yoluna gitmiştir. Arazların varlığını hareket mefhumu üzerinden açıklayan Cüveynî bir cismin diğer bir cisimden hareket ederek farklılaşmasını sağlayan şeyin o cisimdeki bir mânâ olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla o burada mânâyı cisimdeki araz olarak tanımlamıştır. Yani bir cismin hareketli ve hareketsiz olması arasındaki farkı epistemolojik bağlamda mânâ kavramı ile açıklamaya çalışmıştır. Çünkü o, ontolojik olarak zorunlu bir cevher ve araz ilişkisini ve varlığın bu şekilde delillendirilmesini ilah anlayışı sebebiyle kabul edemeyip epistemolojik (aklî) nedenselliği kabul ederek delillendirmesini yapmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Cüveynî'de arazlar, cevherin bir hâleden veya belli bir niteliğe sâhip olmasından dolayı akılla kavradığımız mânâlar olarak tanımlanmıştır. O bu ifadesiyle, Allah'ın hangi şeyi yaratacağını bizim bilemeyeceğimizi fakat yarattığı şeyin ne anlama geldiğini bilebileceğimizi düşünmüştür. Ona göre zorunlu nedenselliği red halinde bu durumda bir yandan var etme konusunda Allah'ın kudretinin ve irâdesinin sorgulanamazlığını kabul edebilip bir yandan da aynı kudret tarafından var edilen nesnelerin hâllerinin benzerliğinden bahsederken metafizik

²²² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 1969, 144,194. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 69,74.

hakkında bilgi sâhibi olabileceğizdir.²²³ Cüveynî, cevher ile araz arasındaki ilişkiyi şart-meşrût ilişkisi şeklinde düşünmüştür. Bu durumda her ne kadar bir cevher herhangi bir araz olmadan var olamıyorsa da araz, cevherin varlık sebebi değil, varlık şartı olmaktadır. Aynı durum arazlar için de geçerlidir. Cevherler olmadan arazlarda var olamazlar ama arazların varlık nedeni cevherler değil, cevherlerde arazları peş peşe yaratan Allah'tır. Burada Allah'ın cevherleri ve arazları birbirlerinden bağımsız olarak yaratmasının imkânının ne olacağı ve cevher ve arazdan biri olmadan diğersinin var olmayacağı düşüncesinin Allah'ın kudretini sınırlayıp sınırlamayacağı sorusu sorulabilmektedir. Bu soruya Cüveynî, cevherin araza şartla bağımlı olmasının Allah'ın kudretini sınırlayamayacağı cevabını vermiştir. O, cevher ile arazın birbirlerini gerektirmesi ilişkisini aklî zorunluluk olarak değerlendirmiş ve bir anda bir mahalde siyah ile beyazın yaratılmasının aklî imkânsızlığı mesâbesinde görmüştür.²²⁴

Cüveynî, cevherlerin arazlardan mutlak anlamda farklı olduğunu düşünmüştür. O, arazları birer illet, cevherleri ise birer mahal (zaman ve mekansal olarak yer kaplayan) olarak görmektedir. Burada mahal isimlendirmesi arazların zaman-mekânsal bulunma miktarını belirlemek açısından önemli olmaktadır. Aksi takdirde arazların tahakkuk etme miktarı ve zamanını belirlemek problemlî hâle gelecektir. Cüveynî'ye göre, düşünürken ya da konuşurken kullandığımız kavramların sınırı ancak bir araz ve bir cevher ile mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla o, sadece arazlardan oluşan bir kozmoloji anlayışını kabul etmemektedir. Cüveynî'ye göre cevher, arazlar olmadan var olamazlar. Ancak bir cevherde farklı arazlar bulunabilir veya arazlardan bir kısmı meydana gelip onların bir kısmı yok olabilir.²²⁵

Mu'tezilî âlim Ebû Hâşim'in ahval teorisini Eş'arîlerden Bâkılânî ve Cüveynî gibi isimler Eş'arî ekolün zihniyetine uyar bir şekilde bilhassa zât-sıfat bağlamında cevher-araz teorisinde kullanmaya çalışmışlardır. Haller kuramı kelâm atomculuğuna uyarlanarak özgün yönleri bulunan bir tümel kozmoloji modeli olarak delillendirilmek istenmiştir. Eş'arî kelâmında ve bilhassa Cüveynî'de haller, Aristotelesçi tümellerden farklı olarak önermelerde konu kabul edilmediğinden, hallerde gözlemlenen durumlar ikinci cevherler

²²³ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *Lüma'ü'l-Edille fî kavâ'idî akaidi ehli's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 88. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 70.

²²⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 213-215. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 69-73.

²²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 148-149. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 66,71.

gibi bir bahisle yer bulamamıştır. Arazlar sıfat kategorisinden çıkmış haller kategorisine geçmişlerdir. Böylece hakikî anlamda ilâhî zâtın yanında cevherler ve arazlar da zât kategorisine dâhil edilmiştir. Dolayısıyla zât-sıfat bağlamında yeni bir kelâm dili ortaya çıkmış ve hallere ontik bir yer açılmıştır. Cevher-araz teorisi bağlamında tikel varlıklara yüklem olan haller, hâdis varlıklardan sadece cisimlerin yapıtaşı olan cevherler ve arazlarla sınırlı olmaktadır. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki haller ile sıfatlar en azından Cüveynî'ye göre teori bağlamında eşanlamlı olmaktadır. Cüveynî'ye göre hâdis âlem kapsamında yer alan cevher (kelâm atomları), hem illetli (kırmızı olma ve âlim olma) hem de illetsiz (yer kaplama) hallerine sahiptir. Buna karşın cevherler tarafından taşınan arazlar ise (kırmızı ve ilim) başka bir arazi taşıma potansiyeline sahip olmadığı için sadece illetsiz hallerle nitelenebilirler. Bu noktadan hareketle hâlleri reddeden dönemin Eş'arîleri, “zât” ifadesiyle cevherleri, “sıfat” ifadesiyle de arazları kastederek temelde iki tikel kategoriye esas alırlar. Cüveynî'ye göre nefsi sığara (illetsiz hal) sahip her bir varlık tanım kapsamındadır ve zât kategorisine dâhildir. Böylece cevherler ve ilâhî zât ile beraber tikel gerçekliğe sahip olan arazlar zât kategorisinde değerlendirilir. Sıfat kategorisinde ise sadece haller yer almaktadır. Ne var ki halleri savunan Eş'arîler, “sıfat” ifadesiyle somut gerçekliğe sahip olmayan halleri, “zât” ifadesiyle de somut gerçekliğe sahip olan cevher ve arazları kastederek. Böylece temelde zâtlar, yani cevher ve arazlar ile sıfatlar, yani illetli ve illetsiz haller olmak üzere iki temel kategori esas alınır. Dolayısıyla haller teorisini benimseyenler için araz türleri ve ilâhî mânâlar “zât” şeklinde tabir edilmektedir. Ancak hal savunucularının ilim arazi gibi bir arazi “zât” tabirinde bulunurken, onunla kendi başına kaim olan anlamı aksine önermelerde zü'l-hâl anlamını kabul etmişlerdir.²²⁶

Kelamcılar klasik dönemde arazların farklı cinslerde olabileceğini kabul etmekle birlikte cisimlerin asıllarını oluşturan cevherlerin zât nitelikleri bakımından aynı cins ve benzer olduğunu iddia etmişlerdir. Cevherlerin tamamının aynı cins ve benzer olduğunu savunan Cüveynî'ye göre ise burada aynılıktan kastedilen, her iki cevherin yer kaplaması ve diğer zâtî sıfatların her birinin gerekliliği ile ikisinden birinin diğerinin arazlarını kabul edebilme durumunun sabit olmasıdır.²²⁷

²²⁶ Aktaş, Mehmet. “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Ahvâl Teorisi”, *Nazariyat* 7/2 (Ekim 2021): 53-82. Geniş bilgi için bkz: DİA “ahval” maddesi.

²²⁷ Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, 2021, 2/567-568.

Cüveynî'ye göre bir cevherin başka bir cevhere veya herhangi bir araza dönüşmesi gerçek anlamda (aklen de) imkânsızdır. Çünkü cevher nefsi sıfatlara sahiptir. Onun nefsi sıfatlarının dışına çıkması ve gerçek tanımına aykırı düşmesi kelâmcıların tasarladığı hakikat algısına ters düşmektedir. Aynı şekilde bir kırmızı arazının cevhere veya koku arazına dönüşmesi de imkânsızdır. Nesnelerin yapıtaşına atfedilen bu durum, mucize gibi birtakım teolojik açıklamalar için nesnelerin bütünü açısından göz ardı edilebilmektedir. Bu nedenle cevher-araz yığınlarıyla inşa edilmiş nesneler düzeyinde gerçek anlamıyla, yani değişmezlik ve dönüşmezlik manasında bir hakikat algısı söz konusu değildir. Dolayısıyla bir asanın yılanı ve yılanın da tekrardan asaya dönüşümü âdeten, yani normal şartlarda imkânsız addedilse de, kelâm atomculuğunun dayandığı hakikat anlayışıyla çelişmemekte, bilakis onunla uyumlu olmaktadır. Kelâm atomculuğuyla uyumlu olarak tasarlanan bu tümel model, “şekil” yönüyle sadece sıfat, yani yüklem pozisyonunda değer görmekte ve dolayısıyla hallerle inşa edilen önermeler, ancak tikel özne ve tümel yükleminden oluşabilmekte; yani önermelerin konusu zât, yüklemeleri ise hal adıyla tabir edilen sıfatlardan ibaret olmaktadır.²²⁸

Cüveynî cevhere “heyula”, arazlara “suret” diyen Dehriyye'nin cevherlerin kadim olmaları sonucunda arazlardan hâli olduğu yönündeki söylemlerini reddetmiştir. Cüveynî'ye göre cevherlerin kadim olduğu varsayıldığında bunların birleşik veya ayrı, hem birleşik hem de ayrı, ne birleşik ne de ayrı olma ihtimalleri bulunmaktadır. Bu ihtimallerden birincisinde yer alan birleşme ve ayrılmanın her birisi bir kevn/oluş olduğu için cevherin arazlardan hâli (boş) olmayacağı görülecektir. İkinci ihtimal mantık açısından mümkün olmasa da cevherin ayrılma ve birleşmeden soyutlanmadığı ortaya konulmuş olur ki buradaki amaç da budur. Üçüncü ihtimalin ise yanlış olduğu aklen ortadadır. Burada ikinci hususta zikredildiği gibi cevher, ayrılma ve birleşmeden soyutlanamaz. Fakat her ayrılma da öncesinde gerçekleşen bir birleşmeden soyutlanamaz. Çünkü her ayrılmadan önce bir birleşme ve her birleşmeden önce bir ayrılma olacağından cevherin bu arazlara ezelden beri sahip olduğu düşünülemez. Nitekim her öncesi olan şey hâdis olup sonradan var olmuştur. Böylece bu şekildeki bir cevherin ezeli olmayacağı ispatlanmış olmaktadır.²²⁹

Cüveynî, maddenin sonlu olduğu kabulünün bir sonucu olarak hâdisler mevzu bahsinde bizatihî var olabilen cevherin hiçbir durumda arazsız (salt/niteliksiz) olamayacağını

²²⁸ Mehmet Aktaş, “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 7/2 (15 Ekim 2021), 53-82.

²²⁹ Uysal, “Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi”, 49.

(görünür kılınamayacağını) savunmuştur. Bunu vurgulamak için de arazsız cevher anlayışının filozofların heyûlâ (bizatihi yaratıcı konumunda olan ezeli/kadîm ilk madde) anlayışından farksız olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla hiçbir durumda maddeye süreklilik vermeyen Eş'arî kelâmcılarına göre, cevherlerin iki anda var olamayan arazlara muhtaç olması nedensellik açısından önemli olmaktadır. Arazların bir cevherde bulunması ise tamâmen Allah'ın irâdesi ve kastıyla olduğuna göre maddenin aslında nedenselliğinden bahsedilemez. Çünkü cevherlerin varlığı, Allah'ın sürekli dilemesiyle var olan arazlara bağlı olmaktadır.²³⁰

Cüveynî'ye göre cevherler gibi arazlar da hem hâdis hem de sonludurlar. Yani Cüveynî'ye göre kadîm bir cevher ve onu niteleyen ezeli arazlar görüşü maddenin ezeliliği fikrine götürdüğünden kabul edilemezdir. Dolayısıyla buradan Cüveynî; bir kadîmin yokluğunun imkânsızlığı yâni hâdislerin varlığı durumunda bir kadimin de olması gerektiği sonucuna varmıştır. Arazların kendi kendileri ile kaim olmalarının imkânsızlığı ve arazların başka bir arazla kaim olmasının imkânsızlığı sonuçlarına varmıştır.²³¹

Eş'arîler, Allah'ın Kâdir-i Mutlak olduğunu temel aldıklarından dolayı nesnelerin yapılarının da bu anlayışa uygun olması gerektiğini düşündüklerinden, nesnelere kendinden olan nitelikler atfetmemek konusunda hassas davranmışlardır. Nesneler ya bir var edicinin (fâilin) o nitelikleri nesnelere tevdi etmesi ile ya da o nesnenin kendi zâtından nitelikler taşıması şeklinde var olurlar. Fakat bu ikincisi Eş'arî anlayışa uygun değildir. Çünkü Eş'arîlere göre Allah, âlemi sadece sonradan yaratmakla kalmamış, aynı zamanda sürekli bir şekilde yeniden yaratarak kudretinin taallukunu hiçbir zaman kesmemektedir. Zâtî niteliklerin irâdeli bir varlığın dilemesine bağımlı olması aslında o nesnenin kendisine ait değişmez zâtî niteliklerin olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü irâdeli varlık (fâil) nesnenin niteliklerini kendi sorgulanmaz irâdesiyle belirlemektedir. Bu durumda nesnelerin kendinden değişmez nitelikleri fikri ile irâdeli ilâh fikri uyumlu olmamaktadır. Mu'tezilîler ise düşünmeye aklî ilkelerle başlayıp sistemlerini bu şekilde kurduklarından dolayı, yarı determinist bir tavırla her ne kadar nesnelerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerse de nesnelerin yaratıldıktan sonra değişmez zorunlu nitelikler edindiklerini iddia etmişlerdir. Yani onlar nesnelerin ontolojik anlamda Allah tarafından yaratıldığını iddia etmişlerdir fakat hudûsa geldiklerinde bunların niteliklerini zorunlu olarak elde ettiklerini iddia etmişlerdir.

²³⁰ Cüveynî, *el-İrşad ila kavâti 'l-edilleti fî usûli 'l-i'tikad*, 41. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 67.

²³¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 1969, 175. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 73.

Dolayısıyla burada Allah, Eş'arîlerin iddia ettikleri gibi nesnelerin hem epistemolojik hem de ontolojik kurulma süreçlerinin her aşamasında fâil olmamaktadır. O, nesnelerin ontolojik anlamdaki kurulmasında temel belirleyicidir fakat epistemolojik süreçlerinde belirleyici değildir. Diğer bir ifâde ile nesneler bazı temel niteliklerini aslında ma'dûm hâlde de taşımaktadırlar. Yani Allah aslında nesneyi sadece varlığa getirmekte, zorunlu niteliklerini ise nesneler kendileri zorunlu olarak kazanmaktadırlar.²³²

Cüveynî, âlemdaki nesnelerin türsel niteliklerinin yaratmaya konu olup olmadığı meselesini tartışırken “siyahın siyah olmasının veya cevherin cevher olmasının bir illeti var mıdır?” sorusunu sormakta ve türsel nitelikler (cisimlerin sıfatları) dediği özelliklerin bir illetin ma'lûlû olmadığını düşünmektir. Yani ona göre cins sıfatlar herhangi bir şeyin ma'lûlû olarak ya da hiyerarşik bir nedenselliğin varlığı olarak değil doğrudan Allah'ın yaratması ile var olmaktadır. Cüveynî, nesnenin hakîkatinin (türsel niteliklerinin) herhangi bir illetin ma'lûlû olmadığını beyân etmekle, nesnelerin nitelikleri arasında hiyerarşik anlamda bir nedensellik olduğunu kabul etse bile bu niteliklerin nihâyetinde Allah'ın yaratmasına bağlı olduğunu düşünmekte ve ontolojik zorunluluğu reddetmektedir.²³³ Cüveynî bahsi geçen türsel niteliklerin illeti olabilecek ihtimalleri sıralayarak bunların illetsiz olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Mesela siyahın illeti olarak varlık kabul edilse, varlık tüm var olanların ortak özelliği olduğundan dolayı bu mümkün olmayacaktır. Zira böyle bir durum bütün varlıkları aynı kılacaktır. Eğer herhangi bir varlık değil de illet olarak özellikle siyahın varlığı kabul edilse; varlık açısından siyahın vurgulanmasının varlığın ortak bir nitelik olduğu gerçeğini değiştirmedikten dolayı, o da mümkün değildir. Çünkü siyahın varlığı ile beyazın varlığı arasında varlık açısından herhangi bir fark yoktur. Eğer siyahlığın illeti olarak siyahlığın varlığı kabul edilse varlık, hiçbir durumda değişmediği için bütün varlıkları siyah yapacaktır. Bu durum varlığın herhangi bir şeyin illeti olamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla Cüveynî'nin varlığı bir illet olarak düşünmemesi, varlık ile nesneler arasındaki ilişkinin ancak kudret ve irade ile olabileceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır.²³⁴

Cüveynî, Mu'tezilîlerin ma'dûm ile mevcut arasında bir illet bağı kurduklarını ve bu dünyada var olan türlerin bir prototiplerinin ma'dûmda ezeli olarak bulunduğunu kabul etmemektedir. Ona göre bu durum, prototip halinde bile olsa maddenin ezeli olması ve

²³² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1981, 24. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 82.

²³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 633. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 91-93.

²³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 695. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 92.

Platon'un idealarına benzer sonsuz varlıkları kabul etmeyi gerektireceğinden dolayı çoklu kadîm varlıklar sorununa yol açmaktadır. Öyle ki, Allah âlemde herhangi bir şey yarattığında, eğer yarattığı şeyin prototipinin dışında herhangi bir şeyi yaratmayacaksa yani prototip yaratılabilmenin bir şartı ise bu durumda onun dilediğini yapma özelliği problemli hale gelmektedir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre, varlık ile nesneler arasındaki ilişki ancak Allah'ın kudret ve iradesi ile olabilmektedir.²³⁵

Cüveynî açısından cins sıfatlar doğrudan Allah'ın kudretiyle varlığa gelmektedir. Buradaki tartışmanın ana eksenini cins sıfatlar olan siyahlar, beyazlık, cevherlik vb. niteliklerin Allah tarafından nasıl yaratıldığı meselesi oluşturmaktadır. Bu durumda mümkün ma'dûmlar teorisi gereği Mu'tezilîler açısından bu sıfatlar aslında Allah'ın bilgisinde ezeli olarak vardırırlar. Çünkü Allah'ın bunları bilmeden yaratması, her şeyi bilebilirliğine gölge düşürecek ve yaratacağı şeyi daha önceden bilmeden yaratmış olacağı problemi ortaya çıkacaktır. Cüveynî açısından, cins sıfatların Allah tarafından var kılınmaları durumunda, bunların ezelde Allah'ın bilgisinde bulunmaları ve kadîm olmaları söz konusu olacaktır. Bu bağlamda Cüveynî ve Eş'arîler, fizikî âlemle ilgili herhangi bir şeyin kıdemi söz konusu olduğunda bunu doğrudan Allah'a ortaklıkla yargılamaktadırlar.²³⁶

Cüveynî, cisimlerin ağırlıkları konusunda kelâmcıların iki farklı görüşte olduklarını ifade etmiştir. Bunların bir kısmı cisimlerdeki ağırlığın onların kendi zâtî özelliklerinden olduğunu kabul edenlerdir. Bunlar aynı büyüklükteki cisimlerin ağırlık farklarını cisimlerdeki cevherlerin fazlalığı ile ortaya koymaya çalışmışlardır. Cevherlerin hepsi aynı niteliklere sahip olduğundan dolayı bu fikir ancak nicelik ile açıklanabilir. Cüveynî'nin de kabul ettiği ikinci kısım ise ağırlığın cevherin varlığına ek bir mânâ olduğu fikridir. Bu fikirde olanlar da iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım, cevhere ek olan bu mânânın yere dönük olan bir eğilim mânâsı taşıdığını iddia edenlerdir. Cüveynî bu fikri bir cevherde yukarı veya aşağıya dönük olan iki farklı mânânın bulunamayacağı ilkesi ile eleştirir. İkinci kısım ise ağırlığın cevhere ek bir mânâ olduğunu fakat bu mânânın herhangi bir itimâdının olmadığını iddia edenlerdir. Cüveynî bu fikri kendi görüşüne daha yakın bulur. Zîra ona göre kendinden herhangi bir yönelimi bulunmayan ve ağırlığın bir anlam olduğu fikri fâil ve mürîd ilâh anlayışına daha uygun bir anlayış olmaktadır.²³⁷

²³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 695-696. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 91-92.

²³⁶ Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 94.

²³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1969, 491. Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 99.

Cüveynî'nin görüşleri ortaya çıkarmaktadır ki, Mu'tezile'nin araz anlayışı ile Eş'arîlerin araz anlayışları arasında onların âlem anlayışlarından kaynaklanan esaslı bir fark bulunmaktadır. Cüveynî, arazın kendi zâtıyla veya başka bir arazla kaim olmasını uygun görmemektedir. Cevherlerin de kendilerinde bir var kılıcının etkisiyle arazların meydana getirilmesi şekli dışında varlığını kabul etmemektedir. Bu durum Eş'arîlerin ne oluşlar ve arazlar ne de cevherler arasında birbirlerinin varlık illeti veya sebebi olmalarını gerektirecek bir ilişkiyi kabul etmediklerini göstermektedir. Dolayısıyla fizikî âlemde hiçbir cevher veya araz diğer bir cevherin veya arazın illeti olmamaktadır. Bir araz bir cevherde bir hüküm oluşturduğunda bu hükmün o cevherde bulunmasını meydana getiren anlam ne ise, illet de o olmaktadır. Çünkü fiziksel bir nedenselliği gerektirecek bir yapıyı cevher-araz teorisinde görmek mümkün değildir. Aksine aynı maddi dünyada nesnelerin niteliklerinin nesnede meydana getirdiği anlamlarda bir nedenselliği görmek mümkündür. Mu'tezilîler ise, bir taraftan arazların ma'dûm durumda var olabileceğini savunarak arazların kadîm olabilmesine kapı aralamakla, diğer taraftan da arazlar arasında bir ilişki kurmaya çalışmakla, aslında fizikî nedenselliğe gidebilecek teşebbüslerde bulunmuşlardır. Çünkü onlar, nesneden yola çıkarak Allah'ı, evreni, ahlâkı ve siyâseti açıklayabilmek için evrende en azından nispi bir nedensellik bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple Mu'tezile ulemâsı bâzı durumlarda cevherlerin ve arazların varlıklarının sürekliliğini kabul etmiş, diğer bâzı durumlarda da cevher ve araz arasında ontolojik bir nedensellik ilişkisi kurmaya çalışmışlardır. Bu durum karşısında Eş'arîlerin cevherler ve arazlar arasında herhangi bir nedensel ilişki kabul etmemedeki tavırlarının sebebi ise, evrenden hareketle bu dünyâda Allah'ı, ahlâkı, siyâset vb. olguları açıklamanın imkânsız olduğuna ve bunun ancak ilâhî vahiyle mümkün olabileceğine inanmalarından kaynaklanmaktadır. Evrenin yetersiz olmasının sebebi de evrenin cüzleri arasında zorunlu nedensellik ilişkisinin olmamasıdır.²³⁸

Özetle Cüveynî, cevher-araz teorisini tartışırken argümanlarını Fâil-i Muhtâr ilâh anlayışını temellendirmek için ortaya koymuştur. Cüveynî bu anlayışını ortaya koyabilmek için bazı ilkeler belirlemiştir. Cevherler ve arazlar kendi başlarına var olamayıp biri mutlaka diğerinin varlığını gerektirmektedir. Cevher ve arazlar birbirlerini gerektirmelerine rağmen bu gerektirme karşılıklı illet-ma'lûl bağlamında bir ilişki değil, şart-meşrût ilişkisidir ve dolayısıyla hiçbir cevher diğer bir cevherin veya araz diğer bir arazın illeti olamaz. Cevherlerin tahassusunu arazlar sağlamaktadır ve bu anlamda arazlar epistemolojik olarak

²³⁸ Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 76.

bizlere veri sunmaktadırlar. Cevherlerin veya arazların Allah'ın anlık müdâhalesi dışında iki anda mevcut olmaları mümkün değildir. Cevher veya araz mutlak yokluktan yaratılıp meydana gelmektedir. Dolayısıyla temelde bu argümanlar şartıyla cevher-araz teorisi Cüveynî'nin ilâh anlayışıyla tutarlı olmaktadır. O, nesnelerin birbirleri arasındaki ilişkiyi açıklarken mutlak irâde ve kudret sâhibi ilâh anlayışını ortaya koymak için anbean yoktan yaratma dışında hiçbir seçeneğin bu teoriye uygun olmadığını belirtmiş ve bu fikrini cevher ve arazın her birinin diğeri olmadan var olamayacağı ilkesi üzerine bina etmiştir.²³⁹

²³⁹ Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 79.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Çalışmamızın sonucunda görmekteyiz ki; kelâm ve İslâm felsefesi gelenekleri temelde varlıktan yola çıkarak yaratıcı ve âlem ilişkisi mevzusunda cevher teorisini kullanmışlardır. Bu bakımdan konumuz bağlamında âlemin tanınabilmesi ve yaratıcıyla ilişkisinin ortaya konulabilmesi için onun yapı taşları konumunda olan cevher ve onlara nitelik kazandıran arazların bilinmesi gerekli olmuştur. Cevherin kabul edilmiş temel bir mânâsı olmasının yanı sıra dönem ve geleneklere göre tarifi ve isimlendirilmesi, meselelerdeki konumu ve alanlara göre varlık boyutları değişiklik göstermiştir. Ayrıca cevher ve araz; birçok alan, delil ve teoriyle de bağlantılı olmasından dolayı kapsamı genişleyebilen ve disiplinlerarası çalışmalar yapmaya müsait olan bir konu olmuştur. Özellikle İbn Sînâ ve Cüveynî'nin de yaşamış olduğu orta çağda felsefenin zirve yaptığı ve bir bilim olarak kabul edildiği dönemde konumuz; bütüncül bir evren modeli sunma iddiasından dolayı pek çok disiplinin bakabileceği bir perspektifte durmuş olup, bu gibi hususlar da bizim çalışmamıza ayrı bir önem katmıştır. Biz çalışmamızda kelâm ve felsefe alanları içinde kalarak ve cevherin daha çok düşünsel boyutlarını ele alan araştırmalar yapmış olduk.

Antik çağ düşünürleri cevheri, tabiattaki ilk ve ana madde olarak kabul etmişler ve bu yaklaşımla meseleleri açıklamaya çalışmışlardır. Sokrates ve Platon hariç diğer ilk çağ düşünürleri cevher kavramını maddî/cismânî açıdan ele almış, ilk sebep ve hareket ettirici olarak düşünmüş ve varlığın kaynağı olduğu kanısına varmışlardır. Yine aynı dönemde cevheri, bölünemeyen en küçük parça tarifine uygun olarak gören atomcu materyalistlere göre cevher/atom; metafizik alandan bağımsız bir konumda olarak fizik alanla bağlantılı olmuştur. Maddenin ya var ya yok olduğunu iddia eden bu görüştekiler için kâinatta yalnızca atomlar ve boşluk bulunmaktadır ve kâinattaki değişimler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Dolayısıyla da kâinatta her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep sonucunu zorunlu olarak (rastlantısallığa yer vermeden) doğurmaktadır. Atomlar fizik nitelikleri itibarıyla sonsuz bir çeşitlilik gösterirken kimyevî açıdan mütecanis/türdeş olmaktadır. Dolayısıyla antik çağda nedensellik (illiyet) konusuyla da irtibatlı olan cevher/atom; bizatihi oluş-bozuluşu ve sebep-sonuçları yaratacak güce sahip, kendiliğinden var olan ve bizatihi varlığın kaynağı ve özü olandır.

Haliyle bir yandan erken dönemde kelâmcıları, cevher anlayışı hususunda materyalist bir atomcu olan Demokritus'un bölünemeyen atomcu fikrinden etkilenmişlerdir. Kelâm geleneğinin tevarüs ettiği cevher-araz anlayışı bağlamında kelâmcıların atomlarının, Demokritus'un atomlarından farkı yok iken var olmuşlar yani yokluktan yaratılmışlardır. İslâm inancına sahip olan erken dönem kelâmcılarından İslâm atomcuları âlemdeki kevn ve fesâdın, atomların birleşme ve ayrılmasıyla meydana geldiğini fakat burada mekanik bir sebeplilikten ziyade asıl sebebin ve yaratıcısının; iradeli ve kudretli olan Allah olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla kelâmcıların atomları Allah tarafından, yoktan ve her an yaratılmaktadırlar.

Erken ve klasik dönem kelâm geleneğinde belirli sayıda olan ve birbiriyle birleşen bölünemez atomlar (cevherler) cisimleri, cisimler de âlemi meydana getirmektedir. Bu atomlar hareket özelliğine sahip oldukları için bir hareket alanına ihtiyaçları vardır ve dolayısıyla hem sonlu ve sınırlı olmakta hem de boşlukta durmaktadırlar. Bu hususlar dikkate alındığında kelâmcılar açısından âlemin en küçük ve bölünemeyen birimi olan atomun (cevher) sonlu ve belirli bir sayıda olması; atomlardan oluşan âlemin de sonradan yaratılmış (hâdis) olması akli bir zorunluluğu gerektirmektedir. Kelâmcıların cisimlerin sonsuza kadar bölünemeyeceği fikri, evrendeki cisimleri herhangi bir şekilde sonsuzlukla ilişkilendirmenin onları yaratılmış (hâdis) olmaktan çıkaracağı ve tanrı hakkındaki 'Fâil-i Muhtâr' olması tezini ortadan kaldıracığı endişelerinden kaynaklanmıştır.

Bir kelâmcı olarak Cüveynî ve gelenek içindeki temel görüş; varlığın (var olanları) kadîm (Allah'ın zâtı ve sıfatları) ve hâdis (sonradan yaratılmış olanlar) olmak üzere iki kısma ayrılmış olmasıdır. Hâdis olan bu varlıklar (kâinat/evren/yaratılanlar) cevher ve cevherle birlikte varlığa gelen arazlardan oluşmuştur. Bu iddiaya dayandırdıkları varlık tasavvurunu hudûs deliline de uygun olarak cevher ve arazla sistemleştirmişlerdir. Yani kelâmcılar erken dönemlerden itibaren bölünmez parça kavramı (atom/cevher-i ferd) ile cevher kavramını özdeşleştirmiştir. Bu konuda kelâmcıların hareket noktası, görünürde sonlu sınırlara ve kenarlara sahip olan şeyin sonsuz bölünmeyi içermesinin imkânsızlığı olmuştur. Erken dönem ve klasik kelâmda kelâmcıların geneli ve bilhassa Mu'tezile ve Eş'arî ekolleri cevher meselesi içinde âlemin (yaratıcının zâtı dışındaki yaratılmış olan varlığın) atomlardan meydana geldiği konusunda ittifak halinde olmuşlardır. Buna mukabil bu kelâmcıların varlığı tasnifleri ve cevher/atom tarifleri farklılık göstermiştir. Erken dönem kelâmcıları (Nazzâm gibi kelâmcılar hariç) atomun belli bir yerden sonra bölünmesinin imkânsız

olduğunu aksi takdirde bunun teselsüle ve devamında Allah'ın kıdemine yol açacağını ve bunun da itikâdî açıdan sıkıntı yaratacağını savunmuşlardır. Dolayısıyla Cüveynî ve kelâmcılara göre âlem ontolojik bağlamda başlı, sonlu ve sınırlı olmak zorundadır. Bu hususta kelâmcılar filozofların bilfiil sonlu olduğu fakat sonsuz ve sınırsız yaratma (bölünebilme) potansiyelini/yetkisini âlemin/evrenin kendisine verdiği düşüncesine açıkça karşı koymaktadır. Konumuzla bağlantılı olarak Eş'arîlik'in âlem anlayışı; bir taraftan Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışından, diğer taraftan da filozofların sudûr anlayışından ayrılarak var olmuştur.

Îrâdeli bir ilâh fikrine sâhip olan kelâmcıların bu düşüncesine uygun olarak uyarladıkları cevher-araz teorisinde zorunlu nedenselliğin reddi gerekli görülmüştür. Cüveynî'nin savunduğu ve açıklamaya çalıştığı nedensellik bağlamında sebep-sonuç gerçeği, âlemde Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarının onun âdeti ve düzeni gereği işlevini yerine getirmesi ve belli bir sistemi geçerli kılmasından dolayıdır. Ayrıca ona göre cevher-araz teorisi üzerine inşa edilen atomcu düşüncede hareket ve zaman tasavvuru zorunlu nedensellik anlayışından farklı bir durum arz etmektedir. Atomcu teorinin aslî unsurları cevherlerin, aynı cins olduklarını göstermektedir. Ayrıca bunların birbirlerini etkilemelerinden veya birbirlerinden etkilenmelerinden de bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle eğer herhangi bir araz yoksa cevherin kendi başına herhangi bir oluşum meydana getirmesi söz konusu olamaz. Çünkü etki ve etkilenme iki ayrı varlık farkının etkileşiminden meydana gelmektedir. Cevherler birbirlerinden bağımsız müstakil basit yapılardır. Kelâmcıların genel anlayışlarına göre iki cevher hiçbir durumda birbirlerine dâhil olamaz. Nitekim cevher ifadesi, meydana gelebilecek bütün oluşumlardan arınmış ve en basit şeklini almış yapı taşı anlamına gelmektedir. Hâl böyle iken cisimleri oluşturan cevherler, beraber bir cismi oluşturmalarına rağmen bunların cisimlerde bulunma şekli, birbirlerine bağlanma ve geçme şeklinde değil sâdece yan yana bulunma şeklinden ibarettir. Allah'ın âlemi yaratması ve âleme müdahale etmesi ile nizamı/âdeti gereği sebeplerin sonuçları doğurması arasında önemli bir ilişki vardır. Başka bir yönden de dilediği anda kudretiyle âleme müdahale eden bir yaratıcı düşüncesi, mucize gibi doğrudan müdahaleye imkân veren tabiatüstü olaylara açıklık getirmesi ve bunun delillendirilmesi yönünden de önem arz etmiştir.

Eş'arî kelâmcılarına göre, her şeye gücü yeten Allah âlemi yoktan yarattığından dolayı tabiatta O'nun gücüne rağmen nesnelerin kendi aralarındaki hareketlerinden doğan başka bir güce yer yoktur. Ayrıca cevher ile arazın müstakil birer varlık olarak bulunamamalarından

dolayı da, yani cevherlerin varlıkları için mutlaka sürekli şekilde yoktan yaratılan arazlara ihtiyaç duyması, arazların da iki farklı anda bulunamaması ve bu sebeple her seferinde yeniden ve farklı olarak meydana gelmeleri, yaratılmadaki zorunlu ve kendinden nedenselliğin ortadan kalkmasına uygun örnekler olmaktadır. Dolayısıyla kelâmcılar felsefecilerin iddia ettiği anlamda sâdece başlangıçta yaratıcı tarafından kurulan bir sistemi andıran ve devamında mekanik bir şekilde işleyen bir hareket sisteminin imkânsızlığını ve yaratıcıya uygun olmayacağını bu teoriyle ortaya koymaya çalışmışlardır.

Kelâm geleneğindeki cevher teorisine göre âlem, bir mahalle dayanmaksızın kendi başına var olan cevher ve ancak bir mahalle dayanmak suretiyle var olan arazlardan oluşmaktadır. Arazların hâdis olduğu, cevherlerin hâdis arazlardan ayrı bulunamayacağı, böyle olunca da cevher ve arazlardan oluşan topyekün evrenin de hâdis olmasının gerektiği, o halde âlemi yoktan yaratan ezeli bir muhdisin mevcut olduğu şeklindeki hudûs delili klasik dönem kelâmında ana ekseni oluşturmuştur. Fizik anlayışıyla oldukça uyumlu olan bu teori akıl ve nakil birlikteliğini sağlamada kelamcılarının oldukça işine yaramıştır. Onlar bu teoriyi kabul ederek Allah ile âlem arasındaki ilişkinin çerçevesini iyi bir şekilde çizerek hareket, zaman ve mekân gibi argümanlarla izah etmeye çalışmışlardır. Bu atomcu teori nihayetinde kelâmcılar, Allah'ın varlığı ve birliğini, her şeyi yarattığını, ilminin ve kudretinin her şeyi kuşattığını temellendirmeyi amaçlamışlardır. Âlemin hâdis oluşunu, âlemdeki nizamı ve varlıklar arasındaki ilişkiyi Allah'ın ve sıfatlarının varlığına delil göstermişlerdir. Özellikle âlemde cereyân eden bütün olayların Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarının birer tezahürleri olarak ortaya koymuşlardır.

Antik Yunan'da ortaya çıkan, Helenistik dönem Aristocu şârihler ve Yeni Eflatunculuk merhalesinden geçerek İslâm felsefecileri tarafından aktarılan ve bu gelenekte orijinal bir fikre dönüşen cevher-araz meselesinin; İslam felsefesi içindeki hali hem Aristo'nun hem de devamındaki Aristocu ve Yeni Eflatuncu geleneğin problemlerini barındırmış ve bunlara çözümler aramıştır. Metafizik âlem hakkında cevherin ortaya koyduğu önermelerinden hareketle fiziksel bir âlem modeli sunmaya çalışmışlardır. Bu teoriyle İslâm filozofları, madde ve sûretten ibaret olduğu düşünülen somut, birleşik nesnenin tutarlı bir açıklamasını yapmayı, onun bu parçalarla olan ilişkisini belirginleştirmeyi, mantıksal olarak kendisine yüklenebilecek sıfatlarla onların yüklenme bağıntılarını tespit etmeyi amaçlarken; tanrı-âlem ilişkisine dair de bütüncül bir sistem kurmayı amaç edinmişlerdir. Yani Müslümanlar Tanrı anlayışı ve inanışlarıyla, hissedilir ve akledilir âleme dair bütüncül bir açıklamayı

uzlaştırmak istemişlerdir. İslâm felsefesinde cevher teorisi, cevherin (asıl varlığın) ne olduğunun belirlenmesi ve bu asıl varlıkla ona yapılacak yüklemelerin (arazların) ayrıştırılması problemlerini içermiştir. İslâm filozofları madde-sûret ve cevher-araz teorisini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bir mevzu hakkında olmanın nasıl anlaşılması gerektiği probleminden yola çıkarak beş tûmeline (tûmeller sorunu) cevherle olan ilişkisini ve Plotin ile gündeme gelen akledilirlerin statüsü problemini çözmeyi amaçlamışlardır. Bu bağlamlarda da İslâm filozoflarının savunduğu cevher ve onun arazları üzerinden düşünülen varlık anlayışı; özellikle kelâmcıların geliştirdiği, bölünmez cevher olarak atomları esas alan atomcu fizik teorisinin karşısında durmuştur. İslâm filozofları cevheri, ilk çağ ve skolastik düşünürlerinden farklı olarak yaratılmış ve değişme prensibi olarak gördüklerinden cevher ve arazın da form gibi tek başına hiç bir şey ifade etmeyeceğini ve bunlara daha üstün bir gücün müdahale etmesi gerektiğine inanmışlardır. Böylece yaratılan ve yaratan arasına bir sınır koymayı başarmışlardır.

İslâm felsefesinde fizikî sebepler doğa olaylarının yakın sebepleri olarak görülmüş ve sadece fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik alanda ise bütün tabii sebepler, silsilesi tek ve ilk sebep olan Allah'ta son bulmaktadır. Yani Allah hakiki sebep, tabii hadiseler ise mecazî anlamda fâil sebep olmaktadır ve İslâm düşüncesinde her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi olduğundan kuvvetli nedensellik ilkesi kabul görmektedir. Ancak kelâmcıların aksine İbn Sînâ ve Meşşâî filozoflara göre Allah, buradaki sebeplere belli sonuçlar doğuracak etki gücünü ve tabiatını ilk başlatarak veren olmuştur.

Varlıkta; özü, mahiyeti, sûret ve formu devamlı özdeşleştirmek yerine; Allah'ın birliği, mutlak varlığı ve yaratıcı kudreti ile âlemin ve varlıkların birliğini koruması sebebiyle, İslâm filozofları ve bilhassa İbn Sînâ cevher ve arazı Allah'a atfetmemişlerdir. Onlar madde ve formu varlıkların gerçek sebebi olarak kabul etmediklerinden dolayı Allah konusunda düalist bir görüşten uzak kalmışlardır. Yani İslâm filozofları asıl varlık olarak gerçek ve yüce varlığı kabul etmiş, bütün varlıkları da buna dayandırmışlardır. Onlar cevheri çokluk ifade eder şekilde maddi ve manevi olarak kısımlara ayırmışlardır. Cevher ve araz gibi madde, hareket ve formu da yaratılmış olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı da tek olan Allah'a cevher denilemeyeceği neticesine ulaşmışlardır.

İslâm filozoflarının cevher-araz görüşü, Aristocu kategoriler anlayışı ve madde-sûret öğretisi içinde kalarak Yeni Eflatunculuk'tan gelen sudûr teorisi çerçevesinde cismânî olmayan cevherleri de kuşatacak bir varlık teorisi oluşturma bağlamındadır. Klasik dönem

filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ, bir yandan Aristo'nun birincil cevherler olarak gördüğü hissedilir olan tikellerin cevherliğini kabul ederken bir yandan da nefis, akıl gibi hissedilir olmayan (akledilir olan) cevherleri sisteme dâhil etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık ayrımı, var olanların ilk kategorisi olan cevheri tek tek var olanlarla sınırlamaktan kurtarmıştır. Ayrıca İbn Sînâ sûretin varlığı, cevherliği, oluştaki rolü, nedenliği ve maddeyle ilişkisine dair özgün bir teori geliştirmiştir. Filozofların cevher-araz teorisi; felsefede varlık-mahiyet ayrımı ile iç içe geçerek varlıkları zorunlu mümkün olarak ayırt etmiş, duyulur cevherler ve akledilirler (akledilir cevherler) konularını uzlaştırmaya ve bulara açıklık getirmeye çalışmıştır. Kadîm cevher anlayışı İslâm düşüncesiyle buluştuğunda tanrı, akıl, ruh ve nefis gibi kavramların teori bağlamında konuşulması elzem olmuştur. Bu yolda öncelikle ilk İslâm filozofu olan Kindî temel kavramların nasıl ortaya konduğunu göstermiş; sonrasında Fârâbî, hem cevher hem de arazın nasıl mahiyet fikriyle birlikte düşünüldüğünü göstermiştir. Ardından İbn Sînâ, duyulur olanla akledilir olanı bir arada düşünen ama kendinde mücerret olarak bir anlama sahip, mahiyet düşüncesini ortaya koymuştur.

Filozoflar, cevher-araz temelinde sonsuz yaratmanın bilfiil sonlu olduğunu iddia etmişlerdir. En küçük parçanın içinde bile daha küçüğünün olduğunu, daha da ileriye gidebilecek potansiyelini içinde taşıdığını dolayısıyla evrenin daha büyük olma potansiyelini içinde taşıdığını ve üstelik bunun Allah'ın kudretine ve yaratıcılığına daha uygun olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla felsefeciler tarafından da kelâmcılara İslâm atomculuğunun Allah'ın iradesini sınırladığı eleştirisi gelmiştir. Filozofların mümkün varlık tasnifiyle de alakalı olarak varlığa tanıdığı genişlemeyi, kavramsal bağlamda dahi olsa kelâmcılar net olarak sınırlandırma gereği duymuşlardır.

Sonuç olarak; İslâm filozoflarının ve İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlık ayrımına karşın kelâmcılar ve bilhassa Cüveynî, kadîm ve hâdis varlık ayrımı yaparak bu iki kategori dışında başka bir varlık türünden bahsetmenin imkânsız ve yararsız olduğu kanısına varmışlardır. Kelâmcıların cevheri yaratılmış evrenin bir parçası olduğundan dolayı felsefecilerin cevherinden farklı olarak yer kaplamaktadır (mütehayyiz) ve somuttur. Cevherin yer kaplaması ancak mekânsal bir oluşla mümkün olacağından cevherin hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi arazlardan yoksun kalamayacağı yani cevherin arazlara ihtiyacı olacağı anlamına gelmektedir. Buna mukabil filozoflar cevher hakkında daha ayrıntılı ve çeşitli tasnifler yaptıklarından dolayı onların savundukları cevherler hem maddî hem manevî

olabilmekte, sonsuz âlem içinde ancak bilfiil sonlu olmakta ve soyut/manevi veçheleri de bulunmaktadır. Klasik dönem kelâmcılarının sisteminde nefis ve akıl gibi mücerret cevherler yokken İslâm felsefesindeki cevher bahsinde bu kavramlar da başlıca cevher olarak sayılmaktadırlar. Kelâmcılardan ayrılan yönleriyle İslâm felsefecilerine göre; mümkün varlık diye adlandırılan kendi zâtı ile kaim olan ve ilk kategori olan cevherler; aralarında zorunlu bir sebepliliğe bağlı olarak Allah’tan taştıkları için (sudûr gereği), mahiyetleri ezelidir. Bu yüzden âlemde boşluğa yer yoktur ve âlem ezelî olmaktadır. Kelâmcılara göre de belirli sayıda olan ve birbiriyle birleşen bölünemez atomlar (cevherler) cisimleri, cisimler de âlemi meydana getirmektedir. Bu atomlar hem sonlu ve sınırlı olmakta hem de boşlukta durmaktadırlar.

Tez konumuz bağlamında cevher ve bilhassa kelâmcıların atomcu (cevher-i ferd) evren düşüncesi ve halen yapılan araştırmalar; hem günümüz kozmolojisinde bütüncül bir evren modeli oluşturma yolunda geliştirilen birleşik kuramların, sadece madde ve aralarındaki etkileşimler değil uzay-zamanın da süresiz ve ayrık birimlerden oluşması gerektiği iddiasını yansıtmakta hem de geçmişte atomcu evren modelinden hareketle savundukları “sürekli yeniden yaratma” ve “tabîî nedenselliğin reddi” gibi teolojik argümanların yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter - Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Aktaş, Mehmet. “Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 7/2 (15 Ekim 2021), 53-82.
<https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.2.M0126>
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”. 20/319-322. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Altıntaş, Ramazan. “Mu‘tezile’nin Basra Ekolüne Göre Tab’ Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması”. *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 212-228.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.470216>
- Bakıllani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *El-İnsâf Fîmâ Yecibu I’tikâduhu Velâ Yecûzü’l-Cehl Bihi*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri. Kahire: Müessesetü’l-Hancı, 2. Basım, 1963.
- Bedevisi, Abdurrahman. “Ebu’l-Huzely El-Allaf’ın Dakiku’l-Kelam Anlayışı”. çev. Metin Yıldız. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (11 Temmuz 2013), 283-298.
<https://doi.org/10.18317/kader.11235>.
- Bircan, Hasan Hüseyin. “İbn Sînâ’nın İslam Düşüncesi İçindeki Yeri Ve Önemi”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 12/45/46 (15 Aralık 2015), 11-40.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu Ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Cengiz, Yunus. “Mu‘tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebû’l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 55-72.
<https://doi.org/dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.2.M0056>
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-İrşad ila kavâti’l-edilleti fî usûli’l-i’tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. “Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulem: Tevtie”. *el-Gıyâsî*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib. 79. sayfa (65-198). Beyrut; Cidde: Darü'l-Minhac, 3. Basım, 2011.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *Lümaü'l-Edille fî kavâ'idî akaidi ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çelebi, İlyas. “Mu'tezile”. 31/391-401. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2020.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. 32/466-469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. 38/159-160. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-. “Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn”. 8/141-144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”. 20/322-331. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Erdoğan, İsmail. “Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 2/4 (2004), 33-47.
- Eski Eserler. “Cüveynî İmamül Haremeynin Hayatı ve Eserleri”. Erişim 25 Eylül 2023. <https://www.eskieserler.net/makaledetayi.php?id=6&makaleturu=3&page=4>
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”. 11/444-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1995.

- Fevkiyye Hüseyin, Mahmûd. *El-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*. Yok Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1964.
- Gençdoğan, Ahmet. “Bakillânî'nin Kelam Metodolojisi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (15 Aralık 2018), 189-210.
<https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.466307>
- Gölcük, Şerafettin. “Bâkillânî”. 4/531-535. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1991.
- Gülverdi, Selim. “Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Problemi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (10 Ocak 2023), 53-68.
<https://doi.org/10.5281/ZENODO.7513146>
- Hakkı, İzmirli İsmail. “İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 33 (s.1).
- Heinaman, Robert. “Aristoteles'te Cevherin Bilgisi”. çev. Kamil Kömürücü. *Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2013), 377-400.
- Hüseyin, Zeynelabidin. “İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (15 Aralık 2017), 199-205.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tebyinu kezibi'l-müfteri fîma nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan El-Eş'ari*. Dımaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1347.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerred Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan El-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü'l-A'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1948.
- İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü'l-A'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadır, 1978.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. “eş-Şifâ' el-ilâhiyyât”. thk. G.C. Anawati - Said Zayed. 1/33. Tahran: İntişarat-ı Nasır-ı Hüsrev, 1363.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=151548&tarama=e%C5%9F+%C5%9Eif%C3%A2>
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. “Kitâbü's-Şifâ: Mantığa Giriş”. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. “Kitâbü's-Şifâ: Kategoriler”. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. “Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik I-II”. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Risale fi’l-hudud*, ts.
- İşçi, Metin. *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
<https://ulakbim.tubitak.gov.tr>
- Kaçar, Erman. “Aristoteles Metafiziğinin Temel İlkeleri ile Aydınlanmada Hakiki Metafizik İddiası Olarak Kant Metafiziği”. *Dört Öge* 10 (01 Aralık 2016), 101-112.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî’de İliyet Teorisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Karadeniz, Osman. “Heyûlâ”. 17/294-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1998.
- Kaya, Mahmut. “Aristo”. 3/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/aristo>
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. thk. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2003.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. 37/467-468. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2009.
- Kolektif. *Bilime Yön Veren İslâm Âlimleri*. İstanbul: Akit Gazetesi, Dergah Ofset., 1996.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. 7/450-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1993.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>
- Memiş, Murat. “Bir Kelamcı Olarak İmâmü’l-Haremeyn El-Cüveynî”. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (30 Aralık 2016), 66-85.
- Sevgili, Mehmet Macit. *Cüveynî’nin Kıyâs Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
<https://dergiler.ankara.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12575/84861>
- Sevgili, Mehmet Macit. *İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2021.

- Sübkî, Tâciüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed Tanâhî. Kahire: İsa el-Babî el-Halebi, 1964.
- Topaloğlu, Bekir. "Hudûs". 18/304-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2022.
- Türker, Ömer (ed.). *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Türker, Ömer (ed.). *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Uysal, Ekrem. "Kelâmda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi". *Batman Akademi Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 41-52.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014. <https://tez.yok.gov.tr>
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher Ve Varlık*. thk. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2020.
- World History. "Antik Yunan Felsefesi - Dünya Tarihi Ansiklopedisi". Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-11892/antik-yunan-felsefesi/>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". 11/447-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". 26/552. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2002.
- Yıldızdöken, Çiğdem. "Platon Bağlamında Varlıktan Bilgiye Giden Yol". *Journal of International Social Research* 10/50 (30 Haziran 2017), 441-450. <https://doi.org/10.17719/jisr.2017.1677>
- Yurdagür, Metin. "Ebû'l-Hüzeyl El-Allâf". 10/330-332. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeri A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Muhammed Naîm el-Arkûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1983.

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME		
Öğrencinin Adı Soyadı:		EVET
Kapak		
1	Tez Başlığı tutanaktaki başlıkla aynı mı?	
2	Kapakta ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
3	Kapak format kılavuzdaki kapak formatına uygun mu?	
4	Kapakta yazılan tüm yazılar doğru olarak verilmiş mi?	
İçindekiler		
5	Sayfa numaraları tam verilmiş mi?	
6	Şekil, Çizelge vb. listeleri verilmiş mi? Sıralaması doğru mu?	
7	Özet, Abstract, Giriş, Sonuçlar vb. bölümler var mı?	
8	Yazım hataları kontrolü yapıldı mı?	
Giriş		
9	Hazırlanan tezin önemini anlatıyor mu?	
10	İkinci ve Üçüncü dereceden başlık içermemeli kuralına uyuldu mu?	
Özet/Abstract		
11	Kılavuza uygun mu?	
12	Ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
13	Özet; tek sayfa, tek aralık, tek paragraf kuralına uygun olarak yazıldı mı?	
14	Bilim kodu, sayfa adedi, anahtar kelimeler ve tez danışmanı yazıldı mı?	
Kaynakça		
15	Kaynakların tamamına metin içinde atıf yapıldı mı?	
16	Kaynak formatı kılavuzdaki kaynak formatına uygun olarak hazırlanmış mı?	
17	Atıf formatı kılavuzdaki atıf formatına uygun mu?	
Atıf Yöntemi APA 7 ☐ CMS ☐ İSNAD ☐		
Genel Değerlendirme		
18	Etik Beyan açıklaması okundu, uyuldu ve imzalandı mı?	
19	Kabul/Onay sayfası kılavuzdaki formata uygun olarak düzenlenmiş mi?	
20	Kabul /Onay sayfasında belirtilen oy birliği/oy çokluğu seçeneklerinden uygun olanı savunmayla tutarlı olacak şekilde belirlenmiş mi?	
21	Sayfa kenar boşlukları ve sayfa numaraları kılavuzdaki formatına uygun mu?	
22	Paragraf boşlukları ve metin satır aralığı kılavuza uygun olacak şekilde düzenlenmiş mi?	
23	Başlık yazımları kılavuzdaki başlık formatlarına uygun mu?	
24	Yazı tipi ve boyutu kılavuzdaki yazı tipi ve boyutu formatına uygun mu?	
25	Şekil, Çizelge vb. açıklama ve numaralandırmaları kılavuzdaki formata uygun olarak yazılmış mı?	

Danışman Adı Soyadı

İmza