

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

MÜTEKADDİMİN DÖNEM KELÂMINDA ARAZLAR MESELESİ

Zeynep ŞEKER

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ

ARALIK - 2022

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MÜTEKADDİMİN DÖNEM KELÂMINDA ARAZLAR
MESELESİ**

DOKTORA TEZİ

Zeynep ŞEKER

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm**

**“Bu tez 02/12/2022 tarihinde yüzyüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	Başarılı
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ	Başarılı
Prof. Dr. Kemal BATAK	Başarılı
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ	Başarılı
Doç. Dr. Mehmet BULĞEN	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Zeynep ŞEKER

02/12/2022

ÖNSÖZ

Bir ömür denecek kadar uzun ve yoğun bir sürecin ürünü olan bu çalışma maddî ve manevî desteklerden hâlî değildir. Bu bağlamda öncelikle süreç boyunca yardımlarını esirgemeyerek titiz okumalarıyla teze katkı sağlayan danışmanım Prof. Dr. Süleyman Akkuş'a teşekkürü bir borç bilirim. Tez izleme komitemde bulunma nezâketini göstermekle birlikte arazlar konusunu önererek çalışmama vesile olan, süreç içerisinde öneri ve değerlendirmeleriyle tezin şimdiki halini almasında önemli katkılar sağlayan, lisans yıllarımdan itibaren öğrencisi olmaktan övünç duyduğum hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez izleme komitemde bulunan ve titiz okumalarıyla felsefî meselelere bakış istikâmetimi doğrultan Prof. Dr. Kemal Batak'a süreç içerisindeki yardımlarından dolayı müteşekkirim.

Kelâm kozmolojisi alanındaki öncü çalışmalarıyla tezin hazırlanma sürecinde pek çok meseleyi anlamama yardımcı olmanın yanı sıra savunma jürimde yer alarak kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. Cağfer Karadaş ve Doç. Dr. Mehmet Bulğen'e teşekkür ederim.

Bilhassa pandemi döneminde tez için ihtiyacım olan kaynaklara ulaşmamı sağlayarak uzakları yakın eden İSAM Kütüphanesi yönetimi ve çalışanlarına teşekkür ederim. Bu süreçte heyecanlarıma ortak olan mesai arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Tez süreci boyunca sıkıntılarımı paylaşarak bu uzun yolculukta dualarıyla her daim yanımda olan, varlıkları ile bana güç veren annem ve babama, her türlü konuyu tartışıp bilgi ve fikir alış verişinde bulunduğum zaman zaman tez konumla darladığım kız kardeşlerime, babamdan sonra ardımdaki ikinci dağ olarak gördüğüm abime ve ailesine, neşe kaynağım yeğenlerime, en kıymetli varlığım olan ailemin her bir üyesine maddî ve manevî tüm destekleri için müteşekkirim.

En büyük şükür şüphesiz hayat arazını bize bağışlayan, ilim arazını haml yolumuzu açan, cevher ve arazi ile her şeyin yaratıcısı Sâni'ü'l-âlem Kadîm Teâlâ'yadır.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Zeynep ŞEKER

02/12/2022

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: KAVRAMSAL ÇERÇEVE	12
1.1. Araz Kelimesinin Etimolojisi ve Mütakaddimîn Dönem Kelâmcılarının Araz Tanımları.....	13
1.1.1. Etimolojik Bağlamda Araz	13
1.1.1.1. Süreksizliğe İşaret Eden Anlamlar	13
1.1.1.2. Hudûsa İşaret Eden Anlamlar	15
1.1.1.3. Çokluk ve Çeşitliliğe İşaret Eden Anlamlar.....	17
1.1.2. Terminolojik Bağlamda Araz	19
1.2. Araz İsimlendirmesinin ve Tanımlarının Menşei	41
1.2.1. Kelâm Araz Düşüncesine Kaynaklık Ettiği İddia Edilen Kozmoloji Sistemlerinde Nitelikler	41
1.2.2. Araz İsmi ve Tanımlarının Menşei.....	61
1.3. Mütakaddimîn Dönem Kelâmcılarının Arazla Aynı Anlamda Kullandıkları Lafızlar.....	67
1.3.1. Sıfat.....	67
1.3.2. Mana	76
1.3.3. İllet.....	83
1.4. Mütakaddimîn Dönem Kelâmı Bağlamında Araz ile İlişkili Kavramlar.....	90
1.4.1. Hal	90
1.4.2. Mâhiyet.....	96
1.4.3. Cevher.....	102
1.4.4. Cisim.....	107
BÖLÜM 2: MÜTEKADDİMÎN DÖNEM KELÂMINDA ARAZLARIN TASNİFİ VE ÖZELLİKLERİ	114
2.1. Arazların Tasnifi ve Çeşitleri.....	114
2.1.1. Kelâm Dışı Sistemlerde Araz Tasnifleri.....	115

2.1.2. Mütেকaddimîn Dönem Kelâmcılarının Araz Tasnifleri.....	122
2.1.2.1. Mütেকellimler Arasında Yaygın Olan Araz Tasnifleri.....	124
2.1.2.2. Arazların Özelliklerini Gösteren Diğer Tasnifler.....	141
2.1.2.3. Yaygın Kabullerle Uyuşmayan Tasnifler.....	147
2.2. Arazların Özellikleri Hakkındaki Tartışmalar	154
2.2.1. Arazlarda Mahal	156
2.2.1.1. Arazların Mahalle İhtiyaç Duymaları	158
2.2.1.2. Arazların Herhangi Bir Mahalde Olmaksızın Varlıklarının İmkânı	179
2.2.1.3. Arazın Arazla Kıyâmının İmkânsızlığı	188
2.2.1.4. Arazların el-Kâim bi'l-gayr Oluşlarının Sonuçları	195
2.2.1.5. Arazların Birden Fazla Mahalde Bulunması	212
2.2.2. Arazlarda Bekâ ve Fenâ.....	226
2.2.2.1. Bekâ ve Fenâ Arazları	227
2.2.2.2. Arazların Varlıklarının Bekâ ve Fenâsı.....	239
2.2.2.3. Arazlarda İade ve Teceddüd.....	252
2.2.2.4. Cevher ve Cisimlerin Bekâ ve Fenâsı	269
2.2.3. Arazların Yaratılması	281
2.2.3.1. Arazlarda Tevellüd.....	282
2.2.3.2. Arazlarda Kümûn-Zuhûr	295
2.2.4. Arazlar Arasında Temâsül ve İhtilâf	303
BÖLÜM 3: MÜTEKADDİMİN DÖNEM KELÂMCILARININ ÂLEM	
ANLAYIŞINDA ARAZLARIN YERİ.....	321
3.1. Mütেকaddimîn Dönemde Âlemi Oluşturan Unsurlar Bakımından Arazilara Farklı Yaklaşımlar.....	321
3.1.1. Arazların Varlığını Kabul Edenler	321
3.1.1.1. Cevher-Araz Düalizmi	322
3.1.1.2. Cisim-Araz Düalizmi	328
3.1.2. Arazların Varlığını İnkâr Edenler.....	333
3.1.2.1. Arazların Varlığını İspat Delilleri	341
3.1.3. Arazcı Düşünce.....	352
3.2. Yaratılış Delili Olarak Arazlar.....	361

3.2.1. Arazların Hudûsu.....	363
3.2.2. Cevher ve Cisimlerin Hudûsunun Delili Olarak Arazlar.....	369
3.2.3. Yaratıcının Varlığının Delili Olarak Arazlar.....	382
SONUÇ	392
KAYNAKÇA.....	405
ÖZGEÇMİŞ	421



KISALTMALAR

B.y.	: Basım yeri yok
Bk.	: Bakınız
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
Öl.	: Ölüm tarihi
M.Ö.	: Milattan önce
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Trc.	: Tercüme eden
Ts.	: Tarihsiz
Vd.	: ve diğerleri
Yy.	: Yüzyıl

ÖZET	
Başlık: Mütেকaddimîn Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi	
Yazar: Zeynep ŞEKER	
Danışman: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	
Kabul Tarihi: 02/12/2022	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 421 (ana kısım)
İslâm inanç esaslarını aklî ve naklî sağlam temeller üzerine yerleştirerek koruma misyonu taşıyan kelâm ilmi bu misyonunu gerçekleştirirken fiziksel âlemin oluşumu, âlemi oluşturan cevher, araz, cisim gibi unsurlar ve bunlar arası ilişkilere dair yaklaşım ve izahlardan yararlanmakta dolayısıyla metafizik meselelerin izahında fiziği araç olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda kelâmcılar âlemle ilgili meseleler üzerinde tartışmakta ve kendilerine özgü âlem tasavvurları geliştirmektedirler. Benimsenen âlem tasavvurlarındaki farklılıklara rağmen âlemi oluşturan temel unsurlar cevher, araz ve cisim olarak kabul edilmekte ihtilaflar âlemin bu unsurların hangi kombinasyonu ile oluştuğu noktasında düğümlenmektedir. Kelâmcılar arasında genel kabul gören yaklaşım âlemin bölünmez cüzleri ifade eden cevherler ve değişim ile farklılaşmayı sağlayan arazlardan oluştuğu şeklindeki düalist atomcu teoridir. Bu teoride cevherler cismin iskeletini oluşturan birbirinin eşi cüzler iken arazlar ise cisimlere nitelikleri kazandıran, nesnelerdeki süreklilik, yok oluş, değişim ve farklılıklardan sorumlu unsurlardır. Bununla birlikte âlemin sadece cisimlerden ya da sadece arazlardan oluştuğu da kelâmcılar tarafından ileri sürülen yaklaşımlar arasındadır. Bu çalışmada fiziksel âlemi oluşturan bileşenlerden biri olan arazların tanımı, kavramsal çerçevesi, temel özellikleri, âlem tasavvurlarındaki yeri ve yaratılışı ispata delil oluş tarzlarına dair yaklaşımlar ele alınacaktır. Çalışma fiziksel meselelere dair tartışmaların sonraki dönemlere nisbetle daha yoğun ve daha teknik olarak işlendiği mütেকaddimîn dönem kelâmı ile sınırlandırılmıştır. Mütেকaddimîn dönem kelâmının Arap dili, kültürü ve nasların hakemliğine bağlı metodolojisi dikkate alınarak bu metodolojinin arazlarla ilgili izahlara ne derecede yansıdığının tespitine çalışılmıştır. Âlem tasavvurlarının itikâdî meselelerin izahındaki rolleri de dikkate alınarak arazların mütেকaddimîn dönem düşüncesindeki fizik ve metafizik düşünceleri ne şekilde etkilediğinin bir çerçevesinin çizilmesi amaçlanmıştır.	
Anahtar Kelimeler: Araz, Cevher, Cisim, Mütেকaddimîn Dönem	

ABSTRACT	
Title of Thesis: The Problem of Accidents in the Early Period of Kalām	
Author of Thesis: Zeynep ŞEKER	
Supervisor: Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	
Accepted Date: 02/12/2022	Number of Pages: vi (pre text) + 421 (main body)
Ilmu'l-kalam made use of the approaches and explanations about the Universe and its constituents, namely jawhar (substance), a'rād (accidents), and jism (body), and the connection between them when it executed its mission of protecting Islamic creeds by establishing them on the rational and revelational essentials. So, it uses physical issues as means of metaphysic explanations. In this regard, the mutakallimūn discuss cosmic problems and develop their own concept about the Universe. Despite the differences in these concepts, jawhar, arad, and jism are widely accepted as the Universe's constituents. Moreover, disputes show up about which combination of them generates the Universe. The commonly held concept between mutakallimūn is that the Universe generates from the jawhars, the indivisible parts, and 'arad, which provide alteration and change. In this concept, jawhars are homogeneous parts that compose the frame of bodies. Moreover, accidents are the components that provide bodies their attributes and are responsible for the continuity, annihilation, alteration, and changes in the objects. In addition, some mutakallimūn also assert that the Universe generates only from bodies or only from accidents. This study examines the mutaqaddimūn's approach to 'arad, its definitions, conceptual framework, main features, its place in the concepts of the Universe, and as proof of creation as a constituent of the Universe. The study focused on the mutaqaddimūn period because this period deals with physical and cosmological issues heavier and more profound, and more technical than the later periods. The methodology of the mutaqaddimūn period is attached to the Arabic language, its culture, and the arbitration of revelation. So, we also tried to determine how this methodology is reflected in the explanations about accidents. The final goal of this study is to draw a frame for how the thoughts about accidents affected the mutaqaddimūn's physical and metaphysical explanations, considering the role of the concepts of the Universe in explaining metaphysical issues.	
Keywords: A'rād (Accidents), Jawhar (Substance), Jism (Body), Mutaqaddimūn	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İslam inanç esaslarını aklî ve naklî deliller ışığında ispat ameliyesiyle uğraşan kelâm ilmi amentünün ilk durağı olan Allah'ın varlığı ve birliğine iman başta olmak üzere pek çok itikâdî meseleyi kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ilkesi gereğince fizikî âlemin oluşumu, bileşenleri ve hudûsuna yönelik izahlar ile temellendirmektedir. Tanrı'nın varlığını ispat bir yana, doğru bir tanrı tasavvurunun ortaya konulabilmesi için sağlam ve tutarlı bir evren modelinin oluşturulması gereğinden hareketle kelâmcılar, akaide dair meselelerden önce fizikî âleme dair problemleri ele almışlardır.

Âlemle ilgili bu problemlere yönelik tartışmalar neticesinde kelâmcılar kendilerine özgü birtakım kozmolojik yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımlarda âlemi oluşturan temel bileşenler olarak cevher, araz ve cisim unsurları farklı kombinasyonlarla kabul görmüştür. Nitekim atomcu yaklaşımı benimseyenlere göre âlem ve âlemdeki tüm cisimler cevher-i ferd ile arazlardan oluşurken, atom fikrini reddederek sonsuz bölünmeyi kabul edenlere göre âlem cisim ve arazlardan oluşmaktadır. Bu düalist ontolojiler karşısında bir de âlemin tümüyle arazlardan oluştuğunu ya da âlemde sadece cisimlerin bulunduğunu savunan monist yaklaşımlar söz konusudur. Bunlar içerisinde diğerlerinden sıyrılarak mütekaddimîn dönemde baskın görüş haline gelen cevher-araz şeklindeki düalist atomcu yaklaşım kelâmcıların çoğunluğu tarafından savunulagelmiştir. Bu anlayışa göre âlem, cevher ve araz cüzlerinden oluşmaktadır. Cevherler nesnelerin asıl bileşenini oluşturan mütecânis unsurlar iken kendi içinde farklılık ve zıtlıkları da barındıran arazlar nesnelerdeki değişim ve farklılığı sağlayan, bu bağlamda nesnelerin cevhere nazaran daha aktif bileşeni izlenimi veren unsurlardır.

Cisimlerin niteliklerini zâta atfedenler veya bu niteliklerin varlığını mutlak manada reddedenler dışındaki tüm âlem tasavvurlarında arazların, âlemin oluşumunda aslî ve aktif bileşen olarak yer aldığı görülmektedir. Kelâmcıların âlem tasavvurlarına yönelik yaklaşımlarının tam olarak anlaşılması ancak bu yaklaşımlarda âlemi oluşturan unsurların ayrıntılı izahı ile mümkündür. Bu durum göz önünde bulundurularak çalışmamızda nesnelerdeki değişimin temel ilkesi addedilen kelâmî âlem tasavvurundaki araz unsurunun ayrıntılı bir incelemesi yapılacaktır. Nitekim her bir türünün kendine has özellikleri ve bu özelliklerinin metafizik alana da önemli yansımaları bulunması hasebiyle

arazların genel özelliklerinin tespiti ve onlara atfedilen temel hükümler hakkındaki tartışmaların ortaya konulması kelâm kozmoloji yaklaşımlarının anlaşılması için zorunludur.

Bu bağlamda çalışmamızın ilk bölümünde araz kelimesinin Arap dilinde farklı vezinlerdeki anlamları da dahil olmak üzere etimolojik ve terminolojik bir tahlili yapılmıştır. Ardından cismin niteliklerine araz isminin verilmesinin ve araz tanımlarının menşeinin tespiti maksadıyla kelâm araz düşüncesine kaynaklık ettiği iddia edilen farklı disiplinlerin nitelik yaklaşımları ve bu yaklaşımların kelâmdaki araz düşüncesiyle benzerlikleri ile farklılıkları ele alınmıştır. Arazın kavramsal çerçevesinin tam olarak belirlenebilmesi için kelâmcıların araz yerine kullandıkları sıfat, mana ve illet sözcüklerinin de etimolojisine inilerek bu sözcüklerin araz yerine kullanımının ardındaki sebeplerin tespitine çalışılmış ve cisimlerin niteliklerini ifadede kullanılan bu kelimelerin Arap dilindeki anlamsal yakınlıklarına dikkat çekilmiştir. Son olarak hal, mâhiyet, cevher ve cisim kavramlarının araz ile bağlantılı ve ortak problemlerine yer verilmiş, böylece araz etrafındaki kavramsal ağın ortaya konulması amaçlanmıştır.

Kavramsal çerçevenin ardından ikinci bölümde arazların tasnif ve özellikleri ele alınmıştır. Arazların temel özelliklerini yansıtmaları hasebiyle bölümde öncelikle araz tasniflerine yer verilmiş, böylece arazların özelliklerine bir girizgâh yapılmıştır. Klasik eserlerde arazlara atfedilen pek çok özellik bulunmakla birlikte kelâmcılar tarafından arazların tanım ve tasniflerinde de esas alınan ve en ayrıntılı tartışmaların merkezinde bulunan hatta küllî kaide mesabesinde kabul gören temel özelliklere yer verilmiştir. Bu bağlamda arazların âlemin diğer bileşenleri olan cevher ve cisimler ile ilişkisinin kapsam ve sınırlarını ortaya koyacak şekilde arazlarda mahal meselesi ele alınan ilk problem olmuştur. Daha sonra âlemdeki süreklilik ve yok oluşa yönelik yaklaşımlarda belirleyici rolü bulunan arazlarda bekâ ve fenâ sorunu, hem arazların bizzat kendilerinin süreklilik özelliklerinin varlığı ve keyfiyeti sorgulaması hem de cisimlerin süreklilik ve yok oluşlarında arazların rolü bağlamındaki görüşler dikkate alınarak tartışılmıştır. Kendi kendine kâim olamama ve süreksizlik şeklinde arazların en temel iki özelliği etrafındaki bu tartışmaların ele alınmasından sonra arazların ortaya çıkışlarının keyfiyeti, fâilinin, kâdirinin ve yaratıcılarının kimliği konusundaki ihtilaflar arazların yaratılması başlığında incelenmiştir. Son olarak bu bölümde değişimin merkezî unsuru olmaları hasebiyle

arazların kendi içlerindeki benzerlik ve farklılık ilişkisine dair farklı görüşlere yer verilmiştir.

Arazların tanım, tasnif ve temel özelliklerinin tespitinin ardından çalışmanın üçüncü ve son bölümünde arazların farklı âlem tasavvurlarındaki yeri ve âlemin yaratılışı ile yaratıcısının varlığının ispatına delâleti meseleleri incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle mütekaddimîn dönemde arazların varlığını kabul edenler tarafından sergilenen cevher-araz düalizmi ele alınmıştır. Bununla birlikte cisim-araz düalizmi ve monist bir ontolojik tavır olarak arazcı yaklaşımı benimseyenler ile araz inkârcılarının âlem tasavvurlarına yer verilmiştir. Âlem tasavvurunda arazlara verilen farklı rollerin ortaya konulmasının ardından arazların âlemin hudûsuna ve muhdisinin varlığına delâleti konusundaki tartışmalar ve araz eksenli argümanlar incelenmiştir.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Kelâmî âlem yaklaşımlarının vazgeçilmez unsurlarından olan arazları konu edindiğimiz çalışmamız mütekaddimîn dönem ile sınırlıdır. Nitekim felsefe ve mantık ile iç içe geçmiş müteahhirîn dönem kelâmında arazlarla ilgili tartışmalar felsefecilerin dokuz kategorisi bağlamında ele alınmakta ve mütekaddimîn dönem araz anlayışından oldukça farklı bir yapı arz etmektedir. Kavramsal çalışmalarda kavramın tarihsel gelişimini ortaya koymanın önemine binaen kelâmdaki araz kavramının tam olarak anlaşılması fizik ve kozmoloji meselelerinin en yoğun tartışıldığı, cismin niteliklerini ifade için araz teriminin kullanılmaya başlandığı ilk dönemlere müracaat etmeyi zorunlu kılmaktadır. Kelâmcıların araz anlayışına dair Türkçe ve yabancı literatürde bu yönde ayrıntılı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Müteahhirîn dönem kelâmının ayrı bir külliyyât oluşturması ve araştırmanın süre ve kapsamının müteahhirîni de içine alacak genişlikte olmaması hasebiyle çalışma, mütekaddimîn dönem ile sınırlandırılmıştır. Mütekaddimîn dönem âlimlerinin müteahhirîn dönemine nisbetle fizikî meselelere daha yoğun mesai harcamaları ve daha orijinal yaklaşımlar geliştirmeleri de bu dönemi çalışmamızda etkili olmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda mütekaddimîn dönem âlimlerinin arazlarla ilgili görüşlerindeki farklılıklar ile bu görüşlerinin evren anlayışlarına ne şekilde yansıdığı incelenmiştir. Bununla birlikte mütekaddimîn dönemin görüşlerinin aktarılmasında, gerekli yerlerde izahların genişletilmesi ve karşılaştırmalar yapılması maksadıyla müteahhirîn dönem eserlerine de başvurulmuştur. Çalışmanın odak noktası arazlar

olmakla birlikte kavramın tam bir tasvirini ortaya koymak için arazın ilişkili olduğu cevher, cisim, hal gibi diğer kelâmî kavramlara, ayrıca farklı disiplinlerdeki kavramlara da değinilmiştir.

Çalışmadaki dönem sınırlaması, kaynak bağlamında bir başka sınırlılığa yol açmıştır. Tezin birincil kaynakları mütekaddimîn dönem kelâm eserleri olacaktır. Fakat bilindiği üzere kelâm ilminin II-III/VIII-IX. asırlara ait eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Oysa fizik ve kozmoloji konularını kapsayan dakîku'l-kelâm meseleleriyle daha ziyade ilk dönemlerde uğraşılmış, felsefenin kelâma duhulü ve tasavvufun etkisi ile kelâmda fizikten metafiziğe geçişin yaşanmasının ardından kelâmcılar metafizik meseleleri tabiatla ilgili konulara öncelemişlerdir. Dolayısıyla tezimize büyük ölçüde kaynaklık etmesi gereken eserler ilk döneme ait olanlardır.¹ Bahsi geçen eserlerin yokluğunun sebep olacağı zorluk makālât kitapları ve erken dönem kelâmcılarının görüşlerinden haber veren müteahhirîn dönem âlimlerin eserleri ile giderilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Önemi

Kelâm düşüncesinde cisimlere renk, ses, tat, koku gibi farklı nitelikleri kazandıran unsurlar olarak arazlar meselesi modern felsefede nitelik tartışmalarına tekâbül etmektedir. 17. Yüzyılda bilimsel devrimler ile yükselişe geçen ve evreni bir makine gibi gören mekanik fiziğin bir uzantısı mahiyetindeki mekanik felsefenin; nesnelerin hakiki niteliklerinin şekil, hareket, büyüklük gibi birincil niteliklerden ibaret olduğunu, renk, tat, koku gibi niteliklerin ise bilimsel izahlarda öncekilere göre ikincil değerde kabul edilmeleri hasebiyle ikincil nitelikler olduğunu iddia etmesiyle cisimlerin nitelikleri modern felsefenin tartışma konularından biri haline gelmiştir. Müstakil bir felsefî problem olarak ele alınışı on yedinci yüzyıla tekabül etse de birincil-ikincil nitelik ayrımının izleri Demokrit ve Platon'a kadar uzanmaktadır. Bununla birlikte bu ayrıma dair en net izahların ancak Galileo'ya (1564-1642) kadar takip edilebildiği görülmektedir. Nitelik tartışmaları metafizik, epistemoloji, zihin felsefesi, algı felsefesi ve semantik gibi konularla bağlantısı ve ayrıca felsefe ile bilim arasındaki ilişkiyi ve doğanın bilimsel

¹ Klasik dönem kelâmında dakîku'l kelâm alanında yazılan veya celîl meseleler ile birlikte dakîku'l-kelâm bahislerine de yer veren eserlere dair bir literatür çalışması için bk. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39–72.

izahını sorgulamaya itmesi hasebiyle modern felsefenin önemli konularından biri olarak kabul edilmektedir.²

Kelâmcıların âlem tasavvurunu şekillendiren ve cisimlerin niteliklerini ifade eden arazlar da fizik ve metafizik düzlemde pek çok kelâmî meselenin izahının temelini oluşturmaktadır. Arazların; âlemin oluşumu, sürekliliği ve yok oluşu gibi kozmolojik, ilâhî sıfatlar ve kulların fiilleri gibi itikâdî meseleler karşısındaki tutumlarda belirleyici etkileri söz konusudur. Nitekim İbn Meymûn'un Tanrı'nın varlığı, birliği cisim olmayışı ve âlemin hudûsunu ispat için kelâmcıların temel aldığı belirtiltiği on iki öncülün altısı arazlar ile ilgilidir. Bu öncüller cevherlerin arazlardan hâlî kalamamaları, arazların cevherlerde kâim olmaları, bâkî olmamaları, yetilerin (melekât)³ varlıklarının hükmünün yokluklarının hükmü gibi olması ve bunların tümünün fâile muhtaç arazlar olmaları, tüm mahlukatın cevher-arazdan oluşması ve arazların arazlarla kâim olmamaları gibi kelâmcıların düşüncesinde âlemin diğer bileşenlerini oluşturan cevher ve cisimlerle de bağlantılı öncüllerdir.⁴ Buna göre kelâmcıların araz düşüncesi ortaya konulmadan âlem tasavvurları tam olarak anlaşılamayacaktır. Bu ise itikâdî ilkelerin ontolojik zeminine tam bir vukûfiyetin sağlanamamasına yol açacaktır. Bu bağlamda İbn Metteveyh de tıpkı cevherler gibi arazlara dair hükümlerin de tevhide dair pek çok meselenin izahında temel alındığını bu nedenle arazların özellikleri bilinmeden tevhid meselelerinin tam bir izahının yapılamayacağını belirtmektedir.⁵ Bütün bunlar kelâmcıların araz düşüncesinin

² Filip Buyse, "The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy", *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1 (2015), 20–21; Lawrence Nolan, "Introduction", *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. Lawrence Nolan (New York: Oxford University Press, 2011), 1–3.

³ Yetilerden kasıt hareket-sükûn, hayat-ölüm, kudret-acz gibi zıddı bulunan arazlardır. İbnü'l-Meymûn burada kelâmcıların, hareketi de hareketin yokluğu anlamındaki sükûnu da hariçte varlığı bulunan araz olarak kabul etmelerini kastetmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile'den bir grubun, aczi kudretin yokluğu ya da cehli ilmin yokluğu olarak kabul edip bunları araz addetmeyerek genel yaklaşımdan ayrıldıklarını da aktarmaktadır. Ancak Mu'tezile'nin, bu yaklaşımlarını tüm yetiler için geçerli kılmadıklarını söz gelimi karanlığı, aydınlığın yokluğu ya da sükûnu hareketin yokluğu şeklinde yorumlamayıp bunların her birini mevcûd arazlar olarak kabule devam ettiklerini belirtmektedir. Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh el-Kurtubî el-İsrâîlî İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), I/204-206.

⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, I/196, 200-206. İbn Meymûn'un zikrettiği on iki öncülün tamamına yönelik bir değerlendirme için bk. Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 39–76.

⁵ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009), I/125.

anlaşılmasının, onların fizik ve metafizik düzeydeki teori ve yaklaşımlarının arka planının anlaşılması için ne denli önem arz ettiğini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın Amacı

Âlemin oluşumu, işleyişi, sürekliliği ve yok oluşunda aktif rolleri bulunan arazların varlık ve mahiyetleri, kelâmcılar nezdindeki temel özellikleri, araz eksenli âlem tasavvurları ve yaratılışın ispatına delâletlerinin ele alındığı bu çalışmamızda ortaya koymayı amaçladığımız üç temel husus söz konusudur. Bunlardan birincisi mütekaddimîn dönem kelâmında “arazların tanım, tasnif ve özelliklerinin ayrıca bunlara bağlı olarak arazlara dair yaklaşımların menşeinin büyük ölçüde Arap dili, kültürü ve naslar gibi İslâm düşüncesinin kendi iç dinamikleri olduğunu” ispattır. Bu iddiamızın temellendirilmesi büyük ölçüde ilk bölümde araz kelimesinin, araz yerine kullanılan lafızların kavramsal analizi ayrıca bu lafızların Arap dili açısından araz kelimesi ile olan anlamsal yakınlıklarının tespiti ile gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Kelâm araz anlayışının harici etkilerden kaynaklandığına dair iddialar da değerlendirilerek bunlara cevap verilmeye çalışılacaktır. Neticede kelâmcıların genelinin arazların tanımlarında öne çıkardıkları kendi kendine kâim olmama ve süreksizlik özelliklerinin, araz kelimesinin Arap dili ve naslardaki anlamlarından devşirilen en temel özellikler olduğu bu ikisi arasından süreksizliğin arazlara atfında kelâmcıların birleştikleri öne sürülecektir.

Araştırmamızda ortaya koymayı hedeflediğimiz ikinci husus, “mütekaddimîn dönemde kelâmcıların arazlara atfettikleri özelliklerin hudûs deliline hizmet edecek şekilde belirlenmiş olduğunu” ispattır. Temelinde kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid ilkesi gereği, kelâmcıların metafizik alandaki meselelere yaklaşımlarının fizik alandaki kabullerine bağlı olarak şekillenmesine rağmen onların fizik meselelerini tartışırken teolojik kaygılardan âzâde olmadıkları düşüncemizin bulunduğu bu iddia; arazların temel özellikleri hakkındaki tartışmaların ilâhî sıfatlara yansıyan yönlerine, ayrıca yaratılışa ve yaratıcının varlığına delâlet tarzlarına yer verilmek suretiyle ispat edilmeye çalışılacaktır.

Araştırma neticesinde ispat edilmesi amaçlanan son husus ise “arazların, âlemi oluşturduğu ileri sürülen unsurların en aktif ve vazgeçilmez bileşeni oluşudur”. Bu husus da hem arazların temel özellikleri bağlamında tartışılacak olan âlemdeki süreklilik, yok oluş ve değişimlere yönelik yaklaşımlar hem de üçüncü bölümde âlemin oluşumuna dair farklı tasavvurlar bağlamındaki izahlar ile ortaya konulacaktır.

Esasında tek tek her bir araz türünün kendine has hükümleri, fizik ve metafizik alana yansıyan tartışmaları bulunmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde her bir araz türünün başlı başına bir çalışmaya konu edinilmesi mümkündür. Bu bağlamda zikrettiğimiz amaçlar doğrultusunda ve arazların genel olarak kelâmın fizik ve metafizik problemlerine yaklaşım tarzındaki belirleyici işlevlerini dikkate alarak hazırladığımız bu çalışmanın; ileride arazların belirli türleri üzerine yapılacak müstakil çalışmalara onların genel hükümleri, temel tartışma konuları ve metafizik yansımaları bağlamında başvurulacak bir rehber olarak katkı sunması nihai hedeflerimiz arasındadır.

Araştırmanın Yöntemi

Kelâmın felsefe ve mantıkla hemhal olmadığı mütekaddimîn dönem metodolojisinde; grameri ve belâgati ile birlikte Arap dilbilimi, Kur'an, sünnet ve kültürel unsurlar, meselelerin izahında hakem mesabesinde kabul gören belirleyici öğelerdir.⁶ Kelâmcıların araz anlayışlarını mütekaddimîn dönem sınırlarında çalışmamız hasebiyle dönemin bu metodolojik yapısı araştırmamızda da örnek alınmıştır. Bu bağlamda Kavramsal Çerçeve'nin ilk bölümünde incelenen araz, araz yerine kullanılan sözcükler ve araz ile bağlantılı kavramlar Arap dili ve nasların dönemin düşünce yapısını şekillendirici rolü dikkate alınarak klasik Arapça lügatlerinden istifade ile incelenmiştir. Böylece kelimelerin etimolojisine inilmek suretiyle çalışmanın sınırlarını belirleyen mütekaddimîn dönemde Arap dilinin ve nasların, kavramların anlamlarının belirlenmesindeki etki derecesinin tespitine çalışılmıştır. Ayrıca kelimelerin farklı felsefî disiplinlerdeki anlamsal karşılıkları da dikkate alınarak kıyas yoluyla terminolojik farklılıkların ve kelâm düşüncesindeki orijinal yönlerinin ortaya konulması maksadı güdülmüştür. Bu maksadın gerçekleştirilmesinde araz düşüncesinin menşei hakkında önemli iddiaları bulunan Wolfson, Horten, Horovitz gibi müsteşriklerin iddiaları dikkate alınarak bu iddialar üzerine bir değerlendirme yapılması yöntemi takip edilmiştir.

Kelâmcıların araz kavramına nisbet ettikleri anlam ve tanımlardaki ihtilafların etkisi arazların tasnif şekillerinde de kendini göstermektedir. Nitekim İbn Metteveyh cevher ve arazlara hasrettiği *Tezkire* adlı eserinde kısa bir varlık taksiminin hemen ardından

⁶ İlyas Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metod Arayışları”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 1-15* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 251–257.

kelâmcıların ileri sürdükleri araz tasniflerini zikretmekte ve otuz küsur araz tasnifi nakletmektedir. Bu tasniflerin her biri arazların kelâmcılar arasında yoğun tartışmalara yol açan farklı bir özelliğini ifade etmektedir. Bu sebeple araz tasniflerinde merkeze alınan bu özellikler çalışmamızın ikinci bölümündeki başlıklandırmada referans alınmıştır. Klasik kelâm eserlerinde “ahkâmu’l-a’râd, el-a’râd ‘ale’l-cümleti, el-kavl fi a’râdi’l-cism” başlıkları altında zikredilen hususlar da bu bölümde incelenecek özelliklerin belirlenimindeki bir diğer referans noktasını oluşturmuştur. Bunun için çalışmamız süresince yaptığımız okumalarda arazlara dair küllî kaide mesabesinde her mezhep tarafından benimsenen ya da benimsenmese dahi özel bir alan ayrılarak tartışılan temel ilkeleri belirlemeye ve bunların kelâmcıların yaklaşımlarını ne şekilde evirdiğini ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca arazları kelâmî bir kavram olarak ele almakla birlikte, incelediğimiz meselelerin farklı disiplinler ile bulabildiğimiz bağlantılarını da zikretmeye gayret gösterdik.

Arazların tanım, tasnif ve özelliklerinin belirlenmesinin ardından üçüncü bölümde kelâmcıların kozmolojik teorilerinde arazlara biçilen farklı roller ve arazların yaratılış ve yaratıcıya delâlet şekilleri incelenmiştir. Arazların âlem tasavvurlarındaki rolü ve yaratılışa delâletlerinin son bölümde ele alınması kelâmcıların klasik eserlerinde takip ettikleri usule uyma maksadı taşımaktadır. Nitekim klasik kelâm eserleri de bilgi bahislerinin ardından öncelikle âlemin cevher ve araz cüzlerini, bu cüzlerin özelliklerini ele alarak âlem tasavvuruna dair bir yaklaşım ortaya koymakta ve bu yaklaşım merkezinde yaratılış ve yaratıcının varlığı ispatlanmaya çalışılmaktadır.

Literatür Değerlendirilmesi

Kozmolojik bir kavram olarak arazlar, kelâmda âlem tasavvurları bağlamındaki çalışmalarda işlenmekle birlikte Türkçe ve yabancı literatürde sadece araz kavramına odaklanan çalışmalar sınırlıdır. Nitekim Yusuf Şevki Yavuz’un İslâm Ansiklopedisi için hazırladığı “Araz” maddesi ve “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi” başlıklı makalesi ile arazlarda bekâ meselesini ele alan *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâ Sorunu* ve müteahhirîn dönem Mâtürîdî kelâmcılarından Şemsüddîn es-Semerkandî’nin (öl. 702/1303) araz anlayışını inceleyen *İslâm Kelâmında Araz Teorisi* isimli yüksek lisans

çalışmaları dışında Türkçe bir çalışmaya rastlanmamaktadır.⁷ Yabancı literatür taramalarında da araz merkezli çalışmaların benzer şekilde sayıca az olduğu görülmektedir. Bu çalışmalardan biri Basra Mu‘tezilesinin Behşemî ekolüne mensup Yemenli bir âlim olan el-Hasan er-Rassâs'ın (öl. 584/1188) *el-Muhtasar fî isbâtî'l-a'râz*'ının bir tasviri ve edisyon kritiği mahiyetinde Jan Thiele tarafından hazırlanan “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a'râd by al-Hasan al-Rassâs”tır.⁸ Bununla birlikte Ayman Shihadeh tarafından hazırlanan ve bütün-parça ilişkisi bağlamında arazların mereolojik bir hudûs delili oluşlarını tartışan “Mereology in Kalâm: A New Reading of the Proof from Accidents for Creation” isimli makalesi de arazlara odaklanan nadir çalışmalar arasındadır.⁹

Mütekaddimîn dönem ile sınırladığımız çalışmamızın ana kaynakları bu dönemin eserlerinden oluşmaktadır. Muhalif mezhebin görüşünün aktarımında tarafgirlik söz konusu olabileceğini dikkate alarak her mezhebin kendi eserlerine başvurmaya özen gösterdik. Eserlerinin büyük kısmı günümüze ulaşmamasına rağmen kelâm disiplininin ve kelâm atomculuğunun öncüleri olan Mu‘tezile mezhebinin eserleri cevher ve araz meselelerini en detaylı işleyen eserlerdendir. Bunlar içerisinde bilhassa sadece cevher ve arazlara hasredilen İbn Metteveyh'in *et-Tezkire*'si ve çağdaşı Nisâbü'rî'nin benzer konu başlıklarını Basra ve Bağdat Mu‘tezilesi etrafında ele aldığı *el-Mesâil fî'l-hilâf* adlı eserleri en çok başvurduğumuz kaynaklardır. Bununla birlikte bu iki müellifin de hocası olan Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'si ve *Muğnî* külliyyatı konumuz hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşabildiğimiz eserlerdendir. Hayyât'ın *İntisâr*'ı ve Kâbî'nin son dönemlerde neşri yapılan, mezhebin erken dönemlerine ait pek çok görüşünün aydınlanmasına katkı sunan *Kitâbu'l-Makâlât ve ma'ahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât* adlı eserleri de kaynaklarımız arasındadır. Bunların yanı sıra son dönem Mu‘tezilesine ait olmakla birlikte erken dönem hakkında da bilgilerin bulunduğu İbnü'l-Murtezâ'nın

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1991), 3/337-342; Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5–6 (ts.), 71–84; Şenharputlu, Ahmet, *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Tarık Tanrıbilir, *İslâm Kelâmında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerikandî Örneği)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁸ Jan Thiele, “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a'râd by al-Hasan al-Rassâs”, *Shii Studies Review* 2 (2018), 319–335.

⁹ Ayman Shihadeh, “Mereology in Kalâm: A New Reading of the Proof from Accidents for Creation”, *Oriens* 48 (2020), 5–39.

Riyâzetü'l-efhâm'ı, İbnü'l-Melâhimî'nin *el-Fâik*'i ile birlikte *Mu'temed*'i, Takıyyuddîn en-Necrânî'nin *el-Kâmil fî'l-İstıksâ*'sı ve Hillî'nin *Menâhicü'l-yakîn* adlı eseri sıklıkla başvurduğumuz eserlerdendir.

Eş'arî düşüncelerin aktarımında başta mezhebin imamının kendi eserleri ve görüşlerinin en ayrıntılı naklini içeren *Mücerred* olmak üzere, erken dönem eserlerinin sistematik bir örneğini sunan Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn*'i, Bâkılânî'nin *Temhîd* ve *İnsâf* adlı eserleri, müteahhirîn düşüncesinin eşiğinde bulunan Cüveynî'nin *İrşâd* adlı eseri ve ayrıca mütekaddimîn dönem Eş'arîliğin âlem tasavvuruna dair en ayrıntılı bilgilerin bulunabildiği *Şâmil*'inden istifade edilmiştir. Mütekaddimîn dönem Mâtürîdîlerin kelâm kozmolojisine dair görüşlerini işleyen kaynak sayısı ise sınırlıdır. Bu konuda en sık başvurduğumuz kaynaklardan biri İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'idir. Bununla birlikte erken dönem Mâtürîdî düşüncesinin en sistematik örneği mahiyetinde Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn*'inden de istifade ettik. Mâtürîdî mezhebinin fikirlerine dair geniş bilgiler ihtiva eden Neseî'nin *Tebîrâtü'l-edille*'si Mâtürîdîlerin araz görüşlerinde başvurduğumuz en temel kaynaktır. Ayrıca Sâbûnî'nin *Kifâye*'si, Semerkandî'nin *Sahâif*'i, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i ile Teftezânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ı gibi müteahhirîn dönem eserlerinden mütekaddimîn döneme dair naklettikleri bilgiler bakımından istifade ettik. Bunların yansira bilhassa eserleri günümüze ulaşmayan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Cübbâîler gibi erken dönem Mu'tezilîlilerin görüşlerinin tespitinde makâlât ve milel-nihal türü eserlerden yararlandık. Ayrıca erken dönem kelâm düşüncesi ve kelâmcıları hakkında önemli araştırmaları bulunan Josef van Ess ile Richard Frank'ın çalışmaları da bu noktada sıklıkla başvurduğumuz kaynaklar arasındadır.

Kavramsal Çerçeve bölümünde araz ve arazla ilgili sözcüklerin etimolojisinin tespitinde klasik lügat eserlerinden İbnü'l-Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ı, Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı, Mütercim Âsım Efendi'nin *Kâmus Tercümesi* ile birlikte terimler sözlüğü mahiyetindeki Tehânevî'nin *Keşşâf*'ı, Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı, İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'u ve sözcükler arasındaki nüanslara işaret eden Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Furûku'l-lüga*'sı başvuru kaynaklarımızı oluşturmuşlardır. Kelâmî araz düşüncesinin menşei hakkındaki iddiaları tartıştığımız bölümde nitelik problemini konu edinen modern çalışmalardan da istifade ettik. Modern felsefedeki nitelik tartışmaları hakkındaki en kapsamlı eser Lawrence Nolan editörlüğünde hazırlanan ve Skolastik dönemden başlayarak günümüze kadar gelen nitelik meselesi hakkındaki önemli yaklaşımlara dair makaleleri haiz bulunan

Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate isimli çalışmadır. Bu çalışmanın bilhassa Antik Yunan Felsefesindeki nitelik düşüncelerinin incelendiği Mi-Kyoung Lee ve Robert Pasnau'ya ait bölümleri arazların Yunan Felsefesinden mülhem olduğu iddialarında sistemler arasında karşılaştırma yapmamızı sağlamıştır. Felsefe ile karşılaştırmalarda Ahmet Arslan'ın *İlk Çağ Felsefe Tarihi* serisinden de istifade ettik. Kelâm atomculuğu ve araz düşüncesine kaynaklık ettiği iddia edilen bir diğer sistem ise Hint felsefesi ve atomculuk düşüncesidir. Kelâmî sistemle benzerlik ve farklılıklarını kurabilmek maksadıyla Hint kökenli atom ve nitelik yaklaşımlarını anlama maksadıyla başvurduğumuz kaynaklar Mysore Hiriyanna'nın Türkçe'ye *Hint Felsefesi Tarihi* ismiyle tercüme edilen eseri, Gankopadhyaya'nın *Indian Atomism: History and Sources* adlı eseri ile Gopal Stavig'in "Congruencies between Indian and Islamic Philosophy" isimli makalesi gibi çalışmalardır.

Kozmolojik bir terim olması hasebiyle kelâmcıların âlem tasavvurları ve atomculuğuna dair yapılan çalışmalar da arazlarla ilgili önemli veri sunmaktadır. Bu konuda Batı literatüründe Shlomo Pines'in Türkçe'ye *İslâm Atomculuğu* adıyla tercüme edilen eseri ile Alnoor Dhanani'nin Basra Mu'tezilîlerinin kozmoloji anlayışını klasik eserlerden faydalanarak ortaya koyduğu *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* isimli eseri sıklıkla başvurduğumuz eserlerdendir. Bu minvalde Türkçe literatürde ise kelâm atomculuğunu modern bilimin kozmoloji anlayışı ile karşılaştırmalı olarak ele alan Mehmet Bulğen'in *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* adlı eseri ve ilgili diğer çalışmaları istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Burada zikredilenlerin dışında konuya ışık tutacak birincil ve ikincil farklı eserlerden de istifade edilmiştir.

BÖLÜM 1: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Henüz felsefe ve mantık bilimleriyle tanışıklığın gerçekleşmediği ilk dönem kelâm tartışmalarında bir otorite ve istidlâl tarzı olarak kabul edilen dil, mütekaddimîn dönemde sadece iman, küfür gibi mesâil mevzularındaki tartışmaların çerçevesinin değil cevher, araz ve cisim gibi vesâil alanındaki kozmolojik terminolojinin belirlenmesinde de etkili olmuştur. Nitekim ilk dönemde kelâmcılar, kelâmî tartışmalarda kullanacakları kavramların tanımlarını verirken Arap dilbilimcilerinin çizdiği sınırlar içinde kalmaya özen göstermekte, kelimelerin gündelik dildeki kullanımlarını ve Arap dilbilimini hakem olarak kabul etmekteydiler. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere cisimlerin niteliklerinin isimlendirmesinde araz ifadesinin tercihinde ayrıca hem araz hem de arazla bağlantılı kavramların tanımlarında ve arazla ilgili tartışmalarda da kelâmcıların Arap dilbilimi kurallarına uygunluk arayışları söz konusudur.¹⁰

Kelâmcıların terminolojilerini oluştururken dile verdikleri önem ve mütekaddimîn dönemin dile dayalı kelâm anlayışı dikkate alınarak bu bölümde öncelikle çalışmanın temelini oluşturacak kavramların lügavî anlamlarına yer verileceği bir etimolojik arka plan sunulacaktır. Bu bağlamda ilk olarak araz kelimesinin lügatlerdeki kökenine inilerek kelimenin etimolojik yapısı ve terim anlamları irdelenecektir. Hemen akabinde kelâm dışındaki kozmolojik sistemlerde savunulan cisimlerin niteliklerine yönelik bazı yaklaşımlar hakkında bilgi verilerek kelâmî arazların isimlendirilme, tanım ve anlayış bakımından bu harîcî sistemlerden etkilenip etkilenmediği sorgulanacaktır. Etimolojik, terminolojik ve tarihsel zeminine yönelik izahların ardından arazın etrafını ören kavramsal ağın ortaya konulması maksadıyla kelâmî ve kelâm dışı bazı kavramlara yer verilecektir. Bu bağlamda öncelikle mütekaddimîn dönem kelâmcılarının arazla aynı anlamda kullandıkları sıfat, mana ve illet lafızlarının Arap dilbilimindeki karşılıkları hakkında bilgi verilerek hangi bağlamlarda araz yerine kullanıldıklarının tespitine çalışılacaktır. Daha sonra arazla ilişkili kavramlar sadedinde ıstılahta arazla bağlantılı

¹⁰ Kelâm metodolojisinin gelişim süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi,” *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014*, 2014, 369–416; Dilbiliminin kelâmıda bir istidlâl yöntemi olduğu hakkında bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, 1987), 32–33. Mütekaddimîn dönem kelâm tartışmalarında Arap dilbilimcilerinin etkisi hakkında bk. Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü,” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37–79.

ortak problemleri bulunan hal ve mahiyet ayrıca farklı evren tasavvurlarında evreni oluşturan bileşen rolünü arazla paylaşan cevher ve cisim kavramlarına da değinilecektir. Böylece kelâmî araz tanımlarının menşeinin daha iyi anlaşılmasına bir zemin oluşturulması planlanmakta ve netice olarak çalışmanın temelini oluşturacak kavramsal inşanın tamamlanmış olacağı umulmaktadır.

1.1. Araz Kelimesinin Etimolojisi ve Mütেকaddimîn Dönem Kelâmcılarının Araz Tanımları

1.1.1. Etimolojik Bağlamda Araz

Lügat eserlerinde ‘a-r-d (عرض) kökünden gelen kelimelerin geniş bir anlam çerçevesi bulunduğu gözlenmektedir. Bu anlam çeşitliliği arasında kelâmî arazların özelliklerine de işaret eden ipuçları bulunmaktadır. Süreksizlik, ortaya çık(ar)ma, gösterme, aniden meydana gelme, genişlik, çokluk bu kökten gelen kelimelerin Arap dilindeki temel anlamlarıdır. Bu anlamların her biri kelimenin belirli siygalardaki kullanımlarına özgü olmayıp farklı vezin ve siygalardaki okunuşlar aynı anlamda kullanılabilmekte ya da aynı vezin ve siygadaki okunuşlar farklı anlamları ifade edebilmektedir. Bu nedenle kelimenin etimolojisinin kelâmî arazların hangi özelliklerine işaret ettiğinin daha iyi görülmesini sağlamak maksadıyla bir tasnif yapmak gerektiğinde vezin veya siyga üzerinden değil anlamlar üzerinden bir tasnif yapmak daha elverişli olacaktır.

1.1.1.1. Süreksizliğe İşaret Eden Anlamlar

Araz kelimesinin farklı vezinlerdeki söylenişlerinde geçicilik ve süreksizlik ifade eden anlamlar ön plana çıkmaktadır. Sözlüklerde عَرْض fiilinin “mal karşılığı mal satımı” anlamına geldiği, *ra* harfinin harekeli okunduğu عَرْض isminin “dünya malı, dünyalık”, *ra* harfinin sükûn okunduğu عَرْض şeklindeki kelimenin ise “altın, dirhem ve dinarlar dışındaki mal” olduğu belirtilmektedir. Buna göre her arz arazdır fakat her araz arz değildir. Zira arz, para dışındaki mal türleri için kullanılır. Nitekim *urûzu ’l-empti ’a* ifadesi de ölçülüp tartılmayan, canlı ya da akar cinsinden olmayan maldır.¹¹ İbn Manzûr (öl.

¹¹ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), VII/169; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu ’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu ’l-basît fî tercemeti ’l-Kâmûsi ’l-muhît*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), III/3016-3017.

ثَلَاثَ (711/1311) kelimenin mal ve mal karşılığı mal satımı anlamlarındaki kullanımlarına ¹² İbn Manzûr'un ifadesine göre hadiste geçen *mu'arada* ibaresi بِالْعَرَضِ بِالْعَرَضِ anlamına gelmektedir ki '*ard*' şeklindeki okunuşla بِالْمَتَاعِ kastedilmektedir. Kelimenin '*arad*' şeklinde *ra* harfinin harekeli okunuşunda "dünya malı" anlamındaki kullanımına ise âyet-i kerîmede geçen ثَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا ibaresini delil gösteren İbn Manzûr '*arad*'ın "dünyadan elde edilen şey" demek olduğunu belirtmektedir.¹³ Kelimenin "dünya malı" anlamındaki kullanımına لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ إِنَّمَا الْغِنَى النَّفْسِ hadisi de örnek gösterilmektedir.¹⁴ Bir başka hadîs-i şerifte de الْفَاجِرُ وَالْبَرُّ مِنْهُ الْبَرُّ وَالْفَاجِرُ buyrulmaktadır ki bu da arazın devam ve sebâtı bulunmayan şey anlamında kullanımına bir örnek olarak gösterilmektedir.¹⁵ Bu bağlamda bu anlamından dolayı kelimenin kelâmcılar tarafından kendi zâtıyla kâim olmayıp sadece cevherle kâim olan renk ve tatlar gibi varlıkları isimlendirirken dilden ödünç alındığı belirtilmektedir. Bir başka âyette de kelimenin bu türdeki kullanımına uygun olarak يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الدُّنْيَا وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ¹⁶ buyrulmaktadır.¹⁷ Aynı âyetleri zikreden Râgıb el-İsfahânî (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu âyetlerde geçen '*arad*' kelimesinin "sürekliliği bulunmayan mal" anlamını taşıdığını söylemekte ve bu bağlamda dünya için '*aradun hâdirun* (şu anda varolan / şimdilik var olan) ifadesinin kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca âyetlerde geçen '*aradun misluhu*¹⁸ ve '*aradan karîben*¹⁹, ifadelerinde de dünyanın geçiciliğine vurgu olduğunu ileri sürmektedir. Râgıb el-İsfahânî'nin ifadesine göre kelâmcılar da kelimenin bu anlamından hareketle renk ve tat gibi arazların cevherlerde bulunmaları dışında bir varlıklarının olmadığını yani cevherlerden ayrı bir varlıklarının bulunmadığını söylemişlerdir.²⁰ Günlük dilde ticârî bir mal (sil'atün) karşılığı başka bir ticârî mal satın alındığında عَرَضًا هَذِهِ السِّلْعَةُ denildiğine,

¹² "Üç şeyde bereket vardır: Ücret karşılığı satış ve mal karşılığı satış bunlardandır."

¹³ el-Enfal 8/67.

¹⁴ Mal çokluğu değildir zenginlik, asıl zenginlik ruh zenginliğidir.

¹⁵ Dünya iyi insanın da kötü insanın da azığı olan hazırda bulunan bir arazdır.

¹⁶ el-A'râf 7/169. "Daha önemsiz olan bu malı (araz) alıp bizi bağışlasın diyorlar. Benzeri bir mal geldiğinde de onu kabul ederler."

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VII/167-168, 170; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, III/3017.

¹⁸ el-A'râf 7/169.

¹⁹ et-Tevbe 9/42. (Eğer yakın/hazır bir dünya menfaati ve kolay bir sefer olsaydı sana katılırlardı).

²⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1961), 331.

ya da بَعَضَ كَذَا ifadelerinde kelimenin ivaz ve bedel anlamını da içerdiğine işaret edilmektedir.²¹ Mal alışverişi anlamına binaen kelimenin Arap dilinde ivaz-bedel anlamındaki kullanımları da görülmekte ve bu bağlamda عَوَضْتُكَ (seni karşılık -ivaz- olarak verdim) anlamı kastedilerek عَرَضْتُكَ de denilmektedir.²²

Kelimenin lügavî bakımdan süreksizlik anlamındaki bir diğer kullanımı عَرُوض şeklindeki okunuşunda görülmektedir. Nitekim burada kelime, yürürken kişiye ârız olan mekân anlamına gelmektedir. Bu bağlamda günlük dilde “Falan kişi yürüdüğünde ârız olacağı bir mekân olmaksızın (bilâ 'arûdin) ayağına tezdır / hızlı koşandır” anlamında فَلَانٌ رَكُوضٌ denilmektedir. Yani kendisine mekân ârız olmasına ihtiyacı yoktur.²³ Dolayısıyla bu mekân yürümeye bağlı olarak geçicidir.

Lügatlerde ‘ard, ‘arîd ve ‘ârid şeklindeki üç okunuşun da “bulut” ya da “ufku kaplayan şey” anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. ‘Ard ve ‘arîd ufukta ortaya çıkan bulut anlamında kullanılır. Nitekim ‘ard kelimesinin çoğulu olan ‘urûd kelimesi Sâid b. Cüeyye’nin أَرَقْتُ لَهُ حَتَّى إِذَا مَا عَرُوضُهُ تَحَادَثَتْ، وَ هَاجَتْهَا بُرُوقٌ تُطِيرُهَا beyitinde de bulut anlamında kullanılmıştır.²⁴ ‘Ârid kelimesinin bulut anlamındaki kullanımı âyet-i kerîme ile de sabittir. Kur’an’da عَارِضٌ مُّطِرٌنَا قَالَوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا âyetinde ‘ârid kelimesi yağmur yağdıracak bulut anlamına gelmektedir.²⁵ ‘Arid kelimesi ayrıca ufku kaplayan anlamında bulutu ifade için kullanıldığı gibi süreksizlik ile birlikte çokluk anlamını da ima edecek şekilde “ufku kaplayan çekirge ve arı sürüsünü” ifade için de kullanılmaktadır.²⁶

1.1.1.2. Hudûsa İşaret Eden Anlamlar

İf’âl bâbında gelen a ‘rada fiili “belirmek, ortaya çıkmak” (bede’e ve zahera) anlamlarına gelirken sülâsî bâbdaki ‘arada fiili ise “belirtmek, ortaya çıkarmak, göstermek” (ebde’e, ezhara, ebraze) anlamlarına gelmektedir. Nitekim Kur’an’da وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ve عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا âyetlerinde de kelime “göstermek” anlamında

²¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Ḳur’ân*, 331; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/168.

²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/168.

²³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/173.

²⁴ Bulutları dağılana ve şimşekler onlara saldırıp ortadan kaldırıncaya kadar onun için uykusuz kaldım.

²⁵ el-Ahkâf 46/24.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/174; Âsım Efendi, *Kāmûsu’l-muhîṭ Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basîṭ fî tercemeti’l-Kāmûsi’l-muhîṭ*, III/3016-3017; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Ḳur’ân*, 330.

kullanılmaktadır.²⁷ Lügatlerde günlük konuşmada da bir kimseye bir nesneyi göstermek ve belirtmek anlamında عَرَضَ الشَّيْءَ عَلَيْهِ إِذَا ارَاهُ إِتَاهُ ya da عَرَضَ الشَّيْءَ لَهُ إِذَا أَظْهَرَهُ denildiği ifade edilmektedir.²⁸ Bir nesnenin âniden belirmesi, bir şeyde kasıtsız olarak aniden ortaya çıkma anlamlarında da ‘arada fiili kullanılmaktadır. Nitekim bir kimsenin bir nesneye atma kastıyla fırlattığı okun kasıtsız olarak bir şahsa isabet etmesi anlamında اصَابَهُ سَهْمٌ مَا جَاءَكَ مِنَ الرَّأْيِ عَرَضًا خَيْرٌ مِمَّا جَاءَكَ ise denilmektedir. Akla ansızın gelen fikirler için عَرَضًا مُسْتَكْرَهَا denilmektedir.²⁹ Bu bağlamda beklenmedik bir şekilde karşılaşılan karşı cinse birden vurulmayı ifade etmek için de عَرَضَتْهَا denilir. Nitekim câhiliye dönemi şâirlerinden Meymûn b. Kays el-A‘şâ (öl. 7/629 [?]) beyitlerinde bu ifadeyi kullanmaktadır: عَرَضَتْهَا عَرَضًا، وَ عَرَضَتْ رَجُلًا غَيْرِي، وَ عَرَضَتْ أُخْرَى غَيْرَهَا الرَّجُلُ. Buradaki ‘ullıktuhâ ‘aradan ifadesinin “kadın arazlardan bir arazdı ki ben istemeden o bana isabet etti” anlamına geldiği belirtilmektedir.³⁰

Lügatlerde ölüm, hastalık gibi insan hayatıyla ilgili olaylar (أَحْدَاثُ الدَّهْرِ), insana ârız olan kederler ve meşguliyetlere de araz denilmektedir. Nitekim bu olaylar da insanın başına âniden gelmekte ve süreklilik arz etmemektedir. Arazın bir insanın başına gelen ve o kimseyi sınavan şey olduğu, bir insanın başına gelen ve onu hapseden hastalık veya hırsızlık gibi şeyler için kullanıldığı nakledilmiş ayrıca insana ârız olan ateş, meşguliyetler ve şüphe de araz olarak isimlendirilmiştir. Bu bağlamda araz ve ârızın bir şeye isabet eden âfet olduğu da söylenmektedir.³¹ Görüldüğü üzere kelimenin ortaya çık(ar)mak, göstermek şeklindeki bu anlamları daha ziyade ansızın ve sonradan ortaya çıkan durumlar için kullanılmaktadır. Bu ise kanaatimizce kelâm kozmolojisindeki arazların sonradanlığını ifade eden hudûs özelliğinin lügavî temeline işaret etmektedir.

²⁷ el-Bakara 2/31. “Allah Teâlâ her şeyin ismini Âdem’e öğretti. Sonra da onları meleklerle gösterdi”. el-Kehf 18/100. “O gün kâfirlere cehennemi öyle bir gösteririz ki...”

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/168, 185; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, 330; Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, III/3015.

²⁹ Aklına kasıtsız olarak/ansızın gelen fikir, istemeden gelen şeyden daha iyidir.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/185; Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, III/3017.

Ben ona birden tutuldum ama o gitti başkasına tutuldu,
Tutulduğu adam da ondan başkasına tutuldu.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/169; Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, III/3016-3017; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, 330.

1.1.1.3. Çokluk ve Çeşitliliğe İşaret Eden Anlamlar

İbn Manzûr ‘a-r-d kökünden gelen ‘ard (ç) a ‘râd, ‘arîd şeklindeki kelimelerin “uzunun zıddı, en, genişlik, bolluk, çokluk” anlamlarına geldiğini ifade etmekte aynı kökten tef’îl vezninde gelen ‘arrada fiilinin de bunlara uygun olarak “genişletmek”, if’âl vezninde gelen ‘a ‘rada fiilinin ise “geniş olmak” anlamına geldiğini belirtmektedir. İbn Manzûr “genişlik, çokluk” anlamlarındaki kullanıma Uhud savaşıyla ilgili zikredilen لَقَدْ ذَهَبْتُمْ فِيهَا عَرِيضَةً hadisini örnek göstermekte ve burada geçen عَرِيضَةً ibaresini واسعةً lafzıyla izah etmektedir. Ayrıca قَدْ دُعِيَ عَرِيضٌ 32 âyetindeki عَرِيضٌ kelimesinin de واسعٌ anlamında kullanıldığına işaret ederek mezkûr kullanıma âyetten delil getirmiş olmaktadır. Bu noktada İbn Manzûr ‘arîd kelimesinin cisimler hakkında kullanılmakla birlikte âyette cisim olmayan “dua” için de kullanıldığına dikkat çekmektedir. *Kâmûs Tercümesi*’nde âyetteki عَرِيضٌ دُعِيَ ifadesinde istiâre-i tahyiliyye yapıldığı ve bu yolla ibarenin “cüzlerin çokluğu” anlamına gelip mübalağa içerdiği belirtilmektedir.³³ Râgıb el-İsfahânî de bu âyete ilave olarak وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ (genişliği yer ve gökler kadar olan cennet)³⁴ âyetinde de kelimenin “uzunluğun mukabili yani genişlik” anlamında kullanıldığını belirtmekte ve ‘ard kelimesinin uzunluğun karşılığı yani genişlik anlamının aslında cisimler için geçerli olduğunu bununla beraber cisim dışı unsurlar için de kelimenin bu anlamda zaman zaman kullanıldığını ifade etmektedir.³⁵ İsfahânî cisim dışındaki şeyler için bu kullanıma başka bir örnek göstermezken İbn Manzûr Emevî dönemi şairlerinden Zürrümme’nin (öl. 117/735) mısralarından bu tarz bir kullanıma başka bir örnek göstermektedir. Nitekim Zürrümme فَأَعْرَضَ فِي الْمَكَارِمِ وَ اسْتَطَالَا beytinde soylu davranışları (mekârim) ifade için mezkûr kelimeyi kullanmıştır.³⁶ Burada zikredilen mekârim uzunluk ve genişliği olan bir şey olmayıp kelime burada genişletme ve genellemeden kinâye babında ifade olunmuştur. İbn Manzûr, ‘arîd kelimesinin “çokluk” ifade etmek için de kullanıldığını belirterek bu hususu izah etmektedir. Nitekim günlük dilde kullanılan اِمْرَأَةٌ عَرِيضَةٌ اُرِيضَةٌ terkihi “çok doğurgan kadın” için kullanılırken “çok dua

³² el-Fussilet 41/51.

³³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/165-166; Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basîti fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhîti*, III/3016.

³⁴ Âl-i İmrân 3/133.

³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 330.

³⁶ Genç adam geçimini sağladı, hem kendi inşa etti hem babası / Böylece genişledi soylu davranışları ve uzadı gitti.

eden” için دُعَاءٍ عَرِيضٍ , ameli neticesinde “ahlâkı artan” için ise اَعْرَضَ فِي الْمَكَارِمِ denilir.³⁷ Cisim dışı anlamlar için kullanımın bir örneği de ‘ayn harfinin esreli okunduğu عَرْضْ kelimesinde görülmektedir. Nitekim bu okunuşu ile kelime “şeref, saygınlık, neseb, bir insanın övülecek veya yerilecek konumu” anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlardaki kullanıma ayrıca şu şiir örnek gösterilmektedir:

رُبَّ مَهْرُولٍ سَمِيٍّ عَرْضُهُ وَ سَمِيٍّ الْجِسْمِ مَهْرُولٍ الْحَسْبِ³⁸

Görüldüğü üzere klasik lügat eserlerinde ‘a-r-d kökünden gelen kelimeler genişlik, çokluk, süreksizlik, ortaya çık(ar)ma, gösterme, aniden meydana gelme gibi pek çok farklı anlama gelmektedir. Bir kelâm terimi olarak araz kelimesinin lügatlerdeki bu anlamları kelâmî arazların bâkî olmamalarına, cisimden ayrı oluşlarına, cisimlerde sonradan âniden ortaya çıkışlarına ve nesnel gerçeklikleri bulunan hâricî varlık oluşlarına işaret etmektedir. Nitekim genişlik ve çokluk anlamındaki ‘ard ve ‘arîd kelimelerinin asıl olarak cisimler için geçerli olmalarına rağmen dua ve ahlak gibi cisim olmayan şeyler için de kullanımının arzu, kerâhet, irâde gibi niteliklerin araz olarak isimlendirilmesine de imkân sağladığı söylenebilir. Bununla birlikte ‘a‘rada ve ‘arada fiillerinin ortaya çık(ar)mak, belir(t)mek, göstermek (bede‘a-ebde‘a, zahera-ezhera, ebreze) anlamlarına geldiği söylemi de “arazların zihninin dışında gerçeklikleri bulunan” varlıklar olduğu şeklindeki kelâmî düşüncüyü destekler mâhiyette kabul edilebilir. Zira görünen ve gösterilen şey ancak duyu ile müşahade edilenlerdir ve duyu ile müşahade edebildiklerimiz ise hâricî varlık olarak mevcuttur. Lügatlerde kelimeye verilen kasıtsız ve aniden ortaya çıkma anlamları ise arazların hudûsuna dair bir işaret olarak görülebilir. Kelimenin lügavî anlamları arasında öne çıkan ve temel mana denilebilecek anlam ise “süreksizlik / geçicilik”tir. Nitekim ‘a-r-d kökünden gelen ‘ard, ‘arîd, ‘arad, ‘ârid, ‘arûd kelimelerine verilen dünya malı, ticari mal, bulut, yürürken geçilen mekân gibi anlamların tümü süreksizliğe ve gelip geçiciliğe işaret etmektedir. Lügat müellifleri de kelâm âlimlerinin, “devamlılık ve sebatın yokluğu” anlamından dolayı nesnelerin niteliklerine araz ismini verdiklerini ve araz ismini kelimenin dildeki bu anlamından dolayı Arap

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/165-166; Âsım Efendi, *Kāmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fi tercemeti’l-Kāmûsi’l-muhît*, III/3021-3022. Kelimenin cisim dışı şeyler için de kullanılmasının sevgi, nefret gibi duygu durumlarının da kelâmcılar tarafından araz kabul edilmesinin izahına yönelik ipuçları taşıdığı düşünülebilir.

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/170; Âsım Efendi, *Kāmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fi tercemeti’l-Kāmûsi’l-muhît*, III/3018. (Çok zayıf kişinin şerefi geniş / Şişman bedeninin ise şerefi zayıf olabilir)

dilinden istiâr ettiklerini belirtmektedirler. İleride arazın mütekaddimîn dönem kelâmcılarınca yapılan tanımlarının ele alınacağı kısımda da görüleceği üzere arazların bir kısmını bâkî kabul eden Mu‘tezile dâhil mütekellimlerin geneli araz tanımlarında geçicilik ve süreksizlik özelliğini vurgulamaktadır. Bu da arazların en temel özelliğinin, kelimenin hem lügavî hem de terimsel tanımlarındaki merkezî anlamın *süreksizlik* olduğunu ortaya koymaktadır.

1.1.2. Terminolojik Bağlamda Araz

Kelâmcılar ve felsefeciler âlemi oluşturan unsurlar kapsamında cevherler ile arazların kabulü konusunda birleşmekle birlikte bu unsurlara yükledikleri anlamlar noktasında fikir ayrılığına düşmekte ve bu bağlamda her iki grup ciddi farklılıkları bulunan iki ayrı evren tasavvurunu benimsemektedir. Nitekim ileride cevher bahsinde zikredileceği üzere özellikle cisimlerin daha küçüğe bölünmeyen cüzlerden oluştuğunu savunarak cevher-i ferdi yani atomculuğu benimseyen kelâmcılar sadece maddî cevherleri kabul ederken, atomculuğu reddeden felsefeciler ise suret, heyûlâ, cisim, nefis ve akıl olmak üzere cevheri beşli bir taksime tabi tutmaktadırlar. Bu bağlamda felâsifenin araz tanımları, araz taksimleri ve cevher-araz ilişkisine yönelik anlayışları da kelâmcılardan farklılık göstermektedir.³⁹ Felsefecilere göre araz, “dış dünyada var olduğunda bir konuda (mevzu‘) bulunan” ya da “kendisine hulûl eden şeyi kâim kılacak bir mahalde (mahallün mukavvimun li mâ halle fihî) bulunan” bir mahiyettir.⁴⁰ Farâbî (öl. 339/950) felsefî bir terim olarak arazı “kendisi ile herhangi bir şeyin nitelendiği bütün sıfatlar” şeklinde tanımlarken bu sıfatın bir konuya (mevzû‘) yüklenen bir yüklem (mahmûl) olmadığını, yüklem de (mahmûl) mevzu şeyin mahiyetine dâhil olamayacağını tam aksine mevzunun zât ve mâhiyetinin dışında olan şeyi bildirdiğini belirtmektedir. Arazların varlığının sürekli olabileceği gibi süreksiz de olabileceğini ifade eden Fârâbî araza araz denmesinin ne varlığının sürekliliği ne de hızlıca ortadan kalkması olduğunu ileri

³⁹ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm* I/604-605; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma‘ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*, VI/285-286; Münâ Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fî fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî* (Beyrut: el-Müessesetü’l-câmi’iyyeti’d-dirâseti ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 1994), 51.

⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma‘ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*, V/9-10.

sürmektedir. Ona göre araz isimlendirmesinin nedeni arazın, bulunduğu konunun mahiyetine dâhil olmamasıdır.⁴¹

İbn Sînâ (öl. 428/1037) ise arazın birden fazla anlama gelen müşterek bir isim olduğunu ifade ederek farklı anlamlardaki kullanımlarını sıralamaktadır. İbn Sînâ'nın ifadesine göre araz; “bir mahalde mevcûd bulunan varlıklar”, “bir konuda (mevzu‘) mevcûd bulunan varlıklar”, “mukavvim olmayıp pek çok şeye yüklem olan şey”, “tabiatının dışında mevcûd olan şey”, “kendisine bitişen başka bir şeyde var olmak için bir şeye yüklenen” ve “evveleminde var olmayan şey” için kullanılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre kartopu, zikredilen birinci ve ikinci anlama göre araz olmayıp sadece üçüncü anlama göre arazdır. Zira mukavvim olmamakla birlikte mahmul olan beyaz nesne (ebyad), bir mevzuda olmadığı gibi bir mahalde de mevcûd olmayan bir cevherdir. Nitekim bir konu ya da mahalde mevcûd bulunan, beyaz nesne değil beyazlıktır (beyâd). Ayrıca beyazlık, kartopuna sadece iştikâk yoluyla yüklenebilmektedir.⁴² İbn Sîna esasen arazın üçüncü kullanımını verdikten sonra bu anlam çerçevesine girenleri *arazî* olarak ifade etmektedir. İbn Sînâ felsefecilerin beş cevherden biri olarak kabul ettiği suretin de araz anlamında kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Ancak ona göre suret, sadece araza verilen ilk anlam bakımından yani “bir mahalde mevcûd olan şey” anlamında arazdır.⁴³ Nitekim İbn Sînâ tıpkı araz gibi suretin de birden fazla anlama gelebilen müşterek isimlerden olduğunu bu bağlamda suretin “nev‘”, “bir şeyin mâhiyeti”, “kendisi vesilesiyle nev‘in, ikincil yetkinliklerini kazandığı yetkinlik”, “mahallin kâim olmasını sağlayan hakikat” ve “nev‘in kâim olmasını sağlayan hakikat” olmak üzere beş anlamını zikretmektedir.⁴⁴

⁴¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrik, 1986), 95-96.

⁴² İştikâk yoluyla yapılan yüklemeler, zât içermeyen kelimeleri zâtı içerecek dil formuna aktarmak ve âşikar bir şekilde görülebilecek birtakım ilaveler getirmek suretiyle zâtı ortaya çıkaran yükleme türüdür. Söz gelimi “gülmek” sözcüğünde bir zât bulunmazken bu kelime “gülen” formuna aktarıldığında “A, güler” önermesindeki gibi “gölme mastarını hâmil birey” anlamını da içeren bir kelime elde edilmiş olmaktadır. Zât bulunmadığında konu ile yüklem bir araya getirilmesi imkânsız olduğundan bu tür yüklemelerde konuyla yüklem birleşme noktası sağlanmaya çalışılır. Mehmet Özturan, “Yüklemlemenin Anlamı: Tecridü'l-İ'tikâd Üzerine Bir İnceleme”, *Beytülhikme* 10/1 (2020), 214-215. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımına göre beyazlık (beyâd) kartopuna yüklem yapıldığında dilsel formu değiştirilir ve önerme “Kartopu beyazdır” şeklinde oluşturulur.

⁴³ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, thk. A. M. Goichon (L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963), 25-26.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, 16. İbn Sînâ'nın surete verdiği anlamların değerlendirmesi için bk. Halil İbrahim Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 45-74.

Suretin felsefeciler tarafından cevherin kısımlarından biri olarak da kabul edilmesine rağmen cevhere mi araza mı tekabül ettiği konusundaki kafa karışıklığı aslında Aristo'nun (öl. M.Ö. 322) kategorilerdeki araz tanımının surete de uygulanabilmesi ve bu nedenle de suretin araz olarak değerlendirilebileceği düşüncesinden doğmuştur. Nitekim Aristo şârihlerinden Rodoslu Andronicos (öl. M.S. 10) ve Boethius (öl. 524) sureti bu bağlamda araz olarak değerlendirirken, Afrodisyaslı İskender (öl. III yüzyılın ilk yarısı) bu yorumu reddederek suretin cevherîliğini savunmuştur.⁴⁵ Suret-araz benzerliği tartışmaları ise suretin tıpkı araz gibi konusu olduğu vehmedilen şeyde parça olarak bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Aristo şârihlerinden İskender, Aristo'nun “bir konuda onun parçası olmaksızın bulunan mevcûd” şeklindeki araz tanımından hareketle suret için “bir şeyde parça olarak bulunan mevcûd” tarzında bir tanım geliştirmekte böylece suretin cevherîliği iddiasını “parça olma” özelliği üzerinden oluşturduğu argümanla ispata çalışmaktadır.⁴⁶ Platon'dan itibaren “değişim boyunca sabit kalıp, bir şeyi ne ise o yapan asıl ilke” anlamını korumakla birlikte suret kavramı, felsefe tarihi içerisinde anlamsal değişikliklere uğrayarak her felsefî akım tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır.⁴⁷ Bu bağlamda suretin kendisine yüklenen anlamlara bağlı olarak üstlendiği işlev de farklılık arz etmiştir.⁴⁸ Kelâmın henüz felsefileşmediği mütekaddimîn dönem kelâmcıları ise suretin cevher mi araz mı olduğu tartışmalarına girmeksizin âlemin kadîm kabul edilen heyûlâ ve ona sonradan eklenen suretten oluştuğu şeklindeki yaklaşımı âlemin kıdemi, arazların bekâsı ve arazlardan arınmış cevher fikrine sevk ettiği için reddetmektedir. Bu reddedişler sırasında suret yerine araz ifadesi kullanılmakta ve hilomorfist terminolojide cevher yerine heyûlâ, araz yerine ise suret lafızlarının kullanıldığı belirtilmektedir. Nitekim kelâm metinlerinde ashâb-ı heyûlâ'nın âlemin oluşumunu, kadîm kabul edilen heyûlânın arazlardan yoksun tek bir şey iken daha sonra onda arazların ortaya çıkmasıyla âlemin meydana geldiğini ileri sürerek izah ettikleri nakledilmektedir.⁴⁹ Bu durum

⁴⁵ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 128–132.

⁴⁶ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 132–142. İskender'in geliştirdiği ve daha sonra Porphyrios (öl. 304), Ammonios, Simplikos gibi şârihlerce benimsenen bu yaklaşım Fârâbî ve İbn Suvâr gibi İslâm dünyasından bazı âlimler tarafından da benimsenmiştir. İbn Sîna ise hem Aristo hem de Platoncu suret anlayışını yetersiz bularak yeniden şekillendirmiş ve kendi suret teorisini oluşturmuştur. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 16, 175.

⁴⁷ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 14–16, 46–47.

⁴⁸ Sûretin Platon'dan İbn Sînâ'ya farklı felsefî sistemlerdeki kavramsal ve işlevsel dönüşümü hakkında bk. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 121–191.

⁴⁹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 73, 76–77; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî

kelâmcıların suretin yukarıda zikredilen arazı çağrıştıran tanımlardan etkilenmelerinden kaynaklanmış olabileceği gibi felsefecilerin tartışmalarından haberdar olarak bu tartışmalarda suretin araz olduğu iddialarını daha kabul edilebilir bulmuş olmaları da muhtemeldir.

Felsefecilerin aksine kelâmcılar araza tek bir anlam verme noktasında birleşmekle birlikte bu tanım ve tarifleri, varlık taksimlerinde baz aldıkları hususlara, benimsedikleri fizik ve metafizik görüşlerine göre farklılık arz etmektedir. Nitekim Eş'arî, cisimlerde bulunan niteliklere araz isminin verilmesi hususundaki ihtilaflardan bahsederken Nesefî ve Cüveynî de mütekellimlerin araz tanımlarında farklı ifadeler kullandıklarını belirtmektedirler.⁵⁰ Mütekaddimîn dönem kelâmcıları arazları tanımlarken genel olarak şu ifadeleri kullanmaktadırlar:

1. Araz, bekâsı imkânsız olan şeydir. (العرض ما يستحيل بقاءه)
2. İki zamanda birden sürekliliği olmayan şeydir. (ما لا يبقى زمانين)
3. Varlığı sürekli olmayan şeydir. (ما لا يبقى وجوده)
4. Varlıkta ortaya çıkan ve cevherler gibi bir kalıcılığının bulunması gerekmeyen şeydir. (ما يعرض في الوجود ولا يجب له لبث الجواهر)
5. İki adem arasının dışında varlığı imkânsız olandır. (ما يستحيل وجوده إلا بين غمتين)
6. Cevher ile bulunan şeydir. (ما يوجد بالجواهر)
7. Cevher ile kâim olan şeydir. (ما يقوم بالجواهر)
8. Varlığında cevherle kâim olan şeydir. (ما يقوم بالجواهر في وجوده)
9. Kendinden başkasıyla kâim olan şeydir. (ما يقوم بغيره)
10. Kendinden başkasında ortaya çıkan şeydir. (ما يعرض في غيره)

Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 94-99; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/81-82; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 23; Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, thk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim - Abdülkerîm b. Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 111.

⁵⁰ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmâîl b. İshak Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâti'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfi'l-Muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950), II/53; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 52; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/69-70.

11. Varlığı için bir mahalle ihtiyaç duymaktan müstağni kalmayıdır. (ما لا يَسْتَعْنِي فِي وُجُودِهِ)⁵¹ (عن مَحَلِّ)
12. Bulunduğu mahal yok olmasa da kendisi yok olabilen şeydir. (ما يَبْطُلُ مِنْ غَيْرِ بُطْلَانٍ)⁵² (مَحَلِّهِ)
13. Kendinden başka bir varlık için sıfat olan şeydir. (ما كَانَ صِفَةً لِغَيْرِهِ)⁵³

Farklılıklar dikkate alındığında araz tanımlarında vurgulanan ifadeleri üç kategori altında toplamak mümkün görünmektedir. Birincisi Arap dili ve Kur'ân-ı Kerîm'den hareketle süreksizliği vurgulamaktadır. İkincisi ise muhdes varlık taksimlerinde tehayyüzü ya da kâim olunacak bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğini ön plana çıkaran ve bu vesileyle cevher-araz farkını da vurgulayan ifadelerdir. Üçüncüsü ise cisimlerdeki niteliklerin, “sıfat” olarak isimlendirilmesine dayanmaktadır.⁵⁴ Mütেকaddimîn dönem kelâmcıları bu vurguları farklı kombinlerle bir araya getirerek tanımlarını oluşturmaktadır. Nitekim İmam Eş'arî (öl. 324/935-36), Bâkılânî (öl. 403/1013), İbn Fûrek (öl. 406/1015), Cüveynî (öl. 478/1085), Bağdat Mu'tezilesinin geneli ve Basra Mu'tezile'sinden Nazzâm (öl. 231/845), Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933), Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ve Nîsâbûrî (öl. Hicrî V. yüzyıl ortaları [?]) gibi âlimler araz tanımlarında süreksizlik ve bir mahalle ihtiyaç duyma ya da tehayyüz özelliğini birlikte ön plana çıkarmaktadır.

Dile dayalı tanıımı benimseyen Eş'arî'ye göre araz, cevher ve cisimde geçici olarak ortaya çıkan şeydir.⁵⁵ Bununla birlikte Eş'arî arazın hüküm ve şartının, kendi kendine kâim olmasının ve başka arazları taşımasının imkânsızlığı olduğunu belirtmektedir. Zira

⁵¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye göre bu tanımda vücûd lafzı ile hudûs kastedilirse tanım doğru olur. Ancak mutlak vücûd kastedilirse bu durumda tanım Allah'ın sıfatlarına aykırı düşecektir. Dolayısıyla bu tanım Allah'ın sıfatlarını inkâr ettikleri için sadece Mu'tezile'nin usulüne uygun düşecektir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, I/69-70.

⁵² Nesefî bu son iki tanımın Eş'arî tarafından zikredildiğini, bu tanımların doğru olduğunu belirtmekte fakat yine de bu tanımların arazi iki vasıftan mürekkep kıldığı için arazların aslına aykırı düşüklerini eklemektedir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, I/69.

⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 52; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, I/69-70; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107.

⁵⁴ Arazlara araz isminin verilmesinin nedenlerini zikrettiği bölümde Eş'arî cisimlerle kâim olan manalara “araz” ismini verenler bulunduğu gibi “sıfat” ismini verenlerin de varlığından bahsetmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâti'l-İslâmiyyin ve'l-hilâfi'l-Muşallîn*, II/53-54.

⁵⁵ *ما يَغْرَضُ فِي الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ* Arazların etimolojisi bölümünde aktarıldığı üzere *a-r-d* kökünden gelen isim ve fiillerde genel olarak süreksizlik, sonradan ansızın ortaya çıkma gibi anlamlar bulunduğu araz tanımlarında kullanılan *ye'ridu* ve *i'terada* gibi ifadeler de “geçici olarak ortaya çıkma” anlamını taşımaktadır. Araz tanımında bu ifadeleri kullanan kelâmcıların arazların süreksizliği fikrini savundukları da görülmektedir. Nitekim İmam Eş'arî de arazların bekâsının imkânsız olduğunu ileri süren mütেকellimlerdenir. eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-maşrik, ts.), 211, 238.

mütakellimlerin ıstılahında da araz, kendi kendine kâim olmayan şeydir. Eş‘arî’nin araz tanımı onun cevher tanımını da etkilemekte ve cevheri “tek bir renk ve tek bir hareketi kabul eden” şeklinde tanımlamaktadır. Cevhere dair bu tanımı tercih etme sebebi olarak da mezkûr tanımın cevheri; cisim, araz ve Kadîm Teâlâ’dan temyiz etmesini göstermektedir. Nitekim Kadîm Teâlâ’nın renk ve hareket kabul etmesi cevherin aksine mümkün değildir. Cisim ise en az iki cevherden meydana geldiğinden iki renk ve iki hareketi kabul etmektedir.⁵⁶

Eş‘arî kelâm geleneğinin sistemleşme sürecinin öncülerinden Bâkılânî arazları “bekâsı mümkün olmayıp cevher ve cisimlere ârız olan” şeklinde tanımlamakta ve arazların varlığının, ikinci anda geçersiz olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde ikinci anda varlığı geçersiz olanların araz olarak isimlendirilişine delil olarak da Allah Teâlâ’nın “Dünya arazını istiyorsunuz. Fakat Allah [sizin için] âhireti istiyor”⁵⁷ âyetini göstermektedir. Nitekim bu âyette, âkıbeti zevâl ve butlân olduğu için dünya malı, arazlar (a‘râz) olarak isimlendirilmiştir. Dil ehlinin “Falan kimseye sıtma (humma) veya delilik (cünun) ârız oldu” sözleri de bu hal o kimsede sürekli olmadığında söylenmektedir. Ayrıca kâfirlerin, kendilerine gelecek azâbın geçici (ârız) olduğuna inandıkları zira azâbın, sürekliliği olmayan bir şey olduğuna inandıklarının “Bu bize yağmur yağdıracak bir buluttur [ârız]”⁵⁸ mealindeki âyetle haber verilmesi de Bâkılânî’ye göre arazın bâkî olmadığının delilidir.”⁵⁹

Bâkılânî gibi İbn Fûrek de “Araz, cevherlere ârız olan / cevherlerde ortaya çıkan ve bekâsı mümkün olmayan şeydir” şeklindeki tanımı benimserken⁶⁰ eserlerinde farklı ifadeler zikretmesi nedeniyle Cüveynî’nin tercih ettiği araz tanımı konusunun belirginleştirilmesi gereklidir. *Şâmil* adlı eserinde kelâmcıların arazları, “varlığı sürekli olmayan”, “başkasıyla kâim olan” ve “başkası için sıfat olan” şeklinde üç farklı biçimde tanımladıklarını belirten Cüveynî ilk iki tanımı (ikincisini biraz değiştirerek) kabul

⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 210–211, 333.

⁵⁷ el-Enfâl, 8/67.

⁵⁸ el-Ahkâf 46/24.

⁵⁹ Bâkılânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîşü’d-delâ’il*, 38; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i’tikâdüh ve lâ yecûzü’l-cehlü bih*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1986), 27–28.

⁶⁰ eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *el-Hudûd fî’l-uşûl*, thk. Muhammed Sülemânî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 88.

etmekle birlikte son tanımı doğru bulmamaktadır.⁶¹ *Lûm 'a* adlı eserinde de kabul ettiği bu iki tanımı yani “cevherle kâim olan”, “bekâsı imkânsız olan” şeklindeki tanımları zikreden Cüveynî'nin *Şâmil*'in özeti mahiyetindeki *İrşâd*'da arazları “renkler, tatlar, hayat, ölüm, ilimler, irâdeler, kudretler gibi cevherde kâim olan manalar” şeklinde tanımlaması kendi zikrettiği tanımlardan ikincisini benimsediğini göstermektedir.⁶² Nitekim *Şâmil*'deki hâdis varlık taksimi de Cüveynî'nin “araz, cevherle kâim olan şeydir” şeklindeki tanımı benimsediği fikrini desteklemektedir. Zira Cüveynî muhdes varlıkları hulûl edecek bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğine göre taksim etmekte ve bu bağlamda cevheri bir mahalle ihtiyaç duymayan, arazi ise bir mahalle ihtiyaç duyan kategorisine dâhil etmektedir.⁶³

Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu da arazları bir mahalle ihtiyaç duyma ve süreksizlik özellikleri üzerinden tanımlamaktadırlar.⁶⁴ Nitekim Bağdat Mu'tezilîlerinin önde gelen âlimlerinden Kâbî arazların “iki vakitte birden kalıcılığı bulunmayan şey” olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Ayrıca Kâbî Mu'tezile'nin ve Ehl-i nazarın çoğunluğunu oluşturduğunu ileri sürdüğü *ashâbü'l-a'râza*⁶⁶ göre arazların cisme ait renk, tat, koku, uzunluk, genişlik, derinlik, yumuşaklık, sertlik, sıcak, soğuk, hareket, sükûn ve benzeri her türlü biçim olduğunu belirterek bu biçimlerin de araz olduğunu ve arazların kendi kendilerine kâim olmadıklarını sadece cisimde bulunabildiklerini, bekâları konusunun ihtilafı olduğunu ancak kendisinin arazların bâkî olmadığı görüşünü benimsediğini ifade etmektedir.⁶⁷ Kâbî Mu'tezile ve Ehl-i nazarın çoğunluğunun cismi “uzun, geniş ve derin olmakla birlikte uzunluk, genişlik, derinlik ve diğer arazlardan ayrı olan” şeklinde tanımladıklarını ve cismin, arazları bulunan taşıyıcı olduğunu savunduklarını nakletmektedir. Nitekim

⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 52.

⁶² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Lûma 'u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1965), 87; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâ'idî 'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 17.

⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 34.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. İbrâhim El-Ensârî (El-Mu'temeru'l-Âlemiyyi li-Elfiyyeti's-Şeyh Müfid, 1413), 98.

⁶⁵ el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfi'l-keîlâm”, *Kitâbü Bahri'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*, thk. Abdullah b. Abdülkerim el-Curâfî (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988), 106.

⁶⁶ Kâbî *ashâbü'l-a'râza* ifadesi ile âlemin arazlardan oluştuğunu savunanları değil arazların varlığını kabul edenleri kastetmektedir.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım el-Belhî Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: KURAMER, Dâru'l-Feth, 2018), 453, 455.

bunlara göre cisim arazların tümünden arınmış bir vaziyette var olmadığı gibi arazlar da ancak cisimlerin içinde var olabilmektedirler. Bu gruptan bazılarına göre tek başına olması mümkün olmasa dahi bütün arazlardan ayrı olan bir şey düşünülduğünde bu düşünülen şey cisim değil cevher olur. Zira bir şeyin cisim olabilmesi için onda arazların var olması gerekir. Bir başka gruba göre ise arazları bulunmayan şey de cisimdir. Bununla birlikte cevherin, arazların tümünden birden ayrılamayacağını ve arazların da mutlaka cevherde kâim olduklarını savunmuşlardır.⁶⁸ Şîa'nın imâmet düşüncesi ile Bağdat Mu'tezile ekolünün kelâmi görüşlerini sentezleyerek kendi kelâm metodunu oluşturan dolayısıyla büyük ölçüde Bağdat Mu'tezilesinin takipçisi sayılan Şeyh Müfid de (öl. 413/1022)⁶⁹ Bağdat Mu'tezilesine göre arazların var olmak için mahalle ihtiyaç duyan manalar olduklarını ve arazların hiçbirinin bâkî kabul edilmediğini nakletmektedir.⁷⁰ Bağdatlılar arasından Hayyât (öl. 300/913) gibi bazı Mu'tezilîlerin madumu şey, cevher ve araz olarak isimlendirmeleri ve dolayısıyla yoklukta cevherle kâim olmayan arazların var olduğunu savunmalarının⁷¹ onların arazi, "başkasıyla var olan" ya da "başkasıyla kâim olan" şeklinde tanımlamalarına engel olduğu ileri sürülse de onlar bu güçlüğü aşmak ve bu konudaki eleştirileri bertaraf etmek için tanımını geliştirerek "araz, varlığında cevher ile kâim olandır" demişlerdir.⁷²

Basra Mu'tezilîlerinden Nazzâm arazları "cisimlerde geçici olarak bulunan ve cisimlerle kâim olan şey" (ما يَغْتَرِضُ فِي الْجِسْمِ وَ يَقُومُ بِهِ) şeklinde tanımlamaktadır.⁷³ Eş'arî'nin ifadesine göre bu tanımını benimseyenler arazın herhangi bir mekânda olmaksızın var olmasını ya da herhangi bir cisimde olmaksızın ihdâsını mümkün görmemektedirler. Buna göre Nazzâm da bu tanımını benimsemesi hasebiyle arazın var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyduğu

⁶⁸ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 445.

⁶⁹ Avni İlhan, "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/501.

⁷⁰ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, 98.

⁷¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak* (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2005), 67, 106–107.

⁷² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 52; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/8-9. Bağdat Mu'tezilesinin tamamı madumun şey, cisim ve cevher olmasının imkânı konusunda aynı düşünmemektedir. Nitekim Kâbî madumun cevher ve araz olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve Ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 442; Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 38–39. Şeyh Müfid de Bağdat Mu'tezilesine göre madumun ne cisim ne araz ne de şey olduğunu ve şey olarak isimlendirilse dahi bu isimlendirmenin mecâzî olacağını nakletmektedir. Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, 98.

⁷³ Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelebiyye el-felsefiyye* (Kahire: Dâru'n-nedîm li's-sahâfeti ve'n-neşr ve't-tevzî', 1979), 117; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfi'l-Muşallîn*, II/53.

fikrini kabul etmiş olmaktadır. Ancak her ne kadar kelâmcıların genelini ifade ettiği lafızlarla arazları tanımlasa da Nazzâm'ın araz anlayışı kelâmcıların cumhurunun görüşüne aykırı düşmektedir. Zira Nazzâm; renkler, tatlar ve kokular gibi şeylerin araz olarak isimlendirilmesini reddederek bunların latîf cisimler olduklarını iddia etmektedir. Ona göre tek bir araz vardır bu da harekettir.⁷⁴ Dhanani'nin de işaret ettiği üzere Nazzâm'ın tanımında zikrettiği *ye 'teridu* ibaresi burada sözlükte olduğu gibi “meydana gelmek” ya da “olmak” anlamlarına gelmemektedir. Zira diğer araz tanımlarında vurgulanan “geçicilik, kalıcı olmama” özelliklerinin bu ibarenin tercihi ile arazla ilgili diğer görüşlerde de esas alındığını düşünmek mümkündür. Buna göre ibare “anlık, gelip geçici olma, fâni olma” anlamını ifade etmektedir.⁷⁵

Basra Mu'tezilesinin sonraki dönem âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâi hem kâim olacağı mahal ihtiyacı hem de süreksizliğini birlikte ön plana çıkararak arazı “varlıkta ortaya çıkan ve cevherler gibi bir sürekliliğinin bulunması gerekmeyen şey ” (ما يَغْرِضُ فِي) (الوجود و لا يَجِبُ لَهُ لُبُّ الْجَوَاهِر) şeklinde tanımlamaktadır. Ebû Hâşim'den sonra gelen Mu'tezilîler de bu tanımları benimsemişler ve bu tanımları desteklemek için Arap dilbilimi ile Kur'an'daki kullanımlardan deliller getirmişlerdir. İbn Metteveyh ise bu tanımın temeline işaret eder tarzda Ebû Hâşim'in araz tanımının hemen ardından dilcilere göre arazın “varlıkta görünen ve kendisinden başkasının kalıcılığında bulunmayan (ما يَغْرِضُ فِي الوجود) olduğunu aktarmaktadır. Ancak İbn Metteveyh bu tanımda cisim ve araz ayrımının sağlanamadığını ileri sürmekte ve dilcilerin hummâ ve bulutun (hummâ araz, bulut ise cisimdir) her ikisi için de “âriz” lafzını kullandıklarına işaret etmektedir. Araz isminin sonraları kelâm ilminde terimleştiğini belirten İbn Metteveyh'in ifadesine göre dilbilimcilerin tanımında cisim-araz ayrımı gerçekleşmediğinden arazın aslî özelliğinin “başkasında ortaya çıkan” (mâ ye'ridu 'alâ gayrihi) olarak kabul edilmesi mümkündür.⁷⁶

Basra Mu'tezilesinin bir başka önemli ismi Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), Arap dilinde araz kelimesinin varlığa âriz olan ister cisim ister cevher olsun sürekli bir kalıcılığı olmayan şey anlamına geldiğini belirtmekle birlikte Kur'an'da “Bu bize yağmur getirecek

⁷⁴ Ebû Rîde, *Min Şüyûhi 'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü 'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 117.

⁷⁵ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 40.

⁷⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/107; Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 42.

bir ârızdır” ifadesindeki gibi bulut için *ârız* ifadesinin, “Dünya, iyi ve kötünün rızıklandığı bir arazdır” hadisinde de dünyayı ifade için kullanılan *araz* ifadesinin süreksizlik anlamına işaret ettiğine dikkat çekmektedir.⁷⁷ Ebû Hâşim’den sonra gelen diğer Mu‘tezile kelâmcıları gibi Kâdî Abdülcebbâr da araz kelimesinin terimsel tanımını “Varlığa ârız olup cevherler ve cisimler gibi bir kalıcılığının bulunması gerekmeyen şey” şeklinde ifade ederek tanım konusunda Ebû Hâşim’in görüşünü benimsediğini ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr tanımında geçen “cevherler ve cisimler gibi bir kalıcılığı gerekmeyen” ibaresinin bâkî arazlar açısından tedbiri ifade ettiğini belirtmekte dolayısıyla diğer Mu‘tezile âlimleri gibi birtakım arazların bâkî olduğunu kabul etmektedir. Fakat Kâdî Abdülcebbâr bu bekânın cisim ve cevherlerin bekâsı gibi olmadığını da ilave ederek bâkî arazların, zıtları ortaya çıktığında yok olduklarını oysa cisim ve cevherlerin bekâlarının sabit olduğunu ileri sürmektedir. Bu şekilde Kâdî Abdülcebbâr bâkî arazların bekâsının zıttı ortaya çıkana kadar sürdüğünü cisim ve cevherlerin bekâsının ise sabit olduğunu söyleyerek bu varlık unsurlarının bekâlarının farklılığını ortaya koymaktadır.⁷⁸ Fakat Kâdî’ye göre arazın araz oluşu herhangi bir mahalde olmadan var olmasının imkânsızlığını gerektirmemektedir. Zira arazların özellikleri farklıdır. Nitekim arazlar arasında bir mahalle ihtiyaç duyanlar, telif arazı gibi iki mahalle birden ihtiyaç duyanlar, salt bir mahalle özgü olanlar, bütüne tahsis olunanlar da vardır ki bu araz türlerinin hepsinin ortak noktası araz olmalarıdır. Aynı şekilde arazlar arasında bir mahalle var olanlar da bulunmaktadır. Araz kelimesi varlıkta ârız olan şeyi ifade etmekte fakat cevherlerde uzun süre kalmasını gerektirmemektedir. Cinslerin bu sıfat noktasında ortak olmaları ise bu sıfatlar dışındaki sıfatlar hususunda da ortak olmalarını zorunlu kılmamaktadır.⁷⁹

Mu‘tezilî Câhız (öl. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ise araz tanımlarında sadece var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğini ön plana çıkaran âlimlerdendir. Câhız cisim ve arazların varlığını kabul etmekte ve arazı “kendi kendine kâim olmayıp

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 230.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 230–231.

⁷⁹ Ebû’l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: el-Îrâde*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve ’t-Terceme, 1965), 166–167. Nisâbûrî de tıpkı hocası Kâdî Abdülcebbâr gibi arazları “varlığa gelen ama cevherler ve Kadîm Teâlâ gibi bir sürekliliği bulunması gerekmeyen” şeklinde tanımlamaktadır. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtım en-Nisâbûrî, *Fi’t-Tevhîd: Dîvânü’l-uşûl li Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nisâbûrî*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Matbaatü dâru’l-kütüb ve vesâiku’l-kavmiyye, 1969), 233.

sadece cevher veya cisimde kâim olan cevher olmayan her şey” şeklinde var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğini tek başına öne çıkararak tanımlamaktadır. Ona göre araz, cismin amellerinden iken cisim ise ya yine cisimden ya da cismin yaratıcısı olan bir muhteriden kaynaklanır ki o da Allah’tır.⁸⁰ Bir mahalde bulunmayana araz denilmesini kabul etmeyen Ebû Ali de arazın, kâim olunacak bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğine dayalı tanım yapanlardandır. Ona göre arazın hakikati “kendisinden başkasına ârız olandır”.⁸¹ Ebû Ali’nin benimsediği bu tanım onun fenâ, kadîmin irâde ve kerâheti hakkındaki görüşlerini de etkilemiştir. İbn Metteveyh fenâ arazının araz olarak isimlendirilmesi konusundaki ihtilafları aktarırken Ebû Ali’nin bir mahalde bulunmayana araz ismi verilmesini reddederek arazın hakikatini “kendisinden başkasına ârız olan” şeklinde ifade ettiğini buna karşılık Ebû Hâşim’in ise arazı Arap dilbilimcilerinin görüşüne uygun olarak “varlıkta görünen ve cevherlerde kalmaları zorunlu olmayan” ifadeleriyle tanımladığını belirtmektedir. İbn Metteveyh araz tanımlarında zikredilmesi gereken asıl hakikat konusunda Ebû Ali’nin görüşünü destekler görünmekle birlikte fenânın araz olarak isimlendirildiğini ileri süren Ebû Hâşim’in de bu konudaki haklılığını teslim ederek orta bir yol izlemektedir. Nitekim İbn Metteveyh dilcilerin kullanımlarından sonra zamanla kelâm ıstılahına yerleşen araz isminin hakikatinin “kendinden başkasında ârız olan” olmasının mümkün olduğunu fakat sonraları benzetme yoluyla “bir mahalde bulunmayan şey”e de araz dendiğini ifade etmektedir.⁸²

Arazın sıfat olarak isimlendirilmesine dayalı tanım başta sünnî kelâmın kurucularından Abdullah b. Küllâb (öl. 240/854) olmak üzere özellikle İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Pezdevî (öl. 493/1100) gibi ilk dönem Mâtürîdî âlimlerinde görülmekle birlikte İmâmîyye kelâmının kurucularından Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ve Eş‘arîlerden Bağdâdî de (öl.

⁸⁰ Mahfûz Ali İzâm, *Fi’l-Felsefeti’t-Tabî’iyye ‘inde’l-Câhiz* (b.y.: Dâru’l-hidâye, 1995), 73-74; Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Resâ’ilü’l-Câhiz* (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1991), III/290.

⁸¹ Dhanani bu tanımın arazın, araz olmayan bir mahalle yerleşmesi gerekliliğini vurguladığını ve Ebû Ali’nin fenâ, Allah’ın irâdesi ve kerâhet gibi herhangi bir mahalde bulunmayan unsurları araz olarak kabul etmediğine işaret ettiğini ileri sürmektedir. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu’tazili Cosmology*, 41.

⁸² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/107. Esasında İbn Metteveyh cevherler ile arazları tehayyüz niteliğine sahip olmaları üzerinden tanımlamaktadır. Nitekim *Tezkire* isimli eserinin başında malum ve mevcûd taksimi yapan İbn Metteveyh varlık sıfatına sahip olan malumun mevcûd, varlığının başlangıcı bulunanın da muhdes olduğunu ifade ederek muhdes varlıkları tehayyüz özelliklerine göre taksim etmekte ve mütehayyiz olanın cevher, mütehayyiz olmayanın ise araz olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda İbn Metteveyh’in araz tanımı “varlığı sırasında tehayyüz eden” şeklinde olmaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/1-2.

429/1037) bu tarz bir tanımlı benimsemiştir. Cisimlerdeki hareket, sükûn gibi niteliklerin araz olarak mı yoksa sıfat olarak mı isimlendirileceği hususunda tartışmalardan bahseden Eş‘arî’nin nakline göre Hişâm b. Hakem bu tartışmada sıfat lafzından yana görüş beyan etmiştir. Zira ona göre değişim (tegâyür) cisimler arasında gerçekleştiğinden bu niteliklerin ne araz ne cisim olması söz konusu değildir.⁸³

Cisimlerde bulunan manaları varlıklar (eşya’) ve sıfatlar şeklinde isimlendiren Abdulah b. Küllâb araz, şey ve sıfatı aynı anlamda kabul ederken⁸⁴ varlıkları (eşyâ’), ‘aynlar ve sıfatlar şeklinde ikili bir taksime tabi tutan Mâtürîdî ise bu taksimde bahsi geçen ‘aynların cisim, sıfatların ise araz olduğunu belirterek sıfat kelimesini arazları ifade etmek için kullanmaktadır.⁸⁵ Arazlar kendi kendine kâim olmayan, ‘aynlar ise kendi kendine kâim olan yani var olmak için kâim olacağı bir mahalle ihtiyaç duymayandır. ‘Aynlar da ayrıca mürekkeb ve gayr-ı mürekkeb olarak iki kısma ayrılmaktadır. Nesefî bu taksimde mürekkeb olmayan ‘aynların mütakellimlerin örfünde geçtiği şekliyle cevherler olduğunu mürekkeb olanların ise cisimler olduklarını belirtmektedir.⁸⁶ Arazları cisimden ayrı bir varlık kategorisi olarak kabul eden ve dahası hareket, sükûn, ictimâ, iftirâk gibi nitelikleri araz olarak yorumlayan Mâtürîdî cisimlerde değişimi (tegâyür) sağlayan bu niteliklere araz yerine sıfat isminin verilmesini daha uygun görmektedir. Zira Kur‘ân-ı Kerîm’de “Dünya arazını istiyorsunuz” ve “yakın bir dünya menfaati olsaydı...” (lev kâne aradan karîben) ibarelerinde nesnelerin yani cisimlerin kendileri kastedilmektedir. Dolayısıyla Kur‘an’da cisimlerin kendileri araz olarak isimlendirildiği için cisimden ayrı olanların sıfat olarak isimlendirilmesi Mâtürîdî’ye göre İslâmî açıdan daha doğrudur.⁸⁷ Sıfat

⁸³ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/52-53.

⁸⁴ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/54.

⁸⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 104–105.

⁸⁶ Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’d-dîn*, I/62–64.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 82–83. İmam Mâtürîdî’nin *tab’* (طبع) lafzını da araz yerine kullandığı belirtilmektedir. Bu iddiaya delil olarak da onun tabiatçıların görüşlerini aktararak eleştirdiği bahislerdeki ifadeleri gösterilmektedir. Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 60–63. İddiaya delil gösterilen pasajda Mâtürîdî, tabiatçıların arasında âlemin temeli olarak dört tabiat fikrini benimsemeyenlerin bulunduğunu, bunlara göre her cevherin bir temel ilkesi (asl) bulunduğunu ve tabiatların da bu cevherlere girdiğini savunduklarını aktarmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 179. Cevherlerin iç içe geçmelerinin kelâmcılara göre imkânsızlığı ilkesi üzerinden pasajda, cevhere yerleştiği bahsedilen tabiatlar ile arazların kastedildiği ileri sürülmüş ve buradan hareketle İmamın *tab’* kavramını araz yerine kullandığı iddia edilmiştir. Konuya delil gösterilen bir başka pasaj ise Mâtürîdî’nin tabiatları, çeşitleri bulunan, zıtlaşan şeyler olarak nitelemesidir. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 78, 184. Zıtlık ve çelişkinin arazlara özgü olduğu vurgusuyla Mâtürîdî’nin burada tanımını verdiği tabiatlarla arazları kastettiği savunulmuştur. İddiaya delil gösterilen pasajlarla birlikte tabiatçılara yönelik diğer ifadeleri de incelendiğinde Mâtürîdî’nin âlemdeki farklılığı sıcaklık-

isimlendirmesini tercih etmekle birlikte Mâtürîdî bir arazın arazla kâim olamayıp ancak cisimle kâim olabileceğini ileri sürmekte ve böylece arazın var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğini kabul etmektedir.⁸⁸ Arazın sıfat şeklinde isimlendirilerek tanımlanmasına Eş‘arîler selbî sıfatların araz olmamaları nedeniyle karşı çıkmıştır. Mu‘tezile de sıfat ve vasfı, niteleyenin sözüne nisbet ettiği ve araz ise onlara göre mahallinin sıfatı olmadığı için bu tanımlı eleştirmişlerdir.⁸⁹ Her ne kadar cismi oluşturan hareket, sükûn, ictimâ, iftirâk gibi unsurların sıfat olarak isimlendirilmesini daha doğru bulduğunu belirtse de Mâtürîdî *Kitâbü’t-Tevhîd*’inde bu nitelikleri ifade için araz terimini de kullanmaktadır. Söz gelimi âlemin bir muhdisi olduğunu ispat bahsinde serdettiği delillerden birinde araz kelimesini terim anlamıyla şu şekilde kullandığı görülmektedir:

“Âlemin ‘aynlarından her biri zorunlu olarak arazları taşır. Arazlar ise ‘aynlar olmadan kâim olmazlar ve onlar olmadan bir varlıkları da yoktur. Dolayısıyla âlemi oluşturan unsurlardan ‘aynlar da arazlar da birbirine muhtaçtır. Âlemi oluşturan her bir unsur bir diğerine ihtiyaç duyduğu için de âlemin [bir muhdis olmaksızın] kendi kendine var olduğu iddiası geçersiz olur.”⁹⁰

Allah Teâlâ’ya cisim denilemeyeceği bahsinde Mâtürîdî şâhid âlemde cisim lafzının cüzlere ve kısımlara ayrılmayan araz, fiil, hareket ve sükûn gibi şeyler için kullanılmadığını ifade ederek her ne kadar âyette araz kelimesinin cisimler için kullanılması nedeniyle sıfat isimlendirmesini tercih ettiğini belirtse de aslında arazları

soğukluk, yaşlılık ve kuruluk olmak üzere dört temel tabiatın farklı miktar ve tarzdaki birleşmeleriyle açıklayan tabiatçıları eleştirirken onların kastettiği tabiatların ya cevher ya da araz olacağını belirterek her iki durumda da âlemin hâdisliği sonucuna varan sebr-taksim metoduyla bir argüman geliştirdiği ancak tabiatların cevher mi araz mı olduğu hususunda herhangi bir fikir beyan etmediği görülmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 209–211. Mâtürîdî’nin bu pasajlardaki tavrı muhatabın diliyle izah üslubunu benimsemekten ibarettir. Bu yüzden onun tabiatçıları eleştirdiği pasajların tabiat kavramını araz yerine kullandığına delâleti söz konusu değildir. Bununla birlikte Mâtürîdî’nin duyu algısına konu olan şeylerin ve bütünüyle âlemin bu muhtelif ve zıtlık gösteren tabiatlara bağlılığını ifade ettiği pasajlarda arazları kastetmiş olması mümkündür. Ancak cismin niteliklerinin isimlendirilmesinde sıfat lafzını tercih ettiğini beyan ederken araz lafzının da bunun için kullanıldığını belirtmesi fakat bu konuda tab‘ lafzının kullanımından hiç söz etmemesi onun zıtlık ve farklılık ifade eden tabiatlar ile kastının araz olup olmadığı konusundaki müphemliğin devamına sebep olmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 67, 78, 82–83.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 365.

⁸⁹ Eş‘arî, *Kitâbü Maqālâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/53; Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fî fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*, 46. Daha önce belirtildiği gibi Kâdî Abdülcebbâr da dil açısından arazın, varlığa arız olan cisim veya cevher her türlü geçici şey olduğunu ileri sürerek aslında Mâtürîdî’nin araz kelimesinin cisimler için kullanıldığı görüşüne katılmaktadır. Fakat Kâdî Abdülcebbâr Mâtürîdî’den farklı olarak arazın kelâmî istilahtaki tanımının “varlığa arız olup bekâsı cevher ve cisim gibi olmayan geçici şey” olduğunu belirterek terminolojik açıdan araz isimlendirmesini tercih etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 230–231.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 84.

cisim kabul etmediğini de ortaya koymuş olmaktadır.⁹¹ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre arazlar cüzleri bulunmayan basit şeyler iken cisim ise uzunluk ve genişlik gibi cüzleri bulunan müellef şeylerdir.⁹²

Varlık taksiminde arazlar dışındaki şeylerin cevherler olduğunu savunan Pezdevî (öl. 493/1100) arazın sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, renkler, oluşlar, ağırlık, hafiflik, ictimâ, iftirâk, yumuşaklık, sertlik, koku, sesler, sükûn ve hareket gibi sıfatlar olduğunu ifade ederek arazları sıfat olarak isimlendirme noktasında İmam Mâtürîdî'nin izini takip ederken⁹³ Nesefî'nin çağdaşı Mâtürîdî âlimlerden Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. VI/XII. asrın ilk çeyreği) ise bu çizgiden sapmakta ve arazları mahalle ihtiyaç ve bekâ prensibini esas alarak tanımlamaktadır. Dahası “başkasında geçici olarak ortaya çıkan (i'terada), bir mahalle ihtiyaç duyan dolayısıyla da iki zamanda birden bâkî kalmayan” şeklindeki tanımı Ehl-i sünnet'in tümüne hamletmektedir. Ayrıca Sâlimî illet lafzının da “başkasında geçici olarak ortaya çıkma” anlamından dolayı araz olarak isimlendirildiğini ileri sürmektedir.⁹⁴

Sâlimî'nin araz tanımında İmam Mâtürîdî'nin çizgisinden ayrılması gibi Bağdâdî'nin diğer Eş'arî âlimlerden farklı olarak araz tanımında Mâtürîdî gibi sıfat ismini kullanması da dikkat çeken bir durumdur. Zira daha önce belirtildiği üzere Cüveynî, zikrettiği üç araz tanımından ilk ikisini birtakım değişikliklerle de olsa kabul ederken sadece “başkası için sıfat olan her şey” şeklindeki üçüncü tanımı reddetmiştir. Cüveynî bu son tanımı açıkça Mâtürîdî'ye nisbet etmemekte ve sadece bazı imamların bu tanımı benimsediğini belirtmekte fakat bu imamların kimliğini açık etmemektedir. Cüveynî'nin bu imamlardan kastının Mâtürîdî olması mümkün olmakla birlikte Cürcânî'nin Eş'arîlerden birinin arazı “başkasının sıfatı olan” (mâ kâne sıfaten li gayrihi) şeklinde tanımladığını zikretmesi bahsi geçen imamdan kastın Bağdâdî olabileceğini de göstermektedir. Bununla birlikte arazın sıfat ile tanımlanmasını hem Cüveynî hem Cürcânî reddettiği için Bağdâdî'nin

⁹¹ Mâtürîdî, *Ma kan اسم الجسم غير واقع في الشاهد علي ما لا يَحْتَمِل التجزئة والتبويض من نحو الغرض والفعل والحركة والسكون*, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103–104.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102–104.

⁹³ Sadrû'l-İslâm Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 12.

⁹⁴ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb el-Leysî es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 91.

tanım itibariyle araz konusunda Eş‘arîlerin genelinden ayrıldığı söylenebilir.⁹⁵ Allah dışındaki her şey şeklinde tanımladığı âlemin cevher ve araz olmak üzere iki unsuru bulunduğunu belirten Bağdâdî cevheri “renk sahibi her şey” şeklinde tanımlarken arazları ise “cevherle kâim olan hareket, sükûn, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk gibi sıfatlar” biçiminde tanımlamaktadır.⁹⁶ Âlemdeki tekilerin (müfredât) iki tür olduğunu bunlardan birincisinin zâtı bakımından müfred olup bölünme kabul etmediğini ikincisinin ise zât bakımından değil cins bakımından müfred olduğunu ifade etmektedir. Bağdâdî’nin belirttiği bu müfredlerin ilki cevher-i vâhid yani âlemdeki bütün cisimlerin bölündüklerinde ulaştıkları son sınır olan cüz-i lâ yetecezzâdır. Cins bakımından müfred olan tür ise var olmak için mahalle ihtiyaç duyan arazlardır. Bağdâdî’nin nakline göre Eş‘arîler cevherlerdeki arazların farklılaşması nedeniyle cevherler de suret ve hey’et bakımından farklılık arz etseler de yine de cevherlerin tek cins olduğunu ileri sürmektedirler. Arazlar ise her bir nev’inin özel bir cins olduğu varlık unsurlarıdır. Nitekim her bir araz cinsi özel türleri içermektedir. Söz gelimi renk arazı, siyahlık, beyazlık gibi araz türlerini içerir. Bağdâdî’nin aktarımına göre Eş‘arîlerin çoğunluğu siyahlık arazının tek bir cins olduğunu savunurken bazıları ise siyahlık arazının farklı cinsleri olduğunu aynı şekilde diğer renk arazı cinslerinin de çeşitleri bulunduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim İmam Eş‘arî’ye göre her muhdes kudret diğer muhdes kudretlerden farklıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın kudreti diğer bütün kudretlerden farklıdır. Aynı şekilde iki muhdes ilim iki maluma taalluk ettiklerinde farklılık gösterirler.⁹⁷

⁹⁵ Cüveynî arazları sıfat şeklinde tanımlamanın yanlış olduğunu belirtirken Mu‘tezile’nin sıfat ve vasfın her ikisinin de vassfedenin sözü olduğunu düşünmeleri ve onlara göre arazın mahallinin sıfatı olmaması hasebiyle bu tarz bir tanımlı benimsemediğini ifade etmektedir. Cürcânî ise, selbî sıfatların bu tanımlı geçersiz kıldığını ileri sürmektedir. Nitekim selbî sıfatlar da başkasının sıfatı olmalarına rağmen araz değillerdir. Zira arazlar muhdes varlıkların kısımlarından biridir. Ayrıca Allah’ın zât ve sıfatlarının birbirinin gayrı oluşu hususu da bu tanımlı geçersiz kılmaktadır. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’-d-dîn*, 86; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma’ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*, V/8. Cüveynî’nin Mu‘tezile’nin arazı sıfat ile tanımlamadığı söylemine karşın Ebû Hâşim’in öncülüğündeki Behşemî ekolden ayrılan Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) ve takipçilerinden oluşan Hüseyiniyye ekolü arazların, bir mahalde kâim manalar olduğu fikrini reddederek arazları bulundukları mahallin sıfatları olarak kabul etmektedirler. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Mu‘temed fî uşûli’-d-dîn*, thk. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Londra: el-Hüdâ, 1991), 333; Necrânî, *el-Kâmil fî’l-istikşâ’ fîmâ belegenâ min kelâmi’l-kudemâ’*, 62.

⁹⁶ Bağdâdî, *Uşûlü’-d-dîn*, 53.

⁹⁷ Bağdâdî, *Uşûlü’-d-dîn*, 54–55.

Varlık anlayışları klasik kelâm atomculuğundan farklılık göstermekle birlikte doğrudan bir araz tanımı bulunmayan fakat araz konusunda önemli görüşleri nakledilen Mu‘tezilî âlimlerin tanımsal bağlamda araz anlayışlarının ayrıca irdelenmesi yerinde olacaktır. Klasik kelâm atomculuğuna uygun olarak cismin bölünme kabul etmeyen cüzlerden oluştuğunu savunan Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Hüseyin en-Neccâr (öl. 230/845) diğer atomcu mütekellimlerden farklı olarak âlemin cisim ve arazlardan oluştuğunu cismin ise arazlar toplamı olduğunu savunmaktadırlar.⁹⁸ Kaynaklarda spesifik bir araz tanımları bulunmamasına rağmen Dırâr ve Neccâr’ın cisim ve araz hakkındaki görüşlerine dair bize ulaşan nakillerden arazla ilgili süreksizlik ve kendi kendine kâim olmama özelliğini öne çıkaran tanımları benimsedikleri düşünülebilir. Zira onlara göre cisim, bir araya gelen ve birbirini taşıyan arazlar toplamı olup bu arazlar oluşturdukları cisim bütününden ayrı münferit bir şekilde var olamazlar. Dolayısıyla onlara göre arazlar birleşik halde olmadıklarında varlık alanında bulunamazlar. Buna göre Dırâr ve Neccâr her ne kadar arazın arazı taşıdığını ileri sürmek suretiyle atomcu kelâmcıların genel kabulüne ters düşseler de cismi oluşturan araz cüzlerinin kendi kendilerine kâim olma özelliklerinin bulunmadığını ve ancak bir aradayken mütehayyiz olduklarını kabul etmeleri bakımından arazın tek başınayken mütehayyiz olmadığını dolayısıyla var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyduğunu kabul etmiş olmaktadır. Arazların iki vakitte bâkî olmalarının imkânsız olduğunu ileri süren Dırâr ve Neccâr bekâ’nın cisimlerin özelliği olduğunu savunarak atomcu kelâmcıların düşüncesinde arazların başlıca özelliğinin süreksizlik olduğu görüşünü paylaşmış olmaktadır.⁹⁹ Bütün bunlar dikkate alındığında arazcı olarak nam salan Dırâr ve Neccâr’a “İki vakitte birden bâkî kalamayan ve münferit haldeyken kendi kendine kâim olamayan” şeklindeki bir araz tanımı nisbet etmek mümkün görünmektedir.

Cevher-araz düalizmi temelindeki kelâm atomculuğunu benimsemekle birlikte mana terimi bağlamında bir teori geliştirerek sonsuz arazların varlığını kabul ettiği iddia edilen Muammer b. Abbâd’ın (öl. 215/830) araza dair bir tanımına kaynaklarda rastlanmamaktadır. Dahası onun ve taraftarlarının *ashâbü’l-meânî* diye

⁹⁸ Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’-d-dîn*, I/71-72.

⁹⁹ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfi’l-Muşallîn*, II/45; Kâbî, *Kitâbü’l-Maqâlât ve ma’ahu’Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 443-444; Bağdâdî, *Uşûlü’-d-Dîn*, 66-67; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’-d-dîn*, I/71-72.

isimlendirilmelerine neden olan manalar ile arazları kastedip etmediği de tartışmalıdır. Nitekim Orta Çağ dinleri felsefesi ve Talmud literatürü uzmanlarından Saul Horovitz (1858-1921) Muammer'in manalarını Platon'un idealar teorisi ile izah ederken bu iddiayı reddeden Austryn Wolfson (1887-1974) mana teorisini Aristo'nun tabiat teorisiyle ilişkilendirmektedir. Richard Frank ise her iki görüşe de karşı çıkmakta ve Muammer'in manasının, arazların nedeni olduğunu savunmaktadır. Muammer'in Allah Teâlâ'nın sadece cisimleri yarattığını ve arazların Allah Teâlâ tarafından değil de cisimler tarafından yaratıldığını savunduğu görüşünün Yeni Eflatuncu görüşle uyumlu olduğuna dikkat çeken Horovitz bu görüşünden dolayı Muammer'in maddenin yaratılmasında Yeni Eflatuncu görüşe uygun olarak Tanrı'dan dolayılı olarak sudur edişi kastettiğini ileri sürmektedir. Muammer ve taraftarlarının *ashâbü'l-meânî* şeklinde isimlendirilmelerine neden olacak şekilde sonsuz manalar fikrini kabulleri, hareket ile sükûn arasındaki farkın bir manadan dolayı olduğunu savunmaları da Horovitz'e göre mana teorisinin idealar teorisine benzerliğine delildir. Nitekim Muammer'in zikrettiği hareket, sükûnet, benzerlik ve ayrılık kavramlarının Platon'un *Sofist* isimli eserindeki var olmak, hareket, sükûn, özdeşlik ve ayrılık şeklindeki beş kategori kavramlarını hatırlattığını ileri süren Horovitz klasik kelâm metinlerinde zikredilen *ashâbü'l-meânî* ifadesinin de Platon'un bu eserinde zikredilen *ideler ehlinden* alındığını ifade ederek mana teorisinin idealar teorisine dayandığı tezini temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁰⁰ Wolfson ve Horovitz'den farklı olarak Alman şarkiyatçılarından Horten (1874-1945) ise Muammer'in mana teorisinin Yunan Felsefesi'ne değil Hint atomculuğunun bir kolu olan Vaişeşika'ya dayandığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda Vaişeşika sistemindeki yedi varlık kategorisinden biri olan *samavâya* (zorunlu ilişki/özgölük/hulûl) terimiyle Muammer'in *mânâ*larını karşılaştıran Horten Vaişeşika sisteminde cevher-araz arasındaki ilişkiyi sağlayan *samavâya*'nın başka bir *samavâya*'yı gerektirdiğine işaret etmekte ve bu durumun Muammer'in *mânâ*larının sonsuzluğu gibi *samavâyaların* da sonsuzluğunu gerektirdiğini belirtmektedir. Bu benzerlikten hareketle Horten Muammer'in *mânâ* anlayışının temelini Yunan düşüncesi değil Hint düşüncesi olduğunu ileri

¹⁰⁰ S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, trc. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 75–89.

sürmektedir.¹⁰¹ Ancak Wolfson Muammer'in anlayışındaki mânâların Hint düşüncesinden geldiğini gösteren herhangi bir veri bulunmadığını fakat Muammer'in teorisindeki her terimin Yunanca'dan geldiğinin ortaya konulabileceğini vurgulayarak Horten'in iddiasını reddetmektedir.¹⁰²

Wolfson kendi iddiasına delil olarak Bağdâdî ve Şehristânî'nin Muammer'in görüşlerini aktarırken kullandıkları ifadeleri göstermektedir. Nitekim Bağdâdî ve Şehristânî Muammer'in sayı bakımından sonsuz arazları kabul ettiğini nakletmektedir.¹⁰³ Wolfson burada arazların Bağdâdî ve Şehristânî tarafından manalar anlamında kullanıldığı çıkarımının yapılabileceğini belirtmektedir ki İbn Metteveyh'in aynı görüşü mana lafzını kullanarak aktarması aslında mana ile Muammer'in kastının araz olduğu çıkarımını doğrulamaktadır.¹⁰⁴ İbn Hazm'ın Muammer'in mana teorisini aktarırken manaları “mevcûd şeyler” olarak açıklamasından¹⁰⁵ hareketle manaların şey olduğu sonucuna varan Wolfson şey ve *mana* lafızlarının Aristo'nun eserlerindeki *pragma* sözcüğünün Grekçe tercümesi olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰⁶ Aynı zamanda bir atomcu olan Muammer'in arazların Allah Teâlâ tarafından değil cisimler tarafından yaratıldığı ve her cüzün kendi arazını meydana getirdiği görüşünden hareketle her atomda bu arazları meydana getirecek bir tabiat bulunduğu sonucunu çıkaran Wolfson nesneler arasındaki farklılaşma veya aynılık sorunu bağlamında Muammer'in mana teorisinin Aristo'nun tabiat teorisine tekâbül ettiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁷ Kelâm'da mana teriminin kullanımı bağlamında Muammer'in mana anlayışını ele aldığı makalesinde R. Frank, Horovitz ve Wolfson'un bu iddialarını reddederek ilk dönemlerde mana kelimesinin kelâmcılar tarafından araz anlamında kullanıldığını fakat Muammer'in mana teorisıyla açıklamaya çalıştığı şeyin “belirli bir vakitte belirli bir mahalde var olan belirli arazların nedeni”

¹⁰¹ Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 116–117. Nyaya ve Vaişēṣika sistemlerindeki varlık kategorileri hakkında daha fazla bilgi için bk. Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, trc. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 203–212.

¹⁰² H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 127.

¹⁰³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 91-92; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mehenâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 80-81.

¹⁰⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/70.

¹⁰⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyr (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), V/162-163.

¹⁰⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 87–88, 118–119.

¹⁰⁷ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 120–125.

olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁸ Frank bu fikrine klasik metinlerden mana teorisi ile ilgili yapılan nakilleri delil göstermektedir. Nitekim cisimlerdeki manalar hakkındaki ihtilaflar bahsinde Eş‘arî’nin aktardığına göre Muammer cismin sâkin olduğunda bir mana ile sâkin olduğunu bu mananın da hareket olduğunu savunmaktadır. Zira bu şekilde olmasaydı o zaman bu cisim hareketli olmaya başkasından daha lâyük olmayacağı gibi hareketli olduğu anda hareket etmeye bundan önceki andan daha layık olmazdı.¹⁰⁹ Dolayısıyla Frank’e göre Muammer’in mana teorisiyle açıklamaya çalıştığı şey belirli bir vakitte belirli bir mahalde var olan belirli arazların nedenidir. Ona göre bu husus kelâmın sonraki dönemlerinde ve özellikle felâsifenin çoğu tarafından tercih ve müreccih terimleriyle ele alınarak tartışılmıştır. Bu yüzden Muammer’in konuyu ele alışı düşünüldüğünde Frank’e göre mana teriminde Aristo’nun “tabiat” kavramının herhangi bir anlamlı etkisini bulmak Wolfson’un manayla ilgili makalesindeki iddiasının aksine mümkün değildir.¹¹⁰

Muammer’in kullanımında mana terimi hangi anlamda ele alınırsa alınsın onun arazları cisimden ayrı varlık unsurları olarak kabul ettiği ve atomcu modeli benimsediği kaynaklarda açıkça ifade edilmektedir. Nitekim Eş‘arî Muammer’in renkler, tatlar, kokular, sesler, sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk gibi şeylerin cisimlerden başka olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir.¹¹¹ Buna göre Muammer arazları cisimden ayrı bir varlık kategorisi olarak benimsemektedir. Muammer’in araz tanımını yansıtan doğrudan bir nakil bulunmamakla birlikte onun görüşlerine dair yapılan nakillerden arazların süreksizliğini vurgulayan dile dayalı tanımlarını benimsemediği, “bir mahalde kâim olan” ya

¹⁰⁸ Richard M. Frank, “Al-ma’nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu’ammâr”, *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 254. Kâdî Abdülcebbar da mütekellimlerin manayı illet anlamında kullandıklarını belirtmektedir. bk. Ebü’l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-fırâku gayrû’l-İslâmiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-terceme, 1965), 253. Muammer’in mana lafzını arazın zâtını ifade etmek için değil arazların cevherlerde kıyâmını ve bir arazın başka bir arazdan farkını ortaya koyan illet, sebep anlamında kullandığı bu bağlamda mananın zihnî bir itibâr olduğu da ileri sürülmektedir. Albert Nasrî Nâdir, *Felsefetü’l-Mu‘tezile: Tevhîd: Allah-Âlem* (Matbaattü Dâru’n-neşri’-s-sekâfe, 1950), 222–224. Son dönemlerde Mu‘tezile üzerinde yapılan çalışmalarda Muammer’in manasının arazların yeter nedeni ya da arazların varlığına neden olan illet olduğu fikri kabul edilmiştir. bk. Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbar’ın Eylem Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 52; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 105.

¹⁰⁹ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muṣallîn*, II/55.

¹¹⁰ Frank, “Al-ma’nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu’ammâr”, 254.

¹¹¹ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muṣallîn*, II/36.

da “var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan” şeklindeki araz tanımlarından birini benimsediği söylenebilir. Nitekim metinlerde sonsuz arazları/manaları kabul ettiği¹¹² ve bu nedenle de kümûn-zuhûr prensibini benimsemesi dolayısıyla da arazların kıdemi görüşünü kabul etmesi gerektiği yönünde Muammer’e nisbet edilen hususlar ayrıca Allah Teâlâ’nın sadece kendisi bâkî kalacak şekilde bütün mahlûkâtı yok etmesinin muhal olduğu fikrini benimseyerek eşyanın tamamının yok olmasını imkânsız görmesi onun süreksizlik prensibini de kabul etmediğine işaret etmektedir.¹¹³ Fakat cevher-i ferdin arazları taşımadığını belirtmekle birlikte cüzlerin bir araya gelmesiyle cismin tabiatı gereği arazları meydana getirdiğini dolayısıyla arazların Allah Teâlâ tarafından değil cisimlerin kendisi tarafından yaratıldığını savunması arazların kendi başlarına cisim veya cüzlerden ayrı bir şekilde var olamayan unsurlar olduğunu kabul ettiğini göstermektedir.¹¹⁴ Nitekim Şehristânî Muammer’e göre bütün araz türlerinin sonsuz olduğunu, her bir araz türünün bir mahalde kâim olduğunu bunun da arazların kıyâmını gerektiren bir manadan dolayı olduğunu nakletmektedir.¹¹⁵ Bağdâdî de cisimlerdeki arazların cisimlerde bulunuşunun bir mana vesilesiyle olduğu ve bu mananın da başka bir manaya dayandığı şeklinde izah edilen mana teorisinin sonsuz sayıda araz fikrine yol açtığını belirterek teoriyi eleştirmekle birlikte Muammer’e göre hareketli cismin, kendisiyle kâim bir hareketle hareketli olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶ Şehristânî ve Bağdâdî’nin aktardığı bu ifadeler Muammer nezdinde arazların kendi kendilerine kâim olmayıp bir mahalle ihtiyaç duyduklarını açıkça göstermektedir.

Kelâm atomculuğunu geliştiren isim olmakla birlikte Ebü’l-Hüzeyl’in (öl. 235/849) araz anlayışı mütekellimlerin etrafında toplandığı araz tanımlarından farklılık göstermektedir. Kaynaklarda Ebü’l-Hüzeyl’e atfedilen belirgin bir araz tanımı görülmediği gibi arazlar

¹¹² Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî l-İslâmiyyîn ve l-hütlâfî l-Muşallîn*, II/55; Bağdâdî, *el-Farq beyne l-fırak*, 91; İbn Hazm, *el-Faṣl fî l-milel ve l-ehvâ’ ve n-nihâl*, V/162; Şehristânî, *el-Milel ve n-nihâl*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî l-cevâhir ve l-a râz*, I/70. Muammer’in sonsuz manalar görüşü, mana ile ister araz kastedilmiş olsun ister arazların nedeni kastedilmiş olsun her halükârda arazların kıdemi sonucuna sevk etmektedir. Zira illet-malul arasında zorunlu bir ilişki bulunduğundan illetlerin sonsuzluğu bu illetlere bağlı sonuçların da sonsuzluğunu doğuracaktır. Dolayısıyla manalar araz değil, arazların yeter nedeni kabul edilseler dahi Muammer’e göre arazların sonsuz olduğu hususu değişmeyecektir.

¹¹³ Bağdâdî, *el-Farq beyne l-fırak*, 92; Hayyât, *Kitâbü l-İntişâr ve r-red ‘ale bni r-Râvendî el-mülhid*, 19–20; Kâbî, *Kitâbü l-Makâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu l-mesâil ve l-cevâbât*, 464.

¹¹⁴ Bağdâdî, *Uṣûlü d-Dîn*, 105, 360; Kâbî, *Kitâbü l-Makâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu l-Mesâil ve l-Cevâbât*, 451–452; Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî l-İslâmiyyîn ve l-hütlâfî l-Muşallîn*, II/5.

¹¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve n-nihâl*, 80–81.

¹¹⁶ Bağdâdî, *el-Farq beyne l-fırak*, 91.

hakkında genel kabul gören hususlara aykırı fikirleri bulunduğu için Ebü'l-Hüzeyl, bu konuda diğer atomcu kelâmcılardan farklı bir konumdadır. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl mahalsiz arazların varlığını¹¹⁷, bazı arazların bâkî olduğunu¹¹⁸, telif arazında olduğu gibi bir arazın aynı anda iki mahalde birden bulunabileceğini¹¹⁹ ileri sürmektedir. Dolayısıyla araz tanımlarında diğer kelâmcıların öne çıkardığı özellikler Ebü'l-Hüzeyl tarafından kabul edilmemektedir. Arazların, cisimlerde bulundukları (i'terada) için araz olarak isimlendirilmediklerini savunan Ebü'l-Hüzeyl arazların cisimde olmadan da var olmalarını ve mekânda bulunmayan hâdislerin varlığını mümkün görmektedir. Ona göre vakit, Allah'ın irâdesi, bekâ ve fenâ bunlara örnektir. Bir şeyi yaratma ise söz ve Allah'ın irâdesi demektir.¹²⁰ Cüveynî “başkasıyla var olan” şeklindeki araz tanımının Mu'tezile tarafından kabul edilemeyeceğinin sebebi olarak Mu'tezile'nin herhangi bir mahalde kâim olmadan var olan arazların bulunduğunu savunmasını ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın irâdesi, kerâhet, Allah Teâlâ'nın muhdeslere yönelik *kün* lafzı ile cevherin zıddı olan fenâ gibi arazların mahalsiz olduğu iddiasını göstermektedir. Arazların bir kısmını bâkî kabul edip bir kısmının ise bâkî olmadığını ileri sürmesi nedeniyle Ebü'l-Hüzeyl'in arazı süreksizlik üzerinden tanımlaması da söz konusu değildir. Nitekim Cüveynî de Ebü'l-Hüzeyl'in ismini zikretmeksizin süreksizlik özelliğini öne çıkaran bir tanımın genel olarak Mu'tezile tarafından kabul edilemeyeceğini belirtmektedir. Mu'tezile'nin sıfat ve vasfın ikisini de niteleyen sözünü yorumlamaları nedeniyle arazın, mahallinin sıfatı oluşunu kabul edemeyeceklerinden sıfat ifadesi de Mu'tezilî araz tanımlarında kullanılamayacaktır.¹²¹ Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Ebü'l-Hüzeyl'e kelâmcıların genelinin etrafında toplandıkları tanımlardan herhangi birinin nisbeti doğru olmayacaktır. Bu yüzden onun arazlara atfettiği özellikler üzerinden yeni bir tanım geliştirmek yerinde olacaktır. Kaynaklarda arazların mahalsiz var olmalarını mümkün görmesi, bâkî arazların da var olduğunu kabul etmesi yanında Ebü'l-Hüzeyl'in telif gibi arazların bir kısmının iki mekânda birden var olabildiği, görünenin arazlar olup cisimlerin de arazlar sayesinde

¹¹⁷ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfî'l-Muşallîn*, II/53; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, I/602; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/349.

¹¹⁸ Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 455; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, I/1178; Bağdâdî, *Uşûlû'd-Dîn*, 70-71.

¹¹⁹ Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 452-453; Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfî'l-Muşallîn*, II/118.

¹²⁰ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfî'l-Muşallîn*, II/53.

¹²¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 52.

görüldüğü¹²² ve en önemlisi de arazların değişen varlık unsurları olmaları¹²³ ve bu özelliklerinden dolayı da hâdis olduklarını kabul ettiği nakledilmektedir. İki mekânda birden var olmaları nedeniyle arazların değişime uğradığı ve değişime uğramaları hasebiyle de cisimlerin, âlemin hudûsuna delil olduklarını savunan Ebü'l-Hüzeyl'e bu bilgiler ışığında "Arazlar, değişimi kabul ettikleri için âlemin hudûsuna delâlet eden varlık unsurlarıdır" şeklinde bir tanım nisbet edildiği gibi cisimlerin arazlar sayesinde görülüp idrâk edilmeleri ve cisimlerin de arazlar sayesinde değişime uğraması hasebiyle "arazlar, cisimle kâim olan şeylerdir" şeklinde bir tanım da nisbet edilmektedir.¹²⁴ Son tanım Ebü'l-Hüzeyl'in mahalsiz araz düşüncesine aykırı olduğundan bu tanımın ona nisbeti doğru görünmemektedir. Nitekim ona göre bir veya daha fazla mahalde bulunmak ve bâkî olmak arazların tümüne değil belli bir kısmına atfedilen özellikler iken görülmek, idrâk edilmek, değişikliğe uğramak ve kâim olduğu cismi de değişikliğe uğratmak ve bu vesileyle de hem kendi hem de kâim olduğu mahallin hudûsuna delâlet etmek ise arazların tümüne ait ortak özelliklerdir. Bütün bu bilgiler ışığında Ebü'l-Hüzeyl'in anlayışına uygun düşen bir tanım geliştirmek gerekirse arazın, "değişimi kabul eden, görülen aynı zamanda bulunduğu cisimlerin de görülmesini sağlayarak onlarda değişikliğe yol açan hâdis varlık unsuru" olduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere kelâmcılar belirli noktalarda birleşseler de arazı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Arazın bu denli farklı tanım ve tariflerinin bulunmasının altında yatan neden kelâmcıların arazların farklı özelliklerinden hareket etmeleri, farklı fizik ve metafizik görüşleri benimsemeleridir.¹²⁵ Bununla birlikte yukarıda da ifade edildiği üzere arazlar hakkında cumhura aykırı düşecek şekilde uç fikirleri savunan Allâf, Dırâr ve Muammer gibi âlimler hariç tutulacak olursa araza dair tanım ve tariflerde "bir mahalle ihtiyaç duyma", "süreksizlik", "sıfat olma", "hâdis olma" ve "değişime uğrama" yaygın ve ortak olarak zikredilen ifadelerdir. Tanımlara temel teşkil eden bu ifadelerin Arap

¹²² Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 454-455; Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâti'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfi'l-Muşallîn*, II/147; Ali Mustafa Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Hadîs, 1953), 54.

¹²³ Ebü'l-Hüzeyl, arazların birbirlerine benzemelerini de birbirlerine zıt olmalarını da kabul etmemekte, farklılık ve zıtlığın şeylerin zâtından değil iki şeyi farklı, zıt veya benzer kılan başka bir şeyden kaynaklandığını savunmaktadır. Nitekim ona göre bir hareketin diğer bir harekete benzemesi dahi mümkün değildir. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 459; Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâti'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfi'l-Muşallîn*, II/60.

¹²⁴ Gurâbî, *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, 54, 59.

¹²⁵ Yavuz, "Araz", 3/338.

dilinde araz ve arazla aynı kökten gelen kelimelere verilen anlamlar ile uyumu kelâmcıların araz tanımlarında Arap dilinin etkisini göstermektedir. Münâ Ahmed Ebû Zeyd arazlara dair mütekellimlerin yaptığı farklı tanımları zikrettikten sonra mütekellimlerin bu görüşlerinin özetinin şöyle olduğunu belirtmektedir: “Arazlar, tıpkı hareketlideki hareket, beyazdaki beyazlık gibi cevherlerin halleri ve sıfatlarıdır.”¹²⁶ Fakat bu tanımda *hal* ve *sıfat* lafızlarının kullanımı yukarıda da işaret edildiği üzere kelâmcıların tümü tarafından kabul görmediğinden böylesi ortak bir tanımın yapılması doğru görülmemektedir. Ancak farklı tanımların varlığını yadsımamakla birlikte Cüveynî’nin de belirttiği üzere aralarında lafzen farklılık bulunmasına rağmen tanımların tümünün aynı sonuca ulaştırdığı söylenebilir.¹²⁷ Dolayısıyla kelâmcılar arasında araza atfedilen tüm özellikler noktasında ortak bir görüş bulunmasa da her bir kelâmcının arazlara dair genel kabul gören özelliklerden bir ya da birkaçını kabul etmek suretiyle diğer kelâmcılarla bir noktada buluştuğu görülmektedir. Nitekim araz ister bir mahalle muhtaç kabul edilsin ister edilmesin ister sıfat olarak görülsün ister görülmesin ister bâkî kabul edilsin ister edilmesin neticede varlık taksimlerinde arazlara yer vererek onların varlığını kabul eden bütün kelâmcılar her ne kadar tanımlarına yansıtmasalar da arazların cisimlere niteliklerini veren ve mütecânis cevherlerden oluşan cisimlerde farklılığı sağlayan varlık unsuru olduğunu kabul noktasında birleşmektedirler.¹²⁸

1.2. Araz İsimlendirmesinin ve Tanımlarının Menşei

1.2.1. Kelâm Araz Düşüncesine Kaynaklık Ettiği İddia Edilen Kozmoloji Sistemlerinde Nitelikler

Renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk gibi kelâmî sistemde araz olarak ifade edilen özellikler modern felsefede ikincil nitelikler olarak isimlendirilirken kelâmcıların zâta nisbet ederek

¹²⁶ Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fi fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*, 46.

¹²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’l-dîn*, 52.

¹²⁸ Nitekim cüz-i lâ yetecezzâ’yı reddeden Nazzâm hariç arazların varlığını kabul eden tüm kelâmcılar cevherlerin mütecânis olduğu fikrini benimsemektedir. Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 72-74; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’l-dîn*, 43; Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât fi’l-mezâhibi’l-muhtârât*, 95; Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu’tazili Cosmology*, 117-118. Her ne kadar Kâbî’nin cevherlerin bazısının mütemâsil bazısının muhtelif olduğunu savunduğu nakledilse de aslında Kâbî de cevherlerin zât bakımından farklı olduklarını düşünmemektedir. Nitekim ona göre iki cevher arasındaki farklılık ancak kendilerinde farklı manalar mevcut olduğunda gerçekleşir. İki cevherde mevcûd bulunan manalar benzer olduğunda ise cevherler mütemâsil olur. Dolayısıyla Kâbî de farklılığın arazlardan kaynaklandığını kabul etmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/59.

zâttan ayırlamadığını ileri sürdükleri zâtî özellikler ise modern felsefede birincil nitelikler olarak anılmaktadır. İlk olarak Robert Boyle (1627-1691) tarafından isimlendirilen ve John Locke'un *Essay*'ındaki klasik formülasyondan hareketle yapılan birincil ve ikincil nitelik ayrımı zannedildiği gibi modern çağın bir icadı değildir.¹²⁹ Zira Orta Çağ'ın Skolastik Felsefesi'ne hatta her ne kadar isimlendirme ve anlayış noktasında farklılıklar bulunsa da ilk atomculardan Demokrit ve Platon'a kadar bu ayrımın izlerini sürmek mümkün görünmektedir.¹³⁰ Birincil-ikincil nitelik ayrımının orijininin antik atomcu düşünceye dayandığı şeklindeki bu yaygın söylemle birlikte Demokrit'ten de önce Thales'ten itibaren şeylerin doğası ve en temel maddenin neliği tartışmalarında da "birincil nitelikler" hakkındaki düşüncelerin ilk nüvelerini bulmanın mümkün olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim "her şeyin su olduğunu" söylerken Thales'in, suyun bütün varlıkların altında yatan en temel madde oluşunu kastetmiş olmasının muhtemel olduğu belirtilmektedir. Aynı şey en temel maddenin *aperion* olduğunu ileri süren Anaksimender ya da toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört elementin temel olduğunu hayvanlar ve bitkiler gibi varlıkların da bu dört temel elementten meydana geldiklerini savunan Empedokles için de geçerlidir. Bu bağlamda her ne kadar ıstılahta birincil-ikincil terimlerini kullanmasalar da zikredilen filozofların gözlenebilen nesnelerdeki değişim ve farklılaşmayı temel cevherler ve onların nitelikleriyle açıklamaları bakımından "maddenin zâtî/temel nitelikleri" (essential qualities) ifadelerini birincil, "maddenin

¹²⁹ Birincil-nitelik ayrımının Boyle'un da hocası olan Galileo'nun 1623'te yayımladığı *Il Saggiatore* isimli eserinde zikredildiği felsefî çevrelerin üzerinde hemfikir olduğu bir husustur. Buna rağmen modern felsefede bu ayrımın ilk olarak Galileo'ya nisbet edilmemesine sebep olarak onun bu ayırmadan bahsettiği pasajların birkaç kısa fragmandan ibaret olması ayrıca eserini Latince değil İtalyanca yazması ve bu dile pek vakıf olunmaması gösterilmektedir. Ancak *Il Saggiatore*'dan (*The Assayer*) önce 1613'te yayımlanan *Güneş Lekeleri Üzerine Mektuplar* (*Lettere Solari*) ve 1610'da yayınlanan *Yıldızlardan Gelen Haberler* (*Sidereus Nuncius*) adlı eserlerinde niteliklerden bahseden pasajlar ile desteklenerek Galileo'nun nitelik ayrımına yönelik şüpheler giderilmekte ve mezkûr ayrımın Boyle'dan önce yazılı-basılı olarak ilk kez Galileo tarafından ortaya konulduğu iddia edilmektedir. Ayrıca birincil-ikincil nitelik ayrımının antik Yunan atomculuğuna dayandığı yaygın kabul görmesine rağmen bu ayrıma dair yayın yapan ilk filozoflardan olduğu iddia edilen Galileo'nun nitelik ayrımının kaynağının antik atomcu düşünce olmadığı ileri sürülmektedir. Bu iddiayı desteklemek için Galileo'nun niteliklerden bahsederken cismin cüzlerine değil cisim bütününe atıf yaptığına dikkat çekilmektedir. İlgili çalışma için bk. Buyse, "The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy", 20-45.

¹³⁰ R. J. Hirst, "Primary and Secondary Qualities", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borcherst (Detroit: Thomson Gale, 2006), 8/8-9; Lawrence Nolan, "Introduction", *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. Lawrence Nolan (New York: Oxford University Press, 2011), 2; Robert Pasnau, "Scholastic Qualities, Primary and Secondary", *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. Lawrence Nolan (New York: Oxford University Press, 2011), 41; Mi-Kyoung Lee, "The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy", *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, ed. Lawrence Nolan (New York: Oxford University Press, 2011), 15.

türetilmiş niteliklerini” (derivative qualities) ise ikincil nitelik kabul ettikleri düşünülerek bir nitelik ayrımı yaptıklarının söylenebileceği ileri sürülmektedir.¹³¹ Duyulur nitelikler (sensible qualities) öğretisinin köklerinin Antik Çağ’a kadar uzandığı yönündeki bütün bu iddialar felsefedeki niteliklere tekâbül eden kelâmî arazların menşeinin de irdelenmesi gereğini doğurmaktadır.¹³² Ayrıca kelâmî sistemdeki arazların atomcu düşüncenin bir ürünü olması ve modern felsefede bugün aşına olunan birincil ve ikincil nitelik ayrımının benzerinin ilk olarak Antik Çağ’daki atomcular tarafından yapılması¹³³ hususları göz önünde bulundurulduğunda araz tanımlarının ve dolayısıyla araz anlayışlarının menşei probleminin kelâm atomculuğunun kaynağı problemiyle de doğrudan bağlantılı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kelâm atomculuğunun kaynağına yönelik iddiaların en yaygın kabul göreni kelâm atomculuğunun İslâm düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden türemiş olamayacağını ileri sürerek tercüme hareketlerine işaret etmek suretiyle Yunan, Hint ya da İran gibi İslâm dışı düşüncelerden devşirildiği iddiasıdır.¹³⁴ Bu tartışmalarda bir kısım düşünür ise genellikle bu İslâm dışı düşüncelerden etkilenmeyi kabul etmekle birlikte İslâm atomculuğunun kendi iç dinamikleriyle gelişip sistemleştiğini dolayısıyla karma bir etki söz konusu olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁵ Bununla birlikte kelâm atomculuğunun tamamen dâhilî unsurlardan kaynaklandığını dolayısıyla orijinalliğini savunanlar da bulunmaktadır.¹³⁶ Bu iddiaların hangisinin haklı olduğu tartışması çalışmamızın kapsamı dışında kalmakla birlikte kelâmî arazların menşesine açıklık getirmek maksadıyla kelâm atomculuğunun kaynağı olarak gösterilen bu hâricî düşünce sistemlerinde varlık ve

¹³¹ Lee, “The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy”, 18.

¹³² S. Atakan Altınörs, “Yeni Çağ Felsefesinde Duyulur Niteliklere İlişkin Dört Mukayese: Hobbes, Descartes, Locke ve Berkeley”, *Mavi Atlas* 8/1 (2020), 20.

¹³³ Lee, “The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy”, 17–18.

¹³⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 214; T. J. De Boer, “Atomic Theory: Muhammadan”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings - John A. Selbie (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), II/202; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 48-51, 357-378; Langermann, “İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek” 277-295; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 118-119; Numânu'l-Hak, “Hint ve Fârisî Arkaplan”, 79-82; D. B. Macdonald, “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, *Kader [Kelam Araştırmaları Dergisi]* 14/1 (2016), 293-294.

¹³⁵ Richard Sorabji, *Time, Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 399.

¹³⁶ Çağfer Karadaş, “Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife* 2/2 (2002), 99.

varlıkların niteliklerine dair benimsenen yaklaşımlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.¹³⁷

Kelâm atomculuğunun Yunan Felsefesi etkisiyle oluştuğunu iddia edenler bu etkinin Demokrit, Leukippos veya Epikür atomculuğuna dayandığını ileri sürmektedirler. Atomların kendilerinden ayrı bir nitelikleri bulunmadığını sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk gibi nitelik ve özelliklerin, atomların bir araya gelmeleri sayesinde, birleşimden sonra kazanıldığını ve atomların kelâmcıların genel kabulünün aksine mütecânis değil farklı şekillerde olduğunu savunan Yunan atomculuğunda duyu organları farklı şekillerdeki atomlardan meydana gelirken duyu algısı ise, varlıklardan gelen atom akıntıları ile duyu organları arasındaki etkileşme neticesinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre Yunan atomculuğunda renk, koku, tatlılık, acılık, sıcaklık veya soğuklukla ilgili algıların nesnel bir özelliği bulunmamaktadır. Bunlar nesnelerle bizim aramızdaki etkileşimin sonucu olan ikincil niteliklerdir. Dolayısıyla ikincil nitelikler Yunan atomculuğunda öznel ve bunlar bahsi geçen etkileşim neticesinde bizde ortaya çıkan öznel fikirler, sanılar, varsayımlar ya da adlardan ibarettir.¹³⁸ Yunan atomculuğunun kurucu ismi Demokrit'e göre ikincil niteliklere ilişkin duyular yani renk, ses, koku ve tat duyuları nesnel karşılıkları olmayan öznel duyular iken atomların şekil ve büyüklükleri ise nesnel olarak vardır ve atomların şekli ve biçimleri onların zâtî özelliğidir.¹³⁹ Demokrit ve Leukippos atomların şekil ve büyüklük dışında zâtî bir nitelikleri olmadığını ileri sürerken daha sonra gelen Epikür ise atomların ağırlıklarının da bulunduğunu ve bu ağırlık sayesinde sonsuz uzayda hareket edebildiklerini savunur.¹⁴⁰ Atomların belirtilen özellikleri dışında bir niteliği bulunmadığını düşünen Demokrit'e göre ağırlık, atomların bir araya gelmesiyle ve büyüklüklerine orantılı olarak sonradan kazanılan bir özelliktir.¹⁴¹ Bu yaklaşım evren ve evrendeki varlıkları meydana getirmek

¹³⁷ Kelâm atomculuğunun kaynağı tartışmalarının daha ayrıntılı değerlendirmeleri için bk. Zeyd, *et-Tasavvuru 'z-zerrî fî fikri 'l-felsefiyyi 'l-İslâmî*, 18-26; Karadaş, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”; Şemseddin Günaltay, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*, ed. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 115–143, 166–172; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 175-187.

¹³⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi)*, 324–325.

¹³⁹ Lee, “The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy”, 21–22; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi)*, 325.

¹⁴⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi)*, 320–321.

¹⁴¹ Büyüklüğün doğanın ağırlık birimi sayılabileceğini düşünen Demokritos cismin içindeki boşluğun onu hafiflettiğini ve içindeki boşluk arttığı için hafifleşen cismin daha büyük hale geldiğini ileri sürerek ağırlık ve hafifliği cismin içerdiği boşluk miktarına bağlamaktadır. Bazı metinlerde ise sadece ince olan

için atomların ilk birleşme döneminden önce tek başlarıyken ağırlıklarının bulunmadığı bu nedenle de hareket sahibi olmadıkları fikrine sevk etmektedir. Leukippos ve Demokrit bu konuda bir açıklama yapmamaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre atomların hareketlerinin başlangıcı da yoktur.¹⁴² Özetle Yunan atomculuğunda atomların yer tutma, büyüklük, şekil ve hareket gibi zâtî (birincil) nitelikleri ve bir de renk, koku, sıcaklık-soğukluk gibi zâtî olmayan (ikincil) nitelikleri bulunmaktadır. Atomcu filozoflara göre evrende gözlemlediğimiz değişim ve dönüşümler bu ikincil niteliklerin değişimidir.¹⁴³ Bu ikincil nitelikler ise atomların hareketi ve dizilişlerini değiştirmeleri neticesinde ortaya çıkmaktadır. Yani bu ikincil niteliklerin aslında gerçekte varlıkları bulunmamaktadır. Bunlar sübjektif ve itibârî algılar veya alışkanlıklardan ibaret olup zihnî algılara konu olmaları dışında ontolojik bir statüleri söz konusu değildir.¹⁴⁴ Bu ise arazlara cevherlerden ayrı müstakil bir varlık kategorisi olarak yaklaşan kelâmî sistemle uyuşmamaktadır. Nitekim kelâm atomculuğunun kaynağını Yunan felsefesinde gören düşünürler de Demokrit atomculuğunun ikincil nitelikleri atomların şekil, diziliş ve hareketleri gibi hususlara dayandıran ve öznel olarak yorumlayan tavrının kelâm atomculuğuyla uyuşmadığını kabul etmektedir.¹⁴⁵

Epikür ikincil niteliklerin nesnel anlamda var olmayıp öznel oldukları iddiasının, eşyanın hakikati ve bilginin değeri konusunda septisizme sevk edeceği tehlikesinin farkına vararak atomcu sistemi eleştiriler karşısında savunulabilir kılmak maksadıyla birtakım değişikliklerle geliştirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda selefi Demokrit gibi ikincil niteliklerin atomların bir niteliği olmadığını ve atomik düzeyde var olmadıklarını kabul etmekle birlikte ondan farklı olarak atomların olmasa da atomların oluşturduğu bileşimler

cismin hafif olduğunu ileri sürmektedir. *Leukippos-Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları* trc. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 28, 38.

¹⁴² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi)*, 321.

¹⁴³ Bulğen, “Aristo’nun Atomculuk Eleştirisi”, 290.

¹⁴⁴ Bulğen, “Aristo’nun Atomculuk Eleştirisi”, 291. Nitekim duyumsanabilir nitelikleri “duyu etkilenimleri” (affections of the senses) olarak tanımlayan Demokrit’e göre duyular bize “bu sıcaktır” ya da “bu kırmızıdır” bildirimini gönderdiğinde aslında atomlar ve boşluk tarafından nasıl etkilendiklerini bildirmiş olurlar. Yoksa herhangi bir şeyin kendinde nasıl olduğunu bildirmezler. Zira sıcaklık, tatlılık ve kırmızılık duyuların etkileneşinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla duyularımız, şeyleri aslında kendi zâtlarında bulunmayan özelliklere sahipmiş gibi göstererek sistematik olarak bizi aldatırlar. Lee, “The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy”, 24–25, 27.

¹⁴⁵ Taufik İbrahim Kamil, “The Ancient Heritage in Kalam Philosophy”, *Values in Islamic Culture and the Experience of History: Russian Philosophical Studies I*, ed. Nur Kirabev - Yuriy Pochta (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002), 105. Tefik İbrahim, Demokrit atomculuğunun yukarıda belirtilen yaklaşımından ötürü kelâm atomculuğunun daha ziyade geometrik-matematik temelli Pisagor-Platoncu atomculuğa yakın olduğunu ileri sürmektedir.

yani cisimler düzeyinde var olduklarını kabul etmesi ve onlara nesnel bir gerçeklik atfetmesi, idrâk edilen her şeyin gerçekliği bulunduğunu savunması ayrıca bazı Mu'tezile âlimleri gibi arazları sürekli ve süreksiz şeklinde iki kısma ayırması¹⁴⁶ hasebiyle arazlar konusunda Epikürosçu görüşlerin kelâmcı doktrine Demokrit'in görüşlerinden daha fazla benzerlik gösterdiği iddia edilmektedir.¹⁴⁷ Ancak kelâmcılardan farklı olarak Epiküros, teorisini arazların cisimdeki varlıkları, tabiat ve atomların tertibine dayandırmaktadır. Ona göre ikincil nitelikler atomlar arasındaki ilişki neticesinde ortaya çıkmaktadırlar. Bu niteliklerin cisimden ayrı varlıkları bulunmamakla birlikte bunlar var olmayan şeyler de değildir. Epikür bu niteliklerin cisim dışı şeyler olmadıkları gibi cismin parçası da olmadıklarını sadece cisme sürekli doğasını verdiklerini savunmaktadır. Kelâmcı atom teorisinde ise arazlar müstakil bir varlık kategorisi oluşturmakta ve cisimlere ilişkin şeyler olarak düşünülmektedir. Bu açıdan kelâm araz düşüncesinin Epikür araz anlayışıyla herhangi bir benzerliği bulunmadığı hatta bu iki tür atomculuktaki nitelik anlayışının birbirine zıt olduğu ileri sürülmektedir.¹⁴⁸

Kelâmcıların araz anlayışında etkisi bulunduğu ileri sürülen bir diğer Yunan düşünce akımı Stoacılarıdır. Materyalizme yakın bir varlık anlayışına sahip olan Stoacılara göre gerçeklik sadece maddî nesnelerden meydana gelmekte dolayısıyla da varlık, cisimler ve cisim olmayanlar şeklinde iki kısımda incelenmektedir. Evreni meydana getiren kurucu

¹⁴⁶ Epikür'e göre cisimler ve uzay cevherdir. Cevhere bağlı olanlar ise bâkî sıfatlar (permanent attributes) ve arazî özellikler (accidental properties) ile zamandır. Bu üçü her ne kadar parazit gibi cevhere bağlı olsalar da yine de gerçeklerdir. Cismin bâkî sıfatları somutluk, şekil, büyüklük ve ağırlığı kapsamaktadır. Bunlar cisimlerden ayrılamadıkları için bâkîdirler. Atomların mikroskobik düzlemdeki tek aslî/zâtî nitelikleri de bunlardır. Makroskobik yani cisimsel düzeyde ise sıcaklık ve renk gibi bazı ikincil nitelikler cisim için aslî olabilmektedir. Söz gelimi sıcaklık ateş için aslîdir, sarı renk altın için aslîdir ve bunlar bâkî sıfatlar olarak kabul edilebilmektedir. Arazlar yani aslî olmayan sıfatlar ise atomik düzeyde var olmayıp ancak makroskobik düzeyde var olabilmektedir. Arazlar, ilişkisel ve eğilimsel özellikleri de (dispositional properties) içerebilirler. Bu nedenle Lucretus kölelik ve fakirliği arazî özelliklere örnek göstermektedir ki bunların her ikisinin de tek başlarıyken nesnelere aidiyetleri bulunmamakta ancak iki insan arasındaki karmaşık ilişkiler nedeniyle nesnelere aidiyet kazanmaktadırlar. Lee, "The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy", 34-35.

¹⁴⁷ Atomcu öğretinin çoğu ilkesini Demokrit'teki şekliyle onaylamasına rağmen Epikür Demokrit'e gelen tepkilere karşılık olarak duyumsanabilir niteliklerin gerçekliğini savunmuştur. Bu bağlamda kendi teorisini geliştiren Epikür ve takipçileri Demokrit'i sadece atomlar ve boşluğun varlığını kabul eden bir şüpheci addetmişlerdir. Epikür ikincil niteliklerin birincil niteliklere bağlı olduklarını savunmakla birlikte bu durumun ikincil niteliklerin gerçekliğine/nesnellğine etki etmeyeceğini ileri sürmektedir. Lee, "The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy", 31-36.

¹⁴⁸ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 90; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 99-100; Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", trc. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 255; Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 192.

unsurların töz/madde ve logos/akıl/Tanrı olduğunu savunan Stoacılara göre sadece maddî doğaya sahip olanlar etkide bulunabilmektedir. Bu görüşlerinden dolayı insan ruhu, Tanrı ve tözün niteliklerinin de maddî yapıda olduklarını iddia etmişlerdir. Kelâm atomculuğunda arazlara tekabül eden ikincil niteliklerin cisim olduğunu savunmalarına rağmen Stoacılar tözün/maddenin niteliklerden yoksun olduğunu ve maddenin bu nitelikleri Logos sayesinde kazandığını ileri sürmektedirler.¹⁴⁹

Kelâmın orijinalliği fikrine katılmayarak bu disiplinin Yunan Felsefesi etkisinde geliştiğini iddia eden Saul Horovitz (1858-1921), Şehristânî'den naklen Nazzâm'ın arazları cevher olarak kabul ettiği cevherin de arazların bileşimiyle meydana geldiği iddiasına dikkat çekmektedir.¹⁵⁰ Horovitz zahirde çelişik gibi görünen bu iki iddianın tutarlılığını sağlamak için Nazzâm'ın araz-cevher ayrımı yapmadığı dolayısıyla da araza nisbet edilen herhangi bir maddeden bahsetmenin mümkün olmadığı ve cevherin arazların bileşimi olmasının da bu sayede mümkün olduğu şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır. Horovitz bütün bunlara ek olarak Nazzâm düşüncesinde ruhun latif bir cisim kabul edilmesine de işaret ederek Stoa etkisinin varlığının âşikar olduğunu ileri sürmektedir. Yine klasik kelâm metinlerinde Nazzâm'ın arazların cisim olduğu şeklindeki görüşünün kaynağı olarak gösterilen Hişâm b. Hakem'in de bu konuda Stoacılardan etkilendiğini iddia etmektedir.¹⁵¹ Klasik kelâm atomculuğundan farklı bir görüş benimseyen isimlerden Cehm ontolojisindeki varlık taksiminde tıpkı Hişâm ve

¹⁴⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler)*, 283; A.Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2009), 160–161. Stoacılar bir şeyi oluşturan unsurların cisim olması durumunda bu şeyin bizâtihî cisim olduğu prensibinden hareketle maddî şeylerin niteliklerinin de maddî olduğu hükmüne varmışlardır. Michael J. White, “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”, *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 130. Stoacıların ruh, ahlâkî değerler ve nitelikleri cisim kabul etme nedeninin bunların fiil-arzu ölçütüne uymaları olduğu ifade edilmektedir. Nitekim ruh utandığında bedenın kızarmasından ruhun, bedenın algılanabilen bir fiili/eylemi olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde nitelikler de cisimlerin belirli bir durumda oluşlarının aktif nedenleri olduklarından onlar da cisim kabul edilmektedir. Örneğin Stoacılara göre “Sokrates bilgindir” (Socrates is wise) önermesinde sadece Sokrat'ın bedeni değil aynı zamanda ona atfedilen bilgelik de (wisdom) cisimdir. Jacques Brunschwig, “Stoic Metaphysics”, *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 211, 219, 228.

¹⁵⁰ Şehristânî'nin Nazzâm'a yönelik atıfları hususunda Horovitz *Milel ve Nihal*'i adres göstermektedir. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 70.

¹⁵¹ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 22-57, 63-71. Hişâm b. Hakem'in ikincil nitelikleri cevher/cisim kabul ettiği hususundaki nakiller için bk. Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtı'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfı'l-Muşallîn*, II/51-52; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 77; İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, V/175-176; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 212.

Nazzâm gibi arazların cisim kabul edilmesinin de yine Stoacılığın etkisinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir.¹⁵²

Müsteşriklerin ikincil niteliklerin yani arazların cisim veya cevher kabul edilmeleri şeklindeki bu fikirlerin Stoa etkisine dayandığı iddialarına Müslüman düşünürler ihtiyatla yaklaşmaktadır. Bu ihtiyatlı yaklaşımın nedeni olarak da Stoa felsefesinin Araplara ulaştığı hususunda kesin hüküm vermenin mümkün olmayışı gösterilmektedir. Bununla birlikte Stoacıların Deysaniyye yoluyla Nazzâm ve Hişâm'ın görüşlerinde etkisinin bulunmasının imkânsız olmadığı kabul edilmektedir.¹⁵³ Ancak kanaatimizce Stoa etkisinin nisbet edildiği mütekellimlerin klasik kelâm atomculuğundan ayrılarak farklı varlık anlayışları geliştiren düşünürler oldukları dikkate alındığında atomcu kelâm düşüncesindeki yaygın araz anlayışının oluşumunda Stoacı sistemin mutlak bir tesirinin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim kelâmcıların arazları Stoacıların nitelik anlayışından farklı olarak cisim olmayıp cevherle birlikte cismi oluşturan müstakil bir varlık kategorisidir. Kaldı ki Stoa etkisinde olduğu iddia edilen Nazzâm bu konuda onlardan farklı olarak varlıkları cisimden ibaret görmemekte ve hareketle sınırlı olsa da maddenin kendisinden ayrı niteliklerinin yani arazların varlığını kabul ederek kelâmcıların geneline uymaktadır.¹⁵⁴ Oysa Stoacılar varlığı cisim ve gayr-ı cisim şeklinde taksim etmekte ve bu bağlamda ikincil nitelikleri de cisim kabul ederek fizikî evreni cevher-araz unsurlarından oluştuğunu savunan klasik kelâm atomculuğuna aykırı bir tutum sergilemektedirler.

Kaynağını Aristocu, Platoncu ve Stoacı Yunan düşüncelerinden aldığı iddia edilen bir başka kelâmî yaklaşım *ashâbu'l-a'râz* olarak isimlendirilen Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr tarafından savunulan âlemin arazların bileşiminden oluştuğu şeklindeki arazcı yaklaşımdır. Bu bağlamda Dırâr b. Amr ve onun âlemin arazlardan

¹⁵² Cehm'e göre şeyler mevcûd cisim, gayr-ı cisim ve madum olmak üzere birbiriyle zıtlaşan üç kısımdır. Bu taksimdeki gayr-ı cisim sadece Tanrı'dır. Yani Tanrı dışında cisim olmayan bir varlık yoktur. Bu kabule göre arazlar ya mevcûd cisim ya da madum olacaklardır. Madum olmadıklarına göre mevcûd cisimdirler. Cornelia Schöck, "Jahm b. Şafwân (d. 128/745-6) and the 'Jahmiyya' and Dırâr b. 'Amr (d. 200/815)", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2016), 3, 8.

¹⁵³ Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 115.

¹⁵⁴ Kâbî, *Kitâbü'l-Ma'âkât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 163, 452-453; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/310; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 12; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/527; İbn Hazm, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/193.

oluştugu şeklindeki fizik anlayışının Aristo, Prophyrian, İskender Afrodisî ve Yeni Eflatuncu Yahya en-Nahvî gibi Yunan Filozoflarının görüşlerinden beslendiği bilhassa “cisimlerin arazlardan oluştuğu” iddiasının Yeni Eflatunculuktan devşirildiği iddia edilmektedir.¹⁵⁵ Doğrudan Yunan düşünürlerine dayandırmamakla birlikte Hristiyan kilise babalarından Nissalı Gregory’nin (335-395) cisim anlayışının da Dırâr’ın düşünceleriyle benzerliklerine dikkat çekilerek arazcı yaklaşımın kaynağını Hristiyan düşüncesinden aldığı da iddia edilmektedir. Esasında Hristiyan yaratılış inancına dayalı bir fizik geliştirmekle birlikte Nissalı Gregory de Yunan düşüncesinden beslendiğinden bu söylem de ilk iddianın bir uzantısı mahiyetindedir.¹⁵⁶ Bu iddiaları desteklemek için Dırâr’ın cismin oluşumuna dâhil olan ve olmayan arazlar şeklindeki ayrımının Aristo’ya dayandığı iddia edilir.¹⁵⁷ Dırâr’ın cismin arazlardan oluştuğu görüşü gibi arazcı sistemindeki diğer fikirlerin de Antik Çağ ile bağlantısı kurulmaktadır. Bu bağlamda söz gelimi Dırâr’ın “bâkî olmayan arazların bâkî mahallî” şeklindeki cisim anlayışının Aristo şarihlerinden ve Yeni Eflatuncu geleneğin müntesiplerinden Hristiyan filozof Yahya en-Nahvî’nin “ikinci mahal” (second substrate - δεύτερον ὑποκείμενον) kavramına karşılık geldiği iddia edilmektedir.¹⁵⁸ Yahya en-Nahvî Aristo’nun *Fizik* şerhinde maddî olmayan ve madde formunu almayan bir ilk mahal bir de üç boyutlu ve vasıfsız cisim diye tabir ettiği ikincil bir mahal kabul etmektedir. Bu ikinci mahal, fiziksel değişimlerden

¹⁵⁵ Sorabji, *Time, Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages*, 399.

¹⁵⁶ Josef van Ess, “Dırâr b. ‘Amr”, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, ed. Gwendolin Goldbloom (Leiden, Boston: Brill, 2018), III/34-67, 46; Schöck, “Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Dırâr b. ‘Amr (d. 200/815)”, 13-14. Gregory’e göre bütün maddî varlıklar, Tanrı’dan tecelli eden niteliklerin toplamı ve bileşimidir. Algıladıklarımız da nesnelerin kendileri değil onları oluşturan bu niteliklerdir. Gregory’nin bu teorisi Platon idealarının Orta Platoncu yorumuna dayanmakta ve maddî olmayan Tanrı’nın maddî bir âlem yaratması sorunsalını gayr-ı maddî formlardan maddî cisimlerin ortaya çıkışı şeklindeki Platoncu mesele ile ilişkilendirmektedir. Onun maddenin aslında gerçekten var olmadığı ve cisimlerin sadece niteliklerin bileşimi ile şekillenen “hologram”dan ibaret olduklarını savunarak inşa ettiği gayr-ı maddî âlem anlayışı Meşşâî, Platoncu ve Stoacı tartışmalarla da bağlantılıdır. Schöck, “Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Dırâr b. ‘Amr (d. 200/815)”, 13-15; Donald L. Ross, “Gregory of Nyssa (335-395)”, <https://iep.utm.edu/gregoryn/>, Erişim Tarihi 06/08/2022.

¹⁵⁷ Schöck, “Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Dırâr b. ‘Amr (d. 200/815)”, 14, 18–19. Aristo’nun *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde var olan hiçbir cismin zıtlık bulunmaksızın var olamayacağı görüşüne bağlı olarak cismin zıt niteliklerden birini söz gelimi hafif ya da ağır özelliklerinden birini ayrıca soğuk ya da sıcak özelliklerinden birini taşıması gerektiği söyleminden mülhem olduğu iddia edilmektedir. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 329a5.

¹⁵⁸ Dırâr’a göre cisim arazların birleşimi ile oluşur. Arazların birleşmesi ile kâim ve sâbit olan cisim, oluşumuna katılmayan başka arazları taşıma özelliğine de hâiz olur. Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî l-İslâmiyyîn ve l-Hılâfî l-Muşallîn*, II/6-7.

etkilenmeyen mahaldir.¹⁵⁹ Dırâr'ın Yahya en-Nahvî ile ilişkilendirilen bir diğer görüşü de en küçük cismi oluşturan cüz miktarı ile ilgilidir. Nitekim en-Nahvî'ye göre azami tatlılık; sıcak, soğuk, kuru ve yaş olmak üzere on cüzden oluşmakta ve bu on cüzün beşi ortadan kalkınca tatlılık da yok olmaktadır. Bu düşünce ile Dırâr'ın cismin en küçüğünün on araz cüzünden oluştuğu ve bir cismi oluşturan cüzlerin çoğunluğunun ortadan kalkması ile cismin de yok olacağı şeklindeki fikri arasında benzerlik kurularak arazcı düşüncede Yeni Eflatuncu izlerin bulunduğu ispatına çalışılmaktadır.¹⁶⁰

Zikredilen düşünce akımları detaylıca irdelendiğinde Dırâr'ın cisim ve âlem anlayışı ile benzerlikler bulunması mümkündür. Ancak Dırâr ve diğer arazcıların âlem anlayışlarını doğrudan Yunan veya Hristiyan düşüncelerden devşirdiklerini söylemek mümkün değildir. Zira arazcı kelâmcılar ile bu akımlar arasında çok önemli bir farklılık vardır. Nitekim Dırâr ve arazcı kelâmcılar nezdinde âlemin oluşumunda arazlara eşlik edecek bir cevher, töz ya da suret gibi maddi herhangi bir unsur kabul edilmemektedir. Ayrıca Yunan felsefesindeki akledilir nitelikler (intelligible qualities) ve duyumsanan nitelikler (sensible qualities) ayrımı Dırâr'ın fizik düşüncesinde bulunmamakta bunlar birbirlerine birebir karşılık gelmektedirler.¹⁶¹ Dolayısıyla Dırâr ve Neccâr cisimleri oluşturan tek unsurun arazlar olduğu şeklinde monist bir ontolojiyi savunmaları ve ayrıca cisimlerin yoksun kalamadıkları arazları diğer arazların türevi olarak kabul etmemeleri bakımından Aristo'dan farklılık göstermektedir. Kaldı ki Dırâr'ın günümüze ulaşmamakla birlikte Aristo'nun cevher-araz anlayışını eleştirdiği *Kitâbü'r-reddi Aristâlis fi'l-cevâhir ve'l-a'râz* gibi eserleri olduğu bilinmektedir.¹⁶² Tüm bunların yanı sıra ileride görüleceği üzere her ne kadar âlemin oluşumunda sadece araz unsuruna yer verse de arazcı düşünürler de

¹⁵⁹ Schöck, "Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dırâr b. 'Amr (d. 200/815)", 18-19; Andreas Lammer, "3. The Subject-Matter of Physics", *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin, Boston: de Gruyter, 2018), 140-141. Christian Wildberg, *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether* (Berlin, New York: de Gruyter, 1988), 209–212. Yahyâ en-Nahvî'nin ikinci mahal tasavvurunun İslâm düşüncesindeki diğer yansımalarının İhvân'da "ikinci heyûlâ" kavramı ile İbn Sinâ'da ise "mutlak cisim" ile kendini göstererek benimsendiği iddia edilmektedir. Lammer, "3. The Subject-Matter of Physics", 142.

¹⁶⁰ Sorabji, *Time, Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages*, 399; Ess, "Dırâr b. 'Amr", 46. Dırâr'ın arazcı âlem anlayışının Antik Çağdaki Yunan ve Hristiyan düşünceleriyle bağlantılarına dair diğer iddialar için bk. Schöck, "Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dırâr b. 'Amr (d. 200/815)" 13-24; Ess, "Dırâr b. 'Amr", 45-48.

¹⁶¹ Schöck, "Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dırâr b. 'Amr (d. 200/815)", 13–15, 23.

¹⁶² Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, ts., 215.

cismi oluşturan arazları atomik yapıda kabul etmekte ve kendi sistemi içine entegre ederek de olsa kelâm atomculuğuna bağlı pek çok ilkeyi kabul etmektedirler. Ayrıca Dırâr'ın anti atomcu Aristoculuk ya da mistik karakterli Yeni Eflatuncu düşüncelerden etkilendiğinde ısrar edilse dahi bu durum kelâm atomculuğunun genel araz anlayışında bu etkilerin geçerli olduğu anlamına gelmemektedir. Zira cevher-araz şeklinde düalist atomculuğu savunan Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıların tümü ileride bahsedileceği üzere âlemin oluşumunu arazların terkibiyle açıklayan bu teoriyi eleştirmekte ve reddetmektedirler.¹⁶³ Hatta Hayyât bu konuda daha ileri giderek Dırâr ile Hafs'ın Mu'tezile'den olmadıklarını ileri sürmektedir.¹⁶⁴

Kelâm atomculuğunun kaynağı olarak öne sürülen düşüncelerden biri de Hint atomculuğudur. Schmölders'le başlayan kelâm atomculuğunda Hint düşüncesinin etkisi bulunduğu söylemi Fransız tarihçi Leopold Mabillean (1853-1941), Alman şarkiyatçı Max Horten (1874-1945), Macdonald, Pines, Şemsettin Günaltay tarafından benimsenerek devam ettirilmiştir. Kelâm atomculuğunun kaynağının Hint atomculuğu olduğunu ileri süren düşünürler bu bağlamda milattan önce VI. Yüzyılda Hindistan'ın kuzeyinde ve Hinduizmin kast sistemine, din adamlarının otoritesine ve kanlı kurban törenlerine bir tepki olarak ortaya çıkan Budizm'den daha eski ve bağımsız bir düşünce sistemi olan Cayinizm, Hint atomculuğunun temsilcileri olan Nyaya ile Vaişesika ve Budizmin atomculuğu benimseyen mezheplerinden Sautrantika sistemleri üzerinde durmakta, bu sistemlerdeki varlık anlayışları ile kelâmın atomcu varlık anlayışını karşılaştırma yoluna gitmektedirler.¹⁶⁵ Kelâm atomculuğunun Hint menşeli olduğu iddialarında, atomların yer kaplamazlığı¹⁶⁶ ve mütecânis oluşları¹⁶⁷ hususlarında iki sistemin aynı görüşte olması, atomcu Hint düşüncelerinde arazlara tekâbül eden niteliklerin tıpkı kelâm atomculuğundaki gibi cevherden ayrı müstakil varlıklarının bulunduğu ayrıca arazların arazları kabul etmediği şeklindeki kelâmî prensibin

¹⁶³ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 69-70; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 40-41; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/10-11.

¹⁶⁴ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 133-134.

¹⁶⁵ Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 133; Cemil Kutlutürk, "Cayinizm", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (Akli Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbrani Gelenekleri)*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 755.

¹⁶⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 50; Numânü'l-Hak, "Hint ve Fârîsî Arkaplan", 79, 361-372.

¹⁶⁷ Stavig, "Congruencies between Indian and Islamic Philosophy", 214; Mrinalkanti Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources* (Calcutta: K.P.Bagchi&Company, 1980), 9.

benzerinin kabulü¹⁶⁸, teceddüd-i emsâl prensibine benzer şekilde bazı Hint atomcu sistemlerinde süreksizlik düşüncesinin savunulması¹⁶⁹ gibi Yunan atomculuğunda benzeri bulunmayan kelâmî bazı düşüncelerin Hint düşüncesinde karşılık bulması etkili olmuştur. Bununla birlikte klâsik kelâm metinlerinde Sümeniyye ve Berâhime'nin görüşlerine ve bu gruplarla tartışmalara dair aktarımlar Hint düşünürlerle Müslüman müteteklimler arasında irtibatın bulunduğu delil gösterilmiş bu irtibat neticesinde Hint düşüncesinden etkilenildiği ileri sürülerek kelâm atomculuğunun Hint menşeli olduğu söylemine destek bulunmaya çalışılmıştır.¹⁷⁰ Kelâmcıların araz düşüncesinin menşesine etkisi bulunup bulunmadığını ortaya koymak adına kelâm atomculuğuna kaynaklık ettiği iddia edilen atomcu Hint düşünce sistemlerindeki nitelik anlayışlarına değinmek yerinde olacaktır.

¹⁶⁸ Bayın, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*, 127.

¹⁶⁹ Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", 293-294; Numânu'l-Hak, "Hint ve Fârisî Arkaplan", 79-80. Sautrantika'nın, "şeylerin geçiciliği" (*kṣaṇikavāda*) teorisine göre her şey sadece tek bir an için var olur ve bir sonraki anda birebir aynısı onun yerine geçer. Onlara göre şey/varlık (the thing) sadece bu tarz bir anlık varoluş dizisinden ibarettir. Burada zaman da bir bakıma atomlara ayrılmıştır. Bu teorinin, nesnelerdeki sürekli değişimleri mükemmel bir şekilde açıkladığı ifade edilmektedir. Hermann Jacobi, "Atomic Theory: Indian", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings vd. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), II/202.

¹⁷⁰ Nitekim Schmölders pek çok Arapça yazma eserden Sümeniyye'ye atfedilen ifadeleri derleyerek bu mezhebin Hindistan'dan çıktığının ileri sürüldüğünü fakat kendi dönemi için bu iddianın doğruluğunun ispatlanmasının zor olduğunu yine de bu fikre bir itirazın bulunabileceğini düşünmediğini ifade etmiş ardından da Sümeniyye mezhebinin Hindistan'daki Châvâkalar'a kadar izini sürmüştür. Sonraki dönemlerde Sümeniyye konusunu tekrar gündeme getiren Horten Sümeniyye'nin Hint mezheplerinden olduğu iddiasına delil olarak İbnü'l-Murtezâ'nın Cehm ve Muammer'in Hindistan'da Sümenîlerle tartıştığına dair rivayeti ve yine Hindistan'da bir Sümenî ile bir Müslüman'ın tartıştığına yönelik ifadelerini göstermektedir. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 50-51, 363. Horten'in İbnü'l-Murtezâ'dan delil gösterdiği Sümeniyye'yle ilgili metinler için bk. el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münve ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Dâru'l-Fikr, 1979), 143, 155, 157-158. Klasik İslâm kaynaklarında bahsedilen Sümeniyye grubunun Budistler olup olmadığı üzerinde yapılan güncel bir çalışmada Sümeniyye sözcüğünün etimolojik kökeninin "sekizciler" veya "sekiz ilkeyi benimseyenler" olarak kabul edilmesi durumunda Sümeniyye'den kastın Budistler olmasının mümkün olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda Buddha'nın aydınlanma ve nirvanaya ulaşma yolunun da sekiz dilimli yol şeklinde ifade edildiği, sekiz dilimli yolun Budist öğretinin temelini oluşturduğu ve Budizmin mensupları tarafından bu yolun gerektirdiği ilkelerin bütün hayata uygulandığına işaret edilerek Sümeniyye kelimesinin etimolojik anlamı ile Budist öğretisi arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte Sümeniyye'nin etimolojik kökeninin Hindistan'ın Gucerat eyaletindeki Sumnat veya Sümenât denilen tapınaktan geldiği görüşünün benimsenmesi durumunda Sümeniyye'den kastın Budistler olamayacağı ifade etmektedir. Zira bahsedilen tapınak Budistlerin değil Hinduların tapınaklarından biridir. Hammet Arslan, "Mâtürîdî'nin Eleştirdiği Sümeniyye Budizm midir?", *IV. Uluslararası Şeyh Şâbân-ı Velî Sempozyumu-Hanefilik-Mâtürîdilik-05-07 Mayıs 2017*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu, 2017), II/529, 535. Sümeniyye sözcüğünün etimolojisi hakkında hangi görüş kabul edilirse edilsin her halükârda bu düşünce sisteminin Hint kökenli olduğu ortaya çıkmaktadır. Kelâm metinlerinde Sümeniyye daha ziyade arazları inkâr edenler arasında zikredilmekte ve arazları inkâr ettikleri için eleştirilen Nazzâm, Esamm gibi müteteklimler de bu bağlamda Sümeniyye'yle birlikte anılmaktadırlar. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 56.

Hint düşüncesindeki atomculuğun en eski formu olmakla birlikte Vedaların otoritesini reddettiği için heterodoks bir mezhep olarak kabul edilen Cayinizm’de benimsenen atom teorisine göre atomların tümü mütecânis olmakla birlikte bu türdeş atomlar sonsuz bir doğaya sahip olma şartıyla nesnelerin sınırsız çeşitliliğine neden olmaktadır.¹⁷¹ Nitekim Cayin atomları mütecânis olmalarından dolayı kendi içlerinde birbirlerinden ayırlamamakla birlikte koku, tat gibi kendilerine has nitelikler geliştirerek farklılaşmakta ve bu şekilde farklılaşmış atomlar evrendeki maddelerin tümünü meydana getirmektedirler.¹⁷² Atomların ve *guna* diye isimlendirilen niteliklerin (arazların) birbirlerinden ayrı müstakil varlıklar olduklarını kabul eden Cayin atomculuğunda her bir atomun tat, koku, renk ve temas nitelikleri vardır. Bu nitelikler bâkî olmayıp ancak atomla sabit kalmakta bununla birlikte atomlar içerisinde değişip gelişebilmektedirler.¹⁷³ Arazilara tekabül eden *gunalar* atomda bulunmakta ancak başka *gunalara* sahip olamamaktadırlar. Bu ise bir arazın başka bir arazi taşımaması, arazların arazlarla kâim olmayışı ilkesiyle benzerlik göstermektedir.¹⁷⁴ Tıpkı madde gibi zaman ve mekânın atomik yapıda olduğunu ileri süren Cayinizm’de renk gibi nitelikler de kelâmcıların arazları gibi atomik yapıda kabul edilmektedir.¹⁷⁵

Kelâm atomculuğuna Vedaların otoritesini ve kutsallığını kabul eden Hint felsefesinin Ortodoks mezheplerinden Nyaya ve Vaişēṣika da kaynak olarak gösterilmektedir. Köken itibariyle ayrı mezhepler olmalarına rağmen zaman içerisinde temsilcilerinin etkisiyle kaynaştırıldığı için birlikte anılan bu iki mezhebin her ikisi de atomcu fikri benimsemektedir.¹⁷⁶ Kelâm atomculuğunun kaynağı tartışmalarında iki sistemin de ismi zikredilse de daha ziyade Vaişēṣika sisteminin görüşleriyle kıyaslama yapıldığı görülmektedir. Maddeyi oluşturan ilk unsurun uzamsız/yer kaplamayan ve duyularla algılanamayan oluşu, bu uzamsız unsurlardan ikisinin görünebilir en basit formu oluşturması ve bir cismin meydana gelebilmesi için boyutları belli en az üç atom gerektiği şeklinde özetlenebilecek Vaişēṣika atomculuğunda deneyim alanı toprak, su, ateş, hava, akasa, zaman, uzay, benlik ve manas olmak üzere dokuz dravya/cevhere

¹⁷¹ Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 139, 147-148; Kadir, “İslam Öncesi Hint Düşüncesi”, 47.

¹⁷² Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 139.

¹⁷³ Jacobi, “Atomic Theory: Indian”, II/199; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 103; Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 137-138; Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 7.

¹⁷⁴ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 103.

¹⁷⁵ Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 9.

¹⁷⁶ Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 199.

bölünebilmektedir. Bütün kâinatın çatısını meydana getiren bu cevherlerle birlikte yedi kategori (padartha) bulunmaktadır ki bu kategoriler arazlara tekâbül eden *guna* (nitelik), *karma* (eylem), *viseşa* (bireysellik), *samavaya* (zorunlu ilişki), *samanya* (evrenseller/tümeller), *abhava* (olumsuzlama/madum) ve *dravyadır* (cevher). Bu sistemde nitelikler cevhere bağlı olmakla birlikte müstakil ve kendilerine özgü yapılardır.¹⁷⁷

Nyaya-Vaişeşika sisteminde basit oldukları için evrenin temel bileşenleri arasında kabul edilen 24 *guna* (nitelik) bulunmaktadır. Atomlardan bağımsız ve nesnel gerçeklikleri bulunan bu nitelikler, birden fazla cevherde yerleşik bulunan *samanya gunaları* (genel nitelikler) ve sadece tek bir cevhere hulûl edebilen *viseşa gunaları* (hususî nitelikler) olmak üzere iki kısımdır. Birleşme, ayrılma, sayı ve büyüklük gibi nitelikler ilk grup gunalardan iken renk, tat, koku gibi nitelikler ise ikinci gruptadır.¹⁷⁸ Bu ayrıma bağlı olarak atomlar belirli niteliklere göre farklılaşırlar. Böylece her ne kadar atomlar küresel şekli paylaşma noktasında denk olsalar da bir toprak atomu renk, tat, koku, ılık temas (touch-temperate) gibi niteliklere sahip iken su atomu renk, tat ve soğuk temas (touch-cool) niteliklerine ateş atomu ise renk, tat ve sıcak temas (touch-hot) ve son olarak hava atomu da sadece ılık temas (touch-temperate) niteliğine sahiptir. Atomların renk, tat, koku ve temas haricindeki bütün nitelikleri ezeldir. Söz gelimi toprak atomuna hulûl etmiş olan renk, tat, koku ve temas nitelikleri sıcaklıkla değişebilir olduklarından bunlar ezeli değildir. Ancak bu atomların meydana getirdiği cisimler fânidir. Bununla birlikte ses ve idrâk gibi bazı gunalar hudûs, bekâ ve fenâ vakitlerinde yani yalnızca üç vakit için bâkî kalabilmektedir ki Pines'e göre bu fikir Budizm'in etkisiyle Vaişeşika'ya dâhil olmuştur.¹⁷⁹ Hint Vaişeşika ile kelâm atomculuğunun bir başka ortak noktası ise arazların

¹⁷⁷ Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", 60. Vaişeşika sisteminde hem atomlar hem de ruh sonsuz kabul edildiği için bu sistem düalist bir felsefî sistemdir. Aslında bütün Hindu sistemleri maddeyi ezeli kabul etmektedir. Fakat Vedantacılar, maddeyi bizzat her şey olan Yüce Brahma'nın (Tanrı'nın) aldatıcı tezahürü kabul ettiklerinden bu konuda istisnadırlar. Kadir, "İslam Öncesi Hint Düşüncesi", 60. Dolayısıyla bu sistemde kâinatın somut bir varlığı bulunmaması bakımından gerçek bir düalizm söz konusu değildir ve bu bağlamda da kelâmî sistemdeki Allah-âlem düalizmiyle uyumsuzluk görülmektedir. Bayın, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*, 126,141.

¹⁷⁸ Kelâmcılar ise bu konuda muhtelif görüşlere sahiptirler. Bağdat Mutezilesinden Kabî ve İskâfî atomların büyüklükleri bulunmadığını ancak koku, tat, renk ve sıcaklık gibi ikincil niteliklere sahip olduklarını ileri sürmektedirler. Vaişeşika teorisyenleri ise Cayin ve Müslüman düşünürlerin aksine her bir atomun ikincil niteliklerin tümüne değil sadece birine sahip olduklarını savunmaktadırlar. Stavig, "Congruencies between Indian and Islamic Philosophy", 214-215.

¹⁷⁹ Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 20; Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 204-205; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 107, 110.

mekânda bulunduklarını ve bu sayede uzamsal (yer kaplayan/mütehayyiz) somut varlığın meydana geldiğini ileri sürmeleridir. Aslında Vaiśeṣika, Jaynist ve kelâm öğretilerinin üçüne göre de atomlar cisimlerden bağımsız olduklarında uzam sahibi değildirler. Bunlar cisimlerle karşılaştırılamayan özel bir uzama sahiptir. Atomlar Hintlilere göre sayı ile birleşme (samyoga) arazları sayesinde, kelâmcılara göre birleştirme (telif) arazı sayesinde uzam sahibi olurlar. Kelâmdaki *telif*, Vaiśeṣika’da ise *samyoga*’nın (telif arazını ifade eden terim) mahalli konusundaki tartışmalarda da bu benzerlik görülmektedir.¹⁸⁰

Nyaya-Vaiśeṣika atomcu sisteminin muhalifleri arasında zikredilen Budizm’in atomculuğu benimseyen Hinayana koluna bağlı mezheplerden Sautrantika da kelâm atomculuğuna kaynaklık ettiği iddia edilen Hint mezheplerindendir. Atomların içinin boş olmadığı ve birbirlerine tedâhül etmeyecekleri gibi bazı konularda Vaiśeṣika ile hemfikir olmakla birlikte Sautrantika kendi atomcu sistemini geliştirmiştir.¹⁸¹ Maddenin en küçük yapıtaşını kabul ettikleri atomların asla tek başlarına münferit halde bulunamayacağını ileri süren Sautrantika’ya göre duyuların idrâk ettiği en küçük bileşen yedi atomdan meydana gelmektedir. Cevher ve nitelik ayrımı yapmayan Sautrantika mezhebi şeylerin, doğaları gereği dayanıksız ve geçici/fâni ayrıca da süreksizliği (momentary-ksanika) teorisini ileri sürmekte bu bağlamda da doğum ya da üretmenin yokluktan sonraki varlık olduğunu savunmaktadır.¹⁸² Dolayısıyla onlara göre ne geçmiş ne de gelecek vardır. Nesnelerdeki

¹⁸⁰ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 112, 114; Stavig, “Congruencies between Indian and Islamic Philosophy”, 215.

¹⁸¹ Jacobi, “Atomic Theory: Indian”, II/201; L. De La Vallée Poussin, “Sautrāntikas”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings vd. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1920), XI/213-214.

¹⁸² Horten Dırâr b. Amr, Hafs ve Neccâr gibi kelâmcıların savunduğu âlemin arazlardan oluştuğu şeklindeki görüşü Budizm etkisine dayandırmaktadır. Pines, *İslâm Atomculuğu*, 102. Diğer Budist atom ekollerindeki gibi net bir şekilde cevher (dravya) ve nitelik (guna) ayrımı yapmamalarına rağmen Sautrantika sisteminde cevher-araz ayrımına benzer dört tür ayırmadan bahsedilmektedir. Bu ayrımlar cevher ve mod (bhava), cevher ve karakteristik (laksana), cevher ve durum (avatsha) ve cevher ve ilişkidir (anyo). Üçüncü ayırmada zikredilen ve durum diye tercüme edilen avastha aynı cevherin geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman kiplerinde farklı fiilleri gerçekleştirebileceği belirtilerek fiil şeklinde (Activity/karitra) ifade edilir. Dolayısıyla bu ayırım göz önünde bulundurularak şeylerin anlık varlığından kastın onların görünüş ve fiilleriyle ilgili olduğu ve anlık olarak var olup yok olanın şeylerin cevherleri olmadığı ileri sürülmektedir. Ayrıca Sautrantika’nın kategori teorisi tartışmalarında sorduğu “Cevher-laksana ya da cevher-activity ayrımını yaparken mahalde ortaya çıkacak laksana ya da activityyi hangi etken belirler?” sorusunun kelâmdaki tahsis tartışmasını hatırlattığı belirtilmektedir. Dong Xiuyuan, “The Presence of Buddhist Thought in Kalâm Literature”, *Philosophy East and West* 68/3 (2018), 958-959. Dırâr ve arazcılığı savunan diğer kelâmcılar için böylesi ayrımlar da söz konusu değildir. Zira onlarda âlemin tümüyle arazlardan mürekkep olduğu düşüncesi hâkimdir. Kâbî, *Kitâbü’l-Maḳâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 443; Bağdâdî, *el-Farḳ beyne’l-fırak*, 125, 128; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 362; Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, 12; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûlü’l-dîn*, I/71. Dolayısıyla arazcı kelâmcıların yaklaşımlarının Budizm ile birebir benzerliği söz konusu değildir.

sürekli/kalıcı değişimleri izah görevi gören bu teoriye göre var olan her şey sadece tek bir an için var olur ve bir sonraki anda birebir aynısı onun yerine geçer. Onlara göre bir şey sadece bu şekildeki zamansal varlık dizisinden ibarettir. Burada zaman bir bakıma atomlara ayrılmıştır.¹⁸³ Bu düşüncenin, kelâmcıların atomik arazlar ve cevherlerin sadece bir an için var olabildikleri ve ikinci anda bunların yerini yeni yaratılmış başka araz ve cevherlerin aldığı şeklindeki teceddüd-i emsâl yaklaşımının oluşumuna etki ettiği ileri sürülmüştür. Ancak Sautrantika Budizmine göre bunlar "hiçlikten" (veya yokluktan) zuhûr ederken İslam düşüncesinde ise Allah tarafından yaratılmaktadırlar.¹⁸⁴ Sautrantika sisteminde şeyler, bu teoriye göre sadece tek bir an için var olduklarından sadece tek bir an için bâkî kalmakta ve hareket için de sadece tek bir anları bulunmaktadır. Dolayısıyla sürekliymiş gibi gözlemlenen hareket aslında meydana gelip sonra yok olan şeyler dizisinden ibarettir. Sautrantika Budizmi'nde savunulan bu fikirler kelâmındaki arazların bâkî olmadığı ve arazların intikalinin imkânsızlığı prensipleriyle de uyum göstermektedir. Nitekim şeylerin anlık olduğu ve ne geçmiş ne de gelecek yönde bir sonsuzluklarının bulunmadığı görüşünü savunan Sautrantika bu bağlamda kelâmî sistemde arazların bâkî olmadığı ilkesiyle uyushmaktadır. Anlık varoluş fikrinden dolayı şeylerin hareketinin imkânsızlığı kabulü ise arazların intikalinin imkânsız olduğu şeklindeki atomcu ilkeyle benzeşmektedir.¹⁸⁵

Kelâm atomculuğunda İran etkisinin bulunduğunu ileri sürenler cevher kelimesinin Farsça *gevher* lafzından devşirilmesini, klasik eserlerin çoğunda Senevî yapıdaki Maniheist, Deysânî akımlara dair görüşlerin aktarımını, bu akımların müntesipleriyle gerçekleştirilen tartışmaları ve Senevî fikirleri eleştiri için yazılan reddiyelerin varlığını mütekellimlerin Senevî düşüncelerle irtibatına delil göstermektedir.¹⁸⁶ Nitekim son

¹⁸³ Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 15–16; Poussin, “Sautrāntikas”, XI/214; Jacobi, “Atomic Theory: Indian”, II/202. Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, 179; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 104; Xiuyuan, “The Presence of Buddhist Thought in Kalâm Literature”, 958.

¹⁸⁴ Pines, “Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine”, 369; Stavig, “Congruencies between Indian and Islamic Philosophy”, 217.

¹⁸⁵ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 105–106.

¹⁸⁶ Numânu'l-Hak, “Hint ve Fârisî Arkaplan”, 81–83; Otto Pretzl, “Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi: Erken Dönem Kelâm İlmi ve Yunan Felsefesi Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Makale”, *Kader [Kelâm Araştırmaları Dergisi]* 13/1 (2015), 573. Bir başka iddia da atomculuğun Müslüman dünyasına Hristiyanlık ve Seneviye etkisiyle girdiğini kabul etmekle birlikte Senevîlerin de atomculuğu Yunan düşüncesinden aldığı ve Müslümanlara aktarılan atomculuğun da Hint değil Yunan menşeli atomculuk olduğu dolayısıyla da İslâm atomculuğunun temelde Yunan düşüncesinden kaynaklandığı yönündedir. Patricia Crone, “Excursus II: Ungodly Cosmologie”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2016), 12–13.

dönemlerde Joseph van Ess de Ali b. Rabben et-Taberî'nin (öl. 247/861'den sonra) Hint, İran ve Arap tıbbına dair pek çok bilgi içeren *Firdevsü'l-hikme*'si gibi tıp risaleleri ya da Hint astrolojisindeki Arap kaynaklara dair modern dönemde yapılan çalışmalara dayanarak Hint etkisinin İran üzerinden İslâm dünyasına ulaşmasına ayrıca İran'ın, daha Hüsrav Anûşirvân (öl. 579) zamanında yani İslâm'ın ortaya çıkışından bir yüzyıl öncesinde Yunan Felsefesi'ni özümsemişliğine dikkat çekerek kelâm kozmolojisinde sadece Hint ve Yunan düşüncesinin değil İran etkisini de aramanın uygun olacağını ileri sürmektedir.¹⁸⁷ Bütün bu sâiklerle birlikte Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) Senevî olduğunu belirttiği Numan'ın, hareketleri inkâr etmekle birlikte cisimlerin cüz-i lâ yetecezzâ'ya kadar bölünebileceğini dolayısıyla da atomcu görüşü benimsediğine yönelik ifadelerinin Senevîlerin atomculuğu bilip benimsediğine delil olarak kabul edilmesi çağdaş araştırmacıların Senevî düşüncenin kelâm atomculuğunun menşei olabileceği yönündeki bu düşüncelerini pekiştirmiştir.¹⁸⁸ Ayrıca bir Senevî olan Ebû İsmâ'il Verrâk'tan (öl. 247/861) naklen arazları kabul ve ret konusunda Senevîlerin cisimden ayrı arazların varlığını kabul edenler, arazları cisimlerin ne aynı ne de gayrı sıfat olarak kabul edenler, arazları inkâr ederek iki asıldan ayrı bir hareket, sükûn ve fiil bulunmadığını ileri sürenler olmak üzere üç farklı görüş serdettikleri yönündeki metinler araz konusunda da Senevî etkinin bulunduğu şüphesini ortaya çıkarmıştır.¹⁸⁹ Nitekim Dhanani, Verrâk'ın bu

¹⁸⁷ Josef van Ess, "60 years after: Shlomo Pines's Beiträge and half a century of research on atomism in Islamic theology", *Kleine Schriften by Josef van Ess (Islamic History and Civilization: Studies and Texts)*, ed. Hinrich Biesterfeldt - Sebastian Günther (Leiden: Brill, 2018), 1133–1135. Dimitri Gutas da İran düşüncesindeki kozmoloji tartışmalarının Hüsrav Anûşirvân zamanında başladığını ve İslâm dünyasına bir tartışma konusu olarak kozmolojinin dâhil oluşunun zenâdika diye tabir edilen düalist akımlarla mücadeleye dayandığını dolayısıyla kelâmdaki atom, boşluk ve uzay gibi fizik meselelerine dair ilk soyut tartışmaların düalist kökenli olduğunu ileri sürmektedir. Gutas ayrıca Aristo'nun *Fizik* kitabı başta olmak üzere Yunan Felsefesi'ne dair eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesini de düalist akımlarla girilen bu mücadeleye bağlamaktadır. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 73–75.

¹⁸⁸ Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 185–186; Ess, "60 years after: Shlomo Pines's Beiträge and half a century of research on atomism in Islamic theology", 1135–1136. Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın, bu ifadelerinin devamında naklettiği Numan'ın cüz tanımını kelâm atomculuğunun cüz anlayışıyla örtüşmemektedir. Nitekim Numan'a göre cüz, ister nurun cevherinden ister zulmetin cevherinden kaynaklansın her halükarda uzun, geniş ve derin cisimdir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraqu gayrû'l-İslâmiyye*, 20. İbnü'l-Melâhimî Senevîlerin cüz-i lâ yetecezzâ'yı kabul konusunda ihtilaf ettiklerini İshâk b. Tâlût ve İbn Ehi Ebî Şâkir'in muvahhidler gibi cüz-i lâ yetecezzâ'yı kabul ettiğini ancak bunlar dışındakilerin felsefeciler ve bazı muvahhidler gibi sonsuz bölünme fikrini benimsediklerini ifade etmektedir. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'tamed fî usûli'd-dîn*, 566–577.

¹⁸⁹ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Mu'allîn*, II/38; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraqu gayrû'l-İslâmiyye*, 11. Senevî düşüncenin mütekkaddimîn dönem kelâm kozmoloji anlayışına etki ettiği iddiası için bk. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 182–191. İbnü'l-Melâhimî, Verrâk'tan nakledilen bu üç görüşü

naklinden hareketle Senevîlerin kelâmdaki iki temel kozmoloji doktrininin menşei olduğunu iddia etmektedir. Ona göre arazların varlığını inkâr eden ve Stoadan mülhem olduğu iddia edilen ilk Senevî düşünce Hişâm b. Hakem ve Esamm gibi arazları inkâr eden kelâmî doktrine benzemektedir. Arazların cisimlerden ayrı varlığının kabul edildiği Senevî düşünce ise Dhanani'ye göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren kelâmcıların genelinin benimsediği cevher-araz atomculuğuna benzemekte Kâdî Abdülcebbâr'ın Senevî Numan'ın atomcu görüşte olduğuna dair nakli de bu benzerliği doğrulamaktadır.¹⁹⁰ Senevîlerin görüşleri ve mütekellimlerle münakaşalarına dair klasik metinlerde geçen ifadelerden onların atomculuğu, cevher-araz doktrininin bildikleri ayrıca Müslüman düşünürlerle iletişim halinde oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kozmoloji anlayışı noktasında her iki grubun birbirini etkilemiş olması muhtemeldir.

Araz kelimesinin etimolojik kökenin incelendiği bölümde de görüldüğü üzere bu kelimenin cevher gibi Fârisî bir kökeni bulunmaması ve cisimlerdeki niteliklere araz ismi verilmesinin kelâm eserlerinde zikredilen nedenlerinin daha ziyade Arap dilbilimine dayandırılması, arazları ret anlayışının Senevîler arasında daha yaygın olduğunun belirtilmesi gibi hususlar dikkate alındığında Senevî düşüncelerin cevher-araz

Verrâk'ın ismini zikretmeksizin aktarmakta ve Senevîlerin çoğunluğunun hareket ve sükûnun müteharrik ve sâkinden, fiilin de fâilden ayrı olmadığını ileri sürerek arazları inkâr görüşünü savunduklarını belirtmektedir. Âlemi oluşturan asılların kadîm olduğu, dolayısıyla da âlemdeki cisimlerin de kadîm olduğu fikrini savunmak için Seneviyye'nin zikrettiği bazı argümanlarda da arazların, cisimden ayrı bir varlık kategorisi olarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu minvaldeki argümanlardan birinde cisimlerin muhdes olamayacağı zira muhdes kabul edilmeleri halinde bir muhdislerinin olması gerekeceği ve bu muhdisin cisimleri ihdâsının da ya muhdisin ihtiyârî bir fiili ya da muhdisin tabiatından kaynaklanan zorunlu bir fiil (tübâ'î) olması gerekeceği belirtilmektedir. İhdâsın ihtiyârî bir fiil kabul edilmesi halinde muhdisin cisimleri ihdâsı gerçekleştirmeme (terk) tercihinde bulunabileceği ve ihdâs fiilini terkin de ya araz ya da cisim addedilmesi gerekeceği ifade edilmektedir. Seneviyye'ye göre bahsedilen terkin araz olması mümkün değildir. Zira cisimlerin ihdâsını terk ya cisimlerde var olur ki bu durumda cisimde iki zıt bir arada bulunmuş olur. Ya da bu terk cisimde bulunmaz. Ancak Senevîler terkin cisimde bulunmayan bir şey olması varsayımının da "cisimden bağımsız arazın akledilemeyeceği" gerekçesiyle kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bir başka argümanda ise Seneviyye cisimlerin kâdîmi fikirlerini, muhdisi bulunmadığını ileri sürdükleri cisimlerin ademinin imkânsızlığı üzerinden ispata çalışmaktadır. Bu bağlamda cisimleri yok edecek i'dâmın ya cismin gayrı bir şey ya da cismin aynı olması gerekeceğini ileri sürmektedirler. Bahsedilen i'dâmın cisimden başka (gayr) olması varsayımını geçersiz kılmak için Seneviyye'nin zikrettiği gerekçelerden biri de "arazın mahalsiz olarak var olmasının" tasavvur edilemeyeceği ve cisimden ayrı i'dâm anlayışının ise buna sevk ettiği kanısıdır. Önceki argümanda Senevîlerin arazlar hakkında zikrettikleri hususlar dikkate alındığında mahalsiz arazların tasavvurunun imkânsızlığı ilkesini arazları kabul eden mütekellimlerden farklı algıladıkları ortaya çıkmaktadır. Nitekim arazları inkâr eden Senevî grubun, nitelikleri zâtın aynı kabul ettikleri dikkate alındığında mahalsiz arazdan kasıtlarının da aslında zâttan ayrı gerçekliği bulunan araz olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi'uşûli'd-dîn*, 566, 569-571.

¹⁹⁰ Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 184-186.

atomculuğunu benimseyen erken dönem mütekellimlerine en azından araz isimlendirilmesi ve tanımı noktasında etkisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira klasik kelâm metinlerinde her ne kadar Verrâk'tan nakledilen yukarıdaki ifadelere yer verilse de arazları kabul eden Senevî gruplardan bahsedilmemekte ve Mennâniyye, Deysâniyye, Mazdekiyye gibi Senevîyye içerisinde değerlendirilen akımlar genel olarak araz inkârcıları arasında zikredilmektedir.¹⁹¹ Nitekim *Muğnî* adlı eserinde Seneviyye mezhepleri ve görüşlerine müstakil bir bölüm ayırarak genişçe tartışan Kâdî Abdülcebbar bölüm başında Verrâk'ın rivayetine yer vermesine rağmen ilerleyen kısımlarda Senevîlerin cevherlerden ayrı varlıkları bulunan araz fikrini inkâr ettiklerini ve kelâmcılarca araz kabul edilen ilim, fazilet ve lezzetlerin nura, ölüm, şer ve fesâdın ise zulmete râci olduğunu ileri sürdüklerini ifade etmektedir.¹⁹² Buna göre Senevîler kelâmcıların cevher ve cisimden ayrı nesnel gerçekliği bulunduğunu kabul ettikleri arazları, âlemi oluşturduğunu düşündükleri nur ve zulmet şeklinde iki kadîm asla dayandırmakta ve arazların nesnel varlığını reddetmektedirler.¹⁹³ Senevîlerin hayır ve şerrin fâillerinin aynı olmayacağı ve dolayısıyla da âlemin nur ve zulmet olmak üzere iki kadim asıldan mürekkep olduğu iddialarını eleştirirken Kâdî Abdülcebbar arazları inkâr görüşleri üzerinden onların bu ilkelerini yıkmak için arazları kabule zorlayacak argümanlar geliştirmektedir.¹⁹⁴ Bununla birlikte Senevîlerin, her fırsatta arazları inkâr

¹⁹¹ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/37-38; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn* I/73; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/37. Deysâniyye ayrıca rengin tat, tadın koku, kokunun ses, sesin ise hava olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre işitme, görme, tatma ve koklama duyuları hakkında da aynı hüküm geçerlidir. İmam Eş'arî Deysâniyye'nin arazları birbirine mütecânis kılan bu görüşüne karşılık çoğu nazar ehlinden olan bir başka grubun bu görüşe karşı çıktıklarını ve rengin tattan, tadın kokudan, kokunun havadan ve havanın sestten başka olduğunu ileri sürdüklerini nakletmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/38.

¹⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve 'l-'adl: el-fırâku gayrû'l-İslâmiyye*, 22.

¹⁹³ Oysa Kâdî'ye göre Senevîler nur ile zulmetin karışımı ve muhtelif şeylerin terkiibini savundukları için aslında arazların varlığını da kabul etmelidirler. Zira muhtelif olan şeyler ancak kendilerinde bulunan manalardan dolayı farklılaşırlar. Bu manalar olmaksızın diğer sıfatlar dururken hâlihazırda sahip oldukları sıfatı kazanmaları söz konusu olmamaktadır. Nesnelerde müşahade edilen çeşitlilik ve farklılığın arazlarla mümkün oluşunu esas alarak arazların nesnel gerçekliğini kabule yönelik bu ilzamdaki kurtulmak için Senevîlerin, arazların cisimlerin gayrı olmadığını söylemeleri, dolayısıyla da arazları cismin zâtına indirgemeleri de mümkün değildir. Zira cisim varlığını sürdürdüğü halde arazların yok olmaları mümkündür. O halde arazlar cismin zâtından ayrı yani cismin gayrı olmalıdır. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve 'l-'adl: el-fırâku gayrû'l-İslâmiyye*, 23-24.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesine göre Senevîler âlemde hayır, şer, fayda, zarar, lezzet ve elemi görmekte ve bunların zıt şeyler olmaları nedeniyle fâillerinin aynı olamayacağını düşünmektedirler. Bu ise Kâdî Abdülcebbar'a göre Senevîleri arazların varlığını kabule zorlamakta fakat fâilin varlığını kabule zorlamamaktadır. Nitekim hayrın fâilinin nur olması ama hayrın nurdan başka olmaması, şerrin fâilinin zulmet olması ama zulmetin şerden başka olmaması mümkün değildir. Zira bu mümkün olunca zulmetin nurun gayrı olmadığını ve âlemde farklı şeylerin bulunmadığını mümkün görmeleri gerekecektir ki bu Kâdî'ye göre aklın hemen fark ettiği fâsid bir husustur. Senevîlerin hayır, şer, elem ve lezzet gibi arazların

ettikleri için zikredilen argümanların onları ilzâm etmeyeceği itirazına sığınmalarına karşılık Kâdî arazların varlık delillerini reddedemeyeceklerini ileri sürerek onların çıkış yollarını kapatmaya çalışmaktadır.¹⁹⁵ Bütün bunların yanı sıra arazları inkâr eden Esamm veya sadece hareket arazını kabul ederek diğer nitelikleri cisim addeden Nazzâm'ın da arazları inkâr eden Seneviyye ile ilişkilendirilerek eleştirilmeleri de kelâmcıların genel kabul gören araz anlayışında Senevî etkinin bulunmadığı tezini güçlendirmektedir. Nitekim Dhanani'nin de Senevî etkinin varlığına delil gösterirken bu isimlerin kozmoloji anlayışlarına işaret ettiği üzere Senevî etkiler aykırı görüşleri nedeniyle kelâmcıların yoğun eleştirilerine maruz kalan Nazzâm, Hişâm b. Hakem ve Esamm gibi isimlerin benimsedikleri teorilere nisbet edilmektedir.¹⁹⁶ Dolayısıyla merkeze Verrâk'ın rivayetini

varlığını kabul etmek zorunda oldukları sabit olunca da bu zorunluluktan dolayı hareket, sükûn, telif, itimâd gibi diğer arazları da kabule mecbur kalacaklardır. Zira bu arazların varlığının kabulü hayır ve şerden daha açıktır. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırâku ğayrû'l-İslâmiyye*, 24. Seneviyye'nin âlemin nur ve zulmetten mürekkebe olduğu şeklindeki görüşünün eleştirildiği bir başka pasajda Kâdî Abdülcebâr, arazları inkâr eden Senevî grubun âlemi oluşturduğunu ileri sürdükleri bu iki aslın terkinin bir mana olmaksızın gerçekleştiğini söyleyerek kendi görüşlerini savunmaları karşısında bir mana olmaksızın mürekkebe oluş söyleminin "bir şeyin kendi zâtından dolayı mürekkebe olduğunu kabul" anlamına geleceğini ve bunun da bâtıl olduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırâku ğayrû'l-İslâmiyye*, 54.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr'ın ifadesine göre Mu'tezile Seneviyye'yi tıpkı hareketin, sükûnun, telif ve itimâdın fâilinin aynı olması gibi hayrın fâili ile şerrin fâilinin de aynı olduğunu kabule zorlayarak ilzama çalışmıştır. Bu ilzam karşısında Seneviyye hayır, şer, adl ve zulmün farklı fâilleri gerektirdiği itirazına zikredilen cinsler arasında ihtilaf yoksa bu cinslerin fâilleri ve dolayısıyla aynı şekilde hayırla şer arasında da ihtilaf olmamalıdır diyerek cevap vermişlerdir. Kâdî'ye göre ise fiillerin cinslerindeki farklılığın iki fâilin farklılığını gerektireceği söylemini devam ettirmek onlar için mümkün değildir. Zira bu söylem onları fiil cinslerinin sayısı kadar farklı fâilleri kabule sevk edecek ve onların iki asıl (nur-zulmet) ilkesi yıkılmış olacaktır. Neticede bahsedilen ihtilaf iki fâilin ihtilafını gerektirmeyince aynı şekilde hayır ve şerrin de ihtilafını gerektirmeyecektir. Kâdî bu ilzam karşısında Seneviyye'nin arazların varlığını kabul etmediklerini söyleyerek itiraz etmeleri karşısında arazların varlık delillerinin sabit olduğunu ve bunları inkârın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırâku ğayrû'l-İslâmiyye*, 31.

¹⁹⁶ Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 184. Bağdâdî Nazzâm'ın, gençliğinde Senevîlerle tartıştığını, âdil bir fâilin zulüm ve yalan gibi eylemleri gerçekleştirmeyeceği, ruhun ve ruhun fiillerinin tek cins olduğu, doğası gereği ateşin yükselme eğiliminde olduğu gibi hususlarda Senevîlerle hemfikir olduğunu ancak buna rağmen Senevîleri eleştirmek için bir kitap telif ettiğini nakletmektedir. el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 77, 79, 81, 83. Horovitz Bağdâdî'nin Senevî etkisine dayandığı Nazzâm'ın savunduğu bu görüşlerin aslında Stoa etkisine dayandığını ileri sürerken Horten de Senevîliğin Nazzâm üzerindeki etkisine dair Bağdâdî'nin ifadeleri üzerinden, kendi çıkarımlarını da ekleyerek kelâmcılarla Senevîler arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 50–51. Langermann da cismin sonsuza kadar bölünebileceği görüşünün Yunan Felsefesi'ne uygun olduğunu ancak bunun dışındaki fikirlerinin Yunan Felsefesiyle uyummadığını ileri sürmekte ve yine Bağdâdî'nin ifadelerinden hareketle Nazzâm'ın çoğu düşüncesinde Senevî etkinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Langermann, "İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek", 570–572. Ebû Rîde ise Nazzâm ile Seneviyye arasındaki benzerliklerin Nazzâm'ın Senevîler ile mücadelesinden kaynaklanmasının, Nazzâm'ın sadece bu mücadele sırasında hasmın ilkelerini kullanmış olmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bununla birlikte varlıkların başlangıcı olduğunu kabul etmesi bakımından Nazzâm'ın nur-zulmet şeklinde bir düşüncesi bulunmadığını aksine Nazzâm'ın bu anlayışı reddettiğini belirterek müsteşriklerin Nazzâm'ı Senevîlerle bağdaştırma çabasını eleştirmektedir.

alarak Senevî kozmolojinin kelâmında etkili olduğu iddiasını kesinleştirecek bir metne rastlanmaması ve bu yönde kesin bir delilin bulunmaması hasebiyle yaygın kabul gören cevher-araz atomculuğu doktrini üzerinde Senevî düşüncenin mutlak etkisinin varlığını kabul noktasında kesin bir hükme varmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte arazları inkârlarından dolayı kelâmî sistemin genel araz anlayışına bilhassa isimlendirme ve tanım noktasında kaynaklık etmedikleri kanaati oluşmaktadır.

1.2.2. Araz İsmi ve Tanımlarının Menşei

Kelâm atomculuğunun kaynağını İslâm dışı kozmoloji anlayışlarına dayandırma eğilimi gösteren düşünürler yukarıda görüldüğü gibi bu görüşlerini temellendirmek için kelâmdaki cevher ve araz anlayışları, cevher ve araz etrafında şekillenen teorilerle kıyaslamalar yapmakta ve kelâm kozmolojisiyle diğer sistemler arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bunun yanında bir grup özellikle cevher-araz terimlerinin menşei üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda kelâmî sisteme atomculuğu dâhil eden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Muammer'den önce atomcu terimlerin izine rastlanmadığı ve cevher ile araz kelimelerinin ikisinin de tercüme hareketlerinden alındığı iddia edilmektedir.¹⁹⁷ Çalışmamızın konusu arazlar olduğundan cevher teriminin menşei bir yana bıkararak araz kelimesinin kelâm kozmoloji terimi olarak kullanımının başlangıcı ve cisimlerdeki niteliklere neden araz dendiği tartışmaları üzerinden bir sorgulama yapılacaktır.

Araz kelimesinin kelâmî sistemde kozmolojik bir terim olarak yerini alması hususunda en yaygın iddia arazın, Aristocu felsefe geleneğindeki *σμβεβηκός* (sumbebekos/ilinek) teriminin karşılığı olduğu fikridir. Ancak aslında bu kelime araz ile özdeş değildir.¹⁹⁸ Nitekim önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere Aristo ve Aristocu felsefe geleneğinde cevher-araz kavramları kullanılmakla birlikte bu terimler birden fazla anlam ifade eden müşterek isim olarak addedilmektedir.¹⁹⁹ Ayrıca bu gelenekte sonsuz bölünme fikri

Ebü Rîde, *Min Şüyûhi 'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü 'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 115–117.

¹⁹⁷ Frank, “The Aş‘arite Ontology: I Primary Entities”, 196; Ess, “60 years after: Shlomo Pines’s Beiträge and half a century of research on atomism in Islamic theology”, 1129.

¹⁹⁸ Ess, “60 years after: Shlomo Pines’s Beiträge and half a century of research on atomism in Islamic theology”, 1130.

¹⁹⁹ Aristocu felsefe geleneğinde araz olarak kavramlaştırılan şeyin ne olduğu hususu açık değildir. Sözelimi sağlık ya bir nitelik olarak araz ya da bir varlığın halidir. Ya da sadece ikincil veya türetilmiş bir algıdır. Mütakellimlerin araz dedikleri şey ise, nesnelerin nitelenmelerini sağlaması bakımından tanımların

savunularak atomcu evren tasavvuru reddedilmekte ve hilomorfist anlayış benimsenmektedir. Buna göre âlemin cevher-arazdan oluştuğunu söylemek atomcu fikri benimsemek anlamına gelmemektedir.²⁰⁰ Aristo metinlerini Süryanice’den Arapça’ya tercüme eden Hristiyan âlimler aynı kelimeleri kullanmışlardır. Fakat Mu‘tezile’nin kavram dağarcığı bu tercümelerin çoğundan daha önceye uzanmaktadır. Buna göre kelâm atomculuğu terminolojisi tercüme hareketlerinden etkilenmemiş tam tersine tercüme hareketleri sırasında bu terimler zaten kelâmî sistemdeki kozmolojik anlamlarını içkin bir şekilde hazır bulundukları için tercüme metinlerinde kullanımları tercih edilmiştir.²⁰¹ Dolayısıyla araz kavramı özelinde konuşmak gerekirse terimin, sekizinci yüzyılda henüz başlayan tercüme hareketleri neticesinde kelâm terminolojisine girdiği iddiası doğru görünmemektedir. Nitekim cevher-araz konusu ilk olarak Ca’d b. Dirhem (öl. 124/742) tarafından ortaya konulmuş daha sonra Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) ve Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) tarafından da Ca’d’ın fikirleri yayılmıştır.²⁰²

Araz, cisim ve cevher gibi kelâm kozmolojisinin kavram dağarcığını oluşturan lafızların henüz tercüme hareketleri başlamadan mütekellimler tarafından kullanılması kelâm kozmolojisinin terminolojik açıdan kendi iç dinamiklerinden beslenen orijinal bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu terimlerin Ca’d b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) gibi kelâmcılar tarafından çok erken dönemlerden itibaren kullanıldığı klasik metinlerdeki nakillerden anlaşılmaktadır. Nitekim Eş‘arî, Cehm b. Safvân’ın hareketin cisim olduğunu ve cisimden başka bir şey olmasının imkânsız olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Zira Cehm’e göre cisimden başka olan tek varlık Allah Teâlâ’dır ve hiçbir şey O’na benzememektedir.²⁰³ Klasik metinlerdeki nakillerde de hem Hişâm hem de Cehm’in araz ve cisim terimlerini kullandıkları dahası bu iki

temeli olan, zâttan ayrı hakiki ve atomik mevcutlardır. Söz gelimi tek bir siyahlık cüzü, bir atoma hulûl edip o atomun siyah olarak betimlenmesini sağlayan bir varlık birimidir. Frank, “The Aş‘arite Ontology: I Primary Entities”, 196–197.

²⁰⁰ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 237–238. Aristo’nun atomculuk eleştirileri için bk. Mehmet Bulğen, “Aristo’nun Atomculuk Eleştirisi”, *2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. M. Mahfuz Söylemez - Recep Duran (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 285–323.

²⁰¹ Ess, “60 years after: Shlomo Pines’s Beiträge and half a century of research on atomism in Islamic theology”, 1129–1130.

²⁰² Şemseddin Günaltay, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi (Kelâm Atomculuğu)”, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*, ed. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 62–63.

²⁰³ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/36.

cisimlerde bulunan manaların araz ismini alma nedeni sadece mütekellimlerin bu şekilde kavramsallaştırmalarıdır. Dolayısıyla ona göre bu isimlendirmeye temel teşkil edecek ne kitap ne sünnet ne ümmet icması ne de dilden herhangi bir delil yoktur. Ehl-i sünnet'in ilk kelâmcılarından addedilen Abdullah b. Küllâb araz, şey ve sıfatı aynı anlamda kabul ederek cisimlerdeki manaları *eşyâ* ve *sıfat* şeklinde isimlendirirken İmam Mâtürîdî, Hişâm b. Hakem gibi kelâmcılar da farklı saiklerle de olsa bu fikri paylaşmaktadırlar. Nitekim Hişâm b. Hakem'e göre değişim (tegâyür) cisimler arasında gerçekleştiğinden bu niteliklere araz ya da cisim denilmesi mümkün değildir.²⁰⁷ İmam Mâtürîdî'yi *sıfat* ismini tercihe sevk eden etken ise Kur'an'da cisimlerin *araz* olarak, cisimden ayrı olanların ise *sıfat* olarak isimlendirilmesidir. Dolayısıyla Mâtürîdî tesmiye konusunda İslâmî açıdan uygunluğu gözetmiştir.²⁰⁸ Ayrıca sıfat kelimesinin “başkasıyla kâim olan şey” anlamındaki kullanımına yer veren lügat müellifleri bu anlamından dolayı sıfat lafzının kelâmcılar tarafından araz terimini ifade etmek için Arap dil biliminden ödünç alındığını belirtmekte ve böylece sıfat isimlendirmesinin bir dayanağının da Arap dili olduğunu ortaya koymaktadırlar.²⁰⁹

Kelâmcıların çoğunluğunu oluşturan grup ise cisimlerdeki niteliklerin araz olarak isimlendirilmelerinin dayanağını Arap diline ve naslara bağlamaktadır. Bu gruba göre cisimlerdeki niteliklerin araz olarak isimlendirilmelerinin nedeni kalıcı olmamalarıdır. Ayrıca bu isimlendirme Allah Teâlâ'nın “Bu ârız (bulut) bize yağmur yağdıracak”²¹⁰ âyetinden alınmıştır. Nitekim burada bulut kalıcı olmadığı için *ârız* diye isimlendirilmiştir. Bir başka âyette ise “Dünya arazını istiyorsunuz”²¹¹ buyrulurken dünya malı, gelip geçici olduğu ve yok olacağı için araz diye isimlendirilmiştir. Kelâmcıların bir kısmı da araz isimlendirmesini cisimlerdeki manaların kendi kendilerine kâim olamayışları nedenine bağlamıştır.²¹²

Nazzâm ile benzer ifadeleri kullanmıştır. Nitekim ona göre arazın hakikati “kendisinden başkasına ârız olan”dır. Ebû Hâşim ise arazı “varlıkta görünen ve kendisinden başkasının kalıcılığında bulunmayandır” şeklinde tanımlayarak mahalsiz unsurlara da araz ismi verilmesini mümkün görmüştür. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107.

²⁰⁷ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'l-hütlâfi'l-Muşallîn*, II/52-53.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82-83.

²⁰⁹ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî İşlâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, II/1078, 1791; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, IV/3884.

²¹⁰ el-Ahkâf 46/24.

²¹¹ el-Enfâl 8/67.

²¹² Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'l-hütlâfi'l-Muşallîn*, II/53-54; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107.

Eş‘arî cisimlerdeki niteliklerin araz olarak isimlendirilme nedenini “kendi kendine kâim olamama” özelliğiyle izah eden grubun kim olduğunu belirtmemektedir. Ancak bu görüş Nesefî tarafından Mu‘tezile ve Kerrâmîler’e nisbet edilmekte ve Arap diline uygun düşmediği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Nesefî’nin ifadesine göre Mu‘tezile ve Kerrâmiyye şâhid âlemdaki tüm arazların kendi zâtlarıyla kâim olmadıklarını müşahade ettikleri için böyle bir fikre kapılmışlar ve araz isimlendirmesinin nedeninin arazların bu özelliği olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak kapıldıkları bu yanlış fikir onları başka bir yanıla sürüklemiş ve hem Mu‘tezile hem de Kerrâmiyye arazın araz olma nedenini bekâsının imkânsızlığına değil *el-kâim bi’z-zât* olmayışına bağladıkları için sıfatullah konusunda hataya düşmüşlerdir.²¹³ Kendi zâtı ile kâim olmama ve kâim olmak için bir mahalle muhtaç olma özelliğinin arazın zorunlu vasıflarından olduğunu kabul etmekle birlikte Nesefî’ye göre araz, kendi zâtıyla kâim olmama özelliğinden dolayı araz değildir. Zira kendi zâtıyla kâim olmama özelliği araz oluşun manasını bildirmemektedir.²¹⁴

Arap dilinde kendi zâtıyla kâim olmayan şeye araz dendiğine dair bir delilin de bulunmadığını belirten Nesefî dilde *âriz* lafzının “sürekliliği bulunmayan” anlamına gelmesinden dolayı araza araz denmesinin nedeninin bekâsının bulunmaması olduğuna ayrıca mütakellimlerin örfünde arazların bekâsının imkânsızlığı görüşünün hâkim oluşuna ve arazın var olduğu gibi varlığının ikinci anında yok oluşuna işaret ederek şâhidde de arazın araz oluşunun, bekâsının imkânsızlığından kaynaklandığını ileri sürmektedir.²¹⁵ Nitekim araz kelimesinin etimolojisi ve araz tanımlarının ele alındığı kısımda da görüldüğü üzere pek çok kelâmcı Arap dili ve Kur’an’daki kullanımlardan²¹⁶ hareketle arazi bekâsının imkânsızlığı özelliği üzerinden tanımlamaktadır. Arap dilbilimcileri de kelâmcıların araz kelimesinin “süreksizlik” anlamından hareketle renk ve tat gibi arazların cevherlerde bulunmaları dışında bir varlıklarının olmadığını yani cevherlerden ayrı bir varlıklarının bulunmadığını savunduklarını ifade etmektedirler.²¹⁷

²¹³ Nesefî’nin nakline göre bu düşünce Mu‘tezile’yi Allah Teâlâ’nın ezeli sıfatlarını inkâra sürüklemiştir. Nitekim Mu‘tezile’ye göre Allah Teâlâ’nın hayat, ilim, kudret gibi ezeli sıfatları bulunsaydı bunlar da kendi zâtlarıyla kâim olmayacakları için araz olacaklardı. Arazların ezelde varlığının imkânsızlığı ve Allah Teâlâ ile arazın kâim olmasının muhal olmasından dolayı Mu‘tezile sıfatullahı inkâr etmiştir. Kerrâmiyye ise Allah Teâlâ’nın sıfatlarının varlığını ve bu sıfatların kendi zâtlarıyla kâim olmayıp Allah Teâlâ’nın zâtında kâim olduklarını zorunlu bilgiyle bildikleri zaman onlar da sıfatullahı araz olarak isimlendirmişlerdir. Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’ d-dîn*, I/145-146.

²¹⁴ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’ d-dîn*, I/145.

²¹⁵ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’ d-dîn*, I/145.

²¹⁶ el-Enfâl 8/67, el-Ahkâf 46/24.

²¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, 331.

Arazların Arap dilinde “görünen” (mâ ya‘ridu) ve “kalıcı olmayan” (lâ yedûmu meksuhû) anlamlarındaki kullanımları bildirdiğini ve Kur’an âyetlerinin de dildeki bu kullanıma delâlet ettiği görüşünü paylaşan Cüveynî ayrıca Araplar’ın zorunlu addetmedikleri şeyleri arazlar diye isimlendirdikleri bilgisini vererek araz isimlendirmesinde Arap kültürünün etkisine işaret etmektedir.²¹⁸ *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* isimli eserinde Câbirî’nin arazlarla bağlantılı zorunsuzluk/tecvîz anlayışını bedevî Arap kültürüyle izahını andıran Cüveynî’nin bu ifadeleri araz kelimesinin kelâmdaki kavramlaşma sürecinde hem Arap dili ve kültürünün hem de nasların etkili olduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁹

Atomculuk ve niteliklere dair teori ve düşüncelerin kelâmcılardan çok daha eski sistemler tarafından ortaya konulduğu ve kelâm atomculuğu ile araz anlayışları arasında bu eski sistemler arasında farklılıklar kadar benzerlik ve yakınlıkların da bulunduğu yukarıda verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Bu benzerlik ve yakınlıkların yanısıra Müslümanların tercüme hareketleri ya da diğer dînî, felsefî akımlara karşı İslâm savunusu sırasındaki irtibat nedeniyle etkilenmenin imkânını kabul etmekle birlikte mütekaddimîn dönem kelâmındaki araz anlayışlarının menşeinin bahsedilen bu sistemler olmadığı kanısındayız. Bizi bu kaniya ulaştıran sadece kelâmî sistemdeki araz anlayışlarının kelâm öncesindeki felsefî ya da atomcu sistemlerdeki nitelik öğretilerinden farklılıkları değil bizzat mütekallimlerin kendi eserlerinde cisimlerdeki niteliklere araz denmesinin nedenlerine dair zikrettikleri hususlar, araz kelimesinin etimolojisi bahsinde verdiğimiz bilgiler hasebiyle araz anlayışında Arap dilbilimi, kültürü ve akıl yapısının etkisi olduğunun ortaya çıkmasıdır. Nitekim Eş‘arî, Nesefî ve Cüveynî’nin konu hakkındaki nakilleri ve mütekaddimîn dönem kelâmcıların araz tanımlarındaki dayanakları dikkate alındığında

²¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’d-dîn*, 51–52. *Ve’l-‘arabü tüsemmâ’l-a‘râda elletî lâ tehsebhâ lâzimeten a‘râden*.

²¹⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 317–318. Câbirî kelâmın arazlarla bağlantılı nedensellik yaklaşımını, çölde monotonluğun bulunmayıp aniden esen bir rüzgârla her şeyin altüst oluşu ancak bu belirsizlik ve geçiciliğe rağmen gökyüzündeki yıldızların sabitliğinin çöldeki yolcuya rehberlik edışıyle ilişki kurarak açıklamaktadır. Nitekim Câbirî’ye göre hiçbir yolcunun çölün karşısına ne zaman ne çıkaracağını bilemeyip gideceği yere ne zaman varacağını da kestiremediği böyle bir ortamda yaşayan çöl insanının zihni, nedensellik ve determinizm düşüncesini kabul etmeyerek zorunsuzluk/tecviz ilkesini benimseyecektir. Her an her şeyin olmasını mümkün görerek, fiilen uyum ve sürekliliği kabul etmekle beraber normal ve alışılmışı (âdeti) bozan durumların da her an mümkün olduğunu düşünecektir. Dolayısıyla ona göre tecviz/zorunsuzluk ilkesi de çöl insanının bilincindeki süreksizlik-ayrıklık ilkesinin sonuçlarından biridir. Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, 317–318.

bilhassa tanımsal bağlamda hâricî unsurların değil Arap dilbilimi ile kültürünün ve nasların hâkimiyeti görülmektedir. Bir terimin tanımının onun cins ve faslını dolayısıyla ayırıcı hususlarını ve o terimin ifade ettiği yaklaşımları temsil ettiği göz önünde bulundurulduğunda mütekaddimîn dönem araz anlayışının da dış etkenlerden ziyade iç dinamiklerden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

1.3. Mütekaddimîn Dönem Kelâmcılarının Arazla Aynı Anlamda Kullandıkları Lafızlar

1.3.1. Sıfat

Arazların terimsel tanımlarının ele alındığı bölümde de belirtildiği üzere kelâmcıların araz tanımlarında vurguladıkları ifadelerden biri de *sıfat* lafzıdır. Nitekim Abdullah b. Küllâb, ilk dönem Mâtürîdîleri ile Eş‘arîlerden Bağdâdî araz tanımlarında bu vurguyu tercih eden âlimlerdendir. Ayrıca Eş‘arî de *Makâlât* adlı eserinde arazlara araz isminin verilmesinin nedenlerini zikrettiği bölümde cisimlerle kâim olan manalara araz ismini verenler bulunduğu gibi sıfat ismini verenlerin de varlığından bahsetmektedir.²²⁰ Sıfat kelimesinin araz anlamında kullanımının nedenlerini daha iyi anlamak için kelimenin lügatlerde geçen kullanımlarına da bakmak gereklidir.

Sıfat kelimesi lügat açısından genel olarak kapalı (mücmel) bir hususun, bir şeydeki yerel anlamın ya da bir şeydeki mananın beyanı şeklinde tanımlanmaktadır.²²¹ Ayrıca lügatlerde varlıkların uzun, kısa gibi birtakım hallerine delâlet eden, mevsuf için bir hükmü gerektiren isim, bir şeye yüklem olan şey, mefhum bakımından bağımsız olmayan şey tarzında sıfat tanımları da bulunmaktadır.²²² Lügatlerde sıfat lafzının farklı kullanımlarından bahsedilmektedir. Bunlardan biri sıfatın *na‘t* anlamında kullanılmasıdır ki bu kullanım nahiv âlimlerine aittir. Nahiv âlimlerine göre sıfat na‘t demek iken na‘t ise *dârıb* (döven) gibi ism-i fâil, *medrûb* (dövülen) gibi ism-i meful ve bu ikisine mana

²²⁰ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî l-İslâmiyyîn ve l-hilâfî l-Muşallîn*, II/53-54.

²²¹ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî l-fünûn ve l-‘ulûm*, II/1078.

²²² Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî Cürcânî, *Kitâbü t-Ta‘rîfât*, thk. İbrahim Ebyârî (Dâru’d-diyân li’t-turâs, ts.), 175; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Mutahhar Makdisî, *Kitâbü l-Bed’ ve t-Târîh* (Mektebetü’s-sekâfeti’l-dîniyye, ts.), I/43; eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *el-Hudûd fi l-uşûl*, thk. Muhammed Sülemânî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 95-96; Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî l-fünûn ve l-‘ulûm*, II/1078.

bakımından nisbet edilen şeydir. Dolayısıyla sıfat, na'ti de içine alan daha genel bir lafızdır.²²³

Mütekaddimîn dönem kelâmında araz yerine sıfat ismi kullanılarak araz-cevher ilişkisinde sıfat-mevsûf benzerliği kurulmakla birlikte na't isminin kullanımına rastlanmamaktadır. Bununla birlikte müteahhirîn dönemde *el-kıyâm bi'n-nefs* ve *el-kıyâm bi'l-gayr* tanımları bağlamında araz-cevher ilişkisinin na't-men'ût ilişkisiyle irtibatından bahsedilmektedir. Nitekim müteahhirîn dönem eserlerinde arazların kendi zâtlarıyla kâim olmayıp (*el-kıyâm bi'n-nefs*), kendileri dışında bir varlıkta kâim olabildikleri (*el-kıyâm bi'l-gayr*) dahası kâim olabilecekleri varlık unsurunun da kendileri gibi bir araz değil cevher gibi mütehayyiz bir varlık olması gerektiği hususlarına yönelik izahlara *el-kıyâm bi'l-gayr*'ın iki anlamı bulunduğu belirtilerek başlanmaktadır. Bunlardan birincisi tehayyüz niteliğine sahip olmayan varlığın, bu hususta başka bir varlığa bağımlı olmasıdır (التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحْيُزِ). Buna göre cevher mütehayyiz olduğu için *el-kâim bi'n-nefs* bir varlıktır. Araz ise tehayyüz özelliğine haiz olmadığından kendi kendine kâim olamamakta ve bir cevher tarafından taşınmak durumundadır. Bu itibarla da *el-kâim bi'l-gayr*'dır. *el-Kıyâm bi'l-gayr*'ın ikinci anlamı ise niteleyici bir tahsisdir (الاختصاصُ النَّاعِي). Yani bir şeyin başka bir şeye tahsisi sırasında kendisinin na't, tahsis olunduğu şeyin ise men'ût olmasıdır. Burada bir şeye tahsis olunan na't “hulûl eden” ismini alırken na'tin tahsis olunduğu şey yani men'ût ise “mahal” ismini almaktadır. Müteahhirîn dönem kelâmcılarından Cürçânî (öl. 816/1413) *el-kıyâm bi'l-gayr*'a dair zikredilen ikinci anlamı ilkinde göre daha doğru bulunduğunu belirterek araz-cevher ilişkisini na't-men'ût ilişkisi ile izah yaklaşımını benimsemektedir.²²⁴ Ancak Teftâzânî na't-men'ût bağlantılı bu izah tarzını felsefecilere nisbet ederek *el-kıyâm bi'l-gayr* konusunda kelâmcıların ilk anlamı benimsediklerini

²²³ Nitekim “Zarif kardeşini gördüm” ifadesinde “kardeş” mevsuftur, “zarif” ise sıfattır. Nahivciler bir şeyin, kendi kendine izafe edilmesinin mümkün olmaması gibi sıfatına da izafe edilemeyeceğini savunmuşlardır. Zira sıfat onlara göre mevsuftur. Nitekim verilen örnekte “zarif” de ibarede zikredilen kardeşdir. Bazıları da sıfat ile na't arasında fark gözeterek na'tın “değişikliğe uğrayan sıfat” olduğunu sıfatın ise değişmediğini, değişmediği için de sıfatın na'ttan daha genel olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşü savunanlara göre na't ile sıfat arasındaki bu fark nedeniyle Allah Teâlâ'ya fiili vasıflar na't olarak nisbet edilebilirken zâtî vasıflar ise O'na na't olarak nisbet edilememektedir. Zira Allah Teâlâ'nın zâtının değişikliğe uğraması mümkün değildir. Oysa na't değişikliğe uğrayan sıfattır. Bununla birlikte bu ayrımın herhangi bir delile dayanmadığını ileri sürerek bu görüşe katılmayan dil âlimleri na'tın daha sonradan zuhûr edip şöhret bulan sıfatlar olduğunu ve na't ile sıfatın aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/357; Âsım Efendi, *Kāmûsu'l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kāmûsi'l-muhît*, IV/3883-3884; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 30.

²²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûti ve'l-Çelebi*, V/8-9, 33-34.

belirtmektedir. Ona göre kıyâmın anlamı tehayyüz konusunda kendi dışındakine bağlılıktır ve arazın cevherdeki kıyâmının anlamı da budur. Teftâzânî'nin kıyâmın “niteleyici tahsis” anlamını kabul etmemesinin nedeni ise kıyâma bu anlam verildiğinde arazın arazla kıyâmına imkân tanınmış olunmasıdır. Nitekim felsefeciler kıyâma bu anlamı vermek suretiyle tehayyüz niteliğine sahip olmayan varlıklarda kâim olmayı da mümkün kılmaktadırlar. Bu bağlamda hareketin hızı örneğindeki gibi arazın arazda kıyâmını da mücerred cevherlerde sıfatların kıyâmını da mümkün görmektedirler.²²⁵ el-Kâim bi'n-nefs ve el-kâim bi'l-gayr'ın araz-cevher ilişkisini na't-men'ût ilişkisine benzetilmesine yol açan bu tanımlarının kabulü hususunda müteahhirîn dönemde ihtilaf söz konusudur. Müttekaddimîn döneminde ise el-kâim bi'n-nefs ibaresi ileride zikredileceği üzere bu ilişkiden bağımsız ele alınmakta ve araz-cevher ilişkisini ifade eden na't-men'ût lafızlarının kullanımına rastlanmamaktadır.

Sıfatın bir diğer kullanım alanı “bir şeye yüklem olan şey”i ifadedir ki bu kullanım tarzında sıfat, zâta tekâbül etmektedir. “Mefhum bakımından bağımsız olmayan şey” ya da “belirli bir yüklemden başka bir şey” için kullanıldığında cüz'e tekâbül eden sıfat, başkasıyla kâim olan şey için de kullanılmaktadır. Sıfat kelimesinin lügatlerde belirtilen bu son kullanımının kelâmcılar tarafından araz terimini ifade etmek için Arap dil biliminden ödünç alındığı belirtilmektedir.²²⁶ Tam bu noktada sıfatla aynı kökten türeyen vasıf kelimesinin lügatlerdeki anlam ve kullanım alanlarına da değinmek yerinde olacaktır. Zira bu iki kelime bazı âlimler tarafından eş anlamlı kabul edilirken bazıları bu ikisini birbirinden ayırmaktadır. Bu konuda tercih edilen tavır ise arazın sıfat olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği noktasında belirleyici olup sıfat-vasıf farkı veya benzerliği kelâmcılar arasında bir tartışma konusu olarak metinlerde yerini almaktadır.

Vasfın sıfat ile aynı anlama geldiğine işaret etmekle birlikte araz için kullanılmasına olanak sağlayan kullanımlarından biri vasfın “bir şeye yüklenen şey” olmasıdır. Nitekim v-s-f kökünden iftiâl babından türeyen اِصْطَاف fiili “kâim olma” ve “arz etme” anlamında değil yüklem olma anlamında olup mefhum bakımından da sadece tegayyürü

²²⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefî*, thk. Ahmed Hicâzî Es-Sâkka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1987), 23, 25; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Sâlih Mûsa Şeref (Beyrut-Lübnan: Âlemü'l-kütüb, 1997), II/157-158.

²²⁶ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1078, 1791; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, IV/3884.

gerektirmektedir ki²²⁷ daha önce belirtildiği üzere tegayyür araza atfedilen özelliklerden biridir.²²⁸ Vasfın kullanıldığı anlamlardan biri de “bir şeyden ayrı gerçekliği bulunan ve o şeyle kâim olan”dır. Bir başka ifadeyle bir şeyle kâim olan sıfattır. Nitekim daha önce belirtildiği üzere kelâmda da araz, kâim olmak için kendi dışında bir mahalle ihtiyaç duyar. Vasf kelimesinin ıstılahta ise iki anlamda kullanıldığı belirtilmektedir. Birincisi tabi olduğu şeydeki manaya delâlet ederek tabi olması, ikincisi ise maksud olan mana bakımından zâta delâlet eden olmasıdır. Lügatlerde vasfın; na‘t, başkasında kâim olan şey, isme tekabül eden şey şeklindeki anlamları ayrıca zikredilerek vasf ile sıfatın bu üç anlam bakımından müterâdif olduğu belirtilmektedir.²²⁹

Dilbilimciler nezdinde sıfat ile vasf kelimeleri mastar ve yukarıda belirtildiği üzere anlamdaş kabul edilirken kelâmcılar arasında bu ikisinin isim olarak kullanıldığı ve bu iki lafza farklı anlamlar verildiği görülmektedir.²³⁰ Sıfat ve vasf ayrımı yapan mütekellimler vasfın nitelenen (mevsuf) ile kâim olduğunu sıfatın ise niteleyen (vâsıf) ile kâim olduğunu ileri sürmektedirler. Mütekellimlere göre bir kimsenin “Zeyd âlimdir” sözü Zeyd için vasıftır. Zira bu söz, söyleyenin sıfatı değil onun sözüdür. Onunla kâim olan ilim ise vasıf değil sıfattır.²³¹ Sıfat ve vasfı birbirinden farklı kabul edenlere göre sıfat, mevsuftan ayrılmayan bir şey (مَلَزِمٌ لِلْمَوْصُوفِ) iken vasf ise niteleyenin sözüdür.²³² Yani bunlara göre sıfat, mevsuf için bir hükmü gerektiren şey, vasf ise sıfata delâlet eden söz şeklinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla her vasf sıfattır fakat her sıfat vasf değildir.²³³

Sıfat ve vasma yukarıdaki anlamları vererek bu ikisinin ayrımını benimseyenler yanında iki lafzı birbirinden ayırmayarak eş anlamlı kabul edenler de vardır. Nitekim Mu‘tezile ve İmam Eş‘arî sıfat ile vasfın eş anlamlı olduğunu savunurken Bâkılânî ve Nesefî gibi âlimler bunu kabul etmemektedir. Sıfat ile vasfı birbirinden ayırmayan Mu‘tezile Allah'ın sıfat ve isimlerinin kavl ve kelâm olduğu konusunda icmâ etmektedir. Onlara göre

²²⁷ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, II/1787.

²²⁸ Kâbî, *Kitâbü’l-Makâlât ve Ma‘ahu ‘Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât*, 459; Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muallîn*, II/60.

²²⁹ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, II/1787, 1792-1793.

²³⁰ Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, IV/3884; Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, II/1078.

²³¹ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, II/1078.

²³² Makdisî, *Kitâbü’l-Bed’ ve’t-târîh*, I/43.

²³³ İbn Fûrek, *el-Hudûd fî’l-uşûl*, 95–96.

Allah'ın kendisinin âlim, kâdir ve hayy olduğunu söylediği sözü O'nun isim ve sıfatlarıdır. Dolayısıyla Mu'tezile Allah'ın kudret, ilim gibi sıfatları olduğunu kabul etmemektedir.²³⁴ Nitekim *Muğnî* adlı eserinin Halku'l-Kur'an cildinde Kâdî Abdülcebbâr kelâmullah'ın vasıflanmadığını ileri sürerek aslında tüm sıfatların da vasıflanmadığını savunmakta (الصِّفَةُ لَا تُوصَفُ) ve bu bağlamda sıfat ile vasfın anlamlarına değinmektedir. Sıfatın vasıflandığının kabulünün sonsuz sıfatlar şeklinde muhal bir söyleme sevk edeceği endişesini dile getiren Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu durum ancak sıfatın sıfat olmak bakımından nitelenmesi gerektiği söylenince söz konusu olur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre manaların sıfatlar şeklinde isimlendirilmesi doğru değildir. Zira ona göre sıfat tıpkı vasıf gibi "söz"dür.²³⁵ Bunun delili ise dilbilimcilerinin وَصَفًا حَسَنًا وِ وَصَفًا حَسَنَةً؛ وِ وَصَفًا حَسَنًا وَصَفًا حَسَنَةً (falan kişi filan kişiyi güzel bir sıfat ve vasıfla niteledi) demeleridir. Ayrıca ona göre sağır bir kimsenin ayağa kalkma, oturma, hareket ve sükûn fiillerini yaptığında vâsıf olması ve sağırlığının tıpkı hareket etme ve sükûnunu engellememesi gibi konuşma sıfatını da engellememesi gerekecektir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bütün bunlar kelâmın aslen bir sıfat olmadığını göstermektedir. Ona göre sıfat kelimesi kelâmullah söz konusu olduğunda sadece mecazi olarak kullanılır.²³⁶ Sıfatın, söyleyenin sözü ve bir şahsın âlim ve kâdir olduğunu bildiren kimsenin haberi anlamındaki vasıftan öte bir anlama gelmediğini iddia eden Mu'tezile'nin bu görüşleri onların ilahi sıfatlar hakkındaki görüşlerine de yansımış ve Allah Teâlâ'nın ezelde, yüce isim ve sıfatlarından bir sıfat ve ismi bulunmadığını şiddetle vurgulayarak "O'nun, kendi kendini ezelde niteleyen

²³⁴ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muṣallîn*, I/250; Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 248; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâṭi'i'l-edille fî uṣûli'l-i'tikâd*, 141; Neseфі, *Tebṣiratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, I/335.

²³⁵ Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki nakline göre Ebû Ali vasfın sıfat olduğunu tesmiyenin de isim olduğunu bunların da "Allah âlimdir, kâdirdir" sözü olduğunu belirterek birbirinin aynı olduğunu savunmakta, vasıf ve sıfatın söz olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Kâdî Abdülcebbâr bu konuda seleflerinin fikrini devam ettirmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muṣallîn*, II/189.

²³⁶ Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, thk. İbrahim El-Ebyârî (b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-terceme, 1965), 117–118. Mevsufun sıfat sahibi olmasının bazen mevsufla kâim olmak suretiyle bazen de mevsuftan haber verme veya onu zikretme suretiyle gerçekleştiğini ileri süren Eş'arî'ye göre mevsufa yönelik ve ona taalluk eden bir haber ve bir zikir, mevsufun sıfatı olmaktadır. Bu görüşüne bağlı olarak Eş'arî Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine sıfatın nitelendiği (es-sıfatü tûsafu) söylemini reddetmeyerek sıfatın, kendisiyle kâim olmayan bir sıfatla nitelenmesinin mümkün olduğunu ileri sürmekte ve böylece de sıfatın vasıflanması söyleminin sonsuz sıfatlar fikrine yol açmayacağını söylemektedir. Bu görüşü nedeniyle de "ilim mevcuttur", "siyahlık muhdestir" ifadelerini zikretmekten kaçınmamaktadır. Zira ona göre ilim ve siyahlık ile herhangi bir şey kâim olmasa da ilim ve siyahlık sıfatlarının bu şekilde nitelenmeleri mümkündür. Bununla birlikte Eş'arî, ilmin âlim ile nitelenmesini yahut hareketin hareketli oluşla nitelenmesini reddetmektedir. Zira bu ifadeler, bir mananın başka bir mana ile kâim olması sonucuna sevk edecektir ki ona göre bu muhaldir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 39.

olmasının mümkün olmadığını” söylemişlerdir. Zira onlara göre kelâmullah yaratılmıştır ve Allah’ın ezelde olduğu halden haber verip O’nu niteleyen başka bir niteleyicinin (vâsıf) bulunması da mümkün değildir. Bu yüzden Mu‘tezile, mahlûkâtı yaratmadan önce Allah Teâlâ’nın hiçbir sıfatının bulunmadığını savunarak Allah’a isim ve sıfat nisbet edenlerin de mahlûkât olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira Allah Teâlâ’nın sıfat ve ismi olan sözleri yaratan mahlûkattır. Ayrıca Mu‘tezile, ismin tesmiye ve Allah Teâlâ’yı isimlendirenin sözü olduğunu, Allah Teâlâ’nın konuştuğu, emrettiği, yasakladığı bütün varlıkları yaratmazdan önce isim ve sıfatı bulunmadığını fakat kulları yaratmasından sonra onların da O’nun için isim ve sıfatları yarattıklarını iddia etmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri ise Allah Teâlâ’nın bütün bunlardan münezzeh olduğunu söyleyerek Mu‘tezile’ye karşı çıkmaktadırlar.²³⁷

Tıpkı daha önce mensubu olduğu Mu‘tezile gibi sıfat ve vasfı birbirinden ayırmayan Eş‘arî bu iki lafzı “el-’idetü, el-veznü, ez-zinetü, el-vechu, el-cihetü” (vaad, ölçü, ağırlık, yön, cihet) kelimelerine benzeterek izah etmektedir. Nitekim sıfat kelimesi nâkıs bir fiildir ve tıpkı *ez-zine* (ağırlık) kelimesinin aslının *el-vezn* (ağırlık) olması gibi “sıfat” kelimesinin aslı da “vasıf”tır. Eş‘arî “Niteleyenin vasfı, mevsufu zikir veya ondan haber verme olduğunda bu vasıf, zikreden sıfatı olurken zikredilenin ise hem vasfı hem de sıfatı olur” demektedir. Ayrıca Eş‘arî, sıfatın mevsufun sıfatı oluşunda, o sıfatla mevsuf olanın zâtıyla kâim oluşunu dikkate almamaktadır. Eş‘arî bunu, haber verenle (muhibir) var olmasını gerektirse dahi haber verilenle (muhiber) var olması gerekmeyen habere benzetmektedir. Eş‘arî’ye göre mevsufun manası ise sıfatı var olandır. Mevsufun sıfat sahibi olması iki şekilde gerçekleşir. Sıfatın mevsufa aidiyeti bazen sıfatın mevsuf ile kâim oluşuyla gerçekleşir. Bazen de mevsuftan haber verme veya onu zikretme ile gerçekleşir. Yani mevsufa yönelik ve ona taalluk eden bir haber ve bir zikir mevsufun sıfatı olur.²³⁸

Sıfatla vasfın farklı olduğunu savunarak Eş‘arî’ye bu konuda muhalefet eden Bâkılânî *Temhîd* adlı eserinin sıfatlar bölümünde sıfatın vasfı mı yoksa başka bir mana mı olduğu meselesini müstakil bir alt başlık açarak ayrıntılı bir şekilde tartışmakta ve sıfat ile vasfın müteradif olmadığına dair çeşitli deliller getirmektedir. Sıfatı, “mevsuf ile bulunan ya da

²³⁷ Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’d-delâ’il*, 248.

²³⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtı’ş-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 39; Bağdâdî, *Uşûlü’d-dîn*, 149.

ona ait olan ve sıfattan çıkan bir nitelik (na‘t) olan vasfı mevsufa kazandıran şey” şeklinde tanımlayan Bâkıllânî’ye göre sıfatın mevsuftan ayrılması söz konusu değildir. Zira sıfatın mevsufta bazen mevcut olması bazen de yok olması mümkün kabul edildiğinde sıfatın varlığı mevsufta değişikliğe yol açacaktır. Buna göre sıfatın yokluğu durumunda mevsufta var olmayan bir hüküm, sıfat mevsufta mevcut olduğunda var olacak ve dolayısıyla mevsufun önceki halini değiştirmiş olacaktır. Ona göre mevsufta değişikliğe yol açma özelliği tıpkı siyahlık, beyazlık, irâde, kerâhet, ilim, cehl, kudret, acz gibi mevsufta var olduklarında onu değiştiren ve mevsufa kendilerinin yokluğunda sahip olmadığı bir hükmü kazandıran arazlara özgüdür. Vasfın, niteleyen kimsenin (vâsıf) Allah Teâlâ ve O’nun dışındaki varlıklar için “âlim, hayy, kâdir, nimet veren (mün‘im) ve ihsanda bulunan (mütefaddıl)” demesi olduğunu ifade eden Bâkıllânî’ye göre işitilen söz yahut onun ifadesi olan bu vasf Allah Teâlâ ile kâim olan ve varlığı dolayısıyla Allah Teâlâ’nın âlim, kâdir ve mürîd olduğu sıfatlardan ayrıdır. Nitekim “Zeyd; hayy, âlim ve kâdirdir” sözü Zeyd için vasıftır ve bu söz Zeyd’in, durumunu haber vermektir ki bu haber doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Zeyd’in ilmi ve kudreti ise onun zâtıyla var olan, vasıf ve ismin onlardan çıktığı, doğru ve yanlış kapsamına girmeleri mümkün olmayan iki sıfatıdır. Sıfatın vasıftan daha genel bir kavram olduğunu düşünen Bâkıllânî sıfatın vasfın gayrı olduğunu ileri sürmesine rağmen vasfın, sıfattan kaynaklanması bakımından sıfat olduğunu söylemektedir. Ona göre her vasf kendisi için vasıf olan şeyin varlığını bildirmesi bakımından vasıf olmakla beraber kendisiyle bir hüküm bildiren mütekellim için kavl, kelâm ve müksib olması bakımından sıfat kabul edilmelidir. Fakat ilim ve kudret, âlim ve kâdirin sıfatları olsalar dahi bir şeyin vasfı ve manalardan birinden haber veren olmamaları nedeniyle her vasfın sıfat olduğu söylenebilir iken her sıfatın vasıf olması söz konusu değildir.²³⁹

Her vasfın aynı zamanda sıfat olduğunu belirtmekle beraber Bâkıllânî; Mu‘tezile, Kaderiyye ve hevâ ehlinin sıfatı söz ve haberden ibaret görerek vasıfla aynı kabul etmelerini bu yüzden de Allah Teâlâ’nın ezelde yüce isim ve sıfatlarının bulunmadığını ileri sürmelerini eleştirmektedir. Onların iddialarını geçersiz kılmak maksadıyla sıfatın, söz anlamındaki vasıftan farklı olduğunu ispata yönelerek dilbilim, akıl, nakil gibi çeşitli kaynaklardan bu hususta deliller getiren Bâkıllânî sıfat ile vasfın aynı olduğunu

²³⁹ Bâkıllânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîşü’d-delâ’il*, 244-247.

savunanların kendi iddialarını doğrulamak için zikrettikleri delilleri de çürütmekte ve bu bakımdan bir kez daha İmam Eş‘arî‘yle ters düşmektedir. Nitekim daha önce belirtildiği üzere Eş‘arî sıfat ve vasıf kavramlarının aynîliğini “el-‘idetü, el-veznü, ez-zinetü, el-vechu, el-cihetü” lafızlarıyla benzerlik kurarak izah etmektedir. Bâkılânî ise sıfatın, söz anlamındaki vasfın kendisi olduğu görüşündekilerin bu görüşlerine Arapların “Vasıf ve sıfat aynı anlamdadır ve her ikisi de ‘vech ve cihet’, ‘vezn ve zine’, ‘va‘d ve ‘ide’ sözleri konumundadır” ifadelerini delil getirerek dilcilere göre de sıfatın, bu kullanım nedeniyle “söz” olduğu iddiasını reddetmektedir. Nitekim Bâkılânî, Arapların vasıf ve sıfatı sadece her ikisinin de mastar olmaları bakımından aynı kabul ettiklerini belirterek “vezn”, “va‘d” ve “vasf” ifadelerinin mastar olduklarına işaret etmektedir.²⁴⁰ “Vasaftü sıfaten ve va‘adtü ‘ideten” ifadelerindeki mastar kelimelerden vav harfinin düşürülme sebebinin vav harfinin düşürüldüğü kelimelerin fiil konumundan ayrılması olduğunu belirten Bâkılânî bunu da aslı “yev‘idu ve yevzinu ve yevsifu” olduğu halde “va‘ade-ye‘idu ve vasafe-yesifu ve vezene-yezinu” denilmesine benzetmektedir. Dolayısıyla “yevsifu” sözündeki vav harfi, ya harfi ile esre arasında bulunduğu için düşürülmüştür. Arapların, fiilde gerçekleştirdikleri değişimi mastara da uygulama âdetlerini hatırlatan Bâkılânî aslı “va‘detün ve veznetün ve vafetün” olan ifadelerin “sıfatün ve ‘idetün ve zinetün” şekline bürünmesinin de bu âdetten kaynaklandığını belirtmektedir ki ona göre nahiv ehlinin “vasıf ve sıfat aynı şeydir” derken kastettiği şey de bundan ibarettir.²⁴¹

Sıfat ve vasfın ikisinin de vafedenin sözü anlamına geldiği ve müteradif oldukları söylemi arazların sıfat olarak isimlendirilmesine bir engel olarak görülmüştür. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere Cüveynî arazın “başkası için sıfat olan şey” şeklindeki tanımının Mu‘tezile tarafından benimsenemeyeceğini ileri sürmüştür ki Kâdî

²⁴⁰ Bâkılânî ayrıca “va‘adtü va‘den ve vezentü veznen ve vasaftü vafen” (Bir vaadde bulundum ve bir ağırlığı tarttım, bir sıfatı niteledim) ifadesinin “va‘adtü ‘ideten ve vezentü zineten ve vasaftü sıfaten” gibi olduğunu ileri sürerek bu sözün aslının da “va‘adtü va‘deten ve vezentü vezneten ve vasaftü vafeten” olduğunu ve “Ka‘adtü kî‘deten ve celestü cilseten ve meşiytü mişyeten” (Bir kalkış şeklinde kalktım, bir oturmuş oturdum ve bir yürüyüş tarzında yürüdüm) sözüne benzediğini söylemektedir. Nitekim Arap dilinde oturma ve kalkma şekillerinden biri kastedilince kelimenin başı esreli okunmaktadır ki bu da “Celestü cilseten ve ka‘adtü ka‘deten ve rakibtü rakbeten” (Bir kere oturdum, bir kere kalktım, bir kere bindim) sözündeki gibi başı fethalı okunan gibi değildir. Zira kelimenin başı fethalı okunduğunda fiili tek bir sefer yapma anlamı kastedilirken esreli okunduğunda ise bu fiilin yapılaş şekli kastedilir. Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’d-delâ’il*, 253.

²⁴¹ Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’d-delâ’il*, 253. Bâkılânî’nin sıfatın vasfın aynı olduğunu iddia edenlerin serdettikleri diğer delillere eleştirileri ve sıfat ile vasfın birbirinden ayrı olduklarının ispatına yönelik zikrettiği deliller için bk. Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’d-delâ’il*, 250–255.

Abdülcebbâr tam da bu nedenle arazlara sıfat denilemeyeceğini ifade ederek Cüveynî'yi bu konuda haklı çıkarmaktadır. Nitekim sıfatlar tıpkı vasıf gibi cismi niteleyen sözlerden ibaret kabul edilince bunların cisimle kâim oldukları söylenemeyecektir. Bu yüzden araz ile niteliği birbirinden ayıran Mu'tezile söz gelimi ilmi bir araz kabul ederken âlimin araz olmadığını ileri sürmüştür. Sadece arazların hariçte gerçekliği bulunduğunu niteliklerin ise cisimlerin arazlara bağlı olarak değerlendirilmelerinden doğduğunu savunan Mu'tezile'nin bu tavrının arazlar ile cismi aynîleştiren Hişâm b. Hakem ve Nazzâm'a bir tepki olabileceği ileri sürülmüştür.²⁴²

Tıpkı Mu'tezile gibi araz ile sıfat ayrımı yaparak sıfatı bir nitelik olarak kabul eden Cüveynî ise Allah Teâlâ'ya ait niteliklere sıfat derken cevherlerde var olan manalara araz demektedir. Ona göre sıfat, zâtın kendisi iken araz zâttan ayrı bir varlıktır. Söz gelimi ilim, ârız olduğu zâtı âlim kılmaktadır. Buna göre araz, zâttan ayrı bir varlık olmayıp zâtın kendisi olsaydı o zaman ilim, ârız olduğu zâtı değil kendi kendini âlim kılmış olurdu ki arazla zâtın aynîliğini savunmak da arazların varlığını inkâr demektir. Yani Cüveynî araz-sıfat ayrımı yapmayı arazların hariçteki varlığını ispatta gerekli görmektedir.²⁴³

Görüldüğü üzere arazın sıfat olarak isimlendirilmesi ne Mu'tezile ne de Eş'arîler nezdinde kabul görmektedir. Arazı sıfat olarak isimlendirenler daha önce araz tanımları bahsinde geçtiği üzere ilk dönem Mâtürîdîleri, İbn Küllâb, Eş'arîlerden Bağdâdî ve arazın cismin ne aynı ne de gayrı sıfatlar olduğunu savunan Hişâm b. Hakem'dir.²⁴⁴ Sıfat ve vasfın Mu'tezile'nin aksine birbirinden farklı kabul edildiğini belirten Nesefî'nin ifadelerinden Kur'ânî söyleme daha uygun düştüğü gerekçesiyle arazı sıfat olarak kabul eden Mâtürîdîlerin de sıfat-vasıf ayrımı fikrini benimsedikleri anlaşılmaktadır.²⁴⁵ Dolayısıyla bu isimlendirme noktasında Mu'tezile'nin önündeki engel Mâtürîdîler açısından ortadan kalksa da arazı sıfat şeklinde ifade edenler yine de eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamamaktadır. Zira lügatlerde ve sıfatla vasfın ayrılığını savunan kelâm metinlerinden aktarılan ifadelerde belirtildiği üzere sıfat kelimesi vasıftan daha genel bir anlam taşımaktadır. Bununla birlikte selbî sıfatların başkasının sıfatı olmalarına rağmen araz olmayışları hususu da arazların sıfat olarak isimlendirilmesi önünde bir engel

²⁴² Mehmet Dağ, *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1976), 98-100.

²⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 74.

²⁴⁴ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/51-52, 54.

²⁴⁵ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/335, 348, 350-351.

kabul edilmiştir. Zira arazlar muhdes varlıkların kısımlarından biri iken sıfatullah için böyle bir şey söz konusu olmadığı gibi Allah'ın zât ve sıfatlarının birbirinin gayrı oluşu hususu da arazın “başkası için sıfat olan” ifadeleriyle tanımlanmasını geçersiz kılmaktadır.²⁴⁶

1.3.2. Mana

Mana kelimesi klasik kelâm eserlerinde araz ve sıfat yerine kullanılmakla birlikte Muammer b. Abbâd'ın tabiatçılığının temelini oluşturan teorinin ismi olarak da bilinmektedir. Cisimlerde bulunan manaların araz olarak isimlendirilmesinin sebebi hakkındaki ihtilaflı görüşlerden bahsederken İmam Eş'arî mana terimi ile cisimlerdeki nitelikleri kastetmektedir.²⁴⁷ Dolayısıyla mana kelimesi nitelik anlamı vermesi bakımından araz yerine kullanılmaktadır. Kelâm metinlerindeki bu kullanımları nedeniyle mana lafzının etimolojisini ortaya koymak yerinde olacaktır.

Lügatlerde mana kelimesinin “kasıtlı ya da kasıtsız olarak yönelinen şey (maksûd)”, “sözün kullanıldığı belirli bir anlam”, “lafzın içerdiği şeyin ızhârı” “bir söz hakkında kastedilen şeye kalbin yönelmesi”, “kelimenin delâlet ettiği şey ve bu şeylerin içerdiği maksûd” anlamlarına yer verilmektedir.²⁴⁸ Bununla birlikte dilin semantiğinde genişleme ve mecaz yoluyla kelimenin bunlar dışındaki anlamlarda da kullanıldığından bahsedilmektedir.

Kelâmcılar bir disiplinin ıstılahında belirli bir anlam verilen isimlerin, lügatlerdeki anlamının dışında kullanılmasını mümkün görmekte ve buna bağlı olarak isimlerin anlamlarının karîne ve izafetlere göre farklılık gösterebileceğini düşünmektedirler.²⁴⁹ Mânâ kelimesi de kullanılan disipline göre tanımlanması gereken bir terimdir ki bu terim gramer, felsefe ve şiirde farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Nitekim yukarıda mananın lügatlerdeki anlamı verilirken ifade edildiği üzere gramer açısından mana, konuşmacının konuşurken sözüyle kastettiği şeydir ve semantik karşıtı olan lafza işaret etmektedir.

²⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/8.

²⁴⁷ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfî'l-Muşallîn*, II/53.

²⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 350. Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, II/1084; Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 33-34; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, VI/5896-5897; Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*, I/43.

²⁴⁹ Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 92.

Terminolojik bir kavram ikilisi olarak ise lafız ile mana, Sibeveyh'in (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ı gibi erken dönem eserlerinden itibaren görülmektedir.²⁵⁰ Felsefî disiplini çerçevesinde ise mana kelimesi birden fazla terimin Yunanca tercümesinde kullanılmıştır. Söz gelimi mana kelimesi sıklıkla *ma'kûl* kelimesinin eş anlamlısı ve Yunanca *noéma* kelimesine karşılık olarak bir tasavvur/kavram (concept), düşünce (thought) ya da idea anlamında sıklıkla kullanılmıştır. Tasavvur (concept) kelimesinin tercümesinde bazen *ma'kûl* bazen de *ma'nâ* kelimesi kullanılmıştır.²⁵¹ Mana terimini metafizik sisteminin önemli bir parçası olarak kullanması bakımından terimin en önemli yorumcusu da Muammer b. Abbâd'dır. Şiirde ise belirli bir mısradaki kelime veya cümlelerin anlamı ya da mecazi bir ifadenin anlamı için kullanılmıştır.²⁵² Mantık ilmi açısından mana, vaz' yoluyla lafızdan kastedilen şeyin zihindeki tasavvurunu ifade etmesi bakımından da zihnî suret şeklinde kabul edilmektedir.²⁵³ Nahivcilerin ıstılahında mana kelimesi isim kategorilerini ifadede kullanılmaktadır. Nitekim bazı taksimlerde isim, ayn isim ve mana isim şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksimde ayn isim Zeyd, Amr, ağaç, at veya insan gibi somut varlığı bulunup kendi zâtıyla kâim olan ve duyuyla algılanan şeylere işaret ederken mana ismi ise ilim ve cehalet gibi kendi kendine kâim olamayan ve duyuyla algılanmayan şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla mana kelimesi burada kendi kendine var olmayıp başkasıyla kâim olan şey anlamına gelmektedir.²⁵⁴

Kelâm disipliniinde ise mana kelimesi illet, arazların varlığının nedeni gibi anlamlarda kullanıldığı gibi kelimenin lügavi anlamındaki genişleme yoluyla hem genel olarak araz kavramını hem de hareket ve ekvân arazları gibi belirli arazları ifade için

²⁵⁰ Kavrama erken dönemlerden itibaren gösterilen bu yoğun ilgiden dolayı mana kelimesinin gramerdaki kullanımının önemini ve kelimenin diğer disiplinlerdeki menşeyini açıklamaya çalışan bir teori geliştirilirken mana kelimesinin Stoacı terimlerden *lektôn*'la benzerliğine işaret etme gibi birtakım gramatik verilerin dikkate alınması da gerektiği ileri sürülmektedir. C.H. Versteegh vd., "Mana", *The Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1991), VI/346. *Lektôn* Stoacı felsefede boşluk, zaman, mekân gibi maddi olmayan şeyler kategorisindedir. Anlamın niteliğini açıklaması hasebiyle anlambilimle de yakın ilişkisi bulunan *lektôn* sözlerin anlamlarını ifade etmektedir. *Lektôn* kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantiği", *Felsefe Arkivi* 28 (1991), 292-295; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 266-267; Jacques Brunschwig, "Stoic Metaphysics", *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. Brad Inwood (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 213, 216-219.

²⁵¹ Mana kelimesinin Yunanca'dan tercümede kullanıldığı terimler için bk. Key, *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*, 27-31.

²⁵² Versteegh vd., "Mana", VI/346-347.

²⁵³ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1600.

²⁵⁴ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1601; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 40; Sedat Şensoy, "Mana," *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2003), 556.

kullanılmaktadır.²⁵⁵ Nitekim daha önce belirtildiği üzere mananın lügavi tanımlarından biri “bir söz hakkında *kastedilen şeye* (maksûd) kalbin yönelmesi” şeklindedir. Burada *maksûd* lafzı ile ifade edilen şey *mana*’dır. Bu tanıma bağlı olarak mananın kastedilen şeyle değil söz ile sınırlı olduğu nitekim “sözünün manası şudur” denilirken “hareketinin manası şudur” denilmediği ayrıca mecaz anlamıyla “falan kişinin huzuruna çıkmanın manası yok” ifadesinin kullanıldığı ve bu ifadeyle “zikrettiği sözle kastettiği şeyin bir faydası yok” demek istendiği belirtilmektedir. Bununla birlikte *hakikat* kelimesindeki anlam genişlemesinin *mana* kelimesinde bulunmadığına da işaret edilmektedir. Nitekim “hakikat olmayan hiçbir şey yoktur” denilirken “mana olmayan hiçbir şey yoktur” denilmemekte, “Şu hareketin hakikati şudur” denilirken “şu hareketin manası budur” şeklinde bir ifade kullanılamamaktadır. Bu yaklaşımın nedeninin cisimler ve arazların *meânî* şeklinde isimlendirilmeleri fakat bu isimlendirmenin de bahsi geçen anlam genişlemesine dayanması olduğu ifade edilmekte ayrıca bir kelimedeki anlam genişlemesinin hâlihazırda kullanıldığı konu ile sınırlı olup bu sınırı aşamayacağı vurgulanmaktadır.²⁵⁶

Bütün bunlar dikkate alındığında cisim ya da arazların mana olarak isimlendirilmesinin mananın lügavî anlamının genişletilmesi ile mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar mana kelimesi “kasıt, zihni suret” gibi anlamlara sahip olsa da kelimenin arazlar hakkında kullanımı, arazlara mananın sözlük anlamının verilmesini

²⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: el-fırâku gayrû 'l-İslâmiyye*, 253; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî 'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî 'l-Mu'allîn*, II/52, 53; Pezdevî, *Uşûlû 'd-dîn*, 13; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî 'ş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, 303; Frank, “Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr,” 248–250. Mana kelimesinin kelâmdaki kullanımlarına dair farklı değerlendirmeler için ayrıca bk. David Bennet, “Cognisable Content: The Work of the Ma'nâ in Early Mu'tazilî Theory”, *Philosophy and Language in the Islamic World*, ed. Nadja Germann - Mostafa Najafî (Berlin, Boston: de Gruyter, 2021), 1–20; Mehmet Fatih Özerol, “Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 1–29; İbrahim Aslan, *Kadî Abdulcebbâr'da Kelâm Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 119–122; Cengiz, *Kâdî Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi*, 51–54. Kelâmda mana kelimesi sadece kevn arazını ifade için değil genel olarak araz yerine de kullanılmaktadır. Nitekim hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile metinlerinde doğrudan kelâmdaki araz teriminin karşılığı olarak zikredilmektedir. Arazların taksiminde araz yerine mana kelimesinin çoğulu olan meânî lafzının zikredilmesi, ayrıca kevn dışında söz gelimi kelâm, ilim, kudret, bekâ, renk veya elem gibi farklı araz türleri için de kullanımına dair örnekler mana kelimesinin sadece özel birtakım arazları ifade için değil genel olarak araz terimi yerine kullanıldığını hatta kevn gibi araz türlerindeki kullanımın da kelimenin genel olarak araz yerine geçebilen anlamından kaynaklandığını göstermektedir. Kelimenin genel olarak araz terimi ve kevn dışındaki farklı arazlar yerine kullanımına dair örnekler için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-Uşûlî 'l-hamse*, 410; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/129,163,187, 193, 196, II/457; Bağdâdî, *Uşûlû 'd-dîn*, 17, 257; Neseî, *Tebşîratü 'l-edille fî uşûlî 'd-dîn*, I/368–369.

²⁵⁶ Askerî, *el-Furûku 'l-lügaviyye*, 33–34.

gerektirmemekte ayrıca mütakellimler nezdinde arazların zihnî değil hâricî varlıklar olarak kabul edildiği gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim Ebû Ali'ye göre mananın, kalbin söz ile murada yönelmesi demek olduğunu bu nedenle de "şu sözün manası şöyle şöyledir", "bu hitabın manaları böyle böyledir" denildiğini ayrıca muhatap kimseye "bu sözdeki kastın nedir" (mâ ma'nâke bi hâza'l-kelâm) denildiğini naklederek mananın lügavi anlamına değinen Kâdî Abdülcebbâr da, mütakellimlerin, mana kelimesini "illet" anlamında da kullandıklarını belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesine göre mütakellimler bu bağlamda "hareketli nesne, bir manadan dolayı hareketlidir" demek ve bu ifadeyi de "hareketli nesne, bir illetten dolayı hareketlidir" yerine geçirmektedirler. İlet anlamı kastedildiğinde mana kelimesinin Allah Teâlâ hakkında kullanılmadığını ifade eden Kâdî Abdülcebbâr kelimenin bazen de lügavi anlamından ayrı ve mecazi olarak müsbet bir şey hakkında da kullanıldığını ve tıpkı "telif bir manadır" denildiği gibi "O, manadır" denilebildiğini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr bu anlamda kullanıldığında Allah hakkında da "O, manadır" denilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.²⁵⁷ Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbâr mana kelimesinin lügavi anlamından ayrı biçimde müsbet varlıkları, söz gelimi arazları ifade için de kullanıldığını kabul etmektedir.

Kelâm metinlerinde araz teriminin karşılığı olarak zikredilen mana kelimesinin haricî varlık anlamı taşıdığı fikri Stanford Üniversitesi Arap Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat Kürsüsü öğretim üyelerinden Alexander Key tarafından reddedilmektedir. 12. yüzyıl Arap düşünce dünyasında mana terimini ele aldığı çalışmasında Key dilbilim açısından Râgıb el-İsfahânî'nin, belagat açısından Cürcânî'nin, teoloji açısından İbn Fûrek'in ve mantık açısından da İbn Sînâ'nın metinlerinden hareketle *mana* ve onun mukabili olarak kabul ettiği *hakikat* kavramlarını irdelemektedir.²⁵⁸ Key bu iki kavramın bahsi geçen metinlerde temel kavramsal sözcük işlevini gördüklerini ve bu iki sözcüğün zikredilen disiplinlerin tümünde ortak olarak kullanılan araçlar olduğunu ifade etmektedir. Buna göre birbirleriyle ilişkili olan bu dört ilim adamı dört farklı disiplin alanında olsalar da birbirleriyle aynı araçları kullanmaktadırlar. İbn Furek'in teolojisi Ragıb'ın dilciliği ile ilişkili iken İbn Sînâ mantığını ve Cürcânî de şiirlerini İbn Sînâ'nın mahiyet (essence) ve bilişsel süreç teorileri üzerine inşa etmiştir. İbn Sînâ manaya, idrâkin önemine dayanarak

²⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırâku ğayrû'l-İslâmiyye*, 253.

²⁵⁸ Key, *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*, 1–6.

“mantık” derken Cürçânî ise manaya şiirsel idrâkin önemine dayanarak “gramer” demiştir. Birbirinden farklı olan bu disiplinlerin tümü böylece ortak kavramsal temelden başlamış ve tek bir kavramsal sözcüğü kullanmışlardır.²⁵⁹ Mana kelimesinin zihnî bir kavram ve sözlük bilimcilerinin, teologların, mantıkçıların ve edebiyat eleştirmenlerinin kavramsal kelimelerinin merkezi olduğunu iddia eden Key bu iddiasına temel olmak üzere öncelikle farklı tercüme teknikleri ve Wittgenstein ile Kuhn’un dil felsefelerini ele almaktadır. Bu bağlamda Key, Wittgenstein’in, dilin insanların kullanımları olduğu ve bir kelimenin sabit, belirli sayıda anlamından bahsedilemeyeceği düşüncesi yanında Kuhn’un da bir terimin belirli merkezî anlamı olduğu fikrini devşirerek mana teriminin lügatlerdeki anlam çeşitliliğini ekarte etmektedir. Wittgenstein’in düşüncelerinden aldığı ilhamla Key, okuyucunun mana anlayışını sınırlandırıp belli kalıplara hapsedmemek maksadıyla mana kelimesinin Arap dili ve semantiğindeki yeri ve lügavi anlamlarının ayrıntılarına girmeyeceğini de belirtmektedir.²⁶⁰ Kuhn’un çok anlamlılığın reddi ve toplumlar arasında iletişim kopukluğunun engellenmesi bakımından terimlerin merkezî anlamları olduğu fikri sayesinde de mana kelimesini birden fazla anlam yerine “mental content” şeklinde tek bir anlama indirgemekte ve mana kelimesinin, yerine göre sıfat ya da araz anlamına gelebileceğini savunan Frank gibi düşünürlerin fikirlerine katılmadığını beyan etmektedir.²⁶¹ Bununla birlikte Key, Willar Van Orman Quine’nin (öl. 2000)

²⁵⁹ Key, *Language between God and The Poets: Ma’nā in the Eleventh Century*, 243.

²⁶⁰ Key, *Language between God and The Poets: Ma’nā in the Eleventh Century*, 241, 58–63. Key, Ebû Hilâl el-Askerî’nin *Furûku’l-luga* adlı eserinde mana kelimesinin kullanım alanlarının çeşitliliğini kelimenin semantik anlamının genişlemesi (tevassu’) ile izah ettiğine de işaret etmekte fakat Wittgenstein’in böyle bir izah yönteminden hoşlanmayacağını belirtmektedir. Buna göre Ebû Hilâl vokal formların bazı esnemelere müsaade eden sabit modellerde zihnî içerikleri gösterdiğini düşünürken Wittgenstein ise böyle bir izahın saçmalık olduğunu düşünmektedir. Key, *Language between God and The Poets: Ma’nā in the Eleventh Century*, 62–63. Bu konuda Wittgenstein’in yaklaşımını benimseyen Key, çalışmasına temel aldığı metinlerin müellifleriyle yani aynı dönemlerde yaşayan bu müelliflerle aynı dil, kültür ve coğrafyayı paylaşan Ebû Hilâl’in teorisi yerine kavramın anlamını araştırdığı orijinal dönem ve Arap diliyle bağı bulunmamasına rağmen Wittgenstein’in teorisini benimsediğini ifade etmektedir. Oysa bu da Key’in en başta mana kelimesini farklı anlamlara ayıran tercüme yönteminin yol açtığını düşündüğü risklerin benzerine sevk ettiğinden Key kendiyle çelişkiye düşmüş olmaktadır. Nitekim Key bu tür bir tercüme tekniği uygulanarak ilgili kavram, araştırmacının kendi diline aşına kılınmaya çalışıldığında bu kavramı kullanan orijinal yazarlarla bugünün insanları arasında bir uçurum oluşacağını ileri sürmektedir. Key, *Language between God and The Poets: Ma’nā in the Eleventh Century*, 57–58. Yine de Key bu konuda orijinal yazarlarla aynı dil ve kültür coğrafyasını dolayısıyla aynı kavram dünyasını paylaşan Ebû Hilâl’in fikrini terk etmekle bahsettiği uçurumu kendisi oluşturmaktadır.

²⁶¹ Key, *Language between God and The Poets: Ma’nā in the Eleventh Century*, 63–69. Kâdî Abdülcebbâr’ın kelimelerin farklı anlamlarda kullanılabileceğini düşündüğüne işaret eden ifadeleri bu konuda Key’i değil Frank’i doğrulamaktadır. Nitekim Allah’ın yaratmayı bir illet ile gerçekleştirdiği bahsini tartıştığı bölümde illet lafzının anlamlarını aktaran Kâdî Abdülcebbâr kelimelerin farklı ıstıhlarda farklı anlamlarda kullanılabileceğine işaret etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr’a göre her ne kadar cevher ve arazın kelâmında terminolojik anlamı bulunsa da bir dilcinin cevher ve arazı dildeki anlamlarıyla kullanması

tercüme fikrini Kuhn'unkinden daha kullanışlı bulduğunu zira Wittgenstein gibi sabit manalar alanına inanmayan Quine'in anlamın iki farklı kişi tarafından paylaşılmasının tek yolunun farklı insanların aynı sinir uçlarını paylaşması olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. İnsanlar sinir uçlarını paylaşmadıklarına göre birbirlerinin ne kastettiklerini bilmelerinin tek yolu onların ne yaptıklarına bakmak olacak ve doğru tercüme ancak bu yolla ulaşılabilecektir.²⁶²

Wittgenstein, Kuhn ve Quine'in dil felsefeleri temelinde kendince bir tercüme tekniği geliştiren Key mana kelimesinin “belirleyici nedensel öz”²⁶³ şeklinde Richard Frank tarafından yapılan tanımını da Frank Griffel'in “var olan ve cisim olmayan her şey”²⁶⁴ tanımını da kabul etmemektedir. Mananın kullanıldığı bütün disiplinlerde ortak bir anlam arayışına girişen Key bu bağlamda manayı “zihnî varlık” olarak tanımlayarak zihnî içerik (mental content) şeklinde tercüme etmektedir.²⁶⁵ Bu tanım ve tercümesini ise kelimenin 12. Yüzyıl metinlerinde kullanıldığı pasajlarla temellendirmeye çalışmaktadır. Söz gelimi Hayyât'n, Muammer'in mana teorisini tevhidi ispat için geliştirdiği söylemine işaret ederek tevhidi savunan birinin hâricî varlıkları kastederek sonsuz manalar fikrini savunamayacağını dolayısıyla Muammer'in mana ile zihnî içerikleri kastetmiş olduğunu ileri sürmektedir.²⁶⁶ Oysa daha önce Muammer'in araz tanımının ele alındığı bölümde de belirtildiği üzere Muammer'in mana ile kastı ister araz olsun ister arazların varlığının illeti her halükarda sonsuz manalar söylemi Muammer'e göre arazların sonsuzluğu fikrine yol açacaktır. Zira illet malulünü zorunlu olarak gerektirir. Dolayısıyla arazların illeti olan manalar da malulleri olan arazları zorunlu olarak meydana getirecek ve sonsuz sayıda mana sonsuz sayıda arazları ortaya çıkaracaktır. Buna göre sonsuz manalar fikri nedeniyle Muammer'e yöneltilen eleştiriler geçerliliğini koruyacaktır.

Key'in mananın zihnî içerik şeklindeki tercümesini haklı çıkarmak için başvurduğu isimlerden biri de Kâdî Abdülcebbâr'dır. Key Kâdî Abdülcebbâr'ın, konuşma

mümkündür. Dolayısıyla belirli bir ıstılahta belirli bir mana verilen bir ismin lügatte bu anlamının dışında kullanılması da imkânsız değildir. Zira isimlerin anlamları karîne ve izafetlere göre farklılık gösterebilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: et-Teklîf*, 92.

²⁶² Key, *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*, 68.

²⁶³ Frank, “Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr”, 252.

²⁶⁴ Frank Griffel, “Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Pre-modern (and Postclassical) Islamic Societies”, *Bustan: The Middle East Book Review* 8/1 (2017), 14.

²⁶⁵ Key, *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*, 128.

²⁶⁶ Key, *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*, 74–75.

öncesindeki zihnî içerik anlamındaki meânî ile Muammer'in savunduğu sonsuz illetler anlamındaki meâniyi birbirinden ayırmadığına dikkat çekmektedir.²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr Ebû Ali'ye göre mananın, kalbin söz ile murada yönelmesi demek olduğunu bu nedenle de "şu sözün manası şöyle şöyledir", "bu hitabın manaları böyle böyledir" denildiğini bir kimsenin karşısındakine "bu sözdeki kastın nedir" (mâ manâke bi hâza'l-kelâm) şeklinde soru yönelttiğini belirtmektedir. Mütakellimlerin mana kelimesini illet anlamında kullandıklarını ve bu bağlamda da "hareketli, bir manadan dolayı hareketlidir" dediklerini bu ifadeyi de "hareketli, bir illetten dolayı hareketlidir" ifadesine benzettiklerini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu nedenle de mana kelimesi Allah Teâlâ hakkında kullanılamamaktadır. Fakat müsbet bir şey hakkında tıpkı "telif bir manadır" denildiği gibi Allah hakkında da "O, manadır" denilebileceğine işaret eden Kâdî Abdülcebbâr mana kelimesinin asıl anlamı illet olsa da zaman zaman mevcut şeyleri ifade için kullanıldığını kabul etmektedir. Nitekim telif arazının bir mana olduğu söylendiğinde kastedilen mananın "illet" anlamındaki ilk anlamı değil, "müsbet şey" anlamıdır.²⁶⁸ Buna göre Key'in Kâdî Abdülcebbâr'ın zihnî içerik anlamındaki mana ile Muammer'in sonsuz manaları kastettiği mana kelimesini birbirinden ayırmadığı iddiası doğru görünmemektedir.²⁶⁹

Sonuç olarak mana kelimesi genel olarak zihnî içerik şeklinde anlamlandırılrsa da anlamlandırılmasa da bu durum arazların zihnî varlıklar olduğu sonucuna yol açmayacaktır. Zira kaynaklarda pek çok yerde arazların hakikatleri olduğu dolayısıyla ontolojik olarak hâricî varlık statüsünde bulundukları zikredilmektedir. Söz gelimi İbn Fûrek Eş'arî'ye arazların hakikati bulunmadığı fikrini nisbet etmenin büyük bir hata olduğunu zira Eş'arî'nin Arap dilbilimine bağlı olarak arazları "ortaya çıkan şey" (mâ ye'ridu) ve "kendi kendine kâim olmayan şey" şeklinde tanımladığını belirtmektedir. İbn Fûrek'e göre Eş'arî'nin arazların hakikati bulunmadığı fikrini benimsediğini ileri sürenler onun hareket görüşlerinden dolayı yanlış bir kanıya varmışlardır. Nitekim Eş'arî'ye "hareketin, kendisinden başka bir hakikati var mıdır" sorusu yöneltildiğinde hareketin kendinden başka hakikati bulunmadığı aksine hareketin hakikatinin bizzat hareketin

²⁶⁷ Key, *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*, 55.

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraku gayrû'l-İslâmiyye*, 253.

²⁶⁹ Key, *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*, 55-56.

kendisi olduğu cevabını vermektedir.²⁷⁰ Mâtürîdî düşünür Pezdevî de arazların varlığını ispat sadedinde serdettiği aklî delilde cisimlerin birleşmesini ve ayrılmasını sağlayan manaların birleşen veya ayrılan nesnelerin zâtlarından ayrı olduğunu ve bu manaların araz (ya da Mâtürîdî söyleme uygun olarak sıfat) olduklarını ifade etmektedir.²⁷¹ Pezdevî'nin bu tavrı kelâm metinlerinde araz yerine zikredildiğinde mananın, hâricî varlık anlamında kullanıldığı fikrini doğrulayıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Dolayısıyla klasik kelâm metinlerinde mana lafzı araz yerine kullanılmasına rağmen arazların manalardaki zihnî içerik, tümellik ya da soyutluk anlamlarını içermediği yani bu metinlerde araz yerine mana kelimesinin kullanımlarından hareketle arazların mana olduklarının söylenemeyeceği tam tersine mana kelimesinin lügatlerdeki kendi kendine var olmama anlamından dolayı dilden ödünç alınarak kelâm disiplini zaman zaman araz yerine kullanıldığı ve bu kullanımlarda mana ile hâricî varlığı bulunan arazın kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Karadaş'ın da ifade ettiği üzere, “Bir zaman diliminde var olup, sonrasında yok olan” anlamıyla arazlar “mânâ” kapsamına dâhil edilebilir bir görünüm arzetmelerine rağmen arazlar manalardan daha özel bir konumdadır. Arazlar her ne kadar cevherle birlikte kâim olsalar da hâricî birer varlık olmaları ve bu bağlamda cevher gibi hâdis varlık kategorilerinden biri olmaları nedeniyle mânâdan ayrılmaktadırlar.²⁷² Daha doğrusu mana lafzı, bir kelâm terimi olarak kullanıldığında araz veya yerine göre sıfat anlamı taşımakta ve bu özelliği ile farklı ıstılahlardaki kullanımlardan ayrılmaktadır.

1.3.3. İllet

İllet lügatlerde bir mahalle hulûl eden ve hulûl ettiği mahallin durumunu mahallin ihtiyârı olmaksızın değiştiren şey olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamı nedeniyle hastalık, bir kimseyi asıl uğraşından alıkoyan bir olaya/duruma da illet denilmektedir. Bu tanımdaki anlamına bağlı olarak illetin, bir şeyin varlığının dayandığı ve o şeyin dışında olmakla birlikte ona etki eden şey olduğu belirtilmektedir. Lügatlerde “bir fiili işlemeye güdüleyen şey”, “var olduğu kişide bir hükmü gerektiren şey”, “müessiri zât veya sıfat olan şey

²⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 333.

²⁷¹ ذلك المعنى غير الذاتين و هو العرض و الصفة Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 13–14.

²⁷² Cağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 58–59.

tesir eden şey” ifadeleri de illete atfedilen tanımlar arasındadır.²⁷³ Kelimelerin farklı disiplinlerde terminolojik olarak farklı anlamlar taşıyabileceğini ve hatta isimlerin anlamlarının karine ve izafetlere göre değişebilmesi nedeniyle bu anlamların lügavi anlamlardan farklılık da gösterebileceğini düşünen Kâdî Abdülcebbâr illetin de kullanıldığı disipline göre farklı anlamlar taşıyan lafızlardan olduğunu belirtmektedir.²⁷⁴ Nitekim felsefî literatürde illet, bir mevcut veya hâdiseyi meydana getiren şey anlamında kullanılıp kısımlara ayrılırken²⁷⁵ fıkıh usulünde sıfat/vasıf, isim ve hüküm olabilen şerî emâreler illet olarak isimlendirilmektedir.²⁷⁶ Bazı kelâmcılar nezdinde ise illet, başkası için kevn ve kudret gibi bir hali gerektiren şey olarak kabul edilmektedir. Nitekim halleri kabul eden mütekellimler nezdinde illetin, mahalli için hükmü gerektiren bir sıfat şeklinde tanımlandığı ve bu tanımda geçen sıfattan kastın bir halin hal ile ta’lîlini mümkün görmemeye dayanan mevcûd olduğu belirtilmektedir. Ahval teorisyeni Ebû Hâşim söz gelimi dört ahvalin beşinci bir hal ile ta’lîlini kabul ederken ahvali reddeden Eş‘arîler ise Allah Teâlâ’nın zâtı dışında illiyet ve malûliyet fikrini reddetmişlerdir.²⁷⁷ Buna göre illet kelimesi ıstılahta hakiki illet, şerî illet, vasıf, isim ve hüküm anlamlarında kullanılmaktadır.²⁷⁸ Tıpkı sıfat ve mana lafızları gibi illet kelimesi de kelâmda arazları ifade için kullanılan kelimelerden biri olduğundan kelâmcıların illet anlayışlarına ve kavramı kullanım tarzlarına kısaca değinmek illeti arazla eş anlamlı olarak mı, müstakil bir araz türü olarak mı yoksa arazın varlık sebebi olarak mı kabul ettiklerinin tespiti açısından yerinde olacaktır. Bu bağlamda öncelikle Eş‘arî ve Mu‘tezilî âlimlerin görüşleri ele alınacak daha sonra illetin araz yerine kullanımı noktasında çok da açık ifadeler

²⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XI/471; Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî İştîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, II/1206; İbn Fûrek, *el-Hudûd fî’l-uşûl*, 153; Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 201; Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, 73-74; Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, V/4658.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: et-Teklîf*, 92.

²⁷⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i âmire, 1341), 85-86; Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî İştîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, II/1209-1213; Nuri Adıgüzel, “İslâm Felsefesinde ‘İlet’ (Neden) Kavramı”, *Cumhuriyet Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/II (2002), 157-177.

²⁷⁶ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî İştîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, II/1786-1787; İbn Fûrek, *el-Hudûd fî’l-uşûl*, 153.

²⁷⁷ Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, 73-74; Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî İştîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, II/1213; Necrânî, *el-Kâmil fî’l-istikşâ’ fîmâ belegenâ min kelâmi’l-kudemâ’*, 228; Cemâluddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar Hillî, *Menâhicü’l-yakîn fî uşûli’d-dîn*, thk. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merâgî (Kum: Merkezü’d-Dirasat ve’t-Tahkikatü’l-İslâmiyye, 1415), 291.

²⁷⁸ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî İştîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, II/1206.

bulunmamasına rağmen Mâtürîdî metinlerin satır aralarından onların bu husustaki yaklaşımları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Makâlât adlı eserinde illet konusunda on ihtilaflı görüş bulunduğunu belirten Eş‘arî²⁷⁹ İbn Fûrek’in nakline göre illeti “kendisinden kaynaklanan hükme taalluk eden mana”²⁸⁰ şeklinde tanımlamakta ve cevherlerle kâim hâdis arazları “illet” lafzıyla isimlendirmekten kaçınmamaktadır. Buna uygun biçimde arazlardan kaynaklanan hükümleri de *ma‘lûl bih* olarak isimlendirmektedir. Ona göre "hareket, ‘müteharrik oluş’ noktasında müteharrikin illetidir" sözüyle kastedilen de budur. Nitekim “müteharrik oluş” bir hareket nedeniyle malul olurken hareket de illet olur.²⁸¹

Richard Frank Bâkılânî’nin *et-Temhîd*’inde arazları ispat sadedindeki ifadelerinden hareketle arazla eş anlamlı olarak kullanıldığı metinlerde illet ile mânânın birbirinin yerine geçebildiklerini ileri sürmektedir.²⁸² Nitekim arazların varlığını çeşitli delillerle ispat etmeye çalışan Bâkılânî’nin bu minvaldeki ilk delili belirli bir arazın bir cisimde sürekli kalmayıp zıddının da yer almasıdır. Cismin sâkin halde iken hareketli hale gelmesinin arazların varlığının delili olduğunu ifade eden Bâkılânî şöyle demektedir:

“Arazların ispatının delili, cismin sâkin haldeyken hareketli olması ve hareketinden sonra sükûn haline geçmesinin ya kendi kendine ya da bir *illet* nedeniyle gerçekleşmesinin gerekmesidir. Eğer kendi zâtından dolayı hareketli olsaydı o zaman cismin sükûnu mümkün olmazdı. Cismin hareketli halden sonra sâkin olması onun hareketli oluşunun bir illetten dolayı olduğunun delilidir ki bu illet de harekettir. Bu delil aynı zamanda renklerin, tatların, kokuların, telif, hayat, ölüm, ilim, cehl, kudret, acz ve diğer araz türlerinin de [varlık] delilidir.

Cismin hareketli oluşunun ya kendi kendine ya da bir *mana* nedeniyle olması gerektiği hususu da arazların varlığına delildir. Cismin kendi zâtı nedeniyle hareketli olması imkânsızdır. Zira eğer öyle olsaydı o zaman cismin türü bu zaman içinde sadece hareketli olabilirdi. Oysa siyahlık arazının kendi zâtından dolayı siyahlık olduğunda artık onun cinsinden siyahlık olmayan bir şeyin var olmasının mümkün olmadığını görmez misin? Ayrıca hareketli cevherler ve cisimler arasında bazen

²⁷⁹ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâti’l-İslâmiyyîn ve’htilâfi’l-Muṣallîn*, II/69-70.

²⁸⁰ إِنَّ الْعِلَّةَ هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحُكْمُ الْمَوْجِبُ عَنْهُ

²⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 303.

²⁸² Frank, “Al-ma’nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu’ammâr”, 250-252.

hareketli olmayanların var olduğunun bilginiz dâhilinde olması da hareketli cisim ve cevherlerin kendi zâtlarından dolayı hareketli olmadıklarının ve bir hareket nedeniyle hareketli olduklarının delilidir.²⁸³

Görüldüğü üzere Bâkılânî ilk paragrafta hareketli hale geçişin ya cismin kendinden dolayı ya da kendi dışında bir illetten dolayı olduğunu söylerken bir diğer paragrafta ise illet yerine mana kelimesini kullanmakta ve burada illet ile de arazi kastetmektedir. Dolayısıyla illet ve mana Frank'ın da tespit ettiği üzere kelâm metinlerinde arazi eş anlamlı olarak kullanılabilir. ²⁸⁴

Kelâmcıların illetin hakikati hakkında farklı söylemleri bulunduğunu belirten Cüveynî'nin ifadesine göre İbnü'r-Râvendî illetin "illetli (mu'tel) şeyin kendisiyle mu'tel olduğu şey" olduğunu ileri sürerken Kâbî illeti "bir engel bulunmadığında kendisinin peşinden hemen malulünü gerektiren şey" şeklinde tanımlamaktadır. Mu'tezile'nin çoğunluğunun illeti "hükümün mahallini değiştiren ve hükümü bir durumdan bir başka duruma nakleden şey" ya da "kendisi yenilenince hükümünün de yenilendiği şey" ifadeleriyle tanımlandığını belirten Cüveynî Ehl-i hakk'ın ise illet konusunda mana bakımından birbirine yakın olduklarını fakat ibarede farklılaştıklarını ifade ederek Ehl-i hak dediği kitlenin illet tanımlarına yer vermektedir. Buna göre illet "hükümün meydana gelmesini sağlayan etken", "hükümü ortaya çıkaran", "hükümde etkili olan" gibi ibarelerle farklı şekillerde tanımlanmıştır. Cüveynî'ye göre illetin en doğru tanımı Ebû Bekir el-Bâkılânî'ye ait olan "kendisinde bulunduğu kimsede bir hüküm gerektiren sıfat"²⁸⁵ şeklindeki tanımdır.²⁸⁶ Kendi zâtıyla kâim olanın illet olamayacağını savunan Cüveynî illetin hükümlerinden birinin de kendisinden kaynaklanan hükümü bulunduran şeyde kâim olmasının zorunluluğu olduğunu ayrıca cevherlerin illet olma özelliklerinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Zira Cüveynî'nin de ifade ettiği üzere cevherler mütecânistir ve hükümlerin tahsisi söz konusu olduğunda cevherlerin bazısının diğer bazılarına göre daha uygun olmasından bahsedilememektedir.²⁸⁷ İletlerin vasıflarından ilk zikredilmesi gerekenin illetin mevcûd olması şartı olduğunu ve bu özellik üzerinde

²⁸³ Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-dela'il*, 38–39.

²⁸⁴ Frank, "Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr", 250-252.

²⁸⁵ هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكمًا

²⁸⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 384.

²⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 406–407.

ittifak bulunduğunu fakat madum anlayışları nedeniyle illetin mevcûdiyetine dair Mu'tezile'nin herhangi bir delil serdedemeyeceğini bu konuda sadece Ehl-i hakkın delil getirebileceğini savunan Cüveynî²⁸⁸ illetlerin inkârının arazların ispat delillerini inkâr anlamına geleceğini ileri sürmektedir.²⁸⁹ Ittirâd ve in'ikâsı aklî illetin şartlarından kabul eden ve malulün sübutu olmaksızın illetin sübutunun imkânsız olacağını ayrıca illet yok olduğunda illetsiz kalan malulün varlığının da imkânsız olacağını savunan Cüveynî'ye göre hükümlerin sübutuna onların nedenleri (mûcibât) üzerinde istidlâl yoluyla ulaşılır.²⁹⁰ Bu yol tıkanıldığında arazları ispat yolu da tıkanmış olur. Dolayısıyla hükmün, hüküm gerektirmeyen bir ilimle var olmasını mümkün gören kimse illetlerin tümünü reddetmiş olacaktır ki bu tavır aynı zamanda arazların da inkârı fikrine sevk edecektir. Cüveynî bu tehlikeden sıyrılmak için gerekli asgari şeyin, mahalli âlim oluşla nitelemeyen ilmin sübutunu mümkün görmek olduğunu söylemektedir. Yani tıpkı hükmün ilimle bağının kopmasının mümkün görülmesi gibi kendisiyle âlim olunmayan ilmin varlığının kabul edileceği ölçüde illetle hükmün bağının kopmasının da mümkün görülmesi gerekir. Aklen bunun yanlış olduğu zorunlu olarak bilinir. Nitekim bir kimsede siyahlık bilgisi bulunduğu bu kimsenin siyahlığı bilmeyen olmasının imkânsız olduğu da bilinir.²⁹¹

Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl illeti renk, tat, koku, hayat, telif ve benzeri arazlar gibi bâkî olan araz türlerinden biri kabul ederken²⁹² Mu'tezile'nin önde gelen bir diğer ismi olan Kâdî Abdülcebbâr ise illete "bir hükmü gerektiren şey" anlamını vermektedir. Ayrıca bazı mütekellimlerin ıstılahında illetin, gerektirici bir sebep olarak bazılarının ıstılahında ise bir mevcûda tahsis olunduğunda bir hali gerektiren şey olarak anlaşıldığını ifade etmektedir.²⁹³ Kâdî Abdülcebbâr'a göre hükmü gerektirmesi için sadece illetin mevcûd olması yeterlidir. Ona göre illet var olmasına rağmen başka bir şey için değil belirli bir şey için hükmü gerektirir. Bu nedenle de bir kimsenin ilimler aynı cins olsa dahi başkasınıninde değil kendi kalbinde bulunan bir ilimle bilmesi mümkün olur. İki ilimden biri sırf varlığı nedeniyle hüküm gerektirseydi diğer ilim de var olduğu için o da hükmü gerektirecekti ki bu durum bâtıldır. Bu nedenle de bazı arazlar başka bir mahal için değil

²⁸⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 386-387.

²⁸⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 395.

²⁹⁰ Bu konuda Mâtürîdî âlim Nesefî de Cüveynî gibi düşünmektedir. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/285.

²⁹¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 392.

²⁹² Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve Ma'ahu Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, 455.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, XI/91.

belirli bir mahal için hüküm gerektirirler.²⁹⁴ Daha önce mana bahsinde belirtildiği üzere Kâdî Abdülcebbâr mütekellimler nezdinde mananın illet anlamında kullanıldığını söylemektedir.²⁹⁵ Buna göre arazların varlık sebebi olan mananın illet olduğunu ileri süren Kâdî Abdülcebbâr mana ile arazlar arasındaki ilişkinin illet-malul ilişkisi olduğunu söylemiş olmaktadır. Yani illetle aynı anlamda kullanılan mana arazları oluşturmaktadır.²⁹⁶

Mâtürîdî metinlerde illet lafzının araz ya da arazın varlık sebebi anlamında açık bir kullanımına rastlanmamakla birlikte bu konuda Eş'arî görüşü paylaştıkları söylenebilir. Nitekim fiilin meydana gelmesini sağlayan kudret anlamındaki istitâatın fiilin illeti olduğu belirtilmektedir ki Mâtürîdîlere göre kudret anlamındaki istitâat bir arazdır.²⁹⁷ Ayrıca *Tebşıra* adlı eserinde istitâat bahsine müstakil ve uzun bir bölüm ayıran Nesefî de kudret anlamındaki istitâat ile fiilin meydana gelişi arasındaki ilişkiyi illet-malul ilişkisine benzeterek açıklamakta ve illet-malulün birbirinden ayrılmazlığı ve birlikte var olmaları ilkelerinden hareketle istitâatın fiille birlikteliği görüşünü temellendirmektedir.²⁹⁸ İstitâatın fiille birlikte olduğu fikrinin temeli olan bu ilkeyi yıkma maksadıyla illet-malul arasındaki zorunlu ilişkiyi hareket arazı ile cismin hareketli oluşu ilişkisiyle örneklendiren Nesefî hareketin cisimle kâim oluşunun, cismin müteharrik olmasının illeti olduğunu aynı ilişkinin siyahlık arazı ve siyah cisim arasında bulunduğunu ileri sürmektedir.²⁹⁹ Tıpkı Cüveynî gibi ittirâd ile in'ikâsı aklî illetlerin şartı kabul eden Nesefî hareketin bir mahalde kâim olması ve buna rağmen o mahallin bu hareketle müteharrik olmamasının düşünülemediğine dahası kendisinde kâim olan bir hareket bulunmadıkça hareketli bir mahallin var olmasının da tasavvur edilemeyeceğine işaret ederek bütün bunları aklî illetlerde ittirâd ve in'ikâsın şart olması ilkesine bağlamaktadır.³⁰⁰ Nesefî aslında arazları doğrudan illet olarak isimlendirmemekte fakat arazlar ile arazların kâim oldukları mahalde meydana gelen değişimi illet-malul ilişkisiyle açıklamaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî metinlerde illet-malul ilişkisinin arazlar ve arazların meydana getirdiği

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrâde*, VI/151-152.

²⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırâku ğayrû'l-İslâmiyye*, 253.

²⁹⁶ Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, 54.

²⁹⁷ Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2014), 245, 250; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/113.

²⁹⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/152-171.

²⁹⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/153.

³⁰⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/285.

etki arasındaki ilişkiye benzetilmesi, bir araz olan kudretin fiilin illeti olduğunun açıkça ifadesi, ayrıca illet kelimesinin arazların varlık sebebi anlamındaki kullanımının gerekçesi olan mana teorisi ve madumun şeyiyyeti teorilerinin Mâtürîdîler tarafından da reddedilmesi Mâtürîdîlerin illet kelimesinin kullanımında Mu‘tezile tarikine değil Eş‘arî tarikine yakın oldukları kanaatini oluşturmaktadır.³⁰¹

Görüldüğü üzere Mu‘tezile mana ve illet kelimelerini arazları oluşturan, arazların varlık sebebi anlamında kullanırken Eş‘arîler ise bu kelimeleri doğrudan araz anlamında ve araz yerine kullanmaktadırlar. Eş‘arîlerin, Ehl-i sünnet’in arazların varlık sebebi olarak manaların varlığını kabul etmesi ise söz konusu değildir. Zira Ehl-i sünnet zaten arazların sebebi olan manalar fikrinin sonsuz arazlar söylemine yol açacağını düşündüğü için mana teorisine karşı çıkmaktadırlar.³⁰² Ayrıca Cüveynî’den nakledilen ifadelerde de hatırlanacağı üzere Eş‘arîler illetin mevcut bir şey olduğunu düşünmektedirler. Bunun nedeni Eş‘arîlerin, varlığı cevher veya araz olarak algılamaları buna karşılık Mu‘tezile’nin maduma da şeyiyyet atfetmeleri ve bu nedenle illetin mevcûd olmasını şart koşmamalarıdır.³⁰³

Araz yerine kullanılan sıfat, mana ve illet kelimelerinin lügavi anlamları ve kullanım alanları dikkate alındığında her üç kelimenin “kendi başına kâim olmayıp başkasıyla kâim olan, tegayyürü gerektiren (bulunduğu varlığı değişikliğe uğratan)” gibi araza nisbet edilen anlamları taşıdıkları ve bu nedenlerle araz yerine kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Sıfat, vasıf ve illet kelimeleri bu anlamları doğrudan lügavi bakımdan taşımakta iken mana kelimesi ise semantik genişleme ve mecâz bakımından bu anlamları yüklenerek araz yerine kullanılmaktadır.³⁰⁴ Sonuç olarak zikredilen kelimelerin, her hâlükârda kelâm

³⁰¹ Mâtürîdîlerin sonsuz manalar fikrini ve mana teorisini reddi için bk. Pezdevî, *Kitâbü Usûli’-d-dîn*, 69–70; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*, I/402, 454, 500. Mâtürîdîlerin madumun şeyiyyeti fikrini reddi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 151–159; Pezdevî, *Kitâbü Usûli’-d-dîn*, 214–216; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî usûli’-d-dîn*, I/101–104.

³⁰² Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 91–92; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 80–81.

³⁰³ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî’de İlliyyet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 110. Bütün bunların temelinde ise Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet’in şey anlayışlarındaki farklılık bulunmaktadır. Nitekim madumu şey kategorisine dâhil ederek maduma şeyiyyet atfeden Mu‘tezile’nin aksine hem Mâtürîdî hem de Eş‘arî mütekellimler madumun şey olmadığını şeyin mevcûd olduğunu ya da varlık ifade eden ispattan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 151–159, 171–173; Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, 214–216; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî usûli’-d-dîn* I/11–12, 101–104; Bâkîllânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîşü’-d-delâ’il*, 34–35; İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 252–256; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn*, 23–30.

³⁰⁴ Tehânevî, *Mevsû’atü Keşşâfü ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-’ulûm*, II/1078, 1787, 1791; Âsım Efendi, *Kâmûsü’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsü’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît*, IV/3884; Askerî, *el-Furûku’l-lügaviyye*, 33–34; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: el-fıraku gayrû’l-*

metinlerinde arazın zikredilen bu iki başat özelliğini yani kendi kendine var olamayıp başka bir varlıkta kâim olma ve bulunduğu varlığı değişikliğe uğratma anlamlarını yüklenerek araz yerine kullanıldıkları görülmektedir.

1.4. Müttekaddimîn Dönem Kelâmı Bağlamında Araz ile İlişkili Kavramlar

1.4.1. Hal

Kavramsal çerçeve içerisinde hallere de yer vermemizin sebebi hal teorisyenlerinin, arazların arazlarla kıyâmının imkânsızlığı, nesnelerdeki ortaklık ve ayrışmayı sağlayan haller olduğu iddiası hasebiyle arazlar arasındaki benzeşme ve farklılaşmanın nedenini hallere bağlayarak arazları da *zu'l-hâl* konumunda kabul etmeleri ve arazların cevherlere cevherlerin de arazlara dönüşmesi problemi kapsamında hem halleri hem de arazları ilgilendiren ortak meseleler bulunmasıdır. Müttekaddimîn dönem kelâmında arazların özelliklerinin ele alınacağı ikinci bölümde bu problemler ayrıca incelenecektir. İlgili bölümlere zihinsel bir ön hazırlık ve araz merkezli kavram ağını sağlamlaştırmak maksadıyla burada sadece hallerin sözlük ve terimsel anlamlarıyla birlikte kelâmdaki tartışma konularına kısaca değinilecektir.

Sözlükte hal; fiil siygasıyla “iki şeyin arasına girerek onları ayırma” anlamında (hâle beynehümâ havlen) kullanıldığı gibi “sıfat” ve “tehavvül” (değişme/dönüşme) anlamlarında da kullanılmakta bu bağlamda Arapça’da “أَحَالَ دَخَلَ الْجَنَّةَ” denilmekte ve bununla “Taptığı şeyi inkâr edip İslâm’a dönerek değişti” anlamı kastedilmektedir. Nahivcilerin ıstılâhında “mazinin sonu ve geleceğin başlangıcı, içinde bulunan zaman, konum” gibi anlamlara gelen hal aynı zamanda fâil ya da mefulün durumunu belirtmek için de kullanılmakta bu bağlamda “insanın iyi veya kötü durumu” anlamlarına gelmektedir.³⁰⁵

Felsefecilerin ıstılâhında “nefse ya da nefis sahibine tahsis olunan bir keyfiyet” anlamına gelen hal kavramı kelâmcıların ıstılâhına göre ise “ne mevcûd ne de madum olan, bir mevcûdun sıfatı olan şey” için kullanılan bir lafızdır. Bu tanımdaki *sıfat* ibaresi zâtları

İslâmiyye, 253; Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/52, 53; Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn*, 13; İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*, 303; Frank, “Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr,” 248–250.

³⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI/187-190; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/210-212; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 110–111.

tanımın dışında bırakmaktadır. Zira zâtlar, kendi başlarına kâim olan şeylerdir. Ayrıca zâtlar ya mevcûd ya da madum olup bu ikisinin arasında bir konumda değildirler. Tanımdaki sıfattan maksat ise, kendi dışında bir şeyde kâim olan, niteleyen tahsis ettiği bir manadır. Bu tanımla cinsler ve fasıllar ahval kapsamına dâhil edilmektedir. Allah'ın zâtıyla kâim olan ahval âlimiyyet, kâdiriyyet gibi hallerdir. Tanımda hallerin “mevcûdun sıfatı” olarak ifade edilmesi madumların, hal sahibi olmadıklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla madumların nefsi sıfatları, meydana gelmedikleri sürece hal olmayıp ancak madumlar gerçekleşince hal olmaktadır.³⁰⁶ Hal tanımında sıfat lafzı kullanılsa da kelâmcılar nezdinde sıfat ile hal arasında umum-husûs ilişkisine benzer bir ayrım bulunmaktadır. Nitekim sıfatlar hallerden daha geneldir. Bu bağlamda her hal sıfat iken her sıfat hal değildir. Zira sıfatlar ister isbât ister nefy olsun başkalarına muzâaf olan şeylerdir ve bu izâfe edildikleri zâtlarla sınırlı olabildikleri gibi olmamaları da mümkündür. Haller ise izâfe edildikleri zâtlar vesilesiyle sâbit ve bu zâtlarla sınırlıdır.³⁰⁷ Sıfat ile hal arasındaki ayrımın temelini nahiv ilminde bulmak mümkündür. Zira her ne kadar sözlükte sıfat anlamına geldiği belirtilse de nahiv âlimlerine göre sıfat ve hal birbirinden farklılık göstermektedir. Nahivcilere göre sıfatta takarrür ve sebât söz konusu iken halde ise dönüşüm (inkılâb) geçerlidir.³⁰⁸ Ayrıca sıfat, lafzen müşterek olan iki ismi ayırırken hal ise ifade ve haberde fazlalık arz etmektedir.³⁰⁹

Zât-sıfat meselesinin çözümü için geliştirilen kelâmî teorilerden biri olan ahval teorisi fizikî âlemdeki nesnelerde niteliklerin, metafizik boyutta ise ilâhî zâtta sıfatların nasıl bulunduğu tarzında çift yönlü tartışmalara konu olan bir teoridir.³¹⁰ Bilindiği üzere Mu'tezile teaddüd-i kudemâ ve ilâhî zâtın hâdislere mahal teşkil etmesi gibi endişelerle

³⁰⁶ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/610-612.

³⁰⁷ Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûlî'd-dîn*, 54; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ belegenâ min kelâmi'l-kudemâ*, 217-218.

³⁰⁸ Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, IV/3884.

³⁰⁹ Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 31. Sözelimi “Abdullah bana geldi” (câ'enî Abdullah) ve “Zeyd'e yöneldim” (kasadtü ilâ Zeydin) denirken muhatabın Zeyd ile Abdullah'ı karıştırmaktan korkulduğunda Zeyd ve Abdullah birbirinden temyiz edilmeye çalışılır. Bunun için de mesela Zeyd için “binici, uzun ya da akıllı” (er-râkib, et-tavil, el-'âkıl) gibi sıfatlar kullanılarak “Biniciliğiyle ya da uzunluğuyla tanınan Zeyd bana geldi” (câenî Zeydül-ma'rûfu bi'r-rukûb ev el-ma'rûf bi't-tûl) denilir. Böyle bir ifade tercih edilmezse o zaman da Zeyd'in gelişinin durumu (hâl) hakkında bilgi verilebilir ve “Zeyd binici olarak ya da yürüyerek bana geldi” (câenî Zeydün râkiben ev mâşiyen) denilir. Görüldüğü üzere ilk ifadede *rukûb* ve *tûl* kelimeleri marife oldukları için sıfattır. İkinci ifade de ise nekre olan kelimeler haldir. Şayet ikinci ifadelerde hal olan kelimeler “câenî Zeydül-ma'rûf bi'r-rukûb” şeklinde marife olarak gelirse artık sıfat olurlar. Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 31.

³¹⁰ Hayretin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 2–5.

zât ile sıfatın aynîliğini savunmaktadır. Zât ile sıfatın aynîliği konusunda Şîa ve İslâm filozofları da Mu'tezile'ye katılırken Ehl-i sünnet bu fikre karşı çıkmakta ve zât ile sıfatı aynı kabul etmenin sıfatları inkâr anlamına geleceğini düşünmektedir.³¹¹ Dolayısıyla zât-sıfat ilişkisi bahislerinde nitelik ya da sıfatların zâttan ayrı zât üzerine zâid olup olmadıkları tartışmalarıyla birlikte bu sıfat ya da niteliklerin isimlendirmesi de problemlidir. Ahval fikrini kabul edenler bir şeyin varlığına zâid olduğunu kabul ettikleri nitelik ya da sıfatları *hal* olarak isimlendirirken halleri reddedenler bu sıfatları zâtların kendileri ve aynları olarak kabul etmektedirler.³¹² Nitekim bir şey varlık ile nitelendiğinde bunun hemen ardından o şeye başka birtakım sıfatlar atfedilir. Söz gelimi cevhere mütehayyiz olma, araza ilim veya cehl ya da irâde veya kudret olma gibi sıfatlar nisbet edilir ki bütün bu sıfatlar halleri kabul edenler nezdinde varlık üzerine zâid birer sıfat iken halleri reddedenlere göre ise zât ve aynların kendileridir.³¹³

Daha önce belirtildiği üzere kelâmcılar tarafından genel olarak “mevcûdun, vücûd ve ademle nitelenmeyen bir sıfatı” şeklinde tanımlanan, muallel ve gayr-ı muallel olmak üzere iki kısımda incelenen haller, kabul edenler nezdinde müstakil bir ontolojik statüye sahip değillerdir. Ne cevher ne de araz olan haller cevher ve araza bağlı itibârî nitelik ya da durumlardır.³¹⁴ Mevcûd ya da madum olmayıp vücûdî, itibârî, zihnî nitelikler olarak

³¹¹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/102–103.

³¹² Mu'tezilî Ebû Hâşim tarafından geliştirilen bu teori ondan sonra Mu'tezile'nin bir başka önemli ismi Kâdî Abdülcebbâr, Eş'arîlerden Bâkîllânî ve Cüveynî ayrıca Kerrâmîler tarafından da benimsenmiştir. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/191. Eş'arîler ahval fikrini teoride birtakım değişiklikler yaparak benimsemişlerdir. Eş'arîlerin teoriyi kendi sisitemlerine uyarlamaları ve Mu'tezilî ahval fikri ile Eş'arî ahval fikrinin farkı için bk. Jan Thiele, “Abû Hâşim al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (ahwâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2016) ve Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020) 136-141.

³¹³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 372. Nitekim ahval fikrinin kurucusu Ebû Hâşim'in babası Ebû Ali de hal teorisini kabul etmemekte ve zât sıfatının hem varlık hem de yokluk durumlarında zâttan ayrılmasının mümkün olmadığı görüşünü benimsemesi nedeniyle de söz gelimi rengin kendi zâtından dolayı renk olduğunu arazın da aynı şekilde kendi zâtından dolayı araz olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre renk hem varlık hem de yokluk durumlarında müsemme'dan ayrılmaması bakımından kendi zâtından dolayı renktir. Ancak İbn Metteveyh'in ifadesine göre Ebû Ali daha sonraları bu görüşünden vazgeçmiştir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/152; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira* (Tahran: Müessesesi-i Pezuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2006), 90.

³¹⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 80; Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'nin Zât-Sıfat İlişisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, 93, 97-108; Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190-191. Hal taksimindeki gayr-ı muallel haller, zât üzerine zâid herhangi bir illet olmaksızın zâtta sâbit olan sıfatlardır. Söz gelimi cevherin tehayyüzü, mevcûdun araz, renk, siyah, kevn olması ya da siyahlık arazının siyahlığı, ilim arazının arazlığı, cevherin cevherliği gayr-ı muallel haller kısmındadır. Bu hallerin mahallerindeki sübutu bağlı bulundukları mahalde

kabul edilmeleri, savunucuları tarafından varlıkların ortak noktalarının ya da birbirlerinden ayrıştıkları noktaların belirleyicisi olmaları hasebiyle haller, kelâm sisteminde *küllî* kavramına geçiş veren bu bağlamda felsefedeki tümellerle benzerlik arz eden bir yapıdadır.³¹⁵ Nitekim Teftâzânî de hal savunucularının halleri ispat için getirdikleri deliller arasında küllî kavramı bağlamında bir delile yer vermektedir. Bu delile göre *küllî*, mevcûd olamamaktadır. Zira mevcûd olması durumunda muşahhas olacaktır. Küllînin madum olması da söz konusu değildir. Bunun nedeni ise madum olması durumunda mevcûdun bir cüz'ü olamayacağı gerçeğidir. Birer küllî olan cins, tür ve fasıllar için de aynı şey geçerlidir. Bütün bunların mevcûd oldukları iddia edildiğinde arazların arazlarla kıyâmının imkânını da kabul etmek gerekecektir.³¹⁶

Halleri savunan Eş'arîler illetli hallere “sıfat”, bunları meydana getirenlere ise “mana” derken halleri reddeden Eş'arîler manayı sıfat şeklinde düşünmekte ve âlim olma durumuna sadece dil açısından bir gerçeklik vererek bunlara dilin ötesinde bir varlıksal statü vermemektedirler. Dolayısıyla hal savunucularına göre x cevherinin, taşıyıcısı olduğu ilim arazı sayesinde sahip olduğu “âlim olma hali” bir sıfattır. Halleri reddedenler ise bu “âlim olma hali”ne dilin ötesinde bir varlık atfetmemektedir. Bu bağlamda halleri

kâim bir manadan kaynaklanmadığından illetsiz haller kapsamına dâhildirler. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâi'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 80; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıñılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/611. Ahval teorisini Ebû Hâşim'e göre zâtî sıfatlar zâtın diğer sıfatlara sahip olmasının da sebebi. Buna göre zât söz gelimi kâdir, âlim, hayy, mevcûd olma gibi sıfatlarını zâtî sıfatı sebebiyle elde etmektedir. Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhtâ bi't-teklîf*, thk. el-Eb Jean Yusuf Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), I/100. Dolayısıyla hal teorisyenlerine göre bir gerektiricisi olmadığından zât sıfatları gayr-ı muallel haller kapsamındadır. Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, 108.

³¹⁵ Yavuz, “Ahval”, 191; Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, 117-125; Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 121. Kelâmdaki haller ile felsefî tümellerin karşılaştırması için ayrıca bk. Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi*, 170-186.

³¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, I/366-368. Hallerin ne mevcûd ne de madum kapsamına dâhil edilmeleri ayrıca tümellerle bu şekilde ilişkilendirilmeleri mütekaddimin dönem kelâmcılarından ahval fikrini kabul edenlerin zihnî varlıkları kabul ettikleri şüphesini uyandırmaktadır. Fakat hallerin bir tür hâricî tahakkuka sahip kabul edilmesi hasebiyle zihnî varlık kapsamına girmediği ileri sürülmektedir. Hallerin zihnî varlıkla irtibatı hakkındaki tartışmalar için bk. Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 176-182. Halleri reddedenler için ise böyle bir şüphenin söz konusu olmadığı söylenebilir. Zira daha önce de belirtildiği üzere hal teorisyenlerinin *hal* olarak isimlendirdiği durumların halleri reddedenler tarafından zâtın bizzat kendisi ve aynı olarak kabul edilmesi dolayısıyla da zâtan ayrılmaması ahval fikrini benimsemeyen kelâmcıların zihnî varlıkları ya da tümelleri de benimsemediğini göstermektedir.

reddedenler x cevherinin taşıdığı ilim arazına sıfat demekle dolayısıyla bu cevherin sıfatının, taşıdığı ilim arazı olduğunu ileri sürmektedirler.³¹⁷

Hal savunucularına göre haller, dilden bağımsız biçimde sabittirler ve değişmez hakikatler olarak evrenseldirler. Nitekim haller lafızların ötesinde aklî vecihler, itibarlardır.³¹⁸ Bu nedenle de dil farklılığı hallerin idrâkinde farklılığa yol açmamakta ve her dilde akıl tarafından haller aynı biçimde idrâk edilmektedir. Buna göre söz gelimi x cevherinin “yer kaplama hali” ya da siyahlık arazının “siyahlık olma hali” A şahsında da B şahsında da aynı bilgiyi doğurmaktadır. Dolayısıyla halleri kabul edenler nezdinde mümâselet ve muhalefet, nominal bir zemine sahip hususlar olmayıp mevcûdların sıfatı mahiyetindeki hallerle alakalıdır.³¹⁹ Buna göre şeyler arasındaki ortaklığı sağlayan benzerlikler ve ayrışmayı sağlayan farklılıklar hallerle belirlenmektedir.³²⁰ Zira ortaklık ya da ayrışmayı meydana getiren unsurların mevcûd olduğu ileri sürülemeyeceği gibi madum oldukları da söylenememektedir. Söz gelimi akıl arazların “araz olma” bakımından ortak olduklarına ve dolayısıyla “araz olma” durumunun tıpkı renk gibi bir cins olduğuna hükmetmektedir. Şâyet ortaklığı sağlayan bu “araz olma” mevcûd kabul edilirse o zaman arazların arazlarla kıyâmı söz konusu olacaktır ki bu ileride açıklanacağı üzere mütekaddimîn dönem kelâmcıları tarafından muhal kabul edilmektedir. Madum

³¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 80; Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi*, 99. Görüldüğü üzere *sıfat* lafzı hal teorisyenleri tarafından halleri ifade için kullanılırken, halleri reddeden kelâmcılar tarafından araz yerine kullanılmaktadır.

³¹⁸ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009), 134.

³¹⁹ Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi*, 113–114. Halleri reddedenlere göre ise nesneler arasındaki ortaklık ve ayrışma haller tarafından sağlanmaz. Bu durum nesnelerin kendi zâtlarından kaynaklanmakta olup söz gelimi iki arazın “araz olma” noktasındaki ortaklıkları lafızdan ibarettir. Dolayısıyla halleri reddedenler bu benzerlik ve farklılığı dil düzeyine indirgeyerek izah etmektedirler. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 135; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, 130; İbn Fûrek, *Mücerredü Maķâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 208–209; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 267–268.

³²⁰ Benzerlik ve farklılığın hallerle sağlandığı hususu Mu'tezile ve Eş'arî hal savunucuları arasında ortak bir kabul olmakla birlikte Mu'tezile benzerliğinin en özel vasıfta (chassü'l-evsâf) dolayısıyla da en özel halde ortaklık ile gerçekleştiğini düşünürken Eş'arîler benzerliğinin bütün nefsi sıfatlarda ortaklık ile mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Buna göre Mu'tezile için bir cevherde ortaya çıkan siyahlık arazı ile siyahlık arazının en özel vasfı “siyah olma hali”dir. Bu iki araz bu en özel vasıfta ya da en dar kapsamlı hal noktasında ortak oldukları için mütemâsil kabul edilirler. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre iki şey, başka birtakım ortak sıfatlar taşısalarda dahi en özel vasıf noktasında ortak olmadıkları sürece birbirine benzer kabul edilmezler. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 36–37. Fakat Eş'arîler söz gelimi siyah olma hali şeklindeki en özel vasıfta ortak olmamalarına rağmen siyahlık arazı ile hareket arazının “sonradan var olma” (hades), “var olma” (vücûd) ve “araz olma” (araziyet) gibi hususlarda ortak olduklarına dikkat çekmektedirler. Bu nedenle de benzerliği (temâsül) en özel vasafta bağlı kılmanın yanlış bir yaklaşım olduğunu ileri sürmektedirler. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 34–35.

kabul edilirse o zaman da mevcûdun bir cüz'ü/parçası madum kabul edilmiş olur ki bu da iki zıddın birleşmesi anlamına geleceğinden muhaldir. O halde ortaklığı sağlayan bu “araz olma” ya da “arazlık” mevcûd ile madum arasında ara bir durum olan *hal* olarak kabul edilmelidir.³²¹

Hâl teorisyenlerine göre haller, şeyler arasındaki ortaklık ve ayrışmayı sağlayan, lafızdan ibaret olmayıp aklî itibârlar konumunda bulunan değişmez hakikatler olarak sadece cevher ve arazlar tarafından taşınmaktadır. Zira zâtî sıfatlar sadece cevher ve arazlara atfedilmektedir.³²² Dahası kelâmda hakikatlerin dönüşümü (kalbu'l-hakâik) bağlamında sahip oldukları zâtî sıfatlar nedeniyle araz ve cevherlerin birbirlerine dönüşümü imkânsız kabul edilirken³²³ cisimlerin dönüşümü ise mümkün görülmektedir.³²⁴ Söz gelimi cevherin kendisine nisbet edilen tehayyüz ve arazları kabul şeklindeki zâtî sıfatlarından ayrılmasının imkânsız olduğu zira bu durumun cevherin cinsinin dönüşümü anlamına geleceğinden imkânsız olduğu ileri sürülmektedir.³²⁵ Bu ise zâtî sıfatları haller olarak değerlendiren hal teorisyenlerine göre hallerin cisimler tarafından değil sadece cevher ve arazlar tarafından taşındığının kabul edildiğinin göstergesidir. Bu bağlamda *zu'l-hâl* tabirinin de sadece cevher ve arazlara atfedilebildiği dolayısıyla kelâmda tanımlananlar kapsamına da sadece cevher ve arazların dâhil olduğu ileri sürülmektedir.³²⁶

³²¹ Hillî, *Menâhicü'l-yaqîn fî uşûli'd-dîn*, 54–55. Ortaklık ve ayrışmanın sebebinin haller olması zorunluluğu, arazlar söz konusu olduğunda geçerlidir. Zira cevherler arasındaki benzerlik ve farklılığın arazlara bağlı olması “arazın arazla kıyâmı” problemini doğurmayacaktır. Bu problem arazlar arasındaki temâsül ve ihtilâfın varlığı tartışmalarında ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu bağlamda arazlar arasında temâsül ve ihtilâfın tahakkukunu reddedenler de bulunmaktadır. Temâsül ve ihtilâfın zâtlar üzerine zâid manalardan kaynaklanmadığını birbirleriyle mütemâsil ya da muhtelif olan şeylerin kendi zâtlarından dolayı mütemâsil veya muhtelif olduklarını savunan Cüveynî arazlar arasında benzerlik ve farklılığın bulunmasını mümkün görmekte ve bu konudaki muhalif görüşleri eleştirmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 147–149.

³²² Arazların zâtî nitelikleri kendi zâtlarıyla kâim olmalarının imkânsızlığı, var olmak için bir mahalle ihtiyaç duymaları, bâkî olmaları, mütehayyiz olmamaları iken cevherlerin zâtî sıfatları ise mütehayyiz olmaları ve arazları kabul etmeleridir. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/64, 146; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 41, 43.

³²³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 40–41, 51; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/257.

³²⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 180.

³²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 51.

³²⁶ Hallerin sadece cevher ve arazlara nisbet edilmesi, cisimlerin hal sahibi kabul edilmemesi hakkında bk. Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi*, 155–169.

1.4.2. Mâhiyet

Arapça *mâ hüve* sorusundan devşirilerek oluşturulan mâhiyet “bir şeyi o şey yapan şey” (mâ bihî eş-şey’u hüve hüve), “bir şeyin, kendisi vesilesiyle o olduğu şey / bir şeyin, nasılsa öyle olmasını sağlayan şey” (mâ bihî eş-şey’u hüve) anlamlarına gelmektedir.³²⁷ Felsefî bir terim olarak mahiyet Fârâbî ile birlikte metafizik düzlemde vücûd-mâhiyet ilişkisi bağlamında tartışılmaktadır.³²⁸ Nitekim kelâmcıların metafizik düzlemdeki zât-sıfat taksimi felsefede vücûd-mâhiyet şeklinde kendini göstermektedir. Kelâmcılar açısından dış dünyada aslanan zât iken ve varlığın zâtın kendisinden türediği düşünülürken felsefecilere göre ise dış dünyada aslanan mâhiyettir ve mevcûdât varlık ile mâhiyetten meydana gelmektedir.³²⁹ Mütakaddimîn dönem kelâm düşüncesinde varlık, zâtın aynı olarak kabul edilmekte dolayısıyla da varlık-mâhiyet şeklinde bir ayrım söz konusu edilmeyip varlıktan ayrı müstakil bir unsur olarak mâhiyet düşüncesi reddedilmektedir. Zira mâhiyet fikrinin teşbihe sevk ettiği düşünülmektedir. Nitekim mâhiyet fikrinin Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî’ye atfedildiği nakilleri reddeden Nesevî mâhiyetin, mücânesetten ibaret olduğunu ve mutlak vücûdun ötesinde bir mana olduğunu belirtmektedir. Buna delil olarak da insanların “Bu şey nedir” yani “Bu hangi cinstendir” demelerini göstermektedir. Arap dilcilerinin *hel* kelimesinin mutlak varlığı sormak, *mâ* kelimesinin bu varlığın cinsini sormak, *kem* lafzının o varlığın miktarını sormak, *keyf* lafzının o varlığın sıfatını sormak, *metâ* lafzının o varlığın zamanını, *eyn* lafzının ise mekânını sormak demek olduğunu söylemelerini de bu görüşüne delil göstermektedir. Nesevî’nin ifade ettiği üzere mantıkçılar da cins ismini, “*mâ hüve* sorusunun cevabı olan farklı türlerin pek çoğunu gösteren isim” şeklinde tanımlarken nev’i ise “*mâ hüve* sorusuna cevap olan şahıs bakımından farklı pek çok şeye işaret eden isim” şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanımlar da mâhiyetin cinsten ibaret olduğunu ve cins sahibi olan her şeyin de mücâneset bakımından kendi cinsinden olanla benzer olduğunu gösterir. Dolayısıyla mâhiyet söylemi aslında teşbih söylemi demektir.³³⁰ Görüldüğü üzere Nesevî mâhiyetin Arap dilinde de mantık ilminde de cins ifade ettiğine işaret ederek mâhiyetin mücânesetten ibaret olduğunu belirtmektedir. Ancak dildeki cins ile mantıktaki cins

³²⁷ Tehânevî, *Mevsû’atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, II/1423-1424; Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 251.

³²⁸ Tahsin Görgün, “Mahiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2003), 27/336.

³²⁹ Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Zihni Varlık*, 128.

³³⁰ Nesevî, *Tebşîratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*, I/209-210.

farklılık göstermektedir. Nitekim müteahhirîn dönem kelâmcıları ve filozofların aksine mütekaddimîn dönem kelâmcıları mâhiyet terimini dildeki cins terimi bağlamında kabul etmektedir. Dilbilimdeki cins ise faslı gerektirmemektedir. Müteahhirîn dönem kelâmcıları ve felâsife ise mâhiyeti mantıktaki cins kavramıyla izah etmektedir. Mantıktaki cins fasla ihtiyaç duyduğundan ve Allah hakkında herhangi bir ihtiyaç sözü konusu olamayacağından onlara göre Allah'ın mâhiyetinden bahsetmek O'nun hakkında vücûd-mâhiyet terkibi düşüncesini doğuracağı için reddedilmektedir.³³¹

Her ne kadar şeyiyyet atfettikleri madumlar felsefedeki mâhiyetlere benzetilse de Mu'tezilî âlimlerde de Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi mâhiyet fikri reddedilmektedir. Nitekim İbnü'r-Râvendî Mu'tezile'ye göre mâhiyetleri kabul etmek küfür olduğu halde bir Mu'tezilî olan Dırâr, Hafs el-Ferd, Sümâme b. Eşres, Hüseyin en-Neccâr, Süfyân b. Sehtân ve Burgûs'un mâhiyet görüşünü benimsediklerini ileri sürerek bu isimler özelinde Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Buna karşın Hayyât Mu'tezile'ye göre mâhiyetleri kabulün küfür olduğunu doğrulamakta fakat İbnü'r-Râvendî'nin Sümâme hakkındaki naklinin yanlış olduğunu hatta Sümâme'nin mâhiyetleri kabul görüşüne en uzak insan olduğunu belirtmektedir.³³² Ancak Hayyât bu görüşün Sümâme'ye nisbetini yalanlarken Dırâr, Hafs, Neccâr, Süfyân ve Burgûs'a nisbetini ise doğrulamaktadır. Bununla birlikte Hayyât Dırâr ile Hafs'ın Mu'tezile'den olmadıklarını belirtmektedir.³³³ Dolayısıyla Mu'tezile'nin mâhiyetleri reddi mezhebin içindeki en yetkin isimlerden biri tarafından açıkça ortaya konulmaktadır. Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i sünnet kelâmının kurucusu olan İmam Eş'arî de Mu'tezile'nin mâhiyet görüşünü reddettiği ve Allah'a mâhiyet

³³¹ Görgün, "Mahiyet" 27/337. Dildeki cinsin faslı gerektirmemesi nedeniyle mütekaddimîn dönem kelâmcılarının Allah'ın mâhiyeti ifadesiyle sadece kendisinden ibaret cinsi kastettikleri ve bu nedenle bu ifadede herhangi bir sakınca görmedikleri belirtilmektedir. Ancak Nesefî terimin Arap dilindeki anlamının farkında olmakla birlikte mantıktaki anlamını da hesaba katmaktadır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin Allah'a mâhiyet atfettiği yönündeki nakli şiddetle reddetmekte, Ebû Hanîfe'nin kendi takipçi ve öğrencileri hatta İmam Mâtürîdî'nin böyle bir görüşü ona nisbet etmediğine dikkat çekmekte bu görüşün Ebû Hanîfe'ye isnâdı doğru olsa yani Ebû Hanîfe böyle bir söz sarf etmiş olsa bile mücâneset kastını taşımış olamayacağını ileri sürmektedir. Zira Allah hakkında mâhiyet söyleminin teşbihe sevk edeceğini savunmaktadır. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, I/209-210. Kaldı ki İmam Mâtürîdî mâhiyete mücânesetten farklı bir anlam vermektedir. Ona göre Arapça'daki *mâ hüve* sorusundan türeyen mâhiyet, bir şeyin "sıfatı nedir" (mâ sıfatuhu), "fiili nedir" (mâ fi'luhu) ve "kimden neşet etmiştir" (min men hüve) sorularındaki anlamlardan birini taşımaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 173-174.

³³² Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 87. Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd'in Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir mâhiyeti olduğunu ve müminlerin ahirette kendilerinde var edilecek altıncı bir duyu ile O'nun mâhiyetini görebileceklerini ileri sürdükleri nakledilmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfi'l-Muşallîn*, II/314; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 128.

³³³ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 133-134.

atfının da hatalı ve bâtil bir fikir olduğu görüşünde icmâ ettiğini belirterek Hayyât'ın ifadelerini desteklemektedir.³³⁴

Hem Mu'tezilî hem de Eş'arî metinlerde mâhiyet fikrinin Mu'tezile tarafından reddedildiği ortaya konulmasına rağmen mâhiyetin farklı terim anlamlarının onları kabulde de farklı yaklaşımlar doğurduğu ileri sürülerek Mu'tezile'nin mâhiyetleri kabul ettiğine yönelik iddialar da bulunmaktadır. Buna göre varlığın kendi özellikleri anlamındaki mâhiyetin kelâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından varlıkla aynı kabul edilmesine rağmen “varlığa ait özelliklerin zihindeki karşılığı olan bilgi” anlamındaki mâhiyetin ise varlıktan ayrı olduğunun savunulduğu belirtilmektedir. Mâhiyetin ikinci anlamı esas alındığında varlık ile mâhiyetin ayrı kabul edilmesinin nedeni ise varlığın bu dünyada tek bir mahalde varlığını sürdürmesine rağmen varlığın bilgisinin birden fazla zihinde bulunabilmesi ayrıca varlık cismânî iken varlığın bilgisinin cismânî olmaması ve varlığın bilgisinin varlıktan adet açısından da daha fazla olabilmesidir.³³⁵ Bu bağlamda bilgi anlamındaki mâhiyeti varlıktan ayrı kabul eden Mâtürîdî ve Eş'arîlerin çok az arazın cevherden ayrılabilmesini düşüncelerinden dolayı mâhiyet ile cevherdeki arazların kastedilmesi durumunda varlık ile mâhiyeti aynı kabul ettikleri ileri sürülmektedir. Mu'tezile ise varlıkların özelliklerinin sürekli değişmesinden dolayı cevher ile arazın ayrı olduğunu savunmakta ve aksinin iddia edilmesi durumunda varlıkların özelliklerinin sürekli aynı kalmasının gerekeceğini iddia etmektedir. Onların bu iddialarına bağlı olarak varlıkların özellikleri anlamı verildiğinde arazların, mâhiyetin ikinci anlamını taşıması söz konusu olacağından Mu'tezile'nin arazların da varlıklardan ayrılmak zorunda olduğunu düşündükleri ifade edilmektedir. Ayrıca madumu da mâlum kabul etmelerinden hareketle mâlum olan mâhiyetin varlıktan ayrı olduğunu savundukları çıkarımı yapılmaktadır.³³⁶

Mütekaddimîn dönem Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının geneli tarafından reddedilmesine rağmen mâhiyet kavramının kelâm çalışmalarında işlenmesinin nedenlerinin başında özellikle Mu'tezile kelâmında şeyiyyet atfedilen madumların

³³⁴ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-Hilâfî'l-Muşallîn*, I/256.

³³⁵ Mehmet Baktır, “Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 247.

³³⁶ Baktır, “Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”, 241–242.

felsefedeki mâhiyetlerle benzerlik arz etmeleri gelmektedir.³³⁷ Nitekim Mu‘tezile’nin madumun sübutu, ahval fikrinin kabulü ve bu bağlamda tercih edilen malum taksimleri onların araz tanımlarını dahi etkilemiştir.³³⁸ Mu‘tezile’nin madumun sübutunu kabullerinin onların arazi “var olduğunda bir mütehayyiz ile kâim olan şey” şeklinde tanımlamaya sevk ettiği ileri sürülmüştür. Bu bağlamda mezkûr tanımın tercih edilme nedeni Mu‘tezile’nin arazın adem halinde iken de mâhiyet üzerine zâid olan vücûddan ayrı olarak sabit olduğunu düşünmeleri ile izah edilmektedir. Bu bağlamda Mu‘tezile’ye göre araz, adem halindeyken bir mütehayyiz ile kâim olmayıp ancak var olduğunda mütehayyiz ile kâim olmaktadır.³³⁹

Mâhiyet kavramının kelâm çalışmalarında işlenmesinin diğer nedenleri ise mantık ve felsefenin etkileri nedeniyle müteahhirîn dönemde kelâm sistemine mâhiyet fikrinin girmesi bu bağlamda varlık-mâhiyet ayrımı tartışmalarının baş göstermesi, bu ayrımın mümkün varlıklara ve Kadîm Teâlâ’ya uygulanabilirliği meselesi, ayrıca mütekaddimîn dönemde hallerle ya da arazlarla sağlanan şeyler arası ortaklık ve ayrışmanın müteahhirîn dönemde artık mâhiyetlerle sağlanması bu bağlamda mâhiyetlerin tümelliği tartışmalarının da ortaya çıkması, metafizik düzlemdeki varlık-mâhiyet ilişkisinin fiziksel düzlemde cevher-araz ilişkisiyle kıyaslanarak izah edilmesi gibi hususlardır. Bizim çalışmamız açısından kavramın ele alınmasına neden olan husus ise metafizik bağlamdaki mâhiyet kavramının fizikî bağlamda arazlarla kıyaslandığı izahlardır.

³³⁷ Nitekim müteahhirîn dönem Eş‘arî kelâmcılarından Fahreddîn er-Râzî madumun şeyiyyeti meselesinin vücûdun mâhiyetten ayrı olup olmadığı meselesinin bir uzantısı olduğunu ileri sürmekte, İmam Eş‘arî ve Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin vücûd ile mâhiyeti aynı kabul etmelerine karşın mütekellimlerin ve felsefecilerin çoğunluğunun vücûdun mâhiyet üzerine zâid ve ondan ayrı olduğu fikrini benimsediklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda da vücûd-mâhiyet ayrımını savunanların serdettikleri delillere yer vermektedir. Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Kitâbü’l-Erba‘în fî uşûli’l-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî Es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1986), 82-84. Kelâmdaki madum anlayışı ile felsefecilerin mâhiyet anlayışlarının karşılaştırılması hakkında bk. Muhammet Ali Koca, *Müteahhirîn Dönemi Eş‘ariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

³³⁸ Madumun sübutunun ve mevcûd ile madum arasında bir vâsıta/hâl bulunduğu fikirlerinin reddi ya da kabulüne bağlı olarak kelâmcılar mâlumu dört farklı şekilde taksim etmektedir. Madumun sübutunu kabul etmekle birlikte ahval fikrini reddeden Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre mâlûm; menfî ve sâbit şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksimde menfî mâlûm “bizâtihî tahakkuku asla gerçekleşmeyecek olan” iken sabit mâlûm ise “bizâtihî tahakkuku bir şekilde gerçekleşen”dir. Bu bağlamda sâbit kavramı hem mevcûd hem de mümkün madumları kapsamakta ve dolayısıyla sübut kavramı vücûd kavramından daha genel bir görünüm arz etmektedir. Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Koca, *Müteahhirîn Dönemi Eş‘ariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, 10-18.

³³⁹ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıtlâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, I/602.

Daha önce belirtildiği üzere mütekaddimîn kelâmcılarında zâtın aynı olarak kabul edilen varlık, mâhiyete eklenmiş bir araz değildir. Dolayısıyla ilk dönem kelâmcılarına göre varlık-mâhiyet aynıdır. Mütekaddimîn dönem kelâmcılarının bu söylemleriyle varlıkla mâhiyetin hariçte bir olup ayrışmadıkları anlamı kastedilmesi durumunda filozofların da bu noktada aynı görüşü paylaştıklarına işaret edilmekte ve bu bağlamda vücûd-mahiyet ilişkisi cevher-araz ilişkisiyle kıyas edilmektedir. Nitekim kelâmcıların da cevher ve cevherin sahip olduğu arazların hariçte bir bütünü oluşturmalarına ve birbirlerinden yoksun kalmamalarına rağmen cevher ve arazın varlıkları meydana getiren iki ayrı unsur olduğunu savunduklarına işaret edilmektedir. Bu noktada arazların cevherlerle birlikte var olma zorunluluğu ile cevherlerin arazlardan yoksun kalamamaları hususlarından dolayı "arazlar cevherin aynısıdır" şeklinde bir fikre kapılmadıklarına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla aralarındaki ilişki nedeniyle cevher ve arazların salt teorik ve itibari kavramlar oldukları, dış dünyada onlara tekabül eden hiçbir şeyin bulunmadığı şeklinde bir düşüncenin kelâmcılar nezdinde kabul görmediği vurgulanarak filozoflar nezdinde de varlık-mâhiyet ayrımı için aynı durumun geçerli olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim kelâmcıların varlık sistemindeki arazlara karşılık felâsifenin mahiyetleri de hariçte vücuttan ayrılmamakta ve hariçteki nesne vücûd ile mâhiyetten oluşmaktadır. Vücûdun mâhiyetten ancak zihinde yani tasavvur düzeyinde ayrışması da vücûdun sadece mefhumdan ibaret olduğunu kabulü gerektirmemektedir. Zira bunun aksi iddia edildiği takdirde kelâmcıların da cevherden yoksun kalamayan arazları cevherin aynı kabul etmeleri gerekecektir. Bu durumda da kelâmcılar nezdinde zât olmak bakımından zâta dâhil edilmeyen vücûd kavramı ile filozoflar tarafından vücûd-mâhiyet ayrımına konu edilen vücûd kavramı aynı olacak ve neticede filozofların savunduğu vücûd-mâhiyet ayrımı metafizik alandan çıkarılmış olacaktır.³⁴⁰

Mütekaddimîn dönem kelâmcılarının cevher-araz arasındaki ilişki hakkındaki görüşleri ileriki başlıklarda incelenecektir. Fakat burada belirtilmesi gereken husus kelâmcılara göre bir şeyin başka bir şeyden yoksun kalmamasının mezkûr iki şeyi aynîleştirmeyeceğidir. Nitekim kelâmcılar arazların, kâim oldukları cevherlerden ayrı müstakil varlıklarının ispatı üzerinde özellikle durmakta bu bağlamda arazların kendi kendileriyle kâim olduğu söyleminin arazları, arazi olduğu cevherle aynîleştirmek

³⁴⁰ Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 147.

anlamına geleceğini ifade etmektedirler. Söz gelimi ilim arazının ilim arazıyla kâim olduğunu söylemek ilmin âlimle aynı olduğunu söylemek demektir. Dahası ilim arazının ilimle kâim olması mümkün kabul edilince kâim oluş bakımından arazlar arasında bir üstünlük söz konusu olmadığından cehl arazının da onunla kâim oluşunu mümkün kabul etmek gerekecektir.³⁴¹ Bu ise iki zıddın bir arada bulunuşu şeklinde aklî bir imkânsızlığa sürükleyecektir. Bu bağlamda arazın cevherle kıyâmının değil asıl arazlarla kıyâmını kabulün arazların taşıyıcısı ile taşınan arazların aynîliği sonucunu doğuracağı düşünülmektedir.

Zihnî varlık iddiasının da temeli olan varlık-mâhiyet ayrımı yani hâricî varlığın mâhiyete zihinde eklendiği görüşü kelâmcılar tarafından kabul edilmediğinden zihnî varlık fikri de bu bağlamda reddedilmektedir. Nitekim varlık, mâhiyetin aynı kabul edildiğinde varlıktan soyutlanabilecek bir mâhiyet de söz konusu edilemeyecek dolayısıyla zihnî varlığı savunmak mümkün olmayacaktır.³⁴² Dolayısıyla zihnî varlıkları reddederek varlığın, mâhiyetin aynı olduğunu ileri süren mütekaddimîn dönem kelâmcılarına göre mevcûdlar kategorisi cevher, araz ve bu iki temel unsurdan oluşan cisimlerden ibarettir. Her ne kadar cevherlere ait cevher oluş, mütehayyiz oluş ve arazlara ait araziyet, renklilik gibi özellikler mütekaddimîn dönem kelâmcılarından hal teorisyenleri tarafından hal, müteahhirîn dönem kelâmcıları tarafından mâhiyet, tümelleri kabul edenler tarafından da tümel olarak adlandırılrsa ve ortaklık ya da ayrışmayı (temâsül-ihtilâf) sağlayan birtakım sıfatların bulunduğu kabul edilse de bunlar ilk dönem kelâmcılarından halleri reddedenlerce mâhiyet, tümel, tümellere benzetilen haller şeklinde değil zâtın aynı olan zâtî/nefsî sıfatlar olarak görülmektedir.³⁴³ Nitekim Eş‘arî’ye göre söz gelimi siyahlık arazi, kendi zâtı nedeniyle siyahlık olmakla nitelenmiştir. Diğer renkler için de aynı şey geçerlidir. Ona göre aynı şekilde siyahlık arazi kendi zâtı nedeniyle renk, araz ve şeydir.³⁴⁴ Zâtın aynı oldukları ya da zâttan kaynaklandıkları kabul edildiğinde bu sıfatlara

³⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli ‘d-dîn*, 72–73.

³⁴² Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Zihnî Varlık*, 145. Mâhiyet ve zihnî varlık düşüncesinin ise epistemolojiye tümeller tartışması bağlamında bir yansıması bulunmaktadır. Bilindiği üzere mütekaddimîn dönem kelâmcıları zihnî varlık ve tümelleri kabul etmemekte, tümelliği birçok varlığın niteliğe olan nisbetlerinin ortaklığı üzerinden izah etmektedirler. Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Zihnî Varlık*, 358–360.

³⁴³ Felsefe etkisiyle mâhiyet fikrinin benimsenmeye başlandığı müteahhirîn dönem kelâm eserlerinde mütemâsiller “mâhiyet bakımından ortak olanlar”, muhtelifler ise “mâhiyet bakımından ortak olmayanlar” şeklinde tanımlanmaktadır. Cürcânî, *Şerhu ‘l-Mevâkıf ve ma ‘ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve ‘l-Çelebî*, IV/50; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavâli ‘u ‘l-envâr min me‘âli ‘i ‘l-enzâr*, thk. Abbas Süleymân (Beyrut: Dâru ‘l-Cil, 1991), 95.

³⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî ‘ş-Şeyh Ebi ‘l-Hasan el-Eş‘arî*, s. 247.

ontik bir statü de verilmemiş olmakta dolayısıyla cevher, araz, cisim gibi hâricî bir varlık kategorisi fikrinin oluşumu da önlenmiş olmaktadır.

1.4.3. Cevher

Âlemi oluşturan unsurları anlamak için öncelikle cüz kavramının hangi anlamlara geldiği üzerinde durulması gerekmektedir. Nitekim cevhere dayalı kelâm atomculuğunda cismi oluşturan ve daha küçüğe bölünemeyen cüzler cevher olarak isimlendirilirken araza dayalı kelâm atomculuğunda ise bu cüzler araz olarak kabul edilmekte hatta bu nedenle kelâm atomculuğunun Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile değil Dırâr ile başladığı ileri sürülmektedir.³⁴⁵ Lügatlerde genellikle cüz'ün üç tür kullanım alanından bahsedilmektedir. Buna göre cüz, “kendisi ve kendisi gibi diğer şeylerden hâricî ve zihnî varlıkların oluştuğu şey”, “bütünün kendisiyle tamamlandığı şey”, “ne hâricîte ne vehimde ne de akılda bölünmeyi kabul etmeyen, cevher-i ferd olarak da isimlendirilen konum sahibi varlık, cüz-i lâ yetecezzâ”³⁴⁶ şeklinde farklı ifadelerle tanımlanabilmektedir.³⁴⁷

Görüldüğü üzere her ne kadar arazcı düşünürler tarafından cismi oluşturan bölünmez cüzler araz olarak ifade edilse de kelâm atomculuğunun yaygın kabulünden hareketle lügat eserlerindeki cüz tanımlarında cevher ismi zikredilmekte ve cevher kelimesinin üç anlamda kullanıldığı belirtilmektedir. Arapça “görünen, açık olan, alenî” anlamlarına

³⁴⁵ Cevher-i ferd merkezli kelâm atomculuğunda arazların da daha küçüğe bölünemeyen cüzler olduğu kabul edilmekte dolayısıyla arazlar atomik yapıda düşünülmektedir. Richard M. Frank, “The Aş‘arite Ontology: I Primary Entities”, *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), 191. Ayrıca cisimlerin arazlardan oluştuğunu ileri süren arazcı düşünürler, cismin oluşumundaki bu arazların bölünmeyen cüz olduklarını savunmaktadırlar. Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Muşallîn*, II/15-16; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/71-72. Cisimlerin araz cüzlerinden oluştuğunu öne sürmesi hasebiyle kelâm atomculuğunun orijininin Dırâr b. Amr'a kadar gittiği iddia edilmektedir. Al-Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam*, 290. Ehl-i sünnet kelâmcıları da cismi oluşturan cevherler gibi arazların da bölünmez cüzler olduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim Bağdâdî âlemi oluşturan müfred cüzleri kendi zâtında müfred olup bölünme kabul etmeyenler ve zât bakımından değil cins bakımından müfred olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilkinin yani zâtı bakımından müfred olup bölünemeyenleri de cevher ve araz şeklinde iki kısma ayırmakta dolayısıyla bunların her ikisinin de daha küçük parçaya bölünmeyen şeyler olduğunu ifade etmektedir. Müfredlerin ikinci türü yani cins bakımından müfredler ise suret, şekil ve taşıdıkları arazlar farklılaşsa da aynı cinsten olan cevherlerdir. Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 54–55. Arazların da cüz olarak kabul edilmesine rağmen cevher-araz atomculuğunda cüzün cevhere tekâbülelmesinin nedeni âlem ve âlemdaki cisimlerin aslı bileşeninin cevher olarak kabul edilmesidir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/9.

³⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, 93; Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 102-103; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî üşlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/558.

³⁴⁷ Mütেকaddimîn dönem kelâmcıları kendi zâtıyla kâim olup boşlukta yer tutan ve araz almaya kâbil olan varlıkları *âyân* lafzıyla, cüz-i lâ yetecezzâyı da *cevher* terimiyle ifade ederken müteahhirîn dönem kelâmcıları ayn ile cevher terimlerini aynı anlamda kullanmakta ve cüz-i lâ yetecezzâyı da cevher-i ferd terimiyle ifade etmektedir. Muhittin Bağçeci, *Kelâm İlmine Giriş* (Kayseri: Net Form Ofset, 2000), 83.

gelen *c-h-r* kökünden türemekle birlikte Farsça *gevher* kelimesinin Arapçalaşmış hali olduğu da ileri sürülen ve “bir nesneyi meydana getiren asıl maya ve madde” anlamına gelen cevherin ıstılahtaki kullanımlarının hepsinin karşıt tarafında arazlar bulunduğu ifade edilmektedir.³⁴⁸ Söz gelimi cevherin ilk kullanım alanı “ister hâdis ister kadîm olsun kendi nefsiyle kâim olan varlık”tır. Buna göre araz kendi nefsiyle kâim olma anlamını taşımadığı için cevherin zıddıdır. İkinci kullanım alanına göre cevher “hakikat ve zât”tır. Araz ise hakikatin dışında olması bakımından yine cevherin karşıtıdır. Üçüncü kullanım alanına göre ise cevher “mümkün varlık taksimindeki kısımlardan biri”dir. Felâsifeye göre bu anlamdaki cevher mücerred cevherler gibi kadîm, maddî cevherler gibi hâdis olabilir. Kelâmcılar ise bu bağlamda cevheri “zâtıyla mütehayyiz olan hâdis varlık” olarak anlamakta ve cevherlerin aksine mütehayyiz olmadıkları için bu kullanım alanı bakımından da arazları cevherin karşıtı olarak görmektedirler.³⁴⁹

Felsefecilerin ıstılahında cevher “kendi zâtıyla kâim olup bir mevzuda bulunmayan mümkün varlık” ya da “âyânlarda var olduğunda bir mahalde bulunmayan mâhiyet” şeklinde tanımlanmakta suret, heyûlâ, nefis, akıl ve cisim olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır.³⁵⁰ Felâsifeye göre başka bir cevhere hulûl eden cevher ya cismî ya da nevî surettir. Başka bir cevhere mahal olan cevher ise heyûlâdır. Heyûlâ ile suretten mürekkebe olan cevher cisimdir. Heyûlâ ve suretten oluşmayan, ne hâll ne de mahal olmayan yani bu üç kategori dışındaki cevherler mufârik cevherlerdir. Mufârik cevherler de iki kısma ayrılır. Cisme yönetme (tedbîr), tasarruf ve hareket ettirme (tahrik) yönlerinden ilişen cevher *nefs* iken cisme bu tarz taallukları bulunmayan ise *akıldır*. Nefs’in tanımında tedbir, tasarruf ve tahrik taalluku kaydının bulunması felâsifeye göre aklın tesir yoluyla

³⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV/149; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/602; Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Muhît Tercümesi: el-Okyanûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, II/1840.

³⁴⁹ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/602.

³⁵⁰ Aslında İbn Sînâ'ya göre cevher; zât, var olmak için kendi zâtıyla kâim başka bir zâta ihtiyaç duyan mevcûd, zıtları kabul etme özelliğindeki şey, varlığı bir mahalde olmayan zât ve varlığı bir mevzuda bulunmayan zât olmak üzere beş farklı anlamda kullanılmaktadır. Bu bağlamda beyazlık, sıcaklık, hareket gibi kelâmcıların araz kategorisinde kabul ettiği şeyler dâhil her mevcûd yukarıda zikredilen ilk anlama göre cevher kabul edilir. Mahal ve mevzuyu birbirinden ayıran İbn Sînâ'ya göre heyûlâ bir mahalde ve bir mevzuda bulunmama anlamlarından dolayı cevher kabul edilirken suret sadece bir mevzuda bulunmama anlamından dolayı cevher kabul edilmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, 23-24.

cisme taallukunun bulunmasından dolayıdır. Felâsifenin cevheri bu şekilde taksim etmesinin nedeni ise cevher-i ferdi yok kabul etmeleridir.³⁵¹

Kelâm eserlerinde ise cevherin “zâtıyla mütehayyiz ve kendisiyle kâim olan arazların mukâbili olan şey”³⁵², “arazların her bir türünden sadece birini kabul eden ve zıtlığa yol açmayan şey”³⁵³, “âyânlarda var olduğunda bir mahalde bulunmayan mâhiyet”³⁵⁴ gibi farklı tanımları bulunmakta ve felsefecilerin beş tür cevheri yerine sadece maddî cevherler kabul edilmektedir. Bununla birlikte cevherin kelâmcılar arasındaki kullanım tarzı hakkında birtakım ihtilaflar da bulunmaktadır. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd ve Cübbâî gibi kelâmcılara göre cevher sadece daha küçüğe bölünemeyen cevher-i vâhid anlamında kullanılabilir. Bu nedenle cevherlere cisim denilmesi onlara göre muhaldir. Zira cisim; uzun, geniş ve derin şeydir ki cevher-i vâhide bu anlamın verilmesi söz konusu değildir. Sâlih Kubbe'ye göre ise cisim dışında bir cevher bulunmamakta dolayısıyla cevher ve cisim aynı anlama gelmektedir. Bir grup ise cevherleri mürekkebe ve basit cevherler şeklinde iki kısma ayırmakta ve mürekkebe cevherlerin cisim olduğunu basit cevherlerin ise cisim olmadığını ileri sürmektedir.³⁵⁵

Aslında klasik eserlerde cevhere nisbet edilen tanımların, arazlar üzerinden yapılan tanımlar ve arazlarla irtibatlı olmayan tanımlar şeklinde kategorize edilmeleri

³⁵¹ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm* I/604-605; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, VI/285-286; Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr*, 133; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ': el-İlâhiyyât*, thk. İbrahim Medkûr (Tahran: İntişârât-ı Nâsir-ı Hüsrev, 1363), 60. Filozoflar arasında farklı tanımları bulunan cevher Aristo ve Aristo'dan etkilenen İslâm Filozofları tarafından birinci ve ikinci cevher şeklinde de taksim edilmekte ayrıca bu taksime bağlı tanımlar mantık ve ontolojik düzlemde farklılık gösterebilmektedir. Mantıksal düzeyde birinci cevherler yüklem görevi görmekle birlikte terimlerin kapsamını belirten ve diğer dokuz kategoriyi taşıma işlevi bulunanlar iken ikinci cevherler bazen yüklem bazen de özne görevi görmekle ve terimlerin ait oldukları cins ile türleri ifade etmektedir. Ontolojik düzlemde ise birinci cevherler madde-sureten meydana gelip bir mevzuda bulunmayanlar iken ikinci cevherler bu birincil cevherlerin küllîlerinden ibarettir. Mevlüt Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 139–155. İslâm Felsefesinde birinci-ikinci cevher ayrımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Uyanık, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, 132-159.

³⁵² Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/604; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhîṭ Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhîṭ*, II/1840; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, VI/285.

³⁵³ İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-uşûl*, 86. İbn Fûrek *Mücerred* adlı eserinde Eş'arî'nin de “cevher, tek bir renk ve tek bir hareketi kabul edendir” tanımını tercih ettiğini belirtmektedir. Zira ona göre bu tanımla araz, cisim ve Kadîm Teâlâ'nın tanımlarını birbirinden ayırmak mümkün olmaktadır. Nitekim araz, aslen bir şeyi kabul etmesi mümkün olmayan iken Kadîm Teâlâ da renk ve hareketi kabul etmesi mümkün olmayandır. Cisim ise iki renk ve iki hareketi kabul eden en az iki cevherden oluşan şeydir. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyḥ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 210–211.

³⁵⁴ el-Kehf 18/109.

³⁵⁵ Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-ḥilâfî'l-Muṣallîn*, II/8.

mümkündür. Arazlarla irtibatlı olan cevher-araz ilişkisine işaret eden tanımların ilki felsefecilere nisbet edilmektedir ki bu tanıma göre cevher, “kendi zâtıyla kâim olup zıtları kabul eden şeydir” (القائم بالذات القابل للمُضَادَّات). Mu‘tezile’den Cübbâî’ye nisbet edilen tanıma göre cevher, “var olduğunda arazları taşıyan şeydir” (ما إذا وُجد كان حاملاً للأغراض). Bu görüşe göre cevherler, zâtları itibariyle cevher olup bu bakımdan var olmadan önce de cevher ismini alabilmektedirler. Yine Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüseyn es-Sâlihî’ye nisbet edilen tanıma göre ise cevher, arazları taşıyan/bulunduran şeydir (ما يَحْتَمِلُ الأغراض). Sâlihî’ye göre Allah Teâlâ’nın arazları taşımayan cevherleri yaratması da cevherlerin arazların mahalli olmamaları da mümkündür.³⁵⁶ Görüldüğü üzere zikredilen bu tanımlarda cevherlerin arazlarla ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Nitekim bahsi geçen tanımlarda cevherin arazla ilişkisine *kâbil*, *hâmil* ve *muhtemil* ibareleriyle işaret edilmiş olunmakta ve bu bağlamda cevher, arazların kabul edicisi, taşıyıcısı ve içinde bulundurucusu konumunda gösterilmektedir.³⁵⁷ Dhanani’ye göre bu tanımların ortak noktası cevherin, kelâm düşüncesine göre varlıklardaki değişimi sağlayan arazların hulûl ettiği mahal olarak gösterilmesidir. Aralarındaki farklılık arazların cevhere hulûlünün mâhiyetiyle alakalıdır. Nitekim felâsife tanımında cevher arazları kabul eden (*kâbil*), Ebû Ali’nin tanımında arazları taşıyan (*hâmil*) Sâlihî tanımında ise arazları içinde bulunduran (*muhtemil*) mâhiyettedir. Buna göre kabul etme, taşıma ve içinde bulundurma şekillerinden biriyle arazların cevhere hulûl ettiği söylenebilmektedir. Fakat temel nokta cevherin, varlıklardaki değişimi açıklayan arazların mahalli olarak gösterilmesidir. Sâlihî, Ebü’l-Huzeyl ve Ebû Ali’nin cevher ile cüz-i lâ yetecezzâ’yı özdeş kıldıkları da dikkate alındığında kelâmî bakışa göre cevher’in arazların kendisine hulûl ettiği mahal anlamında maddenin en küçük birimini ifade ettiği söylenebilir.³⁵⁸

Arazlarla irtibat kurulmaksızın yapılan cevher tanımlarının ilki “kendi zâtıyla kâim olan şey” şeklinde ifade edilmekte olup bu tanım Hristiyanlara nisbet edilmektedir. Hristiyanların, Tanrı’ya da cevher ismini atfetmelerine vesile olması nedeniyle bu tanım pek çok kelâmcı tarafından eleştirilmektedir.³⁵⁹ Ancak Nesefî’nin nakline göre İmam

³⁵⁶ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî l-İslâmiyyîn ve l-İhtilâfî l-Muṣallîn*, II/8.

³⁵⁷ Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazili Cosmology*, 57. Cüveynî’nin ifadesine göre cevherin “arazları kabul eden” şeklindeki tanımını benimseyenler cevherin zâtî bir sıfattan dolayı arazları kabul ettiğini düşünmektedirler. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli d-dîn*, 35.

³⁵⁸ Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 59.

³⁵⁹ Tanrı’nın cevher olarak isimlendirilmesi hususunda Hristiyanlara yöneltilen eleştiriler için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli d-dîn*, 330–337.

Mâtürîdî cevherlerden mürekkeb olan cisimler anlamında kullandığı cevheri *kāim bi-zâtihî* ibaresiyle tanımlamaktan çekinmemektedir. Zira ona göre *kāim bi-zâtihî* ibaresiyle kastedilen Eş‘arî’nin zannettiği gibi başkasına muhtaç olmayan değil kendisiyle *kāim* olacağı bir mahal olmadan da var olması mümkün olmalıdır.³⁶⁰ Cevherlerin arazlarla ilişkisinin kurulmadığı ve mütekaddimîn dönem kelâm eserlerinde Mu‘tezile’ye nisbet edilmekle birlikte müteahhirîn dönemde Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından da kabul gören bir başka tanımda ise *tehayyüz* terimi esas alınmaktadır.³⁶¹ Tehayyüz eksenindeki cevher tanımları, “varolduğunda yer kaplayan (tehayyüz) şey”³⁶², “hayyizi işgal eden veya mütehayyiz bir şey”³⁶³ tarzında farklı lafızlarla ifade edilebilmektedir. Dikkat edileceği üzere bu tanımlarda cevher ile araz ilişkisine dair herhangi bir ima bulunmamaktadır.

Tanımlardaki bu farklılıklar cevherin aslî özelliğinin hangisi olduğu yönünde farklı görüşlerin varlığına da işaret etmektedir. Nitekim arazla ilişkilendiren üç tanımda cevherin aslî özelliği “arazların hulûl ettiği mahal olma” şeklinde ifade edilirken Hristiyanlara ve Mâtürîdî’ye nisbet edilen tanımlarda cevherin “kendi zâtıyla *kāim* oluşu” vurgulanmaktadır. Mu‘tezile’ye atfedilen tanımda ise “tehayyüz” özelliğine işaret edilmektedir. Bununla birlikte tehayyüz teriminin anlamı ve arazların tehayyüzünün bulunup bulunmadığıyla ilgili tartışmalar vasıtasıyla tehayyüz niteliğiyle yapılan cevher tanımlarında da araz-cevher ilişkisine işaret edildiği düşünülebilmektedir. Nitekim tehayyüz teriminin anlamına dair kelâmcıların ifadeleri içerisinde bu ilişkinin

³⁶⁰ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/62-63. İmam Mâtürîdî *Kitâbü’t-Tevhîd*’de cüz-i lâ yetecezzâ’dan açık bir şekilde bahsetmemekte, âlemi oluşturan unsurları farklı kavramlarla ifade etmekte, cevher ve tabiat lafızlarını farklı anlam içerikleriyle kullanmaktadır. Bu nedenle de Mâtürîdî’nin klasik atomcu görüşe aykırı olarak tabiatları benimsediği iddia edilmektedir. bk. Alnoor Dhanani, “Mâtürîdî ve Nesefî’nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 65–76. Oysa İmam Mâtürîdî âlemi oluşturan unsurları kavramlaştırması bakımından diğer atomcu kelâmcılardan farklılaşsa da anlayış bakımından onlarla benzerlik göstermektedir. Nitekim Nesefî İmam Mâtürîdî’nin âlemi arazlar ve a‘yân şeklinde taksim ettiğini bildirmektedir. Bu taksimde arazlar kendi kendine *kāim* olmayan, aynlar ise kendi kendine *kāim* olan yani var olmak için *kāim* olacağı bir mahalle ihtiyaç duymayandır. Aynlar mürekkeb ve gayr-ı mürekkeb olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksimde mürekkeb olmayan aynlar mütekellimlerin örfünde geçtiği şekliyle cevherler iken mürekkeb olanlar ise cisimlerdir. Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/62–64.

³⁶¹ Müteahhirîn dönem kelâmcılarının tehayyüz özelliğine dayalı cevher tanımları için bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma‘ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*, VI/285; Beyzâvî, *Ṭavâli’u’l-envâr min meṭâli’i’l-enzâr*, 133.

³⁶² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a‘râz*, I/9.

³⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’l-dîn*, 35–36.

bulunduğuna işaret eden veriler bulunmaktadır.³⁶⁴ Sözelimi mütehayyiz varlığın, “zıtlık söz konusu olacağı için kendisine benzeyen başka bir şeyin var olduğu yerde var olmayan şey” şeklindeki tanımının yanlış olduğu ileri sürülmektedir. Bu tanımın yanlışlığı, birbirinin misli olan arazların aynı zamanda birbirinin zıddı olmaları nedeniyle aynı mahalde bir arada bulunamamalarına rağmen yer kaplamadıkları hatırlatılarak ortaya konulmaktadır. Bir başka tanıma göre mütehayyiz, “bir atomun bulunduğu yerde var olmayan”dır. Terimin bu şekilde tanımlanmasıyla araz üzerinden yapılacak bir itirazdan kaçınıldığı belirtilmektedir.³⁶⁵ Dolayısıyla tehayyüz eksenindeki cevher tanımları doğrudan arazlarla irtibatlı olmasa da tehayyüzün kendisi üzerine yapılan tanımların arazlarla irtibatlı olması hasebiyle cevherin tehayyüzle yapılan tanımlarının da dolaylı olarak arazlarla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

1.4.4. Cisim

Cisim lügatlerde, yaratılmış canlıların beden ve uzuvlarının bütünü, gövde, üç boyuttan oluşan nesne, bir şeyin hakikati anlamlarına gelmekte ve âlemi oluşturan unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir.³⁶⁶ Cismin terim anlamı ise varlık anlayışlarına göre farklılıklar göstermektedir.³⁶⁷

Müslüman filozoflar tarafından da benimsenen Aristocu tabiat felsefesine göre cisim nicelik kategorisinde bulunan, bilkuvve olarak sürekli parçalara bölünebilen, üç yönde sürekli olan, sınırlı bir derinliktir.³⁶⁸ Aristo’nun tabiat felsefesine göre madde (hyle) ve form (suret) tek başlarına iken soyut ve imkân durumunda olduklarından algılanamamaktadır. Buna göre madde tek başına bulunamamakta ve her zaman bir form almış halde bulunabilmektedir. Dolayısıyla cisim, madde ve formun birleşiminden meydana gelmektedir.³⁶⁹ Aristo’dan etkilenen İslâm felsefecilerine göre de cisim, heyûlâ

³⁶⁴ Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 63.

³⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 44–45.

³⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, 94; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII/99; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıfılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, I/56; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, V/4900.

³⁶⁷ H. Bekir Karlığa, “Cisim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1993), 8/28.

³⁶⁸ Karlığa, “Cisim”, 8/28-29; Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 266.

³⁶⁹ Karlığa, “Cisim”, 8/28-29; W. David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 114; W. David Ross, “Aristo’da Tabiat Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. S. Hayri Bolay, 1973, XIX/159; Faruk Kurt, “Platon ve Aristoteles Felsefesinde Evren Tasarımı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin İlmi Mecmuası* 20 (2013), 272. Nitekim Aristoteles Fizik’in

ile suretten mürekkebe olan cevherin kısımlarından biri olup tabii ve geometrik (ta‘lîmî) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksime göre tabîi cisim, fizik ilminin (ilmî’t-tabî‘î) araştırma alanına girerken geometrik (tâ‘lîmî) cisim ise matematik ilminin araştırma sahasına girmektedir. Tabîi cisim, “dik açılarda kesişen üç boyutu bulunduğunun farz edilmesi mümkün olan cevherler” iken geometrik cisim ise “dik açılarda kesişen üç boyutu kabul eden nicelik” şeklinde tanımlanmaktadır. Tabii ve geometrik cismin anlamları birleştirilmek istenirse cevher ve nicelik lafızları zikredilmeksizin “Cisim, dik açılar üzerinde kesişen boyutların varsayılmasının mümkün olduğu şeydir” şeklinde daha genel bir tanım yapılabilmektedir.³⁷⁰

Kelâmcıların cisim tanımları ise, cismi oluşturan unsurların neliği tartışmaları yanısıra ayrıca cüz-i lâ yetecezzâ fikrinin kabulü ya da reddi konularındaki fikir ayrılıkları nedeniyle filozoflarınkinden farklılık arz etmektedir. Nitekim filozofların cismi heyûla ile suretten meydana gelmekte ve cüz-i lâ yetecezzâ fikri reddedilmekte iken atomculuğu savunan kelâmcıların çoğunluğuna göre cisim; cevher-i ferd, araz-ı ferd³⁷¹, zerre ya da bölünmez cüzlerin birleşiminden meydana gelmektedir. Kelâmcılar ile felsefecilerin cisim konusundaki fikir ayrılıkları bu şekilde apaçık iken kelâmcıların cisim hakkında kendi içerisindeki ihtilafları ise izaha muhtaçtır.³⁷² Her ne kadar cismi oluşturan unsurların heyûla ve suret değil cüz, cevher ve araz unsurlarından biri ya da birkaçı olduğu konusunda hemfikir olsalar da kelâmcılar cüz-i lâ yetecezzânın ve arazların kabul yahut reddi, cismin cevher-araz terkiibinden mi yoksa salt arazların bileşiminden mi oluştuğu gibi hususlarda ihtilafa düştüklerinden cisim tanımlarında da farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir.³⁷³ Kelâmcıların cisme atfettikleri tanımlar daha ziyade Mu‘tezilî

sadece madde ya da sadece formu değil maddedeki formu yahut form almış maddeyi incelemesi gerektiğini düşünmektedir. Ross, *Aristoteles*, 121-122.

³⁷⁰ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtü’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, I/561-562, 604-605; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma‘ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*, VI/285-286, 293, 303.

³⁷¹ Cevher bahsinde belirtildiği üzere hem cevher-araz atomculuğunu benimseyen kelâmcılar hem de cismin arazlardan oluştuğunu savunan Dırâr b. Amr gibi kelâmcılar arazların da bölünmez cüzler olduklarını savunmaktadırlar. Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/15-16; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 54-55; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fi uşûlü’l-dîn*, I/71-72. Bu bağlamda cevher için “cevher-i ferd”, “cevher-i vâhid” terkipleri kullanıldığı gibi araz için de “araz-ı vâhid”, “araz-ı ferd” terkiplerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımların bir örneği için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûlü’l-dîn*, 40.

³⁷² Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fi fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*, 54. Cismin tanımı konusundaki en güçlü ihtilaflar Mu‘tezile ile Eş‘arîler arasında görülmekte ve bu ihtilaf noktası özellikle cismin üç yönden bölünen müellef şey için mi yoksa iki cüze bölünen şey için mi kullanıldığı noktasında düğümlenmektedir. Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fi fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*, 57.

³⁷³ Nitekim İmam Eş‘arî kelâmcıların cisim konusunda on iki farklı görüş serdettiklerini bildirmektedir. Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/4-7.

Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî'ye nisbet edilen “arazları taşıyan”³⁷⁴, Kerrâmîlere nisbet edilen “kendi zâtıyla kâim olan”³⁷⁵, Hişâm b. Hakem'e nisbet edilen “şey olan”, “mevcûd olan”³⁷⁶, Dırâr b. Amr ve Neccâr'a nisbet edilen “arazların bileşimi ile oluşan”³⁷⁷, Arap dilcileri, matematikçiler, Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin öncüleri ile cüz-i lâ yetecezzâyı reddeden Nazzâm'a nisbet edilen “uzunluk, genişlik ve derinliği bulunan” ve Mâtürîdîler ile Eş'arîlerin benimsediği “birleştirilmiş şey” şeklinde sıralanabilir.³⁷⁸

Eş'arî ve Mâtürîdîlerin cismin *müellef şey* olduğu yönündeki tanımı tercih etme nedenleri zikredilen diğer tanımların artma ve üstünlük (tezâyüd ve tefâdul) ifade etmemeleridir. Oysa cisim, zâtında artışın (tezâyüd) bulunduğu şeyin ismidir.³⁷⁹ Cismin *müellef şey*

³⁷⁴ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Mu'allîn*, II/4; İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 211; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 208.

³⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 125; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/65. Cüveynî Kerrâmîye'nin cisim konusunda ihtilaf ettiklerini bunlar içinden küçük bir grubun cismi, “mevcûd olan” şeklinde tanımlarken diğerlerine göre ise cismin, “kendi zâtıyla kâim olan şey” kabul edildiğini belirtmektedir. Cüveynî'nin nakline göre Kerrâmîlerin çoğunluğu cismin; cihetlerinden birinden kendi dışındakine temâs eden şey olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte temâsın hangi cihetten mümkün olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı bahsi geçen temâsın alt yönden gerçekleşmesinin imkânı ve diğer yönlerden gerçekleşmesinin imkânsızlığını savunurken bir kısmı da diğer yönlerden temâsı mümkün görmüşlerdir. Cüveynî'ye göre bu sonuncu görüşü benimseyenler yani diğer yönlerden temâsı mümkün görenler kadîmin cisimler tarafından kuşatılabilir olması için bunu mümkün kabul etmişlerdir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 208.

³⁷⁶ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Mu'allîn*, II/6; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 25; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/65. İbn Hazm'ın nakline göre Hişâm b. Hakem, âlemde sadece cisimlerin var olduğunu iddia etmekte, renk ve hareketleri de cisim olarak kabul etmektedir. Hişâm b. Hakem rengin cisim oluşuna delil getirirken uzun, geniş ve derin olduğunda cisimde bir rengin bulunduğuna işaret etmektedir. Ona göre bu nedenle renkte de uzunluk, genişlik ve derinliğin bulunması zorunludur. Renk için böyle bir zorunluluk söz konusu olunca renk de uzun, geniş ve derin olacaktır. Uzun, geniş ve derin olan her varlık da cisim kabul edilince Hişâm'a göre rengin cisim olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Hazm'ın nakline göre Nazzâm da Hişâm gibi düşünmektedir. Fakat Hişâm'dan farklı olarak Nazzâm, hareketlerin arazlar olduğunu ileri sürmektedir. İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/193.

³⁷⁷ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Mu'allîn*, II/6-7; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 444; İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/193.

³⁷⁸ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Mu'allîn*, II/5-7; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 208-212; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/66; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 444-445; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 55; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 14.

³⁷⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 210; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 212; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/178. Nesefî'nin nakline göre İmam Eş'arî “uzunluk, genişlik ve derinliği meydana getiren üç boyuttan terekkeb eden şey”e cisim isminin verilmesini reddetmektedir. Eş'arî'nin bu reddinin nedeni bu anlamdaki bir şeye cisim adını vermenin mümkün olması durumunda iki cisimden birinin üstünlüğünü (tafdîl) ifade için onu *ecsem* lafzıyla nitelemenin uzunluk, derinlik ve genişlik yönlerindeki cüzlerin üçünde birden bir artışın gerçekleştiğini söylemek anlamına gelecek olmasıdır. Ancak bu durum da Eş'arî nezdinde kabul görmemektedir. Zira Eş'arî'ye göre üstünlük (tafdîl), tafdil siygasında zikredilmeksizin mutlak lafzın delâlet ettiği cins bakımından bir artışı gerektirmektedir (et-tafdîlü yûcebu ziyâdete mine'l-cinsi ellezî yedullu 'aleyhi mutlaku'l-lafzi bi-dûni siygati't-tafdîli). Bu nedenle de üç boyuttan herhangi bir boyut yönündeki terkipte artışın varlığı hakkında böyle bir tafdîlin söz konusu olması mümkün değildir. Nitekim Arap dilcileri *tafdîl* lafzını bu üç boyutun hepsi için değil de sadece biri için kullanıyor olsalar dahi bu, lafzın sadece terekkeb sahibi olan için vazedildiğine ve dolayısıyla üç boyuttan geri kalanlar için terekkebün sübûtuna ihtiyaç kalmadığına delâlet edecektir. (Atay tahkikinde عند وجود مائة

şeklindeki tanımını benimseyen Eş‘arî ve Mâtürîdîler bu tanımın doğruluğunu Arap dilinden delillerle desteklemeye çalışmışlardır. Bu delile göre Arap dilbilimcileri iki şahıs arasındaki iriliği (dahâme), şişmanlığı (‘abâle) ve cüzlerin çokluğunu (kesretü’l-eczâ) *hâzâ ecsemün min hâzâ* diyerek ifade etmişlerdir. Arap dilcilerinin bu sözleri ile işaret ettikleri iki zât arasındaki üstünlük, sıfatlardaki üstünlük değil cüzler ve teliflerdeki çokluk anlamındaki üstünlüktür. Buna göre *ecsem* lafzı ile iki zâtın en bilgili veya hareketi ya da sükûnu en fazla olanı kastettiklerini ileri sürmek yanlıştır. Zira Arap dilcileri kendisindeki ilmi, kudreti ve diğer tasarrufları ile sıfatları artan şeyler için *ecsem* lafzını kullanmamaktadırlar. Bu bağlamda söz gelimi “racülün cesîmün”, “Zeydün ecsemü min Amr” ibarelerinde *cesîm* ve *ecsem* lafızları mübalağa ifade etmektedir. Ancak buradaki mübalağa ilim, kudret gibi sıfatlar bakımından çokluk değil de içerilen cüzlerin ve teliflerin çokluğu bakımındandır. Dolayısıyla Arap dilindeki bu kullanımlar da cismin telif ifade ettiğine ve cismin müellef olduğuna delildir.³⁸⁰

Mu‘tezile’nin geneli cismi “uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyuta sahip nesne” ifadeleriyle tanımlama konusunda birleşmekle birlikte bir cismin asgari kaç cüzden oluşacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Nitekim Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a göre cisim en az altı cüzden oluşurken Muammer en az sekiz, Hişâm b. Amr el-Fuvatî (öl. 218/833) cisim için en az otuz altı cüzün gerekli olduğunu savunmuşlardır. Nazzâm ise cüz-i lâ yetecezzâ fikrini reddetmesi hasebiyle cismi oluşturan cüzlerin belirli bir sayıyla sınırlandırılmayacağını ileri sürmekte ve hareket dışındaki nitelikleri latîf cisim kabul etmektedir.³⁸¹ Arazları tamamen reddederek âlemin tamamının cisim ve cevherlerden oluştuğunu savunmakla birlikte İbn Keysân el-Esam Eş‘arî’nin nakline göre uzun, geniş

عند وجود زيادة تركيب من جهة بُعد من الأبعاد الثلاثة الشكل في Ezher nüshasında عند وجود زيادة تركيب من جهة بُعد من الأبعاد الثلاثة الشكل في Ezher nüshasında (Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-d-dîn*, I/67; Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-d-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsmâ (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turâs, 2011), I/184.

³⁸⁰ Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i’tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehlü bih*, 27; Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’l-d-delâ’il*, 37; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’l-d-dîn*, 208-209; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-d-dîn*, I/178.

³⁸¹ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/5-6; Kâbî, *Kitâbü’l-Maqâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 444, 451. İbn Metteveyh Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin cüz-i lâ yetecezzâ konusunda başlangıçta Nazzâm gibi düşündüğünün nakledildiğini ancak Hişâm’ın daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmektedir. İbn Metteveyh’in ifadesine göre Nazzâm cisimlerin sonsuz cüzlerden oluştuğu görüşünü desteklemek için tafrâ teorisini ileri sürdüğünde Hişâm “Şâyet cüz-i lâ yetecezzâ fikrini reddedebilmek ancak tafrâyı kabul ile mümkün oluyorsa o zaman bu fikir fâsiddir” diyerek Nazzâm’ın bu anti-atomcu görüşünü terk etmiştir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/74.

ve derin cisim dışında bir şey bulunmadığını ileri sürmektedir. Buna göre her ne kadar cisimden ayrı arazların varlığını inkâr etse de İbn Keysân'ın da cismin tanımı konusunda Mu'tezile'nin çoğunluğunun fikrine katıldığı anlaşılmaktadır. Cevher-araz merkezli klasik atomcu görüşten ayrılarak cisimlerin arazlar toplamı olduğunu yani cismi oluşturan cüzlerin cevher değil salt arazlar olduğunu savunan Dırâr b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr da cismi oluşturan araz cüzlerinin daha küçüğe bölünemez yapıda olduklarını savunmakta ve bir cismin oluşumu için en az on araz cüzünün gerekli olduğunu ileri sürmektedirler.³⁸² Bu bağlamda varlıkları araz eksenli ve monist bir yaklaşımla açıklamalarına rağmen arazların atomik yapıda olduğunu ve cisimlerin de sınırlı sayıda cüzden oluştuklarını kabul etmeleri nedeniyle Dırâr ve Neccâr da atomculuğu benimseyen kelâmcılar arasında kabul edilmektedirler.³⁸³ Nitekim Kâbî'nin nakline göre Hüseyin en-Neccâr cisimlerin bölünemeyen son cüze kadar bölünebileceğini ileri sürerek cüz-i lâ yetecezzâ fikrini benimsemiş olmaktadır.³⁸⁴

Atomcu perspektif taşısa da cismin birleşmiş ve bir araya gelmiş arazlar olduğunu savunan Dırâr b. Amr ve Neccâr'ın bu görüşü cevher-araz düalizmi şeklindeki atomculuğu savunan Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları tarafından reddedilmektedir.³⁸⁵ Fakat Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından olmasına rağmen İmam Mâtürîdî'nin atomculuğu reddettiği ve cismin arazlar toplamı olduğu şeklindeki bu arazcı görüşü benimsediği yönünde iddialar bulunmaktadır.³⁸⁶ Bu iddialarının temelinde İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de cüz-i lâ yetecezzâ'dan açık bir şekilde bahsetmemesi, cevher ve tabiat lafızlarını farklı anlam içerikleriyle kullanması ayrıca Neseffî'nin, klasik kelâm atomculuğundan ayrılan Dırâr ve Neccâr'ın şâhid âlemde kendi zâtıyla kâim olan nesnelerin arazlardan mürekkebe olmadığını savunmanın duyuru idrâkine aykırı olduğu zira arazlar dışında idrâk edilen bir şey bulunmadığı görüşüne İmam Mâtürîdî'nin katıldığını belirtmesi bulunmaktadır.³⁸⁷ Ancak bütün bunlar İmam Mâtürîdî'nin, kelâm

³⁸² Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıtlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1177; Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/15-16, 34; Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn*, 11.

³⁸³ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 246.

³⁸⁴ Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 451.

³⁸⁵ Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 443.

³⁸⁶ Dhanani, "Mâtürîdî ve Neseffî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı", 65-66; Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, trc. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 443-449.

³⁸⁷ Neseffî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/72. Konu hakkında farklı yorumlar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009 (İstanbul: İFAV, 2012), 54-64; Mehmet Bulğen,

atomculuğundan ve Ehl-i sünnet'in benimsediği cisim anlayışından tamamen ayrıldığı fikrini desteklememektedir. Nitekim Nesefî arazlar dışında idrâk edilen bir şey bulunmadığı hususunda İmam Mâtürîdî'nin arazcılarla hemfikir olduğunu belirtmekle birlikte Mâtürîdî'nin bu arazcı düşüncüyü benimsemediğinin altını da çizmektedir.³⁸⁸ Ayrıca İmam Mâtürîdî, âlemi oluşturan unsurları kavramlaştırması bakımından diğer atomcu kelâmcılardan farklılaşsa da anlayış bakımından onlarla benzerlik göstermektedir.³⁸⁹ Kaldı ki İmam Mâtürîdî cismi tanımlarken onun arazlar toplamı olduğunu söylememekte, cismi “arazların mahalli, sınırları bulunan şey” şeklinde tanımlamaktadır.³⁹⁰ Allah Teâlâ'nın cisim olmadığını ispat bahsinde Mâtürîdî cismin şâhidde iki tür kullanım şeklinden bahsetmektedir. Bu kullanımların ilkinde cismin “cihetleri bulunan şey”, “sonlu olanları taşıyan şey”, “üç boyutlu şeyler” lafızlarıyla tanımlandığını belirtmektedir. İkincisi ise bütün bu anlamlarının dışında cismin mahiyetinin sadece isbât olmasıdır. Fakat Mâtürîdî cismi, isbât isimlerinden olarak kabul eden bir kimsenin bulunmadığını zira isbât ismi ihtimallerine bağlı olarak araz ve sıfatların isbât olarak isimlendirilmediğini belirtmektedir.³⁹¹ Bu bağlamda cismin her iki kullanımının da Allah Teâlâ için mümkün olmadığını ifade etmektedir.³⁹² Mâtürîdî'ye göre cisim ismi şâhid âlemde araz, fiil, hareket ve sükûn gibi bölünemeyen ve parçaları olmayan unsurlar için kullanılmamaktadır.³⁹³ Bu nedenle de cisim isminin uzunluk,

“İmam Mâtürîdî ve Atomculuk”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul, 2018), 83–122.

³⁸⁸ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/72.

³⁸⁹ Nesefî İmam Mâtürîdî'nin âlemi arazlar ve a'yân şeklinde taksim ettiğini bildirmektedir. Bu taksimde arazlar kendi kendine kâim olmayan, aynlar ise kendi kendine kâim olan yani var olmak için kâim olacağı bir mahalle ihtiyaç duymayandır. Aynlar mürekkeb ve gayr-ı mürekkeb olarak iki kısma ayrılmaktadır. Nesefî bu taksimde mürekkeb olmayan aynların mütekellimlerin örfünde geçtiği şekliyle cevherler olduğunu mürekkeb olanların ise cisimler olduklarını açıklamaktadır. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/62-64.

³⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 107.

³⁹¹ Kelâm ilminde madumun şeyiyyetini reddeden Ehl-i sünnet kelâmcıları şey, vücûd ve sübûtun aynı anlamda olduğunu düşünmektedirler. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, 146-147; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/205. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin burada cismi isbât isimlerinden kabul eden kimse ile kastettiği Hişâm b. Hakem gibi cismi şey ve mevcûd lafızları ile tanımlayanlardır. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Muşallîn* II/6; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 40.

³⁹² Cüveynî de cisme “müellef şey” anlamı dışında bir anlam vermek suretiyle Allah'ı cisim olarak adlandırmamanın reddi bahsinde Mâtürîdî ile benzer ifadeler kullanmakta ve Arap dilbilimcilerinin arazları vücûd ile nitelemelerine rağmen “vücûd”u cisim lafızıyla adlandırmadıklarına işaret etmektedir. Bu bağlamda Cüveynî Arap dilcilerinin cismi vücûd lafızıyla isimlendirmeleri halinde arazları vücûd ile nitelemekten kaçınacaklarını hatta bir şahsın ilmi, kudreti ve irâdesinin cisim olarak isimlendirilmesinin de dilbilimcilerin örfünce yanlış kabul edildiğini belirtmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 226.

³⁹³ Görüldüğü üzere Mâtürîdî her ne kadar Kur'an'da araz isminin cisim anlamında kullanılması nedeniyle cisimlerdeki nitelikler için sıfat isminin kullanılmasını daha uygun bulsa da terimsel anlamı ile araz kelimesini kullanmaktan kaçınmamaktadır.

genişlik gibi cüzleri olan şeyler ve müellef şey için kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre arazlar cüzleri bulunmayan basit şeyler iken cisim ise uzunluk ve genişlik gibi cüzleri bulunan müellef şeylerdir.³⁹⁴

Bütün bu hususlar dikkate alındığında Nazzâm, Dırâr, Hişâm b. Hakem gibi istisnalar bir yana bırakılacak olursa atomculuğu benimseyen kelâmcıların cisim tanımı konusunda genel olarak iki yaklaşımdan birine yöneldikleri anlaşılmaktadır. Buna göre Mâtürîdîlerin öncüleri (evâil) ve atomcu yaklaşımı kelâma entegre eden Mu'tezile matematikçilerin "cisim; uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunan şeydir" tanımını benimseyerek cismi daha ziyade matematiksel dille izah ederken Eş'arîler ve sonraki Mâtürîdîler Arap dilcilerinin kabulüne daha uygun olduğu gerekçesiyle cisimdeki telif arazını ön plana çıkaracak biçimde cismi "birleşmiş şey" (mü'telif, müctemi', müellef) olarak tanımlamaktadırlar.³⁹⁵ Yine de bu durumun Mu'tezile'nin cisim konusunda telif arazını göz ardı ettiği anlamına geldiği düşünülmemelidir. Zira Mu'tezile cisimlerin daha küçüğe bölünmeyen parçalardan oluştuğunun ispatı (cüz-i lâ yetecezzâ) sadedinde bölünebilen şeyin cisim olduğuna ve cismin bölünmesini sağlayanın da ondaki telif arazı olduğuna vurgu yapmaktadır. Onlara göre cisim kendisinde telif arazı bulunduğu sürece daha küçük parçalara ayrılabilmekte ancak telif arazı son bulduğunda cüz-i lâ yetecezzâyâ ulaşılmış olduğundan artık daha küçük parçaya bölünme imkânı da son bulmaktadır.³⁹⁶ Dolayısıyla tanım konusunda farklı yaklaşımlar benimsemelerine rağmen Mu'tezile de cismin cüzlerden müellef olduğu konusunda diğer kelâmcılarla hemfikir görünmektedir.

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102–104.

³⁹⁵ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 246.

³⁹⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/76.

BÖLÜM 2: MÜTEKADDİMİN DÖNEM KELÂMINDA ARAZLARIN TASNİFİ VE ÖZELLİKLERİ

2.1. Arazların Tasnifi ve Çeşitleri

Âlemin ve âlemdeki tüm cisimlerin cevher ve arazlardan oluştuğunu savunan kelâmcılar cisimlerin aslî bileşeni kabul ettikleri cevherlerin mütecânis yani tek cins olduklarını düşünmekte ve bu nedenle de taksimlerinin söz konusu olmadığını ileri sürmektedirler. Cevherlerin aksine tür ve cinsleri bulunan arazların ise bu tür ve cinslerine göre taksimlerini mümkün görmektedirler.³⁹⁷ Kelâmcıların araz tasnifleri tıpkı araz tanımları gibi çeşitlilik göstermektedir. Tanımlardaki farklılıkların araza farklı yaklaşımlar ve arazın farklı özelliklerini ön plana çıkarmaktan kaynaklanması gibi tasnif konusundaki ihtilafların da arazların farklı özelliklerinin ön plana çıkarılmasından kaynaklandığı ve araz tasniflerinin arazların özelliklerinin genel çerçevesini belirlediği kanaatindeyiz. Dolayısıyla tanımlarda ön plana çıkarılan özellikler araz tasniflerini şekillendirirken tasniflerde vurgulanan hususlar arazlara atfedilen temel özelliklerin çerçevesini çizmiştir. Bu nedenle mütekaddimîn dönem âlimlerinin arazların özellikleri hakkındaki ihtilafları bahsine tasnif meselesi ile başlamak doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim tıpkı Buhârî'nin (öl. 256/870) hadislerden edindiği fikhî görüşlerini bâb başlıklarına yerleştirmesi gibi İbn Metteveyh de kelâmcıların arazların özelliklerine dair yaklaşımlarını eserinin başındaki araz taksimlerine yerleştirmiştir.³⁹⁸ Ancak kelâmcıların araz tasniflerinden önce kelâm atomculuğuna olduğu kadar kelâmdaki araz tasniflerine de kaynaklık ettiği iddia edilen farklı sistemlerdeki nitelik tasnifleri hakkında bilgi vermek hem bu iddiaların haklılığını/haksızlığını ortaya koymak hem de kelâmcıların araz tasniflerinin orijinalliği hususunun tespiti ve mütekaddimîn dönem kelâmındaki tasniflerin ayırıcı özelliğinin daha iyi anlaşılması açısından önemli görünmektedir. Bu nedenle bu bölümde öncelikle kelâm ilmi dışındaki bazı felsefî sistemlerin nitelik tasnifleri ele alınacak ardından mütekaddimîn dönem kelâmcıların tasnifleri incelenecektir.

³⁹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/1-9.

³⁹⁸ Salim Ögüt, "Buhârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1992), 6/375-376; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2-8.

2.1.1. Kelâm Dışı Sistemlerde Araz Tasnifleri

Mütekaddimîn dönem kelâmında arazların kavramsal çerçevesini incelediğimiz bölümde belirttiğimiz üzere kelâmcıların atomcu âlem anlayışlarıyla birlikte cevher ve araz kavramlarını da Yunan, Hint ve İran gibi İslâm dışı felsefelerden aldıkları ileri sürülmektedir. Bu iddiaların bir uzantısı olarak kelâmdaki bazı araz tasniflerinin de bu felsefelerin etkisiyle oluşturulduğu iddiaları bulunmaktadır. İran menşeli Senevî düşüncede arazlar zaten inkâr edildiği için araz tasnifleri konusunda İran etkisinin bulunduğu iddiası olası değildir. Ancak Hint ve Yunan felsefesinin bu konuda etkili olduğuna dair birtakım iddialarda bulunulması mümkündür.

Hint düşüncesindeki nitelik taksimlerinin bulunulan mahalle ve bekâ özelliğine bağlı olarak yapıldığı görülmektedir. Nitekim daha önce arazların menşei bölümünde belirtildiği üzere Hint atomculuğunun temsilcileri ve Hint felsefesinin ortodoks mezheplerinden olan Nyaya ile Vaiśeṣika sistemine göre evrenin temel bileşenleri arasında kabul edilen 24 *guna* (nitelik) bulunmaktadır. Bu nitelikler, birden fazla cevherde yerleşik bulunan *samanya gunaları* (genel nitelikler) ve sadece tek bir cevhere hulûl edebilen *visesa gunaları* (hususî nitelikler) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birleşme, ayrılma, sayı ve büyüklük gibi nitelikler ilk grup *gunalardan* iken renk, tat, koku gibi nitelikler ikinci gruptadır.³⁹⁹ Hint atom sisteminde mahalle bağlı olarak zikredilen bir başka taksimde ise nitelikler istilacı olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Söz gelimi renk (*rupa*) hulûl ettiği cevherin bütününe sirayet eden istila edici bir niteliktir. Buna göre bir giysinin bir cüzündeki beyazlık o giysinin her bir parçasına etki etmektedir. Diğer yandan birleşme niteliği ise istilacı olmayan yani bulunduğu mahallin tümüne etki etmeyip mahallin bir kısmında var iken diğer kısmında bulunmayan bir niteliktir.⁴⁰⁰ Hint düşüncesinde dikkat çeken son nitelik taksimi ise

³⁹⁹ Mrinalkanti Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources* (Calcutta: K.P.Bagchi&Company, 1980), 20; Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 204–205. Kelâmcılar bu konuda muhtelif görüşlere sahiptirler. Bağdat Mutezilesinden Kabî ve İskâfî atomların büyüklükleri bulunmadığını ancak koku, tat, renk ve sıcaklık gibi ikincil niteliklere sahip olduklarını ileri sürmektedirler. Vaiśeṣika teorisyenleri ise Cayin ve Müslüman düşünürlerin aksine her bir atomun ikincil niteliklerin tümüne değil sadece birine sahip olduklarını savunmaktadırlar. Stavig, “Congruencies between Indian and Islamic Philosophy”, 214-215.

⁴⁰⁰ Bileşimin istilacı olmadığı söyleminin atomlarda uygulanması atomların da bölünebilir olduğu fikrine yol açacağından bu görüş sorunlu görülmektedir. Zira Nyaya-Vaiśeṣika bu temel ilkesine göre ya atomların bölünmezliğini reddedecek ya da atomlardan hareketle yaratılışı açıklamanın imkânsız olduğunu zira atomların bileşimi imkânının bulunmadığını kabul edecektir. Aksi halde atomcular başarısız olacaklardır. Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 30–31. Hint sistemindeki bu tasnif ileride göreceğimiz üzere mütekaddimîn dönemde mahalle bağlı tasniflerden birine benzemektedir. Nitekim

niteliklerin bekâsına yöneliktir. Nitekim bu sistemde atomların renk, tat, koku ve temas haricindeki bütün nitelikleri ezeli kabul edilmektedir. Söz gelimi toprak atomuna hulûl etmiş olan renk, tat, koku ve temas nitelikleri sıcaklıkla değişebilir olduklarından bunlar ezeli değildir. Ancak bu atomların meydana getirdiği cisimler fânidir. Bununla birlikte ses ve idrâk gibi bazı gunalar hudûs, bekâ ve fenâ vakitlerinde yani yalnızca üç vakit için bâkî kalabilmektedir ki Pines'e göre bu fikir Budizm'in etkisiyle Vaişēṣika'ya dâhil olmuştur.⁴⁰¹

Araz taksimi konusunda mütekellimleri etkilediği iddia edilebilecek bir diğer düşünce sistemi ise Yunan Felsefesidir. Arazların felsefedeki karşılığı olan niteliklerin birincil ve ikincil nitelik şeklindeki ayrımının izleri Antik Yunan filozoflarından Demokrit'e kadar takip edilebilmektedir. Atomcu dünya görüşünün ilk savunucusu olan ve kelâmcıların atom görüşlerine kaynaklık ettiği hususunda ciddi iddialar bulunan filozofun, hakiki varlık olarak sadece atomları ve boşluğu kabul ettiği renk, tat, sıcaklık ve soğukluğun ise sadece itibârî varlıklar olduklarını söylediği nakledilmektedir. Demokrit hakiki varlık olduklarını ileri sürdüğü atomların farklı şekil ve büyüklükte olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre birincil nitelikler atomların zâtlarına atfettiği şekil ve büyüklükten ibaret iken gerçek varlık atfetmeyip itibârî olduğunu ileri sürdüğü renk, tat, sıcaklık ve soğukluk ise ikincil nitelikler kapsamına girmektedir. Esasında Demokrit'in itibârî olduğunu ileri sürdüğü bu ikincil nitelik sınıfında yer alan niteliklerin tam listesi bilinmemektedir. Zira doğrudan kendisinden aktarılan pasajlarda sadece sıcaklık-soğukluk, tat ve renkler ikincil nitelik olarak zikredilmekte fakat mesela ses ya da kokunun ikincil nitelikler olduklarına dair bir ibare bulunmamaktadır. Dolayısıyla Demokrit'in ikincil nitelik listesinin kapsamı belirsizdir.⁴⁰² Buna rağmen ses ve koku gibi niteliklerin itibârî kabul edilen nitelikler listesine ait olduğu fikri genel kabul görmektedir. Zira Demokrit'in görüşlerinin nakledildiği pasajlarda duyulur niteliklerin tümünün atomların bir araya gelmesi ve algılayanlarla ilişkisine bağlı olarak oluştuğu

arazların mahalleri etkileyerek onlarda değişiklik meydana getirmelerine bağlı olarak kelâmcılar arasında arazları hükmü bir mahal ile sınırlı olanlar ve hükmü bütüne ait olanlar şeklinde taksim edenler bulunmaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2.

⁴⁰¹ Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 20; Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 204–205; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 107, 110.

⁴⁰² Lee, "The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy", 22; Robert Pasnau, "Democritus and Secondary Qualities", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89/2 (2007), 103–104.

belirtilmektedir. Nitekim Demokrit'in ikincil niteliklerin varlıklarını hakiki değil itibârî kabul etme nedeni de bunların nesnelerin zâtlarına değil nesnelerin atomları ile farklı atomlardan oluşan duyu organları arasındaki etkileşimin sonucu olan duyu algısına nisbet edilmeleridir.⁴⁰³ Buradan hareketle duyulur niteliklerin tümünün atomun zâtında bulunmayan ve bizlerin algısına bağlı biçimde görelî olan ikincil nitelik listesine dâhil olduğu çıkarımı yapılmaktadır.⁴⁰⁴

Atomcu âlem anlayışını savunmak bir yana bu yaklaşıma karşı olan ve atomculuk eleştirilerinde bulunan Aristo'nun nitelik taksiminin de mütetekellimlerin araz tasniflerine ilham kaynağı olduğu yönünde iddialar bulunmaktadır.⁴⁰⁵ Aristo'nun nitelik taksimi olarak yorumlanan ibarelerden biri onun duyumsanabilir olanlara yönelik izahlarıdır. Nitekim Aristo *Ruh Üzerine (De Anima)* adlı eserinde duyumsanabilir olanların ikisi aslî biri arazî üç anlamından bahsetmektedir. Aslî anlamdan kasıt duyulur nesnenin duyu organına etkisi neticesinde doğrudan algılanması iken arazî ile doğrudan algılanmayanlar kastedilmektedir. Buna göre renk, göze doğrudan etki eden bir şey olduğundan doğası gereği/aslî olarak duyumsanabilen niteliklerdendir. Arazî olarak algılanan nitelikler ise doğrudan algılanmamaktadır. Aristo'nun örneği ile ifade edecek olursak Diares'in oğlunu

⁴⁰³ C. Cengiz Çevik (trc.), *Leukippos-Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, 23–34; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi)*, 323–325.

⁴⁰⁴ Pasnau, “Democritus and Secondary Qualities”, 104–105. Pasnau ikincil nitelik kategorisinde addedilen ve Demokrit'in itibârî olduğunu ileri sürdüğü bu nitelik türü kapsamına zikredilenler dışında hangi niteliklerin girebileceğini sorgulayarak Demokrit'in anti realizminin sınırlarını tespiti çalışmaktadır. Zira sadece atom ve boşluğun hakiki varlığı bulunduğunu belirten Demokrit renk, tat, sıcaklık gibi niteliklerin varlıklarının hakiki değil itibârî/görelî olduğunu ileri sürmesi bakımından anti realist olarak kabul edilmektedir. Ancak tıpkı ikincil nitelik listesi gibi itibârî olduğunu belirttiği duyum nesnelerinin de tam bir listesi doğrudan Demokrit'e nisbet edilen fragmanlarda zikredilmediğinden onun anti realizminin sınırları hakkında da kesin bir hükme varılamamakta ve bu konuda farklı yorumlar yapılmaktadır. Pasnau Demokrit'in sadece atomlar ve boşluğun varlığını kabul edişini vurgulayarak bu itibârî nitelik listesine birincil ve ikincil her tür niteliğin dâhil edilmesi gerektiği çıkarımında bulunmakta ve hakiki varlık sınıfını atom ve boşluk ile sınırlamasından dolayı Demokrit'in makro seviyede yani cisim seviyesinde de anti realist kabul edilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Buna göre hakiki varlık sınıfı atom ve boşluk ile sınırlanınca makro seviyede hakiki bir varlık bulunamayacağından Demokrit'in anti realizmi birincil ve ikincil tüm duyum nesnelerini kapsayacak şekilde genişletilebilecektir. Demokrit ile ilgili fragmanların karmaşıklığı nedeniyle onun anti realizminin sınırları konusunda kesin bir yargıya varamamakla birlikte Pasnau onun birincil-ikincil nitelik ayrımının öncüsü olduğu iddiasının temelsiz olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Pasnau birincil-ikincil nitelik ayrımının genel olarak duyulur nitelikler arasındaki bir ayrım olmasına rağmen Demokrit'in birincil nitelik sınıfını oluşturan şekil, büyüklük gibi niteliklerin atomlara izafe edilmesi ve atomik seviyedeki niteliklerin hiçbirinin duyumsanmamasına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda da 17. yüzyıldan itibaren sistematikleşen birincil-ikincil nitelik ayrımının Demokritos'a dayandırılmasını doğru bulmadığını belirtmektedir. Pasnau, “Democritus and Secondary Qualities”, 99–120.

⁴⁰⁵ Aristo'nun atomcu evren anlayışına yönelik eleştirileri için bk. Richard Sorabji, *Time, Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 365–369; Bulgen, “Aristo'nun Atomculuk Eleştirisi”, 285–323.

gördüğümüzde onu algılama sebebimiz onun renkli oluşudur. Dolayısıyla Diares'in oğlunun algılanması arazî türdendir. Aristo doğası gereği/aslî olarak duyumsanabilen nitelikler arasında da bir ayırım yapmaktadır. Bunların birincisi "hususî duyulurlar" (idia aishēta) ikincisi ise ortak duyulurlardır (koina aishēta). Hususî duyulurlar renkler, görülenler, sesler, kokular gibi tek bir duyu ile algılanabilen nitelikleri içerirken ortak duyulurlar şekil, büyüklük, hareket gibi bütün duyu organları tarafından algılanabilen nitelikleri kapsamaktadır.⁴⁰⁶ Aristo'nun bu taksimdeki amacının maddenin daha temel olan özelliğiyle daha az temel olan özelliklerini ayırmak değil hangi tür özelliklerin duyuyu harekete geçirdiğini basitçe açıklamak olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁰⁷ Nitekim bu ayırımı zikrettiği kısımda rengi, şeffaflık hareketi geçirebilen şeklinde tanımlamakta ve görülme özelliğinin nesnenin zâtına ait olmayıp ancak renk arazının bir gerekliliği olduğunu belirtmektedir.⁴⁰⁸ Bu bağlamda tarihi olarak birincil-ikincil nitelik ayırımı sistematikleştiren 17. yüzyıl filozoflarının Aristo'nun maddenin temel özellikleri anlayışına yönelik eleştirilerinde akıllarında olan doktrinin *De Anima* 'daki bu ayırım değil *Oluş ve Bozuluş* 'taki ayırım olduğu ileri sürülmektedir.⁴⁰⁹ Skolastik tabiat felsefesi öğretileri içinde nitelik taksimi konusunda bilinen en klasikleşmiş pasajın *Oluş ve Bozuluş* eserinde Aristo'nun etrafımızdaki doğal nesnelerin temel niteliklerini izah etme girişiminde bulunduğu bölüm olduğu belirtilmektedir.⁴¹⁰ Aristo bu pasajlarda cisimlerin öğelerini ele almakta ve değişimi, oluş ile bozuluşu ortaya çıkaran ilke ya da öğelerin toprak, hava, su ve ateş şeklindeki dört temel madde olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu öğelerin her birinin sıcaklık-soğukluk ve yaşlılık-kuruluk şeklindeki zıt çiftlerden birini alması gerekmektedir. Söz gelimi toprak soğuk ve kuru, hava sıcak ve yaş, ateş kuru ve sıcak, su ise soğuk ve yaştır.⁴¹¹ Aristo'nun bu ifadeleri onun sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluğu maddenin birincil nitelikleri olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanmaktadır.⁴¹² Aristo'ya göre diğer tüm nitelikler bu dört temel nitelikten türeyebilmektedir. Nitekim temas duyusuyla algılanan ağır-hafif, sert-yumuşak, esnek-kırılgan, pürüzlü-pürüzsüz, kalın-ince nitelikleri ona göre esasen bu dört temel niteliğin türevleridir. Söz gelimi ince

⁴⁰⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 218a6.

⁴⁰⁷ Lee, "The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy", 31–32.

⁴⁰⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 418a26–418b4.

⁴⁰⁹ Lee, "The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy", 32.

⁴¹⁰ Pasnau, "Scholastic Qualities, Primary and Secondary", 41.

⁴¹¹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, trc. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 329a5, 330a30.

⁴¹² Pasnau, "Scholastic Qualities, Primary and Secondary", 41.

yaşlılığın, kalın da kurunun türevidir.⁴¹³ Aristo'ya göre bu dört nitelik birbirine indirgenemezken gözlenebilen diğer tüm nitelikler bu dört niteliğe indirgenebilmektedir.⁴¹⁴ Aristo'nun bu ifadeleri onun nezdinde birincil niteliklerin sıcaklık-soğukluk, yaşlık ve kuruluk olduğu, maddenin bu zıt nitelik çiftlerinin hepsinden birden yoksun kalamadığı diğer niteliklerin bu dört temel nitelikten oluştuğu dolayısıyla da ikincil nitelik sınıfına dâhil edilebileceği şeklinde yorumlanmıştır.⁴¹⁵ Aristo'nun mütekaddimîn dönem araz tasniflerine kaynaklık ettiği iddia edilen nitelik taksimi de *Oluş ve Bozuluş*'taki bu taksimdir. Nitekim âlemde sadece arazların bulunduğu ve cisimlerin de arazlardan oluştuğu şeklinde monist bir ontolojiyi savunan Dırâr ve Neccâr'ın cisimlerin oluşumunda zorunlu olarak bulunan dolayısıyla da cisimlerin yoksun kalamadıkları arazlar ve cisimlerin yoksun kalmalarının mümkün olduğu arazlar şeklindeki taksimlerinin⁴¹⁶ Aristo'nun bu taksiminden mülhem olduğu, iddia edilmektedir.⁴¹⁷ Her ne kadar görünüş itibarıyla bu iki taksim benzerlik arz etse de Dırâr ve Neccâr cisimlerin yoksun kalamadıkları arazları diğer arazların türevi olarak kabul etmemeleri bakımından Aristo'dan farklılık göstermektedir.

Aristo'nun bu taksimleri dışında onun kategoriler teorisi de kelâmcıların araz taksimiyle ilişkilendirilmektedir. Ancak bu bağlantı mütekaddimîn dönem araz taksimleriyle değil müteahhirîn dönem kelâmıyla alakalı görülmelidir. Zira ileriki bölümlerde izah edileceği üzere mütekaddimîn dönem kelâmcıları arasında herhangi bir tasnif yapmadan sadece araz türlerini sıralayanlar ve âlem görüşlerindeki farklılıktan dolayı araz tasnifinde de yaygın kanılara aykırı fikir beyan edenler bulunsun da bu dönemde genel olarak arazların öne çıkan özellikleri üzerinden tasnifler yapılmaktadır. Bu bağlamda en baştan söylemek gerekirse zikredilen iddialara rağmen kanaatimizce mütekaddimîn dönem kelâmındaki araz tasniflerinde orijinallik bulunmaktadır.

Müteahhirîn dönem kelâmında ise arazlar genelde canlılara özgü olup olmamalarına göre taksim edilmekle birlikte Aristo felsefesi ve mantığının etkisi dâhilinde kategorilere

⁴¹³ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 329b6-330a12.

⁴¹⁴ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 330a12[23].

⁴¹⁵ Pasnau, "Scholastic Qualities, Primary and Secondary", 41–44.

⁴¹⁶ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 443; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Muallîn*, II/6-7, 35; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 67, 358, 362; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/71. Schöck, "Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dırâr b. 'Amr (d. 200/815)", 18–19.

⁴¹⁷ Schöck, "Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dırâr b. 'Amr (d. 200/815)", 18–19.

dayalı izahlara da yer verilmektedir. İbn Sînâ ve ondan önceki filozoflar kategorileri Mantık ilminin konusu kabul edip bu bölümlerde işlerken kelâm eserlerinde ise bu konu ontoloji bahislerinin arazlar kısmında ele alınmıştır.⁴¹⁸ Müteahhirîn dönem kelâm eserlerinin varlık taksimlerinin ele alındığı bölümlerde felsefecilerin arazları nicelik, nitelik, mekân, zaman, durum, iyelik, görelilik, etkenlik ve edilgenlik olmak üzere dokuz kategoriyle taksim ettikleri ifade edilerek⁴¹⁹ arazlar *makûlât-ı tis ‘a* denilen bu kategorilere bağlı olarak işlenmekte ve hatta bu dönemde Beyzâvî gibi kelâm ile felsefeyi birleştirme işini ilerleten bazı âlimler bu konuda da ileri giderek Aristo’nun dokuz kategorisini araz taksimi olarak benimsemektedir.⁴²⁰ Her ne kadar kategorilere dayalı araz taksimi felsefecilere nisbet edilse de müteahhirîn dönem kelâm eserlerinde arazlarla ilgili izahlar kategoriler bağlamında detaylandırılmaktadır. Nitekim zaman ve mekân nicelik kategorisinde işlenirken, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, itimâd, katılık-sertlik, renkler, sesler, tatlar, kokular, hayat, bilgi, irâde, arzu-nefret ve kudret arazları nitelik kategorisinde, oluş arazları nisbet kategorisinde ele alınmaktadır.⁴²¹ Bununla birlikte kelâmcıların Aristocu felsefeye dayanan bu kategorilerden sadece nitelik ve mekânı araz olarak kabul edip diğerlerini reddettikleri de belirtilmektedir. Zira dokuz kategoriden sadece bu ikisi duyusaldır.⁴²²

⁴¹⁸ Mahmut Kaya, “Makûlât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2003), 27/460-461. Nitekim Fârâbî *İhsâu’l-‘ulûm* adlı eserinde kategorileri mantık ilminin konuları arasında kabul etmektedir. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm: İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Ateş (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 74–75, 86. İbn Sînâ *Şifâ* külliyyâtında kategorileri Mantık ilmine giriş mahiyetindeki Medhal’in hemen ardından ayrı bir bölümde detaylıca ele almaktadır. Aristo mantığını temel almakla birlikte kendine özgü bir mantık sistemi geliştiren İbn Sînâ kategorilerin varlıklarının nitelikleri bakımından Metafizik’in, delâlet eden lafızlar oluşlarının ise Mantık’ın konusu olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Makûlât*, 4-5; Harun Takcı, *İbn Sînâ’da Kategoriler ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 8, 163. Kategorilerin genel olarak metafizik bahislerinde ele alınmaları ise Gazzâlî ile birlikte başlamış ve Gazzâlî sonrasında kategoriler birkaç örnek dışında mantık alanında işlenmemiştir. Ali Durusoy, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimler Dergisi* 5/2 (2010), 17. Nitekim Gazzâlî mantık alanındaki ilk eseri olan *Mi’yârü’l-‘ilm*’inde de kategorileri varlığın kısımları bahsinde incelemektedir. Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *Mi’yârü’l-‘ilm*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 304–318.

⁴¹⁹ Abdüllatif Harputî, *Tenkihü’l-‘kelâm fî ‘akâ’idi ehli’l-İslâm*, haz. İbrahim Özdemir - Fikret Karaman (Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 44–45.

⁴²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî’l-müteḳaddimîn ve’l-müte’ahḥirîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-ḥükemâ’ ve’l-müteḳellimîn*, 85-92; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma’ahu ḥâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-‘Çelebî*, V/14-27; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, II/144-148, 167-474; Beyzâvî, *Ṭavâli’u’l-envâr min meṭâli’i’l-enzâr*, 103.

⁴²¹ Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî’l-müteḳaddimîn ve’l-müte’ahḥirîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-ḥükemâ’ ve’l-müteḳellimîn*, 85-92; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma’ahu ḥâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-‘Çelebî*, V/56-299, VI/3-271; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, II/167-383; Beyzâvî, *Ṭavâli’u’l-envâr min meṭâli’i’l-enzâr*, 103–130.

⁴²² Harputî, *Tenkihü’l-‘kelâm fî ‘akâ’idi ehli’l-İslâm*, 44–45.

Esasen kategoriler felsefeciler tarafından arazların kısımları olarak değil varlıkların en genel taksim ve tasnifinin ifadesi olarak ele alınmakta ve varlıkların ne tür varlık olduklarını ifade etmektedirler.⁴²³ Nitekim Aristocu felsefenin takipçilerinden İbn Sînâ arazların zorunlu bir taksiminin yapılmasının zor olduğunu belirtirken Fârâbî kategoriler bahsinden ayrı olarak müstakil bölümde ele aldığı arazi, kendisi ile herhangi bir şeyin nitelendiği sıfat olarak tanımladıktan sonra zâtî ve gayr-ı zâtî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu taksimde zâtî araz, konusu (mevzu) aynı zamanda mâhiyeti ya da mâhiyetinin bir cüzü olan ve konusunun mâhiyetinin o arazın kendisinde bulunmasını gerektiren iken gayr-ı zâtî araz, konusu mâhiyetinin kapsamına girmeyen ve konusunun mâhiyetinin o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmeyen arazdır.⁴²⁴ Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ arazın zikredilen dokuz kategorinin cinsi olmadığını ortaya koyma maksadıyla Stoacılarla başlayan kategorilerin sayıları tartışmalarında kategorileri cevher ve araza indirgeyen görüş üzerinde özellikle durmaktadırlar. Zira bu görüş arazın zikredilen dokuz kategorinin bir cinsi olduğu intibahını uyandırmakta ve bu durum kategorilerin sayısının on olduğunda ısrar eden Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından reddedilmektedir.⁴²⁵ Nitekim arazların dokuz kategorinin cinsi olduğu fikrinin yanlış olduğunu savunan Fârâbî bu bağlamda arazın dokuz kategoriye kapsayan bir cins değil bu dokuz kategoriden her birinin işaret edilebilen nesneye izafeti olduğunu belirtmektedir.⁴²⁶

Aristo'nun mantık ilminin konusu olarak vazettiği bu kategoriler müteahhirîn dönem eserlerinde sistematik bir şekilde görülmekle birlikte her ne kadar araz tasniflerini etkilemese de mütekaddimîn dönemde bilinmektedir. Nitekim İmam Mâtûrîdî Dehrîlerin görüşlerini eleştirdiği bölümde heyûlâ-sûret teorisini benimseyen Aristo'yu eleştirirken bu on kategoriye zikretmekte ve Aristo'nun bunların dışında bir şeyin varlığı

⁴²³ Mahmut Kaya, "Makûlât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2003), 27/460; İbrahim Çapak, "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi", *Felsefe Dünyası* 2/40 (2004), 108.

⁴²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 511; Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 95-96.

⁴²⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 91-95; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ': Mantık*, thk. Ebû Kanvâtî vd. (Kum: Mektebetü Semâhatî Âyetullah el-'Uzmâ el-Mar'âşî en-Necefî el-Kiberî, 2012), 55-65; Harun Takcı, "İbn Sina'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018), 298-299. Kategorilerin sayısı konusundaki ilk muhalefetin Stoacılar Aristo'dan farklı olarak varlığı bütün kategorilerin üzerinde yüksek bir cins olarak kabul etmekle birlikte kategorileri asıl neden, nitelik, durum ve durumlar arası bağlantı olmak üzere dörde indirmişlerdir. Dürüşken, "Stoa Mantığı", 296-297; Çapak, "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi", 113-116; Takcı, "İbn Sina'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik", 298.

⁴²⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 93-94.

bulunmadığını ileri sürdüğünü belirtmektedir.⁴²⁷ Yine bir Mâtürîdî olan Ebû Şekûr es-Sâlimî de felsefecilerin ve tabiatçıların âlem görüşünü eleştirdiği bölümde cevherin yoksun kalamadığı dokuz araz kategorisinden bahsetmektedir. Ona göre cevher; mahiyet, nicelik, nitelik, izafet, mekân, zaman, fâil, meful ve değişimden yoksun kalamamaktadır.⁴²⁸ Mütেকaddimîn döneminde bilinmelerine rağmen bu dönemde kategorilerden sadece felsefecilerin âlem görüşünün eleştirisinde bahsedildiği, bunun haricinde muhtemelen mantık ilminin bu dönemde kelâm ilmine henüz sirayet etmemesi nedeniyle usul konularında ve varlık taksimlerinde zikredilmediği dolayısıyla araz taksimlerinde de kategorilerin etkisinin bulunmadığı görülmektedir.

2.1.2. Mütেকaddimîn Dönem Kelâmcılarının Araz Tasnifleri

Kelâmcılar araz tanımlarında olduğu kadar araz tasniflerinde de farklı görüşler serdetmişlerdir. Nitekim araz tasniflerindeki çeşitlilik kelâm âlimlerinin kendilerinin de farkında oldukları ve vurguladıkları hususlardandır. Esasında mütেকaddimîn döneminde bilhassa Ehl-i sünnete mensup müelliflerin eserlerinde arazlara yönelik net ve açık tasnifler pek görülmemektedir. Arazları birtakım kategorilere göre tasniften ziyade arazların türlerinin zikriyle yetinilmektedir. Bu bağlamda arazların oluşlar, renkler, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, kokular, tatlar, ses, bekâ, hayat, ölüm, ilim, cehalet, nazar, şüphe, dalgınlık, kudret, acz, irâde, işitme, görme, körlük, kelâm, hâtır, elem, lezzet, fikir, itikâd olmak üzere otuz küsur türünün bulunduğu belirtilmektedir. Bu araz türlerinin farklılık arz ettikleri ifade edilmekte ayrıca iâde, fenâ, ağırlık ve hafiflik arazları gibi varlığının kabul ve reddi noktasında ihtilaf bulunan arazlardan da bahsedilmektedir.⁴²⁹

Mu‘tezilî eserlerde ise belli esaslara göre kategorize edilmiş daha sistematik tasniflere rastlanmaktadır. Söz gelimi Kâdî Abdülcebâr Allah Teâlâ’nın cisim ve araz olmakla nitelenmesinin imkânsızlığı bahsinde araz tanımını verdikten sonra arazların üç farklı şekilde tasnif edilebileceğine işaret etmektedir. Kâdî Abdülcebâr’ın zikrettiği taksimler bekâ, idrâk ve illeti merkeze almaktadır. Bunlardan bekâyâ bağlı araz taksimine göre arazlar bâkî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılabilir. İdrâke bağlı taksime göre

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 215–216.

⁴²⁸ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî’t-tevhîd*, 80.

⁴²⁹ Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 59–65; Pezdevî, *Uşûlü’l-dîn*, 12; Neseî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/73; Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, 56.

arazlar, müdrek ve gayr-ı müdrek şeklinde taksim edilirken illete bağlı taksimde ise illet olan ve olmayan arazlar söz konusudur. Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesine göre illet olmayanlar ancak bir sığata özgü olanlardır ki bu sıfat da Allah hakkında müstahildir.⁴³⁰ Cevher ve bilhassa araz üzerine telif edilen en kapsamlı eser özelliğı taşıyan *et-Tezkire*'nin başında İbn Metteveyh de arazlara dair otuzdan fazla taksim nakletmektedir.⁴³¹ Burada zikredilen taksimlerin her birinde arazların farklı özellik ve nitelikleri esas alındığından bu taksimler, arazların genel özellikleri ile onları birbirinden ayıran niteliklerin neler olduğu hususlarında da veri sağlamaktadır. Eserde bahsedilen araz taksimlerinde baz alınan temel noktalar; bekâ, algılanma, mahal, benzeşme-farklılaşma-zıtlaşma, tevlîd, fiile etki ve taalluk gibi hususlardır.⁴³²

Arazların taksimlerindeki ihtilafları değerlendiren Münâ Ahmed, kelâmdaki araz tasniflerini üç kategoriye indirgeyerek genellemektedir. Bunlardan birincisi arazların sonlu sayıda olduğu görüşüdür ki bu görüşün savunucuları Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'dir. Sonlu olduğu ileri sürülen bu arazlar; oluşlar, renkler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, koku, tat, ses, bekâ, hayat, ilim, cehl, nazar, şekk, sehv, kudret,

⁴³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 231. İlet olan arazlar, nesneleri karakterize eden ve onlara belirli bir nitelik kazandıran arazlardır. İdrâk edilmeyen arazların tümü zorunlu olarak illet olan araz türünden sayılır. Zira varlıkları duyu ile idrâk edilmediğinden bunlar ancak bulundukları cevherlerde meydana getirdikleri durum (hâl) ile bilinebilmektedirler. Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilî qādî l-quḍāt Abū 'l-ğasan 'Abd al-Jabbār bn Ağmad al-Hamaḍānî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 125-126. Söz gelimi arzu arazı duyuyla idrâk edilmeyen arazlardır. Ancak insanlar arzulu (müştehi) oldukları durum ile böyle olmadıkları durum arasındaki ayrımı fark ederek bu durumun kaynağını sorguladıklarında arzu arazının varlığı fikrine ulaşabilmektedirler. Nitekim bir insan arzulu olmaması da mümkün olduğu halde arzulu olduğunu bildiğinde onu arzulu duruma sevk eden bir belirleyicinin (muhasıs) olması gerektiğı sonucunu çıkarır. Kâdî'ye göre insanı arzulu olma durumuna sevk eden şey bu kimsenin zâtı ya da zâtî bir özelliğı olamaz. Zira zât ve zâtî özellikten kaynaklanan durumların zâtan ayrılması düşünülemez. Oysa insanın arzulu olmadığı durumlar da mevcuttur. Dolayısıyla insandaki bu arzulu olma halinin onun zâtından ayrı bir şeyden kaynaklanması gerekir ki bu da arzu arazıdır. Hayat ve kudret gibi arazlar da arzu arazı gibi idrâk edilmeyen dolayısıyla da illet olan, ayrıca bulundukları varlıkta bir durum (hâl) ortaya çıkaran arazlardır ki bu arazların varlıkları da zaten bulundukları nesnede ortaya çıkardıkları bu durum sayesinde bilinebilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 92-93.

⁴³¹ İbn Metteveyh'in zikrettiğı taksimler bir mahalde olmaksızın var olması mümkün olanlar ve olmayanlar, fiil türünde kabul edilen ve edilmeyen arazlar, kulların kudreti kapsamına giren ve girmeyen arazlar, varlığı ve özellikleri salt akılla bilinebilenler ve bu hususta vahye de ihtiyaç duyulan arazlar, müteallık olanlar ve taalluk bakımından bir rolü bulunmayanlar, tek bir mahalde var olmaları mümkün olan ve olmayan arazlar, hükmü bir mahalle sınırlı olan ve hükmü bütüne ait olanlar, bulunduğu mahalden farklı olan ve bulunduğu mahalle zıt olan arazlar, algılanan ve algılanmayan arazlar, kendi içinde farklılaşan arazlar ve farklılaşmayıp benzeşen arazlar, zıttı olan ve olmayan arazlar, tevlîd noktasında etkisi bulunan ve bulunmayan arazlar, şart olan ve şarta bağlı olan arazlar, bekâsı mümkün olan ve bekâsı imkânsız olan arazlar, türü bakımından müteallık olan veya olmayanlar şeklindedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2-8.

⁴³² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2-8.

acz, irâde, sem‘, basar, ‘amâ (körlük), kelâm, hâtır, elem, lezzet, fikr ve itikâdtır. Muammer’in savunduğu ikinci görüşe göre ise arazlar sonsuz sayıdadır. Nitekim bunun delili cisimlerde mevcut olan her araz türünün, bütün türleri bakımından sonsuz olmalarıdır. Üçüncü görüş ise Nazzâm’a ait olan arazların cisim ve aynı cins oldukları, tek arazın hareket olduğu görüşüdür. Bu görüş peygamberin fiili ile şeytanın fiilini aynı cins saymayı gerektirdiği için Ehl-i sünnet tarafından eleştirilmiştir.⁴³³

Müna Ahmed’in kategorileştirmesi yanlış olmamakla birlikte kanaatimizce mütekaddimîn dönem kelâmcılarının araz taksimi hususundaki yaklaşımlarını tam olarak yansıtmamaktadır. Zira bu dönemde arazlara âlemin oluşumunda biçilen rol konusunda olduğu gibi araz taksimleri konusunda da Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh’in yukarıda nakledilen ibarelerinde görüldüğü üzere çok daha karmaşık ihtilaflar söz konusudur. Başta Ehl-i sünnet eserleri olmakla birlikte mütekaddimîn dönem eserlerinin çoğunda bu tarzda sistematik ve net tasnifler bulunmamaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh’in zikrettiği tasniflerde temel alınan arazlarda mahal, bekâ, tevlîd, arazların idrâki gibi ihtilaflı meselelerin tartışıldığı bölümlerde bu tasniflere işaret eden ibarelere rastlanmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların tümünün benimsediği ortak tek bir tasniften bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle de araz taksimlerine dair yapılacak bir incelemenin bütün bu ihtilafları içermesi gerekmektedir. Bu bağlamda biz de bu bölümde ilk dönem kelâm âlimlerinin âlem anlayışlarında araza yaklaşımları ve arazın öne çıkardığı özelliklerdeki farklılıkları göz önünde bulundurarak öncelikle mütekellimler arasında yaygın olan ve arazların başat özelliklerine göre sistematize edilen tasnifleri ele alacak ardından arazların tâlî sayılabilecek diğer bazı özelliklerini yansıtan münferit taksimlere yer vereceğiz. Daha sonra kelâm atomculuğu konusunda olduğu gibi arazlara yaklaşımda da istisnai fikirleri savunan Dırâr, Nazzâm ve Mâtürîdî gibi âlimlerin yaygın kabullerle uyuşmayan tasniflerini tespiti çalışacağız.

2.1.2.1. Mütekellimler Arasında Yaygın Olan Araz Tasnifleri

Mütekaddimîn dönem kelâmcılarının araz tasnifleri çeşitlilik göstermekle birlikte bu tasnifler içerisinde genel kabul gören kelâm kozmoloji ve araz anlayışıyla uygunluk gösteren ve diğerlerinden daha yaygın görülen birtakım tasnifler vardır. Bu tasnifler tanım

⁴³³ Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fî fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*, 47.

kısımında zikri geçen ve arazlara atfedilen süreksizlik, görünme, bir mahalde kâim olma ve sonradan ansızın ortaya çıkma gibi başat özelliklere dayanmaktadır. Hatırlanacağı üzere Kâdî Abdülcebbâr arazların bekâ, illet oluş ve idrâke bağlı tasniflerinden bahsederken⁴³⁴ İbn Metteveyh mahal, algılanma, benzeşme-farklılaşma-zıtlaşma, tevîd ve fiile etki, bekâ ve taallukla ilişkili tasnifleri zikretmektedir.⁴³⁵ Cürcânî ise kelâmcıların çoğunda görülen ve arazların ait olduğu mahallin canlılık özelliğine yönelik bir taksimden bahsetmektedir. Bu tasniften sonra sayı bakımından sonsuz araz türü olup olmadığı tartışmalarına değinen Cürcânî, Eş‘arî ve Mu‘tezile’nin çoğunluğunun her sayının artma ve eksilme kabul ettiği prensibinden hareketle bu tartışmada sonsuz araz türünün imkânsızlığını savunan tarafta olduklarını ifade etmektedir. Cürcânî ayrıca Cübbâîler ile Bâkılânî’nin bir sayının başka bir sayıdan daha üstün (evlâ) olmadığı fikrinden hareketle sonsuz araz türünün varlığını kabul ederek karşı safta yer aldıklarını belirtmektedir.⁴³⁶ Kelâmcıların araz tasniflerindeki ihtilaflardan bahseden Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveyh ve Cürcânî gibi mütekellimlerin bu ifadeleri ve kendi tasniflerini zikreden mütekellimlerin ifadeleri dikkate alındığında kelâmcılar arasında yaygın kabul gören dört taksim tarzı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar; bekâ özelliğine bağlı tasnifler, varlığının bilgisine ulaşma yöntemine ilişkin tasnifler, mahalle bağlı tasnifler ve arazın yaratıcısının/kâdirinin kimliğine bağlı tasniflerdir.

2.1.2.1.1. Bekâ Özelliğine Bağlı Tasnifler

Arazın hem lügavi hem terimsel tanımında en çok öne çıkarılan özelliği süreksizliği olmasına rağmen onun bekâsını savunanlar da bulunmaktadır. Esasında Bağdâdî’nin ifadesine göre bekânın müstakil bir araz olarak varlığını kabul edenler, arazların hiçbirinin bâkî olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda Bağdâdî Eş‘arîlerin, Ebü’l-Hüzeyl, Muammer, Bişr b. Mu‘temir, Hişâm el-Fuvatî ve Kâbî gibi Mu‘tezile’nin çoğunluğunun bekâ arazının varlığında hemfikir olduklarını Nazzâm, İbn Şebîb ve Cübbâîlerin ise bu arazi inkâr ettiklerini nakletmektedir.⁴³⁷ Ehl-i sünnetin arazların bekâsının imkânsızlığında ittifak etmesine karşılık Mu‘tezile’nin geneli ise arazların bâkî olduğunu savunmaktadır. Arazların hiçbirinin bâkî olamadığı hususunda Kâ‘bî, Ahmed

⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-İmamse*, 231.

⁴³⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a‘râz*, I/2–8.

⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma‘ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*, V/12-14.

⁴³⁷ Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 61–62.

eş-Şatvî, Ebû Hafs es-Saymerî ve Nazzâm⁴³⁸ Ehl-i sünnet ile hemfikir iken Kerrâmiyye arazların hepsinin bâkî olduğunu ileri sürmüştür.⁴³⁹ Bununla birlikte arazlara bekâ nisbet edenler hangi tür arazların bâkî olduğu konusunda ihtilaf etmiş ve bu bağlamda arazların bekâsını savunanlar arasında bâkî olan ve olmayan şeklindeki tasnif yaygınlık kazanmıştır. Basra Mu'tezilesinin çoğunluğu, bazısının kalıcı olduğunu, bazısının da kalıcı olmadığını savunmakla birlikte hangi arazların bâkî olduğu hangilerinin olmadığı noktasında ihtilafa düşerek bekâ özelliğine bağlı farklı tasnifler zikretmişlerdir.⁴⁴⁰

Arazları bekâ özelliğine göre tasnif edenlerden Ebü'l-Hüzeyl hareketler, irâde ve bazı sükûnların bâkî olmadıklarını buna karşılık renk, tat, koku, telif, hayat, ilim ve kudret arazlarının bekâlarının mümkün olduğunu savunmuştur. Ona göre canlının sükûnu bâkî değil iken ölünün sükûnu bâkîdir. Ebü'l-Hüzeyl'in bu konudaki meşhur görüşlerinden biri de cennet ve cehennem ehlinin sükûnunun, cehennem ehlinin hissedeceği elem ile cennet ehlinin tadacağı lezzetlerin son kertede bâkî ve devamlı olduğudur. Fakat ona göre cennet ehlinin oluşları ve hareketleri de kesintiye uğrar ve son bulurlar. Cehennem ehlinin acısı ile cennet ehlinin lezzetleri de bâkîdir.⁴⁴¹

Bişr b. Mutemir'e göre ise sükûn ve renklerin tümü bâkîdir ve cisimde bunların zıddı ortaya çıkmadıkça ikisi de yok olmaz. Buna göre hareket ortaya çıkmadıkça sükûn yok olmayacaktır. Aynı şekilde her renk ancak cisimde zıddı ortaya çıkınca yok olacaktır. Sözelimi siyah bir cisimde siyahlık arazının zıddı olan beyazlık ortaya çıkmadıkça

⁴³⁸ Bekâ arazının varlığını inkâr etmekle birlikte Nazzâm tıpkı Ehl-i sünnet gibi arazların bâkî olmadığını düşünmektedir. Nazzâm'ın bu istisnâî durumu onun tek araz olarak hareketi kabul edip diğer nitelikleri cisim addetmesinden kaynaklanmaktadır.

⁴³⁹ Arazlarda teceddüd fikrinin saçma olduğunu düşünen İbn Hazm da arazları bekâ süreleri ve fenâ bulma yani yok olma şekillerine göre taksim etmektedir. Ona göre arazların ilk kısmı tıpkı uzunluk, genişlik ve derinlik gibi hâlihazırdaki yapısal özelliği (mâ hüve aleyhi) yok olmadıkça yok olmayan, yok olması düşünülmeyendir. İkinci tür ise kendisini taşıyanın yok olması dışında yok olmayan ve yok olması düşünülmeyen şaraptaki sarhoş edicilik gibi arazlardır. Bekâ sürelerine bağlı üçüncü tür arazlar ise sadece taşıyanının yok olmasıyla yok olanlardır. Bu türün öncekilerden farkı arazların kendilerinin yok olmalarının, taşıyıcılarının yok olmasını gerektirmemesidir. Söz gelimi mavi bir nesnenin maviliği yok olduğunda nesne varlığını sürdürebilmektedir. Dördüncüsü, uzun veya kısa bir müddet bâkî kalan ve bazen de yapısal özelliği yok olan arazlardır. Bunlara saçın siyahlığı, bazı yiyeceklerin tatları, nesnelerdeki hoş veya kötü kokular, değişen renkler gibi arazlar örnek olarak gösterilmektedir. Beşincisi utanç neticesinde ortaya çıkan kızarıklık ve kederin süresi gibi hızlıca yok olan arazlardır. İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/238.

⁴⁴⁰ İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fi latîfi'l-keîâm", 107; Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, 213; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 246; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 70-71; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1178; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 456.

⁴⁴¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 70-71; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, II/120; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfi'l-Muşallîn*, II/44; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fi latîfi'l-keîâm", 107; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1178.

cisimdeki siyahlık arazı bâkî kalacaktır. Bısr b. Mu‘temir diğer arazlar için de aynı kuralı tatbik ederken Muhammed b. Şebîb ise hareket ve sükûnun bekâsını reddetmiştir.⁴⁴²

Cübbâîler ses, elem, hareket, fikir, irâde, kerahet ve fenâ arazlarının bâkî olmadığı; sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, itimâd, telif, renk, hayat, kudret, acz, ilimler ve itikâdların bekâsının ise mümkün olduğu hususunda hemfikirdir. Canlının, bizzat kendisinin kendi nefsinde meydana getirdiği sükûnu bir canlının, kendisinde doğrudan yaptığı fiilin bâkî olmayışından hareketle bâkî kabul etmezken ölülerin sükûnunu bâkî kabul ederek sükûn arazının bekâsı konusunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi düşünen Ebû Ali el-Cübbâî kelâmın ise bekâsını mümkün görmektedir. Buna karşın Ebû Hâşim kelâmın bekâsını mümkün görmeyerek geri kalan tüm arazları bâkî kabul etmekte bu bağlamda da babasıyla ihtilafa düşmektedir.⁴⁴³ Ehl-i sünnet kaynaklarında Cübbâîlerin hareket arazının bâkî oluşunda hemfikir oldukları belirtilirken Mu‘tezilî kaynaklar onların hareket arazının bekâsı konusunda da ihtilaf ettiklerini, nitekim Ebû Hâşim’in hareketin bâkî olduğunu, Ebû Ali’nin ise olmadığını söylediğini nakletmektedir.⁴⁴⁴

Araz taksimlerini zikrettiği bölümde İbn Metteveyh bekâsı mümkün olan arazların; renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, oluşlar ve telifler olduğunu; bunların dışında kalan arazların ise bekâlarının mümkün olmadığını belirtmekle birlikte bâkî olan arazların da kendi içlerinde taksime tabi tutulduklarını belirtmektedir. Buna göre bâkî kabul edilen arazlar; zıddı bâkî olan ve zıddının bekâsı imkânsız olan şeklinde tasnif edilmektedir. Zıddının bekâsı imkânsız olan ikinci kısım sadece fenâ arazını kapsamaktadır. Bu tasnifin bir başka türü arazın, zıddının da bekâ konusunda kendisine benzeyip benzememesiyle ilgilidir. Buna göre bâkî arazlar, zıddı da kendi gibi bâkî olan ve kendi bâkî olduğu halde zıddı bâkî olmayan tarzında taksime tabi tutulmaktadır ki bu sonuncusu sadece fenâ arazını içermektedir.⁴⁴⁵

Bekâ ve ikinci kez yaratılma (iâde) özelliklerinin birlikte esas alındığı bir başka tasnife göre ise bâkî arazlar ikinci kez yaratılması türü bakımından mümkün olan arazlar iken

⁴⁴² Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, II/120; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 71; Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/44-45.

⁴⁴³ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/45; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/537, II/120; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 71.

⁴⁴⁴ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 177; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-kelâm”, 107; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/262.

⁴⁴⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/5.

bunun imkânsız olduğu arazlar bâkî değildir. Ayrıca ikinci kez yaratılması mümkün olanlar da ikinci kez yaratılması her şekilde mümkün olanlar ve ikinci kez yaratılması bazı durumlarda mümkün olmayanlar tarzında taksim edilir. Birincisi renk, koku, tat, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat ve kudret gibi arazlardır. İkincisi ise kevn, telif ve kendisini bâkî kabul edenlere göre ilim gibi arazlardır. Bu ikinci kısımdaki arazlar Kadîm Teâlâ'nın kudreti kapsamında ortaya çıktıkları ve bir sebepten kaynaklanmadıkları zaman ikinci kez yaratılmaları mümkündür. Dolayısıyla hâdis bir kudretle veya bir sebeple gerçekleştiğinde arazın ikinci kez yaratılması imkânsızdır.⁴⁴⁶ Ayrıca Ebü'l-Hüze'yl el-Allâf ve Cübbâî gibi bazı âlimler de ikinci kez yaratılma esasına bağlı olarak arazları keyfiyeti bilinenler ve bilinmeyenler şeklinde tasnif etmektedirler. Bunlara göre ikinci kez yaratılması mümkün olan renkler, tatlar, kokular, kuvvet, işitme, görme gibi arazlar yaratılmışlar tarafından keyfiyeti bilinen arazlardandır. İkinci kez yaratılması mümkün olmayan hareket, sükûn ve bunlardan kaynaklanan birleşme, ayrılma, ses gibi arazların ise yaratılmışlar tarafından keyfiyeti bilinmemektedir.⁴⁴⁷ Allâf ve Cübbâî'nin hareketi ikinci kez yaratılması imkânsız arazlardan kabul etmelerine rağmen Muhammed b. Şebîb gibi mütekellimlerin çoğunun hareketlerin iâde edilebileceğini ileri sürdükleri nakledilmektedir.⁴⁴⁸

2.1.2.1.2. Varlığının Bilgisine Ulaşma Tarzına Bağlı Tasnifler

Arazlar varlıklarının bilgisine ulaşma tarzına bağlı olarak da çeşitli tasniflere tabi tutulmaktadır. Nitekim arazlar arasında akılla, vahiyle, zorunlu bilgiyle ve duyu idrâki ile bilinenler bulunmaktadır. Bu bağlamdaki tasniflerin en açık ve anlaşılır örneği İbn Metteveyh'in *et-Tezkire*'sinde görülmektedir. İbn Metteveyh varlığının ispatı ve

⁴⁴⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/6.

⁴⁴⁷ Cübbâî, iâdesi câiz olan şey için varlık bakımından takdim ve tehirin de câiz olacağını iddia etmiş bu kabulü nedeniyle hareket ve hareketten mütevellid olan arazların ikinci kez yaratılmalarının imkânsızlığını savunmuştur. Zira bunlar iâde edilirlse onlar için varlıkta önce ve sonra gelme de câiz olurdu. Şayet bu, hareketler için mümkün olsaydı bir kimse on vakitten sonra yapmaya güç yetirdiği şeyi bu on vakitten önce de yapabilirdi. Yahut ikinci vakitte yapmaya kâdir olduğu şeyi iâde şeklinde (muâden) onuncu vakitte de yapmaya kâdir olurdu. Eğer bu mümkün olsaydı Allah Teâlâ'nın hareket ve cisimlerden kâdir olduğu şeylerin sonu bulunmamasıyla birlikte bunu şimdi içinde bulunduğumuz anda yapması da câiz olurdu. Bu mümkün olunca da insanın sonsuz vakitlerde yapmaya güç yetirdiği şeyleri öne çekerek şu an yapması mümkün olurdu. Bu mümkün olsaydı insanın bunu bu vakitte yapmaması durumunda sınırsız terkler yapması mümkün olurdu ki bu fâsiddir. Bu durumun fâsid oluşu ortaya çıkınca hareketlerin iâdesi görüşünün yanlışlığı da ortaya çıkmaktadır. Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muşallîn*, II/57.

⁴⁴⁸ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muşallîn*, II/56; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 456.

özelliklerinin bilinmesi için aklın yeterli olduğu arazlar ve bu hususlarda vahye ihtiyaç duyanlar şeklindeki bir taksimden bahsetmekte, vahiyle bilinen araz türünün sadece fenâ arazi olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁹ Bu minvalde zikrettiği bir diğer taksim varlığının ispatına zorunlu olarak ulaşılan arazlar ve istidlâlî olarak ulaşılan arazlardır. Kevn arazının ispatının cevherin kâin olmaması da mümkün iken kâin olması üzerinden yapıldığına işaret eden İbn Metteveyh varlığının bilgisine zorunlu olarak ulaşılan arazlara örnek olarak kevn arazını göstermektedir.⁴⁵⁰ *Tezkire* şârihi bu örneğe ilave olarak hareket arazının da varlığı zorunlu olarak bilinen arazlardan olduğunu belirtmektedir. Zira hareketi ispat yolu cismin imkân bakımından hareketli oluşudur. Nitekim bu husus müşahede yoluyla zorunlu olarak bilinmektedir. Bu taksimde varlığı istidlâlî yolla ispat edilen arazlar ise ilim ve kudret gibi duyu ile müşahade edilemeyen arazlardır.⁴⁵¹

Varlığının bilgisine ulaşma yöntemi bağlamında kelâm metinlerinde rastlanan tasniflerden biri de idrâk edilme özelliğine dayanmaktadır.⁴⁵² Aslında arazların varlığını kabul edenler arazların idrâk edilip edilmediği konusunda ihtilaf etmektedir. Arazların duyu ile idrâk edilemeyeceğini düşünenler bunların ancak istidlâl ile bilinebileceğini ileri sürmektedirler. Arazların duyusal idrâkını kabul edenler de bu idrâkin keyfiyeti ve idrâk edilen arazlar ile edilemeyenlerin tasnifi konusunda ihtilafa düşmektedirler.⁴⁵³ Bu bağlamda arazların idrâkını kabul edenler arasında duyuyla idrâk edilenler ve idrâk

⁴⁴⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/6. İbn Metteveyh fenâ arazını vahiyle bilinebilen arazlar sınıfında zikretmekle birlikte cevherlerin fenâsı konusunu işlediği bölümde fenâ arazının akılla mı yoksa vahiyle mi bilindiği konusunda Cübbâilerin ihtilafından da bahsetmektedir. Nitekim Ebû Ali fenânın akılla bilinebileceğini savunurken Ebû Hâşim ise ancak vahiyle bilinebileceğini ve dahası cisimlerin fenâsına dair vahyî bilgi bulunmasaydı cisimlerin ebede kadar bâkî kalacaklarının kabul edileceğini ileri sürmektedir. İbn Metteveyh de bu konuda Ebû Hâşim'in görüşünü benimsemekte ve cevherin zıttı olan bir fenâ arazının varlığı akılla bilinse bile Allah'ın yaratması ve cevherleri yok etmeyi ihtiyarı hakkında nakle başvurma zorunlu olduğunu ifade etmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/101-102.

⁴⁵⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/8.

⁴⁵¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/8; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 6.

⁴⁵² Bilindiği üzere rü'yetullah bahislerinde idrâk ile rü'yetin aynı olup olmadığı tartışılmaktadır. Nitekim İmam Eş'arî bu ikisini aynı kabul ederek idrâk edilenin görüldüğünü görülenin idrâk edildiğini ileri sürerken İmam Mâtürîdî ve takipçileri ise idrâk ile rü'yeti birbirinden ayırmaktadır. Onlara göre idrâk bir şeyi bütün yönleriyle ihâta etmek demektir ve rü'yetten farklıdır. Zira onlara göre idrâk duyu algılarının tümünü kuşatan daha genel bir algıdır. Söz gelimi rü'yet göz ile algılama iken işitme seslerin algılanmasıdır. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 263; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 85-88; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 146. Burada arazların idrâki ile kastettiğimiz ise arazların görülmesi değil duyu organlarının herhangi biriyle algılanmasıdır. Nitekim tasniflerde sadece görme ile idrâk edilen arazlar değil işitme, dokunma gibi herhangi bir duyuyla algılanan arazlar kastedilmektedir.

⁴⁵³ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 454; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Mu'allîn*, II/47; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-kelâm", 107.

edilmeyenler şeklinde de farklı araz taksimleri görülmektedir.⁴⁵⁴ Duyuyla idrâk edildiği belirtilen arazların varlıklarının doğrudan müşahade edilmesi nedeniyle bunların aklî istidlâle gerek kalmadan zorunlu olarak bilindikleri ileri sürülmektedir.⁴⁵⁵ Zira beş duyuyla algılanan hususların zorunlu bilgiyle bilinenler kategorisine dâhil oldukları kabul edilmektedir.⁴⁵⁶ Buna göre duyu ile idrâk edilen arazların varlığı bilgisine zorunlu bilgiyle ulaşılırken idrâk edilmeyenler ise aklî veya naklî bilgiyle ya da zorunlu olarak bilinebilmektedir. Nitekim müdreğ olup olmadığı tartışmalı olan fenâ arazının akılla bilinebileceğini ileri süren Ebû Ali bu arazi gayr-ı müdreğ arazlar kapsamına alırken bu arazın ancak vahiyle bilinebileceğini savunan Ebû Hâşim mezkûr arazın idrâki konusunda bir karara varamayarak tevakkuf etmeyi tercih etmiştir.⁴⁵⁷ Gayr-ı müdreğ kapsamındaki kevn arazının varlığının bilgisine ise zorunlu bilgiyle ulaşıldığı kabul edilmekle birlikte bazı durumlarda delil ile ulaşılabilirdiği de ileri sürülmektedir. Telif arazının gayr-ı müdreğ olduğunu izah bahsinde İbn Metteveyh şayet müdreğ olsaydı bu arazi ispat için delil getirmeye ihtiyaç olmayacağını oysa telifin varlığının ispatı için delillere ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir. İtimâd arazının temâs duyusuyla algılanabileceğini savunan Ebû Hâşim itimâd'ın bilinmesi için delile gerek olmadığını ileri sürerken Ebû Ali ve onunla aynı fikirde olan İbn Metteveyh itimâdın gayr-ı müdreğ arazlardan olduğunu bu nedenle de ancak delille ispat edilebileceğini savunmaktadırlar.⁴⁵⁸ Bütün bu ifadeler gayr-ı müdreğ sınıfındaki arazların ya zorunlu olarak, ya vahiyle ya da aklî istidlâl olmak üzere üç farklı şekilde bilinebileceğini müdreğ arazların ise doğrudan ve zorunlu olarak bilinebildiğini göstermektedir.

Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler ve sesler olmak üzere genel olarak yedi türü kapsadığı ifade edilen müdreğ arazlar kendi içlerinde de tasnife tabi tutulmaktadır.⁴⁵⁹ Buna göre idrâk edilen arazların bir kısmı hayat mahallinin kendisi için

⁴⁵⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 92, 231; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm", 107; Jan Thiele, "A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a'râd by al-Hasan al-Rassâs", *Shii Studies Review* 2 (2018), 330–335.

⁴⁵⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 40, 246; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 61.

⁴⁵⁶ Bâkallânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 24.

⁴⁵⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/113-114; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm", 105-106.

⁴⁵⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/237-238, 299, 310.

⁴⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 91. Arazların idrâkını mümkün görenler bu yedi arazın müdreğ olduğu hususunda ittifak halinde iken ekvân, telif, yaşlık, kuruluk ve itimâd arazlarının duyuyula

yeterli olduğu elem, sıcaklık, soğukluk gibi arazlardır ki bunlar temas ile idrâk bakımından cevhere benzerlik göstermektedir. İdrâk edilen varlıklar cevher ve rengi idrâk için göz, sesleri idrâk için kulak, kokuları idrâk için burun, tatları idrâk için küçük dilin gerekli olması gibi özel bir duyuya ihtiyaç duyanlar ve kendisi algılandığı gibi zıddı da algılanan varlıklar şeklinde genel bir taksime de tabi tutulmaktadır. İdrâk edilen varlıklardan olmasına rağmen cevherin zıddının idrâk edildiği kesin olarak söylenememektedir. Zira cevherin zıddı fenâ arazıdır ve bu arazın algılanması hususu tartışmalıdır.⁴⁶⁰ İdrâk edilen arazlar ayrıca kulların kudreti kapsamında olanlar (sesler, acılar) ve kulların kudreti kapsamında olmayanlar (renkler, tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk) şeklinde taksim edilmektedir. Bu taksimde gayr-ı müdreğ arazlar kapsamında ictimâ-iftirâk, hareket-sükûnu içeren kevn arazları (ekvân), telifler ve itimâdlar, itikâdlar, irâdeler, kerâhetler, zanlar, düşünceler (efkâr), kudret, hayat, arzu duyma (şehvet), nefret etme (nefâr), yaşlık, kuruluk ve fenâ arazları olmak üzere on beş araz bulunmaktadır.⁴⁶¹

2.1.2.1.3. Mahalle bağı tasnifler

Arazların kendi zâtlarıyla kâim olmayıp bir mahalle ihtiyaç duymaları ve bulundukları mahalli etkilime tarzlarına bağı tasnifler kelâm metinlerinde sıklıkla zikredilen yaygın tasnifler arasındadır. Mahal eksenindeki tasniflerin ilkinde göre arazlar sadece tek bir mahalde varlığı mümkün olanlar ve iki mahalde birden varlığı mümkün olanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksimi benimseyenlere göre iki mahalde birden var olabilen tek araz telif arazı olup geri kalanların tümü tek bir mahalde var olabilmektedir.⁴⁶² Tek bir mahalde var olan arazlar da bir yapıya (binye) ihtiyaç duyanlar ve bir yapıya ihtiyaç duymayanlar şeklinde taksim edilmektedir.⁴⁶³ Mahal ile birlikte bir de yapıya ihtiyaç

idrâk edilip edilmediği hususunda ihtilâf etmektedirler. İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-keâm", 107.

⁴⁶⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2.

⁴⁶¹ Thiele, "A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a'râd by al-Hasan al-Rassâs", 330–332.

⁴⁶² Daha önce belirtildiği üzere atomcu Hint düşüncesinde nitelikler, kelâmdaki bu tasnife benzer şekilde birden fazla cevherde bulunabilen ve tek bir cevherde bulunan şekilde taksim edilmektedir. Dayanak noktaları benzer olmakla birlikte tasnifte her bir sınıfa dâhil edilen araz türlerinde farklılık görülmektedir. Nitekim kelâmcıların tasnifinde iki mahalde birden var olabilen araz sınıfına sadece telif arazı dâhil edilirken Hint düşüncesinde ise birden fazla cevherde bulunabilen arazlar sınıfı daha geniş tutulmakta ve bu kapsama birleşme, ayrılma, sayı ve büyüklük arazları dâhil edilmektedir. Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 20; Hirianna, *Hint Felsefesi Tarihi*, 204-205.

⁴⁶³ Yapı (binye), iki mahalde birden var olan telif arazının özel bir türüdür. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 320; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/600; Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, 145. Kelâmcıların literatüründe *binye*, "canlı varlıklar" ya da "canlının var

duyan arazlar bir bütünün tek bir parçasında bulundukları halde bütünü etkileyen arazlardır. İkincisi ise bunun dışında kalan ve sadece bulunduğu parçaya etki edebilen arazlardır.⁴⁶⁴ Mahalsiz arazın varlığını kabul etmeleri bakımından Mu‘tezile’ye nisbet edilen bir diğer tasnifte ise arazlar; irâde ve kerâhet gibi türü bakımından bir mahalde olmaksızın var olması mümkün olanlar, fenâ gibi bir mahalde olmaksızın var olması zorunlu olanlar ve varlığı sadece bir mahalde mümkün olan arazlar şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Arazlar ayrıca; bulunduğu mahalden farklı olan ve mahalline zıt olanlar şeklinde de taksim edilmektedir ki mahalline zıt olan araz sadece fenâ arazıdır.⁴⁶⁵

Arazlar, mahalleri etkileyerek onlarda değişiklik meydana getirmelerine bağlı olarak hükmü bir mahal ile sınırlı olanlar ve hükmü bütüne ait olanlar şeklinde taksim edilmektedir. Hükmü bir mahalle ait olanlar arasında mahalli için bir hal/sıfat gerektiren ve gerektirmeyenler şeklinde iki kısım bulunmaktadır. Birincisi sadece oluş arazlarının türlerini kapsamaktadır. İkincisi ise bunların dışında kalanlardır.⁴⁶⁶ Bu taksimde mahalli için bir hal gerektiren ve gerektirmeyen arazlar farklı metinlerde illet yapılan ve yapılmayan arazlar şeklinde de ifade edilmekte ve hal gerektirme yerine “sıfat gerektirme” ibaresi zikredilerek başkası için bir sıfat gerektiren arazlar illet yapılan arazlar kapsamında kabul edilmektedir. Bu sınıfa giren arazlar ise bir mahalle özgü olan kevn ve hükmü bütüne ait olan hayat gibi arazlardır.⁴⁶⁷ Ayrıca bir sıfatı ya da hükmü cismin bütün cüzleri için gerektiren arazlar da bütünün her bir kısmında bu sıfatın var olması mümkün olanlar ve sadece özel bazı kısımlarında var olması mümkün olanlar şeklinde taksim edilmektedir. Birincisi hayat ve kudret gibi bütünün herhangi bir cüzünde bulunmaları mümkün arazlar iken ikincisi ilim gibi hükmü kalbe özgü olanlar ile irâde, arzu gibi arazlardır.⁴⁶⁸

olabileceği asgari parça” anlamında da kullanılmaktadır. Felsefecilere göre ise yapı (binye), terkîb şekliyle bir mizacın meydana geldiği mürekkebe cisimdir ve *binye* onlara göre hayat için şarttır. Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, I/347; Askerî, *el-Furûku’l-luğavîyye*, 145.

⁴⁶⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/2.

⁴⁶⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/3, 106; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-İrâde*, 166; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fî laţîfî’l-keâm”, 107; Hillî, *Menâhicü’l-ıvâkîn fî usûli’d-dîn*, 74–75.

⁴⁶⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/2.

⁴⁶⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/3; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, 231.

⁴⁶⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/2-3; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-İrâde*, 151–152, 166; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, 231; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fî laţîfî’l-keâm”, 107-108. Bu araz taksimi Hint atomculuğundaki “bütünü istilâ eden/etmeyen” nitelik taksimiyle benzerlik göstermektedir. Fakat Hint sistemindeki taksimde bütünü istilâ

Mahalle bağı tasnifler arasında mahallerin canlılık özelliğini esas alanlar da bulunmaktadır. Bulunacağı mahallin canlılık özelliğine sahip olup olmamasına yönelik araz tasnifleri aslında müteahhirîn dönem âlimleri tarafından yapılmaktadır. Buna göre canlıya özgü olan arazlar, hayat, ilim, itikâd, zan, nazar, kudret, irâde ve kerâhet, lezzet, elem, arzu ve nefret, kelâm ve hayata tabi olan idrâkler iken canlılara özgü olmayan arazlar oluşlar ve hayata tabi olmayıp beş duyudan biriyle algılanan ışık, ses, koku gibi arazlardır.⁴⁶⁹ Bu tasniften hareketle kelâmcılar ayrıca sayı bakımından sonsuz araz türü bulunup bulunmadığı meselesini de tartışmaya açmaktadır. Buna göre Eş'arî ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun her sayının artma ve eksilme kabul ettiği prensibinden hareketle bu tartışmada sonsuz araz türünün imkânsızlığını savundukları, Cübbâîler ile Bâkılânî'nin ise bir sayının başka bir sayıdan daha üstün (evlâ) olmadığı fikrinden hareketle sonsuz araz türünün varlığını kabul eden karşı tarafta bulundukları belirtilmektedir.⁴⁷⁰

Müteahhirîn dönemde daha açık bir şekilde ifade edilmesine rağmen mütekaddimîn dönemde de varlığı hayat arazının varlığı şartına bağlı olan arazlardan bahsedilmesi bu tasnifin köklerinin erken dönemlere kadar uzandığını göstermektedir. Canlılara özgü araz ya da varlığı bulunduğu mahalde hayat arazının bulunması şartına bağlı arazlar ve cansız-ölü mahallerde de bulunabilen arazlar şeklindeki araz tasnifi mütekaddimîn dönem kelâm eserlerinin özellikle sıfâtullah bahislerinde görülmektedir. Sâni'in hayy, âlim, kâdir ve mürid oluşunun izah ve ispatında hayat, ilim, kudret ve irâde sıfatları arasındaki şart-meşrut ilişkisini andıran ilişkiden bahsedilmektedir. Bu tarz izahlara Eş'arî, Bağdâdî, Bâkılânî, Cüveynî ve Nesefî gibi Ehl-i sünnet mensubu müelliflerin eserlerinde rastlandığı gibi Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezilî müelliflerde de rastlanmaktadır. Nitekim

eden arazlar kelâmdaki bir hükmü bütün için gerektirenlerden farklı türde arazları içermektedir. Nitekim kelâmdaki hükmü bütün için gerektiren arazlar yukarıda belirtildiği gibi hayat ve kudret arazları iken Hint sisteminde ise renk arazıdır. Gankopadhyaya, *Indian Atomism: History and Sources*, 20; Hiriyan, *Hint Felsefesi Tarihi*, 204-205.

⁴⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/141-142; Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müteḳellimîn*, 93; Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*, 75; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/12-14; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1176; Harputî, *Tenķihu'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 44-45.

⁴⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/12-14; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1177. İbn Metteveyh'in zikrettiği tasniflerden biri de türlerinin sınırlılığına dayanmaktadır. Bu tasnifte itimâdlar türleri sınırlı araz kategorisinde iken itimâd dışındaki arazlar ise türleri sınırlı olmayan kategoridedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/4.

zikredilen müelliflerin eserlerinde Allah Teâlâ'nın *hayy* oluşu bu ilişkiden hareketle izah edilmekte ve hayat sıfatının kâdir ve mürîd sıfatlarının sübutu için şart kabul edildiği belirtilmektedir. Buna neden olarak da âlim ve kâdir bir fâilin aynı zamanda canlı (*hayy*) olması gerektiği gösterilmektedir. Buna bağlı olarak yaratıcının kâdir ve mürîd oluşu sabit olduğunda *hayy* oluşunun da ispat edilmiş olacağı ifade edilmektedir. Mu'tezile'den Sâlihî haricindeki bütün kelâmcıların Allah'ın ilim, kudret, ölüm, cansızlık, hayat ve kudreti bir araya getirmesini imkânsız gördüğü, Sâlihî'nin ise canlı olmayanın âlim, kâdir ve mürîd olmasını mümkün kabul ettiği nakledilmektedir. Bu görüşü nedeniyle de Sâlihî'nin yaratıcının *hayy* oluşuna O'nun âlim, kâdir ve mürîd oluşu üzerinden delil getiremeyeceği ifade edilmektedir. Zira *hayy*, âlim ve kâdir olmayandan muhkem fiillerin çıkması mümkün kabul edildiğinde yazarlık, kuyumculuk gibi işlerin ölü, cansız ve acizlerden sâdir olduğunun kabulü gerekecektir.⁴⁷¹

Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın irâdesinin herhangi bir mahalde bulunmadığı iddiası ve bu iddianın arazların kendi başlarına kâim olamayıp ancak bir mahalde kâim oldukları ilkesiyle çelişmesi sıfatullah bahislerinde hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından işlenmiştir. Bu bağlamda irâdenin canlılara özgü bir sıfat olmasından hareketle sadece hayat arazının bulunduğu mahalde var olabilen ve cansız mahallerde de var olabilen arazlara değinilmiştir. Eski bir Mu'tezilî olan Eş'arî bu konuyu kadîmin irâdesi ile muhdeslerin irâdesini ayırarak izah etmektedir. Eş'arî'ye göre muhdesin irâdesi araz olup bâkî değildir ve kendi zâtıyla kâim olmayıp kâim olacağı canlı bir mahalle ihtiyaç duymaktadır. Kadîmin irâdesi ise bâkîdir ve araz değildir. Herhangi bir mahalde bulunmayan irâdenin varlığı ise imkânsızdır ve böyle bir irâdeyle mürîd olanla kâim olan da yoktur.⁴⁷² Mu'tezile'nin mahalsiz irâde iddiasına cevap olarak Nesefî de irâdenin herhangi bir mahalde olmaksızın var olmasının mümkün olması durumunda hayatın olmadığı bir mahalde irâdenin var olmasının da mümkün olması gerekeceğini hatta irâdenin, hayatın var olmadığı bir mahalde var olmasının mahalsiz olarak var olmasına nisbetle akla daha yatkın olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ona göre arazların zâtları ile kâim olmalarının imkânsızlığı ve irâdenin de araz olması hasebiyle canlının

⁴⁷¹ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muṣallîn*, II/11; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 125; Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 45–46; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâṭi'i'l-edille fî uṣûli'l-i'tikâd*, 63; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, I/247–249; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 471–472; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uṣûli'l-ḥamse*, 161.

⁴⁷² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyḥ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 69.

niteliklerinden olan irâde hayatın bulunduğu bir mahalle ihtiyaç duymaktadır. Oysa hayatın bulunmadığı bir mahalde irâdenin var olduğunun kabulü bütün arazlar için genel olan bir mahalde bulunma şartını taşıırken canlıya özgü olan bir niteliğin varlığı için bulunacağı mahalde hayatın var olması şartını taşımayacaktır. Dolayısıyla Nesefî irâdenin varlığı için sadece herhangi bir mahalde bulunmasını değil bulunacağı mahalde hayatın var olmasının da şart olduğunu cansız mahalde irâdenin varlığının imkânsızlığında icma olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁷³

Kâdî Abdülcebbâr da canlılara özgü arazlar tasnifine Allah Teâlâ'nın irâdesinin mahalsiz olduğunu ispat sadedinde değinen âlimlerdendir. Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın irâdesinin mahalde bulunmasının kabul edilmesi durumunda ya hayat bulunmayan bir mahalde ya da hayat bulunan bir mahalde var olma alternatiflerinin söz konusu olacağını belirtmektedir. Bu alternatiflerin her ikisinin de yanlışa sürükleyeceğini ileri süren Kâdî Abdülcebbâr, cansız varlıklarda irâdenin bulunması meselesini tartışmaya açarak Allah'ın irâdesinin herhangi bir mahalde bulunmayışını izaha çalışmaktadır.⁴⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tartışmalarda arazların ancak bir mahalde bulunabileceği, araz tasniflerinde irâdenin de ilim ve kudret gibi canlılara özgü olan dolayısıyla da bir mahalde bulunması gereken arazlar arasında bulunduğu şeklindeki itirazları zikretmesi, itirazlardaki tasnifleri reddetmemesi ve irâdenin varlığının mahalsiz oluşunu kabulün diğer arazların mahalsizliğini iddia durumunda ortaya çıkacak imkânsızlıklara sevk etmeyeceğini ileri sürerek irâdenin diğer arazlardan farkını vurgulaması onun da canlılara özgü arazlar ve cansızlarda da bulunabilen arazlar tasnifini benimsediğini göstermektedir.⁴⁷⁵

Canlılara özgü araz ve cansızlarda da bulunabilen araz tasniflerine mütekaddimîn dönemde dolaylı yollarla işaret edildiği gibi İbn Metteveyh gibi âlimlerin eserlerinde bu minvalde daha doğrudan tasniflere yer verildiği görülmektedir. Nitekim İbn Metteveyh'in şart-meşrut ilişkisi içindeki araz taksimi bu tasnife işaret etmektedir. Buna göre hayat arazi ilmin varlığının imkânı için şart iken ilim de şarta bağlı olandır (meşrut).⁴⁷⁶ Bu minvalde arazların; varlığında hayat, ilim ve düşünce (nazar) gibi kendi tür veya

⁴⁷³ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/498-499.

⁴⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Îrâde*, 149-160.

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Îrâde*, 160-173.

⁴⁷⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/3-4.

cinsinden olan şeye ihtiyaç duyanlar ve geri kalan arazlar gibi böyle bir şeye ihtiyaç duymayanlar şeklinde de taksim edildiği görülmektedir.⁴⁷⁷ İbn Metteveyh ayrıca hükmü bütüne ait olan arazların da hükmü mahal ile sınırlı olana ihtiyaç duyan hayat gibi arazlar ve hükmü bütüne ait olana ihtiyaç duyan arzu, irâde, itikâd ve benzeri arazlar olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. İbn Metteveyh'in bu ifadeleri arzu, itikâd ve irâde arazlarının ancak hayat arazının bulunduğu mahallerde var olabildiklerini, dolayısıyla canlılara özgü arazlar olduklarını kabul ettiğini göstermektedir.⁴⁷⁸

2.1.2.1.4. Kâdirin Kimliğine Bağlı Tasnifler

Mütekellimlerin kulların fiillerini araz olarak kabul etmeleri, fiil taksimlerinin de araz taksimleri kapsamında değerlendirilmesini gerektirmektedir.⁴⁷⁹ Nitekim kulların fiillerini meydana getirmelerini sağlayan kudretin mahlûk olup olmadığı ve bu bağlamlarda ileri sürülen tevli'd ve kesb teorileri etrafındaki tartışmaların arazlarla ilişkili olduğu görülmektedir.⁴⁸⁰ Kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu savunan tevli'd teorisyeni

⁴⁷⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/4. Şî'î âlimlerinden Hillî de benzer bir tasnif zikretmektedir. Buna göre arazlar arasında var olmak için hayat arazına ihtiyaç duyanlar bulunmaktadır ki bunlar kudret, itikâd, zan, nazar, irâde, kerâhet, lezzet, arzu, nefret ve idrâk arazlarıdır. Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*, 75. Varlığı, kendisinden başka bir varlığı içeren ve içermeyen şeklindeki taksimde ise arzu ve nefret arazları hayat arazına ihtiyaç duyan değil doğrudan hayat arazının kapsamı altında bulunan arazlar arasında zikredilmektedir. Bu şekilde varlığı başka arazları içeren bir diğer araz itimâddır. Nitekim itimâdın da yaşlık ve kuruluk arazlarını içerdiği ileri sürülmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/6.

⁴⁷⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/5. Hayat arazının, hükmü mahalle ait olana ihtiyaç duyan arazlardan olmasının nedeni varlığı için özel bir yapı (binye) olan telife ihtiyaç duyması ve telifin de hükmü mahalle sınırlı arazlardan olmasıdır. Hükmü bütüne ait olana ihtiyaç duyan ilim, kudret, arzu ve benzeri arazlar ise var olmak için hayata ihtiyaç duyarlar ki hayat da hükmü bütüne ait olan arazlardandır. Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve 'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 4.

⁴⁷⁹ Kulların fiillerinin araz olduğu hususunda Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları ittifak halindedir. Nitekim kulların fiillerinin yaratıcısının kul değil Allah Teâlâ olduğunu izah bahsinde Nesefî fiillerin araz oluşunu buna delil göstermektedir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/207. Kâdî Abdülcebbar'ın Allah'ın varlığına delâlet eden fiiller kısmında arazları ele alması da onun fiilleri araz kabul ettiğinin göstergesidir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 90.

⁴⁸⁰ Kulların fiillerini gerçekleştirmelerini sağlayan ve bir araz olan kudret Ehl-i sünnet'e göre bâkî olmayıp teceddüd prensibi gereği sürekli yeniden yaratılmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet bu nedenle kudretin fiille birlikte meydana gelmesi gerektiğini ve her fiil anında Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Kesb anlayışları arasında farklılık bulunmakla birlikte Ehl-i Sünnet kelâmcıları kulların fiillerini kesb teorisiyle izah etmektedir. Kesbi reddederek kulun fiilini gerçekleştirdiği kudreti bâkî araz kategorisinde değerlendiren Mu'tezile ise fiil yapma kudretinin fiillerden önce insana verildiğini, insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu, bu fiillerini de ya irâde gibi doğrudan ya da sesler gibi dolaylı (mütevelliden) olarak yaptığını ileri sürmektedir. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 154-158; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 324-325, 342, 346; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 213-217; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/113, 119, 242-248; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 323, 390, 396.

Mu‘tezilîler bu bağlamda arazları tevlîdde rolü bulunan ve bulunmayan tarzında taksim etmektedir. Kulun, fiilinin yaratıcısı olduğu fikrini ve cansız varlıklara fiil gerçekleştirme kudreti veren tevlîd teorisini reddeden Ehl-i sünnet kelâmında ise böyle bir taksim görülmemektedir.⁴⁸¹

Ehl-i sünnet âlimleri tabiatçıların âlemin fâilinin arazlara tekâbül eden tabiatlar olduğu fikrini, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü tevellüd görüşünü, sonucu meydana getiren zorunlu sebep fikrini reddetmekte ve bir arazın bir başka arazi meydana getiremeyeceği (tevlîd) fikrini savunarak tevlîd eksenli araz tasniflerine karşı çıkmaktadırlar. Bununla birlikte Eş‘arîler yaratmayı sadece Allah Teâlâ’ya hasretmeleri, her şeyin O’nun kudreti dâhilinde olduğunu savunmaları ve tevlîd teorisini reddetmeleri hasebiyle her ne kadar arazların kâdirinin kimliği bağlamında tevlîd eksenli tasniflere başvurmaları da tevlîd yerine kesb teorisini eksene yerleştirdikleri benzer bir tasnif geliştirmişlerdir. Nitekim Eş‘arîler hareket, sükûn, irâde, ilim, itikâd, cehl, kavl ve sükûtun kulların iktisâbı ve dolayısıyla kudretleri dâhilinde olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre renkler, tatlar, kokular, kudret, acz, işitme, basar, sağırlık, görme (rû’yet), körlük, dilsizlik, lezzet, arzu ve cisimler ise kulların iktisâbı ve kudretleri dâhilinde değildir.⁴⁸²

Fiilleri doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısımda inceleyen, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu, tevlîd fikriyle birlikte cansız ya da ölümlerin de fâil olabileceklerini ileri süren bu bağlamda arazların da kulun kudreti kapsamında olabileceği ve dolayısıyla insanlar tarafından yaratılabileceğini savunan Mu‘tezile arazların fiil türünden olup olmayışlarına, yaratıcısının ya da kâdirinin kimliği esaslarına bağlı tasnifler geliştirmiştir.

⁴⁸¹ Mu‘tezile’nin tevlîd teorisini ve Ehl-i Sünnet’in teoriye yönelik eleştirileri için bk. Osman Demir, “Determinizm ve Okazyonalizm Arasında: Mu‘tezile’de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet’in Eleştirisi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (2009), 63–82.

⁴⁸² Bağdâdî, *Uşûlû’ d-dîn*, 160; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 100, 275; Bâkîllânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîşü’ d-delâ’il*, 59–60; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ ḳavâṭi’i’l-edille fi uşûli’l-i’tikâd*, 228. Fiillerin hakiki anlamda Allah Teâlâ’ya ait olduğunu, fiilleri sadece mecâzî anlamda Allah’a nispetin dahi yaratıcının birliği ilkesine aykırı düşeceğini ileri süren Eş‘arîler ölüm, hayat, uzunluk, kısalık, hareket, sükûn, icimâ ve iftirâkın kullara nisbet edildiğini kabul etmektedir. Bununla birlikte fiillerin kullara nisbetlerinin, fâillerinin kullar olduğu anlamına gelmediğini ve bu nisbetin sadece lafzî olduğunu savunmaktadırlar. Mâtürîdîler ise kulun hakiki fâil olduğunu düşünmekte ve bu nedenle Eş‘arîlerin bu tavrını eleştirmektedirler. Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 305. Bununla birlikte Eş‘arîler ile Mâtürîdîler arasında bu konudaki ayrımın lafzî olduğu ve aslında bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğu konusunda ittifak ettikleri de belirtilmektedir. Buna göre aralarındaki ihtilaf sadece fiile farklı anlamlar vermelerinden kaynaklanmaktadır. Eş‘arîlere göre kulların fiilleri hakikatte kesb iken mecaz olarak fiildir. Zira onlara göre hakiki fiil sadece icâd anlamı taşır. Mâtürîdîlere göre ise fiil ismi hem kesbi hem de icâd kapsamaktadır. Bu yüzden her kesb fiildir, ama her fiil kesb değildir. Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 259, 267.

Fiil türünden olup olmamasına göre yapılan taksimde hareket ve elem fiil türünden arazlar iken kelâm ve ilim ise fiil türünden değildir. Arazların kalp fiilleri ve uzuvların fiilleri şeklindeki taksiminde irâde ve kerâhet arazları kalp fiilleri kapsamında iken oluşlar, elemeler ve benzeri arazlar ikinci kısma dâhil edilmektedir.⁴⁸³

Kâdirin kimliğine bağlı tasnife İmam Eş‘arî Allah Teâlâ’nın kullarını ölüm, hayat, cisim ve arazlara kâdir kılmakla nitelenip nitelenemeyeceği hususundaki ihtilaflar bahsinde yer vermiştir. Eş‘arî’nin naklinde Allah Teâlâ’nın kulları cisim ve/veya arazları meydana getirmeye kâdir kılmakla nitelenebileceği yönünde görüş serdedenler Râfîzîlerin aşırıları, Sâlihî, Ebû'l-Hüzeyl, Bişr b. Mu‘temir ve Nazzâm gibi Mu‘tezilîlerdir.⁴⁸⁴ Mu‘tezilî eserlerde ise bu taksim kulların kudreti kapsamına girmesi mümkün olanlar ve imkânsız olanlar şeklinde ifade edilmektedir. Kulların kudreti kapsamında (makdûr) olanlar ekvân, itimâdlar, elemeler, sesler ve teliflerdir ki bunlar uzuvların fiillerindendir. Kalp fiillerinden olan irâde, kerâhet, itikâd, zan ve fikir de kulların kudreti kapsamındadır. Bunların dışında kalan fenâ, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, arzu, nefret, hayat ve kudret arazları ise Kadîm Teâlâ’nın kudretine özgüdür.⁴⁸⁵ Allah Teâlâ’nın kudretine özgü bu araz listesine Ebû Ali ölüm ve aczi, Ebû Ali ve Ebû Hâşim tokluk ve suya kanmışlığı Kâdî Abdülcebbâr da letafeti eklemiştir.⁴⁸⁶

Fiillerin doğrudan ve dolaylı (mütevellid) taksiminden hareketle Mu‘tezile kulların kudreti kapsamındaki arazları da kendi içinde tevliðdeki rolü bağlamında taksim

⁴⁸³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/4.

⁴⁸⁴ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muşallîn*, II/59-60.

⁴⁸⁵ Nisâbüri’nin ifadesine göre Bağdat Mu‘tezilesi arzu, açlık ve susuzluğun kulların kudretinde olduğunu savunurken Cübbâiler bunların kulların makdûru olmadığını ileri sürmüşlerdir. Zira arzunun kulların makdûru olması durumunda bir kimsenin, kendisinde tatsız tuzsuz yiyeceklere yönelik bir arzu yaratmak suretiyle bu yiyeceklerden lezzet alması da mümkün olmalıdır. Ayrıca Cübbâiler renk arazını kulların kudreti kapsamında kabul etmezken Cafer b. Harb ve Cafer b. Mübeşşir kulların renklere de güç yetirebildiklerini iddia etmektedirler. Kâbî sıcaklık arazını kulların kudreti kapsamında sayarken Cübbâilere göre insanlar sıcaklık arazına kâdir değildir. Nisâbüri, *el-Mesâ’il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 126–128, 370.

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 90; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/4; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-keâm”, 107. Öldürme ve hayat vermenin ölüm ve hayat olarak isimlendirilmesini mümkün gören Muammer bu iki fiille birlikte yaratma, hareket ettirme, durdurma gibi kulun fiili olmayan eylemlerin Allah’ın fiili ve ihtiyarı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre renk, tat, koku, ölüm, hareket, sükûn ayrılma, birleşme, uzunluk, genişlik, derinlik ve cisimdeki tüm arazlar cismin kendi tabiatından kaynaklanan fiillerdir. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 474–475. Muammer’in ölüm ve hayatı Allah’ın fiili kapsamında gördüğünü belirten Kâbî’nin bu nakline rağmen bazı Ehl-i sünnet kelâmcıları Muammer’i ölüm ve hayat dâhil tüm arazları Allah’ın yaratması ve kudreti kapsamından çıkararak bunların cisimler tarafından yaratıldığını savunmakla itham etmektedirler. Bağdâdî, *Uşûli'd-dîn*, 105, 360; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/212-213.

etmektedir. Buna göre ses, elem ve telif gibi arazlar sadece mütevelliden yani vasıtaya bağlı olarak kulların kudreti tarafından gerçekleştirilebilir iken irâde doğrudan meydana gelmektedir. Kevn, itimâd ve ilim ise hem doğrudan hem de tevellüd yoluyla kudretimiz dâhilinde bulunmaktadır.⁴⁸⁷ Kevn ve itimâd arazları kullardan tevlîd yoluyla meydana geldikleri gibi başka arazları tevlîd etmede de rolleri bulunan arazlardır. Nitekim kevn arazı telif ve elem arazlarının meydana gelmesinde etkili iken itimâd arazı ise kendisinden başka itimâdları, oluş arazlarını ve sesleri tevlîd etmektedir.⁴⁸⁸ Başka arazların meydana gelmesine sebep olan arazlara düşünme (nazar) arazı da eklenmektedir. Bu bağlamda yine

⁴⁸⁷ Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâfî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Tevlîd*, thk. İbrahim Medkûr - Tâhâ Hüseyin (ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-terceme, 1965), 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/3.

⁴⁸⁸ İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm”, 119; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/329. Kevn lafzı, bütün hâdisleri kapsayacak şekilde hudûs anlamında kullanıldığı gibi aynı tanım altında birleşen araz türleri için de kullanılmaktadır. Birkaç araz türünü aynı tanım altında birleştiren bir üst tür ya da cins olarak kevnin, cevherin bir mekâna tahsisini veya cevhere bir mekân takdir edilmesini gerektiren araz olduğu belirtilmektedir. Kevnin hangi araz türlerini kapsadığı hususunda farklı görüşler serdedilmiştir. Eş'arîlere göre hareket, sükûn, ictimâ, iftirâk ve temâs (mümâset) kevn arazı kapsamındadır ve bu arazların her biri cevherin bir mekâna tahsisi anlamını içermektedir. Eş'arîlerin kevn kapsamında zikrettikleri temâs ise telif arazı anlamında kullanılmakta ve telifin temâs demek olduğu belirtilmektedir. Muhakkıkların çoğuna göre oluş arazlarının hareket, sükûn, ictimâ, iftirâk ve mümâseti kapsadığı diğer arazların bu kapsama dâhil edilmediği fakat Eş'arîlerden Ebû İshâk el-İsferâyînî'in (öl. 418/1027) bu çoğunluktan farklı olarak diğer arazların da kevn olarak isimlendirilmesi fikrini kabul ettiği ifade edilmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 73, 227-228, 263, Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 59; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyḥ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 243-245; Ebû Rîde, *Min Şüyûḥi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-keḷâmiyye el-felsefiyye*, 136. Mâtürîdîlere göre de kevn arazları hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâkı kapsamaktadır. Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/88-90. Bütün hareketlerin sükûn olduğunu savunan Muammer ise kevn kapsamında sadece sükûnun bulunduğunu ileri sürmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-ḥilâfî'l-Muṣallîn*, II/36-37. Ebû Ali ve Ebû Hâşim kevnin, hareket ve sükûn olduğunu, Ebû'l-Hüzeyl ve Ka'bî ise kevnin hareket ve sükûndan farklı fakat yine de onlardan ayrılmayan bir araz olduğunu savunmaktadırlar. İbn Metteveyh kevnin genel olarak cevherin bir cihette konumlanmasını sağlayan araz olduğunu dolayısıyla kevnin türü olarak ifade edilen hareket, sükûn, mûcâveret, mümâset, mufârakat ve mübâyenetin esasında hepsinin aynı olduğunu sadece cevherin bir cihette konumlanma tarzına bağlı olarak isimlendirme noktasında farklılık bulunduğunu belirtmektedir. Bu konuda bir başka ihtilaf noktası da genelde oluş arazları içerisinde değerlendirilen ictimânın telif arazıyla aynı olup olmadığı hususundadır. Basra Mu'tezilîleri telif ve ictimânın birbirinden ayrı iki araz olduğunu savunurken Bağdat Mu'tezilesinden Kâbî gibi isimler ise telif ve ictimânın aynı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/237, 249; Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 460; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm”, 114-116; Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-ḥilâfî'l-Muṣallîn*, II/20-21. Telifin ictimâdan farkı ise iki cisim arasında telif bulunduğu bu ikisini ayırmanın zor olması fakat ictimâ bulunduğu zor olmamasıdır. Thiele, “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a'râd by al-Hasan al-Rassâs”, 331-332. Nitekim telif lafzı Arapça'da birleştirmeye/yapıştırılmaya (الصلاق) işaret ederken cem' lafzı ise buna işaret etmemektedir. Bu nedenle de telif kelimesi sadece cisimler hakkında kullanılırken cem' kelimesi hem cisim hem de arazların birleşimi hakkında kullanılabilir. Söz gelimi “arazlar cisimde bir araya gelir” anlamında اجزاء الجسم تجتمع في الجسم denirken تتألف فيه اجزاء denilmemektedir. Askerî, *el-Furûku'l-luḡaviyye*, 144-145.

insan kudretinde olan ilim arazının, düşünme arazından mütevellid olduğu belirtilmektedir.⁴⁸⁹

Mütevellid arazların insan kudreti kapsamında olduğunu savunan Mu'tezilîler bu kapsama genel olarak başka hangi arazların girdiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf renk, tat, koku gibi keyfiyetini bilmediğimiz şeylerin Allah tarafından doğrudan kulda yaratıldığını ve bunların kulun fiili olmadıklarını idrâk ve ilmin ise kulun fiili olduğunu savunmaktadır.⁴⁹⁰ Bağdat Mu'tezilesinden Bişr b. Mu'temir ve Cafer b. Mübeşşir renk, tat, koku ve idrâkin insanın tevîd yoluyla yaptığı şeyler olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁹¹ İbnü'r-Râvendî Bişr b. Mu'temir'in renk, tat, koku ile birlikte sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, yumuşaklık-sertlik ve hatta cisimlerin bütün hey'etlerini kulların kudreti kapsamında gördüğünü nakletse de Hayyât bu naklin gerçeği ifade etmediğini Bişr'in böyle bir şeyi savunmadığını söylemektedir.⁴⁹² Bununla birlikte Bişr'in ölüm ve hayatı kulun kudreti dâhilinde görmediği belirtilse de İbnü'r-Râvendî'nin bu ifadeleri başka metinlerde de zikredilmektedir.⁴⁹³ Yine Mu'tezile'den Sâlihî'nin hayat, ölüm, ilim, kudret ve bütün arazları insanların kudreti kapsamında gördüğü belirtilmektedir. Aynı şekilde Nazzâm'ın da bütün arazların kulların makdûru olduğunu savunduğu nakledilmektedir. Fakat ona göre tek araz hareket olduğu ve diğer kelâmcıların araz kabul ettiği renk, tat, koku, ses gibi nitelikleri cisim addetmesi bakımından bu taksimde de diğer Mu'tezilîlerden ayrı düşmektedir.⁴⁹⁴ Câhız ve Sümâme b. Eşres doğrudan veya tevellüd yoluyla oluşan irâde dışındaki tüm fiillerin cismin kendi tabiatından kaynaklandığı dolayısıyla fâillerinin cismin kendisi olduğunu ileri

⁴⁸⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/268, 329-330, II/600, 682. Arazların başka arazları meydana getirmede yani tevîdde rolleri bulunduğu gibi birtakım özellikleri kazandırma noktasında da etki ettiği iddia edilmektedir. Bu etkiye bağlı olarak da arazlar, bir mananın kendisine bitişik olması (iktirân) nedeniyle bir hükmü hak etmesi imkânsız olan ve manaların kendisine bitişmesi nedeniyle bunu hak etmesi mümkün olan şeklinde de taksim edilebilmektedir. Kendisine başka arazların bitişmesiyle birtakım özellikler kazanan ilk gruptaki arazlar kelâm, itimâd, telif ve itikâd arazlarıdır. Nitekim kelâmın; emir, nehiy ve haber oluş özelliğini bir irâde ve kerâhetle hak ettiği ileri sürülmektedir. İtimâd arazi, yaşlık ve kuruluğa bitişmesi (iktirân) sayesinde bâkî olurken telif yaşlık ve zıddı nedeniyle yapışkanlık (iltizâk) özelliğini kazanmaktadır. İtikâd ise düşünme (nazar) ve benzeri sebepler sayesinde bilgi olmaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/6.

⁴⁹⁰ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Muşallîn*, II/60; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 361.

⁴⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 12.

⁴⁹² Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 63.

⁴⁹³ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Muşallîn*, II/59; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 78; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 159-160.

⁴⁹⁴ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Muşallîn*, II/60.

sürmektedir. Muammer de bu konuda onlara katılmakla birlikte insanın kendi hayyizinde meydana gelen irâde haricindeki hareket ettirme, durdurma ve duyularla idrâk fiillerinin insana ait bir sebepten kaynaklanmaları durumunda fâillerinin insan olduğunu insanın hayyizi dışında gerçekleşen mütevellid fiillerin fâilinin ise ölü ve cansız varlıklar olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁹⁵

2.1.2.2. Arazların Özelliklerini Gösteren Diğer Tasnifler

Arazların kelâmcıların çoğu tarafından kullanılan yaygın tasnifleri bulunduğu gibi farklı özelliklerine işaret etmekle birlikte kelâmcılar arasında zikri yaygın olmayan tasnifler de bulunmaktadır. Kelâmcıların genelinin doğrudan kategorize ederek zikretmediği fakat arazların özellikleri bağlamında tartıştıkları hususlara işaret eden bu tasniflerden biri arazlar arasındaki benzerlik, zıtlık ve farklılık ilişkilerine bağlıdır. Nitekim cevherin yoksun kalamadığı arazları izah bahsinde Cüveynî arazları, farklı ve zıt olan birtakım türleri aynı isim altında birleştiren arazlar ve farklılaşma (ihtilâf) ile nitelenmeyenler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan farklılaşma ve zıtlık ile nitelenen arazlar renk, tat, kevn, koku gibi arazlardır ki bu cinslerin her biri türlerini aynı isim altında içermektedir. Ayrıca bu türler birbirlerinden farklı ve zıttırlar. Sözelimi renk ismi siyahlık-beyazlık, kırmızılık, sarılık gibi zıt ve farklı araz türlerinin tümü için kullanılmaktadır. Cüveynî'ye göre cevherin bu araz türlerinden hâlî kalması ve bu araz türlerinden birbirine zıt olanların ikisini birden taşıması da mümkün değildir. Nitekim tıpkı renkler gibi tat, koku ve kevn de kendi içinde farklı ve zıt türleri bulundurmaktadır. Zıtlık ve farklılaşmanın söz konusu olmadığı arazlara örnek ise -bir mana olarak kabul edildiğinde- bekâ arazıdır. Nitekim bekâ arazının, kendisine muhalefet eden bir zıddı yoktur.⁴⁹⁶

Cüveynî'nin bu tasnifinin daha detaylı bir versiyonunu İbn Metteveyh'te görmek mümkündür. İbn Metteveyh arazların temâsül, zıtlık ve ihtilaf ilişkisine bağlı olarak farklı şekillerdeki taksimlerinden bahsetmektedir. Bu taksimlerden birine göre arazlar kendi içinde türleri arasında farklılık ve benzerlik bulunan olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki yani türleri farklılaşan gruba sadece kudret arazı girmektedir. Telif, elem,

⁴⁹⁵ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 474-475; Hillî, *Menâhicü'l-yaqîn fî uşûli'd-dîn*, 373.

⁴⁹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 77.

fenâ, hayat, sıcaklık, soğukluk, yaşlık⁴⁹⁷ ve kuruluk arazlarının ise türleri arasında benzeşme söz konusudur. Türleri benzeşen bu arazlar da farklı mahallerde aynı anda var olması mümkün olan ve bunun imkânsız olduğu arazlar şeklinde taksim edilmektedir. Türleri benzer olan fakat aynı anda farklı mahallerde bulunması imkânsız olan arazlar sadece oluşlardır.⁴⁹⁸

Benzerlik, zıtlık ve farklılık ilişkisine göre yapılan bir başka taksim arazların bu ilişkilerin tümünü ya da birkaçını birden barındırmaları durumlarına bağlıdır. Bu taksimde farklılık, zıtlık ve benzerlik ilişkilerinin üçünün birden meydana gelmesinin mümkün olduğu arazlar itikâd ve zan arazlarıdır.⁴⁹⁹ Türleri arasında benzerlik ve zıtlık ilişkilerinin ikisinin birden söz konusu olabildiği arazlar irâde, kerâhet, arzu, nefret ve itimâddır. Benzerlik ve farklılık ilişkisinin gerçekleşmesiyle birlikte tür bakımından farklı olanların aynı zamanda zıtlığı arazlar ise renk, tat, koku, kevn ve ses gibi arazlardır. Bu arazlar içinde söz gelimi farklı renkler aynı zamanda birbirlerine zıttırlar.⁵⁰⁰ Bu son taksimin üç ilişkisinin üçünün de bulunduğu taksimden ayrıldığı nokta, farklılaşan arazların son taksimde aynı zamanda zıtlığıdır. İlkinde ise türleri arasında farklılık bulunan her araz türünün aynı

⁴⁹⁷ Yaşlık/nem (rutubet) arazlarının tek tür mü olduğu yoksa türleri arasında zıtlık mı olduğu konusu tartışmalıdır. Nitekim Ebû Hâşim bu konuda farklı görüşler serdetmiştir. Buna göre Ebû Hâşim bazen yaşlık arazlarının farklı türleri olduğunu ileri sürmüş ve bu bağlamda su, yağ, kurşun ve cıva gibi muhtelif cisimlerdeki yaşlık arazlarının farklı türlerde olduklarını ve bu türlerin bazısı arasında zıtlık bulunduğunu savunmuştur. Bazen de bu arazların tek cins yani benzer olduklarını aralarındaki farklılığın karışımlar neticesinde ortaya çıktığını söylemiştir. İbn Metteveyh yağdaki nem ile cıvadaki nemlerin farklılığını da benzerliğini de savunmanın mümkün olduğunu ifade ederek tevakkuf yolunu tercih etmiş ve bu konuda tevakkuf etmenin bir sakıncası bulunmadığını dile getirmiştir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/366-367.

⁴⁹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2-3.

⁴⁹⁹ Söz gelimi iki itikâd eğer tek bir müteallaka en özel şekilde taalluk ederlerse bu iki itikâd birbirinin benzeri (misleyn) olur. Eğer iki müteallaka veya tek bir müteallaka farklı şekillerde taalluk ederlerse bu iki itikâd birbirinden farklı (muhtelifeyn) olur. Eğer her biri birer zâta taalluk ederlerse ve her birinin müteallakı diğerinin müteallakının tersi olursa (bi'l-aks) o zaman da birbirlerinin zıddı (zıddeyn) olurlar. Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 2.

⁵⁰⁰ Renkler arasındaki zıtlık ya hakikat ya da cins bakımından söz konusu olabilmektedir. Nitekim bir siyahlık arazi kendisi ile aynı mahaldeki beyazlık arazına hakikat bakımından zıt olmaktadır. Siyahlık ve beyazlık arazları farklı mahallerde bulunduklarında ise aralarındaki zıtlık cins bakımından zıtlıktır. Bununla birlikte iki şey arasında hakikat yönünden bir zıtlık bulunmadıkça cins yönünden zıtlıktan bahsedilemeyecektir. Zira cins yönünden zıtlık hakikat yönünden zıtlığa tabidir. Dolayısıyla siyahlık ile beyazlık arasında öncelikli olan, hakikat bakımından zıtlıktır. Şayet hakikat bakımından zıt olmasalardı o zaman aynı cisimde hem siyahlık hem de beyazlığın bulunması ve dolayısıyla da cismin aynı anda hem siyah hem de beyaz olarak görünmesi mümkün olurdu. Her ne kadar siyahlık ve beyazlık arasındaki zıtlığın varlığının reddedilerek aynı mahalde siyahlık ve beyazlığın varlığı durumunda cismin toz rengi şeklinde görünebileceğini ileri sürmek mümkün olsa da cismin hem kapkara hem de bembeyaz görünmesinin imkânsızlığı bu iki renk arazi arasındaki hakiki zıtlığın varlığının yadsınamayacağını ortaya koymaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/135.

zamanda zıtlaşması gereği gibi bir şart yoktur.⁵⁰¹ Sadece zıtlık ilişkisinin bulunup bulunmadığına bağlı olarak arazlar, zıddı olan ve olmayan tarzında da taksim edilmektedir. Zıddı olmayan arazlar hayat, elem, telif, düşünme (nazar), itimâd ve kudrettir.⁵⁰² Ses arazının zıddı bulunmayan kategoride kabul edilip edilmemesi ise ihtilaflıdır. Bunlar dışındaki arazların zıddının bulunduğu kabul edilmektedir.⁵⁰³ Zıddı bulunan bu arazlar da kendi içlerinde; var olan zıtlarına ilave bir zıddının bulunmasının mümkün olduğu renk, tat ve bu ikisine benzeyenler, üçüncü bir zıtlarının varlığı mümkün görülen yaşlık ve kuruluk gibi arazlar ve var olan zıtlardan başka üçüncü bir zıddı bulunmadığına hükmedilen arazlar şeklinde üç kısma ayrılır. Bu sonuncusu, birbirleri dışında üçüncü bir zıtları bulunmayan kudret ve acz ile arzu ve nefret gibi zıt araz çiftleridir. İrâde ve kerâhetin üçüncü bir zıddı olup olmadığı hususu ise tartışmalıdır. Ebû Ali el-Cübbâî; irâde ve kerâhetin “i’râz” şeklinde üçüncü bir zıddı bulunduğunu ileri sürmüştür. Fakat İbn Metteveyh “i’râzın” bir araz olmadığını delillerle ispat ederek irâde ve kerâhetin de tıpkı kudret, acz, nefret ve arzu gibi üçüncü bir zıtları bulunmayan arazlardan olduklarını savunmaktadır. Zira İbn Metteveyh’e göre bir şey üzerinde kudret sahibi olan onun zıddına da kâdirdir. Dolayısıyla i’râz, irâde ve kerâhetin zıddı kabul edilirse o zaman irâde ve kerâhete kâdir olanın onların zıddı olan i’râza da kâdir olması gerekecektir. Buna göre şayet i’râz bir araz olsaydı tıpkı Allah Teâlâ’nın, kendisi için bir irâde yaratıp onunla mürîd olması gibi kendisi için bir i’râz yaratıp onunla mu’rız olması da mümkün olurdu. Oysaki Ebû Ali de böyle bir şeyi imkânsız görmektedir.⁵⁰⁴

Burada zikredilmesi gereken bir başka münferit tasnif arazlar arasındaki benzerlik ve farklılık meselesiyle de bağlantılı olan ve arazların taalluk etme özelliğine işaret eden

⁵⁰¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2-3.

⁵⁰² İtimâd arazları arasında zıtlık ilişkisinin bulunup bulunmadığı hususu tartışmalıdır. Bu tartışmalar itimâdların türleri ile de alakalıdır. İtimâdlar genel olarak taşın aşağı düşmesi, ateşin yükselmesi gibi zorunlu yani lâzım ve yukarı doğru atılan taşın yukarı gidişindeki gibi kazanılmış yani mücteleb olmak üzere iki kısım olarak kabul edilmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre itimâdların tümü zıtlaşmaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcıları da bu görüştedir. Ancak Ebû Hâşim’e göre lâzım itimâdlar arasında zıtlık bulunmamaktadır. Mücteleb itimâdların zıtlığı konusunda ise kendisinden farklı görüşler nakledilmiştir. Bu nakillerden birinde farklı yönlerdeki mücteleb itimâdların zıtlığını savunduğu belirtilmektedir. Fakat nihai kertede farklı cihetlerdeki mücteleb itimâdlar arasında zıtlık değil farklılık ilişkisi bulunduğu kanaat getirdiği ifade edilmektedir. Kâdî Abdülcebbar, Nisâbü’rî ve İbn Metteveyh de bu konuda Ebû Hâşim gibi düşünmektedir. Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 229-230; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/326-327; Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*, 138-139; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 278; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfi'l-keḷâm”, 118.

⁵⁰³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/4.

⁵⁰⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/538-539; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerḥu Kitâbi't-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 4.

tasniftir. Kendi dışında bir şeye taalluk etme özelliği taşıyan dolayısıyla müteallık olan ve olmayan arazlar şeklinde ifade edilen bu taksim İbn Metteveyh'in *Tezkire*'sinin araz taksimleri bölümünde detaylıca zikredilmesine rağmen dönemin diğer müelliflerinin eserlerinde bu bağlamda doğrudan bir tasnife rastlanmamaktadır. Bununla birlikte kelâmcıların çoğunun arazların taalluku meselesini muhdeslerin sıfatlarıyla karşılaştırılarak izah edilen sıfatullah bahislerinde⁵⁰⁵, Hristiyanların teslis öğretilerindeki uknumlarla ilgili eleştirilerde⁵⁰⁶, kulların fiillerinin yaratılması bağlamındaki hâdis kudretin taalluku ve fiile tesiri⁵⁰⁷, ayrıca irâde tartışmalarında⁵⁰⁸ ele aldıkları görülmekte

⁵⁰⁵ Nitekim müteahhirünün kapısını açan Gazzâlî sübûtî sıfatları taalluk konusundaki rollerine göre izah etmektedir. Gazzâlî'nin ifadesine göre hayat sıfatı zâtullâha özgü olduğundan taalluku bulunmayan sıfatlardan iken kudret ve irâde sıfatları var etme ve yok etme bakımlarından sadece mümkünlere, ilim ve kelâm sıfatları zorunlu, mümkün ve imkânsız her şeye, sem' ve basar sıfatları sadece mevcutlara, kudret sıfatı ise bütün makdûrâta ve mümkünlere taalluk etmektedir. Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-İktisâd fî 'l-i'tikâd*, thk. Dr. İnsaf Ramadan (Beyrut-Lübnan: Dâru Kuteybe, 2003), 74. Sonraki dönemlerde Harputî'nin de Gazzâlî gibi sıfatların taalluktaki rollerini zikrettiği görülmektedir. Harputî, *Tenkihü 'l-kelâm fî 'akâ'idi ehli 'l-İslâm*, 154–162.

⁵⁰⁶ Hristiyanlık eleştirilerinde Cüveynî kabul edilenin aksine vücûd, hayat ve ilim dışında dördüncü, hatta beşinci ve daha fazla uknum bulunabileceği söz gelimi kudretin de uknum sayılabileceğini ileri sürerek Hristiyanlara karşı bir argüman geliştirmektedir. Bu argümanına kudretin hayat olduğu ileri sürülerek karşılık verilmesi durumunda arazların taalluklarının farklılığı yönündeki izahlarla mukabele etmekte ayrıca hayat ve kudretin müteallaklarının dolayısıyla da ortaya çıkardıkları tesirlerin farklı olduğunu belirtmektedir. Zira hayat, bulunduğu mahalden başkasına taalluk edemezken kudret ise farklı mahallerdeki makdurlara taalluk edebilmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli 'd-dîn*, 335-337.

⁵⁰⁷ Eş'arîler kulların fiil yapmalarını sağlayan hâdis kudret ile Allah Teâlâ'nın sübûtî ve ezeli sıfatı olan kudreti ayırmakta ve Allah'ın kudretinin hem maduma hem de mevcûda taalluk ettiğini kulun hâdis kudretinin ise sadece yok olana (müntefî) taalluk ettiğini savunmaktadırlar. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî 'ş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, 117–118. Kulların fiilleri bahsinde Mu'tezile'nin hâdis kudretin sadece vücûd sıfatına taalluk ettiği iddiasına karşı çıkan Cüveynî bütün nesnelerin “var olma” noktasında ortak olması hasebiyle Mu'tezile'nin bu iddiasının hâdis kudretin var olan her şeye söz gelimi renklere, cevherlere de taalluk edebileceği anlamına geleceğine dikkat çekmektedir. Cüveynî bu bağlamda tek bir kudretin iki zıddı birden taallukunun da imkânının gerekeceği gibi hususları da dile getirerek Mu'tezile'yi ilzama çalışmaktadır. Eş'arîler'in ise hâdis kudretin sadece vücûda değil zâta ve zâtın ahvaline de taalluk edebildiğini kabul ettikleri için Mu'tezile'ye yöneltilene benzer bir ilzama maruz kalmaları söz konusu değildir. Cüveynî, *Kitâbü 'l-İrşâd ilâ kavâti 'i 'l-edille fî usûli 'l-i'tikâd*, 192–193, 197, 207, 210. Mu'tezile'yi aynı hususta eleştiren Nesefî de âlemdeki her şeyin vücûduna ve şeyiyyetine taalluk eden kudretin, kulun değil Allah'ın kudreti olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca hâdis kudretin nesnelerin niteliklerine taalluk ettiğini ileri süren Cüveynî'yi destekleyecek şekilde kulun kudretinin, Allah'ın yarattığı fiilin hareket, sükûn, tâat ve masiyet oluşuna taalluk ettiğini söylemektedir. Nesefî vücûdun, zâtın aynı olup zâtın ayrı bir nitelik olmaması nedeniyle zât veya şeyiyyete taallukunun söz konusu olmadığına işaret etmektedir. Bu bakımdan Mu'tezile'nin kudretin vücûda taalluk ettiği söyleminin “taalluku bulunmayan şeye taalluk etme” şeklinde muhal bir söyleme sevk edeceğini ifade etmektedir. Nesefî, *Tebşîratü 'l-edille fî usûli 'd-dîn*, II/243-244.

⁵⁰⁸ Cüveynî zâtıyla hayy, âlim ve kâdir oluşunu kabul etmekle birlikte zâtıyla mürid oluşunun da kabul edilmesi gerekeceği üzerinden Allah Teâlâ'nın herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irâdeyle mürid olduğunu iddia eden Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Bunun üzerine Mu'tezile'nin zâta sabit olan her özelliğin bir taalluk gerektirmesi ve dolayısıyla da bu özelliğin bütün müteallakları kapsamasının zorunlu olacağı bu bağlamda zâtıyla âlim olduğu kabul edilince her mâlûmu bilmesi gerektiği gibi zâtıyla mürid olması durumunda irâde edilen her şeyin müridi olması gerekeceği şeklindeki muhtemel itirazına yine taalluk üzerinden cevap vermektedir. Cüveynî'ye göre sıfatın taalluk şartı müteallakına tesir etmesi değildir. Zira ilmin maluma taalluk etmesine rağmen ona tesir etmemesi düşünülebilmektedir. Aynı şey

ve bu minvaldeki izahlarda İbn Metteveyh'in zikrettiği tasnifin izlerinin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu tasnif aynı zamanda temasül, ihtilaf ve zıtlık konusundaki tartışmalı konularla da bağlantılıdır.⁵⁰⁹ Dolayısıyla taalluk merkezli tasnif ve izahlar hem arazların yaratılması meselesi hem de araz türleri arasındaki benzerlik, farklılık ve zıtlık ilişkileriyle alakalı olduğundan bahse değerdir.

İbn Metteveyh'in tasnifinde kudret, itikâd, zan, düşünme (nazar), irâde, kerâhet, arzu ve nefret müteallık arazlar kapsamındayken bunlar dışındaki arazlar ise taalluk hususunda rolü bulunmayan dolayısıyla da müteallık olmayan arazlardır.⁵¹⁰ İbn Metteveyh müteallık arazların da kendi içlerinde çeşitli şekillerde tasnif edildiklerini belirtmektedir. Buna göre müteallık arazlardan itikâd, nazar ve irâde müteallakı bulunmasa dahi var olabilirken kudret, arzu ve nefret ise müteallakları olmadığına var olamayan arazlardandır. Müteallık arazlar taalluklarının kapsamına göre de taksim edilmektedirler. Buna göre ilim, nazar ve zan hem mevcûda hem maduma taalluk ederken kudret sadece maduma⁵¹¹, irâde ve kerâhet sadece hâdis⁵¹², arzu ve nefret arazları ise sadece idrâk edilen varlıklara

kulun fiiline taalluk eden irâde için de geçerlidir. Nitekim bu irâdenin de müteallakına tesiri yoktur. Ayrıca her fiilin belirli bir zaman ve nitelikte gerçekleşmesini sağlayan bir fâilin bulunması gerektiğinden Allah'ın irâdesinin hâdis kabul edilmesi durumunda O'nun irâdesine taalluk edecek bir başka irâdeye ihtiyaç duyması söz konusu olacaktır. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi uşûli 'l-i'tikâd*, 69–70, 94–95, 210.

⁵⁰⁹ Birbirine zıt arazların aynı mahalde bulunması hususunda “Zıddı bir cüzde bulunmadığı sürece o cüzle kâim olması mümkün olmayan hiçbir araz yoktur” kaidesini benimseyen Eş‘arî taallukları farklılaştığında tek bir cüzde kudret ve acz, ilim ve cehl, kerâhetle birlikte irâdenin var olmasını da mümkün görmektedir. Bu nedenle ona göre tek bir cüzün; müktesib, emredilen, nehyedilen, itaatkâr, âsî, mükâfatlandırılan ve cezalandırılan olması mümkündür. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*, 205, 259–260. Müteallakların farklılığının müteallıkların da farklılığını gerektirdiğini savunan Kâdî Abdülcebbar düşünme (nazar) arazının benzer ve farklı türleri bulunduğunu ileri sürmektedir. Ebû Ali el-Cübbâi ise iki düşünme arazının aynı anda bir arada bulunmasının imkânsızlığından hareketle birbirinden farklı iki arazın aynı zamanda zıtlık ilişkisini de barındırdıklarını ve birbirleriyle zıtlaştıklarını dolayısıyla da bir arada bulunmalarının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Ebû Hâşim ihtilafın zıtlık ilişkisini gerektirmediğini savunarak iki nazarın ya da iki irâdenin iki farklı şeye taalluk ettiğini ve müteallıkların zıtlaşması için aynı şeye zıt yönde taalluk etmelerinin şart olduğunu belirtmektedir. Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi uşûli 'd-dîn*, 187, 202.

⁵¹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/6.

⁵¹¹ Mutezile'nin kudretin yok etmeye (idam) taallukunu imkânsız görmesinin nedeni onlara göre kudretin sadece fiil sıfatını meydana getirmeye taalluk edebilmesidir. Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi uşûli 'd-dîn*, 149. Kudretin sadece maduma taalluk edebileceği gerekçesiyle Mu'tezile kulun fiil yapma kudreti anlamındaki istitâatin fiille beraber değil fiilden önce olması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak burada kudret-fiil ilişkisinin illet-malul ilişkisine benzediği ve dolayısıyla nasıl ki malulün varlığının illetle birlikte olması gerekiyorsa kudretin de fiilden önce ya da sonra değil fiille birlikte olması gerektiği belirtilerek Mu'tezile'nin bu iddiasına itiraz edilmektedir. Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille fi uşûli 'd-dîn*, II/169.

⁵¹² Madumun Allah'ın irâdesinin müteallakı olup olmadığı hususu tartışma konusu olmuştur. Eş‘arîlerin bir kısmı madumun irâdenin taallukuna tabi olduğunu ileri sürmektedir. Mâtürîdîlerin bir kısmı da bu görüşe katılmaktadır. Zira irâde, mümkün iki şeyden birinin belirlenmesidir (tahsis). Varlığı ve yokluğu mümkün olan şey üzerinde bu iki mümkünden birinin gerçekleşmesi ancak bir irâdenin belirlenmesine bağlıdır. Bu

taalluk edebilmektedir.⁵¹³ Taalluk şekli ve kapsamı birlikte düşünüldüğünde ise müteallık arazlar, taalluku kapsamına hem genel hem de ayrıntılı taalluk şeklinin dâhil olduğu itikâd, zan, nazar ve irâde gibi arazlar ve müteallakına genel bir şekilde taalluk ettiği düşünülemeyen kudret, arzu ve nefret gibi arazlar tarzında taksim edilmektedir. Müteallık arazlar taallukun imkân ve zorunluluk esasına göre gerçekleşmesi bağlamında da taksim edilmektedir. Buna göre taalluku imkân dairesinde gerçekleşen müteallık arazlar itikâd, zan, fikir, irâde ve kerâhet gibi arazlardır. Kudret, arzu ve nefret arazlarının ise taalluku zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Zıtlara taallukunun imkânına göre müteallık arazlar, iki zıtta veya zıtlara taalluku mümkün olanlar ve mümkün olmayanlar şeklinde taksim edilir. Bu taksimin ilk sınıfı sadece kudret arazını kapsamaktadır.⁵¹⁴ Değerler bağlamındaki bir başka taksime göre müteallık arazlar arasında ilim, kudret ve arzu arazları kötüye taalluk etse dahi iyi olanlar, kötüye taalluk ettiğinde her halükârda kötü olanlar, irâde gibi iyiye taalluk etse dahi bazen kötü bazen de iyi olanlar ve pişmanlık gibi kötüye taalluk ettiğinde kesinlikle iyi olan arazlar da vardır.⁵¹⁵ Ayanlara değil sadece türlere ve cinslere taalluk eden arazlar arzu ve nefret arazları iken bunların dışındakiler bu özellikte değildir.⁵¹⁶ Kudret arazının taalluku için müteallakıyla aynı cinsten olması gerekli iken diğer müteallık arazlar için böyle bir şart söz konusu değildir. Ayrıca kudret

bağlamda Mâtürîdîlerin bir kısmı madumun irâde edilen olamayacağını zira irâdenin fiil gerektirdiğini madumun ise meful olamayacağını bu nedenle irâde edilen de (murâd) olamayacağını savunmaktadır. Dolayısıyla irâdenin müteallakının hâdis olması gereklidir. Nitekim ezeli olanın kendinden başka bir şeye taalluku düşünülememektedir. Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 302–303.

⁵¹³ Kâdî Abdülcebâr irâde ile arzusunun birbirinden farklı iki şey oluşunu taalluklarının farklılığıyla delillendirmekte ve bu bağlamda arzusunun sadece müdreklerle, irâdenin ise hudûsunu mürîdin mümkün gördüğü her şeye taalluk ettiğini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Îrâde*, 35.

⁵¹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/7. Kudret; hareketlendirmeye (tahrik), sakinleştirmeye (teskin), birleştirmeye (cem'), ayırmaya (tefrîk) ve cihetlerdeki renklere taalluk etmektedir. Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 5. Eş'ariler kudretin iki zıdda taallukunu imkânsız görürken Mu'tezile genel olarak kudret arazının aynı anda aralarında zıtlık ya da ihtilaf bulunan birden fazla şeye taallukunu mümkün görmektedir. Fakat onlara göre tek bir kudretin aynı anda birden fazla mütemâsil şeye taalluku mümkün değildir. Hillî, *Menâhicü'l-yaqîn fî uşûli'd-dîn*, 150, 153. Nesefî ise tek bir kudretin aynı anda ister mütecânis ister zıt ister farklı olsun her halükârda iki makdura birden taallukunu imkânsız görmektedir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/272.

⁵¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/7. Kâdî Abdülcebâr'a göre kabîh irâde kabîhe taalluku nedeniyle kabîh iken kabîh arzu için böyle bir şey söz konusu değildir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Îrâde*, 36. Değerler bağlamındaki tasnifin bir başka versiyonuna göre arazlar cehâlet gibi sadece kabîh olarak bulunan, düşünme (nazar) ve ilim gibi sadece iyi olarak bulunan ve bunların dışında kalıp iyi olarak da kötü olarak da bulunan şeklinde taksim edilmektedirler. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/4.

⁵¹⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/8.

arazının kendisi dışındaki şeylere taalluku zâtından dolayıdır. Kelâm arazının kendi dışındakine taalluku ise ancak irâdenin kendisine bitişmesiyle mümkün olmaktadır.⁵¹⁷

2.1.2.3. Yaygın Kabullerle Uyuşmayan Tasnifler

Âlemin bölünemeyen cüz anlamındaki cevher ve arazlardan oluştuğu şeklinde kelâmda genel kabul gören düalist atomcuların, bu ortak kabullerine rağmen araz tanım ve tasniflerinde fikir ayrılığına düştükleri anlaşılmaktadır. Âlemi oluşturan unsurlar konusunda aynı görüşü paylaşan bu âlimlerin dahi ihtilafa düştüğü bir konuda cüz-i lâ yetecezzâ'yı reddeden, tek araz olarak hareketi kabul eden ve diğer ikincil nitelikleri cisim kategorisinde inceleyen Nazzâm, âlemi oluşturan tek unsur olarak arazları kabul eden Dırâr ve Neccâr gibi mütekellimlerin, yaygın kabul gören kelâm kozmoloji argümanında olduğu gibi araz tasniflerinde de istisnâî fikirler serdetmeleri doğal karşılanmalıdır. Arazların özellikleri ve âlemin oluşumunda arazlara biçtikleri rollerin anlaşılmasını kolaylaştıracak zeminin hazırlanması bakımından bu düşünürlerin araz tasnifleri hakkındaki görüşlerini irdelemek yerinde olacaktır.

Kelâmcıların geneline muhalefet ederek âlemin bölünmeyen basit parçalardan ibaret cevher ve arazlardan oluştuğu şeklindeki klasik atomcu görüşü reddeden ve felsefeciler gibi sonsuz bölünme fikrini savunan Nazzâm âlemin cisim ve arazlardan oluştuğunu savunmaktadır.⁵¹⁸ Nazzâm'ın varlık tasnifi çalışmanın üçüncü bölümünde incelenecek olmakla birlikte atomculuğu benimseyen kelâmcıların araz kabul ettiği renk, tat, koku, ses gibi diğer ikincil nitelikleri onun cisim addettiği ve araz kategorisinde sadece hareketin bulunduğunu ileri sürdüğü araz tasnifleri hakkındaki görüşleri ele alınırken hatırd tutulması gereken hususlardır.⁵¹⁹ Kaynakların çoğunda Nazzâm'ın hareketin zıddı olan sükûnu hareketin bir türü kabul ettiği nakledilmesine rağmen Kâbî Nazzâm'ın sükûnu da araz kategorisinde zikrettiğini belirtmektedir.⁵²⁰

⁵¹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/7.

⁵¹⁸ Kâbî, *Kitâbü 'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu 'l-mesâil ve 'l-cevâbât*, 451; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti 'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi 'l-Muşallîn*, II/14; Bağdâdî, *el-Farq beyne 'l-firak*, 166; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 36; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi 'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü 'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 119-128. Nazzâm'ın atomculuk eleştirisi için ayrıca bk. Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 77-112.

⁵¹⁹ Kâbî, *Kitâbü 'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu 'l-mesâil ve 'l-cevâbât*, 453; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti 'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi 'l-Muşallîn*, II/36, 60; Bağdâdî, *el-Farq beyne 'l-firak*, 125-126; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi 'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü 'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 117.

⁵²⁰ Kâbî, *Kitâbü 'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu 'l-mesâil ve 'l-cevâbât*, 453, 455.

Günümüze gelen herhangi bir eseri bulunmamakla birlikte klasik kaynaklarda Nazzâm'ın görüşlerine dair yapılan nakiller dikkate alındığında muhalif âlem anlayışına rağmen araz tasniflerinde atomcu kelâmcıların geneline atfedilen arazların bekâsı ve kâdirin kimliğine bağlı tasniflerde isminin zikredildiği görülmektedir. Bekâ özelliğine bağlı tasniflerde Nazzâm her ne kadar bâkî arazın bulunmadığını savunmasından dolayı Ehl-i sünnetle hemfikir gibi görünse de onun araz olarak sadece hareketleri kabul ettiği düşünüldüğünde bu benzerliğin zâhirî olduğu anlaşılabacaktır. Zira Nazzâm hareketin bekâsının muhal olduğunu ileri sürmekle birlikte diğer kelâmcıların aksine cisim addettiği renkler, tatlar, kokular, sesler ve havâtır için bekânın mümkün olduğunu iddia etmektedir.⁵²¹ Hareketin zıddı addedilen sükûnun Arap dilinde “cismin iki vakitte bir mekâna dayanması” demek olduğunu ve bu anlamda günlük dildeki “bir mekânda sâkin oldu” kullanımına dikkat çeken Nazzâm sükûnun itimâddan başka anlamı bulunmadığını ve itimâdların da kevnlerin de hareketlerden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Nazzâm hareketi, itimâd hareketi ve bir mekândan intikal etme hareketi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁵²²

Kâdirin kimliği ve tevellüd hususlarına bağlı taksimlerde Nazzâm'ın yine Ehl-i sünnet görüşüne yakınlığı dikkat çekmektedir. Nitekim Nazzâm bütün arazların kulların makdûru olduğunu savunmaktadır.⁵²³ Ancak tek arazın hareket olduğunu savunduğu için kulların sadece hareket arazına kâdir olduklarını söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki görüşünün Ehl-i sünnet'e benzetilmesi hususunda da ihtiyatı elden bırakmamak gerekmektedir. Bununla birlikte Kâbî'nin tabi fiiller ve mütevellid fiillerin fâilleri bahislerinde Nazzâm'a atfettiği ifadeler konuyu daha açık hale getirmektedir. Kâbî'nin bu nakillerine göre Nazzâm cansızlardan fiil sadır olmasını reddetmekte ve insanın fiilinin kendi hayyızini aşıp bazı Mu'tezilîlerin tevellüd tanımındaki gibi başka bir hayyize hulûl edemeyeceğini iddia etmektedir. Nazzâm'a göre Allah Teâlâ taş a bir tabiat vermiş ve itildiği zaman gidecek tarzda özel bir şekilde yaratmıştır. Bu bağlamda Nazzâm

⁵²¹ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 455; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 70-71; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/537; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ışlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1178; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fi laţîfi'l-kelâm”, 107.

⁵²² Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hîlâfi'l-Muşallîn*, II/36.

⁵²³ Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hîlâfi'l-Muşallîn*, II/60.

mütevellid fiilin fâilinin yani hayyizden ayrılan her şeyin Allah tarafından icad edilmesi hasebiyle O'nun fiili olduğunu ileri sürmektedir.⁵²⁴

Cevher-araz eksenli klasik kelâm atomculuğunu ret konusunda Nazzâm'la aynı fikirde olan Dırâr ve Neccâr ise Nazzâm'dan farklı olarak âlem ve âlemdeki her şeyin salt arazlardan oluştuğunu ileri sürmekte bu bağlamda da arazları cisimlerin oluşumunda zorunlu olarak bulunan dolayısıyla da cisimlerin yoksun kalamadıkları arazlar ve cisimlerin yoksun kalmalarının mümkün olduğu arazlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Bu taksime göre cismin oluşumunda varlığı zorunlu olan arazlar hayat ve ölüm gibi iki zıttan birini taşıması gerekenler, renk ve tat gibi türlerinden birinin mutlaka taşınması gerekenler ayrıca koku, ağırlık, hafiflik ve dört tabiat yani sertlik ve yumuşaklık, sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk arazlarıdır. Cisimlerin oluşumunda yer almayan arazlar ise kudret, lezzet, elem, ilim ve cehâlet gibi arazlardır. Bu sonuncuların cismin oluşumunda zorunlu olarak yer alan arazlar kapsamına alınmama sebebi ölü ve cansızların bu arazlardan soyutlanabilmesidir.⁵²⁵ Bu taksimin bir uzantısı olarak arazların bekâsı üzerinden de bir taksim yapılmakta ve cisimden ayrılmayan arazlar bâkî kabul edilirken bunların dışında kalan arazların bekâsı ise imkânsız görülmektedir.⁵²⁶

Bu bölümde zikredilmesi gereken bir diğer isim İmam Mâtürîdî'dir. Önceki bölümde belirtildiği gibi Mâtürîdî ve ilk dönem Mâtürîdî âlimleri atomcu kelâmcıların genelinden

⁵²⁴ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 359–360, 476. Nazzâm'a atfedilen aynı ifadeler için ayrıca bk. Hillî, *Menâhicü'l-yağîn fî uşûli'd-dîn*, 373.

⁵²⁵ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 443; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfî'l-Muallîn*, II/6-7, 35; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 358-359, 362; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/71. Dırâr ve Neccâr'ın bu taksiminin Aristo'dan mülhem olduğu iddia edilmektedir. Nitekim *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde Aristo var olan hiçbir cismin zıtlık bulunmaksızın var olamayacağına ısrar etmiştir. Ona göre cisim hafif ya da ağır özelliklerinden birini ayrıca soğuk ya da sıcak özelliklerinden birini taşımaktadır. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 329a5. Dırâr ve Neccâr'ın bu taksiminde de cisim sıcaklık-soğukluk gibi zıt araz çiftlerinden birini taşımak zorundadır. Dırâr'ın burada ayrılmaz arazlar ile ayrılabilen arazlar arasını ayıran ve Ebû Osman ed-Dımaşkı'nın araz-ı gayr-ı mufarık ve araz-ı mufarık şeklinde tercüme ettiği Aristo geleneğinin terminolojisini kullandığı ileri sürülmektedir. Dırâr ve Neccâr'ın cisimden ayrılmama özelliğine bağlı bu taksimin Hristiyan Kilise babalarından Nissalı Gregor'da da (öl. 395) izlerinin bulunduğu belirtilmektedir. Nitekim tıpkı onlar gibi Gregor da renk, şekil, direnç, uzam, ağırlık ve diğer niteliklerden yoksun olan şeyin cisim olamayacağını savunmaktadır. Schöck, "Jahm b. Safwân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dırâr b. 'Amr (d. 200/815)", 18–19. Her ne kadar görünüş itibarıyla Aristo'nun mezkûr taksimi ile Dırâr ve Neccâr'ın taksimleri benzerlik arz etse de Dırâr ve Neccâr cisimleri oluşturan tek unsurun arazlar olduğu şeklinde monist bir ontolojiyi savunmaları ve ayrıca cisimlerin yoksun kalamadıkları arazları, diğer arazların türevi olarak kabul etmemeleri bakımından Aristo'dan farklılık göstermektedir.

⁵²⁶ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/120; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/10.

farklı olarak cisimlerin niteliklerine araz yerine sıfat ismini vermeyi tercih etmektedir. İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde atomculuğu benimsediğini gösteren açık ifadelerin bulunmaması, Nesefî'nin İmam'ın arazcılığa meylettiği düşüncesini uyandıran nakilleri⁵²⁷ bazı çağdaş araştırmacıları onun atomcu değil arazcı olduğu şüphesine sevk etmiştir.⁵²⁸ Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin *tab'* lafzını bazı pasajlarda araz anlamında kullandığı ve sonraki Mâtürîdî müelliflerin tabiatçıların kozmoloji sistemini eleştirirken tabiatları araz anlamında zikretmeleri de İmam Mâtürîdî'nin arazcı olduğunu savunanlar tarafından iddialarına delil olarak gösterilmektedir.⁵²⁹ Nitekim âlemin tabiatlardan oluştuğu fikrini savunan Mâtürîdî tabiatçıları eleştirirken bir nesnede çarpışmanın hızlanması ve hareketlenme sonucunda o nesnede sıcaklığın meydana gelmesi, nesnede sükûn ve sabit duruşun (karâr) artmasının neticesinde ise yaşlının meydana gelmesi gözleminden hareketle tabiatların âlemi oluşturduğu fikrinin değil âlemdeki birtakım durumların tabiatları meydana getirdiği fikrinin duyu algısına daha uygun olduğunu ileri sürmektedir.⁵³⁰ İmam Mâtürîdî'nin tabiatçı görüşü eleştiri maksadıyla serdettiği bu sözler mezkûr şüpheyi güçlendirerek İmam'ın cisimlerin arazlardan oluştuğunu savunduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁵³¹

Zürih Üniversitesi Asya ve Doğu Çalışmaları Enstitüsü'nde İslâm dini üzerine araştırmaları bulunan ve Mâtürîdî üzerine müstakil çalışmalar gerçekleştiren Ulrich Rudolph bu şüpheyi düşürerek Mâtürîdî'nin monist bir ontolojiyi savunduğunu ve arazcı olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını desteklemek için İmam'ın Dırâr ve Neccâr ile benzerlik gösterdiğini düşündüğü birtakım görüşlerine yer veren Rudolph'un bu bağlamda zikrettiği ortak görüşlerden biri de araz tasnifleriyle ilgilidir. Mâtürîdî'nin

⁵²⁷ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, V/72.

⁵²⁸ İmam Mâtürîdî'nin atomcu olmadığını iddia edenler buna *Kitâbü't-Tevhîd*'de cüz-i lâ yetecezzâ kavramını kullanmamasını da delil göstermektedir. Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, 420. Oysa İmam Mâtürîdî üzerine son dönemlerde yapılan çalışmalardan birinde de tespit edildiği üzere *Kitâbü't-Tevhîd*'in farklı bahislerinde bu kavramın kullanıldığı görülmektedir. Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Mâtürîdî Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 90; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 155-156, 319-320, 322.

⁵²⁹ Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 61.

⁵³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 213.

⁵³¹ Mâtürîdî'nin tabiat ve tabiatçılara dair yukarıda zikredilen nakilleri ile birlikte sonraki Mâtürîdî âlimlerin tabiatçı görüşlerin eleştirisinde tabiat kavramını araz olarak algıladıklarını gösteren ibarelerin de Mâtürîdî'nin tabiatları araz anlamında kullandığı savını desteklediği belirtilmektedir. Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, 442-444. Tabiatçıların öğretilerine temel teşkil eden *tab'* kavramının arazları ifade ettiğine dair Mâtürîdî metinler için bk. Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyânî't-tevhîd*, 75-79.

Dırâr'ın âlem modelini Neccâr'dan öğrendiğini ileri süren Rudolph'un ifadesine göre İmam'ın âlemin arazlardan oluşması ve arazların kategorilere ayrılması yönündeki fikirleri Neccâr'la benzerlik göstermektedir. Nitekim Neccâr da cisimde bulunup sürekli değişen ve cismi oluşturan niteliklerin iki tür olduğunu ve arazların tehayyüz özelliği taşıdıklarını savunmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî de arazları tıpkı Dırâr ve Neccâr gibi iki kısma ayırmaktadır. Mâtürîdî'nin tabiatları araz anlamında kullanmasından hareketle bu taksimde arazların ilk türünün Yunan felsefesindeki dört temel elementi ifade eden ve tabiatlar olarak belirtilen nitelikler olduğu ileri sürülmektedir. Arazların ikinci türü ise cisimlerin oluşumunda katkısı bulunmayan sükûn, renk, hareket gibi nesnelerde ortaya çıkarak değişimi ifade eden niteliklerdir.⁵³²

Rudolph'un Mâtürîdî'ye nisbet ettiği bu taksim onun arazcı olduğu ve tabiatçılar gibi evrenin her biri birer araz addedilen dört temel tabiatı oluştüğünü savunduğu şüphesini uyandıran mezkûr pasajlara dayanmaktadır. Ancak Mâtürîdî'nin zikrettiği bu pasajlar incelendiğinde onun zannedildiğinin aksine tabiatların cevher ya da araz olduğu yönünde açık bir beyanı olmadığı ve sadece tabiatçı âlem anlayışını eleştirirken muhatabının dilini kullanarak izahta bulunma maksadı taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu pasajlardan hareketle onun arazcı olduğu sonucuna ulaşmak mümkün olmadığı gibi yine buradan hareketle onun arazları Dırâr ve Neccâr'a benzer şekilde taksim ettiğini söylemek de kanaatimizce isabetli bir yaklaşım değildir.⁵³³

Esasında diğer Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi İmam Mâtürîdî de kategorik bir araz taksimi sunmamaktadır. Bununla birlikte onun bazı arazları farklı kapsamlarda değerlendirdiği görülmektedir. Âlemin hudûsunu açıkladığı bölümde bekâyı “zaman birimlerinin ilerleyen kısımlarındaki oluş” (البقاء هو الكون في مستأنف الوقت) şeklinde tanımlayan Mâtürîdî

⁵³² Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, 443–449.

⁵³³ Kulun fiilini gerçekleştirmesini sağlayan kudretin (istitâat) fiilden önce değil fiil ile birlikte var olması gerektiğini izah ettiği bölümde İmam Mâtürîdî kuvvetin, cismin cüzlerinden biri değil araz olduğunu söylemektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346. Rudolph'un yukarıda aktardığımız görüşleri doğrultusunda bu ifadeyi de dikkate alan çağdaş Mâtürîdî araştırmacılarından Ramon Harvey Mâtürîdî'nin bu düşüncesinin Dırâr ve Neccâr'ın arazların cismi oluşturan cüzler olduğu düşünceleri ile benzerlik gösterdiğini ileri sürerek bu konuda Rudolph ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Mâtürîdî Theology*, 89–90. Ancak istitâat ile ilgili bu pasaj dikkate alındığında İmam Mâtürîdî'nin kuvvetin bir araz oluşunu vurgulama nedeninin arazların bâkî olmayışı ve fiilden önce var edilmesi halinde fiil anında yok olacağı bu nedenle de fiili gerçekleştirmeyi sağlayan kuvvet anlamındaki istitâatın fiilden önce değil fiil anında var edilmesi gerektiği olduğu görülmektedir. Kuvvetin cismin cüzü olmadığı vurgusu ise yoruma açıktır. Bu ifade ile cismi oluşturan aslî unsurun araz olduğu çıkarımı yapılabileceği gibi cevher-i ferd yani atom olduğu çıkarımının yapılması da mümkündür.

ayrıca hareket ve sükûnun bekâ isimlerinden olduğunu hatta bu nedenle de bekânın mümkün olmadığı ilk oluş anında hareket ve sükûnun varlığının da imkânsız olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁴ Dolayısıyla bekâyı kevn arazları içinde değerlendirirken kevn arazları kapsamındaki hareket ve sükûnu da bekâ ile eş görmektedir.⁵³⁵

İmam Mâtürîdî'nin araz taksimini Dırâr ve dolayısıyla da Aristo'nun taksimine atıfla açıklayan Rudolph bu konuda Richard Frank'ın düşüncesini ise reddetmektedir. Frank Mâtürîdî öğretisinde tabiat kavramını ele aldığı makalesinde İmam'ın rü'yetullah bahislerindeki bazı ifadelerini, onun da Nazzâm gibi bazı ikincil nitelikleri cisim kabul ettiği şeklinde yorumlamıştır.⁵³⁶ Frank'ın bu iddiasını dayandırdığı pasajda Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın görülmesinin değil, idrâk edilmesinin nefyedildiğini ileri sürerek idrâkin "sınırlı bir şeyi kavramak"⁵³⁷ anlamına geldiğini, Allah Teâlâ'nın ise sonluluk anlamına gelen sınır ile nitelenmekten münezzeh olduğunu belirtmektedir. Nitekim sınır (hadd), en nihayetinde sona erecek olan bitişik cüzlerin niteliğidir. Her nesnenin, kendisi vesilesiyle idrâk edildiği bir sınırı bulunduğunu belirten Mâtürîdî, buna örnek olarak tat, renk, koku ve bunlar gibi nesnelerin ayırıcı özelliklerine ait diğer sınırları göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ akıl ve arazlar da dâhil bunların her biri için idrâk ve ihâta edilebilecekleri bir sistem yaratmıştır.⁵³⁸ Frank bu ifadelerin geçtiği pasaja işaret ederek maddi varlıklardaki tabiatların şeylerin niteliklerini belirlemede aktif rol oynadığını ileri süren Nazzâm gibi Mâtürîdî'nin de tat, renk gibi unsurları araz değil cisim kabul ettiğini

⁵³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80, 367.

⁵³⁵ İlk oluş anında hareket ve sükûnun varlığının imkânsızlığını bu anda bekânın imkânsızlığına bağlayan Mâtürîdî sükûnun hudûs anındaki mekânda yerleşiklik (karâr), hareketin ise intikal demek olduğunu ileri sürmektedir. İlk oluş anında bekâ arazının ve bekâ isimlerinden olmaları hasebiyle hareket ve sükûnun da var olmayacağını düşünen Mâtürîdî bekâ anlarında ise sükûn ve hareketin ikisinden birden yoksunluğun söz konusu olmadığını ileri sürmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 367. Dolayısıyla bekâyı yukardaki şekilde tanımlayarak Mâtürîdî'nin hareket ve bekâyı eşit kılmış olduğu ileri sürülmektedir. Zira ona göre hareket ikinci mekânda meydana geldiği gibi bekâ da ikinci vakitte meydana gelmektedir. Bunun nedeni hareketli nesnenin ancak ilk mekândan ikinci mekâna çıkmasıyla hareketli olmasıdır. İlk mekândan çıkış ise o mekândaki sükûnu ortadan kaldırdığı için ikinci mekânda sükûnun hudûsuna ihtiyaç duymakta fakat kâin olmadığı mekânda sükûna ihtiyaç duymamaktadır. Bâkî de ikinci anda bâkî olmakta ve orada bekâyâ ihtiyaç duymaktadır. İlk anda nesne sadece muhdes olur bâkî olmaz. Hudûsunun ikinci anında bekânın kendisinde meydana gelmesiyle bâkî olur. Ali Abdülfettah el-Mağribî, *İmâm Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-keîmiyye* (Kahire: Meketbetü Vehbe, 1985), 99-100; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/89-90.

⁵³⁶ Richard M. Frank, "Notes and Remarks on the tabâ'i in the Teaching of al-Mâtürîdî", *Mélanges Armand Abel, Volume 1 Mélanges d'islamologie*, ed. Pierre Salmon (Leiden, The Netherlands: Brill, 1974), 139.

⁵³⁷ الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 145.

⁵³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 145-146.

لِكُلِّ شَيْءٍ حَدٌّ يُدْرَكُ بِسَبِيلِهِ نَحْوُ الطَّعْمِ وَاللَّوْنِ وَالذَّوْقِ وَالرَّائِحَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ حُدُودِ خَاصِيَةِ الْأَشْيَاءِ

ileri sürmektedir.⁵³⁹ Ayrıca Frank idrâk edilmeyi sağlayan sınır mevzusunun makalat yazarları için hangi listenin ashâb-ı tabâiye genel anlamda ait olduğunu, hangisinin ashâb-ı araza ait olduğunu belirlemede bir tür test listesi sayılabileceğini belirtmekte tabiat ve araz kategorilerinin *Kitâbü't-Tevhîd*'in yukarıda aktardığımız rû'yetullahla ilgili pasajda açıkça zikredildiğini söylemektedir.⁵⁴⁰ Rudolph ise Frank'ın bu iddiasını reddetmekte ve bahsi geçen pasajda aslında tüm yaratılmışların en küçük yapıtaşlarına varıncaya kadar duyularla algılanabileceğinin kastedildiğini, nitekim Neseî'nin *Tebşıra*'sında da bunu doğrulayacak ifadeler bulunduğunu⁵⁴¹, dolayısıyla Mâtürîdî'nin burada sadece her arazın algılandığı prensibini ikâme etmeye çalıştığını ileri sürmektedir.⁵⁴²

Rudolph'un Frank'ın bu görüşüne yönelik eleştirisi kanaatimizce doğrudur. Nitekim bize göre Mâtürîdî renk, tat ve koku arazlarının her birinin kendilerine özgü bir duyu organıyla idrâk edildiğine işaret etmiş olmalıdır. Zira Mâtürîdî metinlerde rû'yetullahın akli delilleri arasında görülme şartının varlık olduğu ileri sürülmekte, bu bağlamda cevher, cisim ve arazların, farklı varlık kategorilerini ifade etmelerine rağmen görülmelerini sağlayan ortak noktanın “var olmaları” olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda tıpkı iki cevherin görme yoluyla ayırt edilebilmesi gibi siyahlık ve beyazlığın, hareket ile sükûnun, ictimâ ile iftirâkin de görmeyle ayırt edildiği, şayet bu arazlar görülür olmasaydı, hareketli cisim ile sâkin cismin, siyah cisim ile beyaz cismin sadece bu cisimlerin görülmesi yoluyla ayırt edilemeyeceği ileri sürülmektedir. Görüldüğü üzere görme duyusuyla idrâk edilen arazlar arasında sadece hareket gibi oluş arazları değil Nazzâm'ın cisim addettiği renkler de zikredilmektedir. Ayrıca sıcak cisim ile soğuk cismin görülme ile ayırt edilmediği, bunun nedeninin de sıcaklık ve soğukluk arazlarının görülmeyle ilgili olduğu belirtilmektedir. Duyuların koku, tat, temas, işitme ve görmeden ibaret olduğu belirtilerek hareketin

⁵³⁹ İlgili pasajda Mâtürîdî'nin renk, tat ve kokuları cisim addettiğine yönelik herhangi bir ibare bulunmamaktadır. Frank renk, tat ve kokunun *şey'* lafzıyla ifade edilmesini ayrıca idrâk edilmelerini sağlayan bir yöntemin bulunduğu şeyler arasında akıl ve arazların ayrı olarak zikredilmesini muhtemelen renk, tat ve kokunun akıl ve arazlardan ayrı bir kategoride olduğu şeklinde anlamıştır.

⁵⁴⁰ Frank, “Notes and Remarks on the *ṭabâ'i* in the Teaching of al-Mâtürîdî”, 139.

⁵⁴¹ Rudolph'un Neseî'ye atıfta bulunduğu bölümde Neseî'nin arazların oluştuğunu savunan arazcı görüşü eleştirmekte ve şahid âlemde kendi zâtıyla kâim olan nesnelerin arazların bileşiminden oluştuğu söyleminin duyu bilgisine aykırı olduğunu zira duyuyla algılananların sadece arazlar olduğunu ileri sürmektedir. Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/72. Rudolph Neseî'nin bu ifadesinden destek alarak İmam Mâtürîdî'nin bahsi geçen pasajda akıl ile arazi birlikte zikretmesinin insanın tabiatlar ve akıldan ibaret olduğu düşüncesine işaret etme maksadı taşıdığını dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre tabiatların arazların özel durumları olduğunu ve bütün bunların da duyuyla algılanabilir özellikte olduklarını ifade etmektedir. Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, 440.

⁵⁴² Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, 439–440.

koklanması ve tadılması imkânsız olduğundan görülmemesi durumunda bilinme yolunun ortadan kalkacağı ileri sürülmektedir.⁵⁴³ Zira her duyu belirli arazların algılanmasına yöneliktir. Nitekim işitme kelâma, koklama kokulara, tatma tatlara, sıcaklık, soğukluk ve temas sertlik ve yumuşaklığa görme ise mevcûda taalluk etmektedir. Mâtürîdîlere göre idrâk ihâta etmek iken rü'yet de göz ile idrâktir. Pezdevî'nin nakline göre Mâtürîdîler rü'yetin, kendisiyle renklerin idrâk edildiği, işitmenin ise kendisiyle seslerin idrâk edildiği şey olduğunu söylememektedir. Mâtürîdîlere göre rü'yet kendisiyle mevcûdların idrâk edildiği şey iken işitme kendisiyle kelâmın idrâk edildiği şeydir.⁵⁴⁴ Bütün bunlar bir yana İmam Mâtürîdî'nin bizzat kendisi rengin renkli cisimden farklı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim âlemin hudûsunun aklî delille ispatı bahsinde cisimlerin hareket, sükûn, ictimâ gibi arazlardan yoksun kalmadığını ileri sürerek arazların hâdis olması nedeniyle de cisimlerin hâdis olması gerektiğini savunan Mâtürîdî cisimlerin arazlara tekaddüm etmediği gerekçesiyle cisimlerin kıdemi fikrini reddetmektedir. Buna karşılık kıdem fikrini savunanların “bir nesnenin renkten yoksun kalmadığını ancak bu durumdan o nesnenin renk olduğu sonucu çıkmayacağını” ifade ederek itirazda bulunmalarını manasız bulmaktadır. Hades lafzını “yok iken sonradan olma vasfı” şeklinde tanımlayan İmam Mâtürîdî rengin, renklide var olan bir manadan dolayı renk olmadığını renk ve renkli nesnenin bu nedenle farklılaştığını ileri sürmektedir. Buna göre renk oluşu bir manadan kaynaklanmaması bakımından renk arazı, renkli nesneden farklıdır. İmam Mâtürîdî'nin bu ifadeleri rengin cisimden ayrı bir kategoride olduğunu kabulünün dolayısıyla da Frank'ın iddiasının aksine Nazzâm gibi bazı nitelikleri cisim addetmediğinin göstergesidir.⁵⁴⁵

2.2. Arazların Özellikleri Hakkındaki Tartışmalar

Arazların tanım ve tasnifleri hususlarında kelâmcılar arasında görülen ihtilafların nedeni, onların arazlara atfında icma edilen özellikler hakkındaki farklı yorumları ayrıca bu özelliklere ilave olarak arazlara nisbet edilip edilemeyeceği tartışmalı olan birtakım özellikleri benimsemeleri ve dolayısıyla arazlara yaklaşım tarzlarının farklılaşmasıdır. Arazların özellikleri konusundaki bu ihtilaflar, arazlara âlemin oluşum ve sürekliliğinde

⁵⁴³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 162-163.

⁵⁴⁴ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 84-87.

⁵⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81.

biçilen roller konusunda olduğu kadar sıfâtullah, kulların fiilleri gibi kelâmın mesâilini oluşturan itikâdî konular hakkında serdedilen fikirler üzerinde de etkilidir. Hem kozmolojik hem de itikâdî meseleler üzerindeki etkileri dikkate alındığında arazların özelliklerinin müstakil bir bölümde ele alınması gerekli görülmektedir.

Benimsenen kozmolojik sistem gereği öne çıkarılan özellikler farklılaştığından arazlara atfedilen özellikler de mezhepler ve hatta mezhep içinde âlimler arasında farklılık göstermektedir. Bununla birlikte mütekellimler genel olarak kendileri benimsemese dahi muhalifleriyle tartışma maksadıyla bu konuda benzer hususlardan bahsetmekte ve dolayısıyla arazlara atfedilen özelliklerdeki ihtilaflara rağmen bu konuda tartışılan başlıklarda genelde ittifak etmektedirler. Zira arazlara atfedilen özelliklerin kabulünde teolojik kaygılar rol oynamakta ve birtakım hükümlerin arazlara verilmesinin âlemin yaratılmışlığını ispat ya da ilâhî sıfatlar konusunda yanlış yola sürükleyeceğini düşünmektedirler. Dolayısıyla kelâmcılar kendilerinin benimsemediği özellikleri de eleştirmek ve itikâdî açıdan yol açacakları sakıncalı durumların önüne geçmek için ele almaktadırlar. Bu bağlamda klasik eserlerde arazların özellikleri ya mevcûdât bahislerinde dağınık olarak ya da “ahkâmu’l-a’râd”, “el-a’râd ‘ale’l-cümleti”, “el-kavl fî a’râdi’l-cism” gibi müstakil başlıklar altında daha derli toplu şekilde zikredilmektedir.⁵⁴⁶ Bu yöntemlerden ilkinin örneği olacak şekilde İmam Eş‘arî’nin mevcûdât bahislerinde cismin arazlar toplamı olduğu iddiasını eleştirirken arazların özellikleri üzerinden bir argüman geliştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Eş‘arî tek bir arazın da birden fazla arazın da aynı özellikte olduğuna işaret ederek arazın hüküm ve şartının kendi kendine kâim olması ve başka arazları taşımasının imkânsızlığı olduğunu belirtmektedir. Zira mütekellimlerin ıstılahında da araz, kendi kendine kâim olmayan şeydir.⁵⁴⁷ Cüveynî cevherlerin tecânüsünü izah bahsinde arazların özelliklerinin (ahkâmu’l-a’râd) arazların yok olmalarının imkânı, bekâlarının imkânsızlığı ve zıtlarının kendilerinin peşinden gelmesi olduğunu belirtmektedir.⁵⁴⁸ Nesefî de Allah’ın hâdislere benzemekten münezzeh oluşunun bir uzantısı olarak O’nun araz olmadığına ispatı bahsinde Kadîm varlıktan

⁵⁴⁶ “Özellik” sözcüğünü kullanmamızdan ötürü mütekaddimîn dönem kelâmcılarının tümelleri kabul ettikleri zehâbı uyanmamalıdır. Zira bu kullanımımız klasik eserlerde arazlara dair genel kabuller ve külli kaidelerin izah edildiği bahislerde zikredilen *ahkâmu’l-a’râd* başlığının Türkçe’ye çevirisindeki tercihten ibarettir.

⁵⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâti’ş-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 211.

⁵⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’l-dîn*, 44.

farklarını ortaya koymak için arazların özelliklerinden bahsetmektedir. Bu bağlamda da arazların zorunlu özelliklerinin (lâzım sıfat); kendi zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığı, kâim olmak için bir mahalle ihtiyaç duyması olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁹ Kâbî, Hillî, İbnü'l-Murtazâ gibi bazı âlimler ise arazlara nisbet edilen özellikleri müstakil bir başlık altında ele almaktadırlar. Bahsedilen müelliflerin bu başlıklarda tartıştıkları ortak meseleler arazların kıyâmı, bekâsı, intikali gibi hususlardır.⁵⁵⁰ Müteahhirîn dönemde de zikredilen bu ortak özellikler üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak bu defa arazların özellikleri tek başlık altında birleştirilmemekte ve her bir başlık ayrı olarak ele alınmaktadır. Müstakil başlık altında tartışılan özellikler yine arazların kıyâmı, bekâsı ve intikalidir.⁵⁵¹ Genellikle üzerinde durulan özellikler bunlar olmakla birlikte bunlar dışında bilhassa kulların fiillerinin mahlûk olup olmadığı tartışmalarında arazların yaratıcısı da tartışılan hususlar arasındadır.⁵⁵² Ayrıca teşbihin nefyi bahislerinde arazlar arasında temâsül ve ihtilaf meselesi⁵⁵³ gibi araz tasniflerinde de temel alınan hususlara yer verildiği görülmektedir. Bütün bunlar dikkate alınarak bu bölümde öncelikle arazların tanımlarında temel alınmaları hasebiyle aslî denebilecek özelliklerden arazların bir mahalde kâim oluşları ve süreksizlikleri ele alınacak, ardından arazların yaratılması ve bu bağlamda arazlarda kümûn-zuhûr ve tevellüdün imkânı bahislerine yer verilecektir. Son olarak arazlar arasındaki zıtlık-benzerlik-farklılık ilişkisi tartışılacaktır.

2.2.1. Arazlarda Mahal

Kâim olunacak mahal ya da hulûl edilecek mahal meselesi arazların tanımlarında, tasniflerinde, araz yerine kullanılacak lafızların seçiminde, bir dönem cevher tanımlarında etkisi bulunan ve arazların aslî özelliğini ifade eden bir meseledir. Arazların mahalle bağımlılığı hakkında kesin suretle mahalle muhtaç oluşu, arazların herhangi bir

⁵⁴⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/146.

⁵⁵⁰ Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*, 213-216; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 453-457; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfi'l-kelâm", 106-108.

⁵⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/28-56; Fahreddin er-Râzî, *Muhaşşalü'efkârî'l-müteakaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekelimîn*, 112-118; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min meţâli'i'l-enzâr*, 103-105; Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1177-1178.

⁵⁵² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 100; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 157-160.

⁵⁵³ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 22-23; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 34-39; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/187-200; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 44.

mahalde bulunmaksızın varlıklarının imkânı ve son olarak arazların arazlarda kıyâmlarının imkânı olmak üzere üç alternatif görüşten bahsedilmektedir.

Arazların kendi kendilerine kâim olamayıp bir mahalle muhtaç oldukları hususu bazı istisnalar dışında genel kabul görmektedir. Bunun istisnası ise arazların tamamının değil sadece bazılarının mahalsiz bulunduğu iddialarıyla ilgilidir. Arazlarda mahal meselesinin uzantısı olarak ayrıca herhangi bir mahalde bulunmayan arazların varlığı, arazların arazlarla kâim olmaları, aynı mahalde birden fazla arazın bulunması, arazların bir mahalden bir başkasına intikali, bir arazın birden fazla mahalde bulunması gibi mevzular da tartışılmıştır. Nitekim arazların mahalle bağlı tasniflerinin ele alındığı bölümde zikredilen her bir taksim esasında mahal eksenli araz tartışmalarına matuftur. Hatırlanacağı üzere İbn Metteveyh mahalle bağlı olarak arazları, varlığı için bir mahalle ihtiyaç duyan ve bir mahalde olmadan var olan şeklinde iki temel kısma ayırdığı gibi mahalle muhtaç olanları da var olmak için ihtiyaç duyduğu mahal adedine göre tek bir mahalde var olabilen ve iki mahalde var olabilen şeklinde de taksim etmektedir.⁵⁵⁴

Arazların özelliklerinin ele alınacağı bu bölüme arazlarda mahal ve bekâ özellikleri ile başlamamızın tesadüfî değil kasti bir tercih olduğunu belirtmek isteriz. Zira arazlar hakkındaki bu iki husus arazın isimlendirilmesi, tanım ve tasniflerinde belirleyici rol oynayan en merkezî hususlardır. Nitekim önceki bölümden hatırlanacağı üzere kelimenin lügavî olarak kendi kendine değil kendi dışında bir mahalde kâim olma ve süreksizlik anlamları taşımasının kelâmcıların cismin niteliklerini bu kelimeyle isimlendirmelerine etki etmesi gibi cismin niteliklerini ifade için araz yerine kullanılan lafızların seçiminde de bu iki lügavî anlamın içerilmesine dikkat edildiği görülmektedir. Esasında bize göre arazın en temel özelliği süreksizliği olmakla birlikte âlemi oluşturan diğer temel unsurlarla yani cevher ve cisimle ilişkisini daha net bir şekilde ortaya koyduğu için mahal problemine öncelik vermeyi uygun gördük. Nitekim burada mahal ile kastedilen, yer kaplama (tehayyüz) özelliği sayesinde kendi kendine kâim olabilen ve var olmak için hâricî bir mahalle ihtiyaç duymayan cevherlerdir.

Bu bölümde arazların mahalde bulunmasıyla irtibatlı olması hasebiyle tehayyüz, hulûl, tedâhül, intikal gibi meselelere de yer verilecektir. Zira bir mahalde bulunma, hulûl etme ve intikal gibi hususlar mütehayyiz olma şartına bağlanmakta ancak arazların mütehayyiz

⁵⁵⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2-3, 106.

olmadığında ittifak edilmektedir. Bu bağlamda mütekaddimîn dönemde yaygın görüş arazların mahalle mutlak bağımlılığı olduğundan öncelikle tür ayırmaksızın bütün arazların mahalle muhtaç olduğu fikri ele alınacaktır. Arazların kendileri dışında bir mahalle ihtiyaç duydukları fikri yerleştirildikten sonra onların herhangi bir mahal olmaksızın varlıklarının ve kendi kendilerine kıyâmları yani kendi kendilerine mahal oluşlarının imkânı tartışmalarına yer verilecektir. Bu tartışmaların ardından arazların mahal ile ilişki tarzıyla bağlantılı olan arazlarda tedâhül ve intikal meselelerine ve son olarak da bir arazın aynı anda birden fazla mahalde varlığının imkânı problemine yer verilecektir.

2.2.1.1. Arazların Mahalle İhtiyaç Duymaları

Hem mütekellimler hem de filozoflar tarafından cevherin mukabili olarak kabul edilen arazların, kendi kendilerine kâim olmayıp ancak bir mahalde kâim olabildikleri hususunda birkaç istisna dışında geniş bir ittifak vardır.⁵⁵⁵ Bu hususta ihtilaf edenler de tasnif kısmında belirtildiği üzere arazların tümünün değil sadece birkaç türünün mahalde bulunmaksızın kâim olabileceğini ileri sürmektedir. Nitekim Allâf, Kâdî Abdülcebbar gibi bazı arazların herhangi bir mahalde bulunmadığını ileri sürenler dışında genel olarak arazların kendileri dışında bir mahalde kâim oldukları kabul edilmektedir. Bununla birlikte arazın terminolojik tanımlarının ele alındığı ilk bölümde ifade edildiği üzere Eş‘arî, Bağdat Mu‘tezilîleri ve Basra Mu‘tezilesinden Nazzâm, Câhız ve Ebû Ali gibi pek çok âlimin, tanımlarında “kendi dışında bir mahalde bulunma” ya da “kendi kendine kâim olmama” vurgusunu öne çıkardıkları görülmektedir.⁵⁵⁶ Kendi kendine kâim olamayan arazlar bu bağlamda mahalle ihtiyaç duymaktadır.

Tanımda arazın farklı özelliklerini öne çıkaran Ehl-i sünnet âlimlerinin de mahalsiz araz fikrini kesin suretle reddettikleri görülmektedir. Nitekim Ehl-i sünnet kelâmının iki kolunun kurucuları olan İmam Eş‘arî ve İmam Mâtürîdî arazın var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyma özelliğini kabul etmekte ve herhangi bir mahalde bulunmaksızın var

⁵⁵⁵ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, II/1175; Kâbî, *Kitâbü’l-Mağâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 453, 455; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 184; İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 210-211, 232, 333; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fi’l-uşûlî’d-dîn*, I/63.

⁵⁵⁶ Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-mağâlât fi’l-mezâhibi’l-muhtârât*, 98; İzâm, *Fi’l-Felsefeti’t-Tabî‘iyye ‘inde’l-Câhiz*, 73-74; Abdüsselâm Muhammed Hârûn, *Resâ’ilü’l-Câhiz* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1991), III/290; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi’l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ’ühü’l-keîmiyye el-felsefiyye*, 117; Eş‘arî, *Kitâbü Mağâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfi’l-Muşallîn*, II/53.

olmasını muhal görmektedir.⁵⁵⁷ İmam Eş‘arî bu konuda daha ileri giderek arazın hüküm ve şartının kendi kendine kâim olmaması ve başka arazları taşımasının imkânsızlığı olduğunu zira mütekellimlerin ıstılahında arazın, kendi kendine kâim olmayan şey olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁵⁸ Ehl-i sünnetin iki kolu bu konuda imamlarının görüşlerini sürdürmüşler ve mahalsiz araz fikrine karşı çıkmışlardır.⁵⁵⁹

Her ne kadar arazın, kendisinde var olacağı bir mahalle ihtiyaç duymadan kendi zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığı aklen bedihi kabul edilse de mahalsiz araz iddialarının eleştirisinde temel alınan ilkelerden biri olması nedeniyle arazların kendi zâtıyla kâim olmasının imkânsız oluşunu ispat için Ehl-i sünnet âlimleri birtakım deliller sunmaktan geri durmamışlardır.⁵⁶⁰ Bu bağlamda serdedilen delillere örnek olarak ilim arazı üzerinden geliştirilen bir argüman zikredilebilir. Buna göre ilim arazının özelliği bir şeyin bilinmesini sağlaması ve böylece kâim olduğu şeyi bilen (âlim) kılmasıdır. Şayet ilim kendi zâtıyla kâim olsaydı bu ilim ile bir şey ya bilinecek ya da bilinmeyecektir. Bu ilimle bir şeyin bilinmemesi durumunda ilim, özelliğini yitirerek ilim olmaktan çıkacaktır. Bu da cinsi bakımından dönüşüme uğraması (inkılâbü'l-cins) anlamına gelecektir. Böylece ilim olduğu bilinmekle birlikte bir şeyi bilinen kılmayan bir mevcûdun bulunması mümkün görülmüş olacaktır ki bu da bir şeyi bilinen kılmamalarına rağmen bütün mevcûdların ilim olarak nitelenmesi imkânını doğuracaktır. Neticede bir şeyi bilinen kılmayan ilmin varlığı mümkün olunca ilim olmayan şeyle bilmenin de mümkün olması gerekecektir ki bunun yanlışlığını izaha dahi ihtiyaç yoktur. Kendi kendisiyle kâim olan ilmin kendi kendisini bildiğinin varsayılması durumunda ise âlimin kim olduğu sorgulanacaktır. Kendi zâtıyla kâim bu ilimle âlim olanın cevher olması Cüveynî'ye göre imkânsızdır. Nitekim kendi zâtıyla kâim bir ilmin cevherlere tahsis ve etki etmesi bakımından belirli bir cevherin tercihinin gerektirecek şekilde cevherler arasında bir üstünlük söz konusu değildir. Zira cevherler mütecânistir. Kendi zâtıyla kâim olan ilimle âlim olanın yine ilmin kendisi olduğunun söylenmesi ve böylece ilim ile âlimin aynîleştirilmesi ise arazların inkârı anlamına geleceğinden yine muhaldir.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84, 365; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 12; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 210-211, 232, 333.

⁵⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 210-211, 333.

⁵⁵⁹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 55; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 34; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 12; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, 91; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/63, 456-457.

⁵⁶⁰ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/349.

⁵⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 73-74, 76.

Arazların kendi kendilerine kâim olamayıp ancak kendileri dışında bir mahalde var olabildikleri bu tarz delillerle ispat edilince arazların kâim oldukları mahal ile ilişkileri de şart-meşrut, lazım-mütelâzım ya da ihtiyaç gibi lafızlarla ifade edilmektedir. Nitekim aynlar olmaksızın arazların var olmayacağını belirten İmam Mâtürîdî arazların aynlara muhtaç olduklarını ileri sürerken Nesefî cevherler ile arazların birbirlerinin mütelâzımı olup birbirlerinden ayrılmalılarının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zira cevherde kâim olmadan bir arazın var olması mümkün görüldüğünde kendisinde bir arazın kâim olmadığı cevherin varlığı da mümkün olacaktır ki bu akla aykırıdır ve cevherlerin kıdemi görüşüne kapı aralamaktır.⁵⁶²

Arazlar ile mahalleri olan cevherler arasındaki ilişkiyi şart-meşrut ilişkisiyle izah eden Cüveynî ise, arazların varlığı için bir mahallin bulunmasını şart koşturmakta yani arazların, var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyduklarını, mahalsiz arazların varlığının düşünülemeyeceğini ileri sürmektedir. Cüveynî bu kabullerine karşılık cevherin arazsız olarak düşünülemeyeceğinden hareketle arazın da cevherin şartı kılınması gerektiği şeklindeki bir itiraza binâen Eş'arîlerden bazılarının şöyle dediklerini belirtmektedir: "Belirli bir cevhere ihtiyaç duymasa dahi herhangi bir cevhere ihtiyaç duymayan hiçbir araz yoktur. Yani araz, cevherin cinsine muhtaçtır. Cevherler ise arazların cinsine muhtaç değildir."⁵⁶³ Bununla birlikte Cüveynî bu ifadelerin, itirazların önünü tam olarak kesemediğini düşünmektedir. Nitekim arazın varlığı için cevherin şart koşulması görüşüne arazın da cevher için şart koşulması gerekir diye itirazda bulunanlara göre cevherlerin mütecânis olmaları nedeniyle arazlar bu cevherlerden herhangi birine ihtiyaç duyulabilir. Yani bir arazın, *x* cevheri yerine *y* cevherine ihtiyaç duyması noktasında hiçbir fark bulunmamasına karşılık cevherlerin arazlara ihtiyaç duyması hususu için aynı şey geçerli değildir. Zira arazlar mütecânis olmayıp farklı cinsleri kapsadıkları için bir cevherin ihtiyaç duyduğu *x* arazi yerine *y* arazının ikâme edilmesi mümkün olmamaktadır. Bâkılânî'ye göre ise cevherin var olma şartlarından birinin arazlardan bir türün söz gelimi kevn ya da rengin cevherle kâim olması gerektiği söylenirse artık bu konuda bir itiraza mahal kalmaz. Zira cevherin varlığı için ileri sürülen böylesi bir şart tecânüs ve ihtilâfa dayanmaz.⁵⁶⁴ Yani Eş'arîlerden bazısının ileri sürdüğü gibi cevherin

⁵⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/499.

⁵⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 431.

⁵⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 431-432.

varlık şartı olarak araz cinsi değil belirli bir araz türü ileri sürülürse arazın varlığı için de cevherin şart oluşu fikrine herhangi bir itiraz yöneltilemeyecektir.⁵⁶⁵

Bâkılânî'nin, mezkûr itiraza cevap mahiyetindeki söylemlerini doğru bulmakla birlikte Cüveynî bu söylemlerin birtakım itirazlara maruz kalabileceğini belirtmektedir. Bu itirazlardan biri Bâkılânî'nin konu hakkındaki yorumunun “iki şeyden her birinin bir diğerinin şartı olması” sonucuna sevk edeceği oysa Eş‘arîlerin selefinin bu hususun imkânsızlığını eserlerinde sıklıkla zikrettiklerini dile getirmektedir. Cüveynî ise böylesi itirazları öne sürmenin aslında Bâkılânî'nin maksadını anlamamak demek olduğunu belirtmektedir. Cüveynî her birinin varlığının diğerine ihtiyaç duyması anlamında birbiriyle bağlantılı iki şeyden her birinin diğerinin şartı olduğunun inkâr edilmediğini söylemektedir. Cüveynî'nin ifadesine göre muhakkıkların inkâr ettikleri şey, peş peşe gelen iki benzer şeyden her birinin varlığı için diğerinin tekaddümünün şart koşulması durumudur. Cüveynî'ye göre asıl imkânsız ve zorunlu olarak bâtil olan budur.⁵⁶⁶

Mu‘tezile içinde Allâf ile başlayan mahalsiz araz fikrine açıkça muhalefet ederek bu konuda Ehl-i sünnet’ten yana tutum sergileyen Mu‘tezilîler arasında Basra Mu‘tezilesinden Nazzâm ve Bağdat Mu‘tezilesinin önde gelen isimlerinden Kâbî bulunmaktadır. Bu iki ismin bu konudaki beyanları üzerinde özel olarak durmak gerekmektedir. Hocası Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf’a muhalefet eden Nazzâm arazın, bir mekânda olmaksızın var olmasını ya da bir cisimde olmadan meydana gelmesini mümkün görmemektedir.⁵⁶⁷ Ancak Nazzâm’ın araz sınıfına sadece hareketleri dâhil ettiği ve kelâmcıların araz kabul ettiği diğer nitelikleri cisim addettiği unutulmamalıdır. Ona göre herhangi bir mekânda olmaksızın cismin hareketi mümkün değildir.⁵⁶⁸ Mahalsiz araz

⁵⁶⁵ Cevherlerin arazları genel olarak kabul noktasında ortak olmakla birlikte her birinin belirli araz türleri taşıdığı söylemi arazların cins, buna karşılık kevn, renk gibi şeylerin onların türleri olduğu sonucuna sevk etmektedir. Cüveynî'nin bu bağlamda “küllîler nazariyesi”ne kapı aralamış olduğu ileri sürülmektedir. bk. Dağ, *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, 155.

⁵⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 432. Cüveynî'nin naklettiği üzere bazı önde gelen âlimler bu durumu şu şekilde örneklendirmişlerdir: “Bir kimse muhatabına şöyle derse ‘Öncesinde bir dinar vermedikçe sana hiçbir dirhem vermeyeceğim. Ayrıca öncesinde bir dirhem vermedikçe de sana hiçbir dinar vermeyeceğim’ bu şartın hükmüne göre bu ikisinden hiçbirini muhataba vermesi mümkün olmaz. Bir kimsenin muhatabına ‘Beraberinde bir dinar vermedikçe sana hiçbir dirhem vermeyeceğim ve beraberinde bir dirhem vermedikçe de hiçbir dinar vermeyeceğim’ demesi halinde ise ilk örnekteki imkânsızlık söz konusu olmaz ve şarta uygun olarak muhataba her ikisini de vermesi mümkün olur.” Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 432. Cüveynî şart-meşrut ilişkisini izah için zikrettiği bu örneği evveli bulunmayan hâdislerin ispatında da kullanmaktadır. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'l-i-edille fî uşûli'l-i-tikâd*, 26–27.

⁵⁶⁷ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfi'l-Muşallîn*, II/53; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelemîyye el-felsefiyye*, 117.

⁵⁶⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/273.

fikrinin muhaliflerinden Kâbî de arazların varlığını savunan Mu‘tezile ve nazar ehlinin büyük çoğunluğuna göre arazların kendi varlıklarıyla kâim olmalarının asla caiz görülmediğini, bunların ancak bir cisimde var olabileceklerini ifade etmektedir.⁵⁶⁹ Nitekim Kâbî mekân olmayan yerde cisimde hareketin, sükûnun veya kevnin varlığını imkânsız görmüş ve tek bir cevherin Allah Teâlâ tarafından yaratılması durumunda kevnenden hâlî olacağını ileri sürmüştür.⁵⁷⁰ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Nazzâm ve Kâbî’nin, mahalsiz araz fikrini savunanların bu kategoride zikrettikleri bekâ, fenâ ve Kadîm’in irâdesi hakkındaki görüşleridir. Nitekim hem Nazzâm hem de Kâbî, Kadîm’in irâdesi hakkında Ehl-i sünnetin benimsediği Allah Teâlâ’nın hakiki ve ezeli bir irâdeyle mürîd oluşu fikrini reddettikleri gibi Basralı Mu‘tezilîlerin hâdis ve mahalsiz irâde görüşünü de benimsememektedirler. Onlara göre Allah’ın irâdeyle nitelenmesi mecazidir. Buna göre “Allah falan şeyi irâde etti” sözünün anlamı Allah’ın o şeyi yapmasıdır. “Allah kendi nezdinde falan fiili irâde etti” sözü ise Allah’ın o fiili emretmesidir.⁵⁷¹ Yine mahalsiz arazlardan kabul edilen bekâ ve fenâ konusunda da Nazzâm bu iki arazın varlığını yadsıyacak görüşler benimsemektedir. Nazzâm bâkînin herhangi bir bekâ bulunmaksızın bâkî, fenânın da herhangi bir fenâ bulunmaksızın fânî olduğunu yani bir şeyin kendisinden başka bekâ ve fenâsı olmadığını ileri sürmekte, böylece de mahalsiz olduğu iddia edilen arazların varlıklarını tamamen reddetmektedir.⁵⁷² Kâbî ise mahalsiz olduğu iddia edilen arazlardan sadece bekâyı kabul etmektedir. Nitekim ona göre bekâ, bâkîden ayrı bir arazdır ancak bekâ arazı cevheri değil cismi bâkî kılmaktadır. Bekânın cismi bâkî kılışı ise Allah’ın onu her an yaratmasına bağlıdır.⁵⁷³ Fenâyı bekânın yaratılmasının kesilmesi olarak yorumlayan Kâbî böylece fenânın müstakil bir araz olarak varlığını reddetmektedir.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ Kâbî, *Kitâbü’l-Maḳâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 453.

⁵⁷⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/273.

⁵⁷¹ Bağdâdî, *el-Farḳ beyne’l-firaḳ*, 108; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fî laṭîfî’l-keḷâm”, 140; Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fî’l-ḫilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 352; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, II/524-525; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 113.

⁵⁷² Eş‘arî, *Kitâbü Maḳâlâti’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfi’l-Muṣallîn*, II/51; Kâbî, *Kitâbü’l-Maḳâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 463; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 62.

⁵⁷³ Eş‘arî, *Kitâbü Maḳâlâti’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfi’l-Muṣallîn*, II/51; Kâbî, *Kitâbü’l-Maḳâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 464; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 61-62; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/70; Neseî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, II/127. Kâbî gibi Bağdat Mu‘tezilesinden olan Hayyât ise bekâ arazının varlığını reddetmektedir. Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fî’l-ḫilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 83; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fî laṭîfî’l-keḷâm”, 105.

⁵⁷⁴ Eş‘arî, *Kitâbü Maḳâlâti’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfi’l-Muṣallîn*, II/51; Kâbî, *Kitâbü’l-Maḳâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 464; Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fî’l-ḫilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 83;

Arazların var olmak için kendi kendilerine kâim olamayıp mahalle ihtiyaç duydukları noktasında ittifak edenler kendi kendine kâim olmanın anlamı ve arazların mahalle muhtaç olmalarının nedeni, cevherdeki var oluşlarının ne şekilde isimlendirileceği, bir arazın belirli bir mahalle tahsisinin nedeni gibi hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafların ilki olan *kıyâm bi nefsihi* tabirinin anlamı konusundaki tartışmalar arazların mahalle muhtaç oluşlarının nedeni ile alakalıdır. Nitekim *el-kıyâm bi'n-nefs* tabirini tehayyüz ile eş anlamlı kabul edenlere göre arazların mahalle ihtiyaç duyma sebepleri tehayyüzdür.⁵⁷⁵ Fakat bu iki kavramın farklı anlamlara geldiğini düşünenler arazların cevherle kâim oluşlarını sadece cevhere bağlı olarak var olma şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁷⁶ Arazların mahal ile bağlantısının tam olarak anlaşılması için bu bölümde arazların mahalle ihtiyaç duymalarının nedeni, mahalde bulunuş tarzları ve belirli bir mahalle tahsislerinin sebebinin de izah edilmesi gerekmektedir.

2.2.1.1.1. Arazların Mahalle İhtiyaç Duymalarının Nedeni

Arap dilinde *el-kıyâm bi'n-nefs* ibaresi kendi kendine yetme ve ihtiyaç duymama anlamlarına gelmekte ve kendi kendine yeten varlıklar için bu ifade kullanılmaktadır. Mâtürîdîler gibi Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmı ibareyi sadece mahalden müstağni kılma babında “kendisiyle kâim olacağı herhangi bir mahalle ihtiyaç duymayan” anlamında kullanırken İmam Eş‘arî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) gibi bazı âlimler bu ibareye mutlak olarak hiçbir şeye ihtiyaç duymayan (*el-ganiyyu'l-mutlak*) anlamı vermektedir. İbareye ilk manayı verenler cevheri de *el-kâim bi'n-nefs* olarak kabul ederken ikinci anlamı verenler bundan kaçınarak *el-kâim bi'n-nefs* olanın sadece Allah Teâlâ olduğunu ileri sürmektedirler.⁵⁷⁷ *el-Kıyâm bi'n-nefs* tabirinin bilhassa Tanrı'ya cihet atfeden Kerrâmiyye gibi gruplar tarafından kullanılan anlamlarından biri de tehayyüzdür. *el-Kıyâm bi'n-nefs* ifadesini tehayyüz kavramıyla karşılayan Kerrâmiyye'nin varlık taksiminde mütehayyiz varlıklar cevher, mütehayyiz olmayanlar

İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fi laṭifi'l-keḷâm”, 105; Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ beḡanâ min keḷâmi'l-kudemâ'*, 378.

⁵⁷⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 297-298.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 35.

⁵⁷⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 331-332; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/63.

ise arazlardır. Tanrı gayr-ı mütehayyiz kabul edilirse arazlara benzetilmiş olacağından, O'nun mütehayyiz ve cevher olması gerektiği ileri sürülmektedir.⁵⁷⁸

el-Kıyâm bi'n-nefs ibaresine verilen bu farklı anlamlar arazların kendi kendilerine kâim olmayıp var olmak için mahalle muhtaç olmalarının nedeni hakkında farklı izahlara sebebiyet vermiştir. Nitekim Mu'tezile'nin geneli ve Hristiyan ontolojisinde bu durum arazların mütehayyiz olmayışına bağlanmakta ve cevherlerin arazları taşıması tehayyüz niteliğine haiz olmalarıyla açıklanmaktadır.⁵⁷⁹ İbareye Mâtürîdîler gibi mahalden müstağni olma anlamı veren Cüveynî ise *el-kıyâm bi'n-nefs* niteliğine sahip olma şartının tehayyüz olmadığını dahası bir arazın kâim olacak bir mahalle ihtiyaç duymasının⁵⁸⁰ tehayyüzden kaynaklanmadığını zira kendi kendine kâim olmanın tehayyüz anlamına da gelmediğini ayrıca tehayyüzün, cevherlerin arazları kabulünde illet olmasının malul olmasından daha uygun olmadığını ileri sürmüştür.⁵⁸¹ Ehl-i Hak'tan bazı kimselerin

⁵⁷⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 297–298. Cüveynî bu taksimin doğru olduğunu ifade etmekle birlikte kendi başına var olanın mütehayyiz şeklinde tanımlanmasına karşı çıkmakta Kerrâmiyye'nin kendi başına var olanları mütehayyiz varlık olarak tanımlamasının tek dayanağının şahid âlemde durumun böyle müşahede edilmesinden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî'ye göre şahid âlemde kendi başına kâim olmayan her şey araz, kendi başına kâim olan ise mütehayyizdir. Buna göre tehayyüzün kendi başına kâim olan her şeyi kapsamaması gerektiğinde araz vasfının da kendi başına kâim olmayan her şeyi kapsamaması gerekecektir. Öyle ki bundan dolayı Allah Teâlâ'nın ilminin kendi başına kâim olmaması bakımından araz olması lazım gelecektir. Cüveynî'nin nakline göre Eş'arîlerden bazıları kendi başına kâim olma hususunda Kerrâmiyye ile tartışmaya girmiş ve şöyle demişlerdir: “Cevher, kendi başına kâim olan değildir. Kendi başına kâim olan sadece Allah Teâlâ'dır.” Cüveynî'nin nakline göre Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise Bağdat Mu'tezilileriyle giriştiği bazı tartışmalarında kendi başına kâim olanın ne şahid ne de gâibde bir hakikati olmadığını ileri sürmüş ve bunun, Hristiyanların piskoposlarından birine reddiye olduğunu söylemiştir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 223–224.

⁵⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 297–298. Esasında Mu'tezile bu konuyu cevherlerin mütecânis oldukları bahsinde ele almakta ve arazların mahmul oluşunu değil cevherlerin hâmil oluşlarını tehayyüzle açıklamaktadırlar. Yani onlara göre cevherlerin arazları taşımalarının nedeni onların mütehayyiz oluşlarıdır. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 33; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/61-62; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî latîfî'l-keâm”, 102.

⁵⁸⁰ Cüveynî'nin ibareyle ilgili bu manayı tercih sebebi Tanrı'ya cihet atfeden Mücessime'nin bu görüşlerine delil olarak öne sürdükleri argümandır. Bu argümana bağlı olarak Mücessime *el-kıyâm bi'n-nefs* ifadesinin tehayyüz anlamına geldiğini, arazın ise mütehayyiz olmayışını vurgulayarak varlıkların mütehayyiz ve gayr-ı mütehayyiz taksiminde Tanrı'nın hangi kategoride olacağını sorgulamaktadır. Mücessime'ye göre gayr-ı mütehayyiz kabul edilmesi durumunda Tanrı arazlara benzetilmiş olacak ve dolayısıyla O'nun kendi zâtıyla kâim olmadığının kabul edilmesi gerekecektir. Cüveynî Tanrı'nın cihetlerden münezzeh olduğunu ifade için *el-kâim bi'n-nefs* ve tehayyüz arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını ve bu iki ifadenin anlamdaş olmadığını ileri sürmüştür. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 297–298.

⁵⁸¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 297-298, 434. Arazı, cevhere ârız olan ve cevherde var olan şeklinde tanımlayarak arazın kendi kendine kâim olmasının imkânsız olduğunu belirten Nesefî mahalle ihtiyaç duyma ile kendi kendine kâim olmayış arasındaki ilişkiyi tersyüz ederek farklı bir izah geliştirmektedir. Ona göre arazların kendi zâtlarıyla kâim olmalarının imkânsızlığının nedeni cevhere ârız olan arazlar olmaları değildir. Hatta durum bunun tam tersidir. Yani aslında cevhere ârız olmaları ve sadece cevherde var olmaları kendi zâtlarıyla kâim olmalarının imkânsızlığının nedenidir. Bu nedenle de bulundukları mahalli görünür kılan sıfatlar oldukları için arazlar mahalle muhtaçtır. Arazların bu mahallerde kâim olması vesilesiyle bu arazların kâim olmadığı mahaller birbirinden ayırt edilir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-*

cevherlerin arazları kabulünü herhangi bir gerekçeye bağlamaktan sakındığına işaret eden Cüveynî'nin nakline göre Bâkılânî de bu konuda kesin bir cevap veremeyeceğini fakat bu hususta ta'lîli reddedenin kendi fikrini desteklemek için "arazları kabulün cins sıfatlardan olduğu ve cins sıfatların da tıpkı siyahlığın siyahlık oluşu gibi ta'lîl edilemeyeceğini" öne sürmesini mümkün görmediğini ifade etmektedir.⁵⁸²

Kelâmcılar iki ibareye verilen anlam konusunda farklı düşünseler de arazların kendi kendilerine kâim ve mütehayyiz olmadıkları hususlarında hemfikirdirler. Kelâmcılar arasında; "cirm", "bir cevherin bulunduğu yerde var olmayan", "zıtlık söz konusu olmadan kendisine benzeyen bir başka varlığın bulunduğu yerde var olamayan", "Bir yönü doldurarak orada olan", "mekânın bir kısmını işgal eden ya da bu işgal ettiği mekânı ölçen", "başka bir cevherin kendisine eklenmesiyle büyüme özelliği taşıyan (hacmi artan)" şeklinde farklı tanımları bulunan mütehayyiz varlık, tehayyüz özelliğine sahip olan varlıktır. Cevherin zât sıfatlarından kabul edilen tehayyüz, bulunduğu varlığa yer işgal etme özelliği kazandırdığından iki mütehayyizin tek bir hayyizde meydana gelmesine engel olmakla birlikte cevherin bir cihette oluşunu da sağlamaktadır.⁵⁸³ Bu bağlamda bir mütehayyizin hayyizi, ona tahsis edilen cihettir.⁵⁸⁴

dîn, I/456-457. Dolayısıyla arazlar mahallere kazandırdıkları özellikler sayesinde mahallerin birbirlerinden ayırt edilmesini sağlamaktadırlar. Ayrıca Nesefî'ye göre cevherler ile arazlar birbirlerinin mütelâzımı olup akıl sahibi bir kimse bu ikisinin birbirinden ayrılmasını mümkün görmez. Zira cevherde kâim olmadan bir arazın var olması mümkün olursa kendisinde bir arazın kâim olmadığı cevherin varlığı da mümkün olacaktır ki bu akla aykırıdır ve cevherlerin kıdemi görüşüne kapı aralamaktır. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/499.

⁵⁸² Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 434. Eş'arîlere göre zâtın zât oluşu, mâlûmun mâlûm oluşu gibi vücûd ve ilim noktasında ortak olan her şey, adem, intifa ve nefye atfedilen her şey, fiilin fiil oluşu, temasül, ihtilaf, tegayür ve zıtlık gibi bütün sıfatlar ile birlikte cins sıfatları ta'lîl edilemeyenler zümresindendir. Bu nedenle cins sıfatlarından olan, cevher oluş, siyahlık oluş gibi nitelikler de ta'lîl edilememektedir. Söz gelimi siyahlığın siyahlık oluşunu; mâlûm oluşu, mevcûd oluşu, araz veya renk oluşu ile illetlendirmek mümkün değildir. Zira siyahlığın varlığının, siyahlık oluşun illeti kabul edilmesi durumunda varlık olma noktasındaki ortaklık nedeniyle bütün varlıkların siyahlık olması gerekecektir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 412-422.

⁵⁸³ İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfi'l-keîlâm", 103; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 61, 91-92; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/9; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 44-45. Bazı kelâmcıların tanımlarından birine göre hayyiz bir mekân belirleme (تقدير المكان) iken bir başka tanıma göre cisim gibi uzamlı ya da cevher gibi uzamsız (gayr-ı mümtedd) bir varlığın işgal ettiği vehmedilen bir boşluktur. Felsefecilere göre ise kapsanan varlığın (خاوي) dış yüzeyine temas eden kapsayıcının (مخوي) iç yüzeyidir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 45; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 127.

⁵⁸⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 36, 44-45; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 61, 91-92; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfi'l-keîlâm", 103. Mu'tezile'ye göre cevherin dört temel özelliği; cevher oluş, mütehayyiz oluş, mevcûd oluş ve bir cihette kâin oluşturma ki bu dört nitelik birbiriyle bağlantılıdır. Nitekim mütehayyiz oluş, cevherin zâtî özelliklerinden biri olmakla birlikte var olma şartına bağlıdır. Yani tehayyüz ancak cevher mevcûd iken cevherde var olabilir ve cevher

Tehayyüz cevhere belirli bir cihette bulunma özelliği kazandıran nitelik olduğu gibi bir gruba göre cevherin arazları taşımasını sağlayan niteliktir. Onlara göre cevherin arazi taşıması tehayyüzünden dolayıdır ve cevher tehayyüz sıfatı sayesinde arazları taşıma özelliği kazanmaktadır. Dolayısıyla her bir cevher diğer cevherlerin taşıdığı arazları taşıyabilecek yapıdadır. Buna göre sözgelimi *x* cevherinde var olması mümkün arazların tümünün taşınması için cevherin tehayyüzden başka bir şeye ihtiyacı yoktur ve “cevher, arazi taşır” ifadesinin anlamı da budur. Cevherlerin arazları taşıması bu şekilde tehayyüz özelliğine bağlandığında bazı arazların bir mahalde var olmasının imkânsızlığının nedeni de bu mahallin o arazi taşınamasına değil bizzat ilgili arazın kendine dayandırılmaktadır.⁵⁸⁵ Cevhere arazları taşıyabilme özelliğini kazandıran tehayyüz, tanımlarda belirtildiği üzere bir cihette bulunuştur. Cihette bulunma ise ancak kevn arazının varlığıyla mümkün olur. Bu nedenle de cevher; renk, tat, koku gibi arazlardan yoksun kalabilmekte ancak kevn arazından yoksun kalamamaktadır. Cevher ancak mütehayyiz olarak var olabildiği, tehayyüzü ise kevnin varlığına bağlı olduğu için cevherin varlığı kevnin varlığını da kapsamaktadır. Buna göre cevherin arazları taşıyabilme özelliğinde oluşunu tehayyüzle açıklayanlar cevherin yoksun kalamayacağı tek araz olarak kevnî görmektedirler.⁵⁸⁶ Dolayısıyla cevherin arazları taşıma özelliği ya da diğer bir deyişle arazların cevherde bulunabilmesi dolaylı yoldan da olsa yine bir araz olan kevnin cevherdeki varlığına bağlanmış olmaktadır. Ancak cevher-i ferdlerin arazları taşıma potansiyeline sahip olmasını tehayyüz niteliğine bağlayanlar arazların mahallerde var olabilme şartlarının türlerine göre farklılık gösterebileceğini de kabul etmektedirler.

madumken mütehayyiz değildir. Dahası cevherin tehayyüzü ancak onun bir cihette kâin olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Buna göre cevher mütehayyiz ve mevcûd olunca bir cihette kâin olması mümkün olur. Şayet mevcûd ve mütehayyiz olmazsa o zaman bir cihette olması da imkân dâhilinden çıkar. Dolayısıyla cevher oluşu özelliği cevherin zâtından, tehayyüzü zât sıfatından, vücûdu kendi zâtıyla kâdir olan fâilin cihetinde meydana gelmesinden, kâin oluşu ise bir arazdan dolayıdır. Özetle cisim ya da cevher, mütehayyiz olmadıkça var olmaz. Mütehayyiz olanın bir cihette olması zorunludur. Bir cihette olması ise ancak kevn arazi sayesinde olur. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/13, 24-27, 31. Cevherin bir yönde kâin olmasından kasıt, cevherin bulunduğu mahalde başka bir cevherin bulunmasının imkânsızlığıdır. Bir cevher bir mahalde ise diğer cevher ancak onun önünde ya da arkasında, sağında ya da solunda, altında ya da üstünde olabilmektedir. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 61; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 286–299. Ehl-i hakkın Allah Teâlâ'ya tehayyüz nisbet etmenin imkânsızlığı noktasında birleştiğini belirten Cüveynî Allah Teâlâ'nın hâdislere benzemekten münezzeh olması bağlamında hâdis cevhere has olan tehayyüz niteliğinin O'na atfedilmesinin imkânsızlığını Allah'ın cihetlerden münezzeh olduğu bahsinde ele almaktadır. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 39–40.

⁵⁸⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/52, 61-62; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 33, 61.

⁵⁸⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/52.

niteleyen (نَاعَت) diğzerinin nitelenen (مَنْعُوت به) olmasını sağılayan özel bir taalluk veya “bağılı olma yoluyla meydana gelme” (حصول على سبيل التَّبَعِيَّة) anlamları da verilmektedir.⁵⁹⁰

Arazların mahallerindeki bulunuşunun hulûl kavramıyla ifade edilip edilemeyeceğı tartışması da kavrama nisbet edilen tanımlardaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim Eş‘arî, Bâkılânî, Sâbûnî, Nesefî gibi âlimler hulûl sükûn ile eş anlamlı olarak kabul ettikleri için arazların mahalleriyle olan ilişkilerinin hulûl kavramıyla ifade edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.⁵⁹¹ Hulûl; bir mekândaki oluş, itimâd ve mekânda sükûn olarak tanımlandığında cevherlere özgü bir nitelik olarak addedilmektedir. Nitekim kelimenin "su, kaba hulûl etti" ya da "yağ, kaba hulûl etti" şeklindeki kullanımları da hulûlün cevherlerin sıfatlarından olduğunu göstermektedir.⁵⁹² Dolayısıyla sükûn ile anlamdaş kabul edildiğinde hulûl kavramı, bir mekânda belli bir süre bâkî kalan şey için “Mekâna hulûl etti ve orada hareketsiz kaldı” şeklinde kullanılabilmektedir. Bu bağlamda cevherlerde sâkin olmalarının mümkün olmaması bakımından arazların cevherlere hulûlü mümkün görülmemektedir. Kaldı ki hakikatte hulûl, arazların değil cevherlerin vasfıdır ve bu kavram arazlar hakkında kullanıldığında bu kullanımın mecazî olarak anlaşılması gerekmektedir. Zira sükûn ve hulûl; mekân işgal eden, kendisinin benzerinin ve kendisinden başkasının o mekâna hulûlünü engelleyen varlıklar yani cevher ve cisimler için mümkündür.⁵⁹³ Hulûlün araz için kullanılamayacağına hemfikir olunduktan sonra mesele arazların, mahalleriyle olan ilişkilerinin nasıl izah edilebileceğı hususuna gelmektedir.

Hulûlün arazlara nisbet edilemeyeceğı meselesini en ayrıntılı izah edenlerden biri olan Eş‘arî bu hususta, “vücûd” lafzını tercih ederek arazın cevherde var olduğunu zira mevcûdun bir mana nedeniyle değil kendi zâtı nedeniyle mevcûd olduğunu ileri

⁵⁹⁰ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, I/706-709.

⁵⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 212-213; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*, I/337; Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 101.

⁵⁹² İbn Fûrek, *el-Hudûd fi’l-uşûl*, 104.

⁵⁹³ İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 212-213, 245, 270-271; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*, I/337; Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, 101. Eş‘arî’nin arazın cevherde sürekli bulunuşu anlamında hulûlünü kabul etmeyerek arazın cevherde var olduğu söyleminin, atomculuk prensiplerine daha uygun olduğu ifade edilmektedir. Nitekim atomculuğun temel ilkesine göre de atomlar parçalanamamaktadır ve atomlar içinde boşluk bulunmadığı için atomlara nüfuz etme imkânı yoktur. Bu özellikleri sayesinde atomlar fiziksel ve kimyasal reaksiyonlardan etkilenmeyip kendi zâtlarını korumaktadır. Dolayısıyla Eş‘arî’nin arazların cevherlerdeki bulunuşu konusundaki bu söylemi cevherlerin arazları taşımalarının cevherlerin zâtlarına zarar vermesi olasılığını devre dışı bırakmakta ayrıca cevherlerin farklı arazları aynı anda taşıyabilmelerine olanak sağlamaktadır. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 281-282.

sürmektedir. Bazen de bunu kıyâm ile açıklayarak arazın cevherle kâim olduğunu ifade etmektedir. Eş‘arî’nin, cevhere hulûl edildiğinin söylenmesini mümkün görmeme nedeni tıpkı sâkinin sükûnu gerektirmesi gibi hulûl edenin de (حَالٌ) hulûlü gerektirmesi oysa arazın arazla kâim olmasının imkânsız olmasıdır.⁵⁹⁴ Hulûlün sükûn, sükûnun ise “bir mekândaki oluş” (الْكُونُ فِي الْمَكَانِ) anlamına geldiğini ifade etmekle birlikte mekân işgal etme özelliği bulunmayan arazlar için sükûnun mümkün olmadığını düşünen Eş‘arî bu görüşüne dilden delil getirmektedir. Buna göre Arap dilinde “Falan şey, şu yere hulûl etti ve onu durdurdu” denildiğinde hulûl ile sükûn arasında fark gözetilmemektedir. Bu da sükûn ve hulûlün aynı anlama geldiğini gösterir. Buradaki ibarede *kâim oluş* manasının kastedilmiş olması mümkün olsa da Eş‘arî’nin arazlar ile mahalleri arasındaki ilişkiyi ifade için tercihi “arazın, cevherle mevcûd olduğu” söyleminden yanadır. Hulûl bir yana ona göre arazın cevherde konumlandığı (انه كَانَتْ بِالْجَوْهَرِ) ve cevherde sâkin (انه سَاكِنٌ فِي الْجَوْهَرِ) olduğu da söylenmemelidir. Zira hulûl ile sükûn anlamdaştır ve her ikisi de bir mekânda süre sınırlaması olmaksızın konumlanmayı ifade etmektedir. Arazın ise mekân işgal etme ve bekâ özelliği bulunmamaktadır. Hulûlün anlamı ve arazın bu anlamı karşılayacak özellikte olmadığını hesaba katan Eş‘arî hakiki anlamda cevhere hulûl etmekle nitelenmesinin arazın türünün değişmesi ve cevherlerin hayyizinde olması sonucuna götüreceğini düşünerek şöyle demektedir: “Arazların cinsinin dönüşmesi (انقلاب الجنس) imkânsızdır. Zira arazlar sadece tek bir vakit için var olurlar ve arazların iki zıt özelliği taşınması muhaldir.”⁵⁹⁵

Bu konuda Mâtürîdîlerin de genel itibariyle Eş‘arî’yle hemfikir oldukları ve araz-mahal ilişkisini izahta hulûl lafzının hakiki anlamıyla kullanılmasının mümkün olmadığını düşündükleri görülmektedir. Nitekim ilk dönem Mâtürîdî âlimlerinden Pezdevî cevherlerin mekân işgal etmelerine karşın arazların bu özellikte olmadıkları gibi mekâna hulûl de etmediklerini belirtmektedir. Hulûl lafzının bir tanımını vermemesine rağmen

⁵⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 212–213.

⁵⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 265. Eş‘arî’ye göre bir şeyin içinde bir şeyin olmasının anlamı iki yönlüdür. Birincisi bitişiklik ve temas (mücâvere ve mümâset) anlamıdır ki bu tıpkı cismin cisme hulûlü gibidir. İç içelik bazen de bir şeyin diğerini içermesi (hâvin lehu) anlamında olabilir. Nitekim zarf ve kap bu türe örnektir. Arazın cevherde, sıfatın da mevsufun içinde olduğu söyleminden kaçınan Eş‘arî bir şeye hulûl etmesi mümkün olmayan şeyin o şeyin içinde olmasının da mümkün olmayacağını ileri sürmektedir. Zira bir şeyin bir şeyin içinde olması ancak hulûlün kendisi için mümkün olmasıyla gerçekleşebilmektedir. Oysaki Eş‘arî hulûlün cevherin sıfatlarından olduğunu ileri sürmekte ve dolayısıyla arazın herhangi bir şeye hulûlünü de sıfatın mevsufa hulûlünü de mümkün görmemektedir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 270–271.

arazların mekâna hulûl edememelerinin nedenini bâkî olmayışlarıyla izah ettiğinden Pezdevî'nin de mekâna hulûlü tıpkı Eş'arî gibi bir mekânda birden fazla anda kalış anlamında sükûn olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Bekâ özelliği taşınamaları nedeniyle arazların mahalle hulûl ettikleri ifadesinin kullanılamayacağını düşünen Pezdevî arazların mahallerde bulunuşunu, mahallin onları kabulü ve arazların mahalde kâim oluşları ile ifade etmektedir.⁵⁹⁶

Hulûl lafzını sükûn ve istikrâr ile açıklayanlardan Nesefî bu meseleyi Mu'tezile'ye karşı Allah Teâlâ'nın zâtından ayrı sıfatlarının varlığını ispata çalıştığı bölümde tartışmakta ve Allah'ın sıfatlarının sükûnla nitelenmesinin mümkün olmadığını ileri sürerek aynı şeyin cisimlerin nitelikleri için de geçerli olduğunu söylemektedir. Bu noktada Allah'ın sıfatları ile cisimlerin nitelikleri arasında bir ayrım gözeten Nesefî cisimlerin nitelikleri hakkında hulûlün hakiki anlamda olmasa da söz gelimi “siyahlık (sevâd) cisme hulûl etti” ibaresindeki gibi mecâzî anlamda kullanılabileceğini fakat aynı şeyin Allah'ın zâtı ile sıfatları hakkında söz konusu olmayacağını belirtmektedir. Buna göre Allah'ın ilminin, zâtına hulûl ettiğinin ve zâtının ilme mahal olduğunun söylenemeyeceğini dahası zâtında mevcûd olduğu halde diğer bütün sıfatlarının da zâtına hulûl ettiğinin ve zâtının, sıfatlarına mahal olduğunun söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Müttekaddimîn döneminde sıfatların varlığını kabul eden Ehl-i sünnet âlimlerinin de sıfatlar için hulûl lafzını değil, “O'nun ilmi zâtıyla kâimdir” ifadesini kullandıklarını belirten Nesefî, Eş'arî'nin konu hakkındaki farklı görüşünden bahsetmektedir. Nesefî'nin nakline göre Eş'arî zât-sıfat ilişkisi hakkında *kâim* lafzını kullanmayarak “O'nun ilmi zâtıyla mevcuttur” demeyi tercih etmektedir. Nesefî Eş'arî'nin bu tutumunun nedeninin sıfatlar konusunda kıyâm lafzının mecaz, vücûd lafzının ise hakikat ifade etmesi olduğunu belirtmektedir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁶ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 12, 24, 231-232.

⁵⁹⁷ Nesefî Allah ile sıfatları arasındaki ilişkiyi nitelemede kullanılması mümkün olmayan diğer ifadelere de ilim sıfatı özelinde yer vermektedir. Bu bağlamda “Allah Teâlâ'nın ilmi onunla beraberdir” ifadesi ile sıfat-zât arasında beraberlik ilişkisinin bulunmasını ilmin, zâtullahta kâim olmaması gerekçesiyle mümkün görmemektedir. İlmin O'nun içinde olduğu (hüve fihi) söylemi ise Allah Teâlâ ilim için bir zarf olmadığı gibi ilim de O'nun zâtında temekkün etmiş olmadığından hatalı kabul edilmektedir. “İlmi O'na bitişiktir (mücâvir)” ibaresi Allah Teâlâ hakkında mümâset söz konusu olmadığı için O'nun ilme temasından bahsedilemeyeceği öne sürülerek reddedilmektedir. İlmin, O'ndan ayrı (mübâyin) olduğu ibaresi de ilâhî zâtın ayrılık (mufâraka) kabul etmemesi bakımından uygun bulunmamaktadır. Nesefî'ye göre bu lafızların tümü esasında mütegayirler için kullanılmaktadır ki zâtullah ile sıfatullah arasında tegayür söz konusu değildir. Dolayısıyla bu lafızları ikinci değil de ilk anlamında şâhid âlemdeki mevsuflarla birlikte sıfatlar hakkında kullanmaktan kaçınmak gerekmektedir. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/337. Nesefî'ye

Hulûlû sükûn olarak anlamlandıranlardan Sâbûnî mahallin, hulûlûn konumu olduğunu dolayısıyla ilâhî sıfatın hulûl, zâtın da mahal olarak nitelenemeyeceğini düşünmektedir. Sâbûnî, zât-sıfat arasında hulûlûn söz konusu olamayacağı noktasında Eş'arî ve Nesefî ile hemfikir olmakla birlikte yine onlar gibi hulûlûn arazlar için de mümkün olmadığını düşünmektedir. Ona göre bunun nedeni hulûlûn intikal ile gerçekleşmesi, arazların ise intikal etmelerinin imkânsız olması dahası hulûlûn de bir araz olması ve arazların hulûl etmesinin kabul edilmesi durumunda arazın arazı kıyâmı şeklinde bir başka imkânsız durumla karşı karşıya kalınacak olmasıdır. Bu bağlamda Sâbûnî de cisimlerin nitelikleri hakkında hulûl lafzının ancak anlam genişlemesi ve mecazi yolla mümkün olabileceğini aynı imkânın sıfatullahın intikali vehmi oluşması endişesiyle Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında mecazi olarak da söylenmesinin söz konusu olmadığını ileri sürmektedir.⁵⁹⁸

Hulûlûn sükûn şeklinde yorumlanması hususunda Eş'arî'nin kendinden sonraki Mâtürîdî âlimleri etkilemesine rağmen kendi takipçilerinden Bâkılânî'nin bu konuda onun çizgisinden biraz saptığı görülmektedir. Hristiyanlık eleştirilerinde Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesinin ifadesi olan ittihâdın, arazın cevhere hulûlûne benzetilerek temellendirilmesine karşı çıkan Bâkılânî bu bağlamda hulûl konusuna da değinmekte ve tıpkı mezhebinin imamı gibi hulûlûn cisim ve cevherlere özgü bir nitelik olduğunu belirtmektedir. Ancak hulûle verdiği anlam itibarıyla imamından farklı bir yol izlemektedir. Nitekim Bâkılânî'ye göre hulûl ancak ictimâ ve mümâset ile mümkündür. Bu bağlamda ittihâd konusunda hulûl yorumunu benimseyen Hristiyanlar, Kadîm'in muhdes bir varlıkla birleşmesi ve teması (ictimâ ve mümâset) fikrini de reddedemeyeceklerdir. Bâkılânî ayrıca Kelime uknumunun Mesih'e ittihâdının hulûl şeklinde gerçekleştiğini ifade edenlerin "Akıl, zâta hulûl ve temas eden bir cevherdir" söylemlerinin yanlışlığını da cevherin araza değil cisme hulûl ettiğine işaret ederek izah etmektedir. Bâkılânî'nin ifadesine göre cevherin cisme hulûlûnün anlamı onun cisme temas etmesi, cisme itimâd etmesi, cismi mekân olarak alması ve cihetleri bakımından onun tarafından kuşatılmasıdır. Bâkılânî ittihâdın hulûl şeklindeki yorumunun, Allah'ın

göre bir cevherde kâim olan araz, o cevhere dâhil olma (duhûl) veya ondan ayrılma (hurûc) ile nitelenmez. Zira sadece kısım ve parçalara ayrılabilen (teba'uz ve tecezzi) yani sadece cisim *duhûl* ve *hurûc* ile nitelenebilir. Nesefî arazın, cevherle temas halinde olduğunu da cevherden ayık olduğunu da söyleyemeyeceğini zira temasın da ayık oluşun da kısımlara ayrılma, sonluluk ve cüzlere ayrılmanın uzantıları olduğunu ileri sürmektedir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/231.

⁵⁹⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 101.

herhangi bir temas olmaksızın semâya ve arşa hulûlüne benzetilerek izah edilmesini de hulûle verdiği anlamlardan dolayı akla aykırı bulmaktadır. Nitekim Bâkılânî Allah'ın bu ikisine hulûlü söyleminin, O'nun semâ ve arşa temas etmiş olduğu (mümâset) anlamına geleceğini ifade etmektedir.⁵⁹⁹ Dolayısıyla Bâkılânî hulûlün arazlar hakkında kullanılamayacağı noktasında İmam Eş'arî ile hemfikir olmakla birlikte hulûle verdiği anlam bakımından ondan ayrılmaktadır.

Eş'arî ve onun fikrini benimseyen âlimlerin hulûle yükledikleri anlam gereği arazların mahalde bulunuşlarının hulûl ile izah edilmesine karşı çıkmalarına ve bu kavrama alternatif olarak *vücûd* ya da *kıyâm* lafızlarını göstermelerine rağmen kelâmcıların çoğunluğu arazların mahalde hulûl tarzında bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bu kabul hulûle sükûndan farklı anlamlar verilmesiyle mümkün olmuştur. Mu'tezile'nin geneliyle birlikte Ehl-i sünnet'ten Ebû'l-Abbâs el-Kalânî, Sâlimî ve hatta Cüveynî arazların mahalde bulunuşunu hulûl kavramıyla ifade eden âlimlerdendir.⁶⁰⁰ Arazların cevherde hulûl tarzında bulunabileceğini kabul eden Mu'tezile hulûle "başkasına bağlı biçimde var olma" ya da "kâim olma" veya "bir şeyin başka bir şeyin hayyizinde olması" anlamlarını vermektedir. Bunlara göre ayrıca bir şeyin başka bir şeyde bulunmasının, bir şeyle kâim olmasının tek yolu da hulûldür. Buradaki hulûl tanımlarında bahsedilen "başkası"ndan kasıt mütehayyiz varlıktır. Bu yüzden tehayyüz olmaksızın hulûlün gerçekleşmesi düşünülememektedir. Nitekim arazları taşımak da mütehayyiz varlığa özgü özelliklerdendir. Tehayyüzün meydana gelişi esnasında arazın cevhere hulûlü mümkün olur ve tehayyüzün ortadan kalkmasıyla hulûl de ortadan kalkar. Dolayısıyla arazın cevhere hulûlünü mümkün kılan unsur tehayyüzdür. Bütün bunlara bağlı olarak hulûl, "başkasına bağlı var oluşturun ki bu başkası da tehayyüzdür" şeklinde tanımlanır.⁶⁰¹

Arazilara hulûl nispet ederek hem İmam Eş'arî hem de Bâkılânî'nin izinden ayrılan Cüveynî'ye göre arazın cevherle kâim olmasının yegâne anlamı arazın varlığının cevhere

⁵⁹⁹ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 110-112.

⁶⁰⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 34; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, 93, 120; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/438; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 451-452; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/129, 141, 258; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî latîfi'l-keâm", 102.

⁶⁰¹ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 451-452; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraqu gayrû'l-İslâmiyye*, 127-130; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 106-107; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/141, 258; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî latîfi'l-keâm", 102.

bağlı olmasıdır.⁶⁰² Arazilara hulûl nispet etmek bir yana Cüveynî hâdis varlık taksimini dahi hulûl terimini merkeze alarak ifade etmektedir. Nitekim ona göre hâdis varlıklar, hulûl edeceği bir mahalle ihtiyaç duyan yani araz ve böyle bir mahalle ihtiyaç duymayan cevher şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Hulûl eden ve başkasıyla kâim olan, arazlardır. Cevherlerin ise başkasıyla kâim olmaları ve bir şeye hulûl etmeleri imkânsızdır. Cüveynî hâdis varlık taksiminde hulûl kavramını merkeze almakla yetinmeyerek hulûlü ayrıca arazların özellikleri arasında zikretmektedir. Nitekim ona göre arazların temel özellikleri kendi kendine kâim olmamak, kendinden başkasına hulûl etmeye ihtiyaç duymak, bâkî olmamak ve tehayyüz etmemektir.⁶⁰³

Arazilara hulûl nisbet ederek araz-mahal ilişkisini bu terimle izah eden Ehl-i sünnet âlimlerinden biri de mütekaddimîn dönem Mâtürîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir. Nitekim Sâlimî'ye göre bir şeyin bir şeyde kâim olması ya o şeyde temekkün etme ya da hulûl yoluyla mümkün olmaktadır. Ona göre arazın cevherdeki kıyâmının anlamı da budur. Hulûlü kıyâm lafzıyla anlamlandıran Sâlimî bir şey hakkında temekkün ve hulûl mümkün olduğunda o şey hakkında nakl ve nüzulün de mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰⁴

Hulûle verilen anlamlar bağlamında araz-mahal ilişkisinin izahında Eş'arî'nin beyanı gibi arazın cevherde mevcûd olduğunun söylenmesi Arap dili dikkate alındığında daha uygun görünmektedir. Zira Eş'arî'nin de ifade ettiği gibi hulûl lafzı sükûn anlamında kullanılabilir. Nitekim her iki lafız da Arap dilinde “bir mekânda ikamet etme” anlamı taşımaktadır.⁶⁰⁵ Arazların yer kaplama, mekân işgal etme gibi özelliklerinin bulunmadığı düşünüldüğünde arazların mahallerdeki bulunuşlarının, hakiki anlamda hulûl lafzıyla ifade edilmemesi daha doğru olacaktır. Ancak Arap diline uygunluk dikkate alınmaksızın Mu'tezile ve Cüveynî gibi hulûl lafzına el-kâim bi'l-gayr ibaresiyle bağlantılı olarak sadece “başkasına bağlı olarak var olma” anlamı verilip hakiki anlamından çıkarılıp mecâzî bir manaya bürünmüş olduğunda araz-mahal ilişkisi için bu

⁶⁰² Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 35. Cüveynî'ye göre *el-kâim bi'n-nefs* ifadesinin anlamı da hulûl edecek mahalle ihtiyacı duymaktan münezzeh olandır. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 33.

⁶⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 34, 41, 75.

⁶⁰⁴ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 93, 120.

⁶⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI/163, 169-170; XIII/211-212.

kelimenin kullanılması yine bir sakınca doğurmayacaktır. Dolayısıyla bu konudaki ihtilaf daha ziyade lafzî boyutta kalmaktadır.

2.2.1.1.3. Arazların Belirli bir Mahalle Tahsislerinin Nedeni

Arazların varlığını kabul edenler arasında hâlihazırda bir mahalde yerleşik bulunan arazın başka bir mahalde bulunmasının imkânı hususundaki ittifaka rağmen bir arazın bu belirli mahaldeki bulunuşunun arazın kendisinden mi yoksa araz dışındaki bir manadan bir illetten mi kaynaklandığı meselesi kelâmcıların mahal ile bağlantılı olarak tartıştıkları meselelerden biridir. Bu tartışma daha ziyade araz inkârcıları ve mana teorisyeni olarak bir arazın belirli bir mahaldeki varlığının başka bir mana sayesinde olduğunu ileri sürerek sonsuz mana fikrini savunan Muammer'e karşı gerçekleştirilmiştir. Arazların varlığını ve klasik kelâm atomculuğunu benimseyen Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimleri kendi mahalline tahsis olan bir arazın başka bir mahalde bulunmasının imkânsızlığı ve arazların belirli mahallere tahsisi için ayrıca bir manaya ihtiyaç duymadıkları noktasında hemfikirdir.⁶⁰⁶ Bununla birlikte araz inkârcıları veya arazların mahaldeki varlığını başka manalara bağlayan Muammer'e karşı izahlarında farklılık görülmektedir.

Araz inkârcıları sözgelimi bir mahalde bulunan bir siyahlık arazının hâlihazırda bulunduğu mahal yerine başka bir mahalde bulunmasının mümkün olup olmadığı sorusu üzerinden arazların var olamayacağı savlarını desteklemeye çalışmaktadırlar. Nitekim onlara göre şayet bu soruya olumsuz cevap verilerek bu siyahlık arazının başka mahalde bulunmasının imkânsız olduğu söylenirse arazları kabul edenler bunun imkânını ileri sürmüş olduklarından kendi usullerine ters düşmüş olacaklardır. Bu soruya olumlu cevap verilerek mezkûr husus mümkün kabul edildiğinde ise bu siyahlık arazının başka bir mahalde bulunmasının imkânına rağmen şu an mevcûd bulunduğu mahalle tahsis edilmiş olmasının kendi zâtından mı yoksa bir manadan dolayı mı olduğu sorgulanarak itiraz sürdürülmektedir. Bu itiraz karşısında arazları kabul edenler bir arazın hâlihazırda mevcûd bulunduğu mahalle kendi zâtından dolayı tahsis edilmiş olduğunu ileri sürerlerse çelişkiye düşmüş olacaklardır. Zira arazları kabul edenler bir arazın varlığının hâlihazırda mevcûd bulunduğu mahalden başkasında da var olmasını mümkün görmüşlerdir. Bir

⁶⁰⁶ Bağdâdî, *el-Farq beyne 'l-fırak*, 91; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 57-58; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 80-81; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli 'd-dîn*, I/74-76; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/138-140; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfi'l-kelâm", 109; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ belegenâ min kelâmi'l-kudemâ*, 165.

manadan dolayı bir mahalle tahsis edildiği söylendiğinde bahsedilen siyahlık arazi ile kâim olan bir mananın varlığı kabul edilerek teselsüle kapı aralanmış ve böylece araz ispatçıları muhale düşmüş olacaktır. Zira arazın arazla kıyâmı arazların varlığını kabul edenlerce de imkânsız görülmektedir. Bir arazın, başka mahallere tahsisi mümkün iken hâlihazırda mevcûd bulunduğu mahalle tahsis edilmesinin, ilgili arazın zâtı nedeniyle olmadığı gibi ayrı bir mana vesilesiyle de olmadığının söylenmesi durumunda ise kendi delillerini çökertmiş ve geçersiz kılmış olacaklardır.⁶⁰⁷

Kelâmcıların geneli, bir arazın hâlihazırda bulunduğundan başka bir mahalde bulunmasını mümkün görmenin, arazların mahallerine tahsislerinin bir mana vesilesiyle olduğunu kabule ve bunun da teselsül ile sonsuz manalar fikrine sevk edeceğini öngördüklerinden arazların belirli bir mahalle hulûl ettikten sonra artık başka bir mahalde bulunmalarının imkânsız olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶⁰⁸ Nitekim araz inkârcılarının bu itirazı karşısında arazların belirli mahallere tahsisini mana ile izah eden tek isim mana teorisyeni Muammer b. Abbâd'dır. Muammer, cisimlerde sonsuz sayıda araz bulunmasını mümkün gördüğünden araz inkârcılarının bu alternatifin kabulü halinde doğacağını belirttikleri çelişkiden âzâd olmaktadır. Muammer, kâim olduğu cismi hareketli kılan hareketin, hâlihazırda bulunduğu bu mahalle tahsisinin bir mana vesilesiyle olduğunu bu mananın da mahalline başka bir manayla tahsis olunduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Muammer'e göre renk, tat, koku dâhil her tür araz, mahalline kendileri dışındaki bir manadan dolayı tahsis olunmakta ve onların mahallerine tahsisini sağlayan bu mana da başka bir mana ile tahsis olunmaktadır ki bu da sonsuz manaların kabulünü gerektirmektedir.⁶⁰⁹

Kelâmcıların çoğunluğu Muammer'in sonsuz mana sonucuna sevk eden bu görüşünü yanlış bularak eleştirmektedir. Söz gelimi Nesefî, bu tahsisin bir manadan yani arazdan dolayı olduğunu savunanlara izâfetin ta'lîl edilemeyip ta'lîl edilenin sadece hüküm olduğu kaidesini gerekçe göstererek karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre söz gelimi siyah cismin bir siyahlık nedeniyle siyah olduğu söylemi siyahlık dışında bir siyah olmamasını

⁶⁰⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 57; Nesefî, *Tebşîratü 'l-edille fî uşûli 'd-dîn*, I/74-75; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/138; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi 't-Tezkire fî ahkâmî 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 82.

⁶⁰⁸ İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfi'l-keîâm", 109.

⁶⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-fırak*, 91; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihâl*, 80-81.

gerektirir. Oysa siyahlığın bir siyahlık nedeniyle siyah olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu söylem onun da başka bir siyahlık nedeniyle siyah olmasını gerektirir ki bu muhaldir. Bu noktada illetlenenin izâfet değil hüküm olduğunu tekrar hatırlatan Nesefî siyahlık arazı için mutlak hükmün, mutlak bir mahâl gerektirmesi olduğunu belirtmekte ve bunun da siyahlık arazının zâtının gerektirdiği şeylerden olduğunu ileri sürmektedir.⁶¹⁰ Arazların, mahalle tahsislerinin bir mana ile olduğu fikri Mu‘tezile’nin kendisi tarafından da sonsuz mana fikrine yol açacağı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Renk özelinde bu meseleyi tartışan İbn Metteveyh söz gelimi x arazının, bir mahalle y manasından dolayı hulûl ettiğinin kabulü halinde bu mananın bu mahalle ve başka mahallere hulûlunun imkânı durumunun renk ve diğer arazların durumu gibi olacağına dikkat çekmekte ve bu y manasının mahalline tahsisinin de başka bir mana sebebiyle olması gerekeceğini bu durumun ise sonsuz mana fikrine sevk edeceğini ifade etmektedir.⁶¹¹

Arazların mahallere tahsisinin bir mana vesilesiyle olamayacağı hususu bu şekilde tespit edildikten sonra kelâmcılar mahalle tahsisi ya arazların zâtına ya bir muhassısın niyetine dayandırarak izah etmişler veyahut bu konunun ta‘lîl edilemeyeceği yani herhangi bir nedene dayandırılmayacağını belirterek belirli bir izah tarzını benimsemekten kaçınmış ve tevakkuf yolunu tercih etmişlerdir. Tevakkuf yolunu tercih eden Ebû Hâşim ve takipçileri arazın belirli bir mahalle özgü oluşunun ne arazın zâtına ne de ayrı bir manaya dayandırılmayacağını zira bir mahalle hulûl eden bir arazın artık sadece bu mahalle hulûlünün mümkün olması hükmünün hangi sebebe bağlanırsa bağlansın yanlış olacağını ileri sürmektedirler.⁶¹² Manaya dayandırılmama nedeni daha önce de izah edildiği üzere bu durumun teselsül ve sonsuz mana fikrine sevk edeceği endişesidir. Bu durumun arazın kendi zâtına dayandırılması ise aynı mahalle tahsis olunmuş bütün arazların benzerliğine (temâsül) hükmetmeyi gerektirecektir. Zira x arazının a mahallinde bulunma sebebi x arazının zâtından ya da zâtî bir özelliğinden kaynaklanıyorsa aynı mahaldeki y arazının burada bulunuşu da onun zâtıyla izah edilmelidir. Bu durum ise x ve y arazlarının zât sıfatlarının iştirâki ve dolayısıyla her iki arazın benzeşmesi zorunluluğunu

⁶¹⁰ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’ d-dîn*, I/75-76.

⁶¹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/138; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 82.

⁶¹² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/139; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 82; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’ d-dîn*, 426.

doğuracaktır.⁶¹³ Oysa Mu‘tezile’nin çoğunluğunun kabul ettiği üzere arazlar arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁶¹⁴ Şayet bir arazın belirli bir mahaldeki bulunuşu onun varlık ya da hudûs özelliği ile izah edilirse bu da varlık ve hudûs özelliği taşıyan her şeyin aynı mahalle hulûl etmesi gerektiği sonucuna sevk edecektir.⁶¹⁵ Bu konuda Ebû Hâşim gibi düşünen İbn Metteveyh hulûl edenin (hâll) zorunlu bir tarzda mahallerden belirli birine hulûl ettiğini savunarak bu konuda bir mânâya ihtiyaç duyulmadığını, dahası bu belirli mahalle hulûlün zorunluluğu hakkında bir gerekçe sunmanın da (ta‘lîl) imkânsız olduğunu düşünmektedir.⁶¹⁶

Arazların belirli bir mahalle hulûl ettiklerini ve bulundukları mahalden başkasına hulûllerinin mümkün olmayışını arazların zâtıyla izah edenler Mu‘tezile’den Ebû Ali ve Ehl-i sünnet’ten Bâkılânî, Cüveynî ve Neseî gibi âlimlerdir. Ebû Ali’ye göre belirli mahalle özgü olan arazlar söz gelimi renk, varlığı nedeniyle bu mahalle hulûl etmekte ve zâtı nedeniyle de buradan başka bir mahalle hulûl edememektedir. Ancak başka mahalle hulûlünün imkânsızlığının arazın zâtından kaynaklanması, iddia edilenin aksine aynı mahaldeki bir arazla benzerliği (temâsül) gerektirmeyip sadece aynı cinsten olmayı (tecânüs) gerektirmektedir.⁶¹⁷

Meseleyi arazların varlığını ispat için geliştirdiği “cevherin bir konumda, bir cihette oluşunun kevn arazıyla gerçekleştiği” argümanına araz inkârcılarının yönelttiği itiraz bağlamında tartışan Cüveynî, Ehl-i sünnet düşüncesinde arazların mahaldeki bulunuşunun başka bir manayla izah edilmesinin kabul görmediğini, bu konunun ya arazın zâtıyla ya da bir kimsenin niyetiyle (بِقَصْدِ قَاصِدٍ) temellendirildiğini belirtmektedir. Bâkılânî ve Neseî arazların, kâim olduğu mahalle kendi zâtından dolayı (linefsihî / liaynihî) tahsis olunduğunu kabul eden kelâmcılar arasındadır. Bu görüşü benimseyenler

⁶¹³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/139.

⁶¹⁴ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 458.

⁶¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/139. Ebû Hâşim ve taraftarları bu tavırlarını sadece arazların belirli bir mahalle hulûl etmesinin izahında değil cevherin mütehayyiz oluşu ve arazları taşıyan oluşunu izahta da benimsemektedirler. Nitekim onlara göre cevherin mütehayyiz oluşunu ve arazları taşıyan oluşunu gerektiren husus cevherin zâtî bir vasfıdır. Cevherlerin tehayyüzünü ve arazları taşımalarını sağlayan bu zât sıfatı ise onlara göre ta‘lîl edilememektedir. Bunun nedeni vâcibin, illetlenen ve illetlenmeyen şeklinde taksim edilmesi, cins sıfatların ise vücûbları nedeniyle ta‘lîl edilememesidir. Bu bağlamda tehayyüz ve arazları taşıma hususlarının da ta‘lîl edilemeyeceğini ileri sürmektedirler. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 426.

⁶¹⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/129; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 78.

⁶¹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/139.

ayrıca belirli bir mahalle tahsis edilen arazın başka bir mahalde bulunmasının mümkün olmadığını, dahası ikinci kez tekrar yaratıldığında da başka bir mahalde değil yine bu ilk kâim olduğu mahalde yaratılacağını ileri sürmüşler ve iki arazdan her birinin bir diğeri için mümkün olmayan bir hükme tahsis edilmesi bakımından iki mahaldeki iki beyazlık arazının benzerliğini (temâsül) imkânsız görmüşlerdir. Zira onlara göre benzerlik (temâsül) sadece zâtın bütün sıfatları aynı olduğunda gerçekleşir.⁶¹⁸ Arazların kendi zâtlarından dolayı belirli bir mahalde kâim oldukları izahının, araz inkârcılarının itirazını savuşturmakta etkili olduğunu düşünen Cüveynî de bu yaklaşımı benimsemektedir. Bu bağlamda arazların varlığını ispatta cevherin bir cihette bulunabilmesi için kevn arazının gerekli olduğu argümanına işaret edilerek şayet arazlar mahallerinde kendi zâtları nedeniyle bulunabiliyorsa cevherlerin de kendi zâtları sayesinde bir cihette bulunabilecekleri ve bunun için ayrıca kevn arazına ihtiyaç duymayabilecekleri şeklindeki bir itiraza ise “Araz hakkında ileri sürdüğünüz şey cevher hakkında geçerli değildir. Zira şayet cevherin, kendi zâtı nedeniyle bir cihete tahsis olunduğunu ileri sürecek olursanız o zaman cevherin zâtı var olduğu sürece bu cihete tahsisinin de sürekli olması gerekecektir. Oysa durum böyle değildir.” ifadeleriyle cevap vermektedir.⁶¹⁹

Cüveynî’nin nakline göre bu konudaki bir diğer izah tarzı arazların mahallerdeki bulunuşunun bir kimsenin o mahalle tahsis etme niyetiyle gerçekleştiği şeklindedir. Bu görüşü benimseyenlere göre araz, başka bir mahalle tahsisi de mümkün iken bir kimsenin onu hâlihazırda bulunduğu mahalle tahsise niyet etmesiyle o mahalle hulûl etmiştir. Ancak bu durum cevher için geçerli değildir. Zira kudret ve irâde, bekâsı durumunda cevhere ilişmezken arazın bekâsı kesinlikle mümkün olmayıp varlığının ikinci anında zaten yok olmakta ve yeniden yaratılmaktadır. Bu açıklama karşısında araz inkârcılarının, cevherin bekâsı anındaki bu hususun doğru farz edilmesi yanında cevherin ilk hudûs anındaki durumunu sorgulayabileceği de Cüveynî’nin işaret ettiği bir husustur. Araz inkârcıları bu bağlamda ilk hudûs anında makdûr olup olmadığını sormakta ve “cevherin ilk andaki cihete tahsisini gerektirenin tıpkı arazlarda olduğu gibi niyet (kasd) olduğunun” söylenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Cüveynî’nin bu itiraza cevabı; ilk oluş anındaki tahsis ile oluşun ikinci anındaki tahsis aynı özellikte olduğu halde tahsisinin kudret ve niyete izafe edilmesinin mümkün olmadığı bir durumda cevherin belirli bir duruma

⁶¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’ d-dîn*, 57; Neseî, *Tebşîratü’ l-edille fî uşûli’ d-dîn*, I/75.

⁶¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’ d-dîn*, 57.

tahsisi sabit olduğunda, iki tahsisten birinde niyet gerekmeyeceği ve dolayısıyla diğerinde de niyetin gerekli olmayacağı şeklindedir. Kaldı ki arazın cevherdeki gibi tahsisinin söz konusu edileceği iki anda birden varlığı söz konusu değildir.⁶²⁰

2.2.1.2. Arazların Herhangi Bir Mahalde Olmaksızın Varlıklarının İmkânı

Kelâm geleneğine bütün olarak bakıldığında Ehl-i sünnetin tamamı ile Mu‘tezile içindeki bazı azınlıklar dışında arazların kendi kendilerine kâim olamayıp mahalle ihtiyaç duydukları hususunda fikir birliği bulunduğu, istisnaların ise genel olarak bu kaide üzerindeki ittifakı ortadan kaldırmadığı ve bahsedilen istisnai azınlığın Allâf ile ona tabi olan Basra Mu‘tezilesi’nden Cübbâiler, Kâdî Abdülcebbâr gibi bazı âlimler olduğu ifade edilmektedir.⁶²¹ Her ne kadar mahalsiz arazların varlığını iddia edenlerin azınlık olduğu belirtilse de bu azınlığın fikirleri bilhassa bekâ ve fenâ bahislerinde, sıfatullah meselelerinde uzun ve detaylı tartışmalara yol açmış, dolayısıyla savunucuları azınlıkta kalsa da bu iddia kelâmcıların çoğunluğu tarafından ciddiye alınarak müzakere edilmiştir. Kaldı ki azınlık olduğu belirtilen bu gruptaki isimler Mu‘tezile’nin önde gelen isimleridir ve Kâdî Abdülcebbâr sonrasında öğrencileri Nîsâbü’rî ve İbn Metteveyh tarafından da devam ettirilerek bu mesele arazlarda mahal bağlamındaki ana tartışma konularından biri haline getirilmiştir.

Mahalsiz araz fikrinin mucidi bir rivayete göre kelâm atomculuğunun da öncüsü olan Allâf (öl. 235/849-50 [?]) bir başka rivayete göre ise Bağdat Mu‘tezililerinden Câfer b. Harb’dır (öl. 236/850-51[?]).⁶²² Ancak klasik eserlerde bu fikir Ebü’l-Hüzeyl ile özdeşleştirilmiş ve bu konudaki eleştiriler daha ziyade onun ismi anılarak zikredilmiştir. Nitekim İmam Eş‘arî cisimdeki niteliklere araz isminin verilmesinin nedenleri hususunda ileri sürülen fikirlerdeki ihtilafları aktarırken bu niteliklerin cisimlerde yerleşik olmaları

⁶²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’l-dîn*, 57.

⁶²¹ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, II/1177; Kâbî, *Kitâbü’l-Makâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 453; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma’ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*, V/28.

⁶²² Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazili Cosmology*, 41. Dhanani bekâ, fenâ ve Tanrı’nın yaratma fiili ile zamanın mahalsiz olduğu fikrinin *Makâlât*’ta en erken Ebü’Hüzeyl’e dayandırılmasından hareketle mahalsiz araz düşüncesinin ilk defa Allâf tarafından ileri sürülmüş olabileceği çıkarımında bulunmaktadır. Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/48-51. Ancak Kâdî Abdülcebbâr Kadîm’in irâdesi’nin herhangi bir mahalde bulunmadığı hususunu izah ederken bu konuda farklı nakillere yer vermekte ve mahalsiz irâde fikrinin bir rivayete göre ilk olarak Câfer b. Harb’e bir başka rivayete ise Ebü’l-Hüzeyl’e dayandırıldığını işittiğini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-İrâde*, 4.

nedeniyle araz ismini aldıkları iddiasına yönelik itirazı Allâf'a nispet etmekte ve Allâf'a göre arazların cisimde olmadan da var olmalarının ve mekânda bulunmayan hâdislerin varlıklarının mümkün olduğunu nakletmektedir. Nitekim Allâf vakit, Allah'ın irâdesi, bekâ ve fenâ arazlarının herhangi bir mahalde bulunmadığını ileri sürmektedir. Ayrıca ona göre bir şeyi yaratma, söz ve Allah'ın irâdesi demektir.⁶²³ Bağdâdî'nin naklettiği üzere Ebü'l-Hüzeyl Allah'ın *kün* hitâbının herhangi bir mahalde bulunmayan bir hâdis olduğunu Allah'ın diğer kelâmalarının ise cisimlerden birinde hâdis olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'e göre her kelâm arazdır ve Allah'ın herhangi bir şeye *kün* demesi insanın *kün* sözü cinsindendir. Fakat bunlardan biri mahalle ihtiyaç duyarken diğeri mahalle muhtaç olmaktan münezzehtir. Yani Allah'ın *kün* sözü ile insanın *kün* sözü aynı cinstendir ama bunlardan birincisi mahalle muhtaç değil iken ikincisi ise mahalle muhtaç olmak suretiyle birbirinden ayrılmaktadır. Bağdâdî'nin nakline göre Basra Mu'tezilesi O'nun irâdesinin bir mahalle ihtiyaç duyan bizim irâdemiz cinsinden olduğunu savunmakla birlikte Allah'ın irâdesinin hudûsu konusunda Ebü'l-Hüzeyl ile aynı görüştedir.⁶²⁴

Ebü'l-Hüzeyl'den sonra mahalsiz araz fikri Cübbâîler tarafından devam ettirilmiş ancak bekâ ve kelâm bu kategorinin dışında tutulmuştur. Zira Basra Mu'tezilesi bekâyı bir araz olarak kabul etmemektedir.⁶²⁵ Nitekim Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki tartışmalı meseleleri ele aldığı eserinde Nisâbü'rî cismin bir bekâ ile bâkî olmasının imkânsızlığı noktasında üstadlarını dediği Basralı Mu'tezilîler arasında bir ihtilaf bulunmadığını belirtmektedir.⁶²⁶ Ayrıca makâlât yazarları İmam Eş'arî ve Kâbî de bunu destekleyecek mâhiyette nakillerde bulunmaktadır.⁶²⁷ Allâf'ın aksine Cübbâîler, Kâdî Abdülcebbâr

⁶²³ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/53; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrâde*, 166-167; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 74-75.

⁶²⁴ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 74; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 125-126. İbn Metteveyh, Ebü'l-Hüzeyl'in yaratma (ihdâs), yok etme (ifna) ve ikinci kez yaratmayı (iâde) Allah'ın sözü ve irâdesiyle ilişkilendirmesine karşı çıkmaktadır. Cevherin yaratılışının (ihdâs) herhangi bir mana aracılığıyla olmadığını düşünen İbn Metteveyh'e göre yaratmanın Allah'ın *kün* sözü ve irâdesine bağlandığı Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşü, Kerrâmîler tarafından ileri sürülen "cevherler ve diğer şeylerin Allah'ın *kün* sözünden tevellüd ettikleri" şeklindeki görüşe benzemektedir. Tıpkı varlığı gibi sürekliliği ve ikinci kez meydana gelişi için de (iâde) ayrı bir araz gerekmediğini savunan İbn Metteveyh cevherlerin bir bekâ arazı olmaksızın bâkî olduklarını ve ancak zıddı vesilesiyle yok olacaklarını ifade etmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/69, 106, 121.

⁶²⁵ İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-keâm", 106.

⁶²⁶ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 74.

⁶²⁷ Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 464-465; Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/50-51.

ve takipçileri ses arazının bir türü kabul etikleri kelâmın tıpkı duyuyla idrâk edilen diğer arazlar gibi ancak bir mahalde var olabileceğini, mahalsiz varlığının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Mahalle bağıllık konusunda irâdenin aksine ilâhî kelâm ile insanın kelâmı arasında ise fark gözetmemişlerdir.⁶²⁸ Dolayısıyla mahalsiz araz kategorisi Allâf sonrasında irâde, kerâhet ve fenâ ile sınırlı kalmıştır.

Mahalsiz araz fikrini sürdürenlerden Cübbâîlerin fânî'nin de herhangi bir fenâ olmaksızın fânî olduğunu düşündükleri nakledilmekte ve bu durum fenânın da bir araz olmadığını savunulduğu şüphesini uyandırmaktadır. Ancak bekânın araz olmadığı hususundaki ittifak fenâ konusunda geçerli değildir. Zira cisimlerin yok oluşunun, onların zıtlarıyla olduğu ve bu zıddın herhangi bir mahalde bulunmayan fenâ olduğu hususunda Basralılar ittifak etmelerine rağmen cevhere zıt olan bu fenânın araz olup olmadığı hususunda baba-oğul Cübbâîler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim bir mahalde bulunmayana araz ismi verilmesini reddeden Ebû Ali esasında arazların mahalde olmaksızın kâim olamayacakları noktasındaki genel kanıyı paylaşmakta bu bağlamda da fenânın araz olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürmektedir. İbn Metteveyh ise “fenâ” olarak isimlendirilmenin tıpkı “siyahlık (sevâd)” gibi özel isim mesabesinde olduğunu dolayısıyla cevherin varlığından önce zıddı var olduğunda bu zıddın ıstılâhî bakımdan fenâ olarak isimlendirileceğini ifade ederek bu yaklaşımı izah etmektedir.⁶²⁹ Ebû Ali arazın hakikatinin “kendinden başkasına ârız olan” olduğunu savunduğu ayrıca fenâ, Kadîm'in irâde ve kerâhetinin ise herhangi bir mahalde bulunmadan var olabileceklerini düşündüğü için bu üçünün araz olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Arazı “varlığa ârız olan ve cevherlerde kalmaları zorunlu olmayan” şeklinde tanımlayan Ebû Hâşim ise fenânın araz olarak isimlendirilmesini mümkün görmüştür.⁶³⁰ Fenânın araz olarak isimlendirilmesindeki bu ihtilafa rağmen Ebû Ali ve Ebû Hâşim Kadîm'in irâdesi, kerâhet ve fenânın herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olmalarının imkânı konusunda hemfikirdir. Onlara göre Allah âlemi yok etmek istediğinde herhangi bir

⁶²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 26-27; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/183-185.

⁶²⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107.

⁶³⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fî laîfî'l-keâm”, 105.

mahalde bulunmayan bir fenâ yaratarak bütün cevher ve cisimleri bununla yok edecektir.⁶³¹

Mahalsiz araz fikrinde Ebû Ali ve ihtilaflı meselelerde Ebû Hâşim'den yana tercih belirten Kâdî Abdülcebbâr ve takipçileri Nisâbüri ile İbn Metteveyh fenâ ve Kadîm'in irâdesinin mahalsiz olduğunu kabul etmektedir.⁶³² Arazın araz oluşunun herhangi bir mahalde olmadan var olmasının imkânsızlığını gerektirmediğini zira arazların mahalle ihtiyaç duyma noktasında farklılık arz ettiklerini ileri süren Kâdî Abdülcebbâr küllî bir kaide olarak “belirli bir mahalle tahsis olunan arazların mahalsiz olarak var olmasının imkânsız olduğunu” ifade etmekte, bu bağlamda Allah'ın irâdesi dışındaki arazların ancak bir mahalde var olabileceklerini belirtmektedir.⁶³³ Kâdî Abdülcebbâr'a göre yaratılmışların irâdesinin mahalli kalptir. Kadîm'in irâdesi ise herhangi bir mahalde bulunmamaktadır.⁶³⁴ Kaldı ki ona göre var olmak için mahalle ihtiyaç duyan arazlar araz oluşları nedeniyle mahalle ihtiyaç duyuyor değildir. Yani ona göre mahalle ihtiyaç duyma arazların aslî özelliği değildir.⁶³⁵

Kâdî ilâhî irâdeyi mahalsiz kabul ettiği için kelâmın da mahalsiz olduğunu kabul etmesi gerekeceği şeklindeki bir itiraz karşısında irâde ile kelâm arasındaki farkı izah ederek cevap vermektedir. Kâdî'ye göre irâde, mahalli için bir hüküm gerektirmemektedir. Zira irâdenin mahallinin hükmü ile diğer mürîd cüzlerin hükmü aynıdır. Irâde sadece canlı için hüküm gerektirir ve bu mahalde irâde ve zıddı peş peşe gelebilir. Bu nedenle de bir şeye yönelik irâde ve kerâhetin canlının kalbindeki iki cüzde aynı yönde bulunması imkânsızdır. Ayrıca irâde ile kerâhetin aynı cüzde bulunmaları da imkânsızdır. Irâde murâda cinsi bakımından taalluk etmektedir. Irâde mahalsiz var olduğunda ise murâda taallukuna etki etmediği gibi canlının kendisi sayesinde mürîd olmasının gerekmesine de etki etmemektedir. Böylece irâdeden çıkan her hükmün irâdenin cinsinden kaynaklandığı ya da cinsinin yapısından kaynaklandığı ortaya çıkmakta ve mahalsiz olduğu halde bu

⁶³¹ Bağdâdî, *el-Farq beyne 'l-fırak*, 162, 172.

⁶³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: el-İrâde*, 149-159; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-hamse*, 440-450; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/3, 107-108; Nisâbüri, *el-Mesâ'il fî 'l-hilâf beyne 'l-Başriyyin ve 'l-Bagdâdiyyin*, 83; Nisâbüri, *Fi 't-Tevhîd: Dîvânü 'l-uşûl li Ebû Reşid Saîd b. Muhammed en-Nisâbüri*, 170-171.

⁶³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: el-İrâde*, 108, 166; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: Halku 'l-Kur'ân*, 27.

⁶³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: el-İrâde*, 108.

⁶³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-hamse*, 450-451; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: el-İrâde*, 166.

hükümler irâdenin mahalde bulunmasıyla aynı şekilde irâdeden dolayı meydana gelmektedir. Tıpkı irâde gibi irâdenin zıddı olan kerâhet de bir mahalde olabileceği gibi mahalsiz de olabilmektedir. Bu bakımdan irâde ile ses birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim sesin bir türü olan kelâmın tıpkı irâde gibi canlı için bir durum (hâl) gerektirdiğinin söylenmesi imkânsızdır.⁶³⁶ Zira irâdenin aksine kelâmın hayat bulunmayan bir mahalde var olması mümkündür ve bu nedenle de canlı için bir durum (hâl) gerektirmemektedir. Dolayısıyla kelâm da diğer müdrekler gibi bir mahalde var olur ve mahalsiz olarak var olması imkânsızdır. Ayrıca kelâm, bulunduğu mahal ya da canlı için bir durumu (hâl) zorunlu kılmamaktadır. Sadece fâiline fiillik bakımından izafet edilmektedir. Yani kelâmın bulunduğu mahallin fâil olarak anılma sebebi kelâm fiilini o mahallin yapmasıdır.⁶³⁷ Irâdenin kelâm ile farkına değinmenin yanı sıra Kâdî Abdülcebbâr ses arazları ve sesin bir türü olan kelâmın renk arazı ile ortak yönlerine işaret ederek seslerin de tıpkı renkler gibi belirli bir mahalle tahsis olunduklarını ve canlı varlıklar için bir durum gerektirmediklerini bu özellikleri nedeniyle cansız varlıklarda da sesin bulunabileceğini belirtmektedir.⁶³⁸ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr bir arazın mahalsiz olabilmesini, belirli bir mahalle tahsis olunmama şartına bağlarken cansız varlıklarda bulunmasını ise canlı varlıklar için bir durum gerektiren araz sınıfından olmaması şartına bağlamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr sonrasında mahalsiz araz fikrini öğrencileri Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh de devam ettirmektedir.⁶³⁹ Ancak tasnif bölümünde belirtildiği üzere İbn Metteveyh irâde ve kerâhetin mahalsiz varlıklarını imkân ile açıklarken fenânın mahalsiz var oluşunu ise onun türüne bağlamakta dolayısıyla da fenânın mahalsiz olarak var olmasının zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca irâde sadece insana tahsis olunması bakımından

⁶³⁶ Kâdî'ye göre irâde bir mahalle tahsis olunmadıkça herhangi bir mahal için bir hal gerektirmez. Ancak canlı bir mahalle tahsis olunduktan sonra bir hal gerektirir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrâde*, 163.

⁶³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 21, 26, 29-30.

⁶³⁸ Kâdî Abdülcebbâr'a göre renk arazının herhangi bir mahalde bulunmaksızın varlığı rengin türleri arasında zıtlaşmanın yokluğunu gerektirecek bu ise renk arazında türsel değişimi (inkılâbu'l-cins) kabul gibi muhal durumlara sevk edecektir. Bu nedenle renk arazının herhangi bir mahalde bulunmaksızın varlığı imkânsızdır ve renkler ancak belirli bir mahalle özgü olan bununla birlikte bulunduğu mahalde hayatın varlığı şartının aranmadığı arazılardandır. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 26-27. Rengin herhangi bir mahalde olmaksızın varlığının imkânsızlığı ve belirli bir mahalle tahsis oluşu hakkında ayrıca bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/137-140.

⁶³⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/3; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83; Nîsâbü'rî, *Fi't-Tevhîd: Dîvânü'l-uşûl li Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî*, 170-171.

mahalle ihtiyaç duyduğundan Allah'ın irâdesinin mahalsiz varlığı mümkündür.⁶⁴⁰ Nisaburi ise kadîm irâde ve kerâhetin mahalsiz oluşunu Allah'ın herhangi bir mahalde olmaksızın mevcut oluşuyla izah etmektedir. Zira insanlar hulûl edilebilen varlıklar iken Kadîm'e hulûl imkânsızdır. Nitekim ona göre irâde sadece tahsis olunacağı zaman mahalle ihtiyaç duymaktadır ve ihtiyaç duyulan bu mahallin mücerred bir varlık olması da yeterli değildir. Kaldı ki Nisâbûrî'ye göre hulûl, kendi dışında bir şeyde var olmaktır ki bu kendi dışında şeyin de mütehayyiz olması gereklidir.⁶⁴¹

2.2.1.2.1. Mahalsiz Araz Fikrinin Eleştirisi

Arazların var olmak için mahalle muhtaç oluşlarının ispatında kelâmcıların en sık kullandıkları yöntemlerden biri hasmın iddiasının doğru sayılması halinde ortaya çıkacak olan aklen imkânsız durumlara işaret ederek onu iddiasından vazgeçmeye zorlamaktır. Mahalli arazlar için zorunlu kabul eden kelâmcıların öne sürdükleri hususlardan biri arazların herhangi bir mahalde bulunmaksızın varlıklarının, arazların kendi kendilerine kıyâmının imkânı gibi aslen muhal bir hususu kabul anlamına gelmesidir. Bu bağlamda arazların kendi kendilerine kâim olmalarının imkânsızlığı üzerinden mahalle muhtaç oluşlarını ispata çalışmakta ve sundukları argümanlarla mahalsiz araz fikrinin yanlışlığını ortaya koyarak eleştirilerde bulunmaktadır. Zira arazların ayırım olmaksızın tümünün mutlaka bir mahal ile kâim olabileceklerini savunanlar arazın arazla kıyâmının ve dolayısıyla da mahalsiz araz fikrinin iptalinde onun kendi kendisiyle kâim olmasının iptalinin de bulunduğunu ileri sürmektedirler.⁶⁴²

Bu minvalde serdedilen delillerden biri Allâf, Cübbâîler ve takipçilerinin herhangi bir mahalde bulunmadığını iddia ettikleri kelâm ve irâde sıfatları bahislerinde işlenmektedir. Delildeki ilzâmî nokta ise mahalsiz bir arazın, âlemdeki a zâtını etkilemesi ile b zâtını etkilemesi bakımından zâtlar arasında bir üstünlük bulunmadığı ve bu nedenle de bütün zâtları/mahalleri nitelemesi gerekeceğidir. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse şayet Kadîm'in kelâmının veya irâdesinin herhangi bir mahalde bulunmaksızın varlığı mümkün olsaydı o zaman Kadîm'in zâtı, o kelâm ile mütekellim ya da o irâde ile mürîd olamazdı. Zira bu mahalsiz kelâm ve irâde ile nitelenme bakımından bir zât başka bir

⁶⁴⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/3; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 3, 184.

⁶⁴¹ Nisâbûrî, *Fi't-Tevhîd: Dîvânü'l-uşûl li Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nisâbûrî*, 170-171, 451, 454.

⁶⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 76-77.

zâtın daha üstün olamayacağından zâtların tümünün tek bir kelâm ile mütekellim, tek bir irâdeyle mürîd olduklarının düşünülmesi gerekecektir ki bu imkânsızdır. Nitekim Kadîm'in kelâmı ve irâdesi için bu durum mümkün kabul edilirse diğer bütün arazlar için de mümkün olacak ve dolayısıyla bütün cisimlerin tek bir hareket ile hareketli ya da tek bir sükûn ile sâkin, tek bir siyahlık arazı ile siyah ya da tek bir beyazlık arazı ile beyaz olmaları da mümkün görülecektir.⁶⁴³

Mahalsiz araz fikrinin savunucuları ise bu itiraza, arazların mahalle bağımlılıkları bakımından farklılaştığını ileri sürerek cevap vermektedirler. Onlara göre arazlar arasında sadece belirli mahalle özgü olup ancak tahsis olundukları mahalde var olabilenler bulunduğu gibi herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olanlar da bulunmaktadır. Zikredilen itirazlar mahalsiz var olabilme özelliği taşıyan irâde veya fenâ gibi arazlar için geçerli değildir. Nitekim söz gelimi kevn arazı cinsi itibarıyla mahalli için bir durum (hâl) gerektiren arazlardandır. Şayet kevnin mahalsiz varlığı mümkün görülürse bu onun cinsinin dönüşmesi anlamına gelecektir. Zira illetin hükmü gerektirmesine engel olan şey illetin varlığına da engel olur. Oysa irâde, cinsi bakımından hem mahalde hem de mahalde bulunmadan var olabilmektedir. İnsan için düşünüldüğünde mahalde, Allah için düşünüldüğünde ise mahalsiz olarak var olma özelliğindedir. Bu nedenle irâde mahalsiz var olduğunda da mürîd kılma vazifesini yerine getirebilmekte ve dolayısıyla mahalsiz olarak var olması kevn örneğindeki gibi onun cinsinde dönüşmeye yol açmamaktadır. Yani mahalsiz var olabilme özelliği taşımayan kevn ve renk gibi arazların mahalsiz varlıklarının imkânını iddia etmek bu arazların cinslerinin dönüşümünü kabule sevk ederken ilâhî irâde gibi cinsi bakımından mahalsiz var olması mümkün arazlar için böyle bir tehlike söz konusu değildir. Dolayısıyla arazlar, farklı özelliklerde bulunabildiklerinden onları bu şekilde kıyaslamak doğru değildir.⁶⁴⁴

⁶⁴³ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/349-350, 498; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 74. Kelâmullahın mahalsizliği fikri teşbih doğuracağı endişesiyle de reddedilmektedir. Zira mahalsiz olduğunda, tek bir araz veya sıfatın bütün zâtları etkilemesi de "Allah Teâlâ ve bütün mahlûkatın tek bir kelâm ile mevsuf olduğunu" söylemek de mümkün olacaktır. Oysa böylesi bir söylemin yanlışlığında kuşku yoktur. Zira bu söylemde Allah Teâlâ'nın sıfatı ile muhdeslerin sıfatı aynı kabul edilmektedir. Tıpkı bu hususta olduğu gibi herhangi bir zâtın da mahalsiz var olan bir kelâm ile mevsuf olmaması imkânsızdır. Zira bu mümkün görüldüğünde kelâm Allah Teâlâ'nın kelâmı olmaktan çıkacak ve Allah Teâlâ'nın zâtı da mütekellim, emreden, nehyeden olma kapsamından çıkacaktır. Bu durum ise kendisi ile herhangi bir zâtın mütekellim olmadığı kelâm görüşünün muhal olması nedeniyle küfür addedilmektedir. Kelâmı var olmayan mütekellim görüşü de aynı şekilde muhaldir. Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/350.

⁶⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Îrâde*, 168-169; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîti bi't-teklîf*, I/283.

Bu argümanda sıfatlar ile arazların birlikte zikredilmesi ve tek bir ilâhî sıfatın mahalsiz varlığının kabulünün bütün arazların mahalsiz var olabileceklerinin kabulü demek olduğunun ifade edilmesi kelâmcıların ilâhî sıfatları araz kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Sıfat ve arazların bu noktada birlikte anılmalarının nedeni her ikisinin de kendi kendine kâim olmama özelliği taşımalarıdır. Dolayısıyla argümanda vurgulanmak istenen husus, kendi kendine kâim olmama özelliğindeki bir unsurun mahalsiz var olabileceğinin kabulünün, bu özellikteki diğer unsurların da mahalsiz var olmalarının imkânını kabule sevk edeceğidir. Nitekim irâde ve meşîet sıfatlarının mahalsizliği fikrine karşı çıkararak Allah'ın zâtıyla kâim olduklarını savunan Pezdevî bu görüşüne gerekçe olarak bir şeyin, ancak kendisiyle kâim olan bir sıfatla mevsuf olabilmesini ve kendisinde kâim olmayan bir sıfatla mevsuf olamamasını göstermektedir. Ona göre müteharrik de aynı şekilde ancak kendisinde kâim bir hareketle müteharrik olarak vasıflanmaktadır. Yine beyaz da kendisinde kâim bir beyazlık arazı ile beyaz olmaktadır. Allah muhdeslerin mahalli olamayacağı için de Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlunun ileri sürdüğü "Allah'ın kendisinde kâim olmayan hâdis bir irâdeyle mürîd ve hâdis bir meşîetle şâi olduğu" görüşünü savunmak imkânsızdır. Zira akıl sahiplerinin icmâsıyla da sabit olduğu üzere kendi zâtıyla kâim olmayan sıfatın, bir şeyde kâim olmaksızın var olabilmesi imkânsızdır.⁶⁴⁵

Mahalsiz araz fikrini reddedenlerin bu konudaki bir diğer delilleri mahal ile birlikte bir de hayat arazının varlığı şartına bağlı arazlarla kıyasa dayanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle mahalsiz arazları savunanların da benimsediği hayat arazının, herhangi bir mahalde olmaksızın varlığının imkânsızlığı hususuna işaret edilmekte ve irâdenin canlılara özgü arazlardan olması hasebiyle ancak hayat bulunan bir mahalde olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Buna göre ilâhî irâdenin herhangi bir mahalde olmaksızın varlığı mümkün görüldüğünde hayatın bulunmadığı bir mahalde var olmasının da mümkün görülmesi gerekecektir. Bu eleştiride bulunanlara göre irâdenin, hayatın bulunmadığı bir mahalde var olması mahalsiz olarak var olmasına nisbetle akla daha yatkındır. Zira arazların, zâtları ile kâim olmaları imkânsızdır ve bu nedenle irâde

⁶⁴⁵ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 74–75. İlk bölümde de belirtildiği üzere sıfat kelimesinin araz yerine kullanılmasını sağlayan husus, sıfatın lügatteki anlamlarından birinin de “kendi kendine kâim olmayan, başkasıyla kâim olan” olmasıdır. Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1078, 1791; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, IV/3884.

de mahalle ihtiyaç duyan bir arazdır. Ayrıca canlının niteliklerinden olduğu için hayatın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla irâdenin mahalsiz olduğu iddia edildiğinde irâde için gerekli olan şartların ikisi de ortadan kaldırılmış olur. Irâdenin hayat bulunmayan bir mahalde var olduğu ileri sürüldüğünde ise canlılara özgü arazlar için gerekli olan hayat şartı sağlanmamış fakat bütün arazlar için gerekli olan genel şart yani mahal şartı sağlanmış olur. Bu bağlamda irâdenin, hayat bulunmayan bir mahalde bulunmasının imkânsızlığında da icma edilmiştir. Zira irâdenin mahalsiz olarak var olması, hayat bulunmayan mahalde varlığına nisbetle daha imkânsızdır.⁶⁴⁶

İlâhî irâdenin mahalsizliği konusunda ısrarcı olan Basra Mu‘tezilesi ise böylesi muhtemel itirazların farkındadır. Bu yüzden sebr ve taksim yoluyla ilâhî irâdenin Allah’ın zâtında var olmasının imkânsızlığını ortaya koymakta ardından O’nun zâtı dışında bir mahalde ve herhangi bir mahalde bulunmadan var olması alternatiflerini karşılaştırmaktadırlar.⁶⁴⁷ İlâhî irâdenin O’nun zâtı dışında bir mahalde var olması durumunda bu mahallin canlı ya da cansız olma durumlarını ayrıca tartışmakta ve her iki durumun da ilâhî irâde bakımından imkânsız olduğu çıkarımında bulunmaktadırlar. Buna göre ilâhî irâdenin ilâhî zâtın dışında, hayat bulunan başka bir mahalde var olmasının imkânsızlığının nedeni böylesi bir durumda o irâde ile mürîd olanın, o hayatın sahibi mahal olmasının gerekmesidir. Yani ilâhî irâde şayet Allah’ın zâtı dışında canlı bir mahalde var olursa bu irâdenin Allah’ı değil bulunduğu o canlı mahalli mürîd kılması gerekecektir. Irâdenin cansız yani hayat bulunmayan bir mahalde bulunması da mümkün değildir. Zira hayat bulunmayan bir mahalde bulunduğunu kabul etmek, irâdenin canlının bedeninin bir kısmında söz gelimi elinde bulunmasının mümkün olmasını gerektirecektir. Oysa irâde canlının parçasını değil bütününü kuşatan bir arazdır.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/497-499.

⁶⁴⁷ Buna göre ilâhî irâde zâtî ve ezeli olursa bu irâdenin irâde edilen her şeye taalluk etmesi gerekecektir. Bu bakımdan irâde sıfatı Allah’ın âlim oluşuyla benzerlik gösterir. Nitekim ilim sıfatı da zâtî ve ezeldir ve bu bağlamda Allah’ın malumatların tümünü bilmesini gerektirir. Yani zâtî-ezeli irâde fikri her türlü murâdın Allah’ın irâdesiyle olduğunu kabul anlamına gelecektir. Buna göre bir insan kendisi için mal, çocuk gibi birtakım nimetler irâde ettiğinde Allah’ın da bunları irâde etmesi gerekecektir. Allah bunları irâde edince de bunlar kesin suretle meydana gelecektir. Nitekim O’nun irâde ettiği şeyin meydana gelmemesi mümkün değildir. Zira bu durum kusur ve zayıflık ifade edecektir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-İrâde*, 111.

⁶⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-İrâde*, 149-150, 155. Basra Mu‘tezilesi irâdeyi, hayat, kudret ve arzu arazları gibi “hükümü bütünü kuşatan” arazlar sınıfında kabul etmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a-râz*, I/2-3; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-İrâde*, 151-152, 166; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 231; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fî latîfi’l-keâm”, 107-108.

Görüldüğü üzere Mu‘tezile ilâhî irâde hakkında ne canlı ne de cansız mahalden söz edilmeyeceğini savunmak suretiyle yukarıdaki itirazda da belirtilen iki şartı yok saymış olmaktadır. Ancak onlar bu şartların sadece Allah’ın irâdesi söz konusu olduğunda geçersiz olduğu fikrini taşımakta ve insanın irâdesi için gerekli şartlar ile ilâhî irâde için gerekli şartları birbirinden ayırmaktadırlar. Onlara göre insan irâdesinin varlığı hem mahal hem de hayat şartına bağlıdır. Nitekim irâde insanın bir parçasında var olmadığı sürece insana tahsis olunmuş sayılmamaktadır. Çünkü cansızlık, mahalli bizim bir parçamız olmaktan çıkarır. Bu nedenle de insanın irâdesinin cansız mahalde olması mümkün değildir. Ancak Kadîm’in durumu farklıdır. Zira ilâhî irâde mahalsiz var olabilmektedir. İlâhî irâdenin mahalsiz varlığı mümkün görülünce insan irâdesinin de mahalsiz olabileceğini söylemek Mu‘tezile’ye göre doğru bir yaklaşım değildir. Zira insan, irâdeye doğrudan güç yetirebilmektedir. Yani tasnif bölümünde de belirtildiği üzere irâde, kulların doğrudan kudretleri kapsamında olan arazlardandır. İnsanın doğrudan kudreti kapsamında olan arazlar da ancak kudret mahallinde yapılabilmektedir. Kadîm ise insanın icadını dilediği şeyi yaratma kudretine sahiptir. Ayrıca Kadîm’in kendisi de herhangi bir mahalde bulunmadığından irâde ve kerâhetinin de mahalsiz olması gerekmektedir. Kaldı ki irâde sadece insana hulûl edeceği zaman bir mahalle tahsis olunmaktadır. Kadîm’e hulûl imkânsız olduğu için irâdenin O’ndaki varlığı, herhangi bir mahalde gerçekleşmeksizin olmalıdır. Dolayısıyla O’nun irâdesinin mahalsiz var olması mümkün iken bizim irâdemizin mahalsiz varlığı imkânsızdır.⁶⁴⁹

2.2.1.3. Arazın Arazla Kıyâmının İmkânsızlığı

Arazların arazlarda kıyâmının imkânsızlığı arazlar için mahalli şart koşanlar tarafından mahalsiz araz fikrinin yanlışlığını ve arazın varlığı için zorunlu olan mahallin, arazın kendisi dışında bir mahal olması gerektiğini ortaya koyma bağlamında tartışılan meselelerden biridir. Hem mahalli şart koşan hem de mahalsiz araz türünün varlığını mümkün gören iki uç fikirle bağlantısı olduğundan bu konunun bu iki iddiadan sonra irdelenmesi uygun görülmüştür. Nitekim arazların arazlarda kâim olmalarının imkânsızlığı, arazların varlığını kabul edenlerin tümü yani hem bütün arazlar için mahalli

⁶⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-Îrâde*, 159; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, II/526, 548; Nîsâbü’rî, *Fi’t-Tevhîd: Dîvânü’l-uşûl li Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü’rî*, 170-171, 451.

şart koşanlar hem de bazı arazların herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olabileceğini savunanlar tarafından kabul gören müşterek bir ilkedir.⁶⁵⁰ Bu ortaklık nedeniyle bu ilke, arazların kendi kendilerine kâim olamayışlarının ispatı ve mahalsiz araz fikrinin eleştirilerinde temel alınmaktadır. Nitekim kendi zâtıyla kâim olma özelliği cevhere özgüdür ve cevher bu özelliği sayesinde arazları kabul etmektedir. Buna göre arazlar da şayet kendi zâtlarıyla kâim kabul edilirse arazları taşıma için gerekli şartı haiz olacaklarından arazların arazlarla kıyâmı mümkün olacaktır. Bu nedenle kelâmcılar arazların arazlarla kıyâmının imkânsızlığına yönelik delil ve ispatların arazların hem kendi kendilerine kâim olmalarının hem de mahalsiz olarak var olmalarının imkânsızlığına delil olacağını düşünmüşlerdir.⁶⁵¹

Arazların arazlarla kâim olmasının imkânsız kabul edilmesinin temelde iki gerekçesi vardır. Bunlardan birincisi arazların yapıları itibariyle kendi kendilerine kâim olamamaları, diğeri ise cevherin aksine tehayyüz niteliklerinin bulunmaması ve bu iki durum nedeniyle de bir mahal tarafından taşınan/kabul edilen olmalarıdır. Esasında arazların bu durumu sıfatların mevsuflarla kıyâmına benzemektedir. Zira sıfatın tehayyüzü (yer kaplaması) mevsufun tehayyüzüne tabidir. Dolayısıyla bir araz ya da sıfatı taşıma da ancak tehayyüz ile mümkündür. Sıfatlar ve arazlar mütehayyiz olmadıkları için sıfatın sıfatlarla, arazın da arazlarla kıyâmı imkânsız kabul edilmiştir.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/75. Muammer ve İbn Hazm mütekaddimîn döneminde bu konuda istisnai görüş belirten kelâmcılardandır. Arazın arazla kâim oluşuna sürat ve yavaşlığın, cisimle değil hareketle kâim olmaları delil gösterilmektedir. Zira cisimlerin sürat ve yavaşlıkla nitelenmesi imkânsız görülmektedir. Bu bağlamda her arazın başka bir arazın sıfatı olabileceği dolayısıyla da arazın arazi kıyâmının mümkün olduğu ileri sürülmektedir. Hillî, *Menâhicü'l-yağîn fi uşûli'd-dîn*, 214; Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*, 246-247. İbn Hazm da arazın arazi taşımayacağı iddiasının şeriat, tabiat, akıl ve duyulara aykırı olduğuna zira “hızlı hareket”, “yavaş hareket”, “parlak kırmızı”, “koyu yeşil”, “iyi huy”, “kötü huy” gibi sözler söyleme hususunda hiç kimsenin ihtilaf etmediğine ayrıca Allah Teâlâ’nın da “şüphesiz onların hileleri çok büyüktür” ve “güzel bir sabır” (Yusuf 12/28) buyurduğuna işaret ederek arazın arazi taşıyabileceğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte İbn Hazm Muammer’in aksine bir arazın sonsuz arazi taşıdığı fikrinin yanlış olduğunu düşünmektedir. İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/238-239. Ancak hem Mu‘tezile hem de Ehl-i sünnet atomcuları hareketlerin tümünün birbirine eşit olduğunu ve bir cismin diğerinden daha hızlı olmasının yavaş olanın hareketleri arasında sükûn bulunmasından kaynaklandığını belirtmektedirler. Dolayısıyla arazın arazda kıyâmı düşüncesine sevk eden sürat ve yavaşlığın müstakil arazlar oldukları ve hareketle kâim oldukları fikrini reddetmektedirler. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/261; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fi laţîfi'l-keşâf”, 115; İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 208; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 38.

⁶⁵¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 76.

⁶⁵² Tehânevî İslâm Felsefecileri’nin arazın arazla kıyâmını mümkün gördüklerini belirtmektedir. Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1178. İbn Sînâ’ya göre söz gelimi harekette hız ya da yavaşlık, çizgide doğruluk ya da eğrilik gibi durumların görülmesi ayrıca arazlara birlik ve çokluk nisbet edilmesi arazın arazda var olabildiğini göstermektedir. Ancak arazın bir arazda bulunuşu her ikisinin de bir

Arazların arazlarla kâim olmasının imkânsızlığı, bu bağlamda sıfat-mevsuf ilişkisi üzerinden delillendirilerek izah edilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde Mu‘tezile’ye karşı Kur'an'ın mahlûk olmadığını ispata çalışan Bâkılânî, Kur'an'ın mahlûk olması durumunda ya kendi zâtıyla kâim olan cisim veya kendinden başkasında meful olan araz olacağını ifade ederek geliştirdiği argümanında bu iki alternatifin butlanını şeylerin, şeylerdeki kıyâmı şartlarına işaret etmek suretiyle ortaya koymaktadır. Ayrıca sıfatların, kendi dışlarındaki şeylere taalluk edebildiğini ancak kendi kendilerine kâim olan cisimlerin, bu özellikte olmadığını belirtmektedir. Bâkılânî kelâmullahın araz kabul edilmesi durumunda bu kelâmın ya Allah'ın kendi zâtında ya başkasının zâtında ya da mahalsiz olarak yaratılacağı şeklindeki alternatifleri üzerinden kelâmın araz olmayışını delillendirirken mahalsiz olarak yaratılması alternatifinin eleştirisinde arazın arazla kıyâmının imkânsızlığı ilkesini de kullanmaktadır. Bâkılânî'ye göre Allah Teâlâ'nın tıpkı herhangi bir şeyde olmaksızın bir hareket, renk ve hayat yaratmasının imkânsız olması gibi kelâmı mahalsiz yaratması da imkânsızdır. Zira herhangi bir mahalde olmaksızın yaratılması durumunda kelâmın, sıfatları taşıması gerekecektir. Bu mahalsiz kelâm, sayesinde var olacağı bir şeye ihtiyaç duymadan var olduğu için kendisinde sıfatların kâim olması mümkün olacaktır. Oysa sıfatların sıfatları taşımaları mümkün değildir. Kelâmın sıfatları taşıyan olması imkânsız olunca kendi kendine kâim olması da imkânsız olacaktır.⁶⁵³

Görüldüğü üzere Bâkılânî bu delilinde arazın arazla kıyâmının imkânsızlığının bir uzantısı olarak kendi kendine kıyâmının da imkânsızlığını ve dolayısıyla mahalle muhtaçlığını birlikte ortaya koymuş olmaktadır. Sıfatın vasıflanmasının imkânsızlığı gibi arazların arazları taşımasının imkânsızlığını savunan Ehl-i sünnet âlimleri bu bağlamda ilâhî kelâm ve irâdenin de mahalsiz olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak ilk bölümde de belirtildiği üzere kelâmcılar arasında sıfat ve vasıf kavramları konusundaki farklı düşünceler sıfatın vasıflanması ve arazların sıfat olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği hususunda da ihtilafa yol açmıştır. Nitekim hatırlanacağı üzere sıfat ile vasfın eş anlamlı olduğunu ve her ikisinin de söz anlamına geldiğini savunan Mu‘tezile bu bağlamda Allah'ın isim ve sıfatlarının da söz olduğunu dolayısıyla arazların

mevzuda bulunduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Yani esasında arazı taşıyan araz bir mevzuda bulunduğu için her iki araz da o mevzuda bulunmuş olmaktadır. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ': el-İlâhiyyât*, 58.

⁶⁵³ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-dela'il*, 268-269.

sıfat olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürmektedirler.⁶⁵⁴ Buna bağlı olarak da ilâhî irâde ve kelâmın sıfat değil muhdes arazlar olduklarını iddia etmektedirler. Bununla birlikte sıfatın vasıflanmasının sonsuz sıfat fikrine sevk edeceği gerekçesiyle bu söylemin imkânsızlığında Ehl-i sünnet ile aynı fikri paylaşmaktadırlar. Fakat sıfat ve vasfın “söz” anlamına gelmesi nedeniyle arazların sıfat olarak isimlendirilemeyeceği ve dolayısıyla da bu söylemin sadece sıfatlar hakkında söz konusu olacağını savunmaktadırlar.⁶⁵⁵ Muhtemelen bu sebeple de mahalsiz olduğunu ileri sürdükleri ilâhî irâde ve kelâmı, sıfat değil araz addettiklerinden irâdetullâh ile kelâmullah’ın mahalsizliğinin arazın arazi kıyâmı sonucunu doğurmayacağını düşünmektedirler.⁶⁵⁶

Mevsufun sıfat sahibi olmasının bazen mevsufla kâim olmak suretiyle bazen de mevsuftan haber verme veya onu zikretme suretiyle gerçekleştiğini ileri süren Eş‘arî’ye göre mevsufa yönelik ve ona taalluk eden bir haber ve bir zikir, mevsufun sıfatı olmaktadır. Bu görüşüne bağlı olarak Eş‘arî, Kâdî Abdülcebbar’ın aksine sıfatın nitelendiği (es-sıfatü tûsafu) söylemini reddetmeyerek sıfatın, kendisiyle kâim olmayan bir sıfatla nitelenmesinin mümkün olduğunu ileri sürmekte ve böylece de sıfatın vasıflanması söyleminin sonsuz sıfatlar fikrine yol açmayacağını söylemektedir. Bu bağlamda da “ilim mevcuttur”, “siyahlık muhdestir” ifadelerini zikretmekte bir beis görmemektedir. Zira ona göre ilim ve siyahlık ile herhangi bir şey kâim olmasa da ilim ve siyahlık sıfatlarının bu şekilde nitelenmeleri mümkündür. Nitekim birinci bölümde de belirtildiği üzere vasıf ile sıfatın aynı anlamda olduğunu savunan İmam Eş‘arî’ye göre kendi zâtıyla kâim olmayan bütün manalar bir şeyle kâim olup o şeyi vassettiklerinde sıfattırlar. Ayrıca iki mevsuf için tek bir sıfatın var olması mesela bir kimsenin siyahlıktan verdiği haberin siyahlık arazının vasfı ve bunu söyleyenin ise sıfatı olduğunu söylemek mümkündür. Bu görüşe göre madum dahi kendisinden haber verildiğinde mevsuf olabilmektedir. Kaldı ki Eş‘arîlerin geneli bir şeyin sıfatının o şeyle kâim olan şey olduğunu düşünmektedir. Söz gelimi siyahlık, siyah nesneyle kâim olduğu için onun

⁶⁵⁴ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, I/250, Bâkılânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîşü’l-delâ’il*, 248; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî uşûli’l-tikâd*, 141; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/335; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: Halku’l-Kur’ân*, 117.

⁶⁵⁵ Nitekim sıfatların kıdemini de bu nedenle reddederler. Zira söz gelimi kelâmullahı muhdes kabul etmelerine rağmen sıfatın nitelenmesinin sonsuz sıfat fikrine sevk edeceği gerekçesiyle kelâmın kadîm olmayışını “kadîmin, kendisiyle kâim bir kıdemi olması gerektiği” söylemiyle ifade etmeyi de yanlış bulmaktadırlar. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: Halku’l-Kur’ân*, 119.

⁶⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: Halku’l-Kur’ân*, 117–118.

sıfatıdır ve ayrıca bu şeyin vasfı ondan haber vermektir. Buna göre bir kimsenin "Zeyd âlimdir" sözü, onu söyleyenle kâim olduğu için söyleyenin sıfatı ve Zeyd'den haber verildiği yani Zeyd hakkında bir haber olduğu için de Zeyd'in vasfıdır. Dolayısıyla ilimler, kudretler, renkler, oluşlar ve bir şeyden haber verilenden başka bütün arazlar sıfat olup vasfı değildirler. Bununla birlikte Eş'arî, ilmin âlim ile nitelenmesini yahut hareketin hareketli oluş ile nitelenmesini reddetmektedir. Zira bu ifadeler, bir arazın başka bir araz ile kâim olması sonucuna sevk edecektir ki ona göre bu muhaldir.⁶⁵⁷

Mahalsiz araz söyleminin arazın, kendi kendine kâim olmayış özelliğine zeval vermeyeceği ve arazın arazı kıyâmı sonucuna sevk etmeyeceğini düşünen Mu'tezile, arazın arazı kıyâmının imkânsızlığını tehayyüz ekseninde tartışarak savunmaktadır. Zira Mu'tezile arazın mahaldeki bulunuşunu hulûl lafzıyla ifade etmekte ve hulûl edilecek mahallin mütehayyiz olması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda arazları taşımanın mütehayyiz varlığın özelliği olduğu gerekçesiyle arazın araza hulûlünü imkânsız görmektedir.⁶⁵⁸ Cevher ise tehayyüz özelliğini ancak kâin oluşu yani bir cihette konumlanmış oluşu ve bir kevn arazının kendisine hulûl etmesiyle kazanır. Mu'tezile, cevherin bir yönde konumlanmış olduğunu inkârın cevherin tehayyüz özelliğine sahip oluşunu da inkâr anlamına geleceğini, arazları kabulün de tehayyüz niteliğine sahip olmaya bağlı olduğunu savunduklarından bir yönde konumlanmayı sağlayan kevn arazı ile tehayyüz ve arazları kabul arasında bir ilişki kurmaktadır. Hulûlü "kendinden başka bir şeye -ki bu şey mütehayyiz olmalıdır- bağlı olarak var olan" şeklinde tanımlayan Mu'tezile bu bağlamda Allah Teâlâ'nın zâtında birtakım manaların var olmayacağını savunmaktadır. Zira onlara göre bu söylem birtakım şeylerin Allah'a hulûl ettiği sonucuna sevk edecektir. Hulûl ise tehayyüz özelliğine sahip cevher ve cisimlere özgüdür. Dolayısıyla Mu'tezile Allah'ın zâtında birtakım manaların varlığı söylemine, O'nun cisim ya da cevher olduğunun kabulünü gerektireceği endişesiyle karşı çıkmakta ve meseleyi yine zât-sıfat problemiyle ilişkilendirmektedir.⁶⁵⁹

Mu'tezile zât-sıfat probleminden bağımsız olarak da arazın araza hulûlü fikrini savunmanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Zira onlara göre bir arazın başka bir

⁶⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 39; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 149.

⁶⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 106–107; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/141.

⁶⁵⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/141.

araza hulûl etmesi arazlar arasında bir ayırım yapmanın imkânını da ortadan kaldıracaktır. Nitekim arazın araza hulûlü mümkün görüldüğünde, söz gelimi kevn arazına mahallinden intikal etmesini gerektiren bir intikal hareketinin hulûlü de mümkün olacak ve kevn arazı bulunduğu cevherden intikal edince o cevher kevnenden mahrum kalacaktır. Oysa özellikle Basra Mu'tezilesi'ne göre cevherin kevn arazından yoksun kalması imkânsızdır.⁶⁶⁰ Dolayısıyla arazların birbirlerine hulûlünün imkânı cevher bazında da birtakım imkânsız durumların kabulüne yol açacağından savunulacak yanı bulunmamaktadır.

Arazların arazlara hulûlünün imkânsızlığı arazlar özelinde de imkânsız görülmektedir. Zira arazın araza hulûlü aynı mahalde zıtların birlikte bulunması şeklinde başka bir imkânsızlığa yol açacaktır. Yani bir araz, kendisiyle aynı türden arazı taşıyabileceği gibi kendi zıddını da taşıyabilecek böylece de zıtların birlikteliği şeklinde aklen imkânsız bir durum oluşacaktır. Buna göre ilim arazı bir başka ilmi taşıyabileceği gibi cehaleti de taşıyabilecek ya da siyahlık arazına başka bir siyahlık hulûl edebileceği gibi beyazlığın hulûlü de mümkün olacaktır. Bu imkânsızlığı aşmak için mahal olarak takdir edilen arazın cevherle kâim olduğunu ve ikinci arazın da cevherle kâim olan bu ilk arazla kâim olduğunu söylemek hem Mu'tezile hem Ehl-i sünnet'e göre çıkmaz sokağa girmekten başka bir şey değildir. Buna göre söz gelimi siyahlık arazının beyazlık arazına hulûl etmesi durumunda beyazlığın mahalli cevher, siyahlık arazının mahallinin ise beyazlık olacağı dolayısıyla iki arazın mahalleri farklı olduklarından ve aynı mahalde bulunmaları söz konusu olmayacağından zıtların birliği ve aynı mahallin hem siyah hem beyaz şeklinde görülmesi gibi bir imkânsızlığın gerçekleşmeyeceği de söylenemeyecektir.⁶⁶¹ Zira arazın araza hulûlünün imkânsızlığı en temelde hulûl edilecek mahallin tehayyüz özelliğine sahip olması arazların ise mütehayyiz olmayışına dayandırılmaktadır. Ayrıca arazın cevherde kıyâmının anlamı, cevherin varlığına bağlı olarak var olmasından ibarettir. Bu nedenle de hem cevherle kâim olduğu ileri sürülen ilk arazın kıyâmı hem de o arazla kâim olan ikinci arazın kıyâmı, esasında cevhere bağlı olarak gerçekleşeceğinden cevhere bağlılık noktasında bir fark oluşmayacaktır. Buna bağlı olan bir diğer husus da ikinci araz cevherle kâim olma özelliğinde olduğunda, bu cevherle kâim olmasıyla

⁶⁶⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/52-53.

⁶⁶¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/141; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 72-73; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 84.

birlikte arazla da kâim olması halinde bir şeyin iki mevcûdla birden kâim olmasının gerekmesidir. Tek bir şeyin iki mevcûd ile kâim olması mümkün olunca üç veya daha fazla mevcûd ile kâim olması da mümkün görülmelidir. Böylece tek bir arazın âlemdeki bütün cevherlerle kâim olmasının imkânının da önü açılacaktır. Ayrıca bir araz başka bir arazla kâim olduğunda bu kâim olduğu arazın da üçüncü bir arazla kâim olması ve onun da başka bir arazla kâim olması mümkün olacaktır ki bu da sonsuz arazların varlığını gerektirecek bir teselsüle yol açacaktır. Dolayısıyla arazların arazlarla kıyâmı sonsuz araz ve teselsül şeklindeki muhal sonuçlara sevk edeceği için muhal görülmektedir. Mahal olarak takdir edilen arazın kendi zâtıyla kâim olması da arazın kendi kendine kıyâmı imkânsız olduğundan söz konusu edilemeyecektir.⁶⁶²

Arazların arazları kıyâmının imkânsızlığını arazları kabul konusunda kevn-tehayyüz ilişkisi üzerinden izahlara Ehl-i sünnet eserlerinde de rastlanmaktadır. Nitekim Cüveynî'nin nakline göre muhakkık âlimler nezdinde bir varlığın belirli bir hayyiz ve yönde konumlanmasını sağlayan yani varlıkları belirli bir hayyiz ve cihete mahsus kılan araz kevnidir. Kevn arazı, bu özelliği itibariyle diğer arazlardan ayrılmaktadır.⁶⁶³ Bir yöne özgü oluş ise ancak bir hayyizi işgal eden varlığın özelliğidir ve bu özellik arazlar hakkında söz konusu olmadığından arazlarda kevnin kâim olması da düşünülememektedir. Bir yöne tahsis etmeme şartıyla da olsa kevnin arazda kâim olması mümkün değildir. Zira bulunduğu mahalli bir yöne tahsis etme kevn arazının karakteristik özelliği olduğundan bu işlevini gerçekleştirmediği durumda türsel değişime uğrayacak yani kendi olmaktan çıkmış olacaktır. Kevnin arazlarla kâim olmasının imkânsız kabul edilmesi sadece bundan dolayı da değildir. Bu durumun imkânsız olduğunu ortaya koyanlardan biri de kevn kapsamındaki hareket, sükûn, birleşme ya da ayrılma durumlarından her birinin cisimlere özgü olmasıdır. Nitekim hareket; bir mekânı doldurma ve diğerini boşaltmadır ki bu doldurma ve boşaltma işi sadece cisimler hakkında gerçekleşir. Birleşme (ictimâ), iki zâtın bitişmesi (tecâvür) ve temâsıdır ki bu da ancak iki cisim olunca mümkündür. Zira tedâhül söz konusu edilmeden cismi (cirm) olmayan bir şeyin sınırı diğerinin sınırına ulaşamaz. Birbirine bitişik iki şey (mütecâvirân) ise aralarında üçüncü bir hayyiz bulunmayan iki hayyizi işgal eden iki zâttır. Dolayısıyla mütecâvir olma durumu bir hayyiz işgal etmeyen için söz konusu

⁶⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 73–74.

⁶⁶³ الكون هو الذي يوجب تخصيص الكائن بحيز و جهة Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 73.

değildir. Aynı şey iftirâk ve sükûnun bir cihete tahsisi için de geçerlidir. Bütün bunlar oluşların arazlarla kâim olmasının imkânsızlığını ortaya koymaktadır.⁶⁶⁴

Bu konuda işaret edilen bir başka husus ise bir araz bir başka arazla kâim olduğunda hangisinin hükmünün diğerine etki edeceği meselesidir. Söz gelimi bir ilim bir başka ilim ile kâim olduğunda bu iki ilimden her biri diğerine bağlı olarak var olacaktır. Dolayısıyla mahal olma noktasında iki ilim arasında bir üstünlük bulunmayacak yani ikisinden birinin mahal olması diğerinin mahal olmasından daha uygun olmayacaktır. Bu iki ilim arasındaki ilişki cevher-araz ilişkisine de benzemeyecektir. Zira cevher, zât sıfatı bakımından arazdan farklıdır. Nitekim arazların aksine cevherlerin bir şeye hulûl etmeleri, başkasıyla kâim olmaları imkânsızdır. Bir ilmin başka bir ilimle kâim olması âlimin kimliğinde de belirsizliğe yol açacaktır. Yani bir ilim başka bir ilme bağlı olarak var olduğunda ya bu iki ilimden biri diğeriyle âlim olacak ya da olmayacak veyahut da iki ilimden her biri diğerini âlim kılacaktır. İlmin kıyâmına rağmen ikisinden birinin âlim olmaması sonucunun doğması imkânsızdır. Ayrıca bu iki ilimden birinin diğerini âlim kılması diğerinin onu âlim kılmasından daha uygun olmadığı için de ilmin ilimle kıyâmı bâtıldır. İki ilimden her birinin diğerini âlim kıldığını ise savunmak mümkün değildir. Zira böyle bir söylem bir şeyin bir şeye hem hulûl eden hem de o şeyin mahalli olmasını gerektirir ki bu da çelişki barındıran bir ifadedir. Kaldı ki âlimin, kendisiyle ilmin kâim olduğu kimse olduğu açık bir şekilde ortadadır.⁶⁶⁵ Sonuç olarak hangi şekilde izah edilirse edilsin imkânsız sonuçlara sevk edeceğinden arazın başka bir arazı kıyâmının savunulması mümkün değildir.

2.2.1.4. Arazların el-Kâim bi'l-gayr Oluşlarının Sonuçları

Arazların var olabilmek için mahalle muhtaç oluşları, kendi kendilerine veya arazlarla kâim olmalarının imkânsızlığı, mahalde bulunuş tarzlarının ne şekilde ifade edildiği, mahalsiz varlıklarının imkânı ve bunun mümkün olduğu varsayımının doğuracağı olası sonuçların sevk edeceği muhal hususlar sabit olduktan sonra bu sübut üzerine inşa edilen birtakım ferî meselelerden de bahsedilmelidir. Nitekim arazların mahalle bağımlı oluşlarının kabulü nedeniyle arazlara birtakım farklı hükümler nisbet edilmektedir.

⁶⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 73.

⁶⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 74-75.

Bunlar, arazlar hakkında tedâhûlden bahsedilmesinin imkânsızlığı ve arazların bir yerden başka bir yere intikallerinin imkânsızlığıdır.

2.2.1.4.1. Arazlarda Tedâhül

Farklı disiplinlere göre tanımı değişen tedâhülün kelâm ve felsefe disiplinlerindeki genel tanımı hulûl lafzına getirilen tanımlarla benzerlik göstermekte ve cevher, cisim ve arazların kendi türleri arasındaki tedâhülünün imkânları bağlamında tartışılmaktadır. Tedâhülün tanımına bağlı olarak bu unsurlar hakkında tedâhûlden bahsetmenin imkânı da farklılaşmaktadır. Nitekim tedâhülün tanımlarından biri cevherlerinin aynı olacağı şekilde iki şeyden birinin diğerine nüfuz etmesi ve tamamen ona karşılık gelmesidir ki müdâhale olarak da isimlendirilir. Bu tanımda tedâhül, maddî ve mücerred varlıkların ikisini birlikte kapsadığından genel bir tedâhüldür. Tedâhülün, iki şeyden birinin diğerine hacimlerinin bir olacağı şekilde nüfuz edip tamamen ona karşılık gelmesi şeklindeki tanımında ise mücerredler tanım dışı bırakılır. Tedâhül tanımında “şey” yerine “cüz” lafzının zikredildiği de görülmektedir ki bu durumda cüz ile kastedilen de esasında şey’dir. Hem genel hem de dar kapsamlı tanımında tedâhül, heyûlânın surete hulûlüne izafe edilmektedir. İki şeyin cevherinin ve hacimlerinin birleşmesi konumlarının da (vaz’) birleşmesini gerektirmektedir. Heyûlânın konumu bulunmadığından bazı gruplar tedâhülün “konum (vaz’) ve hacimleri bir olacak şekilde cevherlerin birbirlerine duhûl etmeleri” şeklindeki tanımını benimsemişlerdir. Ancak bu tanımda da hacimleri olmadığı için mücerredler kapsam dışında kalmıştır. Bütün bu tariflerde arazların devre dışı kaldığı görülmektedir. Zira bu tanımlar, müstahil addedilen ve cevherlerin tedâhülünü ifade eden tedâhül türüne nispet edilen tanımlardır ki arazların tedâhülü imkânsız değildir. Tedâhülün “iki cüzün birbirine duhûlü sonucunda birine yönelik işaretin aynı zamanda diğerine de işaret olması” şeklindeki tanımının ise kısır döngüye (devr) sürükleyeceği ifade edilmektedir. Bu tanımda zikredilen "işaret", aklî işaret olarak var sayıldığında mücerred varlıklar tanım kapsamına dâhil olurken arazlar cüz olmadıklarından yine kapsam dışı kalırlar. Şayet tanımdaki “iki cüz” ifadesiyle yine “şey” kastedilirse ve işaret ile de aklî değil duyuşal işaret kastedilirse bu defa da mücerred varlıklar tanımın kapsamından çıkmakta ve arazlar kapsama dâhil olmaktadır. Böylesi bir durumda felsefecilerin sistemindeki suretin heyûlâya, talimi cismin tabii cisme hulûlü de tanım kapsamına alınmış olur. Tedâhülün “iki şeyden birinin diğerinin külliliğine tam karşılık

gelmesi ve böylece de bu iki şeyin hem hayyizlerinin hem de miktarlarının bir olması” şeklinde tanımlanması durumunda ise cevher-i ferdler tedâhül kapsamı dışında kalır. Zira cevher-i ferdler bölünemedikleri için onların küllîliğinden bahsedilemez.⁶⁶⁶

Tedâhül hakkındaki kelâmî tartışmaların menşei tek araz olarak hareketi kabul eden ve diğer bütün ikincil nitelikleri cisim addeden Nazzâm’ın “her şey zıddı ve karşıtıyla iç içe geçer (tedâhül)” söylemidir. Ona göre zıtlık; tatlılık-acılık, sıcak-soğuk gibi biri diğerini engelleyen ve ifsâd eden gruplar arasındaki durumdur. Hafif şeylerin ağır şeylere tedâhül ettiğini iddia eden Nazzâm’a göre ölçüsü az ve kuvveti fazla olan varlık, ölçüsü az ama kuvveti ağır olanı işgal edebilmektedir. Nazzâm’ın sisteminde renk; tat ve kokuya tedâhül eder ki bunların hepsi cisimdir. Dolayısıyla onun yaklaşımına göre müdâhalenin anlamı bir cismin hayyizinin diğerinin de hayyizi olması ve iki şeyden birinin diğerinde bulunmasıdır. Buna göre Nazzâm renk, tat, koku, uzunluk, genişlik, derinlik, yumuşaklık, sertlik, sıcaklık, soğukluk gibi diğer düşünürlerin ikinci nitelik olarak kabul ettikleri arazların birbirlerine tedâhül eden cisimler olduklarını ileri sürmektedir. Nazzâm’a göre rengin mekânı tat, koku ve diğerlerinin mekânıdır. Nazzâm iki veya daha fazla cismin müdâhale yoluyla aynı mekânda bulunmalarını mümkün fakat mücâvere yoluyla bir arada bulunmalarını imkânsız görmüştür. Nazzâm’a göre tedâhül sadece latif cisim addettiği bu ikincil nitelikler için mümkündür. Buna göre söz gelimi latif cisim kategorisindeki ses, mesafeyi tedâhül yoluyla kat ederek kulağa ulaşır ve böylece idrâk edilir.⁶⁶⁷ Esasında Nazzâm’ın tedâhüllerini mümkün gördüğü renk, tat, koku gibi niteliklerin aynı mahalde bulunabilecekleri diğer kelâmcılar tarafından genel olarak kabul görmektedir. Fakat Nazzâm bunları cisim kategorisinde zikrettiğinden, cisimlerin tedâhülleri ise onun

⁶⁶⁶ Tehânevî, *Mevsû‘atü Keşşâfî ıstılâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, I/401; Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, 76.

⁶⁶⁷ Kâbî, *Kitâbü’l-Makâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 453; Hayyât, *Kitâbü’l-İntişâr ve’r-red‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, 50. Ebû Rîde, iki cisimden birinin hayyizinin diğerinin hayyizi olması anlamındaki tedâhülü savunan Nazzâm’ın, iki arazın aynı hayyizde var olmasını kabul edip iki cismin ise aynı hayyizde bulunmasını mümkün görmeyen Ebû’l-Huzeyl’den ve arazlarla cisimlerin iç içe geçmelerini (tedâhül) inkâr ederek cismin, en latif bir tecâvür ile yan yana bulunan (mütecâvir) varlıklardan oluştuğunu savunan Dırâr’dan ayrıldığını belirtmektedir. Nazzâm’ın tedâhül görüşünü benimseme sebeplerini Tûsî, Eş‘arî, Kâtibî ve İcî’nin Nazzâm hakkındaki nakilleri ile Alman müsteşrik Horten’in kümûn teorisinin bir tür tedâhül olduğunu düşünerek Nazzâm’ın cisimlerin tedâhülü fikrini Stoaacılaran alıp Anaksagoras’ın ‘her şeyin varlığının her bir şeyin içinde var olduğu’ (vücûdü cemî‘i’l-eşyâi fî külli şeyin) teorisi vasıtasıyla geliştirdiği şeklindeki iddialarını da dikkate alarak tartışan Ebû Rîde, duyusal akıma meyletmesi, arazları ve mücerredâtı cisimleştirmesinin Nazzâm’ın tedâhülü kabul etmesi sonucuna sevk ettiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Ebû Rîde’nin ifadesine göre Nazzâm’ın iki kesif cismin tedâhülünü savunmadığını söylemek daha doğrudur. Zira Nazzâm’ın savunduğu tedâhül, latif cisimlerin birbirine veya latif bir cismin kesif bir cisme tedâhülüdür ki bu zaten imkânsız bir şey değildir. Ebû Rîde, *Min Şüyûhi’l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ‘ühü’l-kelemîyye el-felsefiyye*, 157–159.

haricindeki kelâmcılar tarafından kesin suretle reddedildiğinden meselenin daha ziyade lafzî olduğu da düşünülebilir.

Nazzâm'ın aksine âlimlerin çoğunluğu iki cismin aynı anda aynı yerde bulunmasını imkânsız kabul etmektedir.⁶⁶⁸ Hatta ileride görüleceği üzere cisimlerin sadece arazlardan oluştuğunu savunan Dırâr bile arazların cismi oluştururken iç içe geçme (müdâhale) yoluyla değil yan yana durma (mücâvere) yoluyla bir araya geldiklerini söylemekte ve böylece hem tedâhülü reddetmekte hem de ister araz ister cisim türünden olsun iki şeyin aynı mekânda bulunmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Nazzâm gibi Mu'tezilî olmasına rağmen bu konuda ona muhalif olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf başta olmak üzere Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebinden Ehl-i nazarın çoğunluğu ister latif olsun ister kesif iki cismin aynı anda aynı mekânda bir arada bulunmalarını yani aynı hayyizde aynı yönde ve aynı şekilde pek çok cismin bir arada bulunması anlamında tedâhüllerini imkânsız görmekte bununla birlikte aynı imkânsızlığın arazlar için söz konusu olmadığını düşünmektedirler.⁶⁶⁹

Tedâhülün cisim ve cevherler hakkında imkânsız kabul edilip arazlar için mümkün görülmesinin nedeni Mu'tezile, İmam Eş'arî, Pezdevî ve İbn Hazm tarafından tehayyüz yani mekân işgal etme özeliğine bağlı olarak izah edilmektedir. Nitekim cisimler bulundukları mekânlarını işgal ederler ve bu nedenle de iki cismin tek bir mahalde var olması mümkün değildir. Yer kaplama özelliklerine rağmen şayet cevher ve cisimlerin tedâhülleri mümkün görülürse bu durumda söz gelimi bir kimsenin sert bir dağın içinden geçerek arkasından çıkmasının da mümkün kabul edilmesi gerekecektir. Ayrıca cisimlerin tedâhülünün kabulü durumunda Ye'cûc ve Me'cûc'u da engelleyen hiçbir seddin varlığından söz edilemeyecektir. Zira müdâhale mümkün görülünce cisimlerdeki yoğunluğun (kesâfet) engel teşkil etmesi mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda Eş'arî de tedâhülün ayırım yapılmaksızın hem kesif hem latif cisimler için imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Fakat Senevîler nur ile zulmetin Nazzâm'ın kabul ettiği tedâhül ile birbirine karıştığını savunmuşlardır. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muṣallîn*, II/23.

⁶⁶⁹ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muṣallîn*, II/23; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 231-232.

⁶⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 270; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 231-232; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/46, 133. Birbirine bitişen her bir cismin kendine özgü bir hayyizi olduğunu bu nedenle müdâhalenin sadece arazlarla cisimler arasında ve arazların kendi aralarında mümkün olduğunu zira arazın mekân işgal etmediğini ifade eden İbn Hazm; renk, tat, dokunma,

İmam Eş'arî cevherler hakkında tedâhülün imkânsızlığını onların tecânüsü ile de açıklamakta ve iki cevherin tek bir mahalde bulunmamalarının tecânüsleri nedeniyle mümkün olmadığını söylemektedir. Zira Eş'arî'ye göre ister araz olsun ister cevher, mütecânis olan iki şeyin aynı mahalde bir arada bulunmaları imkânsızdır. Cevherler de birbirleriyle farklılaşmadıklarından aynı mahalde bulunmaları mümkün değildir. Eş'arî'nin mütecânis varlıkların aynı mahalde bulunmasının imkânsız olduğu düşüncesi onun zıtlık konusundaki görüşüyle bağlantılıdır. Ona göre birbirine zıt iki şey, aynı mahalde meydana gelmeleri imkânsız iki şey demektir.⁶⁷¹ Cevherlerin de mekân işgal etmeleri ve mütecânis olmaları hasebiyle bir cevher bir mahalli işgal edince başka bir cevherin o mahalde bulunması ilk cevher bu mahalli terk etmedikçe imkânsızdır. Dolayısıyla Eş'arî'nin cevherlerin tedâhülünün imkânsızlığına dair getirdiği açıklama hem tehayyüz hem de nesneler arasındaki zıtlık ilişkisine yüklediği anlamla alakalıdır.

Cevher ve cisimlerin tedâhülünün imkânsızlığını izah konusunda Cüveynî'nin mezhep imamından farklı düşündüğü görülmektedir. Cüveynî cevherlerin tedâhülünün imkânsızlığı noktasında Ehl-i hakkın fikir birliği ettiğini fakat Nazzâm'ın bunu mümkün gördüğünü belirtmekle birlikte Mu'tezile'ye göre tedâhülün imkânsızlığını gerektiren mananın tehayyüz olduğu iddiasına Ehl-i hakkın katılmadığını ifade etmektedir. Zira tedâhülün tehayyüz nedeniyle imkânsız kabul edilmesi durumunda arazlar tehayyüz etmediklerinden onlar için tedâhülün mümkün olması ve dahası Allah Teâlâ'ya da tehayyüz vasfı nisbet edilmediğinden O'nun için de tedâhülün imkânı gerekecektir. Cüveynî'ye göre tedâhülün imkânsızlığı bir sebebe bağlanamayan yani bir illetle ta'lîl edilemeyen hususlardandır. Zira imkânsız durumların tümü ta'lîl edilemezler zümresindendir. Dolayısıyla nefye konu olanlar da ta'lîl edilememektedir.⁶⁷²

Tedâhülün tanımı ve cisimlerdeki imkânsızlığının gerekçesi dışında arazlar hakkında tedâhülün imkânı tartışmalarının bir diğer yönü aynı mahalde birden fazla arazın bulunup bulunamayacağı bağlamında seyretmektedir. Nitekim kelâmcılar sadece bir mahalde birden fazla arazın bulunmasının imkânı konusunda değil bir mahalde birden fazla bulunabilecek arazların hangi tür olduğu konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Kimi aynı

koku, sıcaklık, soğukluk, sükûn ve bütün bu arazların cisme müdâhale ettikleri gibi birbirlerine de müdâhale ettiklerine işaret etmektedir. İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/183-184.

⁶⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâti's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 207-208, 242.

⁶⁷² Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 48-49.

mahalde hangi türden olursa olsun birden fazla arazın bulunabileceğini, kimi türü fark etmeksizin bu durumun mutlak suretle imkânsız olduğunu savunmuştur. Bazı kelâmcılar da aynı mahalde birden fazla sayıda bulunmayı sadece belirli türden arazlara özgü bir imkân olarak kabul etmiştir.

Kelâm atomculuğunun sistemleştiricisi ve Basra Mu‘tezilesinin kurucusu Ebü’l-Huzeyl, Bağdat Mu‘tezililerinden İskâfî (öl. 240/854) ve cüz-i lâ yetecezzâ’yı kabul edenlerin çoğunun tek cüze iki hareketin hulûlünü mümkün görmedikleri ancak Ebû Ali el-Cübbâî’nin bunu mümkün gördüğü nakledilmektedir. Bir cüzde iki hareket bulunmasını mümkün gören Cübbâî buna örnek olarak da iki kişi tarafından atılan taşın her bir cüzünde aynı anda iki hareket bulunmasını göstermektedir. İskâfî iki harekete ek olarak bir cüzde iki uzunluk, iki renk ve iki kuvvet arazının da bulunabileceğini ileri sürmüştür. Abbâd b. Süleyman ise cisimde iki elem ve iki lezzetin bir arada bulunmasını, tek bir cüzde iki veya daha fazla telif bulunmasını mümkün görmekte ve hatta bir cüzün kendisinde bulunan iki teliften biri vasıtasıyla kendi dışındaki cüzlerle birleşebildiğini savunmaktadır. İki arazın aynı mahalde bulunmasını mümkün görmeyenler ise iki arazın cisimdeki bulunuşlarının bitişiklik (mücâveret) şeklinde gerçekleştiğini ve dolayısıyla kuvvetin de hareketin de aynı konumdaki (mevzi‘) iki ayrı araz olduklarını ileri sürmektedir.⁶⁷³

Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından İmam Eş‘arî aralarında zıtlık bulunmayan farklı türde birden fazla arazın aynı mahalde bulunmasını mümkün görürken, birbiriyle zıtlaşan birden fazla arazın ise aynı mahalde varlığını imkânsız kabul etmektedir. İki zıt şeyin (mütenâfiyân); biri diğerini yok eden değil, aynı mahalde birlikte meydana gelmeleri (hudûs) imkânsız iki şey anlamına geldiğini ileri süren Eş‘arî, nesneler arasındaki farklılığın zıtlık barındıran ve barındırmayan türlerinden bahsetmekte ve bu taksimini aynı mahalde çok sayıda bulunabilecek araz türlerinin belirlenmesinde de işletmektedir.⁶⁷⁴ Eş‘arîye göre iki şey arasındaki farklılık ilişkisi aynı anda aynı mahalde bulunmalarını imkânsız kılacak tarzdaysa bu iki şey, farklı oldukları gibi aynı zamanda birbirlerine zıttır ve aralarındaki farklılık ilişkisi “zıtlık farklılığı” (hılâfu’t-tezâdd)

⁶⁷³ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/16-18; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 204; Kâbî, *Kitâbü’l-Makâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 452-453.

⁶⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 68, 207-208, 242.

türündendir.⁶⁷⁵ Şayet aynı anda aynı mahalde bulunmaları mümkün ise bu durumda zıtlık söz konusu olmayıp sadece farklılık ilişkisi söz konusudur.⁶⁷⁶ Bu görüşlerine bağlı olarak Eş‘arî, tek bir cüzde iki temas arazının varlığını mümkün görmesine rağmen iki renk ve iki hareketin var olmasını imkânsız kabul etmektedir. Zira ona göre iki renk birbirine mütemâsil de olsalar muhtelif de olsalar her halükârda birbiriyle zıtlaşırken aynı durum temas için söz konusu değildir. Nitekim bir cüzün bir şeye temas ederken aynı anda bir başka şeyden ayrı durması mümkündür. Oysa bir cüz ya siyahtır ya da beyazdır. Yani bir şeyin aynı anda hem siyahlaşması hem de beyazlaşması imkânsızdır. Eş‘arî’nin tek cüzde iki hareketin varlığını imkânsız görme nedeni renk örneğinde olduğu gibi bu durumun da tek bir mahalde birbirine zıt olan şeylerin bir arada var olmaları sonucuna sevk etmesidir. Görüldüğü üzere bu konuda İmam Eş‘arî’nin benimsediği temel ilke aynı mahalde bulunacak arazların zıtlaşmamaları ve dolayısıyla aynı mahalde zıt hükümlerin bulunmasına yol açacak bir durumun önüne geçme gereğidir. Ancak taallukları farklılaştığında zıtlaşma meydana gelmeyeceğinden İmam Eş‘arî tek bir cüzde kudret ve acz, ilim ve cehl, kerâhet ve irâdenin birlikte var olmasını da mümkün görmektedir. Hatta taalluklarının farklılaşması şartıyla tek bir cüzün; müktesib, emredilen, nehyedilen, itaatkâr, âsî, mükâfatlandırılan ve cezalandırılan olması da ona göre mümkündür”.⁶⁷⁷

Aralarında zıtlık bulunmayan farklı arazların aynı mahalde bulunmalarını genel olarak mümkün gören Eş‘arî’ye göre rengin mahalli tat, koku ve hareketin de mahalli olabilmektedir. Zira hareket eden, aynı zamanda renklenen, renklenen ise aynı zamanda tatlanandır, tatlanan da canlı, âlim ve kâdirdir. Böylece arazların çoğunun aynı mahalde

⁶⁷⁵ Zıtlık farklılığı, mekânsal zıtlık olarak da isimlendirilebilir. Zira İmam Eş‘arî zıtlık konusundaki farklı görüşleri naklettiği bölümde zıtlığı mekânsal, zamansal ve vasıf bakımından olmak üzere üçlü taksime tabi tutan bir görüşten bahsetmektedir. Bu taksimdeki ifadeler Eş‘arî’nin zıtlık ve farklılık anlayışıyla da benzerlik göstermektedir. Nitekim bu taksimdeki mekânsal zıtlık hareket-sükûn, oturma-kalkma, sıcaklık-soğukluk, birleşme-ayrılma çiftlerinde olduğu gibi biri bir mekâna hulûl edince diğerinin o mekânda bulunmasının imkânsız olduğu tarzda bir zıtlıktır ki bu da Eş‘arî’nin zıtlık farklılığı diye ifade ettiği durumla benzerdir. Vasıfta zıtlık ise mevsufun iki vasıfla birden vasıflanmasını imkânsız kılan zıtlık türüdür. Kadîm’in bir şeyi aynı anda hem irâde etmesi hem de kerâheti bu zıtlık türüne örnektir. Son olarak zamanda zıtlık iki şeyin aynı vakitte bir arada bulunmasının imkânsızlığıdır ki fenâ arazının ve yok edilecek şeyin (müfnâ) aynı anda birlikte bulunmasının imkânsızlığı bu türden bir zıtlıktır. Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muallîn*, 58–59.

⁶⁷⁶ Bu iki tür farklılık şu şekilde örneklendirilmektedir. Siyahlığın, beyazlık ve zıt olduğu renklerden biri ile aynı mekânda bir arada bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla siyahlık ile beyazlık arasında zıtlık farklılığı söz konusudur. Fakat siyahlığın; kudret, ilim, hayat ve benzeri diğer arazlardan farklılığı beyazlık ile olan farklılığı gibi değildir. Zira siyahlığın, onlara zıtlaşmaması ve onları yok eden (münâfin) olmaması nedeniyle hayat, ölüm ve benzeri diğer arazlarla bir arada bulunması mümkündür. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 247.

⁶⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 204–205, 245.

bir arada bulunmalarının mümkün olduğu bilinmektedir. Eş‘arî mikro düzlemde olmasa da makro düzlemde zıt arazların bir arada bulunabileceğini düşünmektedir. Ona göre cüzleri dağılmamış olsa dahi bir cismin bir kısmı hareketli iken diğer bir kısmı sükûn halinde olabilmektedir. Söz gelimi alt kısmı sağlam bir şekilde bağlanan bir direğin üst kısmına vurulduğunda bu direk, cüzlerine ayrılmasa da üst kısmı hareketli iken alt kısmı sıkıca bağlı olduğundan sâkin kalabilmektedir. Örnekten de anlaşılacağı üzere Eş‘arî’nin böylesi bir durumu kabulü onun aynı mahalde bulunabilecek arazlar hususunda benimsediği temel ilkeyi ihlali anlamına gelmemektedir. Zira Eş‘arî’nin bu konudaki tek şartı zıtlığın ya da zıtlık doğuracak bir durumun bulunmamasıdır. Örnekte ise sükûn ve hareket aynı cisimde olsa da cismin ayrı cüzlerinde gerçekleştiğinden zıtların birlikteliği söz konusu değildir. Dolayısıyla Eş‘arî’nin “zıddı bir cüzde bulunmadığı sürece o cüzle kıyâmı mümkün olmayan hiçbir araz yoktur” şeklinde ifade ettiği temel ilkesi geçerliliğini bu örnekte de sürdürmektedir.⁶⁷⁸

Cevher ve cisimlerin tedâhülünün imkânsızlığını izah hususunda muhalif bir duruş sergilemesine rağmen Cüveynî bu konuda İmam Eş‘arî’yle benzer bir görüş serdetmektedir. Nitekim Cüveynî’ye göre bir araz, mahallinde kâim olduğunda onun oradaki varlığı nedeniyle benzeri olan başka bir araz aynı mahalde var olamamaktadır. Zira birbirinin misli olan iki araz birbirine zıttır.⁶⁷⁹ Cüveynî kümûn taraftarlarının iki arazın aynı mahalde bulunmasının imkânı bağlamında yönelttikleri itiraz karşısında bir şeyin hem sâkin hem de hareketli olmasının imkânsızlığının bilindiğini aynı şekilde aynı mahalde bir süre bulunma (lûbs) ve sona ermenin (zevâl) bir arada bulunmasının da imkânsız olduğunu ifade etmekte böylece zıtlık ilişkisi içindeki iki şeyin, aynı anda aynı mahalde bulunmasının söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Nitekim Cüveynî’ye göre hareketliliğin hareketten başka olması ve sâkinin sâkin oluşunun da sükûndan ayrı olması hususu bunu desteklemektedir. Dolayısıyla bir şeyin hem hareketli hem de sâkin olması imkânsız olunca hareket ve sükûnun aynı şeyle kâim olması da imkânsız olacaktır.⁶⁸⁰

⁶⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 205, 207-208.

⁶⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’ d-dîn*, 44. Cüveynî’nin bu ifadesi İmam Eş‘arî’nin ister araz olsun ister cevher mütecânis iki şeyin aynı mahalde bir arada bulunmalarının imkânsız olduğu şeklindeki görüşüyle benzerdir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 207-208.

⁶⁸⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’ d-dîn*, 67.

Mütecânis iki şeyin aynı anda aynı mahalde birlikte bulunmalarının imkânsızlığı konusunda Ehl-i sünnet'in iki kolu ittifak halinde görülmektedir. Nitekim arazlar mekân işgal etmedikleri için aynı mekânda birden fazla arazın bulunabileceğini savunan erken dönem Mâtürîdîlerinden Pezdevî aynı mekândaki iki araz arasında hakiki bir ictimâdan bahsedilemeyeceğinin de altını çizmektedir. Siyahlık-beyazlık, hareket-sükûn gibi aralarında zıtlık ilişkisi bulunanlar haricinde aynı hayyizde birden fazla arazın varlığı mümkündür.⁶⁸¹ Mâtürîdî kelâm sisteminin geliştiricilerinden Nesefî Allah Teâlâ'nın ilimsiz âlim, kudretsiz kâdir olduğunu savunarak sıfatların varlığını inkâr eden Mu'tezilî argümanları ele aldığı bölümde bu konuya değinerek mütecânis arazların aynı mahalde bulunmasının muhal olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşüne uygun olarak Nesefî iki ilim arazının aynı yönden aynı malumda var olmalarının da imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile'ye göre hareketler ve renkler gibi bazı mütecânis arazların aynı mahalde bulunabileceğine işaret eden Nesefî bu görüşlerinden dolayı onların iki ilmin aynı yönden aynı malumda kâim olmasını da mümkün görmeleri gerektiğini belirtmektedir. Bir mahalde var olan şeyin, başka bir mahallin değil ancak bulunduğu mahallin sıfatı olabileceğini belirten Nesefî bu durumun siyahlık, beyazlık, hareket ve sükûn gibi arazlar için de geçerli olduğunu düşünmekte ve zıtların bir arada bulunmasının aklî imkânsızlığını da hesaba katarak siyahlık-beyazlık gibi aralarında zıtlık ilişkisi bulunan arazların aynı mahalde bir arada bulunmasının düşünülemeyeceğini ileri sürmektedir.⁶⁸²

Farklı türden arazların aynı mahalde birlikte bulunabileceği ve zıt arazların aynı anda aynı mahalde birlikte bulunmasının imkânsızlığı hususlarında Mu'tezile içinde ittifak bulunmakla birlikte aynı türden (mütemâsil) arazların aynı anda, aynı mahalde bir arada bulunması konusunda ihtilaf söz konusudur. Bağdat Mu'tezilesinden Kâbî müstesna olmak üzere Mu'tezile'nin geneli benzer (mütemâsil) iki arazın aynı mahalde birlikte bulunmasını imkân dâhilinde kabul etmektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Mu'tezile tedâhülün imkânsızlığını tehayyüz ile gerekçelendirmekte dolayısıyla da tehayyüz niteliğine sahip olmayan yani yer kaplama özelliği bulundurmayan varlık türlerinin aynı anda ve aynı mahalde birden fazla sayıda bulunabileceklerini kabul etmektedirler. Kaldı ki iki farklı arazın aynı mahalde bulunması onlara göre bu arazlardan

⁶⁸¹ Pezdevî, *Uşûlü 'd-dîn*, 231-232.

⁶⁸² Nesefî, *Tebşiratü 'l-edille fî uşûli 'd-dîn*, I/332, 382-383.

birinin diğesinde mevcut olduğı yani bir arazın diğesine tedahül ettiğı anlamına da gelmemektedir. Bu durum sadece iki arazın da kendileri dışındaki bir şeyde var olmalarından ibarettir.⁶⁸³

Benzer arazların aynı anda aynı mahalde bir arada bulunabileceğini savunmaları bakımından Ehl-i sünnet'e muhalif olan Mu'tezile tek bir cisimde iki veya daha fazla hareket, sükûn ya da rengin bir arada bulunmasını mümkün görmekte ve bu hususu birtakım delillerle ispata çalışmaktadırlar. Bu konuda Mu'tezile'nin geneline muhalefet eden Kâbî ise aynı mahalde iki hareket ya da iki sükûnun bir arada bulunmasını mümkün görmemektedir. Ona göre bir cisim iki hareket tarafından aynı yönde itildiğinde hareket ettirici de hareket de tek bir tane hükmünde olacaktır. Kâbî bu durumu cemaatin tek bir ümmet olması ve on sayısının, içinde farklı sayıları barındırmasına rağmen tek bir sayı olmasına benzeterek izah etmektedir. Ancak mütemâsil arazların aynı mahalde bir arada bulunabileceğini düşünen Mu'tezilîler bu hareket ettiricilerin her birinin muharrik olduğunu ve bunların her birinin yaptığı fiilin hareket olarak isimlendirileceğini dolayısıyla zikredilen örnekte hareket ettiricinin de hareketin de bir değil iki tane olduğunu düşünmektedirler. Nîsâbü'rî Kâbî'yi bu muhalif düşünceye sevk eden hususun iki hareketin aynı mahalde bir arada bulunmadığı görüşünü benimsemesi olduğunu belirtmektedir. Nitekim mütemâsil arazların aynı mahalde bulunabileceğini savunanlardan Ebû Hâşim, Kâbî gibi düşünenleri iki kimsenin tek bir muharrik olduğunu söylediklerinde üç kimsenin de tek bir muharrik olduğunu söylemeleri yönünde zorlamıştır. Ancak Nîsâbü'rî'ye göre aslında bu onları ilzam edici bir itiraz değildir. Zira onlara göre isimlendirmede sayı dikkate alınmaz. Bin kişi hareket ettirse de onların fiili sonucunda var olan tek bir harekettir ve onların hepsi de tek bir muharriktir.⁶⁸⁴

Ebû Hâşim'in ifadelerinin karşı tarafı ikna edemeyeceği kanısında olan Nîsâbü'rî bu hususta Kâbî gibi düşünenleri ilzâm için farklı bir akıl yürütme takip etmekte ve tek bir harfin “kelâm” kabul edilemeyeceğini zira kelâmın belirli düzene sahip harfler olduğunu dolayısıyla iki harf veya bir harf tek başına olduklarında bunlara kelâm denilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre mütekellim, kelâmın fâili olduğu ve iki harf tek başlarınayken

⁶⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraqu ğayrû'l-İslâmiyye*, 128; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 208; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/133; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fi laṭîfi'l-keḷâm”, 108.

⁶⁸⁴ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 208-209; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fi laṭîfi'l-keḷâm”, 116.

kelâm sayılmadığı için bunlar mütekellim de olmazlar.⁶⁸⁵ Dolayısıyla iki fâilin tek bir fâil olduğu söylenemeyeceği gibi bir cüzü hareket ettiren iki kişinin tek bir muharrik olduğu da söylenemez.⁶⁸⁶

Mu‘tezile aynı mahalde, aynı vakitte bir arada var olmaları mümkün olan iki arazın arasında zıtlık ve zıtlık yerine geçen bir şeyin bulunmayacağını dolayısıyla bu iki arazın aynı mahalde bir arada bulunabileceğini belirtmektedir. Esasında Mu‘tezile’nin mütemâsil birden fazla sayıda arazın aynı anda aynı mahalde bulunabileceği görüşü onların benzerlik, farklılık ve zıtlık hakkındaki görüşlerinin Ehl-i sünnet’ten farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Onlara göre mezkûr özelliklere sahip iki arazın aynı mahalde bir arada bulunmasının mümkün olmaması durumunda bunların bir arada bulunamayışlarının nedeni ya birbirilerine zıt olmaları ya da zıt yerine geçen bir şeyin var olmasıdır. Mütemâsil oldukları sabit olan arazların birbirlerine zıt olmaları onlara göre imkânsızdır. Zira birbirine benzer iki şey arasında zıtlık söz konusu olmamaktadır. Yani onlara göre cinsten birlik bulunduğunda zıtlık gerçekleşmemektedir. Bunun nedeni ise zıtlığın, farklılık ve ilaveyi (ihtilâf ve ziyâde) içermesidir. Yani aralarında zıtlık ilişkisi bulunan iki şeyden birinin diğerinin tersi bir niteliğe sahip olması gereklidir. Mütemâsil olduğu delillerle ortaya konulan iki arazın birbirlerine zıt olduklarını söylemek ise mümkün değildir. Zira bu söylem, iki arazın niteliklerinin birbirlerine çelişik olduğu veya ikisinden birinin varlık için ihtiyaç duyduğu şeyin diğerinin varlık için ihtiyaç duyduğu

⁶⁸⁵ Mu‘tezile harfler ve kelâmın da araz olduğunda ittifak etmektedir. Bu konudaki ihtilaf bu ikisinin seslerden ayrı müstakil birer araz mı oldukları yoksa ses arazının bir türü mü oldukları noktasındadır. Nisâbüri’nin de mensubu olduğu Behşemî ekol harfler ile kelâmın sesin türleri olduğunu ve onlardan ayrı müstakil bir araz olmadıklarını ileri sürerken Ebû Ali ise kelâmı sestten ayrı müstakil bir araz olarak kabul etmektedir. Kâfî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: Halku’l-‘Kur’ân*, 21; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/193-194; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fi latîfi’l-‘kelâm”, 111; Hillî, *Menâhicü’l-yakîn fi usûli’d-dîn*, 136. Aynı türden birden fazla arazın aynı anda aynı mahalde bulunabileceği hususu sesin bir türü olan kelâm gibi doğrudan ses arazı üzerinden de örneklendirilmektedir. Buna göre bir kimse yüksek ses çıkarttığında bunu alçak ses çıkardığındaki ile aynı mahalde yapar. Alçak ses çıkardığında mütemâsil ses cüzlerinden az miktarda kullanır ama yüksek ses çıkarınca daha fazla ses cüzü kullanır. Ancak her iki durumda da sesin çıkarıldığı mahal aynıdır. Dolayısıyla bu iki durumdan birinde daha çok ses yapıldığının ve bunun da aynı mahalde iki benzer şeyin bir arada bulunmasının imkânını gerektirdiğinin kabulü gerekir. Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 119; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/134.

⁶⁸⁶ Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 210; Sabine Schmidtko (thk.), *Şerhu Kitâbi’t-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 80. Bağdat ekolünden Bîşr b. Mu‘temir ise bu konuda Kâbî’ye yakın görünmekle birlikte biraz daha farklı bir görüş serdetmiştir. Ona göre iki kişinin aynı cüzü aynı anda hareket ettirmesi mümkün olmayıp muhakkak birinin hareket ettirişinin diğerinden daha önceye tekabül etmesi gerekmektedir. Kâbî, *Kitâbü’l-Ma‘âlat ve ma’ahu’l-Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbat*, 453.

şeye zıt olduğu anlamına gelecektir ki bu da mütemâsil arazlar için söz konusu edilemeyecek bir durumdur.⁶⁸⁷

Mu‘tezile aynı türden birden fazla arazın aynı anda aynı mahalde bulunabileceğini basit duyularla da müşahade edilebilecek farklı örneklerle delillendirmeye çalışmaktadır. Bunlardan biri sağ elle taşımakta zorlandığımız bir şeyi sol elden de yardım alarak taşıdığımızda yükümüzün hafiflediğini görmemizdir. Bunun nedeni sadece aynı türden fiillerin çokluğudur. Aynı şekilde bize başka biri taşıma hususunda yardım ederse yine yükümüzün hafiflediğini fark ederiz. Zira bu durumda iki kişi, ağır bir cismi taşımak için yardımlaştıklarında onlardan biri diğeriyle aynı mahalde aynı türden itimâd gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu ise aynı mahalde aynı türden birden fazla sayıda araz bulunduğunu göstermektedir.⁶⁸⁸ Benzer bir durum akrep sokması ve iğne batmasıyla meydana gelen elemelerin kıyasında da görülebilmektedir. Nitekim söz gelimi vücûdun bir uzvunda akrep sokması ile ortaya çıkan elemeler aynı uzuvda iğnenin batırılmasıyla meydana gelecek elemelerden daha çok olur.⁶⁸⁹ Duyularla kolayca gözlenebilecek bu durumların tümü aynı mahalde aynı türden pek çok sayıda arazın bulunabileceğini ortaya koymaktadır.⁶⁹⁰

Aynı mahalde aynı türden birden fazla sayıda arazın bulunmasını imkânsız görenler birtakım itirazlar ileri sürerek bu fikre karşı çıkmaktadır. Nitekim onlara göre benzer iki arazın aynı mahalde bulunması mümkün kabul edildiğinde ve bu mahalde bu araz türüne zıt başka bir araz ortaya çıktığında bu zıt araz benzerlerden sadece birini ortadan kaldırıp diğerini bırakacak böylece mahalde zıtların birlikteliği şeklinde aklen imkânsız bir durum meydana gelecektir. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse söz gelimi bir mahalde iki siyahlık arazi bulunsun. Sonra bu mahalde bir beyazlık arazi ortaya çıksın. Bu beyazlık

⁶⁸⁷ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 117-118; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/381-382.

⁶⁸⁸ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 119-120; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/134; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 80.

⁶⁸⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/134.

⁶⁹⁰ Bu konuda doğrudan gözlenemeyecek matematiksel ya da maddenin daha alt katmanlarına dayanan örneklerle de yer verilmektedir. Söz gelimi üç cüzden oluşan bir çizginin ortasındaki cüzde diğer iki cüzle birleşmeyi sağlayan aynı türden iki telif bulunabilmektedir. Yani ortadaki cüzde, biri sağında diğeri solunda olmak üzere birbirine benzer iki telif vardır. Dolayısıyla aynı mahalde iki benzer şey var olmuş olur. Aynı şekilde eğer bütün yönlerden altı cüz daha bu çizgiye eklenirse onda altı telif cüzü var olmuş olur. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/134; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 80.

arazı bu iki siyahlıktan sadece birini yok edecek ve neticede mahallin hem siyah hem de beyaz bir görünüm arz etmesi gerekecektir ki bir şeyin hem siyah hem beyaz olması aklen imkânsızdır. Bu itiraza verilen cevap ise; zikredilen bu zıddın benzer iki arazın her birine zıt olduğu, dolayısıyla da iki arazdan sadece birine tahsis edilemeyeceği ve neticede bu zıttın benzer arazlardan sadece birini yok edip diğerini yok etmeyeceğinin söylenemeyeceği, zira ortaya çıkan zıttın, mahaldeki benzer arazların ikisini birlikte yok edeceğidir. Zira bu iki araz benzer oldukları için ortaya çıkan zıt tarafından yok edilme noktasında aralarında bir üstünlük ya da ayrıcalık söz konusu değildir. Bu konuda dikkate değer bir başka itiraz aynı mahalde bir araz varken benzeri başka bir arazın daha var olmasının faydasız olacağı vurgusudur. Bu itiraza ise ikinci arazın varlığının zannedildiği gibi boşa olmadığı zikredilen örneklerle ortaya konularak cevap verilmektedir. Ayrıca aynı mahalde benzer türde birden fazla araz bulunabileceğini savunanlara göre faydanın bu konuyla ilgisi yoktur. Zira burada asıl mesele benzer iki arazın aynı mahalde var olmalarının imkânıdır. Dolayısıyla fayda sağlamasa dahi bu, durumun imkânsız olduğunun söylenmesini gerektirmemektedir. Kaldı ki aynı mahalde aynı türde arazların çok sayıda olması o mahalle fazladan bir etkide bulunmakta ve fayda sağlamaktadır. Söz gelimi saçlardaki siyahlık cüzleri ne kadar fazla olursa görüntü itibariyle alınan hazzın da aynı oranda arttığı gözlenmektedir. Bu ise aynı türden birden fazla sayıda arazın aynı mahalde bulunmasının faydasız olmadığını ortaya koymakta ve itirazları da boşa çıkarmaktadır.⁶⁹¹

2.2.1.4.2. Arazlarda İntikal

Arazların var olmak için mahalle ihtiyaç duymaları ve dolayısıyla *el-kāim bi'l-gayr* oluşlarının tabii bir sonucu olarak kabul edilen ilkelerden biri de intikallerinin yani bulundukları mahalden başka bir mahalle geçerek yer değiştirmelerinin imkânsızlığıdır. Arazların bir mahalden başka bir mahalle intikallerinin imkânsızlığı sadece kelâmcıların değil, İslâm Felsefecilerinin de ittifakla kabul ettikleri bir hükümdür.⁶⁹² Bununla birlikte

⁶⁹¹ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 121; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/134-135.

⁶⁹² Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî işlâḥâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1177; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/28-29. Arazların intikali konusundaki tek muhalif ismin Nazzâm olduğu söylenebilir. Nitekim atomculuğu benimsemediği gibi araz kategorisine sadece hareketleri dâhil ederek diğer nitelikleri cisim addeden Nazzâm cisimlerin tümünün de hareketli olduğunu düşünmektedir. Hatta ona göre âlem hareketli olarak yaratılmıştır. Seslerin oluşumuna yönelik kendisinden nakledilen izahlar da onun cisim addettiği niteliklerin intikalini mümkün gördüğünün en açık delillerinden biridir.

bu imkânsızlığın izahı konusunda farklılıklar görülmektedir. Arazların intikallerinin imkânsızlığını kelâmcılar intikalın mütehayyiz varlıklara özgü oluşu üzerinden yani tehayyüz terimi ekseninde izah ederken İslâm Filozofları zâtî olarak teşahhus etmemeleri nedenine bağlayarak izah etmektedirler.⁶⁹³ Filozoflara göre arazın intikalinin imkânsızlığı; belirli bir arazın teşahhusunun arazın zâtına, araza hulûl eden bir şeye ya da arazın hulûl etmediği yani arazın mahalli olmayan ayrı bir şeye dayanmamasından dolayıdır. Nitekim teşahhusunun zâtına dayandırılması durumunda arazın türü onun kendi şahsıyla sınırlı olacağından mümkün görülmemektedir. Filozoflara göre arazın teşahhusunun ona hulûl eden bir şeyden kaynaklanmamasının nedeni ise o şeyin araza hulûlünün de zaten arazın teşahhusuna dayanması dolayısıyla bu ikinci seçeneğin de kısır döngüye yol açmasıdır. Son olarak arazın teşahhusunu, arazın hulûl etmediği ve bu sebeple araza mahal olmayan ayrı bir şey nedeniyle de açıklamak arazın bu iki duruma nispetinin eşit olması ve dolayısıyla da arazın teşahhusu için fertlerden birinin illet olmasının müreccih bulunmayan bir tercih olacağı gerekçesiyle mümkün görülmemektedir. Bu üç seçeneğin elenmesinden sonra arazın teşahhusunun kendi mahallinden dolayı olduğu fikri kabul edilmektedir. Onlara göre arazın teşahhusu kendi mahallinden kaynaklandığı için arazın intikali durumunda ikinci mahalde başka bir hüviyetin meydana gelmesi gerekecektir ki intikal ancak hüviyetin bekâsı ile

Nazzâm'a göre ancak müdâhale yoluyla işitilebilen sesler, mesafeyi aşıp kulağa intikal etmek suretiyle idrâk edilmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/178; Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muşallîn*, II/20, 99; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 453; Ebû Rîde, *Min Şü'yûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 131; Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 50.

⁶⁹³ Teşahhus; kendisi vesilesiyle bir şeyin kendi dışındaki şeylerden ayırt edildiği, başka bir şeyle ortaklık etmediği bir mana ve iki mevsuf arasında ortaklığın gerçekleşmesini engelleyen bir sıfattır. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 81; Recep Duran, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Hece Yayınları, 2019), "teşahhus" mdds. 153. Felsefî sistemde, insan zihninde birden fazla tekil varlığa yüklem olabilen tümel bir akledilirin insan zihninde ortaklığın gerçekleşmeyeceği şekilde fiziki âlemde tekil bir şekilde varlık kazanmasıdır. Felsefî bir problem olarak teşahhus esasında tümeler probleminin bir alt konusu olup tümelerin ne ile ve ne şekilde tekil varlık kazandıklarıyla yani tümelerin tekilleşmesiyle ilgili bir meseledir. M. Fatih Demirci, "Fârâbî ve Teşahhus Meselesi", *Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi, 17-19 Şubat 2020 Bolu*, ed. Hilal Kahveci (Elazığ: Asos Yayınevi, ts.), 394-395.

düşünülebilmektedir.⁶⁹⁴ Ancak onlara göre hüviyetin bekâsı söz konusu olmadığından arazların intikali de mümkün değildir.⁶⁹⁵

İntikali, bir mekânı boşaltıp başka bir mekânı doldurmak/işgal etmek olarak tanımlayan kelâmcılara göre intikal cevher ve cisimlere yani mütehayyiz varlıklara has özelliklerden olup arazların intikali mümkün değildir.⁶⁹⁶ Mütehayyiz varlıklara has bir özellik olmasının nedeni ise intikalin tanımında zikredilen işgal etme ve boşaltmanın (şuğl ve ferâğ) mütehayyiz varlığın özelliklerinden olmasıdır. Tanımda zikredilen yer işgal etme ile boşaltmanın Kadîm Teâlâ hakkında imkânsız olmasından dolayı Allah Teâlâ hakkında intikalin imkânsız olduğu kabul edilmektedir. Bunun delili, cevher için yer işgal etme ve boşaltma mümkün olduğunda yer değiştirmenin de (intikal) mümkün olmasıdır. İntikali bu şekilde tanımlayarak imkânı için tehayyüzü şart koşan kelâmcılar, cevher yer değiştirdiğinde ondaki arazların da onunla beraber yer değiştirdiği böylece her ne kadar kendi zâtıyla (bi-nefsihî) yer değiştirmesi mümkün olmasa da cevhere tabi olma yoluyla arazın da yer değiştirebileceğini dolayısıyla başkasına tabi olma yoluyla yer değiştirmesi mümkün olunca kendi zâtıyla da yer değiştirmesinin mümkün olacağını ileri sürmek suretiyle bu konuda bir itirazın yapılmasını mümkün görmemektedirler. Zira yer değiştirme yani intikal mütehayyiz varlıklara özgüdür ve daha önce bahsi geçtiği üzere arazlar tehayyüz niteliğinden yoksun olup kendi zâtlarıyla kâim değildirler. Bu yüzden de intikalleri mümkün değildir.⁶⁹⁷

Arazların intikali yani mekân değiştirmelerinin ister zâtları nedeniyle ister mahallerine intikalinden dolayı başkasına tabi olma yoluyla olduğu söylensin, bu konudaki hüküm değişmeyecektir. Zira eğer arazlar mekân değiştirebilselerdi ya zorunlu olarak ya da imkân bağlamında yer değiştirirlerdi. Arazların intikali şayet zorunlu olsaydı, zorunlu

⁶⁹⁴ Felsefenin Arapça'ya intikali sonrasında Arap filozoflar “var olan” anlamındaki Yunanca *estîn* ve Farsça *hest* kelimelerinin yerine bazen *mevcûd* bazen de *hüve* lafzını kullanılmışlardır. *Hüve* kelimesinden türetilen mastar siygasındaki *hüviyyet* kelimesini de varlık, var olan gibi anlamlarda kullanmışlardır. Zamanla *hüviyyet* kelimesi “dış dünyada gerçeklikleri bulunan varlıkların sahip oldukları nitelikler neticesinde tek tek varlıkları göstermeleri”ni ifade eden felsefi bir terim haline gelmiştir. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, mevcûd mdds. 112-113; Mahmut Kaya, “Vücûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/139.

⁶⁹⁵ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1177-1178; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/29-31.

⁶⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûlî'l-hamse*, 105–106; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/382; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 57.

⁶⁹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/140; Sabine Schmidtké (thk.), *Şerhu Kitâbî't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 83.

hükümler tercihe dayanmadığından bir yaratıcının yaratması ve bir tercih edicinin tercihi ile intikalinin meydana gelmesi mümkün olmayacak ve bu zorunluluk ancak arazların kendi zâtlarındaki bir özellikten kaynaklanacaktı. Zorunluluğun zâttan kaynaklanması nedeniyle intikali için bir vakit bir başka vakitten daha uygun olmayacak ve dolayısıyla arazların ebediyen intikal etmeleri gerekecekti. Arazın ebedi olarak intikali ise aslında bu mahalde mevcut olmadığı anlamına gelecektir. Arazların kıdemini ve bir mahalden bir başkasına intikal edebileceğini ileri süren kümûn-zuhûr savunucuları tarafından arazın intikalinin zorunluluğunun, zıddının ortaya çıkması şartına bağlanması da söz konusu edilememektedir. Zira arazların hudûsunu imkânsız gördükleri için onların sistemine göre bu ortaya çıkan zıddın da intikal etmesi gerekecektir. İntikal noktasında ilk araz da zıddı ile denk olduğuna göre bu ikisinden birinin intikalinin diğerinin intikali için şart kılınması doğru olmayacaktır. Ayrıca eğer intikali zorunlu olsaydı söz gelimi siyahlık ya da kevn arazlarının, zıtlarının muhalefeti olmadan da yer değiştirmeleri mümkün olurdu. Buna göre kevn arazi, zıddı ortaya çıkmadan da intikal edebilseydi o zaman gücünün zayıflığına rağmen bir insanın, kendilerindeki kevn arazlarının intikali sayesinde koca dağları bir yerden bir başka yere nakledebilmesi gerekirdi.⁶⁹⁸

Arazların intikalinin zorunlu değil de mümkün bir durum olması da söz konusu edilememektedir. Zira intikal etmemeleri de ihtimal dâhilinde olduğu halde arazların intikal etmeleri ya bir manadan dolayı ya da herhangi bir mana olmaksızın gerçekleşebilir.⁶⁹⁹ Arazların, yer değiştirmeleri (intikal) kendileriyle kâim bir manadan dolayı olduğunda bu mananın da yer değiştiren olması durumunda onun yer değiştirmesi için de başka bir mana gerekecektir. Ardından bu ikinci mana için de birinci manadaki durum gerekecek ve böylece sonsuz manalar fikri ortaya çıkacaktır.⁷⁰⁰ Zira intikal ve

⁶⁹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/140; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi 't-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 83.

⁶⁹⁹ Arazların intikalinin imkânı varsayımında bir manadan dolayı intikal etme alternatifinde Cüveynî mana yerine intikal demeyi tercih etmektedir. Bu bağlamda ona göre arazların intikali mümkün kabul edilirse bu intikal ya bir intikal ile ya da herhangi bir intikal olmaksızın gerçekleşecektir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 68. İntikalin de bir araz oluşu ve araz yerine mana lafzının kullanılabildiği hatırda tutulduğunda İbn Metteveyh'in burada mana lafzı ile yine araz kabul edilen intikali kastetmiş olması muhtemeldir. Nitekim Kâbî de bu hususu ifade ederken mana yerine intikal lafzını kullanmakta ve intikal edenin ancak bir intikal ile intikal ettiğini söylemektedir. Kâbî, *Kitâbü 'l-Mağâlât ve ma 'ahu 'Uyûnu 'l-mesâil ve 'l-cevâbât*, 600–601.

⁷⁰⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/140; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi 't-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 83; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 68; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-hamse*, 106.

belirli bir süre bir mahalde kalabilme özelliğindeki (lübs) şeyler, intikal veya bir süre kalma durumlarının birinden ayrı olamamaktadır. Ayrıca bekâsı olmayan şeyin intikali tasavvur edilememektedir.⁷⁰¹ Nitekim arazın intikalini bir başka intikal ile izah yolunun ortaya çıkaracağı bir diğer problem bir intikal ile intikal ettiği varsayılan arazın daha önce intikal etmiş değil iken sonradan intikal etmiş olmasının gerekmesidir. Bu ise arazın iki anda birden var olması anlamına gelmektedir. Oysa arazların iki anda birden bâkî kalmaları imkânsızdır. Buna göre söz gelimi cevherlerin birleşmesini sağlayan ictimâ arazi bir intikal ile intikal etmiş olsa onun intikalini sağlayan bu intikal de hâdis olduğundan öncesinde başka bir mekândayken sonradan buraya intikal etmesi lazım gelecektir. Bu da sonsuz intikalleri gerektirecektir.⁷⁰² Ayrıca arazın intikalini gerçekleştirdiği ileri sürülen mana; ister kendisine intikal edilen mahalde, ister kendisinden ayrıldığı mahalde isterse de mahalde bulunmaksızın mevcûd olsun bir mahalle intikalinin diğerine intikalinden daha uygun olmasını ve arazlardan bazılarının intikalinin diğerlerinkinden daha uygun olmasını da gerektirmeyecektir.⁷⁰³ Arazların herhangi bir mana olmaksızın intikal etmelerinin mümkün kabul edilmesi ise aynı şeyin cevherlerin intikali için de imkânını gerektireceğinden bu alternatif de reddedilmektedir. Zira bu durum en nihayetinde arazların nefyi sonucuna götürecektir.⁷⁰⁴ Nitekim kelâmcılar nezdinde intikalin kendisi de hâdis bir arazdır. Bu bağlamda onları arazların intikalinin imkânsızlığını kabule sevk eden bir diğer husus da arazların intikali durumunda arazın arazi kıyâmı şeklinde imkânsız görülen bir başka duruma sevk edeceği düşüncesidir. Yani onlara göre arazın bir mahalden başka bir mahalle intikali, intikal ve hareketin arazla kâim olmasının imkânsızlığı nedeniyle imkânsızdır.⁷⁰⁵

Arazların intikalinin imkânsızlığına dair cevherle ilişkili bir argüman daha zikredilmektedir. Bu argüman Allah Teâlâ'nın sadece tek bir cevher yaratması ve bu tek cevherdeki arazın intikal etmesi durumunda hangi şeye intikal edeceği ya da sadece iki cevher bulunsaydı bunlardaki birleşme (ictimâ) arazının neye intikal edeceği yine sadece

⁷⁰¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 68; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/381; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 58.

⁷⁰² Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 600–601.

⁷⁰³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/140; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîṭ bi't-teklîf*, I/51; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 68; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 106.

⁷⁰⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 68.

⁷⁰⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/381; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 58; Bağdâdî, *Uşûli'd-dîn*, 75–76; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 601.

üç cismin bulunması ve bunların birinden birleşme bir diğerinden de ayrılmanın intikal etmesi durumunda üçüncüde birleşme ve ayrılma hallerinin aynı anda bulunmasının gerekeceği gibi sonucu itibariyle çıkmaza sürükleyen durumlar üzerinden sorgulamalara dayanmaktadır.⁷⁰⁶

2.2.1.5. Arazların Birden Fazla Mahalde Bulunması

Arazların birden fazla mahalde bulunabilmesi meselesi hem var olma hem de etkisini gösterme bakımından tartışılmaktadır. Bu meseledeki çift yönlülük mahalle bağlı tasniflere dayanmaktadır. Nitekim mahalle bağlı araz tasniflerinin ele alındığı kısımda belirtildiği üzere arazlar tek bir mahalde varlığı mümkün olanlar ve sadece iki mahalde varlığı mümkün olanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Esasında aynı anda iki mahalde birden var olan ve hatta var olabilmesi için asgari iki mahallin gerekli olduğu tek araz türü telifdir. Tek bir mahalde var olan arazlar da bir yapıya ihtiyaç duyanlar ve bir yapıya ihtiyaç duymayanlar olmak üzere iki kısımdır. Varlığı için bir mahal ile birlikte bir de yapı (binye) gerektirenlerin tasnifi, ele almakta olduğumuz meselenin tartışmalı diğer yönünü oluşturmaktadır. Nitekim tek bir mahalde var olmakla birlikte varlığı için bir de yapıya ihtiyaç duyan arazların bir kısmı bulunduğu cüzün parçası olduğu bütünü etkilerken bir kısmı ise bütünü değil sadece bulunduğu parçayı etkileyebilmektedir.⁷⁰⁷

Her ne kadar bir cismin bir cüzündeki arazın cismin tümüne etki ettiğini savunanlar, o arazın cismin bütün cüzlerinde kâim olduğunu ileri sürmese de kelâm atomculuğunda arazlar da atomik yapıda kabul edildikleri için bir cüzdeki arazın cismin tamamını etkilediği şeklindeki bir söylem arazın birden fazla cüzde kıyâmı ve dolayısıyla birden fazla mahal tarafından paylaşılması fikrini de beraberinde getirmektedir.⁷⁰⁸ Bu neticenin farkında olan kelâmcılar telif arazının birden fazla mahalde bulunduğu iddiasını ele alırken telifle birlikte diğer tüm araz türlerini de tartışmaya dâhil etmekte ve arazların her bir türü için birden fazla mahalde bulunuşun imkânsızlığını ortaya koymak maksadıyla bir cüzdeki arazın diğer cüzleri de etkilemesinin imkânsızlığını savunmaktadırlar.

Arazların birden fazla mahalde bulunabileceği görüşü telif arazi özelinde ilk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından ileri sürülmüştür. Basra Mu'tezilesi bu konuda Allâf'a tâbî

⁷⁰⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/141; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîṭ bi't-teklîf*, I/51-52.

⁷⁰⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2.

⁷⁰⁸ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 273.

olurken Bağdat Mu'tezilesi ve Ehl-i sünnet bu görüşü reddetmiştir.⁷⁰⁹ Birden fazla mahalde bulunmanın imkânını sadece telif arazına hasreden Basra Mu'tezilesi telif dışındaki arazların birden fazla mahalle hulûllerini imkânsız görmektedir. Bu konuda telifin müstesna kabul edilmesini, iki mahallin birleşmesini sağlama işlevi nedeniyle diğer arazlardan farklı olarak tek bir mahalde var olmasının imkânsızlığı ile izah etmektedirler. Bu bağlamda telifin kevnden ayrı müstakil bir araz olduğunu ve yan yana (mütecâvir) bulunan iki mahalde kâim olduğunu ileri sürerek telifin iki mahalde birden varlığını kabul etmekte, dahası telif söz konusu olduğunda iki mahallin tek mahal hükmünde olduğunu düşünmektedirler.⁷¹⁰ Basra Mu'tezilesine göre bir cevherin yakınında başka bir cevherin meydana gelmesi yani tecâvür tarzındaki kevn arazından dolaylı olarak meydana gelerek cismin cüzlerini bir arada tutan ve dağılmasını engelleyen telif arazının da birden fazla mahalde kâim olmama ilkesine tabi tutulması ve dolayısıyla telifin iki mahalle değil de bir mahalle hulûl ettiğinin varsayılması mümkün değildir.⁷¹¹ Zira bu durumda kendisinde telif bulunan mahallin diğer mahalden ayrılması imkânsız olurken telifin bulunmadığı mahal ise kendisinde telif bulunmadığı için telif bulunan mahalden ayrılabilir.⁷¹² Ayrıca telif yan yana bulunan iki mahalden sadece birinde var olursa, hulûl etmediği diğer mahalle etki edemeyecektir. Zira bir mahalde bulunan araz, mevcut olmadığı ve varlık hükmünün bulunmadığı başka bir mahalde herhangi bir durumun gerçekleşmesini engelleyememektedir.⁷¹³

⁷⁰⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/289, 297; Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd: Dîvânü'l-uşûl li Ebû Reşîd Said b. Muhammed en-Nisâbü'rî*, 101; Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*, 254; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laîfî'l-keîlâm", 106.

⁷¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırâku gayrû'l-İslâmiyye*, 134; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/187, 289-290; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 222.

⁷¹¹ Cevherin bir cihette konumlanmasını sağlayan kevn arazlarının tümü aynı tür olsa da cevherleri bir cihette konumlandırma tarzına göre türlerine verilen isimler farklılaşır. Söz gelimi bir cevherin yakınında başka bir cevher meydana geldiğinde bu iki cevherin yan yana konumlanmasını sağlayan kevn; "mücâveret" olarak isimlendirilir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/237.

⁷¹² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/237, 268, 290; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 219-220. Her ne kadar telifin, cüzlerin dağılmasını zorlama işlevi bulursa da dağılması zor olmayan cüzlerin arasında da telifin varlığı mümkün görülmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/292, 302. Tasnif kısmından hatırlanacağı üzere kevn arazi başka arazların meydana gelmesini sağlayan tevliid edici arazlardandır. Bu bağlamda tevliid ettiğii arazlardan biri de telifir. Fakat telifin meydana gelişi iki mahallin tecâvürü şartına bağlıdır. Mücâveret sayesinde telifin kâim olacağı iki mahal tek bir mahal hükmünde olmaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/268; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 36.

⁷¹³ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 219-220; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/289-290.

Basralılar yan yana bulunan (mütecâvir) iki mahalde birden bulunmayı telifin zâtî özelliği olarak kabul ettiklerinden telifin mahalsiz varlığını da ikiden fazla mahalde kıyâmını da imkânsız görmektedirler. Herhangi bir mahalde olmaksızın varlığı söylemi, telifin iki mahalde birden bulunma şeklindeki zâtî özelliğini yok saymak ve dolayısıyla türsel değişimi (ınkılâbu'l-cins) anlamına geleceğinden imkânsız görülmektedir. İki mahalle hulûlü de muhal durumlara sevk edeceğinden reddedilmektedir. Söz gelimi üç cüzden oluşan bir düzlemin orta cüzüne hulûl ettiği varsayıldığında ya telifin bulunduğu ortadaki cüz ile iki tarafındaki cüzlerin ayrılması mümkün olmayacaktır. Ya da mümkün olacak ancak bu durumda telifin bir yönden varlığı ve bir başka yönden de ademi gerekecektir. Yahut orta cüzdeki telifi iki uçtan birinden ayırdığımızda diğer uçtan da ayrılma gerçekleşecektir. Ancak böyle bir durumda bir cismi yarıya böldüğümüzde de cismin bütün cüzlerinin dağılması gerekecektir. Telifin iki mahalle birden hulûlü, mahalli için bir durumu (hal) ve bir hükmü gerektirdiği fikrinin reddini de gerektirir. Zira mahalli için bir durumu gerektirdiğinin kabulü telifin, bulunduğu iki mahal için de bu hükmü gerektirmesi anlamına gelecektir. Bu ise tek bir arazın iki hali birden gerektirmesi sonucuna sevk edecektir ki Basralılara göre bu da muhaldir.⁷¹⁴

Basralıların arazların birden fazla mahalde kıyâmını sadece telif arazı özelinde mümkün görmelerine karşın Bağdat Mu'tezilesi ile Ehl-i sünnet kelâmcıları bu husustaki imkânsızlığı telifi de kapsayacak şekilde arazlar hakkında genel bir kaide olarak ileri sürmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî ve mezhebinin takipçisi olan diğer Mâtürîdî âlimler cismin iki mekânda birden varlığını imkânsız gördükleri gibi arazların da iki mahalde birden var olamayacaklarını savunmaktadırlar.⁷¹⁵ Farklı arazların, tek bir mahalde bulunmalarını mümkün görmesine rağmen İmam Eş'arî'nin de tek bir arazın iki mahalde birden varlığının imkânı fikrini genel olarak reddettiği ve hem telifin hem de renk arazının iki mahalde birden varlıklarının imkânsızlığını savunduğu nakledilmektedir.⁷¹⁶ Bununla birlikte İbn Fûrek'in tek bir cüzde bulunması mümkün olan arazlar hakkında Eş'arî'den aktardığı ifadelerden biri, onun tıpkı Mu'tezile gibi telifi bu konuda istisna kabul ettiğine işaret etmektedir. İbn Fûrek'in aktarımına göre Eş'arî, zıddı bir cüzde bulunmadığı sürece o cüzle kâim olması mümkün olmayan hiçbir arazın bulunmadığını, bu bağlamda tekliğin

⁷¹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahlâkî 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/297–298, 302.

⁷¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 122; Semerkandî, *eş-Şahâ 'ifü 'l-ilâhiyye*, 250-251.

⁷¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî 'ş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, 208, 245.

(infirâd) telife zıt olması nedeniyle onun tek (münferid) bir cüzde var olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Bu konudaki ihtilafların bir cüz başka bir cüzle birleştiğinde her bir cüzde bir uzunluk bulunacağını belirten Eş‘arî’nin oluşan şeyin tek bir bileşik mi yoksa her bir cüzünde bir ictimâ bulunan iki bileşik mi olduğu konusunda verdiği cevaplardaki ihtilaflarla bağlantılı olduğu düşünülebilir. Nitekim İmam Eş‘arî’nin bazen bu ikisinin iki uzun ve iki birleşme (tûleyni ve ictimâayni) nedeniyle iki uzun ve iki birleşme olduğunu söylediği bazen de bu ikisinin tek bir birleşme ve tek bir uzun olduğunu ileri sürdüğü nakledilmektedir. Eş‘arî bazen bileşmiş (müctemi) ve uzun nesneyi oluşturan iki cüzün her birinde iki uzunluk ve iki ictimâ olduğunu ve dolayısıyla ortada iki uzun ve iki müctemi olduğunu bazen de bu ikisi birleşince artık tek bir bileşik ve tek bir uzun olduğunu söylemiştir.⁷¹⁷

İmam Eş‘arî’nin Mu‘tezilî geçmişi hatırlanacak olursa, bu konuda Mu‘tezile ile uyumlu görünen nakillerin onun Mu‘tezile’den ilk koptuğu ve hala Mu‘tezilî etkide bulunduğu döneme ait olduğu, diğer nakillerin ise bu etkinin azaldığı sonraki dönemlere ait nihai görüşü olduğu düşünülebilir. Takipçisi olan diğer Eş‘arî âlimlerin görüşleri de bu durumu destekler mahiyettedir.⁷¹⁸ Nitekim Cüveynî her ne kadar isim vermese de muhtemelen bu nakillere binaen İmam Eş‘arî’yi kastederek cismin asgari kaç cüzden oluştuğu meselesinde Eş‘arîlerin ihtilaf ettiğini bazısının iki cevherin birleşimi neticesinde oluşanın tek bir cisim olduğunu savunduklarını belirtmektedir. Hemen akabinde Bâkılânî ve muhakkık Eş‘arîlerin ise iki cevherin birleşimi neticesinde iki cisim oluştuğunu zira cismin birleştirilmiş şey (mü’telif) olduğunu, birleştirilmiş şeyin (mü’telif) ise kendisiyle telifin kâim olduğu şey olduğunu savunduklarını nakletmektedir. Bu gruba göre her bir cevherle bir telif kâim olmaktadır ve telifin bu sayısal çokluğu neticesinde mü’teliflerin aynı oranda sayıca çok olacağını, mü’teliflerin çokluğu neticesinde de cisimlerin çokluğunun lazım geleceğini ifade etmektedir.⁷¹⁹ İmam Eş‘arî’ye bu konuda nisbet edilen

⁷¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâti’ş-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 203, 205.

⁷¹⁸ Ayrıca İbn Metteveyh *Tezkire*’sinde cismin asgari kaç cüzden oluştuğu konusundaki farklı görüşleri naklederken İmam Eş‘arî’nin cismi müellef şey olarak tanımladığını ve bu bağlamda da birleşmiş iki cüzü cisim olarak isimlendirdiğini belirtmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 1/9.

⁷¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’l-dîn*, 213. Cüveynî, Bâkılânî ve diğer Eş‘arîler bu kabulleri nedeniyle cevher-i ferdi cisim olarak isimlendirmiş olacakları yönündeki eleştiriyi de dikkate almakta ve buna cevap olarak cisim isimlendirmesinin cevher-i ferde telif arazının kâim oluşuna bağlı olduğunu söylemektedirler. Yani telif kendisine hulûl etmedikçe cevher-i ferdi cisim olarak adlandırılmayacaktır. Dolayısıyla onlara göre iki cevher birleştiğinde her biri cisim olacaktır. Zira bu cevherlerin her biri diğerine birleştirilmiştir (mü’telif). Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’l-dîn*, 213; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ ḳavâṭi’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*, 17; Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’l-d-delâ’il*, 37. Mâtürîdî âlimlerin de Eş‘arîlerin bu

ihtilaflı nakiller bu şekilde yorumlandığında tek bir arazın iki mahalde birden varlığının imkânsızlığı noktasında Ehl-i sünnet'in ittifak ettiğini söylemek mümkün olmaktadır. Hem Mâtürîdî hem de İmam Eş'arî'den sonraki Eş'arî âlimlerinin farklı araz türleri üzerinden bu imkânsızlığı vurgulayan ifadeleri bu ittifakın varlığını destekler mahiyettedir.

Arazların iki mahalde birden varlığının imkânsızlığının bütün arazları kapsayacak genel bir ilke olarak bu şekilde kabul edilmesi bu kaideyi telif arazı ile delen Basralılara karşı diğer araz türlerinin devreye sokularak itirazlar geliştirilmesine ve böylece de renk, kevn ve kelâm gibi diğer araz türlerinin de tartışmanın içine çekilmesine yol açmıştır. Bir cüzdeki arazın cismin tamamını etkilediği yani hükmü bütüne ait olan araz türleri söylemi de işin içine girince birden fazla mahalde bulunmanın imkânı tartışmalarında telif dışında pek çok araz türünün ismi zikredilmiştir. Telif arazının istisnai durumunu kabul eden Basralılar da telif arazıyla bu arazların durumlarının farklılığını ortaya koymak ve bu itirazlara cevap vermek maksadıyla diğer araz türlerinin iki mahalde birden bulunuşunun imkânsızlığını ispat ile meşgul olmuşlar ve neticede tek bir mahaldeki arazın cismin tamamına etki edip etmeyeceği mevzusu da dâhil edilerek birden fazla mahalde bulunmanın imkânı hususu arazlar hakkında genel bir mesele haline gelmiştir.

Bu konuda en çok gündeme getirilen arazlar cisimlerin bir yönde konumlanmasını sağladığı gibi telif arazının da varlık sebebi olan kevn, renk ve kelâm arazlarıdır. Basralıların tıpkı telif arazı gibi diğer araz türlerinin de iki mahalde birden var olabileceğini kabul etmeleri yönündeki ilzam, onların iki şey arasında cinsten birlik bulunduğu zıtlığın gerçekleşmeyeceği yani iki mütecânis arasında zıtlığın bulunmayacağı ve bir mahaldeki varlık bir illetten kaynaklandığında o varlığın başka mahallerde varlığının imkânını kabulleri üzerinden yapılmaktadır. Söz gelimi Mu'tezile'nin tıpkı telif gibi kevn ve renk arazlarının da birden fazla mahalde varlığını

konudaki ihtilaflarından haberdar olup *Şâmil* ile benzer ifadelerle meseleyi aktardıkları görülmektedir. Krş. Neseî, *Tebşirâtü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/68-69; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 56. Tıpkı Eş'arîler gibi cismin cüzlerden müellef şey olduğunu savunmakla birlikte Mâtürîdîler, cismin asgarisinin iki cevherden oluştuğunu ifade etmekte ve dolayısıyla tek bir cevherin cisim olduğu fikrini benimsememektedirler. Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 14; Sâbûnî, *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*, 34-35; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 55-56. Mu'tezile ise cismin asgari kaç cüzden oluşacağı konusunda ihtilaf etmiştir. Kâbî bir şeyin cisim olması için en az dört cüz gerektiğini savunurken Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf altı, Muammer b. Abbâd ise sekiz cüzün gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin cismin asgari kaç cüzden oluştuğu hakkındaki ihtilafları hakkında bk. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muşallîn*, II/4-6; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/9-10; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-kelâm", 100-101.

kabul etmeleri gerekeceği hususunda Mu‘tezile’nin cinsten birliğin zıtlığa engel olduğu gibi kabulleri üzerinden bir eleştiri yöneltilmektedir. Nitekim Mu‘tezile’ye göre cismin bir mekândaki varlığı kevn arazı türünden bir illet nedeniyle gerçekleşmektedir. Buna göre cismin kevn nereden var olursa cismin de o mekânda mevcûd olması gerektiği düşünülmektedir. Fakat tek bir cismin tek bir illet yani tek bir kevn ile aynı anda iki mekânda birden var olmasının imkânsız olduğu ileri sürülmektedir. Zira iki ayrı mekândaki iki kevn arasında zıtlık bulunmaktadır. Dolayısıyla cismin iki mekânda birden varlığı kevnlerin zıtlaşması gerekçesiyle imkânsız kabul edilmektedir. Tam da bu noktada Mu‘tezile’nin kevn hakkındaki bu savlarının cinsten birliğin zıtlığa engel olduğu şeklindeki görüşleri dikkate alındığında geçersiz olacağı ve dolayısıyla aynı türden oldukları için zıtlık bulunmayacağından bir kevnin iki mekânda birden varlığının imkânını kabul etmeleri gerekeceği ileri sürülmektedir. Yine bu bağlamda Mu‘tezile’ye göre siyahlık₁ arazı ile siyahlık₂ arazı arasında cins bakımından birlik olduğundan zıtlık bulunmayacağı ve bu nedenle de bir siyahlık arazının birden fazla mahalde varlığının imkânını kabul etmeleri gerekeceği ileri sürülmektedir. Zira siyahlık arazının mahaldeki varlığı herhangi bir illete de dayanmamaktadır. Dolayısıyla hem zıtlığı engelleyen türsel birlik hem de bir illet olmaksızın mahalde bulunması sayesinde bir siyahlık arazının aynı anda ikinci ve üçüncü mahalde var olmasının da mümkün kabul edilmesi gerekmektedir.⁷²⁰

Telifin iki mahalde birden varlığını mümkün gören Basralılar ise renk ve kevn gibi diğer arazılar için de aynı şeyin imkânının gerektiği ilzâmı karşısında telifin iki mahalde olmasını sağlayan durumlar ile diğer arazıların özellikleri arasındaki farklılığa işaret ederek bu tür itirazların önüne geçmeye çalışmaktadırlar. Telif arazının birden fazla mahalde var olmasını mümkün gören Mu‘tezile aynı durumun renk arazı hakkında da mümkün görülmesi gerekeceği eleştirilerinin farkındalığı ile renk ve telif arazı arasındaki farklara ve renk arazının bu imkân dairesine girmesine mani hususlara işaret ederek bu yöndeki ilzamları devre dışı bırakmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda renk arazılarının tat, koku ve sıcaklık, soğukluk arazıları gibi sadece tek bir mahalle ihtiyaç duydukları ve iki mahalle ya da ayrıca bir yapıya (binye) ihtiyaç duymayan arazılardan oldukları hatırlatılarak rengin herhangi bir mahalde olmaksızın varlığının da birden fazla mahalde

⁷²⁰ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’ d-dîn*, I/379-381.

kâim olmasının da imkânsız olduğu savunulmaktadır.⁷²¹ Ayrıca tek bir mahalde var olabilen renk arazının belirli bir mahalle hulûl ettikten sonra artık başka bir mahalle hulûlün imkânsızlığı hususunda Mu‘tezile’nin ittifak ettiği belirtilmektedir. Rengin telifin aksine var olmak için iki mahalle birden ihtiyaç duymadığının altı da çizilmektedir. Rengin var olmak için mahal dışında bir de yapıya ihtiyaç duymayışı, onun telif gibi birbirine bitişik (mütecâvir) iki mahalle ihtiyaç duymasını da imkânsız kılmaktadır. Nitekim telifin en temel zâtî özelliği, varlığı için birbirine bitişik iki mahalle (mahalleyni mütecâvireyni) ihtiyaç duymasıdır. Bu yüzden telifin bir mahalde olmaksızın var olması ve iki mahalden fazlasında var olması mümkün değildir. Bu nedenle bu iki mahallin ayrılması sonrasında telif de ortadan kalkmaktadır. Şayet rengin var olmak için birden fazla mahalle ihtiyaç duyduğu söylenirse o zaman mahallerin ayrılmasıyla tıpkı telifin hükümsüz olması gibi rengin de hükümsüzlüğü gerekecektir. Oysa siyah bir cisim en küçük parçasına kadar bölünüp toz haline getirildiğinde bile onun siyahlığının eksilmediği dolayısıyla siyahlık arazının tek bir cüzde bile varlığını sürdürdüğü görülmektedir.⁷²²

Kaldı ki renk veya başka bir arazın var olmak için iki mahalle ihtiyaç duyduğu ileri sürüldüğünde bu mahallerin ya birbirine yakın ya da uzak olmaları gerekecektir. İhtiyaç duyulan iki mahallin birbirinden uzak olduğu var sayıldığında Rey’deki siyah bir cismin Çin’deki beyaz bir cismi yok etmesinin mümkün olması gerekecektir ki fiziki evrende bunun böyle olmadığı bilinmektedir. İhtiyaç duyulan iki mahallin birbirine yakın olduğu varsayıldığında ise renk arazının telifle aynı türden olduğunun kabulü gerekecektir ki bu reddedilmektedir. Zira bilindiği üzere renk arazi teliften ayrı müstakil bir arazıdır. Ayrıca rengin iki mahalde birden var olduğu söylemi rengin siyahlık ve beyazlık gibi kendi içindeki türleri arasında da imkânsız durumlara sevk edecektir. Söz gelimi ortasında siyahlık arazının bulunduğu üç cüzden oluşan bir varlığın iki yanındaki cüzlerinden birinde beyazlık var olduğunda ortadaki siyahlık arazının sadece bir yönünü yok etmesi

⁷²¹ Rengin bir yapıya ihtiyaç duyduğu fikri Ebû'l-Hüzeyl'e aittir. İbn Metteveyh'e göre ise rengin varlığı için salt mahal (mücerredü'l-mahalli) yeterlidir. Zira rengin hükmü mahalliyle sınırlıdır yani sadece hulûl ettiği mahalle etki etmektedir. Mahal ile birlikte bir yapıya ihtiyaç duyan şeyin özelliği ise, hükmü sadece mahal için değil bütün için gerektirmektir. Dolayısıyla şayet renk var olmak için mahalle ek olarak bir de yapıya ihtiyaç duysaydı bu yapının (binye) yok olmasıyla (zevâl) birlikte renkte eksilme görülmesi gerekirdi. Oysa toz haline getirilmiş siyah cismin siyahlığının yok olmayacağı bilinmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/142. Yani siyah bir cisim ufanıp cismî yapı ortadan kalksa da bu cismin zerreciklerindeki siyahlık yok olmamaktadır.

⁷²² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/138-139, 142, 297.

gerekecektir. Zira bu varlığın bir ucundaki beyazlık arazi orta cüzdeki siyahlık arazının diğer ucundaki kısmına temas edemeyeceği için iki yönden birden onu yok edemeyecektir. Tek bir siyahlık arazının aynı anda hem yok olup hem de varlığını sürdürmesi mümkün olmadığına göre tek bir rengin iki mahalde birden varlığının da imkânsız olması lazım gelir.⁷²³

Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'an tartışmaları bağlamında Mu'tezile'nin araz kabul ettikleri kelâmın aynı anda birden fazla mahalde bulunmasını mümkün görmeleri hasebiyle Ehl-i sünnet eserlerinde eleştirildiği ve bir arazın aynı anda birden fazla mahalde bulunması meselesinin kelâmullah bağlamında tartışıldığı görülmektedir. Söz gelimi Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden Ebû Câfer Muhammed b. Abdullah el-İşkâfî'nin (öl. 240/854) iki veya daha fazla mekânda birden bulunma noktasında kelâm ile cisimler hakkındaki hükmü birbirinden ayırdığı ve bu hususun cisimler söz konusu olduğunda imkânsız olduğu yargısına varırken bir araz addettiği kelâm hakkında ise mümkün gördüğüne işaret edilmektedir. Zira ona göre cismin mekândaki varlığı bizâtihî olmasa da kevn türünden bir illet vesilesiyle gerçekleşmektedir ve iki ayrı mekândaki iki kevn arasında zıtlık bulunacağından tek bir cismin tek bir kevn ile aynı anda iki mekânda birden var olması mümkün değildir. Fakat her ne kadar kelâm da cisim gibi bizâtihî değil bir illet nedeniyle var olsa da onu meydana getiren illetler arasında zıtlık bulunmamakta ve bu nedenle de okuma (kıraat), yazı ve ezberin olduğu her yerde kelâmın varlığı mümkün olmaktadır. Zira kıraatlerin, yazıların aynı anda bir arada bulunmaları mümkündür ve bu imkânın bir neticesi olarak kelâmın da aynı anda birden fazla mekânda varlığı mümkün olmaktadır.⁷²⁴

Esasında Allah'ın kelâmının araz olduğunu savunan Mu'tezilîler arasında sadece Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî ve İşkâfî kelâmın aynı anda birden fazla mahalde bulunmasını mümkün görmektedir. Mu'tezile'nin Behşemî kanadı ve Cafer b. Harb ile birlikte Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu ise kelâmın birden fazla mahalde bulunmasını imkânsız kabul etmişlerdir. Mu'tezile içerisindeki bu ihtilaf onların Kur'an'ın milyarlarca insan tarafından okunması, ezberlenmesi ve yazılması ile yaratılmışlığı arasındaki ilişkiyi izah için geliştirdikleri hikâye nazariyesine yaklaşımlarındaki farklılıktan

⁷²³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/142; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 84-85.

⁷²⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/379-380.

kaynaklanmaktadır.⁷²⁵ Nitekim Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâi başkasının kelâmını aktarmanın (hikâye), aktarılanın (mahkî) aynısı olduğunu, dolayısıyla da işitilen, yazılan, ezberlenen, okunan kelâmın bizzat Allah'ın var ettiği kelâmullah ile aynı olduğunu, böylece de kelâmullah'ın birden fazla mekânda bulunmasının mümkün olduğunu savunmuşlardır. Allâf; hem kelâmullah hem de insanın kelâmının ezber, yazı, okuma ve işitilme yoluyla aynı anda birden fazla mahalde bulunmasını mümkün görürken İskâfî bu imkânı sadece Allah'ın kelâmına hasretmekte ve insan kelâmının birden fazla mekânda bulunmasını imkânsız kabul etmektedir.⁷²⁶ Ebû Ali'nin kelâmullahın birden fazla mahalde imkânı sonucuna sürükleyen hikâyenin mahkinin misli olduğu görüşünü benimseme sebebi Kur'an'ın benzerinin meydana getirilmesinin imkânsızlığı yönündeki meydan okuma (tehaddî) ve icâzı konusundaki hassasiyetidir. Esasında ona göre kelâmullah'ın başkasından aktarılması yani hikâye edilmesi mümkün değildir. Zira bir şeyi hikâye etmek, onun benzerini getirmek demektir ki kelâmullahın mislini getirmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah kelâmı hikâye edilmeyip sadece işitilir, okunur, yazılır ve ezberlenir. Kur'an'ın eşsizliği ilkesini korumak maksadıyla okunan, yazılan, işitilen ve ezberlenenin kelâmullahın aynısı olduğu ve bunların bir uzantısı olarak da kelâmullah'ın birden fazla mahalde bulunmasının mümkün olduğu savunulur.⁷²⁷

Ancak Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr ve takipçileri olan Behşemîler ile Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir ile birlikte Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğuna göre başkasından aktarma ile aktarılan aynı değildir. Yani hikâyenin, mahkînin misli olmadığını bu bağlamda da işitilen, okunan, ezberlenen, yazılan kelâmın da kelâmullahın aynı olmadığı gibi Allah'ın kelâmının birden fazla mahalde bulunmasının muhal olduğunu savunmaktadırlar.⁷²⁸ Hikâyenin mahkînin misli olmadığını ve bunun da Kur'an'ın icâzı ve tehaddî ilkesine zarar vermeyeceğini savunan Behşemîler bu hususu şiir okuyan ile

⁷²⁵ Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 28 (2009), 24.

⁷²⁶ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/242-243; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 122-124. Hatta Allâf'a göre Allah Teâlâ kelâmın işitildiği, okunduğu ve ezberlendiği tüm mekânları yok ettiğinde kelâmullah'ın aslı da tamamen yok olacaktır. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/243.

⁷²⁷ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/243; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 188.

⁷²⁸ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, I/245-246, II/245-247; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/226-231; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 187-208; Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 82-83.

şiiir yazma arasındaki farka değinerek izah etmektedirler. Onlara göre bir sözü aktaran (hikâye eden), aktardığı kelâmın benzerini getirmekle birlikte o kelâmın aslındaki meydana okuma ya da kınamanın benzerini meydana getiriyor değildir. Nitekim bir kimse bazı harfleri bir araya getirebilir ve hatta başkasına ait bir şiiiri aktarabilir belki ama bu harfleri yeni bir şiiir oluşturacak şekilde dizmesi mümkün olmayabilir. Yani söz gelimi İmruülkays'ın (öl. 25/645) şiiirini taklit eden kimse doğrudan kendisi eşsiz bir şiiir meydana getirmiş değildir. Tehaddî ilkesi, doğrudan ve benzersiz yaratma (ibtidâen) halinde geçerli olur. Kelâmı ifade eden işaretlerden ibaret yazı, kelâmın keyfiyetinin bilinmesinden ibaret olan ezber ve okuma da hakiki anlamda kelâmın kendisi olmayıp sadece kelâmın keyfiyetinin ve aslının taklidinden ibarettir. Dolayısıyla yazı, okuma ve işitme durumları kelâmı yoktan yaratma anlamına gelmemekte, bu nedenle de ne icâza ne de tehaddî ilkesine zarar vermektedir.⁷²⁹

Behşemîlerden farklı bir yaklaşım benimsemekle birlikte Allah'ın kelâmının işitilenlerden müellef kesintili seslerden ibaret mahlûk cisim, kulların kelâmının ise hareket arazından ibaret olduğunu savunan Nazzâm da kelâmullah'ın aynı anda birden fazla mahalde bulunmasını imkânsız görmektedir. Ona göre Allah'ın kelâmı nerede yaratılmışsa oradadır. Kulların okuması sadece onların hareket fiilini gerçekleştirmelerinden ibarettir ve okunan şey Kur'an'dan başkadır. Dolayısıyla okunan kelâmın aynı anda hem ilk yaratıldığı yerde hem de okuyanda bulunması yani iki mahalde birden var olması muhaldir.⁷³⁰

Bir arazın birden fazla mahalde bulunmasının imkânı konusundaki tartışmaların kelâmullah gibi Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki başka itikâdî meselelere de yansıdığı görülmektedir. Nitekim Cüveynî bu konuya Kadîm'in cisim kabul edilmesinin imkânsızlığı bahsinde değinmektedir. Cüveynî, O'nun cüzlerden oluşan anlamında cisim olduğunu iddia edenlerin Kadîm'in cüzler ve parçalardan oluştuğunu kabul etmeleri gerekeceğini, bunu kabul edince de ilim, kudret, hayat gibi sıfatların Kadîm'de bulunuş keyfiyeti konusunda üç alternatiften birinin söz konusu olacağını ve bu alternatiflerin her birinin O'na nisbetinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir.⁷³¹ Bu alternatiflerden biri tek

⁷²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 191-204; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/229-232.

⁷³⁰ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, I/245.

⁷³¹ Cüzlerden mürekkebe şey anlamında Kadîm'e cisim denirse, ilâhî sıfatların söz gelimi kudretin ya Kadîm'in her bir cüzünde birer kudretin kâim olduğu ileri sürülecek ya tek bir cüzde kâim olan kudret ile

bir kudretin Kadîm'i oluşturduğu iddia edilen birleşik cüzlerin tümüyle birden kâim olacağı varsayımdır ki Cüveynî'ye göre böyle bir söylemde bulunmak imkânsızdır. Zira Cüveynî tek bir arazın birden fazla zât tarafından paylaşılamayacağını, ayrıca tek bir arazın kendi başına kâim iki zâtla da kâim olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre şayet tek bir arazın birden fazla mahalde bulunması mümkün olsaydı, o zaman tek bir siyahlığın âlemin cevherlerinin tümüyle kâim olması da mümkün olurdu.⁷³²

Allah Teâlâ'nın cisim olmakla nitelenmesinin imkânsızlığı bağlamında Mücessime'nin iddialarını ele alarak her birini serdettiği delillerle çürüten Cüveynî, bu izahlarının ardından benimsediği fâsid ilkeler nedeniyle Mu'tezile'nin tecsim iddialarına cevap veremeyeceğini ileri sürmektedir. Cüveynî'ye göre Mu'tezile'yi Mücessime'ye karşı çıkmada aciz bırakan bu ilkelerden biri, onların tek bir telif arazının iki cüzde birden bulunmasını mümkün görmeleri fakat diğer araz türlerinin aynı anda iki mahalde birden bulunmasının imkânsızlığını savunmalarıdır. Cüveynî bu görüşlerinden dolayı onların kudretin de iki cüzde birden var olduğu fikrini kabul etmeleri gerekeceğini ileri sürmektedir. Oysa Cüveynî'ye göre istisnasız ve genel bir kaide olarak tek bir araz birden fazla zât tarafından paylaşılamamaktadır. Ayrıca tek bir arazın kendi başına kâim iki zâtla kâim olması da imkânsızdır. Tecsim iddialarından biri yukarıda ifade edildiği üzere cüzlerden mürekkebe olan şey anlamında cisimliliği Allah'a nisbet etmektir. Bu tarz bir tecsimi Allah Teâlâ'dan nefyetmenin delillerini savunmak Mu'tezilî sistemde mümkün değildir. Zira Kadîm'in cüzlerden terekkebü anlamında cisim olduğu iddiasına göre ilâhî sıfatlarından söz gelimi kudret, Kadîm'in terekkebü ettiği iki cüzden biriyle veya ikisiyle birden kâim olacak ve bu da yaratıcı iki ilahın kabulü sonucuna yol açacaktır ki temânü delili iki ilahın varlığını nefyetmektedir. Cüveynî'ye göre bu delil tek bir arazın iki mahalde birden bulunmasını mümkün kabul eden Mu'tezilî yönteme uygun düşmediğinden Mu'tezile Allah Teâlâ'dan tecsimi nefy hususunda âciz kalmaktadır.⁷³³ Dolayısıyla özelde telif arazi genelde ise arazların tümü hakkındaki bir kabul (tek bir arazın iki mahalde birden var olmasının imkânı) Allah Teâlâ'dan tecsimin nefyi gibi ulûhiyyet meselelerinde etkili olmaktadır.

Kadîm'in bütün cüzlerinin kâdir olduğu söylenecek ya da tek bir kudretin Kadîm'in cüzlerinin her birinde kâim olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 214.

⁷³² Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 214.

⁷³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 214, 218.

Cüveynî'ye göre cüzlerden mürekkeb olma tarzındaki tecsim iddialarının bir uzantısı olarak sıfatlar konusunda “ilâhî sıfatların Kadîm'in tek bir cüzünde kâim olmakla birlikte O'nun bütünü niteleyeceği” alternatifini savunmak da mümkün değildir. Zira bir cüzdeki arazın hükmünün bütüne etki edip etmeyeceği hususu tartışmalıdır. Bu bağlamda ilâhî sıfatlardan söz gelimi kudretin hükmünün özel bir mahalle değil bütüne ait olmasına rağmen kudretin tek bir cüzde var olduğu iddiası, kalbin tek bir cüzündeki ilmin, insanın bütünü âlim kılması durumuyla karşılaştırılmalıdır. Ayrıca kudret ve ilim hakkındaki bu iki durum için varılacak yargılar arasında uyumun gözetilmesi gerekmektedir. Cüveynî'ye göre bir arazın gerektirdiği hüküm, bu arazın var olduğu mahalle özgü olup bu hüküm diğer mahaller için geçerli değildir. Buna göre insan bütününden âlim olan kısım sadece ilmin kendisinde var olduğu cüzdür ve insanın bütünü bu tek cüzdeki ilimden dolayı âlim olarak nitelenememektedir.⁷³⁴ Mu'tezile ise tek bir cüzde kâim olan ilmin, bütünü âlim kılacağını kabul etmektedir. Bu kabulleri nedeniyle Kadîm'in de tek bir cüzünde kâim bir ilimle âlim olmasını mümkün görmeleri gerekecektir.⁷³⁵ Oysa Cüveynî'ye göre tıpkı ilim örneğinde olduğu gibi tek bir cüzdeki hiçbir araz, cismin bütünü etkileyememektedir. Nitekim bir kimse elini hareket ettirdiğinde “elin bütününden hareketler sadır oldu” denilmeyip elin her bir cüzünden bir hareketin sadır olduğunun söylenmesi gerekmektedir.⁷³⁶ Dolayısıyla Cüveynî tek bir cüzdeki arazın,

⁷³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 214–215.

⁷³⁵ Arazların tasniflerinin ele alındığı başlıkta belirtildiği üzere Mu'tezilî sistemde, hükmü bütüne ait araz kategorisi kudret, arzu, irâde, nazar, ilim, hayat ve itikâdî kapsamaktadır. Bunlardan kudret ve arzu arazları ancak canlı mahallerde var olabilirken irâde ve nazarın varlığı için ise canlılık şartı bulunmamaktadır. Hayat arazı ise, varlığı için bir tür telif olan yapıya (binye) ihtiyaç duyması ve yokluğunun bütününe dağılmasına etki etmesi bakımından bu kategorideki diğer arazlardan temeyyüz etmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/5-6; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerḥu Kitâbi't-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 4. Kâbî'nin nakline göre cismin bir kısmındaki hareket nedeniyle cismin bütününden hareket edip etmeyeceği hususu ise tartışmalıdır. Bu konuda Ebü'l-Hüzeyl cismin cüzleri birleşmiş halde olduklarında bu cüzlerin bir kısmına hulûl eden hareket nedeniyle cismin tamamının hareketli olmasını mümkün görmekte fakat cismin cüzleri ayrılmış halde olduğunda bunu mümkün görmemektedir. Ehl-i nazarın geri kalanına göre ise cismin cüzleri ister birleşik ister ayrılmış olsun bir cüze hulûl eden hareketten dolayı bütünü hareketli olması mümkün değildir. Onlara göre cismin bütününden hareketli olabilmesi için cismi oluşturan her bir cüze bir hareketin hulûl etmesi gerekmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 446. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bu ihtilafının sebebi muhtemelen arazların zaman, mekân ve fâile göre bölünebileceğini kabul etmesidir. Eş'arî'nin aktarımına göre Ebü'l-Hüzeyl cismin hareketinin de renginin de cismin cüzleri sayısına bölünebileceğini ileri sürmüştür. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfî'l-Muḥallîn*, II/17. Ancak Bağdâdî Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşüne renkleri dâhil etmediğini zira tek bir cüzde rengin varlığını imkânsız gördüğünü dolayısıyla cüzlerin bir kısmındaki renk ile cismin tamamının renklenmesinin imkânsızlığını savunduğunu nakletmektedir. Bağdâdî, *el-Farḡ beyne'l-fırak*, 77.

⁷³⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 221.

cismin bütün cüzlerini etkileyeceği şeklindeki kabullerinin de Mu‘tezile’yi teccimi retten âciz bırakan hususlardan olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.⁷³⁷

Bir cismin tek bir cüzünde kâim olan arazın, cismin tümünü etkilemesini Ehl-i sünnet kelâmcıları imkânsız görürken arazları; hükmü, bulunduğu mahalle sınırlı olanlar ve bütünü etkileyenler şeklinde iki kısma ayıran Mu‘tezile ise bazı araz türlerinin tek cüzde bulunduklarında da cismin diğer cüzlerini etkileyebileceğini savunmaktadırlar.⁷³⁸ Bu bağlamda İmam Eş‘arî tek bir cevherdeki arazın sadece kâim olduğu bu cevhere etki edeceğini ileri sürmektedir. Ona göre kâdir olan, “kendisiyle kudretin kâim olduğu kimse”, müktesib ise “kesbin kendisiyle kâim olduğu kimse”dir. Dolayısıyla nasıl ki “iki cevherden birindeki siyahlık nedeniyle cevherlerin ikisinin birden siyahlaşması mümkün değilse aynı şekilde iki şeyden birindeki kudret nedeniyle de şeylerin ikisinin birden kâdir olması mümkün değildir. Bu konuda Mu‘tezile’nin, hükmü bütünü etkileyen arazlardan addettiği hayat ve kudret Eş‘arî’ye göre siyahlık ve beyazlık ile eşit durumdadır ve bu ilkeye karşı çıkan kimsenin tevhide delil göstermesi mümkün değildir.”⁷³⁹

Tıpkı Cüveynî gibi Nesefî de bu meseleye sıfâtullah bahsinde masdar siygasındaki mana sıfatlarını teaddüd-i kudemâ endişesiyle inkâr eden Mu‘tezilî düşüncenin ve bu düşüncelerini temellendirmek için ileri sürdükleri argümanların çürütülmesi bağlamında yer vermektedir. Nesefî’nin nakline göre Mu‘tezile’nin subûtî sıfatları reddederek öne sürdükleri argümanlardan biri şâhid âlemde süreksizlik, kalpte bulunma, zaruri ve mükteseb türleri bulunma gibi özelliklerin ilmin zorunlu özellikleri olması ve Allah’ın, zâtında kâim olan bir ilimle âlim olması yani bir ilmi bulunduğunun düşünülmesi durumunda bu ilmin de zikredilen özellikleri taşıması gerekeceği ancak bunların Allah’a nisbetinin söz konusu edilemeyeceğidir. Mu‘tezile’ye göre âlim olmakla nitelenme, sıfat zâtla kâim olmadan gerçekleşmemektedir. Zira şâhid âlemde âlim oluş ile sıfatın zâtta kıyâmı ayrılmaz ikilidir. Bu nedenle de onlara göre ilim kalpte kâim olur ama âlim olmakla nitelenen kalp değil bütün bedendir ve ilim, beden cüzlerinin çoğunda değil sadece kalpteki cüzde bulunur. Bu tek cüzdeki tek ilim insanın bütünü âlim

⁷³⁷ Böylece arazların atomik yapısını zedeleyecek bir fikri reddederek teccim iddialarının reddi argümanlarında itirazlara açık bir yön bulunmasını engellemeye çalışmıştır.

⁷³⁸ Hatırlanacağı üzere Mu‘tezile’nin araz tasniflerinden biri de mahalleri etkileyerek onlarda değişiklik meydana getirmelerine bağlı olarak hükmü bir mahal ile sınırlı olanlar ve hükmü bütüne ait olanlar şeklindedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/3; Kâdî Abdülcebbar, *Şerḥu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 231.

⁷³⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâti’ş-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 205.

kılmaktadır.⁷⁴⁰ Mu‘tezile’nin mana sıfatlarını reddedişlerini temellendirmek için ilim sıfatı özelinde ileri sürdükleri bu argümana verdiği cevapta Nesefî, sıfatın zâtta kıyâmının, sıfatın o zâtın vasfı olması için şart koşulduğunu zira başka bir mahalde kâim olan sıfat ya da mahalsiz kâim olan sıfatın zâtı nitelemesinin imkânsız olduğunu, bu bağlamda tek cüzdeki bir arazın cismin bütününe etkilediği fikrinin yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴¹ Âlimin, kendisinde ilmin kâim olduğu kimse değil ilmi bulunan olduğunun altını çizen Nesefî’nin nakline göre Mâtürîdîlerin çoğunluğu da ilmin, kâim olduğu mahallin sıfatı olduğunu aynı şekilde kelâm, sem, basar gibi sıfatların da kâim oldukları cüzün sıfatı olduklarını ve dolayısıyla ilim sıfatının sadece bulunduğu cüzü âlim kıldığını, bedeninin geri kalan cüzlerinin âlim olmadığını düşünmektedir. “Falan kimse âlimdir” denildiğinde bunun anlamı onlara göre “kalbin âlim” olmasıdır. Burada kastedilen mana onlar nezdinde açık olduğu için kalp hazf olunmaktadır. Nitekim Arap dilcileri söyleyişi kolaylaştırmak için bunu sıklıkla yapmaktadırlar.⁷⁴²

Görüldüğü üzere hem Mâtürîdî hem de Eş‘arî kelâmcılar, arazların iki mahalde birden varlığı ve bir cüzdeki arazın cismin bütününe etki etmesi fikirlerini bilhassa ilâhî sıfatlar bahislerinde tartışmaktadırlar. Ehl-i sünnet kelâmcıları arazların atomik yapıda olduğu ilkesini zedeleyici buldukları bu fikirleri teccim iddialarının reddi ve Tanrı’nın sıfatlarının varlığını ispat argümanlarının sağlamlığını gözeterek reddetmektedirler. Onların bu tavırları, âlem ve âlemi oluşturan unsurlar hakkında benimsenen kozmolojik ilkelerin Tanrı tasavvurlarına bir yansıması olarak görülebileceği gibi kozmolojik ilkelerin kabul veya reddinde teolojik kaygıların etkisi olarak da algılanabilir.

⁷⁴⁰ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’ d-dîn*, I/289-290.

⁷⁴¹ Nesefî Cübbâilerin savunduğu Allah’ın herhangi bir mahalde bulunmayan bir irâdeyle mürîd olduğu fikrini tam da bu nedenle reddettiklerini söylemektedir. Zira O’nda kâim olmayan irâde O’na tahsis edilmiş olmayacağından O’nun vasfı olmayacaktır. Dolayısıyla bütünün bir parçasında kâim olan ilim, kâim olduğu zâtın ilmidir. Nitekim zâtın bütünü tek bir insandır ve Allah öyle yaptığı için de tek bir şey kabul edilir. Dolayısıyla zâtın bütününe âlim olmakla nitelenmesinin nedeni ilmin zâtta kâim olması değil ilminin onda var olmasıdır. Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’ d-dîn*, I/291.

⁷⁴² Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’ d-dîn*, I/290-292. Bir cüzdeki arazın, cismin tamamına etki ettiğine dair Nesefî’nin Mu‘tezile’ye nisbet ettiği bu ifadelerin benzeri bir illetin hükmünün illetin mahalline ait oluşu bahsinde Cüveynî tarafından da zikredilmektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’ d-dîn*, 397-398. Cüveynî’nin bu meseleyi illetler bahsinde zikri mütekaddimîn döneminde illet lafzının araz yerine kullanılışının da bir örneğidir.

2.2.2. Arazlarda Bekâ ve Fenâ

Süreklilik ve süreksizlik araz tanım ve tasniflerinde temel alınan, bir mahalde kâim oluşla birlikte arazların en temel iki özelliğinden birini ifade etmekle birlikte makro düzeyde varlık ve nesnelerin sürekliliği hususundaki izahlara da yön veren meselelerden biridir. Bu sebeple arazları konu edinen bir çalışmada üzerinde ehemmiyetle durulması gereken hususlardandır. Arazlar söz konusu olduğunda bekâ ve fenâ meselesinin iki boyutu bulunmaktadır. Bunların ilki arazların varlıklarının sürekli olup olmadıkları, yokluklarının ikinci anında tekrar benzerinin yaratılması durumudur. Meselenin ikinci boyutu ise cevher ve cisimlerin sürekliliğini ve yok oluşlarını sağlayan bekâ ve fenâ diye müstakil arazların varlıklarının bulunup bulunmamasıdır. Bekâ ile fenâ arazlarının varlıkları, bâkî ve fânî kavramlarının tanımları ayrıca süreklilik ve yok oluşun gerçekleşme şekli konularında kelâmcılar arasında farklı görüşler serdedilmiştir. Buna rağmen ileride görüleceği üzere kelâmcılar, şâhid âlemdeki muhdes varlıklar söz konusu olduğunda bâkî ile ezeli ve ebedi sonsuz bir sürekliliği kastetmemektedirler. Bu bağlamda Ehl-i sünnet de Mu'tezile de şâhid âlemdeki cevher, cisim ve arazların ne geçmişe ne de geleceğe yönelik sonsuz bir sürekliliklerinin bulunmadığını, varlıkları bir an da sürse birden fazla an da sürse bu âlemdeki tüm muhdeslerin nihayetinde yok olmaya mahkum olduklarını kabul noktasında birleşmektedirler. Dolayısıyla bu bölümde cevher, cisim ve arazların bekâlarının imkânı tartışmalarında mutlak ve sonsuz bir süreklilikten bahsedilmediği hatırla tutulmalıdır.

Meselenin hem mikro hem makro boyutu dikkate alınarak bu bölümde öncelikle bekâ ve fenâ şeklinde müstakil arazların var olup olmadıkları tartışılacaktır. Zira bekânın müstakil bir araz olarak kabulü diğer arazların bâkî olmadığı fikrini de beraberinde getirmektedir.⁷⁴³ Bu durumun bir uzantısı olarak arazların teceddüdü ve iâdesi de tartışılan hususlardandır. Bu nedenle bekâ ve fenâ arazlarının varlıkları ile arazların bekâ ve fenâsı meselelerinin ardından, arazların teceddüdü ve iâdesi hakkındaki tartışmalara yer verilecektir. Bu meselelerdeki tartışma ve izahlar açıklığa kavuşturulduktan sonra bu izahlar ışığında cevher ve cisimlerin sürekliliği ile yok oluşlarının nasıl anlaşıldığı ortaya

⁷⁴³ Bağdâdî, *Uşûlü 'd-dîn*, 61–62.

konulmaya çalışılacaktır. Böylece varlık ve nesnelerin süreklilik ve yok oluşlarında arazların rolünün de tespit edilmesi umulmaktadır.

2.2.2.1. Bekâ ve Fenâ Arazları

Bekâ ve fenânın müstakil bir araz olarak var olduklarının kabul veya reddi hususunda mütekellimlerin tercihi bâkî ile fânîye verilen anlamlarla belirlenmektedir. Bâkî ve fânîye verilen anlamlar ise yaratmanın (halk), yaratılanın (mahlûk) aynı olup olmadığı meselesine bakış tarzıyla ilişkilidir. Zira yaratmanın yaratılan şeyden farklı olduğunu savunanlardan bir kısmı bâkî olanın bekâsız bâkî olduğunu iddia etmişlerdir. Yaratmanın yaratılan şey (mahluk) olduğunu savunanlardan bazıları ise bâkînin bir bekâ ile bâkî olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁴⁴ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bîşr b. Mu'temir⁷⁴⁵, Hişam b. Amr, Muammer ve Dırrar b. Amr yaratmanın, yaratılandan başka olduğunu ileri sürdükleri gibi bekânın bâkî'den, fenânın fâniden ayrı olduğunu da savunmakta ve bu bağlamda bekâ ve fenânın müstakil varlıklarını kabul etmektedirler. Zira bâkî'nin bir bekâ ile bâkî olduğu fikri bekâ arazının varlığını kabul anlamına gelirken bekâsız bâkî oluş fikri ise bekâ arazının reddi anlamına gelmektedir. Bekâ ve fenânın varlığını kabul edenler arasında bu arazların mahiyetine yönelik izahlar noktasında ihtilaflar bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi Ebü'l-Hüzeyl'e göre bekâ ve fenâ herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olan arazlardan olup varlıkların sürekliliği ve yok oluşları, Allah Teâlâ'nın irâdesi ile birlikte bir şeye “*ibka*” veya “*ifne*” demesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ona göre bu durumlar ilâhî irâde ve ilâhî kelâm ile irtibatlıdır.⁷⁴⁶ Tıpkı Allâf gibi bekâ ve fenânın bâkî ile fânî'den ayrı arazlar olduklarını kabul eden Muammer, mana teorisine uygun olarak hem yaratma hem de fenânın sonsuzluğunu savunmaktadır. Yani ona göre her bir fenâ için başka bir fenâ vardır. Dırrâr ise bekânın varlığını kabul etmekte fakat yok oluşu,

⁷⁴⁴ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/50.

⁷⁴⁵ Bâkî'nin bir bekâ ile bâkî olduğu fikrini benimseyen Bîşr b. Mu'temir bekâ arazının varlığını kabul eden diğer kelâmcılardan farklı olarak bekânın herhangi bir mahalde olmaksızın var olduğunu ileri sürmektedir. Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, thk. Wilferd; Madelung - Martin McDermott (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386), 443.

⁷⁴⁶ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/50-51; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/121; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 443. Basra Mu'tezililerinden Abbâd b. Süleyman yaratmayı “söz” (قَوْل) olarak kabul noktasında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile hemfikir olmakla birlikte Allah'ın nesneleri yaratmak için *kün* hitabında bulunduğunu düşünmemektedir. Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/48-49.

bekânın yaratılmasının kesilmesi şeklinde izah ettiğinden fenâ arazının varlığını reddetmektedir.⁷⁴⁷

Nazzâm, Muhammed b. Şebîb (öl. III/IX. Yüzyıl [?]) ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi âlimler de yaratma ile yaratılanın, bekâ ile de bâkî'nin aynı olduğunu ileri sürerek bekâ arazının varlığını reddetmektedirler. Nazzâm ayrıca fenânın fâninin aynı olduğunu ileri sürerek fenâ arazının varlığını da inkâr ederken İbn Şebîb ve Cübbâîler fenâ arazının varlığını kabul etmektedirler.⁷⁴⁸ Bekânın reddi fenânın ise kabulü hususunda Kâdî Abdülcebbâr, Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh gibi sonraki Basralı Mu'tezilîler de Cübbâîlerin izini takip etmektedirler. Nitekim onlar da bekânın bâkî nesneden ayrı müstakil varlığını reddetmekte ve bekânın, varlığın sürekliliğinden (istimrâru'l-vücûd) ibaret olduğunu belirtmektedirler.⁷⁴⁹ Bekânın araz olmadığı hususunda hemfikir olan Cübbâîlerin fenânın cevherin zıddı oluşu ve mahalsiz varlığı hususundaki ittifaklarına rağmen araz olarak kabulü konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Daha önce belirtildiği üzere bu ihtilaf arazların “kendi dışında bir mahalde kâim olma” ya da “süreksiz olma” özelliklerinden hangisiyle tanımlanacağı konusunda Cübbâîler arasındaki fikir ayrılığından ileri gelmektedir. Bu bağlamda bir mahalde bulunmayana araz ismi verilmesi fikrini reddeden Ebû Ali fenânın araz olarak isimlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Araz tanımında

⁷⁴⁷ Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 464. Kâbî bir başka pasajda Şîa'nın Keysânî gruplarından Muhtâriyye ile birlikte Dırâr'ın da dünyanın fenâ bulmayacağını söylediğini nakletmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 535. Ancak Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî diğer kaynaklarda Dırâr'ın yukarıda zikrettiğimiz şekilde yok oluşu kabul ettiği fakat bunu bekânın yaratılmasının kesilmesi şeklinde izah ettiği belirtilmektedir. Dolayısıyla onun âlemin fenâsını reddi ihtimal dâhilinde değildir. Şayet Kâbî'deki ibarede hata bulunmuyorsa iki nakil Dırâr'ın fenâyı araz olarak kabul etmemesi ve dolayısıyla âlem fenâ bulmaz derken âlemin fenâ arazı ile yok olmayacağını kastetmesi şeklinde bir tevîl ile uzlaştırılabilir. Ancak âlemin yok olmayacağının beyan edildiği Kâbî'deki ibarede Muhtâriyye ile birlikte zikredilenin Dırâr değil bir diğer Keysânî fırka olan Kerbiyye'nin reisi Ebû Kerb ed-Darîr olması da mümkündür. Nitekim yazılışları benzerlik gösterdiğinden müstensihnin Darîr'i (الضرير) Dırâr (ضَرَار) şeklinde aktarmış olması ihtimal dâhilindedir. Keysani fırkalar hakkında bk. Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Muḳallîn*, I/89-95; Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, 25-26; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 170-179; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *İ'tikâdâtü fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 63-64.

⁷⁴⁸ Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Muḳallîn*, II/48-49; Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 464; İbn Hazm, *el-Faḣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/151-153; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 61-62.

⁷⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 442; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 74-75; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/70-75, 149.

arazın süreksizliğini öne çıkaran Ebû Hâşim ile Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveyh gibi takipçileri ise fenânın bir araz olduğunu kabul etmektedir.⁷⁵⁰

Basra Mu'tezilesinin bekâ arazını inkâr, fenâyı kabul anlayışından farklı olarak Bağdat Mu'tezilesinden bazı âlimler bir şeyin bekâsının o şeyden başka olduğunu ileri sürerek bekâ arazının varlığını kabul ederken fâninin bir fenâsının bulunmadığını dolayısıyla fâninin fenâsız yok olduğunu savunmak suretiyle fenâ arazının varlığını reddetmişlerdir. Söz gelimi bekânın bâkîden ayrı ve müstakil bir araz olduğunu savunan Kâbî fenâyı bekânın yaratılmasının kesilmesi olarak yorumlamakta böylece fenânın bir araz olarak varlığını reddetmektedir. Ancak Bağdatlıların kendi aralarında da bu konuda tam bir ittifak bulunduğu söylenememektedir. Zira Kâbî'nin takipçilerinden Ebû Hafs el-Kirmîsînî bâkî'nin bir bekâ ile bâkî olmadığı görüşünü benimseyerek bekâ arazını reddetmiştir. Bağdat Mu'tezilesinden olmakla birlikte Hayyât da her ne kadar fenâ arazının reddi konusunda bağlı bulunduğu ekolün çizgisinden ayrılmaya da bekâ arazının varlığını inkâr ederek farklı bir görüş belirtmiştir.⁷⁵¹

Ehl-i sünnet içerisinde görülen yaygın tavır ise bekâ arazının varlığını kabul fenânın ise reddidir. Bununla birlikte varlıkların sürekliliğinin ve yok oluşunun nesnelerden ayrı bir bekâ ve fenâ ile gerçekleştiğini ve dolayısıyla bekâ ve fenâ arazlarının varlığını kabul noktasında farklı görüş beyân edenler de bulunmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet kelâmının ilk temsilcilerinden İbn Küllâb bâkî'yi bekâsı bulunan şeklinde tanımlarken⁷⁵² Kalânîsi de hem bekâ hem de fenâ arazlarının varlığını kabul etmektedir.⁷⁵³

⁷⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İslâmîyyîn*, 450; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 440-445; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/106-107; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-keleş", 105; Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*, 216. Nîsâbü'rî fenânın bir araz olduğunu doğrudan doğruya ifade etmese de fenâ hakkındaki diğer hükümlerde Ebû Hâşim'in tarikini takip etmesi ayrıca Hillî'nin bu konuda Ebû Hâşim'in takipçilerinin ittifak halinde olduklarını belirtmesi hasebiyle Nîsâbü'rî'nin de fenânın araz olarak isimlendirilmesi noktasında Behşemî düşünceden ayrılmadığı düşünülmektedir. Nîsâbü'rî'nin fenâ hakkındaki görüşleri için bk. Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83-96.

⁷⁵¹ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmîyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/51; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 464; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 74, 83, 88; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-keleş", 105-106; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/70; Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabaqâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1974), 320.

⁷⁵² Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmîyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/52; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 256-257.

⁷⁵³ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 64-65, 256.

Ehl-i sünnet'in iki kolunun önderleri İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî bekânın bâkîden farklı olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁵⁴ Bekânın bâkî zâtıtan ayrı bir varlığı bulunduğu, diğer arazlar gibi bâkî olmayan arazlardan olduğu hususunda Mâtürîdî âlimler arasında bir ittifak söz konusudur.⁷⁵⁵ Onlara göre kelâmcıların genelinin cevherlerin ilk oluş anlarında bâkî olmamaları hususu üzerindeki icması bekânın bâkî zâtıtan ayrı varlığının delilidir.⁷⁵⁶ Bekânın bâkî zâtıtan ayrı varlığının reddedilmesi, bâkî'nin ya doğrudan zâtı ya da zâtından kaynaklanan bir durum nedeniyle bâkî olduğu anlamına gelecektir. Böylece bâkînin, zâtı var oldukça bekâ niteliğinden ayrılması imkânsız olacaktır. Bâkî oluşu zâtın gereklerinden olacağı bir başka deyişle zât, bekânın illeti olacağı için ilk oluş anında dahi bekâ niteliğine haiz olması gerekecek ve varlığı zorunlu olacaktır. Oysa kelâmcıların geneli ilk oluş anında cevherin varlıkla nitelendiğini kabul etmekle birlikte bekâ ile nitelenmediğini düşünmektedir. Dolayısıyla bekânın zâtıtan kaynaklandığını ileri sürenler ilk oluş anında zâtın varlığına rağmen bâkî olmadığını söyleyerek çelişkiye düşeceklerdir. Varlığı ve bekâsı bu şekilde zorunlu olanın ise zıddı ile yok olması bir yana ademini gerektirecek bir zıddının varlığı dahi mümkün olmayacaktır. Zira bekâsı zorunlu olanın kıdeminin zorunluluğu ve kadîmin her an varlığının zorunlu olması sebebiyle zıddının bulunmaması, dolayısıyla da kadîmin ademinin imkânsızlığı kelâmcıların küllî kâidelerindendir. Buna göre bâkî nesne, zâtından dolayı bâkî kabul edildiğinde söz gelimi siyah bir cismin de zâtından dolayı siyah olduğu, dolayısıyla zâtının, siyahlığının illeti olduğu ve siyahlığın illeti olan zâtın kıyâmı süresince o zâtta beyazlığın varlığının da siyahlığın yok olmasının da imkânsızlığı gerekecek ve bu cismin siyahlığı aklen vâcib olacaktır. Aklen vâcib olan ise zıddı ile yok olamamakta hatta ona bir zıt da takdir

⁷⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82.

⁷⁵⁵ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/122; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 247; Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*, 246-247; Neseî, *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*, 150-151.

⁷⁵⁶ Kerrâmîler bu genel icmaya muhalif olarak cevherin ilk oluş anında vücûd niteliğine hâiz olduğu gibi bekâ niteliğine de hâiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Neseî vücûd ve bekâ lafızlarının Arap dâimîleri ve Arapçadaki kullanımlarına göre eş anlamlı olmamalarından hareketle Kerrâmîlerin bu iddialarının kelâmcıların bu konudaki icmasına olduğu kadar Arap dilbilimcilerinin görüşlerine de aykırı olduğunu ifade ederek Kerrâmîleri eleştirmektedir. Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/125-126. Vücûd ve bekâ lafızları arasındaki ayrım bu eleştiriden bağımsız olarak bekânın bâkîden ayrı varlığını ispat sadedinde de kullanılmaktadır. Buna göre bir cevher var oluşunun ikinci anında yok olduğunda “var oldu fakat bâkî kalmadı” (وَجَدَ وَلَمْ يَبْقَ) denilmesi mümkündür. Fakat varlık ve bekâ eş anlamlı addedildiğinde o zaman bu ibarenin “bâkî oldu fakat bâkî olmadı” (بَقِيَ وَلَمْ يَبْقَ) ya da “var oldu fakat var olmadı” (وَجَدَ وَلَمْ يُوجَدْ) şeklinde anlaşılması gerekirdi ki bu iki ibare çelişki ifade etmektedir. Bekânın vücûddan farklı yani zâtın varlığından ayrı olduğunu kabul durumunda ise bu tarz bir çelişki ortaya çıkmamaktadır. Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 247-248.

edilememektedir. Mâtürîdî âlimlere göre bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bekânın bâkînin ötesinde bir mana olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷⁵⁷

Nesefî bekânın varlık delili olarak Mâtürîdîlerin ilk oluş anını merkeze aldıkları bu argümanlarına bekâ inkârcılarının yönelttikleri itirazları zikretmekte ve bu itirazlara cevap vererek argümanı kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Bu itirazlardan biri bekâ arazının bâkîden ayrı varlığının ve bâkînin bir bekâ ile bâkî olduğunun kabulü durumunda bu bekânın, bâkî nesnenin ya ilk var oluş anında ya da varlığının ikinci anında ortaya çıkması gerekeceği ancak her iki alternatifin de kabul edilemez hususlara sevk edeceği yönündedir. Zira bekâ, bâkî nesnenin ilk var oluş anında ortaya çıkarsa o zaman bu nesnenin daha ilk oluş anında bâkî olduğunu kabul gerekecektir. Varlığının ikinci anında ortaya çıktığının söylenmesi durumunda ise bekâ, cevherde ilk andan itibaren bulunmadığı için cevherin bekâ ile bâkî olduğu söylenemeyecektir. Nesefî bu itirazın araz inkârcılarından mülhem olduğunu belirtmektedir. Nitekim arazları inkâr edenler cismin hareketi üzerinden bir argüman geliştirmekte ve cismin, zâtından ayrı bir hareket ile hareketli olması durumunda bu hareketin ya cismin ilk bulunduğu mekânda ya da ikinci mekânda ortaya çıkması gerektiğine işaret etmektedirler. Hareket cismin ilk mekânında ortaya çıkarsa bu durumda hareketin mevcûdiyetine rağmen intikal söz konusu olmadığı için cismin hareketli olmayabileceğini kabul gerekecektir. Hareketin ikinci mekânda ortaya çıktığının söylenmesi durumunda ise cismin, kendisi sayesinde intikal edeceği bir harekete ihtiyaç duymadığı dolayısıyla da zâttan ayrı arazların bulunmadığı ortaya çıkacaktır.⁷⁵⁸

Nesefî'nin aktarımına göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf başta olmak üzere bir grup Mu'tezile ve İmam Eş'arî hareket ile bekâ konusundaki bu itirazlara aynı tarzda izahlarla cevap vermektedir. Bu bağlamda hareketin nesnenin ikinci mekânında ortaya çıkması gibi bekânın da nesnenin varlığının ikinci anında ortaya çıktığını ileri sürmektedirler. Onlara göre bunun nedeni hareketli nesnenin, ancak ilk mekândan çıkması, ikinci mekândaki kevn nedeni ile hareketli olması ve bu ikinci mekânda kevnin hudûsuna ihtiyaç duymasıdır. Zira ilk mekândan çıkışı, ilk mekândaki kevnin yok olması demektir. Nitekim cisim, kâin olmadığı mekânda kevn ihtiyacı duymamaktadır. Bu gruba göre bâkî

⁷⁵⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, II/126; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 247-248.

⁷⁵⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, II/131.

nesne, varlığının ikinci anında bâkî olduğundan bekâyâ da hudûsunun ikinci anında ihtiyaç duymaktadır. İlk andan ikinciye kadar bir bekâsı yoktur. Dolayısıyla nesne, ilk anda muhdes olmakla birlikte bâkî olmayıp ancak hudûsunun ikinci anında bir bekânın hudûsu ile bâkî olmaktadır.⁷⁵⁹ İmam Mâtürîdî'ye göre de müstakil bir arazın ismi olup devamlılık ve varlığın sürekliliğini (devâm ve istimrârul-vücûd) ifade eden bekâ arazı ancak nesnenin var oluşunun ikinci anında var olabilir. Zira ona göre cisim ilk oluş anında bâkî olmayıp ancak ikinci anında bâkî olabilmektedir.⁷⁶⁰

Mâtürîdî âlimlerinin varlıkların yok oluşunun bir fenâ arazı ile gerçekleştiğini kabul noktasında da İmam Mâtürîdî'nin izni takip ettikleri görülmektedir. Nitekim varlıkların yok oluşu hakkında kendilerinde bir fenânın yaratılması, bekânın kesilmesi ya da nesnelerdeki kevnler ve renklerin kesilmesi ile gerçekleştiği yönündeki farklı izahları zikreden Nesefî İmam Mâtürîdî'nin, cisimlerin yok oluşu hususunda ilk yaklaşımı benimsediğini belirtmekte ve diğer yaklaşımların yanlışlığını ispata çalışmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî âlimler tıpkı bekâ arazını kabulde olduğu gibi fenâ arazının varlığını kabul noktasında da İmam Mâtürîdî'nin izni takip etmektedirler.⁷⁶¹

Hem bekâ hem de fenâ konusunda Mâtürîdîler arasındaki bu ittifak Eş'arîler arasında görülmemekte ve İmam Eş'arî'nin çizgisinden ayrılarak bekâ arazının varlığını reddedenler bulunmaktadır. Nitekim bâkînin, bekâsı olduğu için bâkî olduğunu savunan Eş'arî yaratılmış varlık ve nesnelerin sürekliliğinin ontolojik olarak onlardan ayrı olan bir

⁷⁵⁹ İbnü'r-Râvendî, Ebû Abbâs el-Kalânîsî ve mütekellimlerden bir başka gruba göre hareket tek bir arazın ismi değil iki kevnin ismidir. Bu kevnlerin birincisi nesnenin bulunduğu ilk mekândaki diğeri ise ikinci mekândaki kevnidir. Hareket nesnenin ilk mekânında da ikinci mekânında da mevcûd olmayıp ancak ikinci anın sonunda mevcûd olmaktadır. Hareketin zevâl, sükûnun ise yerleşiklik (karâr) demek olduğunu savunan İmam Mâtürîdî ise zevâlin tek bir kevn olup ikinci mekânda meydana geldiğini ve bu kevn vesilesiyle cismin ilk mekândan zâil olduğunu, yerleşikliğinin de cismin yerleşik olmasını (müstekarr) sağlayan bir başka kevn olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre sükûn ile hareketin iki kevn olması durumunda bu iki kevnin aynı anda aynı nesnede varlıkları imkânsız olacak ve her bir anda sadece tek bir kevn var olabilecektir. Her bir anda tek bir kevn var olabildiği için bir kevn'den önce başka bir kevn var ise bu sonraki kevn, zevâl kevn'i olacaktır. Öncesinde başka bir kevn olmayan kevn ise yerleşiklik kevn'i olacaktır. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/132.

⁷⁶⁰ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/132-133. Bekâ arazını inkâr edenlerin bu husustaki diğer itirazları ve Nesefî'nin bunlara yönelik cevapları için bk. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/133-134.

⁷⁶¹ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/127-128. Nesefî âlemin kîdemi fikrini eleştirdiği bölümde âlemin yok oluşunun imkân dâhilinde olduğunu izaha çalışmaktadır. Bu izahları sırasında fenâ yerine i'dâm kavramını kullanan Nesefî âlemin yok oluşunu sağlayan i'dâmın varlığının âlemden ayrı ve hâdis olduğunu ileri sürmektedir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/79-80. Bu bağlamda her ne kadar yok oluşu ifade için tercih ettiği kavram farklı olsa da varlıkların yokluğunu sağlayan müstakil bir varlık unsurunu kabulü ve İmam Mâtürîdî'nin fenâ arazı hakkındaki görüşünü aktardığı ibareler göz önüne alındığında Nesefî de fenâ arazını kabul edenler zümresinden sayılmaktadır.

bekâ arazı ile sağlandığını ileri sürmekte ve dolayısıyla bekâ arazının varlığını kabul etmektedir. Ona göre bekâ bir arazdır ve bekâ arazının bâkî olması mümkün değildir. Eş'arî bekâyâ genel olarak zıt olan bir türün bulunmadığını fakat bekânın kendi cüzleri ve bekâ türleri arasında zıtlığın bulunduğunu ileri sürmektedir. Bekâ cüzleri arasında zıtlık bulunduğu savunuyla birlikte cevherlerin tecânüsü ve aynı cinsten iki araz cüzünün aynı anda aynı mahalde yani aynı cevher-i ferdde bulunmasının imkânsızlığı fikirlerini benimseyen Eş'arî bu fikirlerinin bir uzantısı olarak bekâ türünden iki cüzün aynı anda aynı cevher-i ferdde bulunmalarının imkânsız olduğunu savunmaktadır.⁷⁶²

Bekâ ve bâkî tanımının hem muhdes hem de Kadîm'i kapsamı hususuna özen gösteren İmam Eş'arî bu bağlamda bâkînin, “üzerinden iki vakit geçen” (ما اتى عليه وقتان) şeklindeki tanımını, sadece üzerinden birkaç zaman geçmesi mümkün olan şeylerin bekâ ile vasıflanacağını ifade etmesi ve Allah Teâlâ'nın bâkî oluşunu imkânsız kılması gerekçeleriyle reddetmektedir.⁷⁶³ Aynı şekilde İmam Eş'arî bâkînin “varlığı peş peşe gelen” (الباقى هو الذى توالى وجوده) tanımını da yanlış bulmaktadır. Zira ona göre bir şeyin varlığı, peşpeşelik ve ardışıklığın mümkün olduğu bir mana değil bizzat o şeyin kendisidir.⁷⁶⁴ Kaldı ki ardışıklık, biri diğerinden önce gelen iki şeyi gerektirir. Tek bir zât için ardışıklıktan söz etmenin mümkün olmaması nedeniyle bâkînin bu şekilde tanımlanması da doğru değildir. İmam Eş'arî, kendinden sonraki bazı Eş'arî âlimler arasında kabul gören bâkînin, “kendisiyle bekânın kâim olduğu kimse” (من قام به البقاء) olduğu düşüncesini aynı gerekçeyle reddetmekte ve her ne kadar ilim ve kelâmın âlim ve mütekellimde kâim olmasını şart koşsa da bâkî olmak için bekânın bâkîde kâim olmasının şart olmadığını savunmaktadır. Esasında Eş'arî bâkînin, zât ile kâim bir bekâ ile bâkî olduğunu inkâr etmemektedir. Sadece zâtın bu bekâ nedeniyle bâkî olduğunun

⁷⁶² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 237-239.

⁷⁶³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 239. Bâkî'nin, “üzerinden iki vakit geçen” şeklindeki tanımın Bağdat Mu'tezilîlerinden Ebû Cafer el-İskâfî'ye (öl. 240/854) ait olması muhtemeldir. Nitekim Eş'arî *Makâlât* adlı eserinde bâkî tanımlarını verirken buna benzer bir tanıma ona nisbet etmektedir. *Makâlât*'taki aktarıma göre İskâfî muhdeslerin, üzerlerinden iki zaman geçince (مَرَّ عَلَيْهِ) bâkî olarak isimlendirildiklerini ileri sürmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-Hılâfî'l-Muṣallîn*, II/52. Bekânın hem muhdes hem kadîmin nitelenebildiği bir vasıf olduğunu düşünmesi hasebiyle Eş'arî Cübbâî'nin “Allah Teâlâ'dan başka bâkî olmadığı” şeklindeki görüşünü de reddetmektedir. Eş'arî'ye göre bu düşünce, bekânın O'na özgü vasıflardan olmasını bu vasıf noktasında hiçbir şeyin O'na ortak olmamasını dahası O'nun nitelendiği vasıfların hiçbiri ile O'ndan başkasının nitelenememesini gerektirirdi ki bu muhaldir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 240.

⁷⁶⁴ Nitekim İmam Eş'arî kendisinden sonraki Ehl-i sünnet kelâmcılarından farklı olarak vücûdu, zâtından ayrı bir sıfat değil zâtın kendisi olarak kabul etmektedir. bk. Çelebi, “Sıfat”, 104.

söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Bunun nedeni ise ilâhî sıfatların, Allah'ın zâtı ile kâim bir bekâ ile bâkî olduğunu düşünmesidir. Dolayısıyla Eş'arî bâkîyi ifade etmek için hem Allah Teâlâ'nın zâtını hem sıfatlarını hem de bekânın kendisini kapsadığını düşündüğü “bekâsı vardır” (يكون له بقاء) ibaresini tercih etmektedir. Nitekim İmam Eş'arî bir şeyin kendi kendine izafesinin imkânı nedeniyle “zâtı ona aittir” (له نفسه) ya da “onun zâtı vardır” (له نفس) söylemleri gibi “bekâsı vardır” (له بقاء) denmesinin de mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşın “bâkî, bekâsı başkasıyla kâim olandır” (الباقي ما (قام بقاءه بغيره) veya “bekâsı onunla kâim olandır” (ما قام بقاءه به) denilmesini yanlış bulmaktadır.⁷⁶⁵

Eş'arî bâkî'nin “hudûstan ayrı bir şey olduğu” (أن معنى الباقي ما كان بغير حدوث) söylemine ise bekânın yaratılmışlara nisbeti imkânını kaldırdığı gerekçesiyle itiraz etmektedir.⁷⁶⁶ Nitekim Eş'arî, bekânın cisim için bir varlık, hudûs, ihdâs ya da icâd olmasını kabul etmemektedir.⁷⁶⁷ Bir şeyin hudûsunun hâdisin kendisinden öte bir şey olmadığını düşünen Eş'arî'ye göre bu söylem her ikisi de muhal olan iki sonuca sevk etmektedir.⁷⁶⁸ Bunların ilki bâkînin hâdis olmayıp ezelde var olduğu söylemidir ki Eş'arî'ye göre bu durum imkânsızdır. Zira tıpkı varlık ile nitelenme imkânının muhdesi kapsam dışında bırakacak şekilde kadîme özgü kılınamaması gibi bekâ ile nitelenmenin imkânı da aynı

⁷⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 237–239. İmam Eş'arî'nin bu görüşünün temelinde cismin arazlarının bekâsı ile Tanrı'nın sıfatlarının bekâsı hususlarında sergilediği tutumların farklılığı yatmaktadır. Arazların, kendileri ile kâim bir bekâ ile bâkî olmalarını imkânsız görmesine karşın İmam Eş'arî ilâhî sıfatların Tanrı'nın zâtı ile kâim bir bekâ ile bâkî olmalarını mümkün görmektedir. Zira cismin arazlarının cisimle kâim bir bekâ ile bâkî olmaları durumunda cisim bâkî olduğu sürece değişikliğe uğrayamayacaktır. Oysa cismin bekâsına rağmen cismin arazlarında değişim ve dönüşümün gerçekleştiği gözlenmektedir. O halde cismin bekâsı, arazların bekâsı anlamına gelmemektedir. İlâhî sıfatlarda ise farklı bir durum söz konusudur. Nitekim Allah Teâlâ'nın sıfatlarının varlıkları zâtullahın varlığı nedeniyle vâcib ve bir bekâ ile bâkîdirler. Ancak Allah Teâlâ'nın zâtının bekâsıyla birlikte O'nun sıfatlarında değişim ve farklılaşma söz konusu değildir. Bu ise ilâhî sıfatların da bir bekâ ile bâkî olmalarının imkânına işaret etmektedir. Bu nedenle Eş'arî Allah Teâlâ'nın sıfatlarının bir bekâ ile bâkî olduğunu ayrıca bu bekânın Allah Teâlâ'nın ve sıfatlarının bekâsı olduğunu, bu bekânın kendisinin ise kendi kendine bâkî olduğunu savunmaktadır. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 237–238.

⁷⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 239. İbn Metteveyh'in nakline göre bâkî'nin “hudûstan ayrı mevcûd” (الموجود بغير حدوث) şeklindeki tanımı Ebû Ali'ye aittir. İbn Metteveyh de Eş'arî gibi bu tanımda bâkî kapsamına sadece Kadîm'in dâhil edebileceğini ve muhdeslerin tanım dışında bırakıldığını belirtmektedir. İbn Metteveyh her ne kadar bu tanımda muhdeslerin mecâzi olarak bâkî olmakla isimlendirilebileceğini belirtse de tercihini Ebû Hâşim'in tanımından yana kullanmakta ve bâkî'nin “mevcûd olduğu bilgisi verildiği anda varlığı yenilenmeyen” (الموجود الذي لم يتجدد وجوده في حال الخير عنه بآله) olduğunu belirtmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/68-69.

⁷⁶⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 238.

⁷⁶⁸ Yoktan var olma anlamını verdiği hudûsı mevcûdun vasıflarından biri addeden Eş'arî'ye göre muhdes, hudûs, ihdâs, hâdis, hadîs gibi sözcükler aynı anlamdadır. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 27–28, 37.

şekilde kadîme özgü değildir. Bu bakımdan bekâ ile nitelenme bir şeyin sonradan meydana gelip gelmemesine bağlı kılınamamaktadır. Eş'arî'ye göre hudûsun muhdesten ayrı olduğu fikrine bağlı olarak da bâkîye “hudûs olmaksızın var olan” anlamının verilmesi yanlıştır. Zira bu durum hudûsu anında muhdes olmasını gerektirecektir ki Eş'arî nezdinde bu muhaldir. Mezîkûr söylemin sevk ettiği her iki sonucu kabulün imkânsızlığını bu şekilde izah eden Eş'arî bâkînin “hudûs olmaksızın kâin olan” (الباقى هو) şeklindeki tanımını reddetmektedir.⁷⁶⁹

Ebü'l-Hüze'yl el-Allâf'ın varlıkların sürekliliğinin ilâhî irâde ve ilâhî hitâb ile gerçekleştiği şeklindeki iddiasına atıfla İmam Eş'arî yaratılmış varlıklar söz konusu olduğunda *ibka* sözü ile bekânın aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir. Bu durumu hareket ettirme (tahrik) ile hareketin ve siyahlaştırma (tesvîd) ile siyahlığın (sevâd) aynı anlamda olmalarına benzeten Eş'arî “Allah Teâlâ cismi bâkî kıldı” (ابق الله تعالى الجسم) ibaresinin “Onun için bir bekâ yarattı” (خلق له بقاء) ibaresi ile aynı anlamda olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'yı cismi bâkî kılmaya kâdir olmakla nitelemenin cisim için bir bekâ yaratmaya kâdir olması anlamına geldiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Eş'arî'ye göre Allah Teâlâ, ilk hudûs anında cismi bâkî kılmaya kâdir olmakla nitelenememekte ancak cisim için bir bekâ yaratmasının mümkün olduğu anda bâkî kılmaya kâdir olmakla nitelenebilmektedir.⁷⁷⁰ Dolayısıyla İmam Eş'arî tıpkı Mâtürîdîler gibi cismin ilk hudûs anında bâkî olmasının imkânsız olduğunu savunmakta ve bu anda bekânın ortaya çıkmasını mümkün görmemektedir. Ona göre cismin sürekliliğini sağlayan bekâ, ancak cismin bâkî kalmasının mümkün olduğu anda ortaya çıkabilir.⁷⁷¹

Bekâ arazının varlığını kabul ederek varlık ve nesnelerin sürekliliğini bu araz ile açıklayan Eş'arî fenâ arazını ise reddetmektedir. Fenâya şeyiyyet atfetmeyen Eş'arî'ye

⁷⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 239–240.

⁷⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 238. Varlıkların ilk hudûs anlarında bâkî olmadıklarını düşünmesi nedeniyle Eş'arî, bâkînin “varlığı haber verildiği anda hudûsu söz konusu olmayan” şeklinde anlamlandırılmasını doğru bulmamaktadır. Zira ona göre bu söylem, bir nesnenin hudûsundan sonraki yok oluşunun ardından ikinci kez tekrar var edilmesinin ilk anında bekâsını gerektirir ki bu muhaldir. İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 240.

⁷⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 239. İmam Eş'arî bu durumu bekâ ile hareketin cisimde var edildikleri anlar arasındaki ilişki ile de izah etmektedir. Nitekim Eş'arî'ye göre ilk hudûs anında cismin bir mekândan hareket etmesinin imkânsızlığı nedeniyle hareketin, cismin ilk hudûs anında meydana gelmesi (hudûsu) mümkün değildir. Hareketin, cismin ilk hudûs anında değil sonraki anda meydana gelişinin hareketin varlığını inkârı gerektirmemesi gibi aynı şekilde cismin hudûsunun ilk anında değil ikinci anında meydana geldiği için bekânın varlığını inkâr da gerekmemektedir. İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 239.

göre *feniye* sözcüğünün anlamı ‘bir şeyin var olduktan sonra yok olmaması da mümkün olduğu halde yok olmasıdır’. Bu bakımdan İmam Eş‘arî *feniye* lafzının sadece daha önce var olan şeyin yok olması durumunda söylendiğini dolayısıyla fenânın, bekâyı takip eden bir durum olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca her bâkînin mevcûd olmasına rağmen her mevcûdun bâkî olmayışına benzer şekilde her fâninin madum olduğunu buna karşın her madumun fânî olmadığını savunmaktadır.⁷⁷² İmam Eş‘arî bu bağlamda bekâsı mümkün olan şey yok oldu (فني ما يصح ان يقي) ve Allah falan şeyi yok etti (افني الله كذا) sözünün, bâkî kalmasının da mümkün olduğu anda nesne için bir bekânın ihdâs edilmemesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷⁷³

Görüldüğü üzere bekâ arazını kabul eden Eş‘arî fenâ arazının varlığını yadsıyarak nesnelerin yok oluşlarını onlarda bekânın ihdâs edilmeyişi ile açıklamaktadır. Onun bu yaklaşımında bekâ ve fenânın yeri değiştirilerek yok oluş için fenâ arazının varlığının gerekliliği, bekânın ise fenânın ihdâs edilmemesi durumu ile izah edilmesinin mümkün olduğu şeklinde bir itirazda bulunulması mümkündür. Böylesi muhtemel bir itirazın farkında olan Eş‘arî bekâ arazının varlığını kabulüne rağmen fenâyı inkâr edişini fenâ ile ilgili bu ibârelerden farklı olarak Allah falan şeyi bâkî kıldı (ابق الله كذا) ya da falan şey için bir bekâ yarattı (خلق له بقاء) ibaresinin anlamının nesne için fenânın yaratılmaması şeklinde anlaşılmasının imkânsız olduğuna işaret ederek izaha çalışmaktadır. Zira ona göre tıpkı nesnelerin yok oluşlarının onlarda bekânın yaratılmaması ile izah edilmesi gibi nesnelerin sürekliliğinin de bekâ arazi ile değil fenânın onlar için yaratılmaması ile izah edilmesi durumunda Allah Teâlâ’nın, kendisinde fenâ yaratmadığı her nesnenin bâkî olması gerekecektir ki bu da muhaldir. Bu bağlamda İmam Eş‘arî nesneleri yok etme işlevi gören fenâ diye müstakil bir arazın bulunmadığı iddiasını bekâ arazi ile kıyasa dayanan bir argümanla desteklemeye çalışmaktadır. Buna göre *bâkî kıldı* (ابقاه) ifadesinin Allah Teâlâ’nın cisim için bekâ yaratması anlamına gelmesi gibi “Allah cismi fânî kıldı” (افني الله الجسم) ibaresi de Allah Teâlâ’nın cisim için bir fenâ yaratması anlamına gelseydi o

⁷⁷² İbn Fûrek, *Mücerredü Maķâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 240.

⁷⁷³ Eş‘arî’ye göre *feniye* ifadesinin doğrudan “bekânın yaratılmaması” şeklinde izahı nesnelerin ilk hudûs anlarından itibaren fânî olmalarını gerektireceği için yanlıştır. Zira ilk hudûs anında hiçbir nesnenin bekâsı yoktur. Şayet yok oluş, herhangi bir kayıt olmaksızın mutlak olarak bekânın yaratılmaması şeklinde yorumlanırsa nesneler daha hudûs anlarında yok olacak ve aslında hiç var edilmeyecektir. Böyle bir çıkmaza düşmemek için Eş‘arî yok oluşu ifade ederken bekânın, *yaratılmasının mümkün olduğu anda yaratılmaması* kaydına vurgu yapmaktadır. İbn Fûrek, *Mücerredü Maķâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 241, 338.

zaman yaratılan bu fenânın, yok edeceği nesnede sonradan ortaya çıkan bir araz olması gerekecektir. Ayrıca bu arazın o nesnede ortaya çıkışı da o nesnenin varlığını gerektirecektir. Ancak bununla birlikte ortaya çıktığı nesne için bir yok edici olması hasebiyle mezkûr nesnenin ademi de lazım gelecektir. Bütün bunlar ise muhal bir durumu ortaya çıkaracaktır. Varsayılan bu fenânın ne yok olacak nesnede ne de başka bir nesnede ortaya çıkması (ihdâs) ise imkânsızdır. Zira bu durum bir şeyin renginin ne o şey de ne de ondan başkasında var edilmemesine benzeyecektir ki renk hakkında ileri sürülen husus da imkânsız olduğundan ‘efnâ Allahu kezâ’ sözünün Allah Teâlâ’nın o şey için bir fenâ yarattığı anlamına gelmesinin de mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlara bağlı olarak Eş‘arî *ibkâ*’nın anlamının bekânın yaratılması anlamına geldiği ve fakat *ifnâ*’nın fenânın yaratılması anlamına gelmediğini ileri sürmekte ve bekâ arazını kabul ederken fenâyı ise reddetmektedir.⁷⁷⁴

Eş‘arîler arasında cevher, cisim ve arazı ile âlemin bütün unsurlarının kadîm olmayıp muhdes olduklarını ve dolayısıyla yok olmalarının imkânını kabul noktasında ittifak bulunmaktadır. Her ne kadar bu yok oluşun keyfiyeti hususunda farklı yorumlar bulunsa da Eş‘arîler bu yok oluşun müstakil bir fenâ arazı ile gerçekleşmediği hususunda hemfikirdirler. Bu bağlamda fenâ arazının varlığını inkâr bakımından mezhep imamının izini takip ettikleri görülmektedir.⁷⁷⁵ Ancak fenâ arazını inkâr hususundaki bu ittifak bekânın varlığını kabulde ihtilafa dönüşmektedir. Nitekim Bâkılânî ve Cüveynî’nin İmam Eş‘arî’den farklı olarak bekâ arazının varlığını reddettikleri belirtilmektedir.⁷⁷⁶ Bâkılânî *İnsâf* adlı eserinde Allah’ın zâtının bâkî olduğunu belirterek O’nun bâkî oluşunu varlığının sürekliliği (dâimu’l-vücûd) olarak yorumlamamaktadır. *Temhîd*’inde de bekânın Allah’ın zâtî sıfatlarından olduğunu kabul etmekle birlikte farklı bir yol izlemektedir. Ancak bu hususu ispat ederken Allah’ın bekâ sıfatını yaratılmış varlıkların bekâsı ile kıyas ederek bir izah geliştirmekte ve yaratılmış varlıklar için bekânın bâkî nesneden bağımsız varlığını kabul ettiğini beyan etmektedir.⁷⁷⁷ Mahlûk varlıkların ancak

⁷⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî*’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî, 241.

⁷⁷⁵ Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 85, 255-257; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’l-dîn*, 121-122; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*, I/127; Necrânî, *el-Kâmil fi’l-istikşâ’ fîmâ beleğânâ min kelâmi’l-kudemâ*, 378.

⁷⁷⁶ Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr min me’tâli’i’l-enzâr*, 190; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 128, 256; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâfi’i’l-edille fi uşûli’l-i’tikâd*, 138-139; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’l-dîn*, 120; Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *Fayşalî’l-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-zendeke*, thk. Mahmûd Bîcû, 1993, 20; Semerkandî, *eş-Şahâ’ifi’l-ilâhiyye*, 246.

⁷⁷⁷ *والباقي منّا لا يكون باقياً إلا ببقاء* Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’l-d-delâ’il*, 299.

bir bekâ ile bâkî olduklarını ileri süren Bâkılânî buna delil olarak da bir şeyin bekâsının, hudûsu anında imkânsız olmasını göstermektedir. Şayet nesneler kendi zâtlarından dolayı bâkî olsalardı o zaman hudûs anlarında da bâkî olmaları gerekirdi ki ilk hudûs anında bekânın muhal olduğunda ittifak vardır.⁷⁷⁸ Bâkılânî'nin bu beyanlarına rağmen sonraki âlimlerden gelen nakiller onun bâkîden bağımsız bir bekâ arazının varlığını reddettiği ve bu konuda Eş'arîlerden farklı görüş belirttiği yönündedir. Bu nakillere göre Bâkılânî bekânın bâkîden ayrı bir varlığı olduğu fikrini reddetmekte ve bâkî'nin kendi zâtından dolayı bâkî olduğunu, zâta zâid bir bekâ ile bâkî olmadığını savunmaktadır.⁷⁷⁹ Bâkılânî'nin bekâ arazını reddine dair bu aktarımların onun günümüze ulaşmayan sonraki eserlerinde bu konuda farklı görüş belirtmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bekâ arazi hususunda Cüveynî ve sonrasındaki bazı Eş'arî âlimlerinin de mezhep imamlarının değil Bâkılânî'nin izini takip ettikleri görülmektedir. Nitekim Eş'arî üstadlarının bekânın bâkî üzerine zâid bir sıfat olduğunu savunduklarını belirten Cüveynî bu konuda kendi benimsediği görüşün ise onlardan farklı olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî'ye göre bekâ, varlığı sürekli nesnenin zâtına ilâve bir unsur değildir. Ona göre bekânın bâkî zâtıdan ayrı varlığı fikri benimsendiğinde ezeli sıfatların bâkî oluşla nitelenmesi dolayısıyla onların da bekâlarının bulunduğu kabul gerekecek ve bu durum arazın arazi kıyâmı şeklindeki imkânsızlığa sevk edecektir. Bu imkânsızlıktan kurtulmak için nesneyi bâkî kılan bekânın kadîm olduğu var sayıldığında ise bu bekânın da bekâ ile nitelenmesi gerekecek ve bu defa da teselsül sorunu ortaya çıkacaktır.⁷⁸⁰ Bekânın, zâtıdan ayrı varlığını kabul durumunda bu tür çıkmazlarla karşılaşmamak adına Cüveynî tıpkı Bâkılânî gibi Eş'arî gelenekten ayrılarak bekânın bâkî nesneden ayrı varlığı fikrini reddetmiştir.⁷⁸¹

⁷⁷⁸ Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü 'i-tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, 58; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 299. Bâkılânî buradan hareketle Tanrı'nın da bir bekâ ile bâkî olması gerektiği çıkarımını yapmaktadır. Zira kadîm varlığın zâtının bekâ olması ya da sıfatların manası olması imkânsızdır. Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 299.

⁷⁷⁹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 128, 256; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlü'd-dîn*, 120; Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*, 20; Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü'efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-'ulemâ'* ve'l-'hükemâ' ve'l-müteḳellimîn, 174; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/441; Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr*, 190; Semerkandî, *eş-Şahâ'ifu'l-ilâhiyye*, 246.

⁷⁸⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâṭi'i'l-edille fî uşûlü'l-i-tikâd*, 138–139.

⁷⁸¹ Muteahhîrîn dönem kelâmcılarından Fahreddin er-Râzî ve Âmidî de benzer gerekçelerle bekâ hususunda Bâkılânî ve Cüveynî'nin görüşlerini tercih etmekte ve bekânın bâkî zâtıdan ayrı varlığı fikrini reddetmektedir. Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalü'efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḥirîn mine'l-'ulemâ'* ve'l-'hükemâ' ve'l-müteḳellimîn, 174–175; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keḷâm*, 136; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I/441–449.

2.2.2.2. Arazların Varlıklarının Bekâ ve Fenâsı

Nazzâm, Kâbî, Ahmed b. Ali eş-Şatvî ve Ebû Hafs es-Saymerî gibi Mu‘tezilî âlimler ve Ehl-i sünnet âlimlerinin tümü arazların bekâsının imkânsızlığı hususunda hemfikir iken Kerrâmîler bütün arazların bekâsını mümkün görmektedir. Mu‘tezile genel olarak arazların tümünün bâkî oluşu hususunda Kerrâmîlere katılmasa da Mu‘tezilîler arasında arazları bâkî olup olmayışlarına göre taksim ederek bazı araz türlerinin bâkî olduğunu savunanların bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi cisimlerin arazlardan oluştuğunu savunan Dırâr b. Amr ve Neccâr cisimlerin parçaları olan arazların bâkî olduğunu, cismin parçası olmayan arazların ise bekâsının imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir.⁷⁸² Ebû Ali el-Cübbâî kelâmın bekâsını mümkün görmekte iken Ebû Hâşim ise kelâmın bâkî olmadığını ileri sürmektedir.⁷⁸³ Arazların bekâsını mümkün gören kelâmcılar tasnif bölümünde belirtildiği üzere hangi araz türlerinin bâkî olduğu hususunda ihtilaf ettikleri gibi bunun keyfiyeti hakkında da ihtilaf etmişlerdir. Nitekim bazı kelâmcılar arazların cisimlerin bekâsıyla bâkî olabileceğini savunurken bazıları da herhangi bir bekâ olmaksızın bâkî olduklarını ileri sürmektedir. Bunların yanında arazların bir mekânda bulunmayan bir bekâ ile bâkî olduğunu savunanlar da bulunmaktadır.⁷⁸⁴

Bekâ arazının varlığını kabul ederek bâkî olanın bir bekâ ile bâkî olduğunu ileri süren kelâmcıların genel olarak arazların bekâsını imkânsız gördükleri belirtilmektedir.⁷⁸⁵ Zira zâtı nedeniyle bâkî olan varlık, zâtı var olduğu sürece yok olmayıp bekâsını sürdürecektir. Buna göre arazların bekâsının onların zâtlarından kaynaklandığının kabulü onların yok olmalarını imkânsız hale getirecektir. Dolayısıyla arazların bekâsı fikrinde ısrar edenler yok olmanın önüne geçtiği için bir bekâ ile oluş fikri yerine bekâyı bâkî varlığın zâtına nisbet etmektedirler. Ancak arazların bekâsı fikrini reddeden kelâmcılar arazların, yoklukları mümkün varlıklar olduklarını vurgulamakta ve arazların zâtları nedeniyle bâkî olduklarının söylenemeyeceğini tam da bu nedenle ileri sürmektedirler. Arazların zâtları nedeniyle bekâları, zâtları var olduğu sürece bâkî olmalarını gerektirip yok olmalarını da

⁷⁸² Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtı'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/44-45; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 71; Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, II/119-121; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 246.

⁷⁸³ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtı'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/45; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 71; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/179; Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/537, II/120.

⁷⁸⁴ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtı'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/46.

⁷⁸⁵ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 61-62; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/149; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 124.

imkânsız hale getirecektir. Kerrâmîlerin ileri sürdükleri gibi arazın zâtı itibariyle bâkî olduğunda Allah'ın *ifne* buyruğu ile yok olacağı iddiası da yanlıştır. Zira Kerrâmîlere göre Allah bâkî bir varlığa *ifne* dediğinde bu varlık, *ifne* sözünün söylendiği ikinci anda yok olmaktadır. Buna göre Allah'ın *ifne* buyruğunu yönelttiği varlık, ikinci anda yok oluyor ve tek bir an için varlığını sürdürmesi mümkün oluyor ise varlığını birden fazla zaman sürdürmesi de mümkün olmalı yani bu varlık *ifne* sözünün söylendiği ikinci hatta üçüncü anda da yok olmamalıdır. Dolayısıyla Kerrâmîlerin bu yaklaşımları da zâtı itibariyle bâkî addedildiğinde arazlara yok olma imkânı tanımayacaktır.⁷⁸⁶

Arazların yokluğunun imkânsızlığı hudûslarının imkânsızlığının kabulünü, hudûslarının imkânsızlığı ise arazların kıdemlerinin ve dolayısıyla cisimlerin de kideminin zorunluluğu şeklinde her biri muhal olan sonuçlar doğuracaktır. Dolayısıyla arazların yok olma imkânlarının kabulü zorunlu görülmektedir. Yok olması mümkün olan bir şeyin kendisi dışında bir bekâ olmaksızın bâkî olması mümkün olmayınca arazların bekâsını onların zâtlarına dayandırma imkânı ortadan kalkacak ve arazların bir bekâ ile bâkî olabileceği ihtimali sorgulanacaktır. Arazların zâtları ile değil bir bekâ ile bâkî oldukları fikri kabul edilince bekâyı sağlayacak bu bekânın ya arazın kendisinde ya da arazdan başka bir zâtta kâim olması söz konusu edilecektir. Kendilerini bâkî kılacak bekânın arazların kendi zâtlarında değil de başkasının zâtında bulunması ve arazların bu şekilde bâkî olmaları mümkün görülmemektedir. Zira tıpkı hareketin başka bir zâtı değil ancak kâim olduğu zâtı müteharrik kılması gibi bekâ da sadece kâim olduğu zâtı bâkî kılmaktadır. Bu nedenle bir şeyin, kendi dışındaki bir bekâ ile bâkî olması muhaldir. Arazları bâkî kılacak bekânın arazın kendi zâtında kâim olması da imkânsızdır.⁷⁸⁷ Zira arazların kendilerinde bir bekâ ile bâkî oldukları fikri kelâmcıların küllî bir kaide olarak benimsedikleri “arazın arazi kıyâmının imkânsızlığı” ilkesine ters düşmektedir.⁷⁸⁸ Dolayısıyla arazların bir bekâ ile bâkî oldukları fikrini savunmak her hâlükârda imkânsız kabul edilmektedir.

⁷⁸⁶ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Mu'allîn*, II/44; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 72; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/126-127, 130.

⁷⁸⁷ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Mu'allîn*, II/44; Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 325; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 71-72; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 247-248; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 13; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 455.

⁷⁸⁸ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Mu'allîn*, II/44; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/75, 121; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/141.

Bekâ arazını kabul ile birlikte arazların bir bekâ ile bâkî olmalarını mümkün gören Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bişr b. Mu'temir gibi kelâmcılar hem bu külli kaide üzerinden eleştirilere maruz kalmamak hem de bir bekâ ile bâkî oluş durumunun sevk ettiği diğer imkânsızlıklara sürüklenmemek maksadıyla arazların herhangi bir mahalde bulunmayan bir bekâ ile bâkî olduklarını savunmuşlardır.⁷⁸⁹ Ancak Ehl-i sünnet âlimleri mahalsiz araz fikrini bütün arazları kapsayacak şekilde imkânsız kabul ettiği için Allâf ve Bişr'in arazların bekâsına yönelik bu manevraları da onları eleştirilerden kurtaramamıştır. Nitekim Bağdâdî bekânın herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis *ibka* sözü ile izah edilmesi durumunda bu izahın diğer arazların söz gelimi irâde ve hareket arazlarının bekâsının da kabulüne kapı aralayacağını ancak Allâf'ın hareket ve irâdenin bekâsı fikrini kabul etmediğini ifade ederek eleştiride bulunmaktadır.⁷⁹⁰ Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşü ayrıca Kerrâmîler tarafından ileri sürülen “cevherler ve diğer şeylerin, Allah'ın *kün* sözünden tevellüd ettikleri” şeklindeki görüşe benzetilmekte ve kendisinden sonraki Mu'tezilîler tarafından kabul görmemektedir.⁷⁹¹ Zira Allâf sonrasındaki Basra Mu'tezilîleri bekânın bâkî nesneden ayrı müstakil varlığını reddetmekte ve bekânın, varlığın sürekliliğinden (istimrârü'l-vücûd) ibaret olduğunu belirtmektedirler.⁷⁹²

Arazların bekâsına yönelik bir diğer yaklaşım arazların, cisimlerin bekâsı vesilesi ile bâkî olduğu şeklindedir. Bu yaklaşımın daha ziyade ilâhî sıfatların bekâsının ilâhî zâtın bekâsı ile izahı sadedinde tartışıldığı görülmektedir. Nitekim gayb hakkındaki hükümlerin şâhid âlemdeki hükümlerle ayniyetini gözeten Mu'tezile ilâhî sıfatlar hakkında da kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ilkesine sıkı sıkıya bağlıdır.⁷⁹³ Bu bağlılıktan hareketle Ehl-i sünnet'in ilâhî sıfatları bâkî kabul edişlerinin arazların bekâsını da kabul etmelerini gerektirdiğini ileri sürerek ilâhî sıfatlar konusunda onları ilzama çalışmaktadırlar. Mu'tezile'nin ezeli sıfatların Allah Teâlâ'ya nisbetinin teaddüd-i kudemâya yol açacağı argümanını desteklemek maksadıyla yönelttiği bu itiraza Ehl-i sünnet âlimlerinin verdikleri cevaplar neticesinde bekânın zâta mı yoksa sıfata mı ait bir nitelik olduğu tartışması ortaya

⁷⁸⁹ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Mu'allîn*, II/44-45, 51; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 70-72; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/120; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 443.

⁷⁹⁰ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 72.

⁷⁹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/69, 106, 121.

⁷⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 442; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 74-75; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/70-75, 149.

⁷⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Ḥalku'l-Kur'ân*, 53; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/343.

çıkılmaktadır. Bu ise mütekellimleri meselenin şâhid-gâib kıyası üzerinden arazların bekâsı probleminin ele alınması ihtiyacına sevk etmektedir. Nitekim gâib bakımından bu problem zât-sıfatın bekâsı üzerinden konuşulurken şâhidde ise cevher-arazın bekâsı üzerinden tartışılmaktadır.⁷⁹⁴

Zât-sıfat ilişkisi ile cevher-araz ilişkisini birbirinden ayırdığı anlaşılan İmam Eş‘arî bu tartışmaları dikkate alarak görüş beyan eden ilk kelâmcılardandır. Eş‘arî cismin arazlarının cisimle kâim bir bekâ ile bâkî olmalarını imkânsız görmekte fakat Allah Teâlâ’nın sıfatlarının O’nun zâtıyla kâim bir bekâ ile bâkî olmalarının mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Zira şayet cismin arazları cisimle kâim bir bekâ ile bâkî olsaydı cisim bâkî olduğu sürece arazların değişimleri imkânsız olurdu. Cismin arazlarının cismin bekâsına rağmen değiştiklerini (tebeddül) ve farklılaştıklarını (tegayyür) müşahade etmemiz cismin bekâsının, arazların bekâsı anlamına gelmediğini gösterir. Oysa Allah Teâlâ’nın sıfatları bir bekâ ile bâkî oldukları gibi bu sıfatların varlığı O’nun varlığına bağlı olarak vâcib olduğunda ve Allah Teâlâ’nın bekâsıyla birlikte sıfatların değişimleri ve farklılaşmaları (tebeddül ve tegayyür) mümkün olmadığında bu sıfatların da bir bekâ ile bâkî olmaları mümkün olur. Dolayısıyla Eş‘arî’ye göre Allah Teâlâ ve sıfatları, kendi zâtıyla bâkî olan bir bekâ ile bâkîdir. Bu bekânın kendisi ise kendi kendine bâkîdir.⁷⁹⁵

İlâhî sıfatların varlığı fikrini benimseyen kelâmcılara Mu‘tezile’nin bekâ üzerinden yönelttiği itiraz Nesefî tarafından şu şekilde aktarılmaktadır:

“Allah’ın [zâtından ayrı] sıfatları olsaydı bu sıfatlar bâkî olurdu. Ancak bu sıfatların bekâsının bir bekâ ile olması ise imkânsız olurdu. Size [ilâhî sıfatları kabul eden Ehl-i sünnet’e] göre sıfatların bekâsının zâtlarından dolayı olması da mümkün değildir. Kaldı ki bunu mümkün görürseniz o zaman kendi ilkenizi çiğnemiş olursunuz.”⁷⁹⁶

Yukarıdaki pasajda Mu‘tezile ilâhî zâtın hâdislere mahal teşkil etmesinin imkânsızlığı hasebiyle zâta ait sıfatların varlığının kabul edilmesi durumunda bu sıfatların da zât gibi bâkî olmaları gerekeceğine işaret etmekte ve sıfatların bekâsının ne şekilde olacağı sorgulamasında bulunmaktadır. Bir önceki bölümde ifade ettiğimiz üzere isitismalar bulunsa da Ehl-i sünnet’in geneli bâkî varlıkların, zâtlarından dolayı değil kendilerinden ayrı bir bekâ arazı ile bâkî olduğu prensibini savunmaktadır. Pasajda Mu‘tezile, Ehl-i

⁷⁹⁴ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/306-314.

⁷⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtı’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 237.

⁷⁹⁶ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/307.

sünnetin bu ilkesine dikkat çekmekte ve Ehl-i sünnet'in ilâhî sıfatların zâtlarından dolayı bâkî olduklarını ileri süremeyeceklerini aksi halde bu prensipleriyle ters düşeceklerini vurgulayarak sıfatullahın bekâsını izah yoluna set çekme suretiyle sıfatları ret düşüncesini desteklemeye çalışmaktadır.

Arazilarda görülen tegayyür ve tebeddülün sıfatlarda görülmemesi üzerinden bekâ hususunu ele alan İmam Eş'arî, Mu'tezile'nin yukarıda zikredilen itirazına zât-sıfat ve cevher-araz arasındaki gayriyet ilişkisi üzerinden de cevap vermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda İmam Eş'arî sıfatın zâtın gayrı olmadığına işaret etmekte ve bu nedenle de zât bir bekâ ile bâkî kabul edildiğinde ilâhî sıfatların da zâtın gayrı olmamaları hasebiyle aynı bekâ ile bâkî kabul edildiklerini belirtmektedir. Ancak Eş'arî'ye göre zât-sıfat arasındaki bu ilişkinin cevher-araz arasında da bulunduğu söylenemeyecektir. Buna göre zâtın bir bekâ ile bâkî olmasının sıfatın da aynı şekilde bâkî olmasını gerektirmesi cevherin bekâsı nedeniyle arazın da bâkî kabul edilmesi zorunluluğunu doğurmayacaktır. Zira sıfat zâtın gayrı değil iken araz cevherin gayrıdır. Dolayısıyla cevherin bekâsı, cevherle kâim olan arazların bekâsını gerektirmemektedir. Nitekim arazlar cevherlerin bekâsı nedeniyle bâkî kabul edildiğinde ademleri imkânsız olacaktır. Oysa cevher varlığını sürdürdüğü halde arazların yok olabildikleri müşahade ile bilinen bir durumdur. Bu ise zât-sıfat arasındaki ilişkiye kıyas yoluyla arazın cevher gibi bâkî olması gerektiği söylemini geçersiz kılmaktadır.⁷⁹⁷

Nesefî, Eş'arî'nin mezkûr itiraza cevap niteliğindeki bu izahlarını yanlış bulmakta ve Mu'tezile'nin itirazının temel noktasının Eş'arî tarafından anlaşılmadığını düşünmektedir. Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin itirazındaki esas vurgu zât ile kâim bekânın, nasıl olup da zât olmayan şeyin (yani sıfatların) bekâsı olarak kabul edildiği ve bununla birlikte zât olmayan bu şeyde bekânın kâim dahi olmaması fikrinin savunulmasının nasıl mümkün olduğu hususudur. Kaldı ki cevherin bekâsının arazlarının bekâsı kılınamamasının nedeni arazın cevher olmamasıdır. Arazın cevher olmaması ise cevherin gayrı olmasından dolayı değildir. Mugâyeretle nitelenme bu konuda belirleyicidir. Fakat cevherin bekâsının, kendisinde kâim olan araz için bekâ olmamasının nedeni Eş'arî'nin yaptığı gibi cevherin arazın gayrı olması ile izah edilemez. Zira tam tersine arazın cevherin gayrı olma nedeni, cevherin bekâsının arazın bekâsı olmamasıdır. Nitekim tam

⁷⁹⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/307-308.

da bu nedenle cevher varlığını sürdürdüğü halde araz yok olabilmektedir. Buna göre şayet cevherin bekâsı aynı zamanda arazlarının bekâsı kılınsaydı arazlar cevherin gayrı olmazdı. Zira o zaman arazlar cevherin bekâsı süresince asla yok olmazdı. Özetle arazların cevherin gayrı olmalarının sebebi, cevherin bekâsının arazların bekâsı kılınmasının imkânsızlığıdır. Dolayısıyla arazların cevherin gayrı oluşunu, cevherin bekâsının arazların bekâsı kılınmasının imkânsızlığının illeti kabul edenler bu iki husus arasındaki illet-malul ilişkisini ters yüz etmiş olmaktadır.⁷⁹⁸

İmam Eş'arî'ye yönelik bütün bu itirazlarına rağmen Nesefî de ilâhî sıfatların bâkî olduğunu düşünmekte ancak bunu Eş'arî'den farklı bir şekilde izah etmektedir. İlâhî sıfatların her birinin Allah'ın sıfatı olmanın yanında *linefsihî* bekâ olduklarını savunan Nesefî sıfatların bekâsını Eş'arî'nin aksine zâtullah'a değil doğrudan doğruya sıfatların kendisine dayandırmaktadır. Ona göre söz gelimi ilim sıfatı zâtullah'ın ilmi olup Allah bu ilim ile âlimdir. İlim sıfatı zâtı âlim kılma özelliğinin yanında bizzat kendisi olan bir bekâ ile bâkîdir (يكون العلم بقاء لنفسه فيكون باقياً بقاءً هو نفسه). Aynı şekilde Allah'ın bekâsı da O'nu bâkî kılan O'na ait bir sıfattır. Bununla birlikte bekâ sıfatının kendisi *linefsihî* bekâdır. Dolayısıyla bekâ sıfatının bizzat kendisi bâkîdir.⁷⁹⁹ İlâhî sıfatların bekâsı hakkındaki bu izahın şahid âlemde arazlar için de geçerli olması gerekeceği şeklinde muhtemel bir itirazın ileri sürülebileceğinin farkında olan Nesefî arazların sıfatlar gibi *linefsihî* bekâ ile

⁷⁹⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/308-309. Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin itirazındaki temel noktaları kaçırmakla birlikte Eş'arî'nin savının yanlışlığını ortaya koyan hususlardan bir diğeri de onun görüşünün bütün sıfatların ayniyeti sonucunu doğurmasıdır. Zira şayet İmam Eş'arî'nin iddia ettiği gibi Allah Teâlâ'nın bekâsının ilâhî sıfatların da bekâsı kabul edilmesi sıfatların zâtın gayrı olmamasından kaynaklansaydı o zaman bekâ sıfatı için geçerli bu durumun diğer bütün sıfatlar için de geçerli olması gerekirdi. Buna göre söz gelimi yine sıfatların zâtın gayrı olmaması gerekçesiyle O'nun hayatının da hem zâtının hem de bütün sıfatlarının hayatı olması gerekirdi. Böylece her bir sıfat hayy, kâdir, âlim, semî, basîr ve mürîd olurdu ki bunlar rubûbiyet sıfatları olduğundan sıfatların her biri bunlarla nitelenince her bir sıfatın rubûbiyet ve ulûhiyetle nitelenmesi sonucu ortaya çıkardı. Dolayısıyla Nesefî'ye göre Eş'arî'nin görüşü Mu'tezile'nin itirazına cevap vermek bir yana ilahların çokluğu neticesine sevk ederek onların bu konudaki itirazlarına destek vermiş olmaktadır. Bu nedenle Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin mezkûr itirazına verilecek en güvenilir cevap ilâhî sıfatların varlığına yönelik hiç bir şüpheye yer bırakmayacak derecede sağlam deliller bulunduğunu vurgulamak olmalıdır. Aynı şekilde bu sıfatların hudûsunun ve ademinin imkânsız olduğuna yönelik deliller de bulunmaktadır. Bütün bu deliller ışığında sıfatların şeksiz şüphesiz dâim olduğu malum olmaktadır. Nesefî'ye göre dâim olanın bâkî olmadığı söyleminin muhal oluşu da apaçık bilinmektedir. Bekâsı olmayan bâkî söyleminin muhal oluşu ve ayrıca bir mananın bir sıfatla kıyâmının imkânsızlığı delillerle ortaya konulunca sıfatların varlıkları, bekâları ve devamlılıkları zaten ispat edilmiş olacaktır. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/309-310.

⁷⁹⁹ Nesefî sıfatların *linefsihî* bâkî oluşlarını ifade eden bu izah tarzının iki bâkînin tek bir bekâ ile bâkî oldukları sonucunu doğuracağı itirazına da karşı çıkmaktadır. Nitekim iki bâkîden biri *linefsihî* bekâ oluş şeklinde bâkî olmakla birlikte başka bir bâkî varlık ile kâim olunca bu iki bâkînin her biri bâkî olduğu halde böylesi bir imkânsızlık ortaya çıkmayacaktır. Zira bu durum tek bir bekânın iki zâtla kıyâmına sevk etmemektedir. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/311.

bâkî olduklarının söylenemeyeceğini ifade etmekte ve bu durumu sıfatlar ile arazlar arasındaki farka işaret ile açıklamaktadır.⁸⁰⁰ Nitekim arazlar, muhdestir ve ilk hudûs anında arazların bekâsından söz edilmemektedir. Oysa bekâ, süreklilikten (devâm) ibarettir. İlk varlık anında ise bir devamlılık yoktur. Dolayısıyla arazlar ilk hudûs anlarında mevcûd olmakla birlikte bekâları söz konusu değildir. Bu nedenle de arazların *linefsihî* bekâ tarzında bâkî olmaları imkânsızdır. Şayet öyle olsalardı o zaman ilk hudûs anında da bekâlarının bulunması gerekirdi. Arazların aksine ilâhî sıfatların ise bâkî olmadıkları bir an bulunmamaktadır. Zira sıfatlar muhdes değildir. Özetle söylemek gerekirse Nesefî'ye göre arazların muhdes oluşları, onların *linefsihî* bekâ ile bâkî olmalarını imkânsız kılarken ilâhî sıfatlar muhdes olmadıklarından onlar için böyle bir imkânsızlık söz konusu değildir.⁸⁰¹

Arazların, bağlı bulundukları mahallin bekâsı ile bâkî olması bekâ arazının varlığını reddetmekle birlikte bazı arazların herhangi bir bekâ olmaksızın bâkî olabileceğini savunan Basra Mu'tezilîleri tarafından da reddedilmektedir. Zira bir arazın, mahallinin bekâsı ile bâkî olması durumunda mahallin bekâsının bu arazın bekâsını gerektirmesi başka bir arazın bekâsını gerektirmesinden daha uygun olmayacaktır. Dolayısıyla mahallin bekâsı ile hangi arazın bâkî olacağını belirleyici bir şey olmayacağı için arazların bekâsının bu şekilde bâkî olması söz konusu değildir.⁸⁰²

Arazların bekâsına dair son yaklaşım ise herhangi bir bekâ söz konusu olmaksızın arazların bâkî oldukları iddiasıdır. Bu yaklaşım, bekânın bâkî nesneden ayrı müstakil varlığını yani bekâ arazını reddeden Cübbâîler ile onların takipçileri olan Basra Mu'tezilîleri tarafından benimsenmektedir. Onlara göre bekâ arazının kabulü ve bâkînin

⁸⁰⁰ Nesefî'nin bu izah tarzı yeni olmayıp arazların bekâsını reddeden kendinden önceki kelâmcıların izahları ile aynıdır. Nitekim Ehl-i sünnet âlimlerinin yanı sıra Ahmed b. Ali eş-Şatvî (öl. 279), Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve Muhammed b. Abdullah b. Mümellek el-İsbahânî gibi arazların hiçbirinin iki vakitte sürekliliği bulunmadığını ileri süren mütekellimler bâkî olanın ya kendi zâtı sebebiyle ya da kendisindeki bir bekâ sebebiyle bâkî olduğuna işaret ederek her iki alternatifin de arazlar için geçersiz olduğunu belirtmişlerdir. Bu bağlamda arazların kendi zâtları sebebiyle bâkî olmalarının imkânsızlığını arazların hudûsları (yaratılışları) anında da bâkî olmalarını gerektireceği hususuna ve bu durumun muhal oluşuna dayandırmışlardır. Bu görüşü savunanlar ayrıca arazların, kendilerinde sonradan yaratılan bir bekâ ile bâkî olmalarını da imkânsız görmüşlerdir. Zira arazların, kendilerinde kâim bir bekâ ile bâkî olmaları arazın arazi kıyâmı şeklindeki muhal bir duruma sevk edecektir. Dolayısıyla arazların bir bekâ ile bâkî olmaları her halükârda imkânsızdır. Bâkî olmayı mümkün kılan tüm yolların arazların bekâsı söz konusu olduğunda çıkmaza sürüklediği ispat edildikten sonra arazların bâkî olmalarının imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/44; Bâkullânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 325; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 455.

⁸⁰¹ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/310-313.

⁸⁰² İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/72, 149.

bir bekâ ile bâkî olduğu iddiası arazın arazı kıyâmı şeklindeki imkânsızlığa sevk etmektedir.⁸⁰³ Dolayısıyla bekâ arazını reddetmelerinin ardında bazı araz türlerinin bâkî olduğunu kabullerinin bulunduğu söylenebilir. Zira bâkî nesnenin bir bekâ ile bâkî olduğu söylemi bâkî arazların bir bekâ arazı ile bâkî olmasını gerektirecektir ki bu durum bir arazın bir başka arazı kıyâmı sonucunu ortaya çıkaracaktır. Oysa arazlarda mahal probleminin tartışıldığı bahislerde belirtildiği üzere bu durum hem Ehl-i sünnet hem de Mu‘tezile kelâmcılarına göre muhal kabul edilmektedir.

Esasında Basra Mu‘tezilesi bâkî addettikleri nesnelerin, kendilerine zıt başka bir nesnenin ortaya çıkması veya varlıkları yahut bekâları için ihtiyaç duydukları şeyin ortadan kalkması ile yok olduklarını düşünmektedirler. Mu‘tezile’nin, yok oluşu zıtlarla izah nedeni ise yok etmeye yönelik bir kudretin imkânı söylemini reddetmeleridir. Onlara göre Allah Teâlâ’nın kudreti de nesneleri yok etmeye değil sadece var etmeye (ihdâs) taalluk etmektedir. Zira kâdir, bir nesne üzerinde ancak hudûs yönünde kudret sahibidir.⁸⁰⁴ Bu bağlamda Mu‘tezilîler de arazların bekâsının mutlak olduğunu ileri sürmemektedirler. Onlara göre bâkî zümresinden kabul edilen arazlar sadece zıtları ortaya çıkana kadar

⁸⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: et-Teklîf*, 442; Nîsâbü’rî, *el-Mesâ’il fî’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 74-75; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/70-75, 149; Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/48-49; Kâbî, *Kitâbü’l-Maqâlât ve ma’ahu’ Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 464; İbn Hazm, *el-Faṣl fî’l-mîle ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, V/151-153; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 61-62. Fenâ arazının reddi hususunda Ehl-i sünnetin yaklaşımını benimseyen İbn Hazm arazların herhangi bir bekâ olmaksızın bâkî olduğu hususunda ise Mu‘tezile ile hemfikir. Ancak İbn Hazm arazların bir bekâ olmaksızın bâkî olduğunu *arazın arazla kıyâmının imkânsızlığı* kaidesi nedeniyle savunuyor değildir. Nitekim İbn Hazm arazların arazlarla kıyâmını mümkün görmektedir. Arazların bekâsını bir bekâ ile değil de zâtları ile açıklamasının nedeni bâkî hakkındaki görüşleridir. Zira ona göre yaratma yaratılandan, bekâ bâkî nesneden ayrı değildir. Tıpkı fenânın sadece nesnenin yokluğu ve butlânından ibaret oluşu gibi bekâ da nesnenin varlığı, belirli bir süre sabit ve kâim olmasından ibarettir. Arazların iki vakitte birden bâkî kalmasını ve bir arazın başka bir arazı taşımasını mümkün gören İbn Hazm arazın bekâsının imkânsız olduğu iddiasına delil olarak sadece arazın iki vakitte birden bâkî kalması durumunda bir mekân işgal etmesi gerekeceğinin gösterilebildiğini söylemektedir. İbn Hazm’a göre kelâmcıların bu iddiaları hatalı, zikrettikleri delil ise zayıftır. Ayrıca arazın bekâsının imkânsızlığı hakkındaki iddiaları doğru olsaydı o zaman arazın tek bir vakit için de bâkî kalmaması gerektiğini söylemeleri gerekirdi. Nitekim tek bir vakitte bâkî kalması durumunda da mekân işgal etmiş olduğu söylenebilecektir. Zira mekân ihtiyacı tek bir vakitte de iki ve daha fazla vakitte de farklılık göstermeyecektir. Bu ilzamdı kurtulmak için tek bir vakit dahi bâkî kalmadığını ileri sürmeleri durumunda ise asla bâkî olmadığını kabul etmiş ve bu durumda arazın mevcûd dahi olmadığını söylemiş olacaklardır. Mevcûd olmadığı söylemi madum olduğu düşüncesine sevk edecektir. Böylece esasında arazları inkâr fikrine sürüklenmiş olacaklardır. İbn Hazm arazın iki vakitte bâkî kalıp üç vakitte bâkî kalmasının imkânsız olduğunu zira mekân işgal etme durumunun iki vakit bâkî kalınca değil üç vakit bâkî kalınca söz konusu olduğunu ileri süren ile aralarında ne fark olduğunu sorarak bir başka itirazda bulunmaktadır. Ona göre bu tür iddiaların tamamı hatalıdır ve esasında bekâ, mekân işgal etmeyi gerektirmemektedir. Mekân işgal etmeyi gerektiren durumlar nesnenin uzun, geniş ve derin olması durumlarından ibarettir. İbn Hazm, *el-Faṣl fî’l-mîle ve’l-ehvâ’ ve’n-nihâl*, V/151-153, 237-239.

⁸⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: et-Teklîf*, 441-443.

varlıklarını sürdürmektedir. Zıtları ortaya çıktığında bekâları sona ermekte ve yok olmaktadırlar. Zıddı bulunmayan ses ve kelâm gibi arazlar ise harici bir etki olmaksızın yok olmaktadırlar.⁸⁰⁵ Dolayısıyla Mu'tezile esasında arazların mutlak manada bir kalıcılıkları bulunmadığı hususunda Ehl-i sünnet ile hemfikirdir. Aralarındaki fark Ehl-i sünnet'in arazların varlık süresini an ile kısıtlayarak süreksizlik prensibini Mu'tezile'den daha katı biçimde işletmesi Mu'tezile'nin ise araza, zıddı ortaya çıkana kadar mühlet tanınmasıdır.

Bâkî nesnelerin bir bekâ arazı olmaksızın bekâsını savunan Mu'tezilîlere göre türleri arasında zıttı bulunmakla birlikte bâkî olması mümkün arazlar renk, tat, koku, sıcaklık-soğukluk arazlarıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu arazlar sonsuza kadar bâkî olmayıp sadece Ehl-i sünnet düşüncesinin aksine varlıkları bir andan uzun sürebilen ve bulundukları mahalde kendilerine zıt olan bir başka türü ya da zıt yerine geçen bir şeyin ortaya çıkmasına kadar varlıklarını sürdürüp bu zıttın belirmesi ile fenâ bulan arazlardır. Söz gelimi bâkî kabul edilen renk arazları, türleri arasında zıtlık bulunan arazlardandır. Renk arazının bekâsı da renkli cismin, hâlihazırda kendisinde var olan rengin sağladığı görünümü bu renge zıt başka bir renk ortaya çıkıncaya kadar koruması ile izah edilmektedir. Yani söz gelimi siyah bir cisimde bulunan siyahlık arazı kendisine zıt olan beyazlık arazı o cisimde ortaya çıkana kadar bâkîdir. Beyazlık ortaya çıkınca ise siyahlık arazı yok olacaktır.⁸⁰⁶

⁸⁰⁵ Peters, *God's Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilî qāḍî l-quḍāt Abū 'l-ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī*, 125–126.

⁸⁰⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/149-150. Bâkî arazın yokluğunun zıddının ortaya çıkışı ile izah edildiği bu yaklaşıma mahalde bâkî olan arazın, kendisini yok edecek zıddın ortaya çıkmasını engellemesi suretiyle varlığını koruması gerekeceği üzerinden bir itiraz yöneltilmektedir. Bu bağlamda arazların, herhangi bir bekâ olmaksızın yani zâtları nedeniyle bâkî kabul edilmelerinin arazların yokluğunu imkânsız kılacağı bu imkânsızlığın arazların hudûslarının da imkânsızlığını gerektireceği belirtilmektedir. Dahası arazların hudûsunun imkânsızlığının onların kıdemlerinin ve dolayısıyla cisimlerin de kıdeminin zorunluluğu anlamına geleceğine işaret edilmektedir. Kadîmin ademinin imkânsızlığı ise kelâmcıların küllî kâidelerindendir. Zâtından dolayı bâkî kabul edilen bâkî bir nesnenin zıddı vesilesi ile yok olabileceği söylemi ise hatalıdır. Zira söz gelimi siyah bir cismin zâtından dolayı siyah olduğu, dolayısıyla zâtının, siyahlığının illeti olduğu ve siyahlığın illeti olan zâtın kıyâmı süresince o zâтта beyazlığın ortaya çıkmasının imkânsız olması gibi siyahlığın yok olması da imkânsız olacaktır. Böylece cismin siyahlığı aklen vâcib olacaktır. Aklen vacib olan ise zıddı ile yok olamamakta hatta ona bir zıt da takdir edilememektedir. Ortaya çıkacak bütün bu imkânsızlıklar nedeniyle arazların herhangi bir bekâ olmaksızın bâkî addedilmesinin muhal olduğu ileri sürülmektedir. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 71-72; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlü'd-dîn*, I/126; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 246-247. Arazların herhangi bir bekâ olmaksızın bâkî olduğunu savunanların haberdar olduğu bu itiraz, ortaya çıkan zıddın, hâlihazırda mahalde bulunan bâkî arazı yok ettiği söyleminde zıddın varlık anının, mahaldeki şeyin yokluk anı olduğunun kastedildiği belirtilerek savuşturulmaya çalışılmaktadır. Yapılan itirazdaki söylemin ise ademin teceddüdünün öncelenmesi şeklinde kabul edilemez bir durumun ifadesi olduğuna dikkat çekilmektedir.

Türleri arasında zıtlık söz konusu olmadığı halde bâkî kabul edilen telif, hayat ve kudret arazlarının yokluğu ise onlar için zıt hükmünde olan bir şeyin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmektedir.⁸⁰⁷ Hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâki kapsayan kevn arazlarının da bâkî oldukları halde aralarında zıtlık söz konusu bulunmadığı ve mütemâsil oldukları ileri sürülmektedir. Zira kevn arazi, cevherlerin bir yönde konumlanmasını sağlama işlevini yerine getiren arazlardandır. Bu bağlamda kevnler arasındaki farklılık cevherleri konumlandırma tarzlarından kaynaklanır ki bu farklılık da sadece isimlendirmeden ibaret görülmektedir. Söz gelimi kevn, kendisine zıt bir kevnin akabinde meydana geldiğinde bu yeni kevn cevherin daha öncekinden farklı bir cihette konumlanmasını sağlar ve “hareket” diye isimlendirilir. Cevherin bir yönde bir vakitten daha uzun süre kalmasını sağlayan kevn ise sükûndur. Bir cevher bir başka cevherin yanında arada boşluk bulunmayacak şekilde konumlandığında bu iki cevherin bu şekilde yan yana konumlanmasını sağlayan kevn arazi mücâveret olarak isimlendirilir. Bu iki cevherden biri diğerinden uzaklaştığında ise iki cevherin birbirinden ayrı olarak konumlanmalarını sağlayan kevn arazi “mufârakat” ve “mübâade” diye isimlendirilir.⁸⁰⁸ Kevnlerin tümü mütemâsil kabul edilince söz gelimi hareketin de sükûn gibi bâkî olduğu ileri sürülebilmektedir.⁸⁰⁹ Hareketin bâkî olması durumunda sükûna dönüşeceği ifade edilerek

Ayrıca sonradan ortaya çıkan zıddın bâkî arazi yok ettiğinin savunulduğu yaklaşımda ademin teceddüdü değil varlığın teceddüdünün esas alındığı belirtilmektedir. Yani zikredilen itirazda bir mahalde var olan siyahlık arazının bâkî kalmak için bulunduğu mahalde henüz madum olan beyazlık arazının ademinin sürdürülmesine etki etmesi fikrinin kabul edilmesi gerektiği iması söz konusudur. Oysa bâkî arazın, zıddı vesilesiyle yok olduğu söylemi ile bâkinin, hâlihazırda madum olan zıddın ademinin teceddüdü fikri bertaraf edilerek bâkî arazi zıt olan arazın varlık anının, mahalde daha önceden bulunan bu bâkî arazın yokluk anı olduğu kastedilmektedir ki onlara göre bu daha doğru bir yaklaşımdır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/151; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 89-90.

⁸⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 434. Ebû Ali el-Cübbârî'ye göre itimâd arazlarının bütün türleri arasında zıtlık bulunmaktadır. Ancak Ebû Hâşim ve takipçileri Kâdî Abdülcebbar, Nîsâbü'rî ve İbn Metteveyh'e göre lâzım itimâd arazları arasında zıtlık söz konusu değil iken mücteleb itimâdlar arasında zıtlık bulunmaktadır. Ebû Ali itimâd arazlarının bâkî olmadığını savunurken Behşemî ekol mücteleb itimâdların bâkî olmadığını fakat lâzım itimâdların bâkî olduğunu ileri sürmüş ancak itimâdların bekâsının renklerin bekâsından farklılık gösterdiğini belirtmişlerdir. Onlara göre renk arazlarının bekâsı tür ve cinsi ile izah edilirken itimâdın bekâsı ise bu şekilde izah edilememektedir. Zira itimâdın özelliği, ikinci anda yok olmasıdır. Fakat mahallinde aynı anda bulunan yaşlık ve kuruluk onun yok olmasına bir engel teşkil etmekte ve bu suretle bekâsı sağlanmaktadır. Yani itimâd arazının bekâsı renk arazının aksine cinsle bağlı zorunlu bir bekâ değil yok olmasını engelleyen şeyin varlığına bağlı mümkün bir bekâdır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/105, 152, 324-325; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 90.

⁸⁰⁸ Cevherde ilk ortaya çıkan kevn ise mutlak olarak “kevn” ismini alır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/237.

⁸⁰⁹ Kevnlerin temâsülü ve dolayısıyla hareket ile sükûnun aynı olduğu görüşü Ebû Hâşim ve Behşemilere aittir. Ebû Ali ve takipçileri ise hareket ve sükûnun kevn cinsinden olmakla birlikte bu ikisinin kevnin farklı

hareketin bâkî olmayacağı yönündeki itiraza karşılık olarak hareket ile sükûn arasındaki farkın isimlendirmeden ibaret olduğu dolayısıyla bâkî kalan hareket kevninin sükûna dönüşmesinin hareketin bekâsı fikrini zedelemeyeceği belirtilmektedir. Onlara göre hareket bâkî olunca ismi değişse de sıfatı değişmeyecek ve kevn cinsinden olmaya devam edecektir. Bir şeyin bâkî olması hareket özelinde düşünülecek olursa onun ismini değiştirse de cinsini değiştirmeyecek ve kevn cinsinden koparmayacaktır.⁸¹⁰ Ancak kevnler arasındaki bu benzerlik durumu aynı cihette bulundukları sürece geçerlidir. Cihetleri farklılaştığında kevnler arasında zıtlığın söz konusu olacağı kabul edilmektedir.⁸¹¹ Dolayısıyla aynı cihette olduklarında sükûn ile hareket benzer olacaktır. Ancak cihetleri farklılaştığında kevnler arasında zıtlık hâsıl olacaktır.⁸¹² Bu bağlamda cihetleri farklılaşmayan hareket ve sükûn birbirine zıt kabul edilmezken cihetleri farklı olan iki hareket birbirine zıt sayılmaktadır.⁸¹³ Dolayısıyla bâkî bir kevnin varlığı yine zıttı sayesinde son bulacaktır. Kevnlerin tümünün bâkî olduğunun delili olarak bir cevherin belirli bir yöndeki bulunuşunun onun o yönden başkasında konumlanmasını sağlayacak başka bir kevnin ortaya çıkmasına kadar devam etmesi gösterilmektedir. Buna göre cevheri bir yönde konumlandıran x kevnini aynı cevheri zıt bir yönde konumlandıracak y

türleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Ebû Ali selefi Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşünü sürdürerek Behşemilerin aksine hareketin bâkî olmadığı fikrini benimsemektedir. Bununla birlikte sükûnun bâkî olduğunu kabul etmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/249, 262; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî 'l-hilâf beyne 'l-Başriyyîn ve 'l-Bağdâdiyyîn*, 173-174, 177-178.

⁸¹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/263; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî 'l-hilâf beyne 'l-Başriyyîn ve 'l-Bağdâdiyyîn*, 179.

⁸¹¹ Mahalleri aynı olsa dahi cihetlerinin farklılaşması kevnlerin zıtlaşması için yeterli görülmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/257.

⁸¹² Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî 'l-hilâf beyne 'l-Başriyyîn ve 'l-Bağdâdiyyîn*, 173-174; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/257-258.

⁸¹³ Zira bir cismin her biri farklı cihette olan aynı andaki iki hareketi cismin iki zıt durumda bulunmasını gerektireceğinden imkânsız görülmektedir. Bir cismin aynı anda iki zıt yönde hareketinin imkânı fikri felsefecilere nisbet edilmektedir. Buna delil olarak da belirli bir yönde hareket eden değirmen taşı üzerindeki karıncanın taşın gidiş yönüne zıt doğrultudaki hareketi ve bir yönde giden gemideki yolcunun geminin gidiş yönüne zıt yöndeki hareketi gösterilmektedir. Bu örneklerde karınca ve yolcu hem üzerinde bulundukları nesnenin gidiş yönünde hem de kendi hareketlerine bağlı yönde seyir durumunda olurlar. Ancak bir cismin aynı anda iki zıt yönde hareketini imkânsız gören Mu'tezilîler karınca ve yolcunun hareketlerinin ancak taş ve geminin hareketleri arasındaki sükûn anlarında gerçekleştiğini beyan ederek bu örneklerin bu hususta delil gösterilemeyeceğini ileri sürerler. Zira söz gelimi geminin hareketleri artıp şiddetlendiğinde içindeki yolcunun, geminin gidiş yönüne zıt bir cihette hareketi bir yana, otururken bile dengesini sağlamasının imkânsızlığı buna işaret etmektedir. Buna göre geminin hareketi artınca hareketleri arasına sükûn karışmamaktadır. Ama geminin hareket şiddeti yani hızı azalıp yavaşlayınca hareketleri arasına sükûnlar karışacak ve yolcunun zıt yöndeki hareketleri de işte geminin bu sükûn anlarında mümkün olacaktır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/260-261.

kevnî ortaya çıkana kadar bâkîdir. Bu x ve y kevnleri farklı cihetlerde bulunduklarından aralarında hakiki anlamda bir zıtlık söz konusudur.⁸¹⁴

Zıttı bulunmayan arazlardan kabul edilen hayat arazı da bâkî arazlardan kabul edilmektedir. Ancak bu arazın varlığı için tek bir mahal yani tek bir cevher-i ferd yeterli olmayıp hayatın varlığı için bir yapı (binye) gereklidir. Binye ise iki mahalde birden var olabilen telif arazı cinsindendir. Telif her ne kadar türleri arasında zıtlık ilişkisi barındırmayan arazlardan olsa da varlık şartı iki mahallin yan yana gelmesi yani tecâvürdür ve telif arazının oluşturucu sebebi de tecâvür şartına bağlı olarak kevn arazıdır.⁸¹⁵ Tecâvür ise tıpkı iftirâk gibi kevnin bir türüdür. Her ne kadar iftirâk telifin zıttı olmasa da cevherlerin iftirâki durumunda telif söz konusu olamayacaktır.⁸¹⁶ Buna göre hayatın varlık şartı olan binye telifin bir türü olması hasebiyle tıpkı telif gibi tefrik ile zıt görünümündedir. Dolayısıyla hayat arazının varlığını sona erdirecek tefrik, hayatın bekâsını ortadan kaldıran zıt hükmünde kabul edilir. Ebû Haşim hayatın bekâsına ayrıca kudretin bekâsı üzerinden delil getirmiştir. Buna göre kudret için hayata ihtiyaç vardır. Kudretin varlığı devam ediyorsa hayat arazının bekâsının öncelikli olması gerekir.⁸¹⁷ Kudretler de zıtları bulunmadığı halde bâkî arazlar kategorisine dâhil edilmektedir. Zıttı olmamasına rağmen kâdir olunan eylemi meydana getirme hususunda ortaya çıkan engeller, bâkî kabul edilen kudretin yok oluşuna etki etmektedir. Söz gelimi bir kimsede yazı bilgisi kaybolunca her ne kadar yazı yazmaya kâdir olsa da yazı yazmak onun için imkânsız olur. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre kudretin yokluğuna yönelik bir tesir

⁸¹⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/262; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başıyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 173-174. Mu'tezile'ye göre zıtlık cins bakımından olabileceği gibi hakiki anlamda da olabilir. Söz gelimi siyahlık ve beyazlık arazları farklı mahalde bulunduklarında birbirlerine cins bakımından zıttırlar ve böylesi bir zıtlık ikisinden birinin diğerini yok etmesini gerektirmemektedir. Ancak aynı mahalde bulunduklarında aralarında hakiki anlamda bir zıtlık söz konusu olur ki bu zıtlık da birinin diğerinin varlığını yok edici işlevini beraberinde getirmektedir. Aynı mahalde yani aynı cevherde bulunmakla birlikte farklı cihetlerdeki iki kevn arasındaki zıtlık da hakiki anlamda bir zıtlıktır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/135, 260-261.

⁸¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/268-269, 299-301, 303.

⁸¹⁶ İftirâk, kevnin bir başka türü olan mücâverete zıt olmadığı gibi telife de zıt kabul edilmemektedir. Zira telif iki mahallin yan yana gelmesinden (tecâvür) öte bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Aslen mücâverete de ihtiyaç duymamaktadır. Telifin varlığı için iki mahal yeterlidir. Dolayısıyla iftirâkın mücâverete zıt olduğu üzerinden telif ile iftirâk arasında hakiki bir zıtlık bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bununla birlikte iftirâkın varlığında telif sona ermektedir. Bunun nedeni ikisinin arasında hakiki bir zıtlık bulunması değildir. Zira Cübbâîler ve onlardan sonra gelen Basra Mu'tezilesine göre iftirâk; sükûn ve harekete zâid bir mana yani müstakil bir araz değildir. Onlara göre iftirâk, iki cismin iki ayrı mekânda meydana gelmesini sağlayan iki kevn'den ibarettir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/252-254.

⁸¹⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/237, 252-254, 298-301, 306-307, II/401-402.

bulunmadıkça kudret bâkî olur. Kudretin yokluğuna etki eden şey ise o olmadığında kudretin bâkî olacağı şeydir.⁸¹⁸

Görüldüğü üzere Mu'tezile her ne kadar fenâ arazının varlığını kabul etse de arazların yok oluşlarını fenâ ile izah yerine arazların bulundukları mahalde kendilerine zıt ya da varlık şartlarını ortadan kaldıracak tarzda zıt hükmünde bir şeyin ortaya çıkmasına bağlamaktadır. Esasında Mu'tezile sadece arazları değil ister cevher ister araz olsun genel olarak her varlık türünün yokluğunu bulundukları mahalde zıtlarının ortaya çıkmasıyla açıklamaktadır. Buna göre söz gelimi siyahlık arazi bulunduğu mahalde kendisine zıt olan beyazlık arazının ortaya çıkışıyla yok olurken cevherler de kendilerine zıt olan fenâ arazının ortaya çıkması ile yok olmaktadır. Fenâ arazi arazlara değil cevhere zıt olduğundan yok ettiği varlıklar da cevherlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile yok oluşu ister araz ister cevher olsun varlıklarını ortadan kaldıracak zıtlarının ortaya çıkışına ya da nesnelerin var olmaları için gerekli şartları ortadan kaldıran durumlarla izah etmektedirler. Varlıkların sürekliliğini ise hâricî bir bekâ arazının varlığına bağlı kılmamakta ve sürekliliği nesnelerin kendilerine ait kılmaktadırlar. Bu nedenle arazların bekâsını reddederek varlıklarının anlık olduğunu savunan Ehl-i sünnet'in sürekliliği izah için öne sürdükleri varlıkların yenilenmesi yani teceddüd-i emsâl prensibine karşı çıkmakta ve bâkî kabul ettikleri arazların bekâsını izah sadedinde bu arazların

⁸¹⁸ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 254, 257. Mu'tezile beşer kudretinin bekâsı hususunu ilâhî kudretin bâkî oluşu üzerinden de delillendirmektedir. Buna göre her vakitte fiil gerçekleştirmesinin mümkün olması nedeniyle Kadîm Teâlâ'nın kâdir oluşunun sürekli olduğu kabul edilmektedir. Kadîm'in her vakitte fiil gerçekleştirme kudretinin bulunması kabul edilince kulların kudretlerinin de aynı şekilde bâkî olması gerektiği düşünülmelidir. Kadîm'in zâtından dolayı kâdir olması hasebiyle beşer kudretinin aksine O'nun kudreti her şeyi yaratmayı kapsamaktadır. İnsanlar ise bir kudret vesilesi ile kâdir olmaktadır ve bazı şeyleri meydana getirme noktasında aciz kalabilmektedirler. Ancak kazanılma yönünün farklılığı nedeniyle sıfatların hükümleri arasında farklılık bulunmasının imkânsızlığı Mu'tezile nezdinde genel bir kaidedir. Bu bağlamda beşer ve ilâhın kâdir oluş keyfiyetleri arasındaki bu farklılık onların kudretlerinin bekâsına etki etmemektedir. Dolayısıyla hem ilâhın hem beşerin kudreti bâkîdir. Kudretin bekâsını ispat için Mu'tezile yerginin hak edilmesi (istihkâku'z-zemm) bağlamında zikrettiği bir argümanı bu konuda en güvendikleri argüman olarak sunmaktadırlar. Argümana göre söz gelimi bir işveren işçisine bir bardağı getirmeyi emrettiğinde, işçi ile bardak arasında bir mesafe bulunduğu bu mesafenin aşılp bardağı getirmenin mümkün olduğu kadar bir süre geçtiği halde bu emri yerine getirmezse bu durumda işçi yergiyi hak edecektir. İşçinin bu emri yerine getirmemesi nedeniyle yerilmesi gerektiği hususu sabittir. Bir kişinin ancak kudreti dâhilindeki emirleri yerine getirmemesi durumunda yerilmesinin mümkün olduğu da malumdur. Bütün bunlar dikkate alındığında işçinin aradaki mesafeyi aşıp bardağı getirmesinin mümkün olduğu süre boyunca bardağı getirme kudretine sahip olmasına rağmen emri yerine getirmediği ve yergiyi tam da bu nedenle hak ettiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim işçinin bardağı getirmesini ve kudretini bu yönde kullanmasını gerektirecek bir engel bulunsaydı işçi yergiyi hak etmiş olmayacaktı. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 257-262; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/502-505.

sürekliliğinin an be an yaratılma suretiyle gerçekleşmesinin imkânsızlığını ispat etmeye çalışmaktadırlar.

2.2.2.3. Arazilarda İâde ve Teceddüd

Varlık ve nesnelerdeki sürekliliği arazların bekâsı ile yok oluşu ise fenâ arazi vesilesiyle izah eden Mu‘tezile’ye karşılık nesnelerin bir bekâ ile bâkî olduğunu savunup arazların bekâsı fikrini reddeden Ehl-i sünnet âlimleri fenâ arazının varlığı ve dolayısıyla nesnelerin fenâ arazi vasıtasıyla yok olduğu iddiasına da karşı çıkmaktadır. Onlara göre arazlar sadece bir an için var olmakta ve varlıklarının ikinci anında yok olmaktadır. Arazların bekâsı fikrini de yok oluşlarının zıtlarının ortaya çıkışı ile izahını da reddeden Ehl-i sünnet cisimlerin görünümündeki sürekliliği, arazların benzerlerinin an be an yeniden yaratılması yani *teceddüd-i emsâl* prensibi ile izah etmekte niteliklerin yok oluşunu ise hâricî bir unsura ihtiyaç duymaksızın arazların varlıklarının tek bir an ile sınırlı olduğunun ispatı ile açıklamaktadır. Dolayısıyla arazların teceddüdü, niteliklerin görünürdeki sürekliliğinin izahında arazların bekâsı fikrine alternatif bir teori olarak öne sürülmektedir. Bu bağlamda teceddüd, arazların yok olma ve yok olduktan sonra yeniden var edilme (iâde) imkânlarıyla bağlantılı bir fikirdir.

Arazların varlığının an ile sınırlı olup bâkî olmayışlarını yokluklarının imkânı ile delillendiren Ehl-i sünnet kelâmcıları bâkî araz yaklaşımına alternatif olarak teceddüd fikrini geliştirebilmek için arazların yok oluş keyfiyetini de tartışmaya açmaktadırlar. Nitekim İmam Eş‘arî *Makâlât* adlı eserinde arazların fenâ bulmalarının imkânı hususunda farklı görüşler serdedildiğini belirtmektedir. Eş‘arî’nin nakline göre fenâsı mümkün olanın bekâsının da mümkün olacağı gerekçesiyle arazların tamamının fenâ bulmayacağını savunanlar yanında arazların adem anlamında yok olacağını ileri sürenler ve bâkî arazların fenâsının mümkün, bâkî olmayanların ise fenâsının imkânsız olduğunu iddia edenler de vardır.⁸¹⁹ İmam Eş‘arî bu görüşlerin savunucularının kimliklerini zikretmemektedir. Ancak son görüşün arazların bekâsını kabul edenler tarafından ileri sürüldüğü açıktır. İlk iki görüş ise birbirine yakın görünmekte ve daha ziyade Eş‘arî gibi fenâ ile adem ayrımı yapanların benimseyeceği söylemler izlenimini vermektedir. Nitekim hatırlanacağı üzere İmam Eş‘arî fenânın, bekâyı takip eden bir durum olduğunu

⁸¹⁹ Eş‘arî, *Kitâbü Makâlâtı l-İslâmiyyîn ve l-Hitlâfi l-Muşallîn*, II/46.

dolayısıyla her fâninin madum olduğunu fakat her madumun fâni olmadığını savunmaktadır. Tam da bu yüzden ona göre arazların fenâsı mecazi anlam taşıırken bekâsı mümkün olduğu için cevherler hakkında fenâ lafzının kullanımı hakikat ifade etmektedir. Bu bağlamda cevherler bâkî kalmadıklarında onlar için hakiki anlamıyla *feniye* denilmesi mümkün olmaktadır.⁸²⁰ Eş‘arî’nin arazların yok oluşlarını ifade için *feniye* lafzının ancak mecazi anlamda kullanılabileceğini düşündüğü ve arazların fenâsından ziyade ademinden bahsedilebileceğini ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu durum *Makâlât*’ta zikrettiği ikinci görüşün kendisine ait olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. İlk görüş ise fenâyı Eş‘arî gibi bekâyla bağlantılı anlamakla birlikte fenâ-adem ayrımı yapmayıp arazların yok oluşlarını adem lafzı ile izah etmeyen farklı bir yaklaşımın ifadesi olabilir. Bununla birlikte ilk iki görüşün birbirinin tamamlayıcısı olarak aynı fikrin farklı lafızlarla zikrinden ibaret olması da muhtemeldir.

Arazların yokluklarını ifade için fenâ lafzının kullanılamayacağını, yok olan arazlar için ne fâni kılman (مُفَنِّئًا) ne de yok edilen (مُعَدِّمًا) denilemeyeceğini ileri süren Eş‘arî, hudûslarından sonra yok olan arazların sadece madum (مَعْدُومٌ) olduklarının söylenebileceğini belirtmektedir.⁸²¹ Arazların yokluğu için fenâ yerine adem lafzını tercih etmesinin nedeni, fenâyı bekânın ardından gelen bir durum addetmesi ve arazların sadece tek bir an için var olabileceklerini dolayısıyla da bu tek andan daha uzun bir süre bâkî kalamayacaklarını düşünmesidir. Nitekim tam da bu nedenle hayat ve siyahlık gibi arazlar hakkında günlük dilde kullanılan “hayat, ölümle son buldu” (فَنِيَتْ الْحَيَاةُ بِالْمَوْتِ), “siyahlık, beyazlık ile ortadan kalktı” (فَنِيَ السَّوَادُ بِالْبَيَاضِ) ya da “Allah, falan kişinin hayatına son verdi” (أَفْنَى اللَّهُ تَعَالَى حَيَاةَ فُلَانٍ) ifadelerinde fenâ lafzının kullanımının sadece mecaz ifade ettiğinin altını çizmektedir. Ona göre burada hayat ve siyahlık arazlarının fenâ bulduğu söyleminden maksat bu arazların zıtlarının ihdâs edilmesi yahut siyahlık ve hayat arazlarının ikinci kez varlıklarının yenilenmemesidir. Zira ona göre her bir araz kendisini yok edici harici bir şeye gereksinim duymaksızın varlığının ikinci anında yok olucu özelliktedir. Nitekim فَنِيَ kökünden gelen مُتَنَافِيَانِ lafzı aynı anda aynı mahalde bulunmaları

⁸²⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 240.

⁸²¹ İmam Mâtürîdî’nin cisimlerin ademini kendilerinde yaratılan bir fenâ ile izah ettiğini belirten Nesefî İmam’ın bu yok oluş tarzını arazlara uygulamadığını dahası arazların bir fenâ ile yok olmasını imkânsız gördüğünü nakletmektedir. Mâtürîdî’nin cisimler ile arazların yok oluşunu izahındaki bu farklılık fenâ ile yok oluşun arazın arazi kıyâmının imkânsızlığı ilkesine aykırı addedilmesine dayandırılmaktadır. Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, II/127. Buna göre Eş‘arî ve Mâtürîdî cisimlerin yok oluşunun izahında farklı yaklaşımlar benimsemelerine rağmen arazların yok oluş tarzında aynı fikri paylaşmaktadırlar.

imkânsız iki şey anlamına gelmektedir. Bu iki şeyden biri diğerini yok eder ya da onun tarafından yok edilir. Bu bağlamda İmam Eş‘arî‘ye göre siyah bir cisimdeki siyahlık vasfının sürekli olduğunun zannedilmesi bakan kimsenin vehminden ibarettir. Cisimdeki siyah rengin sürekliymiş gibi görünmesinin nedeni cisme rengini veren siyahlık arazının bâkî olması değil aksine her an yeniden yaratılması ve yok olan siyahlık ile yeni yaratılan siyahlığın aynı cins ve öncekinden ayırt edilemeyecek şekilde benzer olmasıdır. Yoksa cismin her an siyah olarak algılanması cisme rengini veren siyahlık arazının bâkî olmasından dolayı değildir. Bu teceddüd fikrine bağlı olarak Eş‘arî, kendisi için bekânın her an yeniden yaratılması (teceddüd) suretiyle bir cevherin bâkî kalabileceğini fakat bu sırada diğer cevherler için bekânın teceddüd edilmeyeceği ve bu nedenle de onların yok olabileceklerini düşünmektedir. Ona göre aynı şekilde tıpkı hudûslarından önce ademlerinin zorunlu olması gibi bekâlarından sonra da cevherlerin ademleri mümkündür. Dolayısıyla Eş‘arî cisimlerin niteliklerinin sürekliliğini onlara niteliklerini kazandıran arazların benzerlerinin an be an yeniden yaratılması ile izah ettiği gibi cisim ve cevherlerin sürekliliğini de onlar için bekâ arazının an be an yeniden yaratılmasına bağlamaktadır.⁸²²

Arazların tek bir an için var olup akabinde hemen benzerinin yaratılması tarzındaki bu izah bazen *teceddüd-i emsâl* bazen *iâde* bazen *teâkub* gibi farklı lafızlarla ifade edilebilmektedir.⁸²³ Nitekim İmam Eş‘arî‘nin ister araz ister cisim olsun her türlü varlığın yeniden yaratılmasını (iâde) mümkün gördüğünü ve ona göre iâdenin ikinci kez baştan yaratma (ibtidâün sânin) olduğunu nakleden İbn Fûrek bu bağlamda “hudûsun iâdesi” tabirinin “varlığın teceddüdü” demek olduğunu belirtmektedir.⁸²⁴ Böylece *iâde* ile *teceddüdün* aynı anlama geldiğine işaret etmiş olmaktadır. Ayrıca *iâdeyi* “Varlıktan sonra araya ademin girdiği hudûs” şeklinde tanımlarken *teâkubu* da “Arazlardan birinin diğerinin peşinden arada fasıla olmaksızın var edilmesi” şeklinde teceddüd ile aynı manayı ifade edecek biçimde tanımlamaktadır.⁸²⁵ Buna göre iâde, teâkub ve teceddüd kavramları bir varlığın yok olduktan sonra benzerinin yeniden yaratılması anlamındaki

⁸²² İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî‘ş-Şeyḥ Ebi‘l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 242.

⁸²³ Teceddüd-i emsâl prensibini yansıtan bu sürekli yeniden yaratmacı tavrın kelâmcılar arasındaki farklı ifadeleri hakkında bir değerlendirme için bk. Çağfer Karadaş, “İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik – Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâim”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 8 (2007), 7–22.

⁸²⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî‘ş-Şeyḥ Ebi‘l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 111, 122, 242–243.

⁸²⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi‘l-uşûl*, 91, 94.

sürekliliği ifade etmede kullanılma noktasında eşit konumdadır. Bununla birlikte îâdedeki “yok olduktan sonra tekrar yaratılma” her an tekrarlanan türde olmak zorunda değildir. Teâkub ve teceddüd ise yok olduktan sonra yeniden yaratılmanın yani îâdenin sürekli tekrarını ifade etmektedir. Dolayısıyla îâde kavramı teceddüd ve teâkuba nisbetle daha genel bir anlam içermektedir.

Varlık unsurlarının yani cevher, cisim ve arazların hudûs ortak paydasında birleşmeleri hasebiyle tümünün îâdelerini mümkün kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları, hudûsun îâdesinin varlığın teceddüdü anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Böylece ilk yaratılışı mümkün olan araz ve cevherlerin tümünün îâdelerinin de mümkün olduğu savunulmaktadır.⁸²⁶ Kaldı ki onlara göre îâde, ikinci yaratmadan başka bir şey olmayıp cevher ve cisimlerin îâdesine işaret eden her delil arazların îâdesinin imkânına da işaret etmiş olmaktadır. Bu bağlamda ölümden sonra bedensel dirilişi ispat maksadıyla serdedilen tüm deliller arazların îâdesine de delil olmaktadır. Zira Ehl-i sünnet’in îâde konusunda benimsediği temel ilkelerden biri yoktan gerçekleştirilen ilk yaratmaya kâdir olanın o şeyin yok oluşunun ardından aynısını ya da benzerini yaratmaya da kâdir olacağıdır.⁸²⁷ Arazların hiçbirinin bekâsının mümkün olmadığına hemfikir olan Ehl-i sünnet cisimlerdeki arazların cisimdeki var oluşlarının ikinci anında yok olup sonra tekrar var edildiklerini savunmaktadırlar.⁸²⁸ Buna göre iki zamanda birden bâkî kalamayan arazların bekâsı teceddüd-i emsâl ile sağlanmaktadır.⁸²⁹ Bulundukları mahalde arazların teceddüd etmesi ayrıca onların varlıklarının da delilidir. Sözelimi hareketsiz olarak müşahade edilen bir cevher daha sonra hareket ile nitelendiğinde bu durum onda mananın

⁸²⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’ş-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş’arî*, 243.

⁸²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî’-d-dîn*, 58; Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-keḷâm*, 300-301; Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, 374; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), XI/179; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, thk. Mustafa Yavuz - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), XII/110-113; Neseî, *el-İ’timâd fî’l-i’tikâd*, 438-440; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî’t-tevhîd*, 253. İâdenin ikinci yaratma ya da baştan tekrar yaratma anlamına geldiği ve ilk yaratma gibi olduğu (النشئة الاولى) hususunda ittifak eden Ehl-i sünnet âlimleri bu anlamın ifadesinde ابتداء ثانياً / استئناف بالتخليق / النشئة الثاني gibi farklı lafızlar kullanmışlardır. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’ş-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş’arî*, 242; Bağdâdî, *Uşûlî’-d-dîn*, 260; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâṭi’i’l-edille fî uşûlî’l-i’tikâd*, 193, 372; Cüveynî, *el-Aḳâidetü’n-Nizâmiyye fî erkânî’l-İslâmiyye*, 77; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî’t-tevhîd*, 253.

⁸²⁸ Neseî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûlî’-d-dîn*, II/119, 121.

⁸²⁹ Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, 366; Sâbûnî, *el-Bidâye fî uşûlî’-d-dîn*, 155.

teceddüd ettiğinin göstergesi olarak addedilir. Arazlardaki teceddüd ise kıdem fikrine sevk etmemektedir.⁸³⁰

Görüldüğü üzere mütekaddimîn dönem Ehl-i sünnet âlimleri bekâsı mümkün görülme-
yen arazların cisimdeki görünümünün sürekliliğini izah ederken arazların cisimlerde her an
yok olup tekrar var edilmeleri yaklaşımını benimsemektedirler. Ancak bu yaklaşımın
ifadesinde mütekaddimîn dönemde *teceddüd* lafzı zikredilse de *iâde* lafzının daha yaygın
kullanıldığı hatta bekâ ve fenâları ile bağlantılı bir mesele olarak arazların iâdesine dair
ihtilafların müstakil olarak zikredildiği görülmektedir.⁸³¹ Zira daha önce belirttiğimiz
üzere yok olan varlığın yeniden yaratılmasını ifade etmekle birlikte bu durumun
sürekliliği yani an be an tekrarı anlamını vermeyerek teceddüde nisbetle daha genel bir
tabir olan iâde, ölümden sonra bedenlerin tekrar diriltilmesi meselesinin tartışılmasında
da daha uygun bir tabir olarak görülmüştür. İlk dönemlerde teceddüd yerine iâde
kavramının tercih edilme nedeninin, teceddüd fikrinin ilk olarak Nazzâm tarafından
cisimlere atfedilmesi ancak Nazzâm dışındaki kelâmcıların cevher ve cisimlerin bekâsını
savunarak bu varlık unsurlarının teceddüdünü reddetmeleri olması da muhtemeldir.⁸³²
Nitekim âlemin yaratılışını kümûn-zuhûr ile izah eden Nazzâm cisimlerin an be an
teceddüd ettiklerini iddia etmektedir. Cüveynî'ye göre Nazzâm'ın bu iddiasının nedeni
onun cismin arazların aynısı olduğunu düşünmesidir ki Nazzâm'ın bu düşüncesinin
yanlışlığı zorunlu olarak bilinmektedir.⁸³³ Esasında Ehl-i sünnet âlimleri madumun

⁸³⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâpî 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 139.

⁸³¹ Arazlarda iâde meselesinin müstakil bir bahis olarak ele alınışına örnek olarak bk. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 259-260; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâpî 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 371-374; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 459-467; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'a'râz*, I/118-120.

⁸³² Nazzâm'ın teceddüd atfettiği cisimler arasında kelâmcıların araz kabul ettiği tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk, sesler ve elemlerdir. Nazzâm bunların latif cisimler olduğunu, Allah'ın cisimleri tek seferde yarattığını ve cisimlerin her an yaratıldığını ileri sürmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muşallîn*, II/81; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 47. İbnü'r-Râvendî'nin iddiasına göre Nazzâm fitildeki ateşin bir an için bile sabit kalmadığını ve her an görülen ateşin bir öncekinden başka olduğunu ileri sürmüştür. Hayyât ise bu iddianın yanlış olduğunu söylemektedir. Zira Hayyât'ın nakline göre Nazzâm ateşin sıcaklık ve aydınlık (hârr ve ziyâ') olduğunu, sıcaklık ve aydınlığın ise ona göre bekâsı mümkün cisimler olduklarını düşünmektedir. Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 39. Yani İbnü'r-Râvendî Nazzâm'ın cisimlerin teceddüdünü savunduğunu iddia ederken Hayyât Nazzâm'a göre cisimlerin teceddüd etmediğini, cisim addettiği sıcaklık ve aydınlık gibi arazların bâkî olduğunu nakletmektedir.

⁸³³ Cisimlere teceddüd atfeden Nazzâm'ın bu görüşü hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet tarafından reddedilmekte ve bu hususta benzer itirazlara maruz kalmaktadır. Bu konuda zikredilen ortak itirazlardan biri cisimlerin teceddüdü halinde mekân kat edilmesi ile ilgilidir. Nitekim cisimlerin teceddüdü fikri bir kişinin peş peşe iki anda doğu ve batıda olmasının imkânını gerektirecektir. Buna göre ilk anda Allah bu kişiyi doğunun en doğusunda yaratıp sonra ikinci anda o kişiyi batının en batısında var eder. Ya da Allah

iâdesinin câizliği prensibine bağlı olarak ölümden sonra dirilmenin ruh ve bedenle gerçekleştiğini savunmaları hasebiyle cevher ve cisimlerin iâdesi fikrini kabul etmektedirler.⁸³⁴ Buna rağmen Nazzâm'ın cevher ve cisimlere teceddüd atfını eleştirdikleri görülmektedir. Bunun bir nedeni arazın aksine cevherin zâtının sürekli olduğunu savunmalarıdır. Dolayısıyla arazların aksine cevherlerin varlıkları tek bir an ile sınırlı olmayıp sürekliliklerini her an benzerlerinin yaratılmasına borçlu değildirler. Cevherlerin sürekliliği, bâkînin tanımına göre farklılık göstermektedir. Bu bağlamda cevherlerin bâkî oluşu Mu'tezile'ye göre bizzat onların kendi zâtlarına, Ehl-i sünnet'e göre cevherlerde kâim bekâ arazına bağlıdır. Nitekim iâdenin imkânını bâkî oluşa bağlayan Mu'tezile'nin Behşemî ekolüne göre cevher ve cisimler bâkî oldukları için onların iâdesi yani yok olduktan sonra tekrar yaratılmaları mümkündür.⁸³⁵ Buna göre cevher ve cisimlerin iâdesinin imkânını savunan kelâmcılar cevherlere her an yok edilip tekrar var edilme şeklinde bir süreklilik atfetmemektedir. Onlara göre cevher ve

Teâlâ'nın ilk anda Bağdat'ta olan kişiyi ikinci anda Basra'da ihdâs etmesi de mümkün olurdu ki böylece kişi mekân kat etmeden Basra'da olurdu. Bu ise tafranın kabulü demektir. Kaldı ki cevheri varlık üzere devam etme imkânından alıkoyan herhangi bir sebep de gösterilememektedir. Cisimlerin teceddüdünün imkânsızlığının bu örnek üzerinden ispatı aynı örnek üzerinden cisimlerin iâdesinin imkânsızlığının ispatına ise yol açmayacaktır. Zira iâde durumunda Allah Teâlâ'nın Bağdat'taki kişiyi ikinci anda yok edip sonra üçüncü anda Basra'da yeniden yaratması (iâde) söz konusudur. Dolayısıyla burada kendisinde yok edildiği bir an araya girmekte sonra da üçüncü anda Basra'da yeniden yaratılmaktadır. Yani Nazzâm'ın eleştirildiği nokta cevher ya da cismin teceddüdünde araya yokluk girmeksizin mevcûdiyetin gerçekleşmesi ve arada herhangi bir mesafe kat edilmeden Bağdat'tan Basra'ya intikal gibi imkânsızlıklara yol açmasıdır. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 47; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/67.

⁸³⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, VIII/266, 539-542; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 156-157; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 375; Nesefî, *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*, 438-440; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 259-260; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-i'edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 371. Nesnenin yok oluşunun ardından mahiyet ve hüviyetinin kalmaması gerekçesiyle felsefeciler ve Mu'tezile'den Ebü'Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) ile Mahmûd el-Hârîzmî (öl. 722) madumun iâdesini mümkün görmezken kelâmcıların geri kalanı madumun iâdesinin mümkün olduğunda ittifak halindedir. Fahreddin er-Râzî, *Muhaşşalü efkârî'l-müte-kaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müte-kellimîn*, 231; Semerkandî, *eş-Şahâ'ifu'l-ilâhiyye*, 91-93; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, VIII/316. Cevher ve cisimlerin iâdesinin imkânının, kelâmcılar tarafından âhiret hayatının başlaması için ölümden sonra dirilişin imkânına alan açmak amacıyla kabul edildiğinin göstergelerinden biri de âhiret ehlini ifade için “yok edildikten sonra yeniden yaratılan” anlamında *Ehl-i mu'ad* (أهل مُعَاد) ibaresinin kullanılmasıdır. Bâkîlânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 35. İâde kavramının ölümden sonra dirilişi ifadesi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Ali Rıza Güneş, “Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı anlamındaki İâdenin Mâhiyeti”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 99-114. Konu hakkında Mu'tezile özelinde yapılmış bir çalışma için bk. Orhan Şener Koloğlu, “Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 7-40.

⁸³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 451-461; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ be'leğânâ min kelâmî'l-kudemâ'*, 417. Ehl-i sünnet âlimleri iâdesi mümkün olanları bâkî varlıklar ile sınırlandırmamaktadır. Onlara göre iâde hususunda bütün hâdisler aynı konumdadır. Bunun nedeni hepsinin hudûs noktasındaki ortaklıklarıdır. Dolayısıyla hâdis varlıklarının ilk hudûslarının inkâr edilememesi gibi ikinci hudûslarının imkânı da inkâr edilememektedir. Eş'arî, *Kitâbü Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Mu'allîn*, II/58; İbn Fûrek, *Mücerredü Ma'kâlâtü'l-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 242; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 259-260; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 375.

cisimlerin iâdesi, varlıklarını bir süre sürdürmelerinin ardından yok olmaları ve sonrasında tekrar var edilmeleri anlamına gelmektedir.

Cevher ve cisimlere teceddüd atfını reddin bir başka nedeni ise Nazzâm'ın teceddüd düşüncesinin Ehl-i sünnet kelâmcılarının savunduğundan farklı olarak yok olma (i'dâm) ve bu yokluktan sonra tekrar var edilmeyi (iâde) kapsamaması, Ebû Rîde'nin deyimiyle varlığın korunumundan ibaret bir teceddüd olmasıdır.⁸³⁶ Muhtemelen mütekaddimîn dönem kelâmcıları teceddüd lafzının, yok olma ve tekrar var edilme barındırmayan Nazzâm'ın savunduğu şekliyle anlaşılabilceği endişesiyle arazların her an yok edilip ikinci an benzerinin yaratılmasını ifadede iâde ve teâkub gibi farklı lafızları kullanmayı tercih etmişlerdir. Böylece varlıktaki sürekliliğin araya ademlerin de girdiği kesintili bir süreklilik olduğunun altını çizmek istemişlerdir. Arazların sadece bir an var olduktan

⁸³⁶ Bağdâdî, *el-Farq beyne 'l-fırağ*, 84; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, I/66; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi 'l-Mu 'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ 'ühü 'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 163-164. Nitekim son dönem Mu'tezililerinden İbnü'l-Melâhimî Nazzâm'ın teceddüd anlayışını felsefecilerin bâkî hakkındaki görüşlerine benzeterek eleştirmektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin ifade ettiği üzere felsefeciler bâkinin, bir müessirin bekâsı nedeniyle bâkî olup bu müessirin ademi ile de yok olduğunu savunmaktadırlar. Nazzâm'ın ileri sürdüğü teceddüd fikri İbnü'l-Melâhimî'ye göre tam da buna benzemektedir. Buna göre cisimler, an be an ihdâs edilmek suretiyle değil fâillerinin bekâsı nedeniyle bâkidirler. Ancak felsefecilerin cismin sürekliliğini bu şekilde açıklamaları onların Allah'ı mücib kabul edip fiillerini de illete bağlı müceb hükümler addetmeleridir. Nazzâm'ın felsefecilerin bu görüşünü kabul etmeden zikrettiği teceddüd yaklaşımını savunması İbnü'l-Melâhimî'ye göre doğru değildir. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü 'l-Fâ 'ik fî uşûli 'd-dîn*, 444. İbnü'l-Melâhimî'nin de işaret ettiği üzere İslâm felsefecileri sürekli yaratma prensibini kabul etmektedir. Fakat onların sürekli yaratma anlayışı kelâmcıların teceddüd düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Yaratıcı ile yaratılan arasında hâdis-muhdis değil illet-mâlul ilişkisinin bulunduğunu ileri süren felsefeciler yaratmadaki sürekliliği, yaratmaya konu olan nesnenin varlığı için yaratıcıya ihtiyacının sürekliliği ile izah etmektedirler. Bu bağlamda onlara göre sürekli yaratma her an yeni bir varlığın ortaya çıkması anlamına gelmediği gibi müteaddid bir yaratma da söz konusu değildir. Yaratma tektir ve bu tek yaratmanın devamı ile süreklilik sağlanmaktadır. Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfû uşlâhâti 'l-fünûn ve 'l-'ulûm*, II/1178; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Doçentlik Tezi, 1974), 146; Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik – Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâim", 17-18; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 129; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 471-483. Var etmenin (إيجاد) bizzat yaratmanın (خلق) kendisi olduğunu savunan İbn Hazm ise diğer kelâmcılardan farklı olarak bu konuda Nazzâm'ın görüşüne katılmaktadır. Ona göre de Allah Teâlâ, öncesinde yok etmese de var olan her şeyi her an sürekli icâd eden ve yok etmese de yaratılmış her şeyi her an sürekli yaratandır. Bununla birlikte kümûn-zuhûr prensibini kabulde Nazzâm'la hemfikir olan İbn Hazm sürekliliği Kur'an'da da zikri geçen *halk-ı cedîd* ibaresiyle ifade etmektedir. Ancak İbn Hazm da tıpkı Nazzâm gibi yaratılıştaki bu süreklilikte araya yoklukların girmesi fikrini kabul etmemektedir. Ona göre Allah Teâlâ, öncesinde yok etmese de var olan her şeyi her an sürekli icâd eden ve yok etmese de yaratılmış her şeyi her an sürekli yaratandır. İbn Hazm, *el-Faşl fi 'l-mîlel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V/173-174, 184-186. Bu bağlamda İbn Hazm'ın halk-ı cedîd anlayışı yok etmeyi içermemesi bakımından Ehl-i sünnet'in teceddüd düşüncesinden ayrılmaktadır. İbn Hazm'ın cisimlerdeki süreklilik anlayışı hakkında bk. Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik – Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâim", 18-21; Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 193-218.

sonra yok edilip ikinci anda benzerinin yaratılması fikri sistemde yerini sağlamlaştırınca teceddüd lafzının bu minvalde kullanımındaki sakıncaların ortadan kalktığı düşünüldükçe terimleşme süreci *teceddüd-i emsâl* ibaresinin yerleşmesiyle nihayete ermiştir.⁸³⁷

Dolayısıyla arazlarda iâde meselesi arazların yok olduktan sonra tekrar var edilmelerini ifade etmektedir. Ancak bu ifade ile her zaman iâdenin sürekli tekrarına işaret edecek bir teceddüd kastedilmemektedir. Nitekim arazların sürekliliği fikrini benimseyen Mu'tezile'nin, sürekli olduğunu savunduğu arazların iâdesini mümkün görürken bâkî olmayan arazların iâdesini imkânsız kabul etmesi de buna işaret etmektedir. Bir anlamda teceddüd, iâdenin sürekli tekrarını ifade eden daha özel bir türüdür. Yani her teceddüd bir iâde olmakla birlikte her iâde teceddüd değildir.

Arazların iâdesinin Dehrîler, Kerrâmiyye, Ehl-i sünnet âlimlerinden Kalânîsî (öl. IV/X yy. başları) gibi farklı düşüncedeki grup ve âlimler tarafından reddedildiği görülmektedir.⁸³⁸ Bu reddedişlerin arkasında farklı nedenler bulunmaktadır. İâde'nin

⁸³⁷ Müttekaddimîn döneminde tek başına teceddüd lafzının zikrine rastlansa da *teceddüd-i emsâl* şeklindeki kullanım pek yaygın değildir. *Teceddüd-i emsâl* teriminin bu anlamdaki en erken kullanımı İbn Fûrek'te görülmektedir. Terim sonraki dönemlerde imanda artma ve eksilme bahislerinde Mâtürîdî kelâmcılarından Sâbûnî'nin eserlerinde ve Mu'tezilî eserlerde cevherlerin teceddüd suretiyle bekâsının reddi ya da bâkî arazların teceddüde ihtiyaç duymadıkları bahislerinin ele alındığı çeşitli pasajlarda zikredilmiştir. İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 242; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 366; Sâbûnî, *el-Bidâye fi' uşûli'd-dîn*, 155; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi' aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/66-67. Müttekadimîn döneminde şöhret bulmamasına rağmen *teceddüd-i emsâl* terimi arazların an be an benzerinin yaratıldığı anlamında günümüz kelâm terminolojisinde yerleşmiştir.

⁸³⁸ Bağdâdî Kâbî'nin de arazların iâdesi fikrini inkâr ettiğini belirtmektedir. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 260. Ancak Kâbî'nin bu fikri reddettiğine dair ne kendi eserinde ne de arazlarda iâdenin müstakil olarak ele alındığı Mu'tezilî veya Ehl-i sünnet eserlerinde herhangi bir nakle rastlanmamıştır. Kâbî'nin kendisi de eserinin arazların iâdesi ve iâde ile muâd ilişkisini ele aldığı bölümünde sadece bu konudaki ihtilâflı görüşleri aktarmakla yetinmiş ve herhangi bir görüş beyan etmemiştir. Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 456, 463-465. Bununla birlikte arazların bâkî olmadığını savunduğu, cisimlerin bekâsının ise bekâ arazının sürekli teceddüdü ile gerçekleştiği yönünde hem kendisinin hem de farklı kaynaklardan kendisine atfedilen beyanlar açıktır. Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-ḥtilâfî'l-Muḫallîn*, II/51; Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 455, 464; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 61-62; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi' aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/70. Ayrıca müteahhirîn dönemden Âmidî Bağdâdî'nin naklinin aksine Kâbî'yi arazların iâdesini kabul eden az sayıda Mu'tezilî'ye örnek olarak zikretmektedir. Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Matbaatü dâru'l-kütüb ve vesâiku'l-kavmiyye, 2004), IV/250. Dolayısıyla arazlarda iâdeyi reddine dair Bağdâdî'den yapılan nakil sahih olsa dahi bu ya onun iâdeyi muâddan ayrı bir araz olarak kabul edenler tarafından ileri sürülen arazların iâdesi fikrinin arazın arazi kıyâmı endişesini paylaşması olasılığıyla ya da iâde ve teceddüde farklı anlamlar vermiş olma olasılığıyla izah edilebilir. Ayrıca madum görüşü üzerinden bir başka izah geliştirilebilir. Nitekim yok olduktan sonra tekrar var edilme anlamındaki iâdenin imkânı fikri madumun iâdesi ile de bağlantılıdır. Tıpkı diğer Mu'tezilîler gibi maduma şeyiyyet veren Kâbî *Uyûnu'l-Mesâil*'inde bir madum taksiminden bahsetmektedir. Ona göre madumlar yok edilmeleri de yok edilmemeleri de mümkün olanlar ve yok edilmeleri mümkün olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Kâbî'ye göre bu taksimde yok edilmemeleri mümkün olanlar aynı zamanda bekâları mümkün olmayanlar zümresinden iseler o zaman bunlar için bir yok ediciye ihtiyaç söz konusu değildir. Nitekim yok edilmemesi mümkün olduğu halde

yukarıda verdiğimiz “araya yokluğun girdiği yeniden var oluş” anlamının mevcut sistemlerine veya sistemlerindeki bir ilkeye uyumsuzluğu nedeniyle arazlarda îadeyi ret yaklaşımını benimseyenler bulunduğu gibi îadeye “birleşme, diriltme” gibi farklı anlamlar yüklemeleri nedeniyle reddedenler de mevcuttur. Dehrîlerin bu husustaki inkârlarının nedeni îadedeki var oluşun öncesinde yokluğun bulunması ve bu durumun sistemleri ile uygunluk arz etmemesidir. Nitekim Dehrîler cisimlerin kıdemi fikri ve arazların hudûsunu inkârları nedeniyle arazların yok olmalarının imkânsızlığını savunmaktadırlar. Arazların yok olmaları imkânsız olunca îadeleri de imkânsız hale gelmektedir. Îadeye “birleşme, diriltme” anlamlarını veren Kerrâmîler sadece arazların değil cevher ve cisimlerin de îadelerini imkânsız görmektedirler. Zira yaratılmışların cisimleri tamamen yok olmamakta sadece cismi oluşturan cüzler parçalanıp dağılmaktadır. Bu bağlamda Kur’an’da yaratılmışların îadesi ile ilgili âyetleri de cüzleri dağılan cisimlerin ikinci kez birleştirilmeleri (terkîb) şeklinde yorumlayarak madumun îadesini imkânsız kabul etmektedirler. Onların bu görüşleri Ehl-i sünnet tarafından kabul görmediği gibi bu iddiaları nedeniyle tekfire de maruz kalmışlardır.⁸³⁹ Cisimlerin îadesini mümkün görmesine rağmen Kalânîsî de arazlarda îadeyi reddedenler arasındadır. Ancak onun bu reddi îadeye farklı bir anlam yüklemesinden kaynaklanmayıp arazlarla ilgili bir başka küllî kaideyi koruma maksadı taşımaktadır. Nitekim Kalânîsî’ye göre îadenin kendisi bir arazdır. Yani îade edilen (muâd), kendisiyle kâim olan bir manadan dolayı

yapısı itibariyle bekâsı mümkün değil ise o zaman yok edilmese bile zaten bekâsı mümkün olmadığı için varlığını sürdürmeyeceğinden tekrar bir yok ediciye ihtiyacı kalmayacaktır. Ayrıca bir yok edicileri olduğu ileri sürülürse bu yok edicinin aynı zamanda onları var edebileceğinin kabulü gerekecektir ki Kâbî bu fikre yanaşmamaktadır. Kâbî, *Kitâbü’l-Ma’kâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 608–609. Hatırlanacağı üzere Kâbî arazların bekâsını imkânsız görmektedir. Kâbî, *Kitâbü’l-Ma’kâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 601; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, II/256; Nese’î, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, II/119; Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, 246. Îade kavramı ise araya yokluğun girdiği yeni bir var oluşu ifade etmektedir. Muhtemelen Kâbî bekâsını imkânsız gördüğü arazların yok olduktan sonra madum taksiminde yok edilmemesi mümkün olduğu halde bekâsı mümkün olmayanlar kısmına dâhil olduklarını düşünmüş ve bir yok ediciye ihtiyaç duymaları fikrinin önüne geçmek için îadelerinin reddi fikrini ileri sürmüştür. Fakat bütün bunlar tahminden öteye gidememektedir. Zira yinelemek gerekirse Kâbî kendi eserinde arazların îadesi hakkında yorum yapmadığı gibi arazlarda îadeyi ele alan farklı eserlerde Kâbî’nin arazları reddini destekleyecek bir ibâreye rastlanmamıştır. Krş. Kâbî, *Kitâbü’l-Ma’kâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 456; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: et-Teklîf*, 451-476; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/118-123; Necrânî, *el-Kâmil fî’l-istikşâ’ fî mâ be’âğânâ min kelâmi’l-kudemâ’*, 377-436; el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü’Murtazâ, “el-Kalâ’id fî taşhîhi’l-‘akâ’id”, *Kitâbü Bahri’z-zehhâr el-câmi’ li-mezâhibi ‘ulemâ’i’l-emşâr*, thk. el-Kâdî Abdillâh b. Abdilkerîm el-Curâfî (San’a: Dâru’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, 1988), 68; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâpî’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*, 371-374.

⁸³⁹ Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 255, 259-260; Nese’î, *el-İ’timâd fî’l-i’tikâd*, 439; Hillî, *Menâhicü’l-yakîn fî uşûli’l-dîn*, 488.

muâd olmaktadır. Fakat arazın arazla kıyâmı mümkün değildir. Bu nedenle arazların iâdesi Kalânîsî'ye göre mümkün değildir.⁸⁴⁰ Oysa Eş'arî iâdenin, yok oluşundan sonra fâninin ikinci kere var olması anlamına geldiğini ve böylece tıpkı cisimlerin iâdesinin mümkün olması gibi arazların iâdesinin de mümkün olduğunu savunmaktadır.⁸⁴¹

İâdenin muâddan ayrı bir araz olarak kabul edilmesi ve arazlarda iâdenin arazın arazı kıyâmı neticesini doğuracağı gerekçesiyle reddedilmesi hem Ehl-i sünnet'in diğer âlimleri hem de Mu'tezile tarafından eleştirilmiş ve bu kişilerin iâde ile ba'sın anlamından bîhaber oldukları ileri sürülmüştür. İâdenin muâddan ayrı bir varlığının bulunmadığını savunan bu âlimlere göre iâde muâdın aynıdır. Bu nedenle arazların iâdesi durumunda arazın arazı kıyâmı söz konusu olmayacaktır. İkinci yaratmadan ibaret olan iâde esasında tıpkı ilk yaratma gibidir. İâde isimlendirilmesinin nedeni ilk meydana gelişe izâfeden kaynaklanmaktadır. İâde bu şekilde ikinci yaratma anlamına yorulduğunda arazın arazı kıyâmı söz konusu olmayacaktır. Bu yorumuna rağmen iâdenin reddi, ilk var oluşu da reddi gerektirecektir ki bu imkânsızdır.⁸⁴²

Arazların iâdesini tamamen reddedenlerin yanı sıra mümkün görmekle birlikte bu iâdenin Ehl-i sünnetin savunduğu şekilde sürekli tekrar eden tarzda olmadığını düşünerek arazların bekâsının bu yolla sağlandığı fikrini benimsemeyen ayrıca iâdeyi arazların tümüne değil sadece belli şartları sağlayan arazlara atfedenler de bulunmaktadır. Nitekim tıpkı bâkî kılma ve yok etmeyi ilâhî irâde ile birlikte *ibka* ve *ifne* sözlerine bağlı kılması gibi iâdeyi de *'ud* sözüne müteallik kılan ve bu şekilde iâdeyi kendinden sonraki Basra

⁸⁴⁰ Arazın arazla kıyâmının imkânsızlığı ilkesine bağlılığı nedeniyle Kalânîsî ilâhî sıfatların varlıklarının sürekliliğini (devâmü'l-vücûd) ve ezeliliğini kabul etmekle birlikte bâkî olduklarının söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Zira bu durum bekâ arazının sıfatlarla kıyâmını gerektirecektir ki Kalânîsî için bu kabul edilebilir bir husus değildir. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 128. Arazların iâdesini mümkün görmeyen Kalânîsî'nin cisimlerin görünümünün sürekliliğine dair bir izahına rastlanmamıştır. Ancak Bağdâdî'nin belirttiği "bekâ arazının varlığını kabulün arazların bekâsını ret anlamına geldiği" şeklindeki genel kaide dikkate alınacak olursa Kalânîsî'nin de arazların bekâsı fikrini savunmayacağı çıkarımını yapmak mümkündür. İâde fikrini reddettiğine göre teceddü-i emsâl yoluyla arazların sürekliliğini en azından Eş'arîlerin savunduğu şekliyle benimsemesi de mümkün görünmemektedir. O halde Kalânîsî teceddüdü Nazzâm gibi araya yokluk girmeksizin bedel tarikiyle kabul ediyor olmalıdır. Kaldı ki cisimlerin yok oluşunun da Ehl-i sünnetin genelinin aksine bekânın kesilmesi ile değil yine fenâ arazı vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. Bununla birlikte fenâ arazı vasıtasıyla yok oluşu arazlar söz konusu olduğunda imkânsız kabul etmektedir. Zira arazların bu şekilde yok oluşu tıpkı iâdede olduğu gibi ona göre arazın arazı kıyâmı sonucuna sevk edecektir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, II/127.

⁸⁴¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 64, 259–260.

⁸⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil fi'uşûli'd-dîn*, 58; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'i'l-edille fi'uşûli'l-i'tikâd*, 371; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi'ilmî'l-keîlâm*, 300-301; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi'ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 456; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi'ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/121-122.

Mu‘tezilîlerinin aksine hâricî bir illete dayandıran Ebü'l-Hüzeyl arazları, keyfiyetinin bilinişine bağlı olarak taksim etmekte ve renkler, tatlar, kokular, kuvvet, işitme, görme gibi keyfiyetini bilmediğimiz şeylerin îâdesinin câiz olduğunu hareket, sükûn ve bu iki arazdan dolayı olarak meydana gelen (tevellüd) birleşme, ayrılma, ses gibi yaratılmışlar tarafından keyfiyeti bilinen diğer arazların ise îâdesinin câiz olmadığını savunmaktadır.⁸⁴³ İâdesi mümkün arazların kapsamının belirlenmesinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın keyfiyetin bilinmesine bağlı taksimini benimseyen Ebû Ali el-Cübbâî sadece keyfiyeti bilinen arazların değil, kulların kudreti kapsamına girenler ile bâkî olmayan arazların da îâdelerinin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin hareketi, ikinci kez yaratılması imkânsız arazlardan kabul etmelerine rağmen Muhammed b. Şebîb gibi mütekellimlerin çoğunluğu hareketlerin îâde edilebileceğini ileri sürmüşlerdir.⁸⁴⁴

Ebû Ali el-Cübbâî, îâdesi mümkün olanın varlık bakımından takdim ve tehirinin de mümkün olacağını iddia etmiş bu kabulü nedeniyle hareket ve hareketten mütevellid olan arazların ikinci kez yaratılmalarının imkânsızlığını savunmuştur. Zira ona göre bu arazlar îâde edilirlse varlık bakımından önce ve sonra gelme onlar için de mümkün olacaktır. Bu durum hareketler için mümkün addedildiğinde ise söz gelimi bir kimsenin on saat sonra yapmaya güç yetireceği şeyi bu on saatten önce de yapması yahut ikinci vakitte yapmaya kâdir olduğu şeyi onuncu vakitte îâde edilmiş şekilde (muâden) yapmaya kâdir olması mümkün olacaktır. Fakat bütün bunların mümkün olması halinde insanın sonsuz vakitlerde yapmaya güç yetirdiği şeyleri öne çekerek şu an yapması mümkün olacaktır. Bu imkân ise insanın yapmaya kâdir olduğu bu sınırsız şeyleri şu an yapmaması halinde aynı anda sınırsız terkler yapmasını gerektirecektir ki bu da hatalı bir düşüncedir. Bu

⁸⁴³ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/57; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 260; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 456; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/121. Hareket ve sükûnu îâdesi imkânsız arazlardan kabul eden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bu bağlamda cennet ehlinin nimetleri ve cehennem ehlinin hiçbir şeyi güç yetiremeyerek sonsuza kadar durgun/hareketsiz (خَامِدِينَ) kalacaklarını savunmaktadır. Böyle bir durumda Allah Teâlâ da ölüyü diriltmeye, sâkin olanı hareket ettirmeye, hareketliyi de sâkin kılmaya, herhangi bir şeyi ihdâsa ve ifnâyâ güç yetiremeyecektir. Zira Allâf'a göre Allah Teâlâ kudreti dâhilindeki varlıkların yok olmalarından sonra onlar üzerinde kudret sahibi olmamaktadır. Bağdâdî, *el-Farğ beyne'l-fırak*, 71-72; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 65-66.

⁸⁴⁴ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Muşallîn*, II/56; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 456.

düşüncenin hatalı olduğunun ispatı neticesinde hareketlerin iâdesinin imkânı görüşünün yanlışlığı da ortaya çıkmaktadır.⁸⁴⁵

Ebû Ali el-Cübbâî keyfiyeti bilinmeyen arazlara ek olarak bekâsı mümkün arazların iâdesini de mümkün görmektedir. Bu konuda Ebû Hâşim ve peşinden gelen Basra Mu'tezilesinin Behşemî kanadı da Ebû Ali ile aynı görüştedir.⁸⁴⁶ Esasında Cübbâîler ve takipçilerini oluşturan Basra Mu'tezilîlerinin iâde konusunda benimsedikleri temel ilke iâde olunacak nesne üzerinde kudret sahibi olanın bu kudretinin herhangi bir vakte hasredilmemiş olması ve her an bu nesneyi iâde edecek kudrette olmasıdır. Bunun için ise iâde olunacak nesnenin bâkî olması şarttır. Nitekim tam da bu nedenle cevherlerin iâdesi Cübbâîlerin her iki kanadı tarafından da mümkün görülmektedir. Zira kendi zâtından dolayı kâdir olan, sonsuz şeye kâdir olduğu gibi cevherlere de kâdirdir ve cevherlere yönelik bu kudreti herhangi bir vakitle sınırlı değildir. Dolayısıyla cevherleri her an ihdâsa kâdirdir. Buna göre söz gelimi bir cevheri dün ihdâs etmemişse bugün ihdâsı hala mümkündür. Ya da dün ihdâs edip bugün yok etmiş olsa yarın tekrar ihdâsı da mümkündür ki bu ikinci ihdâsı iâde olarak anılmaktadır. Özetle cevherler bâkî olduklarından her an ihdâsları mümkün olduğu için yok edildiklerinden sonra da ihdâsları yani iâdeleri mümkün olacaktır. Zira iâde ilk hudûstan sonra ikinci hudûstur ve iâdenin imkânı için her an ihdâs edilmenin mümkün olması gereklidir.⁸⁴⁷

⁸⁴⁵ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Mu'allîn*, II/57. Burada *terkten* kasıt kâdir olunan bir eylemi yapmamaktır. Kelâmcılar kâdir olunan eylemlerin gerçekleştirilmesini *ahz* ile gerçekleştirilmemesini ise *terk* ile ifade etmektedirler. Ebû Ali'ye göre bir eylemi gerçekleştirmeye kâdir olan kimsenin bu eylemi gerçekleştirmesinin önünde herhangi bir engel bulunmadığında o fiile karşı ya *ahz* ya da *terk* yönünde bir girişimde bulunmak zorundadır. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 266; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/484.

⁸⁴⁶ Arazların iâdesi konusunda Mu'tezile'nin kendi içindeki bu ihtilafa rağmen Ehl-i sünnet eserlerinde bâkî arazların iâdesinin mümkün, bâkî olmayanların iâdesinin ise imkânsız olduğu görüşü Mu'tezile'nin geneline atfedilmektedir. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'l-edille fi uşûlî'l-i'tikâd*, 320; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*, 300.

⁸⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 451–456. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim ile takipçileri olan Behşemî ekol iâdeyi ilk hudûstan sonra araya yokluğun girdiği ikinci hudûs şeklinde Ehl-i sünnet'in yorumuna uygun şekilde tanımlamaktadır. Behşemî tarike mensup iken daha sonra bazı hususlarda ekole muhalefet eden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) ve taraftarlarının oluşturduğu Hüseyniyye, iâdeyi farklı şekilde tanımlamışlardır. Onlara göre fenâ, nesneyi oluşturan cüzlerin ayrışıp dağılması anlamına gelirken iâde ise dağılmış cüzlerin tekrar birleşmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Behşemî tarikin savunduğunun aksine madumun iâdesi fikrini benimsememektedirler. Bu bağlamda Behşemî ekol cevherlerin yok olduktan sonra tekrar iâdesini mümkün görürken Ebû'l-Hüseyn ve takipçileri cevherlerin yok olmayacağını ve bâkî olduklarını ileri sürerek fenâyı da ölüm ve cüzlerin dağılmasından ibaret kabul etmektedirler. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 439–440; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fi uşûlî'd-dîn*, 443–452; Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ beğânâ min kelâmi'l-kudemâ'*, 420–422. Görüldüğü üzere Behşemiyye ile Hüseyniyye arasında iâde hususundaki ihtilaflar aslında fenâyı farklı anlamlar yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Behşemiyye'den

İâdenin imkânının temeline iâde olunacak nesnenin bekâsı şartını yerleştiren Cübbâiler ve takipçileri buna uygun olarak bâkî arazların iâdesinin mümkün, bâkî olmayanların iâdesinin imkânsız olduğunda birleşmişlerdir. Zira bâkî olmayan arazlar, sadece tek bir an için varlığa tahsis olunduklarından sadece bu tek anda var olabilirler. Varlıkları bu tek anı aşarsa diğer anlarda da varlıkları mümkün olacaktır. Bu bağlamda bâkî olmayan arazın iâdesinin imkânının reddi bâkî kalmasının imkânının reddinden dolayıdır. Zira bâkî olmayan arazın ikinci kez yaratılmasının mümkün olduğu varsayılırsa onun bu ikinci kez yaratılması, iki vakitte var olması ve neticede bâkî olması sonucuna sevk edecektir ki bu da türsel değişim demektir. Yani bâkî olmayanın iâdesi onun bâkî olmasını gerektirecektir. Bu noktada art arda değil de yok oluştan sonraki üçüncü veya dördüncü vakitte iâde edilme de türsel dönüşümden kurtaramayacaktır. Zira iâde edilen nesne, ilk andaki ile aynı olacaktır. Dolayısıyla Mu'tezile iâdeyi de bekânın bir uzantısı olarak yorumlamaktadır.⁸⁴⁸

Bu konuda Ebû Ali ile Ebû Hâşim ve takipçileri Allah'ın kudretine özgü tüm arazların iâdesinin imkânında hemfikir iken tevlîd ile meydana getirilen arazların iâdesi noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Hâşim ve taraftarları Allah'ın kudretine özgü olsa da arazın doğrudan meydana getirilmesini şart koşmakta ve Allah tarafından bir sebebe bağlı olarak yani mütevelliden meydana getirilen arazların iâdesini imkânsız görmektedirler. Buna ilave olarak Behşemîler kulun kudreti kapsamına girenlerin ise doğrudan ya da sebebe bağlı olarak meydana getirilmiş olmasına bakmaksızın her halükârda iâdelerinin imkânsızlığını savunurlar. Ancak kulun kudreti kapsamında olmasına rağmen kul tarafından değil de Allah tarafından ve doğrudan meydana getirilmişse bu arazın iâdesini de mümkün görürler. Dolayısıyla Behşemî tarikin arazların iâdesi için öne sürdüğü şartlar bu arazın bâkî olması, Allah'ın kudretinde olması ve doğrudan meydana getirilmiş olmasıdır. Buna göre bâkî olmayan, kul tarafından meydana getirilen ve Allah tarafından

çıkan Hüseyiniye ile Behşemîlerin fenâ görüşlerine yönelik karşılaştırmalı bir değerlendirme için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklîfin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 425–471.

⁸⁴⁸ Eş'ari, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîtilâfî'l-Muṣallîn*, II/56; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 259-260; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 371-372; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 459-460; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/119-120; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/210-211. Basra Mu'tezilesine göre bâkî olmayan arazların varlıkları değil ademleri bir fâil tarafından teceddüd edilmektedir. Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 84–85.

olsa dahi mütevelliden meydana getirilmiş arazların hiçbirinin iâdesi onlara göre mümkün değildir.⁸⁴⁹

Allah'ın kudretine özgü arazların iâdesinin imkânı hususunda hemfikir olan Cübbâîlerin kulların kudreti kapsamındaki bâkî arazların iâdesinin imkânı noktasında ihtilaf ettikleri görülmektedir. Ebû Hâşim'e göre kulun kudreti dâhilinde olan yani kul tarafından gerçekleştirilen arazlar bâkî olsalar dahi iâde edilemezler. Ancak kulun kudreti kapsamında olup Allah tarafından gerçekleşmişse iâdesi mümkündür. Ebû Ali'ye göre ise bâkî olduktan sonra araz kulun kudretiyle de gerçekleşse iâdesi mümkün olacaktır. Nitekim kulların da kudreti kapsamında olanların iâdesi Allah'ın makduru olduklarında mümkün ise kulların makduru olunca da mümkün olmalıdır. Zira varlık noktasında her ikisi de aynıdır. Bu nedenle de bazı fâillerin fiili olduğunda bekâsı mümkün olan fiillerin başka fâillerin fiili olunca da bâkî olmaları gerekir. Yani zâtların farklılaşması ile hükümler değişmemektedir. Ayrıca Ebû Ali'ye göre kulun bâkî makdurlarının iâdesi mümkün olmasaydı bu imkânsızlık Allah'ın makdurları için de geçerli olurdu. Zira var olma noktasında makdurlar aynı cinstendir. Ebû Ali'nin bu görüşü karşısında Ebû Hâşim kulun *linefsihî* kâdir olmamasını sebep göstererek kulun makduru olan bâkî arazların iâdesinin imkânsızlığını savunmaktadır. Yani kulların kudreti her an sadece tek bir cinsteki makdura taalluk etmektedir. Dolayısıyla kulun kudreti hangi cinse tahsis edilmişse onunla sınırlıdır. Oysa Allah'ın kudreti belirli bir vakitle sınırlı olmayıp her an sonsuz şeye taalluk edebilmektedir. Dolayısıyla Ebû Hâşim ve takipçilerine göre kulun kudretiyle gerçekleşen bâkî arazların iâdesini imkânsız kılan şey Allah'ın makdurları söz konusu olduğunda geçerli değildir. Bu nedenle Allah'ın kudretiyle gerçekleşen bâkî arazların iâdesi mümkün kabul edilir.⁸⁵⁰

⁸⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 463-464; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/6, 119-120; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ'*, 417; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 259-269.

⁸⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 459-462. Behşemîlerin kulların makdurlarının iâdesinin imkânsızlığındaki ısrarı kulların, kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu yani *halku'l-ef'âl* prensibini koruma maksadına yönelik görünmektedir. Zira Ehl-i sünnet'in bu prensibe karşı yönelttikleri delillerden biri ba'sın ispatında da kullanılan "ilk yaratmanın ikinci kez yaratmaya da kâdir olacağı" argümanıdır. Ehl-i sünnet kulların fiillerinin Allah tarafından değil kulların kendi hâdis kudretleri tarafından yaratılması mümkün görüldüğünde bu hâdis kudretin aynı şeyleri iâde etmelerinin de Mu'tezile tarafından kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Zira her iki tarafın kabul ettiği üzere iâde sadece "ikinci yaratma" (en-neş'etü sânin/ibtidâun sânin) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ilk yaratmaya kâdir olanın ikinci yaratmaya yani iâdeye de kâdir olması gerekecektir. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 193-194.

Arazların fâili noktasındaki ihtilafları bir yana bırakılacak olursa Basra Mu‘tezilesinin iâdeyi bekâ şartına bağlayarak bekânın bir uzantısı gibi algıladıkları görülmektedir. Her ne kadar iâdenin “araya yokluğun girdiği ikinci yaratma” anlamında birleşseler de Ehl-i sünnet iâde kavramını bekâsını imkânsız gördükleri arazların cisimlerdeki görünümünün sürekliliğini izah sadedinde kullanmaktadır. Bunun nedeni Mu‘tezile’nin madumun iâdesinin aynıyla olduğunu kabul etmesi ve bâkî olmayanın aynıyla iâdesi durumunda birden fazla vakitte var olmuş olacağından bâkîye dönüşeceği böylece türsel değişimin gerçekleşeceği endişesidir.⁸⁵¹ Ancak Ehl-i sünnet âlimleri bâkî olmayanın iâdesi durumunda türsel dönüşüme uğramayacağını belirterek bekâlarının imkânsızlığına rağmen arazların iâdelerinin mümkün oluşunda ısrar etmişlerdir. Zira iki vakitte birden varlığı devam ettiği takdirde araz bâkî olarak kabul edilir ve bu durumda ademi imkânsız olur. Oysa iâde durumunda, arazların var oldukları iki vakit arasına yokluk girmektedir. Araz var olduğu bu iki vakitte hâdistir fakat varlığının sürekliliği söz konusu değildir. Buna göre arazların varlık sürecinde boşluk ânı (حَالَةُ الْفَرَاغِ) bulunmamaktadır. Zira varlığın ancak ikinci anında boşluk anından söz edilebilir ki arazlar bâkî olmayıp bu ikinci anda yok olmaktadır. Dolayısıyla hem yaratma hem de iâde anlarında arazlar makdurdurlar. Ayrıca kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabulleri ile kulların makdurlarının iâdesinin imkânsızlığı görüşlerindeki çelişki de onların iâde konusunda hatalı olduklarının göstergelerindendir. Zira hem Mu‘tezile hem de Ehl-i sünnet’in kabul ettiği üzere iâde, ikinci yaratma demektir. İlk yaratmaya kâdir olanın ikinci yaratmaya da kâdir olacağı ilkesince ya kulların hâdis kudreti ile de iâdenin mümkün olduğunu kabul etmeleri ya da kulların kendi fiillerinin hâlık olduğu görüşlerini terk etmeleri gerekecektir.⁸⁵² Bu bağlamda Ehl-i sünnet iâde konusunda bütün hâdislerin aynı konumda olduklarını bunun nedeninin ise hudûs noktasındaki ortaklık olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla hâdis varlıklarının ilk hudûslarının inkârının mümkün olmaması gibi ikinci hudûslarının

⁸⁵¹ Necrânî, *el-Kâmil fi l-istikşâ’ fî mâ belegenâ min kelâmi l-kudemâ*, 420; Cüveynî, *Kitâbü l-İrşâd ilâ kavâfi l-i’l-edille fi uşûli l-i’tikâd*, 373.

⁸⁵² Cüveynî, *Kitâbü l-İrşâd ilâ kavâfi l-i’l-edille fi uşûli l-i’tikâd*, 193-194, 372-373; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi l-Hasan el-Eş’arî*, 240; Neseî, *Tebşirâtü l-edille fi uşûli d-dîn*, II/170; Âmidî, *Gâyetü l-merâm fi ilmi l-keâm*, 300. Müteahhirin dönemde arazların bekâsını da imkân dâhilinde görerek müteceddid arazların iâdesinin imkânsızlığı söyleminin arazların sürekliliğinin imkânsızlığı söyleminden iktibâs edildiğini düşünerek arazlarda iâde fikrini bekânın imkânsızlığı fikrinin önüne geçirenler bulunmaktadır. Nitekim aralarına adem giren iki ayrı zamandaki varlıklarının imkânı nedeniyle arazların bu iki zamandaki varlıklarının mütekaddimîn Ehl-i sünnet âlimlerinin aksine ademden ayrılmaksızın olduğunun söylenmesinin zorunlu olmadığı belirtilmekte ve hatta belirli bir vakit var olma şartıyla bu imkânın gerçekleşmesi mümkün görülmektedir. Âmidî, *Gâyetü l-merâm fi ilmi l-keâm*, 300-301.

imkânının da inkârı söz konusu edilememekte ve cevher, cisim ve araz tüm hâdislerin iâdesi mümkün görülmektedir.⁸⁵³ Kaldı ki ademlerinden sonra nesneler mümkün varlık konumunda kalırlar. Allah da bütün mümkünler üzerinde kudret sahibidir. Bu nedenle ademlerinden sonra da nesneleri ikinci kez yaratması (iâde) mümkündür.⁸⁵⁴

Arazilarda iâde fikrini kabul etmelerine karşın Mu'tezile cisimlerde gözlenen niteliklerdeki sürekliliği cisme o niteliği veren arazın bekâsı ile açıklayarak teceddüd prensibine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda söz gelimi cisimlerdeki renklerin sürekliliğinin ancak ve ancak renk arazının bâkî kabul edilmesiyle izah edilebileceği, renk arazının tevellüdü fikrine sevk edeceği gerekçesiyle teceddüd gibi kesintili bir sürekliliğin kabul edilemeyeceği belirtilmektedir. Zira bir mahallin pek çok anlarda ilk anda görüldüğü şekliyle siyah olarak görünmesi bu mahaldeki siyahlığın bâkî olmasını gerektirir. Aksi halde ilk andaki siyahlığın ikinci andaki siyahlığı meydana getiren (müvellid) olması gerekirdi ki renklerin tevlîdi görüşü mümkün olmadığı için geriye renklerin bâkî oldukları görüşü kalmaktadır. Ancak irâde, kerâhet, arzu ve nefret gibi arazların bâkî olmayışları örnek gösterilerek rengin bekâsına itiraz da mümkündür. Fakat renklerin bekâsında ısrarcı olan Mu'tezile zikredilen irâde, kerâhet, arzu ve nefret gibi arazların hükümlerinin tıpkı ilk hudûslarındaki gibi ikinci hudûs anlarında da ortaya çıktığını ve bu tarz arazların bâkî olmadığı söyleminin onların tevlîdi sonucuna da sevk etmeyeceğini ileri sürmektedir.⁸⁵⁵

Arazların teceddüdüne yönelik eleştiri getiren ve bazı araz türlerinin bâkî olduğunu savunan Mu'tezile önceki bölümlerde izahı geçtiği üzere bekânın bir araz olduğunu reddetmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise bekânın bir araz olarak varlığını kabul etmekte ve bu nedenle teceddüd fikrine yönelik bu eleştirilere rağmen arazların bir bekâ

⁸⁵³ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 259–260.

⁸⁵⁴ Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 438–440.

⁸⁵⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/148-151; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 89. Dolayısıyla bu arazların bâkî olmayıp teceddüde uğramaları rengin aksine tevlidlerinin imkânsızlığı sorununa yol açmamaktadır. Zira söz gelimi kulların kudreti dâhilinde olduğu gibi bâkî olmayan arazlar zümresinden addedilen bir irâde belirli bir murâda yönelik olarak gerçekleştirildiğinde kul tarafından bu irâdenin benzerinin daha sonra yaratılması mümkün değildir. İkinci anda meydana getirilen irâdenin taalluk edeceği murâd da farklı olacağından bu ikinci irâde kendisinden önceki ilk irâdenin benzeri değil ondan farklı olacaktır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/549-550. İbn Hazm da karın beyazlığı, katranın karası, bitkinin yeşilinin kendilerinde daha demin olan şeyler olmadığını aksine her an yok olup binlerce ve daha fazla beyazın, binlerce ve daha fazla yeşilin değiştiğini ileri sürenin iddiasının saçma olduğunu ifade ederek teceddüd fikrini eleştirmektedir. İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/238.

ile bâkî olmaları durumunda arazın arazla kıyâmı söz konusu olacağı, zâtları nedeniyle bâkî olmaları durumunda ise yok oluşlarının imkânının ortadan kalkacağı endişeleriyle teceddüd fikrinde ısrar etmişlerdir.⁸⁵⁶ Dolayısıyla arazın arazla kıyâmının imkânsızlığı ve arazların yok olma imkânlarını korumak adına arazların bekâsı fikrini reddederek teceddüd fikrine sarılmışlardır. Bu bağlamda arazların bekâsı ile ilgilendikleri kadar yok oluşlarının keyfiyeti ile de ilgilenmişlerdir.

Öyle ki bu görüşleri kulların fiillerini gerçekleştirdikleri kudret anlamındaki istitâatin fiil ile ilişkisine yaklaşımlarına da yansımıştır. Bilindiği üzere Mu'tezile bir araz olan kudretin bâkî olduğunu düşündüğünden fiil yapma kudretinin fiilden önce kulda bulunduğunu savunmakta bir beis görmemektedir. Ehl-i sünnet âlimleri ise arazların hiçbirinin bekâsını kabul etmediği için fiil yapma kudretinin fiilden önce veya sonra değil tam da fiil anında fiil ile birlikte olması gerektiğini ileri sürmektedir. Zira teceddüd ilkesi gereği kudret, varlığının ikinci anında madum vaziyettir. Dolayısıyla fiil, kudretin hudûsunun ikinci anında gerçekleşirse bir kudret olmaksızın gerçekleşmiş olacaktır. Bu durumun mümkün görülmesi ise madum bir sıcaklık (harâret) ile yakma (ihrâk), madum bir elle saldırmanın da imkânına alan açacaktır. Oysa bu durumların tümünün muhal olduğunda ittifak vardır. Buna göre Ehl-i sünnet âlimleri kudretin, fiilden önce gerçekleşmesinin imkânsızlığını teceddüd ilkesi ile izah etmekte ve bu ilke gereğince fiilin gerçekleşebilmesi için fiil ile kudretin eş zamanlı varlığını şart koştuklardır.⁸⁵⁷

Görüldüğü üzere cisimlerdeki niteliklerin kesintisiz ve süreklilik arz eden görünümünü Mu'tezile arazların bekâsı ile izah ederken Eş'arî ve Mâtürîdîler arazların her an bir öncekinin benzeri olacak şekilde sürekli yeniden yaratılması ile izah etmektedirler. İâdenin ikinci yaratma anlamındaki kullanımında Ehl-i sünnet ile uzlaşan Mu'tezile iâdenin imkânı noktasında bâkî olmayan arazları devre dışı bırakarak Ehl-i sünnet'ten ayrılmakta ve iâdenin imkânını bekâ şartına bağlı kılmaktadır. Ehl-i sünnet ise hudûs tabanında birleşmeleri hasebiyle cevher, cisim ve arazların tümünün iâdesini kabul etmektedir. Cevher ve cisimlerin iâdesi daha ziyade ölümden sonraki diriliş bağlamında düşünülürken arazların iâdesi ise teceddüd fikrinin ifadesi olarak Ehl-i sünnet sisteminde

⁸⁵⁶ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Mu'allîn*, II/44; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 61-62, 72; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/149; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 124; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/126-127, 130.

⁸⁵⁷ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 325.

yerini almakta ve cisimlerdeki niteliklerin görünümündeki sürekliliğin izahında arazların bekâsı fikrine alternatif bir yaklaşım addedilmektedir.

2.2.2.4. Cevher ve Cisimlerin Bekâ ve Fenâsı

Arazların bekâsını kesin suretle imkânsız gören ve bu hususta Mu‘tezile’nin bazı araz türlerinin bâkî olduğu söylemine karşı çıkan Ehl-i sünnet cevher ve cisimlerin varlıklarının arazlar gibi anlık değil sürekli olduğu hususunda Mu‘tezile ile ittifak halindedir. İade ve teceddüdün tartışıldığı kısımda belirtildiği üzere Nazzâm dışındaki kelâmcılar cevher ve cisimlerin bâkî olup teceddüd etmedikleri konusunda hemfikir oldukları gibi cevherlerin teceddüdü iddiası nedeniyle Nazzâm’ı eleştirmede de birleşmektedirler. Bâkî kabul edilmeleri noktasındaki ittifaka rağmen cevher ve cisimlerin sürekliliği ve yok oluşları Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet tarafından farklı şekillerde izah edilmekte ve bu hususta farklı yaklaşımlar benimsenmektedir.

Cevher ve cisimlerin bekâ ve fenâsının izahına yönelik yaklaşımlar önceki bölümlerde belirtildiği üzere bekâ ve fenâ arazlarının kabul ya da reddine göre şekillenmektedir. Nitekim bekâ arazının varlığını kabul edenler cevher ve cisimlerin sürekliliğini bu bekâ arazına bağlı kılarken bekâyı bâkî nesneden ayrı müstakil bir araz olarak kabul etmeyenler ise sürekliliği hâricî bir etkiye değil doğrudan doğruya bâkî nesnenin zâtına nisbet etmektedirler. Yok oluş ise ya cevherlere zıt mahalsiz bir fenâ arazı ile ya da sürekliliği sağladığı ileri sürülen bekâ arazının ortadan kalkması ile izah edilmektedir. Süreklilik ve yok oluşa dair yaklaşımlar genel olarak bekâ ve fenânın reddine göre bu şekilde özetlenebilmekle birlikte her bir yaklaşımın taraftarları arasında farklı izah tarzları geliştirenler de bulunmaktadır.

Bekânın bâkî nesneden ayrı müstakil bir araz olmayıp yalnızca varlığın devamlılığını (istimrârü’l-vücûd) ifade ettiğini bâkînin ise “mevcûd olduğu haberi verildiği sırada varlığı yenilenmeyen mevcûd” demek olduğunu savunan Mu‘tezile cevherlerin hâricî bir unsurun etkisi olmaksızın kendi zâtlarından dolayı bâkî olduklarını ileri sürmektedirler. Cevherlerin kendi zâtlarından dolayı bâkî oldukları görüşüne alternatif olarak sürekliliklerinin bir bekâ arazı ile gerçekleşmesini mümkün görmedikleri gibi teceddüdün cevherlere nisbeti yoluyla cevherlerin sürekliliğinin savunulmasını da doğru bulmamaktadırlar. Tıpkı Ehl-i sünnet gibi Mu‘tezile de Nazzâm’ın cisimlerin bâkî olmayıp teceddüd ettikleri dolayısıyla Allah Teâlâ’nın onları her an yeniden ihdâs ettiği

iddiasını reddetmektedirler. Bu iddia gözlemle müşahade edilebilecek bazı örneklerle geçersiz kılınmaktadır. Buna göre bir kimse elini yastığın üzerine koyduğunda sonra elinin altından bu yastık kaldırıldığında elin düşmesi zorunlu olmayacaktır. Aksine Allah Teâlâ'nın bir seferinde eli üst cihette yaratması nedeniyle elin yukarıda kalması sonra bir başka seferinde alt cihette yaratması nedeniyle elin aşağıda kalması gerekecektir. Hatta bu yaklaşım tarzına göre eli kaldırma fiilini insanın gerçekleştirmesi de mümkün olmamalıdır. Zira el zaten her an Allah Teâlâ tarafından ihdas edilmektedir. Bunun bir uzantısı olarak elde gerçekleşen kevn türünden fiillerin de Allah tarafından var edilmesi bu duruma daha uygundur.⁸⁵⁸ Cevher ve cisimlerin bâkî olmayıp Nazzâm'ın iddia ettiği gibi teceddüd etmelerinin imkânsızlığının bir başka nedeni ise cevherlerin/cisimlerin teceddüdü durumunda zâtlarının her an hudûs ile nitelenmesinin muhal olmasıdır. Oysa hâdis, öncesinde yokluk bulunan mevcûddur. Yani hâdis, ademden sonra mevcûd olmaktadır. Dolayısıyla Nazzâm'ın savunduğu şekliyle cevher ya da cisimler araya yokluğun girmediği bir teceddüd ile süreklilik arz etselerdi o zaman hudûs ile nitelenmeleri de imkânsız olurdu. Cisimlerin teceddüdünün imkânsızlığı telif arazının bekâsı ile de temellendirilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile telif arazının bekâsı üzerinde ittifak ettiklerini dolayısıyla telifin, bir fâil tarafından benzerinin her an yeniden yaratılmasına ihtiyaç duymadığı yani teceddüd etmediğini belirtmektedir. Telif bâkî olunca telifin mahalli olması hasebiyle cismin de teceddüd etmeyip bâkî olduğuna hükmedilmesinin daha uygun olduğu ileri sürülmektedir.⁸⁵⁹

Teceddüdü arazlara özgü kılarak cevher ve cisimlerin Nazzâm'ın ileri sürdüğü şekilde teceddüd ettiği fikrini ret hususunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşan Ehl-i sünnet kelâmcıları cevherlerin kendilerinden ayrı bir bekâ arazı ile bâkî olduğunu savunmakta ve dolayısıyla bekâyı bâkînin aynı kabul eden Mu'tezile'den farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Onlara göre cevherin, hudûsunun ilk anında var olma ile nitelenmesine rağmen bekâ ile nitelenmemesi bekânın cevherden ayrı bir varlık unsuru olduğunun delilidir. Şayet bekâ ile bâkî aynı olsaydı yani Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi cevherlerin bekâsı onların varlıklarıyla aynı olsaydı o zaman daha ilk hudûs anında cevherlerin bekâ

⁸⁵⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/63, 67, 103; Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 75; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laţîfî'l-keâm", 105; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 443.

⁸⁵⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/67; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 443-444.

ile nitelenebilir olmaları gerekirdi. Oysa Ehl-i sünnet Allah Teâlâ'nın, cismi ilk hudûs anında bâkî kılma kudreti ile nitelenmesini de imkânsız kabul etmektedir. Zira sadece zâtı itibariyle (linefsihî) bâkî olanın ilk hudûs anında bekâsı mümkündür.⁸⁶⁰

Ehl-i sünnetin bekânın varlığını ispat için hudûs anında cevherin bâkî olmayışına dair zikrettiği bu husus Mu'tezile tarafından eleştirilmekte ve bekâ arazının yokluğu yönünde bir itiraz sebebi olarak zikredilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in kabulünün tam aksine bâkî nesnenin bir bekâ ile bâkî olması durumunda nesnenin ilk hudûs anında bekânın onda mevcûd olması gerektiğini ileri sürmektedir. Zira burada bekâ bir araz olarak kabul edilmektedir ve bu bakımdan da bir cevher tarafından taşınması gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre bu itiraz karşısında Ehl-i sünnet'in, bir araz addedilmesi hasebiyle bekânın, cevher tarafından taşınmasına ihtiyaç duyacağını ve bu nedenle de cevherin ilk hudûsu anında bekânın varlığının imkânsız olduğunu ileri sürmesi iki şeyi varlık bakımından birbirine muhtaç kılma anlamına geleceğinden doğru bir yaklaşım değildir. Mu'tezile'ye göre hudûs anında nesneyi bâkî kılacak bir bekânın cevher ya da cisimdeki varlığını imkânsız hale getirebilecek durumlar cevherin bekâyı taşıyamaması, ilk hudûs anının cevherin bekâyı taşıması için mümkün bir vakit olmaması veya bâkî niteliğini kazandıracak bekânın kendisinin bâkî olmamasıdır. Bu üç durum da hudûs anında cevherin bâkî olamayışını izahta yetersizdir. Zira cevherlerin tümü mütecânîs olmaları hasebiyle arazları taşımayı mümkün kılan tehayyüz özelliğine sahiptir. Bu nedenle ilk hudûs anında da cevher bekâ arazını taşıma potansiyelindedir. İlk hudûs anının bekânın yaratılmasının imkânsız bir vakit olduğu söylemi de yanlıştır. Zira Mu'tezile'ye göre cevherin, bekâ arazının yaratılmasının mümkün olduğu anda var edilmesi mümkündür. Bekâ arazının kendisinin bâkî olmasının imkânsızlığı şeklindeki Ehl-i sünnet söylemi Mu'tezile tarafından bekânın anlamının “varlığın sürekliliği”nden ibaret olduğu beyanıyla karşılanmaktadır. Mu'tezile'ye göre varlığın sürekliliği ise varlığın aynıdır. Dolayısıyla ilk hudûs anında bekânın imkânsızlığını izah sadedinde Ehl-i sünnetin öne sürdüğü tüm izahlar Mu'tezile'ye göre yetersiz ve geçersizdir. Bu nedenle

⁸⁶⁰ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/313, II/122, 133; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 247-248; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 238-239; Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 299.

de Mu‘tezile hudûs anında bekânın bulunmadığı söyleminin bekâ arazının reddine delil olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁶¹

Ehl-i sünnet âlimleri hudûsun ikinci anında bekânın varlığını kabulleri üzerinden yöneltilen bu itirazlara nesnenin, zâtı nedeniyle bâkî addedilmesi durumunda bekâsının zorunlu ademinin ise imkânsız olacağına işaret ederek cevap vermektedir. Ayrıca Mu‘tezile’nin aksine Ehl-i sünnet âlimleri bekâ ile vücûdun Arap dilinde aynı anlama geldiğini düşünmemektedir. Nitekim cevher var oluşunun ikinci anında yok olduğunda “var oldu fakat bâkî kalmadı” (وَجَدَ وَلَمْ يَبْقَ) denilmesi mümkündür. Ancak Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi varlık ve bekâ eş anlamlı kabul edildiğinde bu ibare “bâkî oldu fakat bâkî olmadı” (بَقِيَ وَلَمْ يَبْقَ) ya da “var oldu fakat var olmadı” (وَجَدَ وَلَمْ يُوجَدْ) şeklinde çelişki ifade edecektir. Oysa bekânın vücûddan dolayısıyla da zâttan ayrı bir unsur olduğu kabul edildiğinde bu tarz bir çelişki ortaya çıkmamaktadır.⁸⁶² Ayrıca arazların mahal ile ilişkisinin ele alındığı önceki bölümde de belirtildiği üzere Ehl-i sünnet cevherlerin arazları taşıma potansiyelini Mu‘tezile gibi tehayyüz niteliğine bağlamamakta dahası cevherlerin arazları taşıyan oluşunun herhangi bir sebebe bağlanamayacağını ileri sürmektedir.⁸⁶³ Dolayısıyla ilk hudûs anında cevherin bekâyı taşıyamaması Ehl-i sünnet nezdinde mümkündür. Ehl-i sünnet’e göre sadece zâtı itibariyle bâkî olan, ilk var oluş anından itibaren bâkî olabilmektedir. Onlara göre Allah Teâlâ’nın, cismi ilk hudûs anında bâkî kılma kudreti ile nitelenmesi ise imkânsızdır. Bu nedenle hudûs anında bekâyı önleyici ikinci alternatif de Mu‘tezile’nin iddiasının aksine Ehl-i sünnet nezdinde geçerliliğini korumaktadır.⁸⁶⁴ Cevherin varlığının sürekliliği için bekâyı, bekânın ise araz olması nedeniyle kendisini taşıması için cevhere ihtiyaç duyması Mu‘tezile’nin iddiasının aksine Ehl-i sünnet safında savunulabilir bir durumdur. Zira önceki bölümde belirtildiği üzere Ehl-i sünnet’e göre cevher-araz arasında illet-malul arasındaki gibi zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Bunun yerine araz ile mahalli arasında şart-meşrut, lâzım-mütelâzım

⁸⁶¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/70-72; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başıyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 76-78.

⁸⁶² Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, II/125-126; Sâbü'nî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 247-248.

⁸⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 434.

⁸⁶⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, I/313; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 238; Bâkîllânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 299. Nitekim Cüveynî'ye göre varlığın sürekliliği (istimrârü'l-vücûd) ilk vücûd hükmünde değildir. Zira ilk oluş anında varlığa taalluk eden kudret bu varlığın sürekliliğinde ona taalluk etmemektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, 120-121.

gibi bir ilişki tarzı bulunduğunu belirtmekte yani ikisi arasındaki ilişkiyi zorunlu olmayan bir karşılıklılık olarak kabul etmektedirler.⁸⁶⁵

Cisim ve cevherlerin sürekliliğini sağlama işlevine rağmen bir araz olması hasebiyle bekânın kendisi Ehl-i sünnet âlimlerine göre bâkî değildir. Onlara göre cevher ve cisimleri bâkî kılan bekâ da tıpkı diğer arazlar gibi her an yeniden yaratılma yani teceddüd suretiyle bu işlevini gerçekleştirmektedir.⁸⁶⁶ Mu‘tezile cevherin sürekliliğini sağlayan bekânın teceddüd edişini de eleştiri konusu yapmakta ve bekânın teceddüdünün cevher veya cismin de teceddüdüne yol açacağını iddia etmektedir. Mu‘tezile’ye göre bâkînin bir bekâ arazi ile bâkî olduğu fikri kabul edilirse bu bekâ arazının kendisi de ya bir başka bekâ ile bakî olacaktır ki bu durum teselsüle yani sonsuz bekâlar fikrine sevk edeceğinden imkânsızdır. Ya da bu bekânın bâkî olmayıp an be an teceddüd ettiği ileri sürülecektir. Ancak cismin bâkî olmasını sağlayan bekânın kendisinin hâdis olması dahası teceddüde maruz kalması bu bekânın, temekkün ettiği cevherlerin de Nazzâm’ın ileri sürdüğü gibi an be an hudûsunu yani teceddüdünü gerektirecektir. Zira bir illetten kaynaklanan sıfat sürekli ve bâkî olduğu halde bu illetin kendisinin hâdis olması çelişki ifade edeceğinden imkânsızdır. Dolayısıyla Ehl-i sünnetin cismin bekâsına illet kıldığı bekâ arazi teceddüd ediyorsa bu bekâ arazi ile bâkî olan cismin de teceddüd etmesi gerekecektir. Bu nedenle Mu‘tezile Ehl-i sünnetin hâdis ve müteceddid bekâ arazını cismin bekâsının illeti kabul etmelerini hatalı bulmaktadır.⁸⁶⁷

Bekâ arazının cismin bekâsının sebebi olduğunda ısrarcı olan Ehl-i sünnet bu bekânın kendisinin teceddüd etmesinin, kendisine mahal teşkil eden bâkînin yani cevher ya da cismin her an yok olup tekrar var olma şeklinde teceddüd etmesini gerektireceği iddiasını reddetmektedir. İmam Eş‘arî bu hususu cevher ve cismin varlığının bizzat onların zâtlarının aynı olması ve vücûd için ardışıklığın söz konusu olmadığı beyanıyla izah etmektedir. Ona göre bir şeyin vücûdu o şeyin kendisidir ve vücûd için ne peş peşe gelme (tevâli) ne de ardışıklık (tetâbu‘) mümkündür. Zira ardışıklık ya da peşpeşeliğin imkânı için aralarında öncelik ve sonralığın gerçekleşeceği iki şeyin olması gereklidir. Dolayısıyla peşpeşelik ve ardışıklık tek bir zât için (nefsin vâhid) imkânsız bir durumdur.

⁸⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 84; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’-d-dîn*, I/499; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’-d-dîn*, 431.

⁸⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 238; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 80-81.

⁸⁶⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a‘râz*, I/71-73; Nisâbûrî, *el-Mesâ’il fî’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 77-78.

Eş‘arî’nin vücûd için ardışıklığı imkânsız görmesini teceddüdü de imkânsız gördüğü şeklinde yorumlamak mümkündür. Zira ona göre teâkub ve teceddüd, yok olduktan sonra yeniden yaratılmanın sürekli tekrarını yani bir nevi ardışıklığı ifade etmektedir. Dolayısıyla peş peşe gelmesinin imkânsızlığını savunduğu vücûdu zâtın aynı kabul etmesi ve bu bağlamda bâkînin “varlığı peş peşe gelen” şeklinde tanımlanmasına karşı çıkması ayrıca bekânın cisim için vücûd, hudûs, ihdâs ya da icâd ifade etmediğini ve cismin ilk hudûs anında bekâ arazına sahip olmadığını ileri sürmesi onun sürekliliği sağlayan bekâ arazının teceddüdüne rağmen bu arazın bâkî kıldığı cevher ve cisimlerin teceddüdünü imkânsız kabul edişini izah etmektedir.⁸⁶⁸ Neticede Eş‘arî’nin kabul ettiği ilkelere göre cevher ve cisimlerin her an yenilenen bir bekâ arazi ile bâkî olmalarının onların da teceddüd etmesini gerektirmesi bir yana bu durum tek bir zât olmaları hasebiyle teceddüd şartını sağlamadıkları gerekçesiyle cevherler için imkânsız olmaktadır. Tıpkı Eş‘arî gibi Cüveynî de vücûdu zâtın kendisi kabul edip zâttan ayrı bir sıfat olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre vücûd, cevherin tehayyüzü mesabesinde bir nitelik değildir. Zira tehayyüz cevherin zâtına zâid bir sıfat iken vücûd ise cevherin zâtıdır. Nazzâm’ın cevherlerin teceddüdü fikrini reddettiği dikkate alınırsa cevherin bekâsını sağlayan bekâ arazının teceddüdünün cevherin teceddüdünü gerektirmeyeceği noktasında Cüveynî’nin de mezhep imamıyla aynı görüşte olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸⁶⁹

Âlemin yok olması konusundaki ihtilaflara işaret eden Bağdâdî cisimlerin kıdemi fikrini benimseyenlerin âlemin ademini imkânsız gördüğünü cisimlerin hudûsunu kabul edenlerin ise âlemin fenâsını mümkün gördüklerini ifade etmektedir. Hem Mu‘tezile hem de Ehl-i sünnet cevher ve cisimlerin hudûsu fikrini kabul ettikleri gibi yok oluşlarını da mümkün görmektedirler. Ancak Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet âlimleri cevher ve cisimlerin sürekliliklerinin keyfiyetinde olduğu gibi yok oluşlarının keyfiyetinde de ihtilaf halindedirler. Bu konuda Ehl-i sünnet’e muhalefet eden Mu‘tezile’nin kendi içinde de ittifak edemediği görülmektedir.⁸⁷⁰

Bâkî olan tüm varlık unsurları gibi cevherlerin de zıtlarının ortaya çıkması ile yok olacaklarını ileri süren Basra Mu‘tezilesinden Cübbâîler ve takipçilerinin oluşturduğu

⁸⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 238–239, 243.

⁸⁶⁹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâî’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*, 31, 139; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’l-dîn*, 47.

⁸⁷⁰ Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 85, 108.

grup cevherleri yok edecek bu zıddın herhangi bir mahalde bulunmayan fenâ arazi olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁷¹ Nitekim Kâdî Abdülcebbâr bâkî olan varlıkların ancak zıddının ortaya çıkmasıyla ya da varlığı veya bekâsı için ihtiyaç duyduğu şeyin butlânıyla yok olabileceğini belirtmektedir. Cevherler bâkî oldukları ve varlıkları için başkasına ihtiyaç duymadıkları için ancak zıtları vesilesiyle yok olabilmektedirler. Cevherleri yok etme işlevi gören bu zıt fenâ arazıdır ki fenâ arazının cevhere zıt oluşu ancak varlığından sonra mümkündür.⁸⁷² Fenâ, varlığı için mahalle ihtiyaç duymayan arazılardandır. Dolayısıyla fenâ, cevheri herhangi bir mahalde olmaksızın var olarak yok etmektedir. Şayet fenânın bir mahalle hulûlü mümkün görülürse bu durum fenânın sadece tek bir an için var olmasını gerektirecektir. Bu ise fenânın cevhere zıt olduğu ve onu nefyettiği söylemiyle çelişecektir. Buna göre herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olması fenânın cevhere zıt olabilmesinin mutlak koşuludur. Cevher mevcûd iken ortaya çıkan fenâ cevhere cins bakımından değil hakiki anlamda zıt olmakta ve böylece cevheri yok edebilmektedir.⁸⁷³ Yok edici işleve sahip bu araz kendi içinde zıtlık ve ihtilâf barındırmayıp aralarında temâsül söz konusudur. Zira ancak bu suretle her bir fenâ arazi, birbirinin aynı olan cevherlere zıt olma noktasında ortak olabilir. Dolayısıyla farklılığı (ihtilâf) fenâdan olumsuzlanma sebebi tek bir cins olan cevherleri yok etmesidir. Nitekim birbirinden farklı iki şeyin tek bir cinsi nefyetmesi mümkün değildir. Ayrıca fenâ arazının herhangi bir cihete tahsisi de söz konusu değildir. Böylece cevherlere zıt olma noktasında ortak olan fenâ arazi ortaya çıktığında mütecânis olmaları hasebiyle bütün cevherleri yok edebilmektedir. Yani fenâ arazi cevherlerin tümünü yok edici özelliktedir. Bu nedenle de

⁸⁷¹ Daha önce belirtildiği üzere Basra Mu'tezilesi fenânın varlığı ile mahalsizliği hususunda ekolün kurucusu Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın düşüncesini devam ettirmekle birlikte Allâf'ın bekâ arazının varlığı fikrine karşı çıktıkları gibi yok oluşu da Allah'ın irâdesi ile birlikte bir şeye yönelerek *ifne* demesiyle gerçekleştirdiği şeklindeki izaha da karşı çıkmışlardır. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/50-51; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/121; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 443.

⁸⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 441; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107.

⁸⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 432, 445-446; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107-108, 112; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83. Mu'tezile cevherleri yok eden fenânın varlığının akılla mı vahiyle mi bilindiği hususunda ihtilaf etmiştir. Ebû Ali el-Cübbâi fenânın varlığının akılla bilinebileceğini ileri sürerken oğlu Ebû Hâşim ve takipçileri fenânın cevherlere zıt olup onları yok edeceğine dair akli bir delil bulunmadığını bu nedenle bu hususta nakle başvurma gerektğini savunmaktadır. Öyle ki eğer cisimlerin fenâsına dair nakil bir şey getirmeseydi cisimlerin ebede kadar bâkî kalacağını kabul edilmesi gerekirdi. Zira akıl cevherlerin fenâsını mümkün gördüğü gibi fenâ bulmamasını da mümkün görmektedir. Yani bu konuda akıl, her iki durumun imkânına hükmetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 432; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/101-102.

Allah'ın bazı cisim ve cevherleri bâkî bırakıp sadece bazılarını yok etmesinin imkânsız olduğu düşünülmektedir. Cevherlerin bir kısmını değil tümünü yok etme nedeni ise fenânın belirli bir cihete özgü olmaması yani tehayyüz özelliği bulunmamasıdır. Mahalsiz var oluşu ve belirli bir cihete özgü olmaması fenânın cevherlerin tümünü birden yok edebilmesini sağlamaktadır. Yok oluşu fenâ arazı ile izah eden Mu'tezile fenânın kendisinin bâkî olmayan arazlardan olduğunu ileri sürmektedir. Zira ortaya çıktığında cevherlerin tümünü birden yok eden fenânın bâkî kalması "O, evvel ve âhirdir"⁸⁷⁴ buyruğuna aykırı düşecek ve Kadîm'in âhir olması gerçekleşmeyecektir. Mu'tezile ayrıca fenâ arazının kulların kapsamı dışında olduğunu ve fenânın sadece Allah tarafından ve doğrudan meydana getirilen arazlardan olduğunu ileri sürmektedir. Zira fenânın beşer kudreti kapsamına girmesi durumunda bir şeye kâdir olanın o şeyin zıddına da kâdir olduğu ilkesinin kabulü nedeniyle insanların fenânın zıddı olan cevher üzerinde de kudret sahibi olması gerekecektir ki bu, Mu'tezile nezdinde imkânsızdır.⁸⁷⁵

Mu'tezile genel olarak âlemin kıdemini reddedip cevher ve cisimlerin yok oluşlarını mümkün görse de mezhep içerisindeki bazı âlimler bekâ ve fenâ görüşlerinden dolayı kıdem fikrini savunmakla itham edilmektedir. Nitekim Basra Mu'tezilesinden olmakla birlikte mana teorisi ile ekol içerisinde farklı bir yerde kendini konumlandıran Muammer b. Abbâd yok oluşun izahında da kendine has bir yaklaşım benimsemektedir. Muammer'in bir şeyi yaratmanın o şeyden başka olması gibi bir şeyin bekâsı ve fenâsının da o şeyden başka olduğunu, her cismin bir bekâ ile bâkî ve bir fenâ ile fânî olduğunu ileri sürdüğü ayrıca bekânın sonsuz bekâsı ve fenânın da sonsuz fenâsı bulunduğunu iddia ederek bütün olarak âlemin fenâ bulmasını imkânsız kabul ettiği nakledilmektedir.⁸⁷⁶ Hayyât ise âlemin kıdemini ifade eden bu fikirlerin Muammer'e İbnü'r-Râvendî tarafından nisbet edildiğini belirterek Muammer'i savunmaktadır. Hayyât'ın nakline göre Muammer bir şeyin fenâsının o şeyden başkasında kâim olduğunu ve Allah'ın âlemin tümünü âlemin kendisinden başka bir şeye hulûl edecek bir fenâ yaratarak yok etmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Muammer âlemden başka bir şeye hulûl ederek

⁸⁷⁴ el-Hadîd 57/3.

⁸⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 450; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/110-114; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 88-91; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/126.

⁸⁷⁶ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 108, 256-257; Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhîd*, 19-20.

âlemi yok eden bu fenânın da yok olmasını mümkün görmekle birlikte mânâ teorisine uygun olarak bu fenânın da başka bir şeye hulûl eden ikinci bir fenâ ile yok edileceğini ileri sürmekte ve böylece sonsuz fenâların varlığını kabul etmiş olmaktadır. Muammer'in bu söylemlerinde tevhid adına bir sakınca görmeyen Hayyât, Muammer'in tıpkı yaratılıştan öncesindeki gibi yine bir tek kendisi bâkî kalacak şekilde Allah'ın yaratılmışların tümünü yok etmeye kâdir olmasının muhal olduğunu ifade ettiğine dair İbnü'r-Râvendî'nin aktarımlarına yer vermekte ve Muammer'in bu söyleminin de herhangi bir sorun teşkil etmediğini ileri sürmektedir. Zira ümmetin çoğunluğu bu konuda Muammer ile benzer düşüncededir. Nitekim Hayyât'ın ifadesine göre bu konuda Muammer gibi düşünen gruplar Allah Teâlâ'nın bir şeyi yapacağını haber vermesinin ardından bir kimsenin "Allah o şeyi yapmamaya kâdirdir" demesini muhal kabul etmektedirler. Bu bağlamda Allah'ın cennet, cehennem ve içindekilerin bâkî kalacağını haber vermesi nedeniyle bir kimsenin "Cennet ve cehennemin bekâsını, cennet ve cehennem ehlinin orada sonsuza kadar kalacağını haber verdikten sonra cennet ve cehennemi yok etmeye ve ehlini de öldürmeye kadirdir" demesi de bu gruba göre muhaldır. Bu düşünceye göre cennet, cehennem ve ehlinin yok olması muhal olduğundan âlemin tümüyle yok olması da muhal olmaktadır. Hayyât buradan hareketle mezkûr söyleminden dolayı Muammer'in kınanması halinde bu görüşü savunanların da aynı şekilde kınanması gerekeceğini söyleyerek Muammer'i savunmaktadır.⁸⁷⁷

Basra Mu'tezilesinin bir başka üyesi olan Câhız da âlemin yok oluşunda ekolün genelinden farklı bir yaklaşım benimseyenler arasındadır. Cisimlerin hudûsunu kabul etmesine rağmen onların fenâsını imkânsız gördüğü nakledilen Câhız bu konudaki yaklaşımı nedeniyle Ehl-i sünnet tarafından şiddetle eleştirilmiş ve mezkûr söylemi küfür

⁸⁷⁷ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 19–20. Ehl-i sünnet eserlerinde âlemin fenâsını reddedenler arasında Muammer ve Câhız gibi ismine rastlanmasa da Basra Mu'tezililerinden Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864) da İbnü'r-Râvendî tarafından cisimlerin kıdemini savunmakla itham edilenler arasındadır. Zira Abbâd mevcûdlardan herhangi birinin hiçbir şekilde madum olmadığını ileri sürmektedir. Abbâd'a göre mevcûd, madum değildir, madum olmamış ve asla madum olmayacaktır. İbnü'r-Râvendî Abbâd'ın bu görüşünden cisimlerin kıdemini savunduğunun anlaşıldığını zira muhdesin, ademden sonra var olan (ان المحدث ما وجد بعد العدم) anlamına geldiğini ve asla madum olmayanın ise ademden sonra var olamayacağını ileri sürmektedir. Hayyât'ın ifadesine göre mevcûdun maduma dönüşmeyeceğini öne sürdüğü nakledilen Abbâd esasında muhdesi daha önce var değil iken sonradan var olan (ان المحدث ما لم يكن) anlamına yormakta ve mevcûdâtın öncesinde var değil iken sonradan var olan muhdesler olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda Hayyât Abbâd'ın aslında cisimlerin kıdemini savunmadığını belirtmektedir. Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 91.

addedilmiştir.⁸⁷⁸ Ancak Mu‘tezile küfür olduğu belirtilen bu görüşlerin İbnü’r-Râvendî’nin iftiralarından ibaret olduğunu düşünmektedir. Nitekim İbnü’r-Râvendî’nin nakline göre Câhız her ne kadar yokluklarından sonra cisimleri Allah Teâlâ’nın var ettiğini kabul etse de Allah Teâlâ’nın, varlıklarından sonra cisimleri yok etmesinin muhal olduğunu ileri sürerek Kadîm’in tek başına bâkî kalacağı görüşünün de imkânsızlığını benimsemiş böylece Muammer’in fikrine katılmıştır. Ayrıca Câhız, varlığından sonra cismin yokluğunu imkânsız gördüğü gibi yokluğundan sonra da varlığını imkânsız kabul etmiştir. Zikredilen bu fikirlerin Câhız’a ait olmadığına, Câhız’ın hiçbir kitabında bu iddiaların yer almadığı ve bunları ondan nakleden başka bir kimsenin de bulunmadığına işaret eden diğer Mu‘tezilî âlimler İbnü’r-Râvendî’nin Câhız’a iftira attığını ileri sürmektedir.⁸⁷⁹

Âlemin yok oluşuna dair Basra Mu‘tezilesi içindeki ihtilaf Bağdat Mu‘tezilesinde de görülmektedir. Nitekim fenâ arazının varlığını kabulde ittifak eden Bağdat Mu‘tezilesinin temsilcilerinden Hayyât ve Kâbî yok oluşun keyfiyetinin izahında ihtilafa düşmektedir. Hayyât’a göre cevherler Allah’ın yok etmesi (i‘dâm) ile yok olmaktadır. Buna göre Hayyât kudretin yok etmeye taallukunun imkânını kabul ederek Basra ekolünün “kudretin sadece hudûsa taalluk edip yok etmeye taalluk etmediği” ilkesine karşı çıkmış olmaktadır. Basra Mu‘tezilesi de tam da bu ilkeye aykırı düştüğü için Hayyât’ın görüşünü hatalı bulmaktadır. Zira onlara göre kâdirin kâdir oluşu ancak var etmeye (îcâd) taalluk edebilmektedir. Ancak Kadîm zâtın kudretinin var etme alanını aşp yok etmeye de taalluk etmesi beşer kudretinin de yok etmeye taalluk etmesi imkânını doğuracaktır. Oysa Mu‘tezile’ye göre beşer kudreti yok etmeye taalluk etmemektedir. Aksi halde beşerî kudret ile söz gelimi hayatın yok edilmesi de mümkün olacaktır. Ancak bir şeye kâdir olanın o şeyin zıddına kâdir olacağı ilkesi burada da işleyince hayatı yok etmeye kâdir

⁸⁷⁸ Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 85. Bağdâdî Câhız’a nisbet edilen bu görüşü Kerrâmîlerden bir grubun da benimsediğini ifade etmektedir. Fakat Kerrâmîlerin çoğunluğu kadîmde meydana gelen hâdislerin yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bağdâdî’ye göre onların bu iddiaları Allah Teâlâ’nın var ettiği şeyi yok etmeye kâdir olmadığı anlamına gelir. Oysa Eş‘arîlere göre tıpkı cisimlerdeki arazlar gibi hudûsu mümkün olan her şeyin hudûsundan sonra ademi de mümkündür. Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 255–256.

⁸⁷⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/101; Hayyât, *Kitâbü’l-İntişâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, 21-22; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/80, II/130.

olan beşer kudretinin hayatı var etmeye de kâdir olması gerekecektir ki hayatın var edilmesi Allah'ın kudretine özgüdür.⁸⁸⁰

Kâbî ise bu konuda hocası Hayyât'tan farklı bir yol izleyerek cevherler ile cisimlerin Allah Teâlâ'nın onlarda bekâyı yaratmaması ile yok olacaklarını savunmaktadır. Bekâyı bir araz (mana) olarak kabul etmesine karşın fenâ arazını reddeden Kâbî arazların bâkî olmadığını cismin de Allah Teâlâ onda bekâyı yaratmayı bırakmadıkça fenâ bulmayacağını ileri sürmektedir. Mu'tezile'den Dırâr b. Amr ile İmam Eş'arî ve Eş'arîlerin çoğunluğu da cevherlerin yok oluşunu bu şekilde açıklamaktadır. Zâtı itibariyle bâkî olmayıp teceddüd etme suretiyle süreklilik gösterebilen cisimlerde ortaya çıkan bekâ arazı bu yaklaşımda cisimlerin yok oluşunda rol almaktadır. Nitekim bu kelâmcılara göre Allah'ın, bir cismi yok etmek istediğinde cisimde bekâyı yaratmayı kesmesi cismin yok olması için yeterlidir.⁸⁸¹ Ancak yok oluşun fenâ arazı vasıtasıyla gerçekleştiğinde ısrarcı olan Basra Mu'tezilesinin Behşemî kanadı yok oluşun bekânın yaratılmaması suretiyle gerçekleşmesi fikrini doğru bulmamaktadır. Bekâ arazının varlığını reddeden Behşemîler bu arazın varlığı ve Allah Teâlâ'nın bekâyı yaratmaya kâdir olduğu fikri kabul edildiğinde daha ilk hudûs anında cisimde bekânın yaratılmaması suretiyle yok edilmesinin mümkün olması gerekeceğini ileri sürerek bu yaklaşımı eleştirmektedirler. Onlara göre cismin yok edilmesinin, cisimde bekânın yaratılmasının mümkün olduğu anda yaratılmaması halinde gerçekleşeceği ancak ilk hudûs anında zaten bekânın yaratılmasının mümkün olmadığı savunusu da bu ilzamdaki kurtulmak için yeterli değildir. Zira bekâ arazının var olması durumunda Allah'ın bu arazı daha cismin ilk hudûs anında yaratması mümkün olacak ayrıca bu bekâ bir kere yaratılınca teceddüdüne ihtiyaç bulunmaması gerekecektir.⁸⁸²

Mahalsiz araz fikrini mutlak olarak reddettiği için herhangi bir mahalde bulunmayan fenâ arazı ile yok oluş fikrini de reddeden Ehl-i sünnet âlimlerinin arasında da yok oluşun keyfiyeti konusunda birtakım ihtilaflar bulunmaktadır. Ehl-i sünnetin genelinden ayrılarak bekâ arazının varlığını reddedip bekâyı varlığın zâtına nisbet ettiği yönünde

⁸⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 442-443; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83-84; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/399.

⁸⁸¹ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 85, 107-108, 256-257; İbn Fûrek, *Mücerredü Ma'kâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 240-241; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 120-121; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, II/127.

⁸⁸² Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 86-87.

nakiller bulunan Bâkıllânî'nin bâkî addedilen cevher ve cisimlerin ademinin nasıl gerçekleştiği sorusuna farklı cevaplar verdiği belirtilmektedir. Bâkıllânî'nin yok oluşu dair savunduğu iddia edilen ve Hayyât'ın yaklaşımıyla da benzerlik gösteren görüşlerden ilki bâkî'nin Allah'ın yok etmesi ile (i'dâm) yok olduğu şeklindedir. Bu konuda Bâkıllânî'ye nisbeti daha yaygın olan görüş ise Allah'ın bir cisimde renk ve kevn arazlarını yaratmamasının o cismin yokluğunu gerektirmesidir. Zira Bâkıllânî'ye göre cisimlerin renkler ve oluşlardan ayrı kalmaları (tearrî) imkânsızdır. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın bir cismi yok etmek istediğinde ondaki oluş ve renkleri yaratmayı bırakması Bâkıllânî'ye göre yeterlidir.⁸⁸³ Kalânîsî ve İmam Mâtürîdî'ye göre ise cisimlerin yok oluşu fenâ arazı vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁸⁸⁴ Buna göre Allah Teâlâ cisimde bir fenâ yaratır ve cisim, fenânın yaratılışının ikinci anında bu fenâ nedeniyle yok olur.⁸⁸⁵

Yok oluşun keyfiyeti konusundaki bu ihtilaflara rağmen Ehl-i sünnet kelâmcıları âlemin bütün olarak da kısmen de yok olmasının imkânı hususunda birleşmektedir. Nitekim fenâ ile yok oluş yaklaşımında cevherlerin bütünüünün yok olması zorunlu addedilmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın cevherlerin bir kısmını bâkî bırakıp sadece bir kısmını yok

⁸⁸³ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/127; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 85, 108, 113, 256; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 120; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ belegenâ min kelâmî'l-kudemâ*, 378.

⁸⁸⁴ Mu'tezile'den Muhammed b. Şebîb (öl. III/IX. yy. [?]) ve Berze'î de cisimlerin yok oluşunu fenâ arazı ile izah etmektedir. Ancak onlar Cübbâilerden farklı olarak mahalsizliği düşüncesine aykırı düşecek şekilde bu fenânın yok edeceği cisme hulûl ettiğini ve hulûl edişinin ikinci anında cismin yok olduğunu ileri sürmektedirler. Bu nedenle onların görüşleri Ehl-i sünnet kaynaklarında Cübbâiler ile değil Kalânîsî ve İmam Mâtürîdî ile birlikte anılırken Mu'tezilî kaynaklarda ise fenânın cevhere zıt olması ve cevheri yok etme işlevini gerçekleştirebilmesinin şartı olan mahalsiz var olma özelliğine aykırı bulunarak eleştirilere maruz bırakılmaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/107; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm", 105; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/127; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 256-257.

⁸⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/127; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 85, 107-108, 256-257. Cisimlerin yok oluşunu fenâ arazı ile izah eden İmam Mâtürîdî Eş'arîlerin aksine fenâ arazını tıpkı bekâ gibi cisimden ayrı bir araz olarak kabul etmektedir. Ancak bu fenâ arazının Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi cevhere zıt ve mahalsiz bir araz olup olmadığı konusunda bir açıklama getirmemektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ'dan teşbihin nefyi bahsinde O'nun benzerinin de zıddının da olmadığını zira zıddı olanın yokluğu mümkünler zümresinden olduğunu belirtmektedir. Ona göre zıddı olan her şey bu zıddı vesilesiyle yok olmaktadır. Allah Teâlâ'nın zıddı olmadığı için de O'nun dışındaki her şey yok olmaya mahkûmdur. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 89. Mâtürîdî'nin bu ifadeleri cisim düzeyindeki yok oluşa sebep kıldığı fenâ arazının cevher ve cisimlere zıt olduğunu kabulü şeklinde yorumlanabilmektedir. Ancak fenânın mahalsizliği konusundaki düşüncesi müphemliğini korumaktadır. Bu konuda Mâtürîdî'de bir izaha rastlanmamakla birlikte yok oluşa dair farklı teorileri aktardığı bölümde Nesefî Mu'tezile'nin arazların, zıtları vesilesiyle yok olduğu görüşünü eleştirirken yok edici zıddın mahalsizliği fikrine arazların mahalsiz var oluşunun imkânsızlığı sadedinde karşı çıkmaktadır. Bu ise cisimleri yok ettiği ileri sürülen fenâ arazının mahalsizliği fikrini de benimsemediklerini göstermektedir. Bununla birlikte cisim düzeyindeki yok oluşu izah ettiği bu yaklaşımı arazların yok oluşu hususunda terk etmekte ve arazların bu yolla yok olması fikrini kabul etmemektedir. Zira bu tarz bir yok oluş arazı kıyâmına yol açacaktır ki bu durum muhal kabul edilmektedir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/127-129.

etme kudretine sahip olmadığı düşüncesi hâkimdir. Oysa bu durumun Ehl-i sünnet tarafından kabulü mümkün değildir. Böylece Ehl-i sünnet yok oluşu cevherlere zıt bir fenâ ile izah eden ve bu nedenle de âlemin kısmen yok olmasını mümkün görmeyerek tamamının yok olacağını ileri süren Mu‘tezile’den ayrılmaktadırlar. Ayrıca Ehl-i sünnet tıpkı cisimlerdeki arazlar gibi hudûsu mümkün olan her şeyin hudûsundan sonra ademini de mümkün görmektedir. Zira ademi imkânsız olan her mevcûdun kadîm olduğunda icma edilmiştir. Bu bağlamda cennet ve cehennemin de aklen yok olmalarının mümkün olduğunu fakat haber ve vahiy yoluyla aksi bildirildiği için cennet ve cehennemin dâimî olduğunu savunmaktadırlar.⁸⁸⁶

Sonuç olarak Ehl-i sünnet kelâmcıları da Mu‘tezile de cevher ve cisimlerin bekâlarında olduğu gibi yok olmalarının imkânı hususunda hemfikirdir. Ancak bu bekâ ve yok oluşun keyfiyetini izah noktasında farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Mu‘tezile cevherlerin yok oluşlarında, Ehl-i sünnet ise sürekliliklerinde arazlara aktif rol vermektedir. Nitekim bekâ arazını reddederek bekâyı bâkînin aynı kabul eden ve bâkî olan her varlık unsurunun zıttı ile yok olacağı fikrini benimseyen Mu‘tezile cevher ve cisimlerin harici bir etkiye ihtiyaç duymaksızın bâkî olduklarını ancak cevherlerle hakikat bakımından zıtlık gösteren fenâ arazi vasıtasıyla yok olduklarını ileri sürmektedir. Ehl-i sünnet ise zâtı itibariyle bâkî olanın yok olmasının imkânsızlığı gerekçesiyle Mu‘tezile’nin süreklilik hakkındaki iddialarını reddetmekte ve bekânın, bâkîden ayrı müstakil bir araz olduğunu ve her an yeniden yaratılması suretiyle cevherlerin sürekliliğini sağladığını savunmaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında sürekliliğin izahı noktasındaki bu ittifak yok oluşun keyfiyetinin izahında yerini ihtilafa bırakmaktadır.⁸⁸⁷ Ancak bu ihtilaflar Ehl-i sünnet arasında çok derin tartışmalara yol açmamakta ve bu hususta birbirlerini hedef almak yerine Mu‘tezile’nin iddialarının çürütülmesine yoğunlaştıkları görülmektedir.

2.2.3. Arazların Yaratılması

Klasik kelâm eserlerinde arazların yaratılması meselesi kulların fiilleri, tevlîd bahsi, tabiatçı âlem anlayışının eleştirisi bahisleriyle bağlantılıdır. Nitekim daha önce belirtildiği

⁸⁸⁶ Bağdâdî, *Uşûlü’-d-dîn*, 255-256; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’-d-dîn*, II/130.

⁸⁸⁷ Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’-d-dîn*, II/127; Bağdâdî, *Uşûlü’-d-dîn*, 85, 107-108, 256-257; Necrânî, *el-Kâmil fî’l-istikşâ’ fîmâ beleğânâ min kelâmi’l-kudemâ*, 378.

üzere mütekellimler nezdinde fiiller araz olarak kabul edilmektedir.⁸⁸⁸ Bu kabul hem sebebe bağlı meydana gelen fiillerin (mütevellidât) hem de kulların fiillerinin fâilinin kimliği bağlamında arazların yaratıcısının ya da arazların fâilinin kimliği tartışmalarına sevk etmiştir. Mu‘tezilenin bir kısmı arazları kulların kudretinde olanlar ve sadece Allah’ın kudreti kapsamında olanlar şeklinde taksim etmekte kulların kudreti kapsamındakileri de kulların doğrudan doğruya gerçekleştirebildikleri ve bir sebep vasıtasıyla gerçekleştirebildikleri olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Allah Teâlâ’nın sadece cisimleri yaratabildiğini savunan Muammer b. Abbâd arazların cisimler tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Nazzâm ve Câhız gibi Mu‘tezilîler ile İbn Hazm gibi kelâmcılar da kümûn-zuhûr teorisini benimseyerek arazların da bu yolla meydana geldiklerini iddia etmektedir. Ehl-i sünnet ise Allah Teâlâ’nın yaratmadaki tekliğini savunmakta bu bağlamda arazların cisimler ya da insanlar tarafından yahut başka arazlar tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak (tevellüden) yaratıldıkları yönündeki tüm iddiaları reddetmekte ve ayırım gözetmeksizin bütün arazların Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Arazların kümûn-zuhûr şeklinde ortaya çıkışı ise arazların hudûsunu ispat maksadıyla reddedilmektedir. Buna göre arazların meydana gelişine dair iddialar tevellüden, doğrudan ve kümûn-zuhûr yoluyla olmak üzere üç grupta toplanmaktadır. Arazların tıpkı diğer bütün hâdisler gibi doğrudan Allah’ın yaratmasına tabi olduğu şeklindeki Ehl-i sünnet yaklaşımı kendini karşıt görüşlerin eleştirisi bağlamında gösterdiğinden bu bölüm arazlarda tevellüd ve arazlarda kümûn-zuhûr şeklinde iki başlıkta ele alınacak, Ehl-i sünnet’in görüşleri de bu iki alternatif yaklaşıma getirdiği itirazlar ile birlikte incelenecektir.

2.2.3.1. Arazlarda Tevellüd

Arazlarda tevellüd fikri belli türde arazların yine belirli başka arazları meydana getirdiği iddiasıdır. Tevlîd teorisini Mu‘tezile tarafından savunulan bu fikir bazı araz türlerinin, başka arazlar tarafından yaratıldığını ifade etmekte dolayısıyla arazlara yaratıcılık vasfı atfetmektedir. Mu‘tezile arazları kulların kudreti kapsamına giren ve sadece Allah’ın kudreti dâhilinde gerçekleşenler şeklinde kâdirlerinin kimliğine bağlı olarak taksim ettiği

⁸⁸⁸ Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’-d-dîn*, II/207. Kâdî Abdülcebbar’ın Allah’ın varlığına delâlet eden fiiller kısmında arazları ele alması da onun fiilleri araz kabul ettiğinin göstergesidir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, 90.

gibi doğrudan ya da dolaylı olarak gerçekleştirilme imkânları bağlamında tevlîd teorisi ekseninde de tasnif etmektedir. Her iki taksim birlikte dikkate alındığında tevlîd ya da tevellüd çerçevesine daha ziyade beşer kudreti kapsamındaki arazların dâhil edildiği görülmektedir. Allah'ın kudretine mahsus olan ve beşer kudretinin meydana getirmekten aciz olduğu renk, fenâ, tat, koku, sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, arzu-nefret, hayat ve kudret arazlarının tevlîd yoluyla meydana gelip gelmedikleri ise tartışmalıdır.⁸⁸⁹ Esasında bu taksim Basra Mu'tezilesine aittir. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi mezkûr arazları da kulların kudreti kapsamında görmekte ve bunların tevlîd yoluyla meydana getirilebileceğini ileri sürmektedir. Bağdat Mu'tezilesinin bu kabulü Ehl-i sünnet eserlerinde tevlîd fikrinin öncüsü olması hasebiyle Bîşr b. Mu'temir özelinde tartışılrsa da Kâbî, Cafer b. Harb (öl. 236/850) ve Cafer b. Mübeşşir (öl. 234/848) gibi Bağdatlı diğer Mu'tezilîlerin de benzer görüşte olduklarına dair nakiller bulunmaktadır. Bîşr b. Mu'temir ve Cafer b. Mübeşşir'in renk, tat, koku, duyma ve görmeyle ilgili tüm idrâklerin kulun fiilinden tevellüd yoluyla ortaya çıkmalarının mümkün olduğunu savundukları aktarılırken Kâbî'nin sıcaklık-soğukluk, renk, kudret gibi arazları kulların kudreti kapsamında kabul ettiği ve bu arazların tevlîd yoluyla meydana geldiğini ileri sürdüğü, Cafer b. Harb'in de kulların renklere güç yetirebildiklerini iddia ettiği nakledilmektedir. Ayrıca Bağdat Mu'tezilîlerin genel olarak arzu-nefret arazlarını da kulların kudreti kapsamına dâhil ettikleri Mu'tezilî eserlerde açıkça belirtilmektedir.⁸⁹⁰

Basra Mu'tezilesi genel olarak Allah'ın kudretine mahsus olan araz türleri konusunda ittifak etmektedir. Ancak bu ittifakları mezkûr arazların tevlîd yoluyla meydana gelişinde ihtilafa düşmelerine engel olamamıştır. Zira Ebû Ali el-Cübbâî sebebe muhtaç olması fikrine sevk edeceği endişesiyle Allah'ın sebebe bağlı fiil yapmadığını savunurken Ebû

⁸⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 90.

⁸⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 12; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 76; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 126-127, 370; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/159; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 153; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm", 107-110, 123. Şehristânî Bîşr'in bu görüşü tabiatçılardan aldığını ileri sürmekte fakat tabiatçıların dolaylı fiil (mütevellid) ile doğrudan fiil (mübâşir) arasında bir ayırım yapmadıklarına hatta kelâmcıların yöntemine uygun olarak kudretin varlığını dahi kabul etmediklerine dikkat çekmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 76. Bîşr'e nisbet edilen bu görüşlerin İbnü'r-Râvendî'nin uydurması olduğunu düşünen Hayyât Bîşr'in bu konuda onun naklettiği şeyleri aslında söylemediğini ifade etmektedir. Nitekim Bîşr'e göre bu sayılanların Allah Teâlâ'nın dışında kalan fiiller olması imkânsızdır. Hayyât'a göre Bîşr'in bu konuda asıl ileri sürdüğü şey insan aracılığıyla gerçekleşen renklerin insanın, insan nedeniyle gerçekleşmeyen renklerin ise Allah Teâlâ'nın fiili olduğu ve insanın bu ikincisinde herhangi bir dahli bulunmadığıdır. Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 63.

Hâşim ve kendisinden sonra Behşemî ekolü oluşturarak Mu'tezile'nin temsilciliğini yapan Kâdî Abdülcebbâr ile takipçileri Allah'ın sebebe bağlı fiilde bulunmasını (tevlîd) mümkün görmüşlerdir. Onlara göre beşer kudreti bir fiili sebebe bağlı olarak (mütevelliden) meydana getiriyor ise kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ilkesince aynı fiilleri Allah Teâlâ'nın da sebebe bağlı olarak meydana getirdiği kabul edilmelidir. Söz gelimi insanlar hareket ve sesleri itimâd ile ve mütevelliden meydana getirirler. Allah'ın da hareket ve sesleri itimâd ile meydana getirdiği bilindiğine göre O'nun da bunları tevlîd ile gerçekleştirdiğini söylemek mümkün olmalıdır.⁸⁹¹ Dolayısıyla Ebû Ali ve taraftarları Allah'ın sebebe bağlı fiilde bulunmasını mümkün görmediklerinden O'nun kudreti kapsamındaki arazların da tevlîd yoluyla meydana gelmesi fikrini reddetmekte ve mezkûr arazları tevlîd dairesinin dışında tutmaktadırlar. Bağdat Mu'tezilesi ise Basralıların Allah'ın kudretine özgü kıldığı arazları da kulların kudreti kapsamına dâhil ettiği için onları da tevlîd dairesinde görmektedir.

Behşemîler Allah Teâlâ'nın tevlîd yoluyla fiilde bulunmasını mümkün görmekle birlikte O'nun kudreti kapsamına aldıkları arazların tümünü tevlîd dairesine dâhil etmemekte ve farklı gerekçelerle de olsa bunların ne müvellid ne de mütevellid olabileceklerini ileri sürmektedirler. Söz gelimi renk arazı Allah Teâlâ'nın kudretindedir. Ancak bu arazın ne başka bir arazdan kaynaklanması yani mütevellid olması ne de başka arazların meydana gelme sebebi olması yani müvellid olması mümkün görülmektedir. Esasen sadece Behşemîler değil Ebû Ali ve takipçilerinin oluşturduğu Basralıların geneline göre başka arazların meydana gelmesine etki ederek sebep işlevi gören müvellid arazlar kevn, itimâd ve nazardan ibarettir. Bu üçünden herhangi birinin rengi meydana getiren (müvellid) olması da mümkün görülmemektedir. Zira daha önce belirtildiği üzere kevn, itimâd ve nazar kulların kudreti kapsamında sayılmaktadır. Bunlardan birinin rengin müvellidi addedilmesi halinde rengin de beşer kudreti kapsamına (makdûr) alınması gerekecektir. Nitekim sebebe kâdir olanın müsebbebe de kâdir olduğu genel ilke olarak kabul edilmektedir. Oysa renk beşer kudreti kapsamına girmemekte ve renklerin sadece Allah tarafından meydana getirilebileceği ileri sürülmektedir. Dolayısıyla renk arazının

⁸⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 94. Bağdat Mu'tezilesinden Kâbî'nin de bu konuda Ebû Ali safında yer aldığı nakledilmektedir. Şeyh Müfîd, *Evâ'ilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*, 105–106.

kendisinin başka arazların oluşumuna kaynaklık etmesi de başka arazlar tarafından meydana getirilmesi de mümkün görülmemektedir.⁸⁹²

Bağdat Mu'tezilesinden bazı âlimler ise bir rengin, kendisinin benzeri ya da zıttı başka bir rengin oluşum sebebi (müvellid) olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak Basra Mu'tezilesi bir rengin sadece başka türde arazları değil renk türünden kendi dışında başka renkleri meydana getirmesini de mümkün görmemektedir. Zira belirli bir renk, zıddının müvellidi olsaydı kendisine zıt renkler arasında belirli birine tahsis olunarak onu meydana getirmesi söz konusu olamazdı. Yani bir rengin, kendisine zıt olan x rengi yerine y rengini meydana getirmeye tahsis edilmesi söz konusu değildir. Zira meydana getirilme (tevlid) noktasında birinin diğerine göre bir üstünlüğü yoktur. Bir rengin, kendisinin benzerini meydana getirmesi de mümkün görülmemektedir. Bunun nedeni Basra Mu'tezilesi'nin renkleri bâkî kabul etmesidir. Buna göre şayet bir siyahlık arazının, benzeri başka bir siyahlık arazını meydana getirebildiği varsayılırsa o zaman cisimdeki siyahlığın gün geçtikçe aratarak şiddetlenmesi gerekirdi ki gözlem bunu doğrulamamaktadır. Dolayısıyla renklerin, kendilerinin benzerini de meydana getirmeleri mümkün değildir.⁸⁹³

Renk örneğindeki gibi Basra Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın kudretine özgü diğer arazlar da Allah tarafından doğrudan meydana getirilmektedir.⁸⁹⁴ Zira başka arazların meydana getirilmesine etki eden sebepler kevn, itimâd ve nazar ile sınırlıdır ve bunlar tarafından

⁸⁹² Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 126-128; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/148; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 88.

⁸⁹³ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 130-131; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/149; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 88. Rengi kulların kudreti kapsamına alarak tevellüden meydana getirilmesinin mümkün olduğunu savunanların bunu ispatlamak için zikrettikleri örneklerden biri canlı bir cisme vurulduğunda burada elemin ortaya çıkmasıdır. Onlara göre burada ortaya çıkan elemin müvellidi vurma eylemidir. Buna göre vurulan bölgede ortaya çıkan kırmızılığın da vurma ile meydana gelmiş olması gerekmektedir. Ancak Basra Mu'tezilesi burada bahsedilen kırmızılığın ortaya çıkışının vurma ile gerçekleştiğini kabul etmemektedir. Onlara göre vurulan bölgede kırmızılığın ortaya çıkma sebebi vurma neticesinde kırmızılığın oluştuğu bölgedeki kanın sıkışmasıdır. Kaldı ki şayet vurma eylemi kırmızı rengin oluşum sebebi olsaydı o zaman ölü bir bedene vurulduğunda da aynı şekilde kırmızılığın ortaya çıkması gerekirdi. Ölü bedenlerde böyle bir etki gözlenmediğine göre kırmızılığın oluşum sebebi iddia edildiği gibi kulun vurma eylemi değildir. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 339; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 128; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/147.

⁸⁹⁴ Allah'ın kudretine özgü olan diğer arazlar canlıya özgü itikâdlar, zanlar, kerâhetler, arzu, nefret, nazar, tatlar, sıcaklık, soğukluk, fenâ, hayat ve kudrettir. Bu arazların tevellüden değil Allah tarafından doğrudan meydana getirildiği hakkında bk. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 128-129; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/113, 153, 338, 365, 429; II/399-401, 508-509.

meydana getirilen arazlar Allah'ın kudretine özgü olanlar değil kulların kudreti kapsamında bulunanlardır. Beşerin kudreti dâhilindeki arazlar tevli'd ve tevelli'd durumlarına göre iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre kulların kudreti kapsamındaki irâde ve kerâhet insanlar tarafından doğrudan meydana getirilebilirken elem, ses ve telif arazları ancak bir sebebe bağlı olarak meydana getirilebilmektedir. Ekvân, itimâd ve ilim arazları ise hem doğrudan hem de sebebe bağlı olarak gerçekleştirilebilen arazlardır. Sebebe bağlı olarak meydana getirilen arazların oluşturuıcı sebepleri ya kevn ya itimâd ya da nazar olabilir. Kevn tarafından meydana getirilen arazlar telif ve elem iken bir itimâd arazı, kendi dışında başka bir itimâdı, kevnleri ve ses arazlarını oluşturuıcı sebep işlevi görebilme özelliğindedir.⁸⁹⁵ Nazar ise sadece ilim arazını meydana getirebilmektedir.⁸⁹⁶

Basra Mu'tezilesi müvellid vazifesi atfettiği bu üç arazın, oluşumlarında rol aldıkları arazları meydana getirebilmelerini birtakım şartlara bağlamaktadır. Söz gelimi kevn arazının telifi meydana getirebilmesi iki mahallin yani iki cevher-i ferdin yan yana gelmesine (tecâvür) bağlıdır. Bu şartı öne sürmelerinin nedeni telifin varlığı için asgari iki mahallin gerekli olduğunu düşünmeleridir.⁸⁹⁷ Dolayısıyla telif, mücâverete muhtaç görülmemektedir. Ancak telifin ayrik mahallerde bulunması imkânsızdır ve mücâveret sayesinde telifin kâim olacağı iki mahal tek bir mahal hükmünde olmaktadır.⁸⁹⁸ Kulların

⁸⁹⁵ Arazların oluşumunda sebep (müvellid) vazifesi gören bu arazlar ve bu arazlardan tevelli'd eden arazlar hususunda yukarıda zikredilen görüş Behşemî ekolün görüşüdür. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî itimâd arazının herhangi bir arazın ortaya çıkış sebebi olmadığını savunmaktadır. Ona göre kevnler itimâdlar tarafından değil yine kevnler tarafından meydana getirilebilmektedir. Ebû Ali Behşemîlerin aksine hareketlerin, sükunların ve seslerin oluşturuıcı sebebinin itimâd değil kevn türünden olan hareket, telifin müvellidinin ise yine kevn cinsinden olan mücâveret olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Ebû Ali'ye göre itimâd herhangi bir arazın oluşum sebebi değildir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/179, 271; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 281; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/227. Behşemîler ise kevnin asla başka bir kevnin oluşturuıcı sebebi olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Zira kevn arazı itimâdın aksine kendi mahallinden başkasında herhangi bir arazı tevli'd edememektedir. Oysa hareketlerin, hâlihazırdaki mahalden başkasında tevli'di gerekmektedir ki itimâd bunu sağlamaktadır. Ayrıca hareketler kendi içlerinde zıtlaşmaktadır ve bir şeyin kendi zıddını tevli'd etmesi Behşemîlere göre mümkün değildir. Bu nedenle de Behşemîler kevnin telif ve elem arazları dışında herhangi bir arazı tevli'dde rolü bulunmadığını düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/268, 271; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fi laṭîfi'l-kelâm", 115, 119.

⁸⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 80; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/3.

⁸⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 153; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/268.

⁸⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'an*, 36.

kudreti kapsamına girmesine rağmen kevn arazının tevlîdi vesilesiyle meydana geldiğinden telifi doğrudan yapmak beşer kudreti için imkânsızdır. İnsanlar telifi yapmaya ancak mücâveret aracılığıyla dolaylı olarak (mütevelliden) güç yetirebilmektedir.⁸⁹⁹

Kevnin elemin meydana getirebilmesi ise ancak söz konusu mahalden sıhhatin yok olması ile mümkün olmaktadır. Elemin oluşumu için sıhhatin ortadan kalkmasının şart koşulması bedendeki bir yaranın iyileşmesi neticesinde elemin yok olması gibi durumların öne sürülmesi ile kevnin, elemin meydana gelme sebebi olmadığına yönelik itirazların giderilmesinde de yardımcı olmaktadır. Nitekim kevnin elemin müvellidi olduğu fikrini reddedenlere göre elemin kevn'den kaynaklanan bir mana olması durumunda sebep addedilen kevn var olduğu sürece yaranın iyileşmesi halinde dahi elemin ortadan kalkması mümkün olmayacaktır. Bu itiraz yaranın iyileşmesinin sıhhatin varlığının habercisi olduğu, kevnin elemin meydana getirebilmesinin ise sıhhatin ortadan kalması şartına bağlı olduğu hatırlatılarak cevaplanmaktadır.⁹⁰⁰

Cisimlerin altı yönden herhangi birinde itilmesini sağlama özelliğine sahip itimâdın da kevn ve sesleri meydana getirebilmesi belirli şartlara bağlanmıştır. Bir itimâdın zikredilen bu arazlardan herhangi birini meydana getirebilmesinin ilk şartı bunlarla birlikte başka bir itimâdı daha tevlîd etmesidir. İtimâd zaten cinsleri farklı olmak kaydıyla aynı anda birden fazla şeyi tevlîd edebilme özelliğindedir.⁹⁰¹ Bu şarta ilave olarak

⁸⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-a'adl: Tevlîd*, 128; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/303. Mücâveretin telifin meydana gelmesindeki etkisinden dolayı Kâbî gibi bazı Mu'tezilîler telifin mücâveretten başka bir anlama gelmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle de Basralılar telif arazının kevn ve mücâveretten ayrı müstakil bir araz türü oluşu üzerinde ayrıca durmuşlardır. Bu bağlamda Nisâbü'rî telifin kevn'den başka bir araz olduğuna, ayırmakta zorlandığımız bir şey ile zorlanmadığımız şey arasındaki farka dikkat çekerek delil getirmektedir. Buna göre telifin müstakil bir araz olmaması halinde bir cismi ayırmanın kolay diğerini ayırmanın zor olduğunu belirleyen bir şey bulunmamış olacaktır. Ancak cisimlerin cüzlere ayrılmasındaki zorluk veya kolaylığın cisimlerin zâtlarından kaynaklandığını iddia etmek mümkün değildir. Zira cismi oluşturan cüzler benzer (mütecânis) olduklarından ayrışması zor olan cismin zâtı ile kolay olanın zâtı arasında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla telifin müstakil bir araz olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 219; Nisâbü'rî, *Fî't-Tevhîd: Dîvânü'l-uşûl li Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nisâbü'rî*, 101-102.

⁹⁰⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/166, 174. Elemin müvellidinin sıhhatin ortadan kalkması şartıyla kevn olduğu Basra Mu'tezilesi içindeki baskın görüştür. Nitekim Ebû Hâşim elem ve telifin itimâd arazi tarafından tevlîd edildiğini ileri sürse de onun görüşü kendinden sonraki Mu'tezilîler tarafından kabul görmemiştir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/336-337; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm", 115.

⁹⁰¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/329-331; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî'l-keḷâm", 116, 119.

itimâdın sesleri meydana getirmesi için telifin bir türü olan çarpışma (musâkke) da şart koşulmaktadır. Çarpışma şartı gerçekleşmediğinde itimâdın tevlîdinin sonucunda ortaya çıkan şey ses değil kevnler olmaktadır.⁹⁰² Sesler ve hareket-sükûn gibi kevn türünden arazların kevnler tarafından değil de itimâdlar tarafından oluşturulduğu iddiasının ardında cisimlere altı yönde etki etme özelliğinde olması hasebiyle itimâdın kendi bulunduğu mahalden başka mahallerde de tevlîd eylemini gerçekleştirebilen bir araz olması, kevnin ise bir cihete atfının imkânsızlığı nedeniyle sadece kendi bulunduğu mahalde tevlîd rolünü gerçekleştirebileceği düşüncesi bulunmaktadır.⁹⁰³

Tevlîd rolünü sadece kendi mahallinde gerçekleştirebilen ve kendi mahalli dışında bir arazın meydana gelmesini sağlayamaması yönüyle kevn benzeyen nazar, ilim arazının oluşum sebebi kabul edilmektedir. İlim, nazardan ilk anda değil ikinci anda doğmaktadır. Tevlîdinde rol aldığı arazın ilk anda değil ikinci anda meydana gelmesi bakımından ise nazar itimâda benzetilmektedir. Ancak ilmin, nazarın kendisini tevlîdinin ikinci anında meydana geldiğinin kabulü, ikinci anda nazarın bulunmayışından hareketle “ilmin, madum bir nazardan tevellüd ettiği” söylemini mümkün kılmamaktadır. Zira nazarın, ilmi tevlîd edebilmesi için tıpkı kudretin fiile tekaddümü gibi ilme tekaddümü şart görülse de bu tekaddüm tek bir vakitten daha uzun değildir.⁹⁰⁴

Kulların doğrudan fiillerinin de dolaylı fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını ileri süren Ehl-i sünnet kelâmcıları Mu‘tezile’nin tevlîd teorisini reddettikleri gibi arazların meydana gelişinde herhangi başka bir arazın sebep olması fikrini de arazların bir sebep vasıtasıyla meydana gelmesini de reddetmektedirler. Yani arazlara ne tevlîd ne de tevellüd nisbet edilmesi Ehl-i sünnet nezdinde mümkün değildir. Zira onlara göre ister cisim ister araz olsun âlemdeki her şeyin tek ve doğrudan yaratıcısı Allah Teâlâ’dır. Dolayısıyla arazlardan herhangi bir türün Allah’tan başkasının fiili olduğunu ileri sürmek

⁹⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 541; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: Tevlîd*, 146-147, 154-159; Nisâbüri, *el-Mesâ’il fî’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 153, 156; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/189, 294-295, 329.

⁹⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: Tevlîd*, 158, 164-166; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/312-313; Nisâbüri, *el-Mesâ’il fî’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 156; İbnü’l-Murtazâ, “Riyâzetü’l-efhâm fî laṭifi’l-kelâm”, 119.

⁹⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: Tevlîd*, 165; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/332-333, II/682. Telifin iki mahalde birden var olması kevnin, telifi oluşturması sırasında kendi mahalli dışında tevlîdi gerçekleştirdiği anlamına gelmez. Zira kevn, telifi kendi mahallinde oluşturmaktadır. Nitekim kevn telifi mücâveret şartıyla tevlîd etmektedir ki mücâveret de zaten iki kevn ifade etmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/269.

bütünüyle âlemin de Allah'tan başka varlıklar sayesinde meydana gelmesini yani Allah'tan başka yaratıcıların bulunmasını mümkün görmek demektir.⁹⁰⁵ Kaldı ki Mu'tezile'nin savunduğu şekliyle renk, tat, koku, duyma ve görmenin kul tarafından tevellüd yoluyla meydana getirildiği söylemi tabiatçılardan devşirmedi.⁹⁰⁶ Bu konuda Mu'tezile ile tabiatçılar arasındaki tek fark tabiatçıların, fiilleri doğrudan ve dolaylı (mütevellid) şeklinde ayırmamalarıdır.⁹⁰⁷ Dolayısıyla Ehl-i sünnet'e göre arazın arazi meydana getirmesi, arazlara yaratma kudreti nisbet etmek anlamına gelmektedir. Mu'tezile bu kudreti arazlara tevlid yoluyla verirken tabiatçılar da âlemin tabiatlar tarafından meydana getirildiğini ileri sürerek vermiş olmaktadır. Zira mevzubahis olan

⁹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 154-155, 305, 314-315; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 131; Bâkılânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 335-341; İbn Hazm, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/181. Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'ye yönelttiği bu itirazın benzerini Mu'tezile Mecûsiler'e yöneltmektedir. Âlemdeki hayırları ve faydalı cisimleri yaratanın Hürmüz, şerleri ve zararlı cisimleri yaratanın ise Ehrimen diye isimlendirilen şeytan olduğunu ileri sürerek iki yaratıcının varlığını savunan Mecûsilerin bir kısmı Hürmüz'ün kadîm, Ehrimen'in ise Hürmüz'den hudûs ettiğini ve hâdis olduğunu ileri sürmektedir. Kâdî Abdülcebâr ise Hürmüz'ün şerleri yarattığı ileri sürülen şeytanı yaratmasını mümkün gördükleri gibi âlemdeki diğer kötülükleri ya da zararlı cisimlerin yaratılışını Hürmüz'e izafe etmeleri gerektiğini ileri sürerek âlemdeki hayırların da şerlerin de tek yaratıcısı olduğunun kabulünün lüzumu üzerinden Mecûsileri ilzama çalışmaktadır. Bu ilzâmı karşısında Mecûsilerin Ehrimen'in muhdisinin Hürmüz değil Hürmüz'ün, mülkünde kendine zıt bir şeyin varlığı düşüncesinden ya da şüphesinden veya kötü bir fikrinden hudûs ettiğini dolayısıyla da Ehrimen'in muhdisinin Hürmüz değil zikredilen bu kötü fikir veya şüpheler olduğu savunusunda bulunmaları ihtimalini dikkate alan Kâdî Abdülcebâr muhdisin, kâdir olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu durumda tevlid teorisine işaret ederek Ehrimen'in muhdisi addedilen fikrin, Mu'tezile'nin tevlid de rol biçtiği ve kendilerinden şeylerin hudûsunu mümkün gördükleri sebepler gibi olduğu itirazıyla karşılaşmaktadır. Kâdî Abdülcebâr bu itiraza kendi tevlid sistemlerinde sebepten tevellüd ettiğini ileri sürdükleri şeyin, esasında bu sebebin fâilinin fiilinden kaynaklandığını ve her ne kadar bir vasıta ile hudûs edilse de tevlid sisteminde muhdisin, doğrudan sebep değil bu sebebin fâili olduğunun kabul edildiğini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muḡnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraḳu ḡayrül-İslâmiyye*, 71-76. Buna göre Mu'tezile Allah'tan başkasına yaratıcılık vasfı vermemekte ve tek muhdisin Allah olduğunu kabul ederek tevlidi savunmaları nedeniyle yaratmada tevḥîd ilkesini zedelediğini düşünmektedir.

⁹⁰⁶ Tevlid fikrinden bağımsız olarak İmam Mâtürîdî madumun şeyiyyeti fikrini tartıştığı bölümde Mu'tezile'nin ictimâ, iftirâk gibi arazları kulların kudreti kapsamına almasını tabiatçılar ile ashâb-ı nücûm tarafından ileri sürülen âlemin yaratıcı iki aslı bulunduğu iddiasına benzetmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 154-155.

⁹⁰⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâtî's-Şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 133, 282; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 78. Cüveynî tabiat görüşünü savunanları ikiye ayırmaktadır. Birincisi dört kadîm tabiat kabul edip âlemin bunların farklı karışımlarından meydana geldiğini ileri sürenlerdir. İkincisi ise âlemin hudûsunu ve yaratıcının varlığını kabul noktasında Müslümanlara katılmakla birlikte Allah'ın, cisimleri tabiatlara bağlı olarak yarattığını ve bu tabiatlar nedeniyle cisimlerden ihtiyari değil zorunlu fiiller çıktığını savunan Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezili âlimlerdir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 99-102. Kâdî Abdülcebâr bu konuda Sümâme'ye üç farklı görüş nisbet edildiğinden bahsetmektedir. Bu nakillerin ilkine göre Sümâme b. Eşres irâde dışındaki fiillerin herhangi bir fâil olmaksızın gerçekleştirildiğini ileri sürmektedir. Sümâme'nin bu fiillerin Allah'ın fiili olduğunu söylediği de nakledilmiştir. Ancak bunu söylerken Allah'ın cismi, fiilleri meydana getirmesini sağlayacak tabiat ile donattığını kastettiği belirtilmektedir. Bir başka nakle göre ise Sümâme fiillerin cisimlerin tabiatından kaynaklandığını ileri sürmüştür. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muḡnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlid*, 11.

tabiatlar da birer arazdır.⁹⁰⁸ Bu bağlamda tevlîd fikri ile tabiatçı görüşün ikisi de arazın arazi var etmesi anlamını taşımaktadır. Buna göre tevlîd ve tabiatçı görüşlerden biri diğerinden türemiş olmalıdır. Cevher ve arazi ile bütün âlemin tek yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu savunan Ehl-i sünnet yaratmada tevhidi sağlamak adına bütün bu görüşlere karşı çıkmaktadır. Zira tevlîd ya da tabiatçı görüşten birini reddedip diğerini kabul etmek çelişki ifade edecektir.⁹⁰⁹

Mu'tezile'nin kulların kudreti dâhilindeki arazların kullardan dolayı olarak vuku bulan ve doğrudan vuku bulan şeklindeki bu taksimnin temelinde mütevellid fiillerin fâilinin kullar olduğu kabulü vardır. Bişr b. Mu'temir, Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Cübbâiler ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile'nin geneli bu görüştedir. Nesnelerdeki tabiatların varlığını kabul etmesi yönüyle diğer atomcu kelâmcılardan ayrılan Muammer b. Abbâd ise insanın irâde dışında fiilinin bulunmadığını ve mütevellid fiillerin fâilinin kul değil o fiilin meydana geldiği mahal yani cisim ya da cevher olduğunu ayrıca bu fiillerin, vukuu buldukları mahallerinin tabiatından kaynaklandıklarını iddia etmektedir. Buna uygun olarak cisimlerdeki arazların da bizzat bulundukları cisimler tarafından yaratıldıklarını savunmaktadır. Nitekim Muammer'e göre insan sadece kendi hayyizinde var olanın fâili olabilmektedir. İnsanın hayyizi dışında başka hayyizlerde meydana gelen fiiller ise, onun fiil ve tercihi olmamaktadır. Aksine bu fiiller kendisinde oluştukları cisimden kaynaklanmaktadır. Bu fiiller cisimden ya ateşin yanmayı oluşturması, güneşin sıcaklığı oluşturması gibi zorunlu olarak (tıbâ'an) ya da canlıların hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâki oluşturmasındaki gibi ihtiyârî olarak ortaya çıkmaktadırlar. Dolayısıyla bir fiilin fâili, fiilin kendisinde olduğu cisimdir. Bu bağlamda renk, tat, koku, hareket, sükûn, hayat, ölüm, kudret, acz, ilim, sıhhat, hastalık, işitme ve görme de dâhil olmak üzere arazlardan hiçbirisi Allah tarafından yaratılmamıştır. Ona göre öldürme (imâte), hayat verme (ihyâ),

⁹⁰⁸ Tabiatçılar bütün cisimlerin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklinde dört tabiatın oluştuğunu ve bu dört tabiatın da cisim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bahsi geçen dört tabiat dışında bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Hareketleri inkâr eden tabiatçılar renklerin, tatların ve kokuların da bu dört tabiat olduğunu savunmuşlardır. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Mu'allîn*, II/37. Kelâmcılar tabiatçıların cisim addettiği bu nitelikleri araz kategorisinde kabul etmektedir. Tabiatçıların bütünüyle âlemin tabiatların fiili olduğu söylemleri arazların fâil olmalarının imkânsızlığı gerekçesiyle reddedilmektedir. Zira renk ya da başka türden bir arazın herhangi bir fiili gerçekleştirmesinin mümkün görülmesi durumunda ölümlerin ya da cansız başka varlıkların kuyumculuk, dokumacılık ve yazarlık gibi eylemleri gerçekleştirmeleri de mümkün görülecektir. Âlemin kadîm kabul edilen dört tabiatın fiili olduğu söyleminin reddi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 131-135, 282-283; Bâkîllânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 45-66; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 100-103.

⁹⁰⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 131, 282.

renklendirme (telvîn), hareket ettirme (teharruk), durdurma (teskîn) gibi kula nisbet edilmeyen fiiller Allah'ın fiil ve ihtiyarıdır. Bununla birlikte cisimlerdeki renk, tat, koku, hayat, ölüm, hareket, sükûn, ayrılma, birleşme, uzunluk, genişlik, derinlik ve cisme ait diğer tüm arazlar ise canlı veya cansız cisimden ya cismin tabiatı itibarıyla yani zorunlu olarak ya da ihtiyârî olarak ortaya çıkmakta ve cisimlerin yaratıcısı olmasına rağmen Allah'ın cisimlerdeki arazların meydana gelişinde bir etkisi bulunmamaktadır.⁹¹⁰

Muammer b. Abbâd cansızlar da dâhil olmak üzere Allah dışındaki varlıklara yaratıcılık atfı ifade eden bu görüşü nedeniyle pek çok kelâmcı tarafından eleştirilirken Hayyât Muammer'i savunmaktadır. Hayyât'a göre Muammer'in zikredilen görüşünün anlamı esasında Allah'ın cisimler için bir hey'et meydana getirmesi ve cisimlerin de Allah'ın kendilerinde yarattığı bu hey'etleri zorunlu olarak yapmak durumunda kalmalarıdır. Hayyât'ın bu yorumuna göre cisimleri, kendilerinde arazları meydana getirecek şekilde yaratan Allah'tır. Buna göre cisimlere arazları meydana getirme vasfını dolaylı da olsa Allah kazandırmaktadır. Hayyât Muammer'in renklendirme eylemini (telvîn) Allah'a atfetmesini de bu yorumuna delil göstermektedir. Nitekim Muammer her ne kadar renk, tat, koku gibi arazların cisimlerin fiili olduğunu ileri sürse de yer, gök ve renkli olan her şeyi renklendirenin (mülevvin) Allah olduğunu O'nun bunu renklendirme eylemi (telvîn) suretiyle gerçekleştirdiğini savunmaktadır.⁹¹¹ Dolayısıyla Muammer renk arazının fâili olarak cismi öne sürse de renk sahibi her şeyin, renkliliğini Allah'a borçlu olduğuna işaret etmektedir.

Hayyât'ın savunusunu yetersiz bulan Ehl-i sünnet, Muammer'in yaklaşımındaki "Allah'tan başkasının yaratma kudreti bulunduğu" söyleminin iki yaratıcının varlığı fikrine neden olacağını ileri sürmektedir. Zira cevher ve arazlardan oluşan âlemin sadece cevher unsurlarının Allah tarafından yaratıldığını arazların ise cisimler tarafından

⁹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 387; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Tevlîd*, 11; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 474-475; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 141; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 116, 157, 160, 360; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 80; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/212-213. Mu'tezilenin atomculuğu benimseyen tüm üyelerinin cevher-i ferdlerin arazları taşıma potansiyeline sahip olduğunu kabul etmelerine karşın Muammer'in cevher-i ferde herhangi bir arazın hulûlünü imkânsız gördüğü nakledilmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 451-452; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfi'l-kelâm", 102. Muammer'in bu konudaki muhalefeti onun arazların yaratılışını cisimlere atfetmesinin doğal bir sonucu olarak görülmelidir. Zira bu söylem arazların oluşumu için tek bir cevherin yetersizliği fikrini de içermektedir.

⁹¹¹ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 53-54.

yaratıldığını iddia etmek Ehl-i sünnet nezdinde Allah dışında yaratıcıların varlığını kabul anlamına gelmektedir. Ehl-i sünnet kelâm sıfatı özelinde geliştirilen bir argümandan hareketle Muammer'in bu görüşünün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Muammer'in "Allah'ın kelâm sıfatının varlığını kabul edip etmediği" sorgulanmaktadır. Muammer'in kelâm sıfatının varlığını reddetmesi Allah'ın emir ve nehyini yok saymak suretiyle şer'i iptal anlamına geleceğinden ihtimal dâhilinde görülmemektedir. Dolayısıyla kelâm sıfatının varlığını kabul etmek zorundadır. Ancak o zaman da "Allah'ın kelâmının Ehl-i hadisin ileri sürdüğü gibi ezeli bir sıfat mı yoksa Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi O'nun bir fiili, bir araz mı olduğu" şeklinde ikinci bir soruya tabi tutulmaktadır. Şayet kelâmın ezeli bir sıfat olduğunu ileri sürerse, bu durumda mensubu olduğu Mu'tezile'ye ait sıfatların nefyi görüşünü terk etmesi gerekecektir. Mu'tezili görüşe bağlı kalıp kelâmın Allah Teâlâ'nın fiillerinden olduğu söylemini tercih ettiğinde ise Allah Teâlâ'nın arazlardan hiç birini yaratmayacağı iddiasını kendisi çürütmüş ve Allah'ın, kelâmı yarattığını kabul etmiş olacaktır. Muammer'in kelâmın araz değil cisim olduğunu ileri sürmesi durumunda ise cisimlerin cisimlerde kâim olmalarının imkânsızlığı ilkesi gereğince kelâmın bir mahalde yaratıldığı düşüncesini reddi lazım gelecektir. Kelâmın ne ezeli bir sıfat ne de fiil olduğunu söylemesi de mümkün görülmemektedir. Zira o zaman da Allah Teâlâ'nın kelâmının var olmadığını kabul etmiş olacaktır. Bu ise emir ve nehyin yok sayılması anlamına geleceğinden şeriat hükümlerini inkâr demektir. Zira kelâmın ne sıfat ne de fiil olduğunu söylemek böylesi bir sonuca götürmektedir. Neticede arazların cisimler tarafından yaratılıp Allah tarafından yaratılmadığı söyleminden vazgeçmedikçe Muammer'in kelâm sıfatını kabulünün mümkün olmadığı belirtilmektedir.⁹¹²

Muammer'in arazların yaratılmasına dair görüşü Ehl-i sünnet'in geneli tarafından kabul edilen muhkem ve mutkan fiillerin ancak ilim, kudret ve hayat sahibi fâiller tarafından meydana getirilebildiği düşüncesine de aykırı görülmektedir. Zira Muammer Allah'ın arazları yaratmadığı söylemiyle arazların ölü ve cansız varlıklar tarafından ayrıca hayat, kudret ve ilim sahibi olmayanlar tarafından yaratılmasını da mümkün görmüş olmaktadır. Dolayısıyla Muammer'in arazların yaratılışı konusundaki yaklaşımı Ehl-i sünnet'in bu

⁹¹² Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 105-106; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 80; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/341-342.

görüŖüyle taban tabana zıttır.⁹¹³ Muammer'in cisimlerin yaratıcısının Allah, arazların yaratıcısının ise cisim olduğu iddiası birden fazla yaratıcının varlığı anlamına geldiği için de eleştirilmektedir. Bu bağlamda onun söyleminin âlemin, yoktan yaratıldığı fikrini reddeden Mecûsîlik'ten daha tehlikeli olduğu da ileri sürölmektedir. Nitekim Muammer ilim, hayat ve kudret sahibi olmayan cisimleri arazların fâili kabul ederken Mecûsîler böyle bir şeyi mümkün görmemektedir. Ayrıca Mecûsîler Nur olarak kabul ettikleri Tanrı'ya sadece tek bir varlığı yani sadece zulmeti ortak koşarken Muammer b. Abbâd ise cisimlerin tümünü yaratıcı kılmak suretiyle Allah'a sayısız ortak koşmuş olmaktadır. Cansızlar ve ölüler de dâhil olmak üzere cisimlerin tümünü yaratıcı kılmak suretiyle Muammer'in söylemi cansız ve ölü varlıkların yarattıklarının Allah'ın yarattıklarından nicelik olarak daha fazla olduğunu da ifade etmektedir. Zira Muammer'in iddiasına göre Allah sadece cisimleri yaratırken, bu cisimlerin her biri ihtiyari ya da zorunlu olarak sayısız arazi yaratabilmektedir. Bu ise yaratılması Allah'ın yetkisinde olan âlemdeki cisimlerin her bir ferdine mukabil Allah'ın yaratmadığı sayısız çoklukta arazın yaratılması demektir.⁹¹⁴ Son olarak Mecûsîler Tanrı'ya ortak koştukları zulmete sadece kötölükleri ve çirkinliklerin yaratılmasını atfetmektedir. Muammer ise hem ölüm, hastalık, körlük, sağırılık, topallık gibi kötölükleri hem de sevinç, lezzet, hayat, sıhhat, görme, işitme gibi iyilik ve güzellikleri Allah'ın yaratması kapsamından çıkararak başkasına atfetmektedir. Böylece kötölükleri Allah'tan başkasına nispet noktasında Mecûsîlere benzerken iyilik ve güzellikleri O'ndan başkasına atfetmekle Mecûsîleri de aşmaktadır. Bütün bunların ötesinde Muammer'in söylemi mucizelerin Allah'ın fiili olmadığını ileri sürmeyi gerektirmektedir. Zira arazlar cisimlerin fiili addedildiğinde asanın yılanı dönüşmesi, ölünün dirilmesi, kütüğün inlemesi gibi eylemlerin tümü araz olmaları hasebiyle Allah'ın değil cisimlerin mahlûku sayılacaktır ki böylesi bir düşünce küfre sebebiyet verecektir.⁹¹⁵ Kısacası Muammer'in arazların cisimler tarafından yaratıldığı iddiası Allah Teâlâ'nın

⁹¹³ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/213; İbn Fûrek, *Mücerredü Maķâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 133.

⁹¹⁴ Arazların cisimler tarafından yaratıldığını savunması ve böylece sayısız çoklukta arazın yaratılmasını mümkün görmesi nedeniyle Muammer'in arazların hudûsunu reddeden kümûn-zuhûr taraftarlarının görüşüne itiraz etmesinin mümkün olmayacağı ifade edilmektedir. Nitekim arazların yaratılışının cisimlere atfedilmesi sonsuz arazlar söylemine ve neticede tıpkı kümûn-zuhûr taraftarları gibi âlemin kıdemi fikrini kabule sevk edecektir. Bağdâdî, *el-Farķ beyne'l-fırak*, 92.

⁹¹⁵ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/213-214; Bağdâdî, *el-Farķ beyne'l-fırak*, 90-92.

âlemdeki araz ve cisim her şeyi yaratmada tek ve bir olduğu şeklindeki Ehl-i sünnet'in tevhîd anlayışına aykırı düşmekte ve bu nedenle şiddetle reddedilmektedir.

Cevher ve arazlarla birlikte âlemin tüm unsurlarının Allah tarafından yaratıldığını kabul ederek tevlîd teorisini, kulların fiillerinin hâlık oldukları fikrini, arazların fâilliğini, arazların fâilinin cisimler olduğu iddialarının tümünü reddeden Ehl-i sünnet'in Eş'arî kolu arazları kulların iktisabı dâhilinde olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Böylece Mu'tezile'nin tevlîd yoluyla meydana gelen ve doğrudan meydana gelen araz taksiminin kesb teorisine uyumlu versiyonunu öne sürmüş olmaktadır. Bu bağlamda hareket, sükûn, irâde, ilim, itikâd, cehl, kavî ve sükûtun kulların iktisabı ve dolayısıyla kudretleri dâhilinde olduğunu ileri sürerken renkler, tatlar, kokular, kudret, acz, işitme, basar, sağırılık, görme (rû'yet), körlük, dilsizlik, lezzet, arzu ve cisimlerin ise kulların iktisabı ve kudretleri dâhilinde olmadığına icma etmektedirler.⁹¹⁶

Mâtürîdîlerde bu tarz bir taksim görülmemekle birlikte onlar da ölüm, hayat, uzunluk, kısalık, hareket, sükûn, ictimâ ve teferruk gibi pek çok fiilin kullara nisbet edilmesini kabul etmektedir. Ancak onlara göre bunların tümünün fâili Allah'tır ve hepsi de O'nun kudreti kapsamındadır. Fâillerinin Allah olmasına rağmen insana nisbet edilmeleri ise lafzî bir durumdan ibarettir.⁹¹⁷ Mâtürîdîler bunları kula nisbet ederken kulun bu fiillerin fâili olduğunu, Eş'arîler ise bunların kulun iktisabı olduğunu ileri sürmekte ve kula fâillik vasfını atfetmekte çekimser davranmaktadır. Bunun nedeni Eş'arîlerin fiil ile halkı, fâil ile hâlık aynı anlamda kabul etmeleridir.⁹¹⁸ Mâtürîdîler ise yaratma ile eş görmedikleri fiile, kesbi de icâdı da kapsayan genel bir anlam verdiklerinden fâillik vasfını kullara vermekte sakınca görmemektedirler. Bu bağlamda kulun fiili bulunabileceğini sadece

⁹¹⁶ Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 160; İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 100, 275; Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 59–60; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâṭi'l-i-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, 228. Kesb ve iktisab kavramlarını ilk kullananlardan biri olan Dırâr bir fiilin iki fâili olabileceğini kabul etmektedir. Bu fâillerden biri fiilin yaratma yönünü gerçekleştiren Allah diğeri ise iktisab eden kuldur. Ona göre vurmadan kaynaklanan elem, atılan taşın gidişi gibi mütevellid fiiller hem insanın hem de Allah'ın hakiki anlamda fiilidir. Dırâr'ın bu izahı Ehl-i sünnet'in yaklaşımına ilk bakışta uygun görünse de cismin renk, tat, koku, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk ve ağırlık gibi arazlardan oluştuğunu ileri sürmesi hasebiyle Ehl-i sünnet'in cisim ve araz yaklaşımından tamamen farklı bir boyut arz etmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Maḳālâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Muşallîn*, I/213, II/35. Kâdî Abdülcebbâr ise Dırâr'ın mütevellid fiillerin hem bir sebepten hem de cismin tabiatından kaynaklandığını savunduğunu belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 13.

⁹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 305.

⁹¹⁸ Eş'arîlere göre fâil, zâtları yaratandır. Bu nedenle de tek fâilin Allah olduğu kabul edilir. İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl*, 84.

yaratma kudretinin olamayacağını ileri sürmektedirler.⁹¹⁹ Bu görüşlerine uygun olarak Mâtürîdîler Allah'ın âlemi yarattığını ayrıca siyahlık olmayanı siyahlık, beyazlık olmayanı beyazlık, cevher olmayanı cevher, araz olmayanı araz, mevcûd olmayanı da mevcûd kıldığını kabul etmektedirler. Bu sayılanlardan kulların fiilleri kapsamına girenlerin varlık ve şeyiyyetleri Allah'ın kudretine bağlı addedilirken hareket, sükûn, mâsiyet ve taat oluşları ise kulun kudretine bağlı kabul edilmektedir. Kulun kudretinin yaratmayı kapsamadığı bu nedenle mevcûd fiillerin fâili olsa da kulun, bu fiillerin hâlıkı olmadığı düşünülmektedir.⁹²⁰ Dolayısıyla izah tarzı ve kullanılan lafızlar farklı olmakla birlikte Ehl-i sünnet âlimleri araz konumundaki birtakım fiillerin kula nisbetini kabul etmekte ancak bunların fâilinin kul, cisim ya da araz olduğu söylemini doğru bulmamaktadır. Zira Ehl-i sünnet'e göre tek yaratıcı Allah Teâlâ'dır.

2.2.3.2. Arazlarda Kümûn-Zuhûr

Atomcu evren anlayışına sahip Ehl-i sünnet kelâmcıları arazların tümünün Allah tarafından ve doğrudan yaratıldığını savunurken arazların bir kısmının beşer kudretiyle de yaratılabileceğini düşünen Mu'tezile bu yaratmanın hem doğrudan hem dolaylı olarak gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımlara alternatif olarak arazların bütün olarak nesnelerde ilk var oluş anından itibaren bulundukları ve kümûn-zuhûr yoluyla ortaya çıktıkları da savunulmaktadır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının genelinin reddettiği bu teorinin savunucuları arasında atom fikrini reddeden Nazzâm ile birlikte âlemin kıdemi fikrini benimseyen Dehrîler bulunmaktadır.⁹²¹ Arazlarda kümûn-zuhûrun imkânı meselesi kelâm eserlerinin arazların hudûsunun ispatı bahislerinde kümûn-zuhûr tarzı yaratmayı öne sürerek arazların kıdeminin savunan Dehrîlere itiraz bağlamında ele alınmaktadır. Bununla birlikte bu yaklaşımı tevhîd kaygısıyla savunduğunu iddia eden Nazzâm'ın benimsediği tarzdaki kümûn düşüncesi de arazların hudûsu, bekâsının, intikallerinin, tedâhülünün imkânsızlığı gibi ilkelere aykırı düşmesi bağlamında tartışılmaktadır.

⁹¹⁹ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, II/223; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 259, 267. Mâtürîdîlere göre Allah Teâlâ, ihtiyâr sahibi olmayan bir kimsede bir şey yarattığında o yarattığı şey Allah'ın mahlûku ve mefulü olur ama fiili olmaz. Eş'arîlere göre ise bu yaratılan şey Allah'ın mefulü olduğu için aynı zamanda O'nun fiili olur. Zira onlara göre fiil ile meful aynıdır. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, II/225.

⁹²⁰ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, II/243.

⁹²¹ Bağdâdî, *Uşûli'd-dîn*, 75-76; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 84-85; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96, 185.

Esasında kümûn-zuhûr teorisi kendi içinde geniş kapsamlı kümûn ve dar kapsamlı ya da müdâhale tarzı kümûn ve mücâvere tarzı kümûn şeklinde farklı türleri barındırmaktadır.⁹²² Zeytinde zeytinyağının, susamda susam yağının, üzümde üzüm suyunun gizli oluşu gibi gözleme konu olabilen kümûn basit ve dar kapsamlı kümûndur. Mücâvere tarzında gerçekleştiği kabul edilen bu tarzdaki kümûn gözlemle de müşahade edilebildiğinden Ebü'l-Huzeyl, Muammer b. Abbâd, Bişr b. Mu'temir, Bağdat Mu'tezilesi'nin tamamı ve Dırâr b. Amr ile İbn Hazm da dâhil olmak üzere neredeyse tüm kelâmcılar tarafından kabul edilmektedir.⁹²³ Geniş kapsamlı ya da müdâhale tarzı kümûn ise nesnelerin iç içe geçmeleri ve bu suretle hayyizlerinin bir olması anlamında meyvenin tohumda, insanın menide, renk, tat, koku, acı gibi tüm niteliklerin bütün cisimlerde bulundukları şeklinde âlemin tümünü kapsayan, bütün olarak tek seferde yaratılmaları nedeniyle tüm varlıkların iç içe (mütedâhil) olduklarının kabul edildiği kümûndur. Kelâmda bu kümûn tarzının savunucusu olarak Nazzâm ve Dehrîler gösterilmektedir.⁹²⁴ Bir diğer kümûn tarzı ise ateşin odun, taş veya demirde gizli oluşunu ifade eden ve kelâmcılar tarafından çokça tartışılan kümûndur. Bu kümûn türü üzerinde yoğun tartışmaların bulunmasının nedeni doğrudan duyu tecrübesine konu edilememesidir. Nitekim başta kümûnu bir yaratma teorisi olarak da benimseyen Nazzâm olmak üzere, Bişr b. Mu'temir, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve sonrasındaki Basra Mu'tezilîleri bu kümûn tarzını benimserken Dırâr b. Amr ve Kâbî gibi Mu'tezilîler ise bunu reddetmiştir.⁹²⁵

⁹²² Ebü Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 144-145; Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", 197; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 133-141.

⁹²³ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Muşallîn*, II/23-24; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 481. İbn Hazm, Bâkîllânî ve Eş'arîlerin bu basit kümûnu kabul etmediklerini belirtmektedir. İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/185. Ancak İbn Fûrek'in nakline göre İmam Eş'arî zeytinyağının zeytinde, susam yağının da susamın içinde bulunması örnekleriyle ifade edilen basit kümûnün mücâvere yoluyla gerçekleştiğini kabul etmektedir. Eş'arî'nin reddettiği Nazzâm'ın savunduğu müdâhale tarzındaki kümûn yaklaşımıdır. Nitekim Eş'arî Nazzâm'ın tedâhül fikrini de reddetmektedir. Dolayısıyla Eş'arî basit kümûnu inkâr etmemekte sadece bu kümûnu tedâhül ile değil mücâvere ile açıklamaktadır. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 270-271.

⁹²⁴ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Muşallîn*, II/24; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 84-85; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 75-76; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 481.

⁹²⁵ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 481-482; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 56-57; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/64, 143, 160-161. Basit kümûnu kabul etmekle birlikte taş, odun gibi cisimlerde ateşin gizli olması tarzındaki kümûnu reddeden İbn Hazm basit kümûnu reddin duyu idrâkine karşı çıkmak anlamına geldiğini ifade etmektedir. İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/184-185.

Klasik kelâm eserlerinde Nazzâm'ın Allah'ın insanları, hayvanları, bitkileri cevher ve madenlerin tümünü aynı anda (fî vaktin vâhidin), tek seferde (fî def'atin vâhidin) ve şu anki halleriyle yarattığını ileri sürerek âlem ölçeğinde geniş kapsamlı kümûnu benimsediği nakledilmektedir. Bu bağlamda Nazzâm'ın Âdem aleyhisselamın yaratılışının çocuklarının yaratılışından, annelerin yaratılışının da çocuklarınkinden önce olmadığını savunduğu belirtilmektedir. Nazzâm'ın kümûn sistemine göre Allah bunların hepsini aynı anda aralarında kümûn-zuhûr dışında bir takdim-tehir olmaksızın yaratmıştır ve bu yarattıklarına ilavelerde bulunması söz konusu değildir.⁹²⁶ Nazzâm renk, tat, koku gibi diğer kelâmcıların araz addettiği niteliklerin cisim olduğunu ileri sürerek bunların aynı anda aynı mekânda iç içe geçmek suretiyle var olmalarını mümkün görmektedir.⁹²⁷ Bu bağlamda Nazzâm müdâhale tarzı kümûnu cisim kategorisine aldığı arazlar için de geçerli kılmaktadır.

Nazzâm'ın kümûn anlayışını Şehristânî'nin nakillerinden de ilham alarak Anaksagoras'ın (M.Ö. 500-428) bütün varlıkların sonsuz ilk cisimden çıktığı ve bu ilk cisimde gizil halde bulunduğu görüşüne benzeterek Anaksagoras'ın Nazzâm'a kaynaklık ettiğini ileri süren Horten Nazzâm'ın tek araz olarak hareketi kabul edip diğerlerini reddedişinin de kümûn teorisine temel teşkil ettiğini ileri sürmektedir.⁹²⁸ Ancak ateşin, taş ve ağaç dalında gizli oluşunu ispat sadedindeki delillere dair Câhız'ın nakilleri Nazzâm'ın kümûn

⁹²⁶ Bağdâdî, *el-Farq beyne 'l-fırak*, 84-85; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihâl*, 70. Hayyât ise Nazzâm'a atfedilen bu görüşlerin ona atılan iftiralar olduğunu aslında Nazzâm'a göre Allah Teâlâ'nın bu dünyanın benzerini de benzerinin benzerini de herhangi bir sınır ve son olmaksızın yaratabileceğini ayrıca "Allah Teâlâ âlemi bir anda yaratmıştır" derken Nazzâm'ın aynı zamanda peygamberlerden ortaya çıkan mucizelerin onların elinde Allah Teâlâ tarafından ortaya çıktıkları vakitte yaratıldığını da savunduğunu söylemektedir. İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'a atfettiği ve Allah Teâlâ'nın her durumda âlem ve içindekileri yok edip iâde olmaksızın yarattığı görüşü ise Hayyât'ın ifadesine göre sadece Câhız tarafından rivayet edilmiş ve Nazzâm'ın diğer takipçilerinden bu yönde bir nakil bulunmadığı gibi zikredilen görüş onlar tarafından eleştiriye de uğramıştır. Hayyât, *Kitâbü 'l-İntişâr ve 'r-red 'ale 'bni 'r-Râvendî el-mülhid*, 51-52.

⁹²⁷ Kâbî, *Kitâbü 'l-Makâlât ve ma 'ahu 'Uyûnu 'l-mesâil ve 'l-cevâbât*, 163-164.

⁹²⁸ Şehristani'ye göre Anaksagoras kümûn-zuhûr teorisinin ilk savunucusudur. Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihâl*, 379. Nitekim Anaksagoras'tan aktarılan fragmanlarda filozofun atom fikrini benimsemeyerek en küçük diye bir şeyin olmadığını her küçük parçadan daha küçüğün daima bulunduğunu, her şeyin her şeyde bulunduğunu ve her şeyin her şeyden bir parça içerdiğini, bütün varlıkların başlangıçta olduğu gibi şimdi de birlikte olduğunu ileri sürdüğü belirtilmektedir. Anaksagoras bu görüşlerine uygun olarak Yunanlıların "varlığa gelme"yi birleşme, "ölme"yi ise ayrılma olarak adlandırdıklarını da vurgulamaktadır. Anaksagoras, "Fragmanlar", trc. İlyas Altuner, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/2 (2013), 129-132; paragraf no: 15, 16, 17. Horten'in Nazzâm'ın anti-atomculuğunu da Anaksagoras etkisine bağladığını belirten Ebû Rîde, Araplar arasında kümûn savunucusu olarak bilinen ismin Anaksagoras olduğunu ifade etmektedir. Ebû Rîde, *Min Şüyûhi 'l-Mu 'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ 'ühü 'l-kelebiyye el-felsefiyye*, 143, 150. Ancak Şehristânî'nin nakillerinde Empedoklesin de (M.Ö. 494-434) yaratılışta kümûn-zuhûr yaklaşımını benimsediğine dair ifadeler bulunmaktadır. Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihâl*, 386-387.

savunusunun ardında Horten'in bu iddiasının tam tersini ortaya koyan bir düşünce olduğunu göstermektedir. Câhız'ın ifadesine göre Nazzâm kûmûn görüşünü inkâr edenlerin susam yağının susamda bulunduğunu inkâr etmesi, insanda kanın bulunmadığını ve kanın bir şarta göre yaratıldığını söylemeleri gerektiğini dahası balda tatlılık bulunmadığını, sirkedeki ekşiliğin sadece tadıldıktan sonra ortaya çıktığını savunmaları gerekeceğini düşünmektedir. Ayrıca renkleri inkâr etmeleri ve renklerin sadece insanların onları görmesi sırasında sonradan meydana geldiklerini kabul etmeleri lazım gelecektir ki böylesi bir kabul müşahade edileni inkâr demektir.⁹²⁹ Dolayısıyla Câhız'ın aktarımına göre basit kûmûnu reddetmek Nazzâm nezdinde Horten'in iddiasının tam aksine arazları da reddetmeyi gerektirecektir.

Nazzâm'ın arazların varlığı fikrini koruduğunu düşündüğü kûmûn-zuhûr teorisi kelâmcılar tarafından arazların bekâ ve intikallerinin imkânsızlığı, arazın arazla kâim olmayacağı gibi ilkelere aykırı bulunmuş hatta âlemin kıdemini savunan Dehrîlerin düşüncesinden daha tehlikeli görülerek eleştirilmiştir. Nitekim arazların hudûsunun ispatı bahislerinde Dehrîlerden bir grubun, arazların cisimlerde kadîm olarak bulunduklarını bununla birlikte arazların cisimlerde gizli olduklarını ve sıraları gelince ortaya çıktıklarını savundukları belirtilmektedir. Bunlara göre hareket bir cisimde ortaya çıktığında o cisimdeki sükûn gizlenir, sükûn ortaya çıktığında da hareket gizlenir. Aynı şekilde hangi

⁹²⁹ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/8, 12; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 146-147. Horovitz Nazzâm'ın kûmûn anlayışını Yahudiler arasında yaygın olarak bilinen yaratılmışların tümünün ilk günde yaratıldığı inancı ve Stoa'nın varlıkların bütün olarak bir ilk cisim veya ilk akılda tohumlar halinde gizli oldukları ve bunların tıpkı hayvan ve bitkilerin tohumdan zuhûru gibi zorunlu olarak zuhûr ettikleri söylemlerine benzeterek Nazzâm'ın bu görüşünün kaynağının Tevrat ve Stoa felsefesi olduğunu iddia etmektedir. Ebû Rîde ise bu Stoacı görüşlerin tümünü Nazzâm'da göremediğini ifade ederek bu iddiaya şüpheyile yaklaşmaktadır. Nazzâm'ın benimsediği kûmûnun mâhiyeti hakkında klasik kaynaklardan yaptığı tahkikler neticesinde Ebû Rîde, kûmûnun farklı türlerinin bulunması nedeniyle Nazzâm'ın kûmûn anlayışının Stoa'ya mı Anaksagoras'a mı yoksa başka bir kaynağa mı dayandığı hususunun kesin olarak belirlenemeyeceğini ileri sürmektedir. Nazzâm'ın geniş kapsamlı kûmûnu kabul ettiği kesin olarak ispatlansa dahi Ebû Rîde'ye göre onun görüşünün Stoacılarla veya Anaksagoras'la bağlantılı olduğu sonucuna varılamayacaktır. Zira Anaksagoras'ın bu tarz bir kûmûnu benimsediği yönünde de bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Nazzâm'ın Stoacıların görüşüyle bağlantılı olması Ebû Rîde'ye göre daha uzak bir ihtimaldir. Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 141-142, 156. Wolfson ise kûmûn-zuhûr teorisini Aristo'nun şeylerdeki *bilkuvve* tabiatın *bilfiil* haline geçmesi söylemine benzetmektedir. Wolfson'a göre Nazzâm'ın, nesnelerdeki değişimi Aristocu *bilkuvve-bilfiil* yaklaşıma benzeyen bu teori ile açıklama sebebi onun araya yoklukların girdiği teceddüd tarzı yaratmayı değil îadesiz yani araya yokluğun girmediği sürekli yaratma fikrini benimsemesidir. Tıpkı Nazzâm gibi tabiatçı düşünceye sahip Muammer'in sınırlı kapsamda kûmûnu kabul etmekle birlikte geniş kapsamlı kûmûnu reddetme nedeni ise Nazzâm'ın aksine Muammer'in cüz-i lâ yetecezzâyı kabul etmekle Aristo düşüncesinden uzaklaşması ve âlemdeki değişimi mana teorisi ile izah etmesidir. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, 384.

araz bir cisimde ortaya çıkarsa o arazın zıddı o cisimde gizil hale geçmektedir.⁹³⁰ Arazların ademini imkânsız kılan kümûn-zuhûr yaklaşımının arazın arazla kıyâmının imkânsızlığı prensibiyle de çeliştiği düşünülmektedir. Şayet araz kümûn taraftarlarının iddia ettiği gibi cisimde gizlenen ve ortaya çıkan olsaydı o zaman bir arazın, zuhûrundan sonraki gizlenmesinin ya o arazın bizzat kendinden kaynaklanması ya da kendisinde kâim bir mana nedeniyle olması gerekecektir. Kendi zâtından kaynaklanması durumunda ilgili arazın gizlenmesi ya da ortaya çıkması eşit konumda olacağından bu alternatif uygun görünmemektedir. Ancak arazın cisimdeki kümûn ve zuhûrunun onun zâtından ayrı ve onda kâim bir başka araz nedeniyle olması da mümkün değildir. Zira varlığın (mevcûd) niteliği (vasf) değiştiğinde bu nitelik, o varlığın zâtında kâim olan bir mana nedeniyle değişmektedir. Şayet arazın zuhûrundan sonraki gizlenmesinin onda kâim bir mana ile olduğunu kabul ederlerse bu durumda arazın arazla kâim olması gerekecektir ki bu da onların usullerine aykırıdır. Dolayısıyla arazlar için kümûn ve zuhûr tarzında oluşum mümkün değildir.⁹³¹

Kümûn ve zuhûrun gizlenecek ya da ortaya çıkacak varlık unsurundan ayrı müstakil birer araz olmaları arazın arazı kıyâmı yanında hem teselsüle hem de söz konusu arazların türsel değişimine sevk edeceği endişesiyle de hatalı bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Nitekim kümûn ve zuhûr, iki araz olarak kabul edildiğinde kümûn-zuhûr prensibi onlar için de geçerli olacaktır. Dolayısıyla etkileri ortaya çıktığında bu iki arazın kendilerinin zuhûru gerekirken etkileri gizlendiğinde ise bu iki arazın kümûnu gerekecek ve neticede teselsül söz konusu olacaktır. Ayrıca söz gelimi hareket, mahallinin hareketli olmasını kendi zâtından dolayı gerektirmektedir. Dolayısıyla hareketli kılma hükmü hareketi ortaya çıkaran bir zuhûr arazına nisbet edilince hareket arazının, hareketli kılma

⁹³⁰ Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 75. Arazların tümünün cisimlerde gizil halde bulunduğunu, cisimlerin niteliklerinin kendilerindeki bu arazların kümûn ve zuhûru ile belirlendiğini ileri süren Dehrîler bu görüşleri ile cisimlerin ve arazların hudûsunu inkâr etmiş olmaktadır. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 85; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 255-256. Ebû Rîde arazların cisimlerde kümûn-zuhûr tarzında var olduklarını savunduğu ileri sürülen Dehrîler ile Anaksagoras'ın kastedilmiş olabileceğini düşünmektedir. Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 153.

⁹³¹ Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 75-76. Bu durum genelde hareket-sükûn arazları özelinde izah edilmektedir. Buna göre bu iki arazın aynı cisimde kümûn-zuhûr suretiyle bulunduğu varsayıldığında bu kümûn ve zuhûr ya hareket ve sükûn arazlarının kendisine nisbet edilecektir ki bu durumda hareket ile sükûnun cisimde kümûn halinde mi yoksa zuhûr halinde mi bulunacağına dair hükümleri farklılaşmayacaktır. Zira bu durumda bunların cisimdeki hükümlerinin varlık ya da yokluklarını belirleyecek onlardan ayrı bir mana bulunmayacaktır. Ya da kümûn ile zuhûr hareket ve sükûnun ikisinden de ayrı bir manaya nisbet edilecektir. Ancak bu durumda da arazın arazla kıyâmı gerekecektir ki bu da muhaldir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 68; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/86-87, 204-205.

hükümünü gerektirmeksizin var olması mümkün görülecektir. Hareket ettirme hükümünü gerektirmeyen bir hareketin imkânı fikri ise hareketin türsel dönüşümü (ınkılâbu'l-cins) anlamına gelecektir ve bu da muhaldir.⁹³²

Ehl-i sünnet âlimleri ve Mu'tezile'den Kâbî kümûn-zuhûru arazların değil cisimlerin sıfatı olarak kabul ettiklerinden arazların hakiki anlamda kümûn-zuhûr ile nitelenmesini imkânsız görmektedir. Nitekim bu sıfat; mütehayyiz olan ve hareket ile sükûnun mümkün olduğu varlıklara özgü kabul edilmektedir. Tehayyüz, hareket ve sükûn ile nitelenenin ise cevherler olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda zuhûr “bir mekâna çıkmak”, kümûn ise “bu mekândan intikal” olarak tanımlanmakta ve kümûnün hâlihazırdaki mekândan başka mekânlardaki kevn olduğu ileri sürülmektedir. Dolayısıyla tehayyüz, hareket, sükûn ve intikal ifade eden kümûn ile zuhûrun arazların değil cismin sıfatları olduğu düşünülmektedir.⁹³³

Arazlar için kümûn-zuhûrun imkânsız kabul edilmesinin bir başka nedeni de kümûn ve zuhûrun sadece bekâsı tasavvur edilebilenler için mümkün olması ayrıca bekâsı olmayan şeyin intikalinin imkânsız sayılmasıdır. Ehl-i sünnet arazların hiçbirini için bekâyı mümkün görmediğinden onların intikalini ve dolayısıyla kümûn ile zuhûrlarını da imkânsız kabul etmektedir. Ayrıca şayet arazlar kümûn halinde iken sonradan zuhûr etmek suretiyle ortaya çıkıyor olsalardı bu durumda söz gelimi hareket ile sükûn arazlarının aynı anda aynı mahalde bir arada bulunmaları gerekecek ve o mahal de aynı anda hem hareketli hem de sâkin olacaktır. Zira intikal, harekettir. Hareketin sükûn ile kâim olması ise muhaldir.⁹³⁴

Nazzâm dışındaki Mu'tezilîlerin arazların kıdemi düşüncesine sevk ettiği için arazların kümûn-zuhûr ile oluştuğu fikrini reddettikleri ve arazların hudûsunu savunma noktasında Ehl-i sünnet ile hemfikir oldukları görülmektedir.⁹³⁵ Nitekim Nazzâm'ın kümûn

⁹³² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 21.

⁹³³ Bâkîllânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 79; İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 270-271; Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 601.

⁹³⁴ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 17; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 58; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 67; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 20-21.

⁹³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 104; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/143; Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 601. Nazzâm'ın kümûn teorisini ve teoriye yönelik eleştirilere Nazzâm'ın verdiği cevapları ayrıntılı bir şekilde zikretmesine rağmen Câhîz'in konu hakkında kendi görüşünü beyan ettiği bir ibareye rastlanmamaktadır. bk. Câhîz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/6-53. Bu nedenle Câhîz'in kümûn konusunda hocasının izinden gidip gitmediği hususu belirsizdir. Joseph van Ess de Câhîz'in kümûn konusunda şüpheleri bulunduğunu ve 3/9.

yaklaşımını en detaylı nakledenlerden biri olan Câhız, kûmûn teorisinin en büyük muhalifi olarak âlemin arazlardan oluştuğunu savunan ashâbu'l-a'râz ve onları temsilen yine Mu'tezilî bir âlim olan Dırâr b. Amr'ı göstermektedir. Dırâr b. Amr'ın âlem ölçeğindeki kûmûn ile ateşin odun ya da taşta gizli olması şeklindeki kûmûn türlerini reddettiği hususundaki nakillerde bir farklılık söz konusu değildir. Bununla birlikte duyuyula gözlenebilen basit kûmûnu da reddederek bu konuda aşırıya gidip gitmediği yönünde farklı ifadelerle rastlanmaktadır. İbn Hazm ve Câhız Dırâr'ın kûmûnun her çeşidini reddettiğini ileri sürmektedirler.⁹³⁶ Ancak Eş'arî ve Kâbî'nin nakline göre Dırâr b. Amr, kûmûnu tamamen inkâr etmeyerek varlıkların bir kısmının gizli bir kısmının ise gizli olmadığını söylemekte, kûmûna tabi olanları zeytin ve susamdaki yağ, üzümdeki üzüm suyu gibi müşahade imkânı bulunanlarla sınırlamaktadır. Bununla birlikte Dırâr Nazzâm'ın iddiasının aksine bu gizil varlıkların müdâhale olmaksızın cisimde bulunduklarını ve söz gelimi zeytinyağının zeytinin sıkılması anında Allah tarafından yaratıldığını savunmaktadır. Taşta ateşin gizli olması şeklindeki kûmûn ise Dırâr'ın reddettiği kûmûn türleri arasındadır. Zira Dırâr'a göre kûmûnun savunulması cisimlerin hudûs delilini geçersiz kılacak bâtil bir görüştür.⁹³⁷ Joseph van Ess metinler arasındaki bu çelişkiyi Nazzâm'ın eleştirilerine konu olan arazcıların Dırâr'ın öğrencilerini de kapsadığına işaret ederek izaha çalışmaktadır. Bu nedenle Nazzâm'ın, Dırâr'ın tevhîd kaygısı ile kûmûnu reddettiği tespitini isabetli bulmaktadır.⁹³⁸ Kaldı ki Dırâr'a göre cismi oluşturan cüzler kendi arzularıyla birleşmemekte ve Tanrı tarafından birleştirilmektedirler. Muhtemelen arazcılar, kûmûn görüşünde Tanrı yerine tabiatların konulduğu izlenimine kapılmış ve kûmûnu bu nedenle sakıncalı bulup reddetmişlerdir.⁹³⁹

Basit kûmûnu kabul etmekle birlikte âlem ölçeğindeki bir kûmûnun reddi ve arazların cisimlerde kûmûn-zuhûr tarzında bulunduğu iddiasının onların kıdemi fikrine sevk

yüzyıllardan itibaren Mu'tezile'nin bu teoriyi tamamen terk ettiğini belirtmektedir. Josef van Ess, "Kumûn", *Kleine Schriften by Josef Van Ess (3 Vols)*, ed. Hinrich Biesterfeldt - Sebastian Günther (Leiden: Brill, 2018), II/1172.

⁹³⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/10; İbn Hazm, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/184-185.

⁹³⁷ Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muṣallîn*, II/23; Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 482.

⁹³⁸ Dırâr'ın takipçilerinden Süheyb b. Zurâre ateşte sıcaklık, zeytinde yağın bulunması şeklindeki sınırlı kapsamlı kûmûnu reddedenler arasındadır. Ebü'l-Cahcah Muhammed b. Mes'ûd en-Nuşervânî de Nazzâm'ın kûmûn teorisine şiddetle karşı çıkanlar arasındadır. Ona göre hamurun unda içkin olması söz konusu olmayıp bu ikisi birbirinin gayrıdır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/159; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/14; Ess, "Dırâr b. 'Amr", 67-68.

⁹³⁹ Ess, "Dırâr b. 'Amr", 45.

edeceği konusunda Ehl-i sünnet ve Dırâr gibi düşündükleri görülen Basra Mu‘tezilesinin taş, odun ve demirde ateşin gizli olduğu şeklindeki kümûnu kabul etmeleri ise sıcaklık ve soğukluk arazlarını bu görüşlerinin istisnası kılmalarını gerektirmemiştir. Zira onlara göre sıcaklık taşta değil ateşte, soğukluk ise buzda bulunmaktadır. Isınma ve soğuma da ateşin ve buzun çokluğu ve azlığına göre meydana gelmektedir. Suyun bazen sıcak bazen de soğuk olmasının nedeni buz veya ateş cüzlerine bitişmesidir. Taşta gizil halde bulunan ateşteki sıcaklığın ellerin birbirine sürtülmesi suretiyle yani sürtünme sebebiyle kullar tarafından tevellüden oluştuğunu iddia eden Kâbî’ye de karşı çıkarak sıcaklık arazının Allah’ın kudretine özgü olduğu ve ancak O’nun doğrudan yaratmasıyla ortaya çıkacağını savunmaktadırlar.⁹⁴⁰ Bununla birlikte tıpkı elem arazının dövme sebebiyle tevellüden meydana gelebileceği gibi dövme neticesinde vurulan bölgedeki renk oluşumunun tevîd ile izah edilmesi gerektiği iddiaları karşısında rengin bazı cisimlerde kümûn halinde olup belirli şartlar haiz olduğunda zuhûr ettiğine dair kabulleri de söz konusudur. Buna gerekçe olarak renk arazının canlı ve cansız tüm varlıklarda bulunduğu ancak dövmenin cansız varlıklarda renk oluşumuna sebep olamayacağı gösterilmekte ve renk arazının bazı cisimlerdeki bulunuşunun basit kümûn tarzında olduğuna dair örnekler zikredilmektedir. Söz gelimi şapın (ج) mazıyla karışımından elde edilen siyahlığın, karışımından önce kümûn halde bulunduğu ve karışımın ardından zuhûr ettiği ileri sürülmektedir. Şap ve mazıda suda çözünme ile zuhûr eden gizli siyahlık cüzlerinin varlığı, yayıkta çalkalamayla süttten tereyağının ortaya çıkması ve maden toprağında ateş vesilesiyle altının çıkması gibi basit kümûn örneklerine benzetilerek izah edilmektedir. Her ne kadar şap ile mazı karışımından elde edilen siyahlığın karışımından önce şap ve mazıda basit kümûn tarzında bulunduğu kabul edilse de karışım neticesinde oluşan mürekkebin siyahlığının Allah’ın âdetine bağlı olduğu yani bu iki maddenin karışımından siyah mürekkebin elde edilmesinin Allah Teâlâ’nın ihdâs ettiği bir âdet olduğu ileri

⁹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 340; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/160-161; Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 56-57. Sıcaklık arazının tevellüden meydana gelmesi fikrini reddeden Basra Mu‘tezilesine göre insanın elinde gizil halde bulunan ateşli cüzler sürtme anında mekânlarında hareketlenmekte ve sıcaklık böylece ortaya çıkmaktadır. Aynı şey tahta parçalarının sürtünmesi durumunda da geçerlidir. Eğer sıcaklığı meydana getiren (müvellid) sürtme eylemi olsaydı canlı kimseye ait ellerin birbirine sürtünmesi, tahta parçalarının sürtünmesi ya da cansız kimsenin ellerinin sürtünmesi arasında bunların her birinde meydana gelen sıcaklık bakımından fark bulunmazdı. Ayrıca insan sıcaklığa kâdir olsaydı soğukluğa da kâdir olurdu. Dolayısıyla sıcaklığı meydana getiren sebep ne olursa olsun aynı sebebin, soğukluğu da meydana getirmesi yani bu sebebin aynı anda aynı mahalde her ikisinin de fâili olması gerekirdi ki bu muhaldir. Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 129.

sürülmektedir. Böylece renk arazının doğrudan ya da tevlîd yoluyla insan kudreti kapsamına girmediği basit kümûn türünde olduğu fakat bu oluşumun Allah Teâlâ tarafından âdet kılındığı ve dolayısıyla renk arazlarının ancak Allah tarafından yaratılabileceği vurgulanmaktadır.⁹⁴¹

Arazın arazla kıyâmı arazların kıdemi ve iki zıddın bir arada bulunması gibi muhal sonuçlara sevk edeceği ayrıca arazların intikallerinin ve bekâlarının imkânsızlığı nedeniyle genel olarak kelâmcıların kümûn-zuhûru arazlara atfetmedikleri ve kabul ettikleri kümûn türünü de arazlara değil cisimlere atfettikleri görülmektedir. Zira kümûn-zuhûr tehayyüz sahibi cisimlerin vasfıdır ve arazların hakiki anlamda bunlarla nitelenmesi mümkün değildir. Ayrıca kümûn teorisi, içerisinde varlığın sürekliliği ve yok oluşun imkânsızlığını barındırdığından arazların cisimlerde kümûn halinde bulundukları iddiası esasında arazların ademini inkâr, kıdemi kabul anlamına gelecektir. Oysa kelâmcılar arazların hâdis olduğunu savunmakta ve dahası hudûs delillerini de arazların hudûsu üzerine temellendirmektedirler. Bu bağlamda arazların hudûsunu ispat için benimsedikleri ilkeler arasında kümûn-zuhûrun reddi de bulunmaktadır.⁹⁴² Dolayısıyla arazlarda kümûnu mümkün görenlerin bu görüşlerinin çürütülmesi arazların hudûsunu ispat ameliyesinin tamamlanması için gerekli görülmektedir.⁹⁴³

2.2.4. Arazlar Arasında Temâsül ve İhtilâf

Mütekaddimîn dönemde atom fikrini savunan kelâmcılar birbirinin aynı (mütecânis) addettikleri cevherlerden oluşan cisimlerde benzerlik ve farklılıkların arazlar tarafından sağlandığı konusunda ittifak halindedir. Bu görüşlerini temellendirmek maksadıyla kelâmcılar, arazlar arasında benzerlik ve farklılığın bulunduğunu dolayısıyla arazların cevherlerin aksine mütecânis olmadığını savunmuşlardır. Nitekim kelâmcılara göre aynı arazları taşıyan cevherler benzeşirken farklı arazları taşıyanlar ise farklılık göstermektedir. Dahası cisimlere farklı isimler verilmesi de mütecânis cüzlerden oluşmaları hasebiyle mütemâsil olan cisimlerin farklı arazları taşımalarından dolayıdır.

⁹⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 339; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 128; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/148; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/47-48.

⁹⁴² Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 482, 601; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 104; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 75-76; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâfi'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, 20-21; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/86-87.

⁹⁴³ Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fi fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, 196.

Söz gelimi bazı cisimlerin “cansız” diye isimlendirilmelerinin nedeni katılık ve yoğunluğu (kesâfet) taşımaları fakat oluşumlarında hayat ve et bulunmamasıdır. “Nur” isimlendirilmesinin nedeni cismin şeffaf (rikkat) yapısına ilave olarak aydınlık (ziyâ) arazına sahip olması iken “karanlık” (zulmet) isimlendirilmesi ise yine şeffaf yapılı olmakla birlikte bu defa cüzleri arasına siyah (sûd) karışmasıdır. Kendine has bir şeffaflığı bulunan bazı cisimler “hava” diye isimlendirilirken aynı şeffaflığa ilave olarak hareket ve itimâd arazlarını da taşıyan cisim “rüzgâr” şeklinde isimlendirilmiştir.⁹⁴⁴ Mütecânis cevherlerden oluşan cisimlerdeki benzerlik ve farklılıkların, muhtelif türleri bulunan arazlar sayesinde sağlandığı, nesnelerdeki değişimde aktif unsurun arazlar olduğu hususundaki bu ittifaka rağmen kelâmcılar arazların kendi aralarında benzerlik ve farklılık ilişkisinin nasıl sağlandığı hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bazı kelâmcılar arazlar arasındaki temâsül ve ihtilâfî arazlardan ayrı bir manaya nisbet ederken çoğunluğu ise arazların zâtına nisbet etmişlerdir. Arazlar arasındaki temâsül ve ihtilaf meselesine geçmeden önce mütekellimlerin cevher, cisim ya da arazi kapsayan varlık unsurlarının kimliklerini belirleyen cevher oluş, mütehayyiz oluş ya da araz oluş, ilim oluş, renk oluş gibi nitelikleri nasıl yorumladıkları üzerinde durmak gereklidir. Zira varlıklar arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespitinde bu ayırıcı nitelikler rol oynamaktadır. Dolayısıyla temâsül ve ihtilafa dair yaklaşımlar bu niteliklere dair yorumlarla da bağlantılıdır.

Ebû Hâşim (öl. 321/933) öncesinde Mu‘tezile’de şeyleri o şey yapan nitelikler şeylerin zâtına nisbet edilmektedir. Bu yaklaşımda tıpkı metafizik düzlemde ilâhî sıfatların ilâhî zâtın kendisine nisbet edilerek ontolojik varlıklarının reddine yol açacak bir zât-sıfat özdeşliğinin savunulması gibi fizik düzlemde de söz gelimi cevherin kendi zâtından dolayı (linefsihî) cevher olduğu, rengin kendi zâtından dolayı renk olduğu, arazın kendi zâtından dolayı araz olduğu fikri benimsenmektedir.⁹⁴⁵ Ebû Hâşim ve sonrasında zâtî sıfatları (es-sıfatu’z-zâtîyye) zorunlu kılarak zâta bağlayan “zât sıfatı” (es-sıfatu’z-zât)

⁹⁴⁴ Ebû’l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâfî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl: Rû’yetü’l-bârî*, thk. İbrahim Medkûr - Tâhâ Hüseyin (ed-Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-terceme, 1965), 272; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/59-64; Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, 72-75; İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 208-209; Neseî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûli’l-dîn*, I/192, 198-199.

⁹⁴⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/152; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi’t-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 90; Eş‘arî, *Kitâbü Mağâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, I/250. Sıfatların ontolojik varlığını zât potasında eriterek reddedecek seviyedeki bu zât-sıfat özdeşliğinin temelinde sıfatın “söz” anlamındaki vasıf ile aynı kabul edilmesi ve böylece sıfatın da isimlendirmelerden ibaret görülmesi bulunmaktadır. Eş‘arî, *Kitâbü Mağâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/189.

şeklinde ayrı bir sıfat kategorisi ihdâs edilerek cevher oluş, renk oluş, araz oluş gibi cins sıfatı denilebilecek nitelikler zât sıfatı kategorisine dâhil edilmiş ve temâsül ile ihtilâfin zât sıfatları ve bu sıfatların varlığı nedeniyle zorunlu olarak ortaya çıkan zâtî sıfatlar ile gerçekleştiği ileri sürülmüştür.⁹⁴⁶ Ebû Hâşim ve taraftarlarının temâsül ve ihtilâfin sebebi addettiği bu zât sıfatlarının ahval teorisindeki illetsiz hallere tekâbül ettiği düşünüldükçe zât sıfatı ile illetsiz hallerin aynı olduğu yönünde nakiller bulunmaktadır.⁹⁴⁷ Bununla birlikte zikredilen zât sıfatlarının illetsiz hallere nisbetinin sehven gerçekleştiği, hakikatte zât sıfatlarının haller ile bir ilgisi bulunmadığı ileri sürülmektedir. Bu iddia sahiplerinin anlayışına göre Behşemî terminolojide zât sıfatı, zâtî sıfatların biri olarak zikredilmekle birlikte bu sıfat temelde hal değildir.⁹⁴⁸ Zira zâtî sıfatların aksine zât sıfatları, “limâ hüve aleyhi fî zâtihî” şeklinde ifade edilmemektedir. Yani zât sıfatlarıyla nitelenen nesne bu sıfat ile bir halden dolayı değil *lizâtihi/linefsihî* nitelenmektedir.⁹⁴⁹ Zât sıfatının hal

⁹⁴⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/59. Ebû Hâşim ve takipçileri sıfatları beşli bir taksime tabi tutmaktadır. Bunlar fâil vesilesiyle meydana gelen sıfatlar, bir manadan sudûr eden sıfatlar, zâtan kaynaklanmadığı gibi bir manadan da kaynaklanmayan sıfatlar, zâtî sıfatlar ve zât sıfatından kaynaklanan sıfatlar olmak üzere beş türdür. Cevher örneğinde ifade edilecek olursa cevherin “cevher oluşu” onun zât sıfatıdır. Cevherin idrâk edilmesini sağlayan “tehayyüz” (yer kaplama), cevherin bu zât sıfatının gerektirdiği bir sıfattır. Ancak cevher, tehayyüz niteliğini ancak “var olma” (vücûd) şartıyla kazanmaktadır. Bu bağlamda cevherin vücûd sıfatı kendi kendine kâdir bir fâilin cevheri ihdâsına bağlı bir sıfattır. Yani cevherin vücûd sıfatı bir fâilden kaynaklanan sıfat kategorisine dâhildir. Mütahayyiz ve mevcûd olmanın doğal bir sonucu olan “bir yönde konumlanmış olma özelliği” (kevnuhu kâinen) ise bir manadan kaynaklanan sıfattır. Daha belirgin bir şekilde ifade etmek gerekirse cevherin bir yönde konumlanmasını sağlayan mana, kevn arazı olduğundan kâin oluş sıfatı da kevn arazından kaynaklanan bir sıfattır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/13; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 31. Ne zât ne de bir manadan kaynaklanan sıfatların Ebû Ali ile ortaya çıktığı düşünülmektedir. Ebû Ali ile ondan sonraki Basra Mu'tezilîlerinin taksimi arasında farklılık bulunduğu zikredilmekle birlikte Ebû Hâşim'in bu kategoriye hangi sıfatları dâhil ettiğinin belirsizliğini koruduğu belirtilmektedir. Ancak Ebû Hâşim sonrasında bu kategoriye sadece “müdrîk oluş” niteliğinin dâhil edildiği ifade edilmektedir. Richard M. Frank, “Hâl”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Brill, 2004), XII/345. Nitekim Ebû Hâşim'in takipçilerine göre müdrîk oluş, sıhhat neticesinde zorunlu bir sıfattır ve bu tür sıfatların herhangi bir mana veya illetten kaynaklanmaları mümkün değildir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/697-698. Behşemîlerin bu taksimindeki zât sıfatı ise diğer zâtî sıfatların da varlık şartı olarak görülmektedir. Bu sıfat anlayışında “cevher oluş” sıfatı olmaksızın cevherin “tehayyüz” sıfatını kazanmasının imkânsız görülmesinden hareketle zât sıfatlarının, hal olarak kabul edilen zâtî sıfatların varlığını sağlayan üst bir hal olarak yorumlanmasının mümkün olduğu belirtilmektedir. Hillî, *Menâhicü'l-ıyâkîn fî uşûli'd-dîn*, 291; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ*, 228; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 245.

⁹⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-i'edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 80; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ıkdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, 127; Fahrreddin er-Râzî, *Muhaşşalü efkârî'l-müte'addimin ve'l-müte'ahhîrin mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-müte'kellimîn*, 64.

⁹⁴⁸ Mu'tezilî metinlerde zât sıfatı lafzıyla ifade edilen bu sıfatlar Ehl-i sünnet metinlerinde, zâtî sıfatların en özeli (أَخَصُّ الصِّفَةِ النَّفْسِيَّةِ) lafzıyla ifade edilmektedir. Buna göre zât sıfatı da zâtî sıfatlar kapsamında görülmektedir. Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/190-191.

⁹⁴⁹ Frank, “Hâl”, 345; Peters, *God's Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilî qāḍî l-quḍāt Abū 'l-ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānī*, 252; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 245. Ebû Hâşim'in öne sürdüğü zât sıfatının zâtî nitelemesi hususunda *lizâtihi* ibaresinin kullanımı için bk. Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/190; Kāḍî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 129.

olmadığı yönündeki bu iddialara karşın İbn Metteveyh'in açıkça zât sıfatı olduğunu belirttiği “cevher oluş” özelliğini *hal* olarak ifade ettiği görülmektedir.⁹⁵⁰ Ayrıca Ebû Hâşim'in zât sıfatlarını, *hal* olarak ifade ettiği zâtî sıfatların varlık şartı olarak görmesi zât sıfatlarının beşinci bir *hal* şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur.⁹⁵¹ Buna göre Ehl-i sünnet metinlerinde en özel nitelik (*ehassu'l-evsâf*) ibaresiyle zikredilen zât sıfatlarının, hâl statüsünde addedilen zâtî sıfatların varlığını sağlayan bir üst *hal* şeklinde yorumlanması daha doğru görülmektedir.⁹⁵²

Mu‘tezile'nin en özel zât sıfatı olarak yorumladığı cevher oluş, araz oluş, renk oluş gibi nitelikler ahval fikrini benimsemeyen Ehl-i sünnet nezdinde zâttan ayrı birer sıfat değil doğrudan zâtın aynıdır. Ehl-i sünnet'e göre cevherlerin sıfatları onların zâtlarına hulûl eden arazlar iken arazların sıfatları ise kendi zâtlarından kaynaklanmaktadır. Buna göre söz gelimi siyahlık arazı kendi zâtı nedeniyle siyahlık, renk, araz ve şey olmakla nitelenmektedir.⁹⁵³ Esasında arazların başka arazlara mahal olma durumu gerçekleşmeksizin birtakım zâtî sıfatları bulunmasının imkânı, Allah Teâlâ'nın mevcûd, şey, kadîm gibi pek çok isim ve sıfatla nitelenmesine rağmen zâtı bakımından “bir” oluşu ve şeylere mahal teşkil etmediği düşüncesini temellendirmek için isim-müsemâm meselesinde ele alınmaktadır. Bu bağlamda ismin müsemâmın aynı fakat tesmiyeden farklı olduğu ilkesince müsemâmaya birden fazla ismin atfedilmesinin imkânına zemin hazırlanarak arazların birden fazla zâtî niteliğinin bulunmasının mümkün olduğuna işaret edilmektedir.⁹⁵⁴ Söz gelimi tek bir siyahlık arazının mevcûd oluş, muhdes oluş ve siyahlık oluş gibi birden fazla zâtî niteliği bulunabileceği ve yine de o siyahlık arazının tekliğini koruyabileceği ileri sürülmektedir.⁹⁵⁵ Arazların da zâtî sıfatlarının bulunmasına imkân tanıyan bu düşüncenin izleri esasında İmam Eş‘arî'ye kadar gitmektedir. Nitekim Eş‘arî

⁹⁵⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/14.

⁹⁵¹ Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî uşûlî'd-dîn*, 291; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ'*, 228.

⁹⁵² Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 245. “*ehassu'l-evsâf*” ibaresinin Behşemî terminolojideki “zât sıfatı” yerine kullanımı için bk. Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/189; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâli'l-edille fî uşûlî'l-i'tikâd*, 35.

⁹⁵³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 247; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/193.

⁹⁵⁴ Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ismin müsemâmın aynısı olduğunu düşünürken Mu‘tezile ise ismin müsemâmın gayrı olduğunu savunmaktadır. Kelâmdaki isim-müsemâm tartışmaları için bk. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemâm Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103–116.

⁹⁵⁵ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 262-263; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûlî'l-hamse*, 293–294.

sıfatların, kendileriyle kâim olmayan sıfatlar ile nitelenmesini (es-sıfatu tûsafu) mümkün görmekte ve bu tarz bir nitelenmenin de sıfatın sıfatı kıyâmı ya da arazın arazı kıyâmı gibi bir imkânsızlığa sevk etmeyeceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda “ilim mevcûddur” ya da “siyahlık muhdestir” ifadelerini kullanmakta sakınca görmemektedir. Zira ona göre ilim ve siyahlık arazları kendileri ile herhangi bir şey kâim olmasa da bu şekilde nitelenebilmektedir. İmam Eş‘arî’ye göre sıfatın sıfatla kıyâmı, mastar kalıplarının ism-i fâil kalıbındaki sıfatlarla nitelenmesi ile ortaya çıkmaktadır.⁹⁵⁶ Bu nedenle İmam Eş‘arî âlim, kâdir, müteharrik gibi ism-i fâil kalıbındaki sıfatların mastar siygasındaki sıfatlara nisbetini imkânsız görerek ilmin, âlim ile nitelenmesini veya hareketin hareketli olmakla nitelenmesini doğru bulmamaktadır.⁹⁵⁷

Bununla birlikte araz oluş, siyahlık oluş gibi niteliklerin mütekaddimîn dönemin sonlarına doğru cins sıfatlar olarak kabul edilmeye başlandığı ayrıca cins sıfatlarının bir illete dayandırılmasının imkânsız olduğu üzerinden farklı bir izah geliştirildiği görülmektedir. Buna göre siyahlık arazı örneği üzerinden devam edecek olursak bu arazın siyahlık oluşunun onun var oluşu, araz oluşu ya da renk oluşu ile temellendirilmesi (ta‘lîl) mümkün görülmemiştir.⁹⁵⁸ Zira söz gelimi siyahlığın siyahlık oluşu onun mevcûd oluşu

⁹⁵⁶ Bilindiği üzere mastar kalıbındaki ilim, hayat, kudret gibi sıfatlar kelâm literatüründe *mana sıfatları* şeklinde anılmakta ve Mu‘tezile tarafından teaddüd-i kudemâya yol açacağı gerekçesiyle bu sıfatların ilâhî zâta nisbeti reddedilmektedir. Çelebi, “Sıfat”, 37/102, 104.

⁹⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 39. İmam Eş‘arî sıfatların, kendileri ile kâim olmayan sıfatlarla nitelenmesini kabul görüşünün bir uzantısı olarak mevsuftan ayrılmaları mümkün olanlar ve mevsuftan ayrılmaları mümkün olmayanlar şeklinde bir sıfat taksimi yapmaktadır. Mevsuftan ayrılmaları mümkün olanların mevsufun gayrı olmalarını mümkün görmektedir. Ancak mevsuftan ayrılamayan sıfatların mevsufun gayrı oluşunu muhal kabul etmektedir. Bununla birlikte bütün muhdes sıfatların hem birbirlerinden hem de mevsuflardan başka olduğunu ileri sürmektedir. Muhdes varlıklar için öne sürdüğü bu taksimi ilâhî sıfatlar söz konusu olduğunda farklı bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ’nın sıfatlarının bir kısmı, O’nun zâtıyla kâim olup zâtının gayrı olduğu söylenemeyen sıfatlardır. İlâhî sıfatların bir kısmı da başkasıyla kâim olduğu için O’ndan başka olması gereken sıfatlardır ki bunlar vasıflar, zikirler ve O’nun zâtı ve sıfatlarına dair haberlerdir. İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 40.

⁹⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’l-dîn*, 417–418. Cins sıfatları düşüncesi Cüveynî’den önce Bâkılânî’de genel ve özel (eamm-eħass) isim tartışması bağlamında zikredilmektedir. Bâkılânî en genel isimlendirmelerin hem mevcûd, hem madum hem kadîm hem de muhdes varlıklar için kullanılabilen “mâlum, mezkûr, ve muhberun ‘anh (kendisinden haber verilen)” olduğunu söylemektedir. Bunlardan sonra en genel isim bütün mevcûdları kapsaması itibarıyla “şey”dir. İsimler arasında genellik ve özellik bakımından karşılaştırmalara da yer veren Bâkılânî bu bağlamda söz gelimi “araz” isminin “muhdes”ten daha özel olduğunu zira muhdeslerin hem araz hem de araz olmayanları kapsadığını ifade etmektedir. Aynı kıyası “renk” ile “araz” arasında da yapmakta ve bu defa “renk”in “araz”dan daha özel olduğunu zira hareket, telif gibi niteliklerin araz olmakla birlikte renk olmadıklarını belirtmektedir. Meseleyi daha ileri taşıyarak “siyah” ve “renk” isimlerini, hatta “Zeyd’in siyahlığı ve katran siyahlığı” ile “mutlak siyahlık” ifadelerini karşılaştırmakta ve bu son örnekte “mutlak siyahlık” ifadesinin herhangi bir mahalle izafe edilmemesi hasebiyle daha genel olduğunu belirtmektedir. Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’l-d-delâ’il*, 265–266. Her ne kadar umum-husus bağlamında tartışsa da Bâkılânî’nin bu ifadeleri öğrencisi Cüveynî’nin bu ifadeleriyle birlikte

ile illetlendirildiğinde bu durumda mevcûd olan her şeyin siyahlık olması gerekecektir. Aynı durum illetin renk oluş addedilmesi durumunda da geçerli olacak ve renk oluş, siyahlık oluşun illeti kabul edilince beyazlık da renk oluşu nedeniyle siyahlıkla aynı konumda kabul edilecektir. Halleri kabul edenler nezdinde siyahlık oluşun, siyahlık arazının aynı yani arazın kendisi olması da halin inkârı anlamına geleceğinden bu alternatif de kabul edilmemektedir. Zira halleri kabul edenlerin sistemine göre ta‘lîl ancak haller ile mümkündür.⁹⁵⁹ Siyahlık oluşun siyahlık arazının aynı olduğu iddiasının halin inkârı anlamına geleceği gerekçesiyle reddedilmesine rağmen mütekaddimîn dönemde hal teorisini benimsemeyen Ehl-i sünnet kelâmcıları cevher oluş, araz oluş, renk ya da siyahlık oluş gibi nitelikleri zâta nisbet etmeye devam etmiş ve bunları zâtî sıfat olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca bir mana nedeniyle olmaksızın elde edilen her vasfın zât nedeniyle elde edildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda zâtî sıfatlar, yokluklarında zâtın varlığının imkânsız olduğu sıfatlar olarak kabul edilmiştir.⁹⁶⁰

Zât sıfatlarının hallere tekâbül edip etmediği tartışmaları bir yana bırakılacak olursa Ebû Ali sonrası Ebû Hâşim ile başlayan süreçte Basra Mu‘tezile’sinin hem cevherler hem de arazlar söz konusu olduğunda temâsül ve ihtilâfı zât sıfatlarına ve zât sıfatlarının gerektirdiği zâtî sıfatlara bağlı kılma noktasında ittifak ettikleri görülmektedir.⁹⁶¹ Ebû Ali ise temâsülü zâtî sıfattan ortaklık şartına bağlamaktadır. Bununla birlikte Nesefî Ebû Ali’nin zâtî sıfat (sıfatu’n-nefsiyye) söylemi ile Ebû Hâşim’in zât sıfatı söyleminin esasında benzer olduğunu aralarındaki farklılığın lafızdan ibaret olduğunu düşünmektedir. Nesefî’nin ifadesine göre Ebû Ali, iki şeyin zâtî sıfattaki (sıfatu’n-nefsiyye) ortaklık ile benzer olabileceklerini savunmakta ve Ebû Hâşim’in aksine söz gelimi mevcûdun *linefsihî/lizâtihi mevcûd* ya da arazın *linefsihî araz* olduğu söylemlerini kabul etmemektedir. Ebû Ali’nin “mevcûd oluş” ya da “araz oluşun” ne zât ne de manadan kaynaklandığını ileri sürmesi onun arazları inkârı anlamına geleceğinden hatalı

okunduğunda cins-fasıl ayrımını andırmaktadır. Bu durum tümeller düşüncesinin Ehl-i sünnet kelâmına Bâkîllânî’den itibaren sızmaya başladığı intibahı uyandırır da Ehl-i sünnet nezdinde isim ile müsemmanın aynı kabul edildiği göz önünde bulundurulunca bu dönemde tümeller fikrinden bahsetmek için erken olduğu ortaya çıkmaktadır. Bâkîllânî’nin ismin tanımı ve müsemmanın aynı kabul edilmesine dair görüşleri için bk. Bâkîllânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîşû’d-delâ’il*, 256-261.

⁹⁵⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’l-dîn*, 419-420.

⁹⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’s-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş’arî*, 209; Pezdevî, *Uşûlû’d-dîn*, 22-23.

⁹⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: Rû’yetü’l-bârî*, 252, 270-271; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muḡnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-fırâku gayrû’l-İslâmiyye*, 205, 257; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/59-64; Nisâbü’rî, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 30, 36.

görülerek eleştirilmektedir. Zira onun kabulü esas alınacak olursa bir şeyin hareketli oluşu ne o şeyin zâtına ne de zâtından ayrı bir araza atfedilebilecektir. Oysa bir nesnenin ya zâtı nedeniyle (linefisihi) ya da zâtından ayrı bir mana nedeniyle hareketli olması gerekir. Dolayısıyla bir mevcûdun mevcûd oluşu, zâtına da zâtından ayrı bir araza da nisbet edilmeyince yani *linefsihî* mevcûd olmadığı gibi *lima'nâ* da mevcûd olmadığı ileri sürülünce artık o mevcûdun vücûda tahsisinden bahsedilemeyecektir. Böylece mevcûd olduğu halde mevcûd olmaması gerekecektir ki bu bâtıldır.⁹⁶²

Ebû Hâşim'in benzerlik için *ehassu'l-evsâf* diye de anılan zât sıfatında ortaklığı şart koşması ve örneğin siyahlığın *lizâtihi* siyahlık olduğunu mevcûdun *lizâtihi* mevcûd olduğunu söyleme nedeni şeyler arasında benzerliğin vukûu için zâtî sıfatta (sıfat-ı nefsiyye) ortaklığı yeterli görmemesidir. Ebû Hâşim'e göre benzerlik için zâtî sıfatta ortaklık yeterli görülür ise bu söylem her mevcûdun benzer (misl) olduğu sonucuna sevk edecektir. Aynı şey iki araz ya da iki renk için de geçerli olacaktır. Bu nedenle de ortaklığı zâtî sıfatların en özeli yani zât sıfatı ile sınırlamıştır. Kısacası zât sıfatı söylemini benimsemeyen Ebû Ali benzerlik için zâtî sıfatta ortaklığı şart koşarken Ebû Hâşim zâtî sıfatların tek olmayıp birden fazla olduğu gerekçesiyle benzerliğin vukûu için ortaklığın zâtî sıfatların en özelinde aranması gerektiğini ileri sürmüştür.⁹⁶³ Mu'tezile'nin genel yaklaşımından ayrılan Kâbî ise iki şey arasındaki benzerliğin zaman ve mekân dışındaki diğer tüm sıfatlarda ortaklık ile mümkün olacağını savunmuştur. Bunun nedeni bekâsını reddettiği arazların teceddüdü fikrini benimsemesidir. Zira bu şekilde bir vakitte mevcûd olan bir arazın söz gelimi siyahlık arazının bir sonraki anda mevcûd olan siyahlığın benzeri olması imkânı sağlanacak dolayısıyla mahalleri ve vakitleri farklılık arz etse dahi benzer (misleyn) olarak kalmaya devam edebileceklerdir.⁹⁶⁴

Mu'tezile'nin zât ya da zâtî sıfatların birinde ortaklık şartıyla benzerliğin vukû bulduğu söylemine karşılık Mâtürîdîler iki şeyin benzemesi için bütün vasıflarda ortak olmalarının mümkün olması gerektiğini ve bütün vasıflarda ortak olmadıkça mümâseletin gerçekleşmeyeceğini düşünmektedirler. Eş'arîlere göre ise benzer iki varlık (misleyn); bütün sıfatlarda ortak olan, biri diğerinin yerini tutan ya da biri için mümkün olanın diğeri

⁹⁶² Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/190-191.

⁹⁶³ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/190.

⁹⁶⁴ Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 36-37; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fi laîfî'l-keâm", 100.

için de mümkün olduğu iki şeydir. Dolayısıyla iki şey birbirinin yerini tutmuyorsa pek çok sıfat noktasında aralarında ortaklık olsa da benzerlik (mümâselet) gerçekleşmeyecektir. Söz gelimi siyahlık ile beyazlık var olma, araz ve renk olma bakımlarından ortak olmalarına rağmen benzer (misleyn) değildirler. Bu da bu iki renk arasında benzerliğin (mümâselet) bulunmadığını ve bazı yönlerden farklılık (mu Halefet) bulununca benzerliğin gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır. Zira farklılıkları, iki şeyin birbiri yerine geçmesine engeldir.⁹⁶⁵

Mütakellimlerin nesnelerin ortaklıklarını sağlayan özelliklerine ve nesneler arasında benzerlik ve farklılığın vukûuna yönelik yaklaşımlarındaki bu farklılıklar arazların temâsül ve ihtilâfını izahlarına da yansımaktadır. Arazların birbirine benzeyip benzemedikleri, farklı türlerinin bulunup bulunmadığı, benzerlik veya farklılıklarının zâtları sebebiyle mi yoksa başka bir sebeple mi ortaya çıktığı meselesi kelâmcılar arasında tartışılan problemlerdendir.⁹⁶⁶ Genel olarak şeyler arasındaki temâsül ve ihtilâfı şeylerin zâtlarına atfedenler hem cevherler hem de arazlar arasında benzerlik ve farklılığın gerçekleşmesini mümkün görmektedir. Ancak temâsül ve ihtilâfı şeylerden ayrı birer mana olarak kabul eden yani iki mütemâsilin ya da iki muhtelif şeyin zâtlarında kâim olan bir mana nedeniyle mütemâsil ya da muhtelif olduğunu savunanlar temâsül ve ihtilâfı cevherlere özgü kılarak arazlar hakkında temâsül ve ihtilâftan bahsetmenin mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. Bu prensibe göre iki cevherden biriyle kâim olan arazlarla ikinci cevherde kâim olan arazlar benzer olduğunda bu iki cevher, arazlarının aynı olması nedeniyle mütemâsil olacaktır. Fakat bu cevherlerin birinde kâim olan arazlar diğerinde kâim olanlardan farklı olursa o zaman bu iki cevher birbirinden farklı olacaktır.⁹⁶⁷ Temâsül ve ihtilâfın zâtla kâim manalar olduklarını ileri sürdükleri için bu prensibi benimseyenlere göre arazlar arasında farklılaşma ya da benzeşme söz konusu değildir. Zira şayet arazlar hakkında temâsül ya da ihtilâf gerçekleşseydi onların prensiplerine göre bu durum temâsül ve ihtilâfın bu iki arazla kâim olmasını gerektirirdi ki önceki bölümlerde belirttiğimiz üzere bu durum mütakaddimîn dönem kelâmcıların geneli tarafından muhal kabul edilmektedir.

⁹⁶⁵ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/187-189; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 111-112; Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i'tikâduh ve lâ yecûzü'l-cehlü bih*, 47; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 34, 37-38.

⁹⁶⁶ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâti'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfi'l-Muṣallîn*, II/39; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 66.

⁹⁶⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 148.

Mütekaddimîn döneminde temâsül ve ihtilâfî zâtla kâim mana olarak kabul edenler arasında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Muammer b. Abbâd gibi kelâmcıların isimleri zikredilmektedir. Nitekim Kâbî'nin nakline göre Allâf bu görüşü nedeniyle arazların hakikatte ne benzeştiklerini ne de farklılaştıklarını kabul etmektedir. Ona göre arazlar zaten benzerlik ve farklılıktır. Ayrıca iki cismin, zâtları itibariyle benzer olmaları nedeniyle benzeşmeleri ya da zâtları itibariyle farklı olmaları nedeniyle farklılaşmaları mümkün görüldüğünde cismin kendi zâtında siyah olması nedeniyle siyahlaşması ya da kendi zâtında beyaz olması nedeniyle beyazlaşması da mümkün görülmelidir.⁹⁶⁸ Benzerlik ve farklılığı zâttan ayrı manalara nisbet eden bir diğer isim Muammer'dir. Muammer mana teorisini benzerlik, farklılık ve zıtlık anlayışına da yansıtmakta ve şeyler arasındaki bu ilişki durumlarının o şeylerdeki manalardan kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu bağlamda da söz gelimi hareketin, sükûna zâtı nedeniyle zıt olmayıp ona zıt olmasını gerektiren bir mana sebebiyle zıt olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁶⁹

⁹⁶⁸ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 459. Metinlerde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a bu konuda nisbet edilen görüşler arasında çelişkiler olduğu görülmektedir. Nitekim Cüveynî'nin nakline göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf iki şey arasındaki benzeşmenin onların zâtları ile değil bir benzerlik ile gerçekleştiğini düşünmektedir. Tam da bu nedenle arazlar arasında benzeşmenin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Arazlar arasında ihtilâfin gerçekleşmesine ise farklı bir şekilde yaklaşmaktadır. Siyahlık ile beyazlık arasında zıtlık (hilâf) bulunduğunu kabul etmekte ancak bu ikisinin birbirinden farklı (muhtelif) olmadığını ileri sürmektedir. Yani arazlar arasında zıtlık bulunduğunu kabul etmekle birlikte farklılık bulunduğunu reddetmektedir. Zira ona göre farklı olan iki şey (muhtelifân) sadece kendilerinde kâim bir hilâf ile muhtelif olabilir. Bu nedenle muhtelif olan varlık unsuru sadece cevherlerdir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 148. Cüveynî'nin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a attığı bu ibareler İbn Metteveyh tarafından Basra Mu'tezilesinin bir başka kelâmcısı olan Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye atfedilmektedir. İbn Metteveyh farklılık ve farklı (hilâf ve muhâlefet) ifadelerinin birbirinin aynı olduğunu ileri sürerek mezkûr görüşü hatalı bulunduğunu belirtmektedir. Zira ona göre Arapça'da "bu şey, şunun hilâfidir" ifadesine eş olarak "o şeyin muhâlifidir" ifadesi de kullanılmaktadır. Dolayısıyla muhâlifin bir hilâftan dolayı muhâlif olduğu söylemi İbn Metteveyh'e göre yanlıştır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/60. Eş'arî'nin nakillerine bakıldığında ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın benzerlik, farklılık ve zıtlığı ayrı birer mana olarak kabul etmeyip bu durumları varlıkların kendi zâtlarına nisbet ettiği görülmektedir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın yine de arazlar arasında benzeşme ve farklılaşmayı kabul etmediği belirtilmektedir. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'l-Hilâfi'l-Muṣallîn*, II/39.

⁹⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 78–80. Horovitz Muammer'in bu görüşünün Platon'un *Sofist* adlı eserinde kurguladığı *yüksek cinsler öğretisine* (megista gene) benzerliğinden hareketle Muammer'in düşüncesinde Yunan Felsefesi'nin etkisi bulunduğunu iddia etmektedir. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 83–89. Horovitz'in iddiasına temel olan husus, Parmenides'in hiçbir şeyin değişmediği tezi ile Heraklitos'un her şeyin değiştiği tezine karşı bilgiyi mümkün kılmak için alternatif bir yol arayan Platon'un ideaların birbirleriyle ilişkisini sağlayacak beş yüksek cins kabulü ile ilgilidir. Bu cinslerin en geneli *varlıktır*. Zira Platon'a göre bütün idealar, her şey vardır ve *varlık* her şeye yüklem olabilen en genel cinstir. Diğer cinsler ise hareket, sükûnet, aynılık ve farklılıktır. Hareket ve sükûnetin yüksek cinsler arasına alınma nedeni var olan her şeyin ya hareketli ya da sâkin olmasıdır. Var olan her şeyin kendisinin aynı, kendisi dışındakilerden ise farklı olması hasebiyle *aynılık* ve *farklılık* da var olan her şeye yüklem olabilen yüksek cinslerdendir. Bu beş cinsin her biri diğerinden farklıdır. Yani *farklılık* bu beş cinsin her birine de yüklem olmaktadır. Platon, *Sofist*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 248a-259e; Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2 (Sofistlerden Platon'a)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,

Mütekaddimîn dönemde benzerlik ve farklılığın zâttan ayrı manalara nisbeti yaygın değildir. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere bu yaklaşım arazlar arasında benzerlik ve farklılık söz konusu olduğunda arazın arazı kıyâmı gibi istenmeyen sonuçlara yol açacaktır. Esasında temâsül ve ihtilâfı bu şekilde izah edenlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf zaten benzerlik ve farklılığı arazlara nisbet etmezken Muammer ise arazın arazı kıyâmını mümkün gördüğünden onun için bir problem ortaya çıkmamaktadır.⁹⁷⁰ Ancak mütekaddimîn dönemde arazın arazı kıyâmının imkânsızlığı ilkesine sıkıca bağlı bulunan Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcılarının geneli temâsül ve ihtilâfı ya zâtın kendisine ya zâttan ayrılması mümkün olmayan zât sıfatlarına dayandırarak arazlar arasındaki temâsül ve ihtilâfın kabulünde çelişkiye düşmekten kurtulmaya çalışmışlardır.

Temâsül ve ihtilâfın genel olarak zât sıfatları ve zât sıfatlarının gerektirdiği sıfatlara göre gerçekleştiğini düşünen Mu'tezile'nin çoğunluğu arazların zâtlarından dolayı benzeşip yine zâtlarından dolayı farklılaştıklarını savunmaktadırlar.⁹⁷¹ Zâtlarından dolayı benzeşen şeylerin hiçbir surette farklılaşmayacaklarını aynı şekilde zâttan dolayı farklılaşanların hiçbir surette benzeşmeyeceklerini ileri süren Mu'tezile bu görüşüne uygun olarak iki arazın bir yönden benzeşip bir başka yönden de farklılaşmalarını iki arazın birden fazla yönü bulunmadığını da öne sürerek muhal kabul etmektedirler.⁹⁷² Bununla birlikte onlara göre iki hareketten biri abes diğeri hikmet olduğunda her ne kadar hareket olma noktasında ortak olsalar da bu ikisinin benzer değil farklı olduklarına hükmedilmelidir. Zira iki şey arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkisinin hâlihazırdaki vasıflarından başka bir vasıfla nitelenmeleri durumunda değişiklik gösterebileceklerini ve dolayısıyla iki şey

2006), 279-283. Muammer'in hareket ile sükûn arazları arasındaki farklılığı bu arazların zâtları ile değil onlardan ayrı bir mana ile izah ettiğine dikkat çeken Horovitz Muammer'in zikrettiği bu mananın Platon'un aynılık-farklılık cinslerinin ifadesi olduğunu ileri sürmektedir. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 81.

⁹⁷⁰ Burada Muammer'in mana ile arazları mı yoksa arazların varlığının illetini mi kastettiği meselesinin tartışmalı olduğu unutulmamalıdır. Ancak mana ile kastettiğinin araz olması da Muammer için bir sorun teşkil etmeyecektir. Zira Muammer zaten arazların arazlar ile kıyâmını mümkün görmektedir. Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi'uşûli'd-dîn*, 214; Semerkandî, *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*, 246-247.

⁹⁷¹ Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin temâsül ve ihtilâfı varlıkların zâtlarından ayrı bir mana ile değil de zâtlara dayandırarak açıklamasının nedeni zorunlu hükümlerin ta'lîlini imkânsız görmeleridir. Cüveynî, *eş-Şâmil fi'uşûli'd-dîn*, 421.

⁹⁷² Bunu savunmalarının bir başka nedeni de bâkî kabul ettikleri arazların, zıtlarının ortaya çıkmasıyla yok olduğu fikrini benimsemeleridir. Nitekim iki araz söz gelimi aynı mahaldeki iki siyahlık arazı siyah olma yönünden benzeşip bir başka yönden farklı olurlarsa bulundukları mahalde siyahlık arazının zıddı olan bir beyazlık arazı ortaya çıktığında onları benzer oldukları yönden yok ederken farklılık gösterdikleri yönden yok etmemesi gerekecektir. Zira bir şeyin, birbirine zıt olmayıp sadece farklı olan iki şeyi yok etmesi söz konusu değildir. Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 115.

daha önce benzer iken sonrasında başka vasıflarla nitelendiklerinde artık benzer değil farklı olacaklarını ileri sürmektedirler. Böylece iki arazın, ortak özellikleri bulunsa dahi birbirlerinden ayrı olduklarında iki farklı şey olacaklarının altını çizmektedirler.⁹⁷³

Mu‘tezile arazlar arasındaki zıtlığı ise hakikat bakımından zıtlık ve cins bakımından zıtlık olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Buna göre farklı mahallerde bulunduklarında siyahlık ve beyazlık arasında cins yönünden bir zıtlık bulunmaktadır. Cins bakımından zıtlık aslında hakikat bakımından zıtlığın varlığına bağlıdır. Hakikat bakımından zıtlık ise aynı mahalde bulunduklarında iki arazdan birinin diğerini yok ettiği türden bir zıtlıktır. Söz gelimi siyahlık ile beyazlık arasında hem cins hem de hakikat bakımından zıtlık bulunabilmektedir. Nitekim farklı mahallerdeki siyahlık ve beyazlık arasında cins bakımından zıtlık gerçekleşecektir. Zira mahal farklılığından dolayı birinin diğerini yok etmesi söz konusu olmayacaktır. Aynı mahalde bulunduklarında ise hakikat bakımından zıtlık vuku bulacak ve bu zıtlık nedeniyle ikisinden biri diğerini yok edecektir.⁹⁷⁴ Tıpkı temâsül ve ihtilâfî zâtlardan ayrı manalarla izah eden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Muammer gibi Nazzâm da bu konuda Mu‘tezile’nin genelinden ayrılmıştır. Araz kategorisine sadece hareketleri dâhil ederek diğer tüm ikincil nitelikleri cisim addeden Nazzâm bu bağlamda insanın hareketleri ve fiillerinin hepsinin tek bir cins olduğunu bu nedenle de arazlar arasında zıtlık söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre zıtlık ancak cisim addettiği sıcaklık-soğukluk, siyahlık-beyazlık, tatlılık ekşilik gibi varlıklar arasında gerçekleşebilmektedir. Kelâmcıların genelinin araz kabul ettiği bu ikincil nitelikleri cisim kabul eden Nazzâm aralarındaki zıtlıktan dolayı birbirlerini yok ettiklerini düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre birbirini yok eden iki cisim aynı zamanda birbirinin zıddıdır.⁹⁷⁵

Mütেকaddimîn döneminde Ehl-i sünnet âlimleri meseleyi farklı ifadelerle ele alsalar da genel olarak benzerlik ve farklılığın (temâsül ve ihtilâf) benzeşen ve farklılaşan şeylerin zâtlarından ayrı birer araz olmadıkları ve arazlar arasındaki benzerlik ile farklılığın arazların zâtlarından kaynaklandığı hususlarında hemfikir görünmektedirler. Konu

⁹⁷³ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 458; Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâti'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Muşallîn*, II/40.

⁹⁷⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/135; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 81.

⁹⁷⁵ Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâti'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfi'l-Muşallîn*, II/39, 58.

hakkındaki görüşleri kendinden sonraki Eş‘arîler tarafından genel olarak devam ettirilen İmam Eş‘arî nesnelerin kendi zâtlarından dolayı benzeştiklerini ve aynı şekilde yine kendi zâtlarından dolayı farklılaştıklarını ileri sürmekte dolayısıyla temâsül ve ihtilâfın benzeşen ya da farklılaşan şeylerin zâtlarından ayrı birer araz oldukları fikrini benimsememektedir.⁹⁷⁶ Bu bağlamda arazlar arasında da benzeşme ve farklılaşmanın mümkün olduğunu savunan Eş‘arî arazların bir kısmının farklı (muhtelif), bir kısmının aynı cinsten (mütecânis) olduklarını, arazlar arasındaki bu benzerlik ve farklılığın birtakım manalardan değil, arazların zâtlarından kaynaklandığını ileri sürmektedir.⁹⁷⁷ Eş‘arî arazlar kapsamına giren fiillerin farklılıklarının ve aynı cinsten oluşlarının da (ihtilâf ve tecânüs) nihayetinde onların zâtlarına dayandığını ifade etmektedir. Eş‘arî’ye göre sahip oldukları özellikler bakımından birbirinin yerine geçebilen ve biri için mümkün olan şeyin diğeri için de mümkün olduğu arazların benzeşmeleri (temâsül) zorunludur. Birbirlerinin yerini tutmaları mümkün olmayıp her biri diğerinden farklı kendine özgü vasıflara sahip arazlar ise birbirinden farklıdır.⁹⁷⁸ İmam Eş‘arî’ye göre arazların araz oluş, şey oluş gibi nitelikleri zâtlarından kaynaklanır. Buna göre söz gelimi bir siyahlık arazi, zâtından dolayı (linefsihî) siyahlık olduğu gibi yine zâtından dolayı araz, zâtından dolayı şeydir. Dolayısıyla burada iki araz arasında benzerliğin gerçekleşmesi için birebir aynı niteliklere sahip olmaları gerektiğinden bahsedildiğinde arazların, kendilerinden başka arazlara mahal oldukları vehmi uyanmamalıdır. Zira zikredilen özellikler zât sıfatlarıdır ve bu sıfatlar bir manadan dolayı değil zât itibarıyla sahip olunan sıfatlardandır. Buna göre aralarında benzerlik bulunan iki araz birbirinin yerini tutacak şekilde birebir aynı sıfatlara sahiptir ve bu sahip oldukları zât sıfatları arazların zâtlarıyla özdeştir.⁹⁷⁹ Eş‘arî’nin arazlar arasında benzerliğin gerçekleşmesi için birbirinin yerine geçecek derecede bir aynılığı şart koşması aynı türden arazlar arasında da farklılığın bulunmasına imkân tanımıştır. Buna göre söz gelimi hareket oluş, araz oluş gibi ortak özellikleri bulunsada dahi her biri farklı yönde gerçekleştiğinde iki hareket arasındaki ilişki benzerlik değil farklılık olacaktır. Fakat bu iki hareket aynı yönde

⁹⁷⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 208–210, 214.

⁹⁷⁷ Benzer varlıkların zâtlarından dolayı benzeştiğini farklı varlıkların da yine zâtlarından dolayı farklılaştığını ifade için *اختلفا لأنفسهما* ibaresinin kullanımı ile *اختلفا لأنفسهما* ibaresinin kullanımının aynı anlamı ifade edeceğini belirten Eş‘arî her iki ibarede de vurgunun, benzerlik ve farklılığın ayrı bir arazdan değil doğrudan benzeşen veya farklılaşan varlıkların zâtlarından kaynaklanması olduğunu ileri sürmektedir. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 214.

⁹⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 265–266.

⁹⁷⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 214, 247.

olduklarında işte o zaman birbirinin benzeri oldukları (mütemâsil) söylenebilecektir.⁹⁸⁰ Benzerlik ilişkisini muhdes varlıklara özgü kılarak kadîm için benzerlik söz konusu olmadığını ileri süren Eş‘arî zıtlığı da arazlara özgü kılmakta ve cevherler arasında zıtlığın bulunamayacağını savunmaktadır. Ona göre aynı anda, aynı mahalde birlikte var olmaları mümkün olmayan arazlar arasında zıtlık söz konusudur.⁹⁸¹ Dolayısıyla Eş‘arî iki şey arasındaki zıtlığın, birinin varlığı durumunda diğerrinin ortadan kalkması anlamına geldiğini düşünmektedir.⁹⁸² Her arazın bir zıddı olduğunu zıttı bulunmayan bir arazın varlığının imkânsız olduğunu ileri süren Eş‘arî buna karşılık zıttı olan bir cevherin var olmasını ise imkânsız görmektedir. Bu bağlamda Eş‘arî iki cevherin aynı anda aynı mahalde bir arada bulunmalarının imkânsızlığının cevherlerin zıtlığından değil, kendilerinde kâim kevn arazlarının zıtlığından kaynaklandığını iddia etmektedir.⁹⁸³

Meseleyi İmam Eş‘arî kadar ayrıntılı işlemeleler de mütekaddimîn dönem Eş‘arî kelâmcılarının iki şey arasında benzerliğin oluşması için birbirlerinin yerini tutacak derecede denklik aranması, zât sıfatlarının doğrudan zâta dayandırılması, arazın arazı kıyâmının imkânsızlığı hususundaki hassasiyet ve dolayısıyla benzerlik ile farklılığın zâttan kaynaklanması hususlarında hemfikir oldukları görüldüğünden ayrıntı da imamlarının izini takip ettiklerinin söylenmesi mümkündür. Nitekim Bağdâdî arazları

⁹⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’s-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 245. Bu konuda Mu‘tezile de aynı şekilde düşünmektedir. Onlara göre hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmayı kapsayan bütün kevn arazları benzer olup farklılık sadece isimlendirmeden ibarettir. Benzerliklerinin delili ise aynı hizada bulunan her şeyin aynı sıfatı gerektirme noktasında ortak olmasıdır. Buna göre aynı yöndeki oluşlar birbirinin benzeri iken yönleri farklılaşınca oluşlar da farklılaşmakta hatta zıtlaşabilmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/255-257.

⁹⁸¹ İki şeyin aynı anda aynı mahalde hudûsunun imkânsızlığı Eş‘arî için zıtlığın gerçekleşmesinin temel ve tek şartıdır. Dolayısıyla cevherlerin zıtlaşmasını imkânsız kabul edip zıtlığı arazlara özgü kılan Eş‘arî bu ilke gereğince zıtlığın sadece mütemâsil arazlar arasında değil muhtelif arazlar arasında da gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Zira mahal bölümünde de belirttiğimiz üzere ona göre aynı mahalde bir arada bulunmanın imkânsızlığı sadece siyahlık ile beyazlık gibi farklı arazlar için geçerli değildir. İki siyahlık ya da iki beyazlık gibi benzer iki arazın aynı mahalde bulunması da imkânsızdır. Zıtlık için iki şeyin aynı anda aynı mahalde hudûsunun imkânsızlığını temel şart koşan yani iki zıt şeyin varlıkta bir araya gelmeleri imkânsız şeyler olduğunu ileri süren Eş‘arî bu bağlamda “muhdesin kadîme zıt olduğu”, “kadîmin ilminin, muhdesin cehaletininin zıttı olduğu”, “Amr’ın siyahlığının Zeyd’in beyazlığının zıttı olduğu” gibi söylemleri de doğru bulmamaktadır. Zira ilim-cehalet, siyahlık-beyazlık cins bakımından zıt olsalar da zikredilen örneklerde aynı mahalde gerçekleşmedikleri için aralarında bir zıtlık bulunduğundan söz edilemeyecektir. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’s-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 260–261.

⁹⁸² Eş‘arî birbirine zıt olan iki arazdan birinin diğerrini ortadan kaldırdığı (tenâfâ) söylemi ile arazların, zıtları tarafından yok edildiğini kastetmemektedir. Arazlar var olduklarının ikinci anında yok olacak yapıdadır. Yani ona göre arazların varlığı zaten anlıktır ve birden fazla vakit için süreklilikleri yoktur. Dolayısıyla burada ortadan kaldırma (tenâfî) ibaresi ile kastedilen, aynı anda aynı mahalde bir arada bulunacak şekilde birbirine zıt iki arazın hudûslarının çakışmasının imkânsızlığıdır. İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’s-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 258.

⁹⁸³ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî’s-Şeyḥ Ebi’l-Ḥasan el-Eş‘arî*, 257-261.

kabul edenlerin arazların farklı türlerinin bulunduğunu kabul konusunda ihtilaf etmediklerini belirtmekte ve bilhassa arazların kısımlarından bahsettiği bölümde hangi arazların kendi içinde farklılaştığının bilgisine değinmektedir.⁹⁸⁴ Tıpkı İmam Eş‘arî gibi benzerlik ve farklılığın zâtıtan kaynaklandığı fikrini benimseyen Bâkılânî tam da bu nedenle iki şeyin benzerliği için biri diğerinin yerine geçecek ve biri diğerinin yerini tutacak derecede birebir aynı özelliklere sahip olmalarının şart olduğunu belirtmektedir. Meseleye hem teşbih fikrinin eleştirisi hem de isim-müsemma bahislerinde yer veren Bâkılânî “şey”, “mevcûd”, “âlim”, “kâdir”, “araz oluş”, “renk oluş”, “siyahlık oluş” ve benzeri isimlerin sadece bir kısmı bakımından ortaklıkları nedeniyle ne muhdes ile kadim arasında ne de muhdeslerin kendi aralarında benzerlik gerçekleştirmeyeceğini düşünmektedir.⁹⁸⁵ Dolayısıyla Bâkılânî tıpkı Eş‘arî gibi benzerlik ve farklılığın varlıkların zâtlarından kaynaklandığını ve birebir aynı özellikte olup birbirinin yerine geçmedikçe iki şeyin benzer değil farklı olacaklarını düşünmektedir.

Benzerlik ve farklılığı nesnelerin zâtına nisbet etme ve benzer iki şeyin birbirinin yerini tutan iki şey olduğu hususlarında İmam Eş‘arî’den gelen çizgiyi koruyan Cüveynî de arazlar arasında benzerlik ve farklılık ilişkisini mümkün görmektedir.⁹⁸⁶ Arazın arazi kıyâmına sevk ederek bu ilişkiyi imkânsız kılacak şekilde “nesnelerin, zâtlarından ayrı birer mana ile benzeşip farklılaştıkları” iddiasını yine arazlar üzerinden zikrettiği bir örnekle geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Buna göre şayet benzerlik ve farklılık birer mana olarak kabul edilip nesnelerin de bu şekilde benzeştikleri ya da farklılaştıkları iddiası doğru bulunursa bu durumda bir siyahlık ve bir beyazlık arazının ya farklı olduklarına

⁹⁸⁴ Bağdâdî, *Uşûlû’-d-dîn*, 59–66.

⁹⁸⁵ Bâkılânî, *el-İnşâf fîmâ yecibü i’tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehlü bih*, 47; Bâkılânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîşü’l-d-delâ’il*, 44, 265-268.

⁹⁸⁶ Nesneler arasındaki benzerlik ve farklılığı zâtî sıfatlara atfeden Ebû Hâşim ve sonraki Mu‘tezilîlerin zâtî sıfatlardan kastının haller olduğundan bahsedilmişti. Bu bağlamda benzerlik ve farklılığı hallere bağlı olarak izah ettikleri düşünülmüştür. Halleri benimseme noktasında tereddüt ettiği nakledilen Bâkılânî yukarıda görüldüğü üzere kendi eserlerinde problemi diğer Eş‘arîler gibi ele almaktadır. Ancak Bâkılânî’nin aksine ahval teorisini kabulde tereddüt göstermeyen Cüveynî benzerlik ve farklılık ilişkilerini de hallerle bağlantılı olarak ele alarak tartışmakta ve Bâkılânî’nin, hal teorisiyle irtibatlı üç farklı benzerlik yaklaşımından bahsettiğini nakletmektedir. Bunlardan ilki hal fikrini reddederek iki şeyin benzerliği için ortak olmaları gereken araz oluş, renk oluş, siyahlık oluş gibi nitelikleri zâtıtan ayrı kabul etmeyip zâtın aynı olduğunu ve benzerliğin de zâtıtan kaynaklandığını ifade eden Ehl-i sünnet yaklaşımıdır. İkincisi ise hal teorisini kabul etmekle birlikte benzerlik ve farklılığın benzeşen ve farklılaşan zâtlardan ayrı birer varlıkları olduğunu dolayısıyla benzerlik ve farklılığın ayrı bir illetten kaynaklandığını ret görüşüdür. Sonuncusu ise hem hal fikrini hem de benzerlik ve farklılığın bir illetten kaynaklandığı fikrini kabuldür. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlû’-d-dîn*, 150–151. Cüveynî’nin benzerlik ve farklılık hakkındaki görüşleri ve hal teorisi ile irtibatı için ayrıca bk. Aktaş, *Cüveynî’de Tanım Teorisi*, 104–117.

(muhtelif), ya benzer olduklarına (mütemâsil) ya da ne farklı ne de benzer olduklarına hükmetmek gerekecektir. Şayet mezkûr iddianın sahipleri siyahlık ve beyazlığın farklı olduklarını ileri sürerse iki araz arasında farklılığın (ihtilâf) sabit olduğu hususunu bu iki arazın iki arazla kıyâmının imkânsızlığıyla birlikte kabul etmiş ve çelişkiye düşmüş olacaklardır. Şayet siyahlık ve beyazlığın birbirinin benzeri olduğunu ileri sürerler ise o zaman da akıl dışı bir şey söylemiş olacaklardır. Siyahlık ve beyazlığın ne benzer ne de farklı olduğunu iddia ederler ise o zaman da konu benzerlik ve farklılığın nasıl gerçekleştiği meselesinin izahına geri dönecektir.⁹⁸⁷

Yaratılmış her şey için benzerlik ve farklılığın mümkün olduğunu ifade eden İmam Mâtürîdî arazlar arasındaki benzerlik ve farklılık konusuna ise değinmemektedir.⁹⁸⁸ Ancak kendinden sonraki Mâtürîdî metinlerde mesele yine yaratıcının yaratılmışlara benzemesi yani teşbih fikrinin eleştirilmesi ya da ilâhî sıfatlar bağlamında tartışılmaktadır. İki şey arasında benzerliğin gerçekleşmesi için sadece en özel vasıfta değil bütün zât sıfatlarında ortak olmaları gerektiğini savunan Mâtürîdîler bu bağlamda araz oluş, renk oluş, bekânın imkânsızlığı gibi pek çok sıfat bakımından siyahlık ile beyazlık arazının ortaklık göstermesine rağmen yine de bu iki araz arasında benzerliğin bulunduğu söylenemeyeceğini zira bu iki araz arasında zât sıfatlarının tümü bakımından bir ortaklığın bulunmadığını belirtmektedirler. Dolayısıyla onlara göre arazlarda benzerlik ancak iki beyazlık arazi ya da iki siyahlık arazi gibi bütün zât sıfatlarında ortaklık gösteren arazlar arasında mümkündür. Buna göre söz gelimi iki siyahlık arazının benzerliği sadece siyahlık oluş noktasındaki ortaklıkları değil iki siyahlıktan birinin nitelenmesinin imkânsız olduğu sıfatlar ile diğerinin nitelenmesinin de imkânsız olması anlamına gelmektedir.⁹⁸⁹ Mâtürîdîler ayrıca tıpkı İmam Eş'arî gibi zıtlığı da arazlara özgü kılmakta ve siyahlık-beyazlık gibi iki zıttın aynı mahalde bir arada

⁹⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 148–149. Bu noktada Cüveynî iki benzer şeyin birbirinin yerini tutan iki şey olduğunu iki farklı şeyin ise bunun tam tersi olduğunu bir kez daha vurgulamakta ve farklılığın (ihtilâf) ancak iki mevcûd arasında gerçekleştiğini bu nedenle vücûdun ademden farklı olmasının da imkânsız olduğunu belirtmektedir. Zira adem mutlak nefy iken farklılık (muhâlefet) ise isbat sıfatlarından. Dolayısıyla farklılık ilişkisinin gerçekleşmesi için zorunlu şart varlıktır. Mütakellimin ihtilâf sıfatından kastı ise iki mevcûddan birine bir zât sıfatı tahsis edilmesi durumunda ikincisinde bu sıfatın sabit olmamasıdır. Kendisine sıfat tahsis edilen bir mevcûd, diğer mevcûdlara kendininkinden başka sıfatların tahsisi nedeniyle onlardan farklı olmaktadır. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 150.

⁹⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 89.

⁹⁸⁹ Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 22-23; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/188-189; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 112.

bulunmasını imkânsız kabul etmektedir.⁹⁹⁰ Mâtürîdî metinlerde benzerlik ve farklılığın müstakil bir manadan değil zâtan kaynaklandığına yönelik genel bir kaideye rastlanmamasına rağmen cevherler arasındaki benzerliğin cevherlerin zâtlarından kaynaklandığını açıkça ifade etmeleri aynı hükmü arazlar hakkında da işlettikleri şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Zira Mâtürîdîler arasında arazın arazi kıyâmının imkânsızlığı ilkesini zedeleyeceği endişesiyle ilâhî sıfatlara bekâ ve kıdemi nisbet hususunda dahi ihtiyatlı davranıp sıfatların bekâsı fikrini azınlıkta da olsa reddedenler bulunmaktadır.⁹⁹¹

Sonuç olarak temâsül ve ihtilâfı benzeşen veya farklılaşan varlıkların zâtlarından ayrı birer mana olarak kabul edenler haricinde mütekellimlerin, arazlar arasında benzerlik, farklılık ve zıtlık ilişkisinin bulunduğu hususunda hemfikir oldukları görülmektedir. Hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcıları farklı şekillerde izah etmekle birlikte bu ilişkilerin arazların doğrudan zâtından kaynaklandıklarını savunmakta aksi halde arazın arazi kıyâmı imkânsızlığına sürükleneceklerini düşünmektedirler. Mütekaddimîn dönem kelâmında arazın arazi kıyâmı fikrinin bir nevi aşılması imkânsız tabu olarak görülmesi benzerlik ve farklılığın arazların zâtına atfının bu konudaki baskın görüş olarak benimsenmesinde etkili olmuştur.

Arazlar arasındaki farklılık onların zâtları ya da zâtî sıfatlarındaki farklılıktan kaynaklanırken mütecânis cevherlerden oluşmaları nedeniyle birbirinin aynı olması gereken cisimler arasında gözlenen farklılık ise cisimlerde kâim arazlara nisbet edilmektedir. Benzerlik ve farklılığın mikro ve makro boyutlardaki izahlarındaki ayrılık arazlar ve cisimler arasındaki dönüşümlerin imkânı meselesine de yansımıştır. Bu bağlamda zât sıfatlarının zâtlardan ayrılmalarının imkânsızlığı, farklılığı zât sıfatları ile izah edilen araz ve cevher gibi mikro düzeydeki varlık unsurları arasındaki dönüşümün de imkânsızlığı düşüncesine yol açmıştır. Nitekim cevherler cevher oluş ve mütehayyiz oluş gibi zât sıfatlarına sahip olmaları hasebiyle araz oluş ve mütehayyiz olmama özelliğindeki arazlardan farklılık göstermektedir. Dolayısıyla aralarındaki zâtî farklılık nedeniyle cevher ve arazın birbirine dönüşümü durumunda türsel bir dönüşüm söz konusu olacaktır. Bu bağlamda arazın cevhere dönüşümü gayr-ı mütehayyiz bir varlığın

⁹⁹⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/382-383; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 25.

⁹⁹¹ Bekâ bölümünde bahsedildiği üzere Nesefî de aynı endişeyle sıfatların Allah'ın sıfatları olmanın yanında *linefsihî* bekâ oldukları meselesine dair detaylı izahlarda bulunmaktadır. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/310-314.

mütehayyiz olmasını, cevherin araza dönüşümü ise mütehayyiz bir varlığın gayr-ı mütehayyiz olmasını gerektirecektir. Oysa bir varlığın öncesinde mütehayyiz değil iken mütehayyize dönüşmesi, mütehayyiz bir varlığın tehayyüz özelliğini kaybedecek şekilde mütehayyiz olmayana dönüşmesinden daha uygun değildir. Bu bağlamda nesnelerin zât sıfatlarında değişimi gerektirecek türsel dönüşümler kelâmcıların geneli tarafından imkânsız kabul etmektedir.⁹⁹²

Arazların da araz oluş, renk oluş, hareket oluş, tat oluş gibi birbirlerinden ayırt edilmelerini sağlayan farklı zâtî özellikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla zât bakımından birbirinden farklı olan arazlar arasındaki dönüşüm de türsel dönüşüm kapsamına girdiğinden kelâmcılar tarafından yine imkânsız görülmektedir. Arazların birbirine dönüşümünün imkânsız görülmesinin bir diğer nedeni arazların zâtları itibariyle bir mahal olmayıp aksine mahmûl olmalarıdır. Oysa bir şeyin dönüşüm geçirebilmesi için dönüşen şeye (maklûb) dönüşümün (kalb) hulûl etmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Buna göre arazlar arası dönüşüm mümkün görüldüğünde dönüşüm geçirecek arazın mahal gibi davranması lazım gelecektir ki arazlar yapıları itibariyle mahal olamamaktadır. Kelâmcıların arazlar arası dönüşümün imkânsızlığındaki ısrarlarının bir başka nedeni de böylesi bir dönüşümün esasında arazları inkâr anlamına geleceğini düşünmeleridir. Nitekim sükûn arazının harekete, siyahlık (sevâd) arazının beyazlığa (beyâd) dönüşmesi mümkün görüldüğünde “siyah (esved), uzun ve sâkin özellikteki cismin” kendisine herhangi yeni bir arazın hulûlü ve var olan arazların yokluğu söz konusu olmaksızın “beyaz, kısa ve hareketli cisme” dönüşmesi imkân dâhilinde olacaktır. Oysa ileride zikredileceği üzere niteliklerini zâtlarından ayrı manalara borçlu olmayan cisim anlayışı araz inkârcılarına aittir.⁹⁹³

⁹⁹² Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/54, 218-219; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 40- 43, 51, 97; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/13-14; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/93, 146. Ehl-i sünnet nezdinde arazlar anlık olup bâkî olmadıkları için zaten dönüşüm geçirmeye vakit de bulamayacaklardır. Buna göre cevherlere ya da başka arazlara dönüşümlerinin imkânsız olmasının bir nedeni de bekâlarının imkânsızlığıdır. İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*, 265.

⁹⁹³ Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 457-458. Cisimlerin arazlardan oluşumu durumunda da türsel dönüşümün ortaya çıkacağı belirtilerek böylesi bir dönüşümün imkânsızlığı ileride izah edileceği üzere arazcı âlem anlayışının reddine delil gösterilmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/10-11; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 40-41. Hristiyanların enkarnasyon yani Tanrı'nın İsâ'da kelime uknumunun et ve kana dönüşmesi yoluyla bedenlendiği şeklindeki inançlarına yönelik eleştirilerde de türsel dönüşümün imkânsızlığı üzerinden geliştirilen argümanlara rastlanmaktadır. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 342-344.

Arazların kendi aralarındaki dönüşümleri ve araz-cevher arası dönüşümün imkânsızlığının savunulmasına rağmen zât sıfatları bakımından özdeş cevherlerden oluşmaları hasebiyle aslen mütecânis olan cisimlerin birbirlerine dönüşümü imkân dâhilinde görülmektedir. Cisimler arasındaki bu dönüşümü mümkün kılan ise kelâmcılar nezdinde mütecânis cevherlerden oluşmaları hasebiyle tüm cisimlerin cins bakımından aynı olmaları ve aralarındaki suret farklılığının sadece arazlardan kaynaklanmasıdır. Bu bağlamda arazların kendi içlerinde birbirlerine ve cisimlere ayrıca cisimlerin de arazlara dönüşmesi imkânsız kabul edilse de dağların altına dönüşümü örneğindeki gibi bir cismin bir başka cisme dönüşümü imkân dâhilinde görülmektedir. Benzer şekilde suret, renk, tat, koku, ağırlık noktalarındaki ihtilaflarına rağmen toprak, su, ateş, hava ayrıca canlılar, cansızlar ve bitkilerin birbirlerine dönüşebileceği kabul edilmektedir. Bu mümkün dönüşümlere örnek olarak tuzun erimesi olayına benzer şekilde toprağın çözününce suya dönüşmesi ya da tuzlu sudaki suyun buharlaşmasıyla tuza dönüşmesine benzer şekilde suyun bazen donarak taşla dönüşmesi gösterilmektedir ki taş da tuz da toprak cinsindendir. Toprağa isabet eden yıldırımın toprağın derinliklerinde suyla buluşması neticesinde toprak cinsinden olan bir demir parçasına dönüşmesi de cisimler arasındaki dönüşüm örneklerindendir. Havanın katılaşınca buhara ve buluta dönüşerek su cinsinden yağmur katreleri şeklinde yeryüzüne inmesi ve bu dönüşümün ters biçimde işleyerek ateşle ısınan suyun da buhar ve havaya dönüşmesi gözlemle sabit mümkün dönüşümlerdendir. Hayvanlar ve bitkilerin yakılma neticesinde toprak cinsinden küle dönüşmeleri ise farklı türlerdeki canlı cisimlerin cansız cisme dönüşümüne örnek gösterilmektedir.⁹⁹⁴

Görüldüğü üzere benzerlik ve farklılığın nesneler arasında gerçekleşme keyfiyeti, nesneler arasındaki dönüşümün imkânına da etki etmektedir. Bu bağlamda benzerlik ve farklılıkları zâtî sıfatlardaki ortaklık yahut ayrılık ile izah edilen araz ve cevherler arasındaki dönüşümler kelâmcıların geneli tarafından imkânsız kabul edilmektedir. Benzerlik ve farklılıkları zâtî sıfatları ile değil taşıdıkları arazlarla belirlenen cisimlerin birbirlerine dönüşümü ise mümkün görülmektedir. Dolayısıyla arazlar arasındaki zâtî farklılıklar, kâim oldukları cisimlerin farklılaşmasını sağlarken arazların kendi aralarındaki dönüşümü ise imkânsız kılmaktadır.

⁹⁹⁴ Bağdâdî, *Uşûlü 'd-dîn*, 74-75; Cüveynî, *Kitâbü 'l-İrşâd ilâ kavâti 'i 'l-edille fî uşûli 'l-i 'tikâd*, 180.

BÖLÜM 3: MÜTEKADDİMÎN DÖNEM KELÂMCILARININ ÂLEM ANLAYIŞINDA ARAZLARIN YERİ

Arazların tanım, tasnif ve özelliklerinin tespitinin ardından bu bölümde ilk olarak kelâmcıların âlemi oluşturan unsurlar olarak arazları nasıl konumlandırıdıkları incelenecektir. Bu bağlamda âlemin oluşumunda cevherlerle birlikte arazlara da yer vererek düalist bir ontolojiyi benimseyenler, arazların varlığını inkâr ederek âlemin sadece cisim ya da cevherlerden oluştuğunu ileri sürerek monist bir yaklaşımı tercih edenler ve yine monist bir tavır olmakla birlikte bu defa âlemi oluşturan tek bileşenin arazlar olduğunu iddia edenler ele alınacaktır. Arazların varlığını inkâr tavrına bir cevap olarak ayrıca arazların varlığını ispat delillerine de yer verilecektir. Bölümün ikinci kısmında âlemin yaratılmışlığının izahında kelâmcıların arazlara verdikleri rolün tespitine çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle arazların yaratılmışlığı yani hudûsuna dair mütekaddimîn dönem kelâmcılarının geliştirdiği argümanlar zikredilecek ardından arazların hudûsu üzerinden cevherlerin yaratılmışlığının ispatı yaklaşımı incelenecektir. Son olarak arazlar aracılığıyla yaratılmışlığı ortaya konulan âlemin yaratıcısının ispatında yine arazlar üzerinden geliştirilen argümanlara ve izahlara yer verilecektir. Böylece kavramsal çerçevesinin izahı ile başlayan ardından tasnif ve özelliklerinin tespiti ile süregiden arazların yolculuğu âlemin mahlûk oluşu ve hâlıkının ispatındaki rolünün de izahı ile sona erdirilecektir.

3.1. Mütekaddimîn Dönemde Âlemi Oluşturan Unsurlar Bakımından Arazilara Farklı Yaklaşımlar

3.1.1. Arazların Varlığını Kabul Edenler

Mütekaddimîn dönem kelâmında âlemin oluşumunda arazlara verilen rollere bağlı olarak farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar arasında âlemin bileşenleri konusunda düalist bir tavır sergileyerek bu bileşenlerden birinin arazlar olduğunu savunmak suretiyle arazların varlığını kabul edenler bulunduğu gibi varlık taksiminde arazlara yer vermeyenler ya da âlemin oluşumunda aslî ve tek bileşen olarak arazları kabul edenler de bulunmaktadır. Bu farklı yaklaşımlar arasında cismi oluşturan aslî bileşenin cevher olduğunu ileri sürmekle birlikte arazların varlığının kabulü baskın yaklaşım olarak

kelâmcıların geneli tarafından benimsenmiştir.⁹⁹⁵ Ancak arazların varlığını kabul noktasında birleşen kelâmcılar âlemin oluşumunda arazın yanına kattıkları diğer bileşenin kimliği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim atomcu teoriyi ve dolayısıyla cevher-i ferd fikrini reddeden Nazzâm ve sonraları bu konuda onu destekleyen İbn Hazm âlemin cisim ve arazlardan oluştuğunu ileri sürerken atomculuğu benimseyen kelâmcılar ise âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla arazların varlığını kabul ile birlikte âleme düalist bir tavırla yaklaşma hususunda hemfikir olan bu kelâmcılar, savundukları düalizmde arazın yanına kattıkları bileşen hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Arazların varlığını kabul tutumunun kelâmı baskın olması gibi atomcu teorinin de mütekaddimîn döneminde neredeyse kelâmın resmî âlem yorumu konumunda olması hasebiyle öncelikle arazlara cevher-araz düalizmi çerçevesinde yer veren yaklaşım ele alınacak ardından Nazzâm ile şöhret bulan cisim-araz düalizmi tavrına yer verilecektir. Âlemin tek bileşeni olarak arazları kabul eden arazcı tutum ise âlemin oluşumundaki tüm rolü arazlara vermesi nedeniyle arazların varlığını kabulden öte arazların yön verdiği müstakil bir sistem arz ettiğinden ayrıca ele alınacaktır.

3.1.1.1. Cevher-Araz Düalizmi

Fizik teorilerinin kelâm disiplininde henüz detaylı bir şekilde tartışılmadığı ilk dönemlerde Cüveynî'nin "ümmetin selefi" şeklinde tabir ettiği kesim tarafından âlem, "Allah Teâlâ dışındaki bütün varlıklar" şeklinde tanımlanırken âleme dair meselelerin kelâmın itikâdî meselelerine temel teşkil edecek şekilde detaylıca tartışılmaya başlanmasıyla âlem tanımlarında da farklılıklar ortaya çıkmıştır.⁹⁹⁶ Arazların âlemin unsurlarından biri olup olmadığı meselesi de kelâmcıların âlem tanımlarında kendini göstermektedir. Nitekim araz yaklaşımlarına bağlı olarak âlemin sadece cevherlerden, sadece cisimlerden veya sadece arazlardan oluştuğunu savunanlar da bulunmaktadır. Mütekaddimîn dönemin baskın tavrı olan düalist atomculukta ise âlem, cevher ve arazlar toplamı olarak tanımlanmaktadır. Bu yöndeki tanımlar kelâmcıların Kur'an'da geçen

⁹⁹⁵ Kâbî Mu'tezile ve Ehl-i nazarın çoğunluğunun arazları kabul ettiğini belirtmekte ve arazları kabul edenleri ashâbü'l-a'râz ifadesi ile nitelemektedir. Böylece kelâm metinlerinde genellikle âlemin bütünüyle arazlardan oluştuğunu savunanlara nisbet edilen bu ibarenin arazların varlıklarını kabul eden bütün kelâmcıları kapsayacak şekilde istisnâî bir kullanımını sergilemiş olmaktadır. Kâbî, *Kitâbü'l-Ma'âkât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 453.

⁹⁹⁶ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'id Ehli's-sünne*, 86. Mütekaddimîn döneminde, tam bir âlem tasavvuru ortaya konulmadan kelâmın itikâdî meselelerine vukûfiyet sağlanamayacağı düşüncesi hâkimdir. Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 34; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II/134.

rabbü'l-âlemîn ifadesinin “kulların rabbi” (*rabbü'l-merbûbât*) ve “yaratılmışların rabbi” (*rabbü'l-mahlûkât*), şeklindeki yorumuna dayanmaktadır.⁹⁹⁷ Nitekim âyetin bu yorumundan hareketle Ehl-i sünnet’in Mâtürîdî kolunun kurucusu İmam Mâtürîdî âlemi “yeryüzünde hareket eden herkes ve her şey”, “yaratılmışların tümü, bütün mahlûkât” ifadeleriyle tanımlamakta ve âlemi canlı ve cansız olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İmam Eş‘arî ise bileşenlerine işaret edecek şekilde âlemin anlamının, cevher ve arazlarıyla yaratılmışların tamamı olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹⁸ Âleme dair düalist atomcu yaklaşımı benimseyen diğer kelâmcılar da bu tanımları benimsemişler ve âlemin cevherler ile arazlardan oluştuğunu söylemişlerdir.⁹⁹⁹ Bu bağlamda âlemi oluşturan üçüncü bir unsurun varlığı fikrini de reddetmişlerdir. Nitekim âlemi oluşturan unsurların ikiden fazla olma ihtimalini ifade edecek şekilde Allah Teâlâ’nın âlemi oluşturan üçüncü bir kategoriye meydana getirmeye kâdir olup olmadığı sorusunun muhal olduğu ve Tanrı’nın kudretinin mümkünlere yönelik olduğu ileri sürülmüştür.¹⁰⁰⁰

Cevher-araz şeklindeki düalist atomculuğu benimsemekle birlikte Muammer b. Abbâd’ın mâna teorisi nedeniyle kelâmcıların genelini reddettiği üçüncü bir unsurun varlığını kabul ettiği iddia edilmekte ve bu nedenle diğer kelâmcılar tarafından eleştiriye maruz kalmaktadır. Muammer’in mana teorisini sonsuz varlık fikrine sevk ettiği için eleştiren İbn Hazm manaları kabulün âlemin cevher ve araz dışında üçüncü bir bileşeni daha bulunduğu anlamına geleceğini öne sürmektedir. Oysa ona göre âlemin sadece bu iki bileşenden oluştuğu bilgisi hem aklen hem de duyu bakımından zorunlu bir bilgidir.¹⁰⁰¹

Kavramsal çerçevenin ele alındığı bölümde de belirtildiği üzere Muammer’in mana ile arazları mı arazlardan ayrı ve arazların oluşumunu sağlayan illeti mi kastettiği meselesi metinlerdeki kısıtlı bilgilerden hareketle kesin hükme varılamayacak derecede belirsizdir. Bağdâdî, Şehristânî gibi Ehl-i sünnet metinlerine bakıldığında Muammer’in zikrettiği manaların araz şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Nitekim her ikisi de Muammer’in mana anlayışının sonsuz sayıda araz fikrine sevk edeceğini belirterek teoriye karşı

⁹⁹⁷ el-Fâtihâ I/2; el-A‘râf 7/104, el-En‘âm 6/162 vd.

⁹⁹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te‘vilâtü'l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), I/13-14; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*, 37.

⁹⁹⁹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 54-55; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 41; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 154; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 11; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/77.

¹⁰⁰⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 34; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/77.

¹⁰⁰¹ İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/161.

çıkılmaktadır.¹⁰⁰² Âlemin sonlu oluşuna temel olarak sonsuz şeyin varlığının imkânsızlığını konu edinen İbn Metteveyh de mana teorisine işaret ederek Muammer'in sonsuz şeyin varlığı fikrini benimsediğini belirtmekte ve bu görüşü nedeniyle onu eleştirmektedir. Zira sonsuz manaların kabulü sonsuz kudretlerin varlığının kabulü demek olacak ve bu da sonsuz kudret sahibi olan insanın Kadîm karşısında bir engelleyici olmasına imkân tanıyacaktır ki bu durum muhaldir.¹⁰⁰³ İbn Metteveyh'in sonsuz varlıkların imkânı bahsinde manalardan bahsetmesi öncelikle tıpkı İbn Hazm'ın belirttiği gibi Mu'tezile nezdinde de Muammer'in manalarının mevcûd şeyler olarak anlaşıldığını göstermektedir. İbn Metteveyh'in bu sonsuz manaların eleştirisi için kudret örneğini zikretmesi ise Muammer'in manalarının araz olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır.¹⁰⁰⁴

Muammer'in manalarının tam karşılığı belirsiz olsa da onun arazların varlığını kabulü kesindir. Zira ne Mu'tezile ne de Ehl-i sünnet metinlerinde onun arazları inkârına dair bir nakil bulunmamaktadır. Aksine arazlarla ilgili tartışmalarda onun görüşlerine dair zikredilen bütün ifadeler onun arazları kabulünün delilidir.¹⁰⁰⁵ Genel olarak arazların varlığını kabulünde şüphe bulunmasa da âlemde hareket bulunmadığını ve her şeyin sükûn olduğunu ileri sürdüğü ayrıca bu görüşüne bir şeyin ilk mekânda da ikinci mekânda da sâkin vaziyette görülmesini delil getirdiği, dolayısıyla her şeyin sükûn üzere olduğunu düşünerek hareket arazının varlığını reddettiği nakledilmektedir.¹⁰⁰⁶ Ancak Hayyât'ın ifadeleri bu nakillerin tam aksini göstermektedir. Nitekim Hayyât'ın aktarımına göre Muammer hareketi de diğer arazlar gibi hudûsun delili olarak kabul etmektedir.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 80-81; Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırak*, 91.

¹⁰⁰³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/36-37. Cevherin ortaya çıkışının bir manaya dayanmadığını ispat sadedinde İbn Metteveyh cevherin ihdâsını Allah'ın sözü ve irâdesine bağlayan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve cevherlerin *kün* sözünden tevellüd ettiğini ileri süren Kerrâmîler'den bahsetmektedir. Cevheri ortaya çıkaracak mananın madum olamayacağını ortaya koyduktan sonra cevherin varlığının mevcûd bir manaya da dayandırılmayacağını tartışırken Muammer'in muhdeslerin varlığını bir manaya dayandırıdığı fikrine yer vermektedir. Bu da Muammer'in manalarının mevcûd şeyler olarak anlaşıldığını göstermektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/70.

¹⁰⁰⁴ Daha önce de belirttiğimiz gibi Muammer'in sonsuz manalar görüşü, mana ile ister araz ister arazların illeti kastedilmiş olsun onun teorisi her hâlükârda sonsuz varlık sonucuna ulaştıracaktır. Zira illet-malul arasındaki zorunlu ilişki illetlerin sonsuzluğu durumunda bu illetlere bağlı sonuçların da sonsuzluğunu doğuracaktır.

¹⁰⁰⁵ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/36, 55; Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 302.

¹⁰⁰⁶ İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/175; Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilâfî'l-Muşallîn*, II/21, 36.

¹⁰⁰⁷ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 54-55.

Tıpkı Muammer gibi arazların varlığını kabul etmekle birlikte âlemin oluşumunda arazlara verdiği rolün keyfiyeti konusunda şüphe bulunan bir diğer isim de İmam Mâtürîdî'dir. Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin âlemdeki varlık unsurlarını nasıl taksim ettiği üzerinde durmak gereklidir. Daha önce belirttiğimiz üzere İmam Mâtürîdî kendi eserlerinde âlemi “yaratılmış her şey” şeklinde tanımlamakta ve âlemin canlı ve cansız olmak üzere iki kısım olduğunu belirtmektedir. Eserinin farklı bölümlerinde ‘ayn/cisim ve sıfat/araz veya cevher ve araz gibi farklı varlık taksimleri zikrettiği de görülmektedir.¹⁰⁰⁸ Mâtürîdî'nin ayn, cisim, cevher ve araz kavramlarını kullanımındaki farklılık onun sisteminde âlemin temel bileşenlerinin ne olduğu hususunda kafa karışıklığına yol açsa da onun âlem tasnifindeki tercihi hakkında Neseî'nin verdiği bilgiler meseleyi izah etmektedir. Neseî mütekellimlerin çoğunluğuna atfedilen; âlemin cevherler, cisimler ve arazlardan oluştuğu görüşünü İmam Mâtürîdî'nin tedâhül kusuru taşıdığı gerekçesiyle kabul etmediğini ve âlemi arazlar ve a'yân şeklinde iki kısma ayırmayı tercih ettiğini nakletmektedir. Mâtürîdî'nin bu taksiminde arazlar ile kendi kendine var olması imkânsız varlıklar kastedilirken a'yân ile ise kendi kendine var olması mümkün varlıklar kastedilmektedir. Aynlar; mütekellimlerin örfüne göre cevher diye isimlendirilen gayr-ı müterekkib ayanlar ve müterekkib ayanlar yani cisimler olmak üzere iki kısma ayrılır.¹⁰⁰⁹ Neseî'nin izah ettiği şekliyle bu taksim Mâtürîdî'nin âlemin oluşumunda arazlara cevher-araz düalizmi içerisinde rol verdiğini göstermektedir.

Mâtürîdî'nin âlem taksiminde cevherlere yer verdiği yönündeki Neseî'nin bu ifadelerine rağmen İmam Mâtürîdî'nin âlemin tek bileşeni olarak arazları kabul ettiği iddia edilmektedir. Bunun nedeni arazlardan oluşmayan şeylerin varlığı söyleminin duyu verilerinin dışına çıkmak olduğunu ileri sürerek âlemin arazlardan oluştuğunu savunan Dırâr b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr gibi arazcı düşünürlerin bu temellendirmelerini İmam Mâtürîdî'nin doğru bulduğunu ifade etmesidir.¹⁰¹⁰ Ancak Neseî bu söyleminin hemen

¹⁰⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 105, 154, 161.

¹⁰⁰⁹ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/62-63. Aynların bu ikili taksimini Eş'arî bazı grupların benimsediği cevher taksimi şeklinde sunmaktadır. Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Muallîn*, II/8.

¹⁰¹⁰ İmam Mâtürîdî'nin arazcılarının bu görüşüne sıcak bakma nedeninin âlemin birtakım deliller ile değil duyu verileri ile bilineceği ilkesini benimsemesi olduğu ileri sürülmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78. Nitekim kelâmcılar cevherin varlığını cevherlerin görülmesi ile değil arazların onlarda kâim oluşu ile izah etmektedir. Buradan hareketle İmam Mâtürîdî'nin tasvibine konu olan hususun arazcılarının mezkûr temellendirmesindeki duyu vurgusundan ibaret olması gerektiği belirtilmektedir. Bulğen, “İmam Mâtürîdî ve Atomculuk”, 106–107.

ardından İmam Mâtürîdî'nin arazcî düşüncüyü reddettiğini buna yönelik ifadelerinin İmam'ın günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Makâlât* adlı eserinde geçtiğini belirtmektedir. Kelâm atomculuğunda atomun karşılığı olan cevher-i ferd, cevher-i vâhid ve cüz-i lâ yetecezzâ gibi ifadelerin Mâtürîdî metinlerinde zikredilmemesi de onun arazcî olduğu iddiasını doğrulayıcı delil olarak ileri sürülmektedir.¹⁰¹¹ Ancak bu temellendirme hatalıdır. Zira İmam Mâtürîdî üzerine son dönemlerde yapılan çalışmalardan birinde de tespit edildiği üzere *Kitâbü't-Tevhîd*'in farklı bahislerinde bu kavramın kullanıldığı görülmektedir.¹⁰¹² Nitekim İmam Mâtürîdî cüz-i lâ yetecezzâ kavramını; cisimlerin cüz-i lâ yetecezzâlarına kadar bölünebildikleri kabul edildiğinde bu cüzlerin Tanrı'dan başkası tarafından birleştirilebileceği düşüncesinin yanlışlığının ifade edildiği bölümde, kulun fiilinin aynı zamanda Allah'ın mefulü oluşunun bir şeyi birlikte taşıyan iki insanın eylemine benzetildiği bölümde ve Kâbî'nin insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı fikrini tek bir insan fiilinin parçalanması imkânsız şeye benzetildiği bölümde olmak üzere üç yerde zikretmektedir.¹⁰¹³ Kaldı ki İmam Mâtürîdî her şeyin bir sınırı olduğunu ve şeylerin, son sınırlarına ulaştıklarında artık uzunluk, genişlik, işitme, görme, akıl bakımlarından artma göstermeyip bu noktadan sonra eksilmeye başladıklarını ifade ederek varlıkların sonluluğunu vurgulamaktadır.¹⁰¹⁴ Bununla birlikte Mâtürîdî âlemin kadîm bir temel maddeden oluştuğu ve bu kadîm maddenin de heyûlâ olduğu fikrini savunan Aristocu heyûlâ teorisini eleştirirken duyuyla algılanan her şeyin cevher ya da araz olduğunu, heyûla taraftarlarının iddialarının aksine ilk madde (evvel) olmadığını ileri sürmektedir. Bu da Mâtürîdî'nin şahid âlemdeki varlık taksiminin cevher ve araz olduğuna delâlet etmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre âlemin cüz ve kısımları vardır ve bu şekilde sonlu cüzlerin birleşiminden oluşanların sonsuz olması mümkün değildir.¹⁰¹⁵

Allah hakkında cisim ifadesinin kullanılmasının imkânsızlığını izah bahsinde cismin farklı tanımlarına yer veren Mâtürîdî cismin “cihetleri bulunanın ismi”, “sonlu olanları taşıyanın ismi” (ismun muhtemilun nihâyât) ve “üç boyutlu şeylerin ismi”, “arazların mahalli” anlamlarında kullanıldığını belirtmekte ve hangi tanım esas alınıralsa alınsın

¹⁰¹¹ Dhanani, “Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı”, 65-76; Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, 420.

¹⁰¹² Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Mâtürîdî Theology*, 90.

¹⁰¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 155-156, 319-320, 322.

¹⁰¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 124.

¹⁰¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78, 216.

O'nun cisim olarak isimlendirilemeyeceğini belirtmektedir.¹⁰¹⁶ Bununla birlikte Mâtürîdî cisim isminin, araz, fiil, hareket ve sükûn gibi cüzlere ve kısımlara ayrılamayan şeyler için kullanılmadığını, uzunluk ve genişlik gibi cüzleri bulunan ve müellef olan şeyin ismi olduğunu belirtmekte ve böylece arazları atomik yapıda kabul ettiğini ifade etmiş olmaktadır.¹⁰¹⁷ Dolayısıyla her ne kadar İmam Mâtürîdî'nin atomculuğu benimsediğine dair net bir beyanı bulunmasa da sonluluk, boyutluluk gibi atomcu perspektifi yansıtan bu cisim tanımları ile birlikte *Kitâbü't-Tevhîd*'in pek çok yerinde her şeyin sınırlı olduğu, âlemin parça ve kısımları bulunduğu, sınır ve genişliklerinin bilindiği dahası sonlu cüzlerin birleşiminin sonsuz olamayacağı belirtilerek nesnelerin sonlu cüzlerden oluştuğuna işaret eden ifadeleri onun atomculuğun karşıtı olan sonsuz bölünme fikrini reddettiğini göstermektedir.¹⁰¹⁸ Ayrıca cismin niteliklerine araz isminin mi yoksa sıfat isminin mi uygun olduğu tartışmalarında Mâtürîdî, Kâbî'nin "cismin niteliklerinin cisim olmadığı sabit olunca araz olduklarının ortaya çıktığı" yönündeki düşüncesini aktarmakta ve bu düşüncenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Zira Mâtürîdî'ye göre böylesi bir hüküm ancak yaratılmışlar içerisinde cisim dışında kalanların araz oldukları kabul edilirse yani yaratılmışlar cisim ve arazlar ile sınırlandırılırsa savunulabilecektir.¹⁰¹⁹ Nitekim başka bir pasajda İmam Mâtürîdî âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁰²⁰ Âlemin, âlemi oluşturan cüzlerin ve cisimlerin sonluluğuna, âlemin cevher ve arazdan oluştuğuna yönelik ifadeleri bir arada düşünüldüğünde Mâtürîdî'nin âlemin sadece arazlardan oluştuğu şeklindeki monist bir ontoloji savunucusu olmadığı ve âlemin oluşumunda arazlara cevherin yanında rol verdiği dolayısıyla âlem taksiminde Nesefî'nin İmam Mâtürîdî'ye atfettiği görüşlerin geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Muammer ve İmam Mâtürîdî'nin âlem taksiminde arazları konumlandırma biçimlerindeki şüpheler bir kenara bırakılacak olursa cevher-araz merkezli atomcu âlem

¹⁰¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102, 106-107. Cismin "sonlu olanları taşıyan" şeklindeki tanımında geçen sonlu ifadesi farklı pasajlarda sınırlı (mahdûd) olarak zikredilmekte ve cisim altı cihetli olarak ifade edilmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 171, 234. Mâtürîdî'nin cismi üç boyutlu olarak nitelemesi onun bu konuda Mu'tezilî görüşü benimsediği fikrine yol açmaktadır. Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, 423; Bulğen, "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk", 101-103. Cismin "üç boyutlu şey" şeklindeki bu tanımının ilk dönem Mâtürîdîlerinin benimsediği tanım olduğu da belirtilmekleedir. Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 55.

¹⁰¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 103-104.

¹⁰¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78. Mâtürîdî'nin atomcu perspektifine yönelik bir çalışma için bk. Bulğen, "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk", 83-122.

¹⁰¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83.

¹⁰²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 154.

tasavvurunu benimseyen Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet içinde arazların cevherle birlikte âlemi oluşturan unsurlardan biri olduğu üzerinde ittifak ettikleri görülmektedir. Âlemin oluşumunda arazlara cevherler ile birlikte rol veren bu düalist ontolojik yaklaşım mütekaddimîn dönem kelâmcılarının çoğunluğu tarafından kabul bulan dönemin baskın tutumunu ifade etmektedir.

3.1.1.2. Cisim-Araz Düalizmi

Âlemin oluşumunda arazlara cevherler yerine cisimlerin eşlik ettiğini ileri sürenler Mu‘tezile’de Nazzâm Ehl-i sünnet’te ise İbn Hazm’dır. Her ikisi de atom fikrini ret ve âlemin cisimler ile arazlardan müteşekkil olduğunu kabul noktasında birleşse de ayrıntıda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Nitekim ayrıntıdaki bu farklılıkları nedeniyle İbn Hazm’ın cevher-araz atomculuğunu savunan kelâmcıları eleştirdiği gibi atomculuk karşıtı olan Nazzâm’ı da eleştirdiği görülmektedir.

Cevher, cisim ve araz kavramları arasında keskin bir ayrım yapmadığı belirtilen Nazzâm cüz-i lâ yetecezzâ’yı kabul etmeyerek cisimlerin sonsuza kadar bölünebildiğini, cismin cüzlerinin de cisim olduğunu ileri sürmekte ve cisimleri “uzun, geniş, derin ve sonsuz cüzlerden oluşan” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰²¹ Araz kategorisine sadece hareket ve sükûnu dâhil eden Nazzâm bu ikisi dışında kelâmcıların genelinin araz addettiği renk, tat, koku, ses, yumuşaklık gibi niteliklerin latif cisim olduğunu ileri sürmekte ve bu latif cisimlerin birleşme ve iç içe geçme (tedâhül) suretiyle kesif cisimleri oluşturduğunu iddia etmektedir.¹⁰²² Varlık tasnifinde cüz-i lâ yetecezzâ’ya yer vermemesine rağmen cisimler ile birlikte sınırlı türde de olsa bir araz kategorisinin varlığını benimsemesi hasebiyle Nazzâm varlıkları araz ve cisim şeklinde tasnif etmiş dolayısıyla düalist bir ontoloji

¹⁰²¹ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî l-İslâmiyyîn ve l’htilâfî l-Muşallîn*, II/6; Kâbî, *Kitâbü l-Maqâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu l-mesâil ve l-cevâbât*, 451; Bağdâdî, *Uşûlü d-dîn*, 55-56; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ’ühü l-keîlâmiyye el-felsefiyye*, 114.

¹⁰²² Kâbî, *Kitâbü l-Maqâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu l-mesâil ve l-cevâbât*, 163, 452-453; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî l-cevâhir ve l-a‘râz*, I/310; Pezdevî, *Uşûlü d-dîn*, 12. Bazı kaynaklarda Nazzâm’ın tek araz olarak hareketi kabul ettiği belirtilmektedir. Nesefî, *Tebşîratü l-edille fî uşûli d-dîn*, I/527; İbn Hazm, *el-Faşl fî l-mîl ve l-ehvâ’ ve n-nihâl*, V/193. Bunun nedeni Nazzâm’ın sükûnu hareket içerisinde değerlendirmesi ve bu bağlamda dolaylı olarak da olsa kabul eder görünmesidir. Nitekim Nazzâm, sükûnun dilde “cismin iki vakitte bir mekâna dayanması” demek olduğunu ve bu anlamda “bir mekânda sâkin oldu” denildiğini dolayısıyla sükûnun itimâddan başka anlamı bulunmadığını ve itimâdların da kevnlerin de hareketlerden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Nazzâm’a göre hareket, itimâd hareketi ve bir mekândan intikal etme hareketi şeklinde iki çeşittir. Ona göre hareketlerin hepsi tek bir cinstir ve bu nedenle zâtın birbirinden farklı iki fiil yaptığını söylemek imkânsızdır. Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî l-İslâmiyyîn ve l’htilâfî l-Muşallîn*, II/36; Bağdâdî, *el-Fark beyne l-fırak*, 81-82.

ortaya koymuş olmaktadır. Ancak Cüveynî ve Şehristânî gibi âlimler Nazzâm'ın latif cisim addettiği renk, koku, tat gibi niteliklerin birleşerek kesif cisimleri oluşturduğu söyleminden hareketle onun âlemin arazlardan oluştuğunu savunduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰²³

Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm gibi bazı makâlât yazarlarının Nazzâm'ın arazları cisim kabul etme noktasında Hişâm b. Hakem'in izinden gittiğini belirterek Hişâm'a yönelik eleştirilerinde Nazzâm'ın adını da zikretmeleri Nazzâm'ın Hişâm gibi bir araz inkârcısı olduğu fikrini doğursa da hareketleri araz olarak kabul etmesi yönüyle Hişâm'dan ayrılması onun arazları kabul edenler sınıfında zikrini gerektirmektedir.¹⁰²⁴ Latif cisim kategorisinde de olsa renk, tat, koku gibi niteliklerin varlığını kabul eden Nazzâm'ın araz kategorisine almayı reddederek cisim olduklarını ileri sürdüğü bu niteliklere tedâhül gibi farklı özellikler atfetmesi bakımından klasik yaklaşıma aykırı düştüğü ve bu anlamda arazları inkâr ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Nazzâm'ın arazlar hakkındaki pek çok görüşü kelâmcıların klasik araz anlayışıyla uygunluk göstermektedir. Nitekim arazları “cisimlerde geçici olarak bulunan ve onlarla kâim olan şey” şeklinde kelâm geleneğine uygun olarak tanımlamaktadır. Arazların bir mekânda olmaksızın var olamayacağı görüşü ile mahalsiz arazların var olabileceğini ileri süren hocası Ebü'l-Huzeyl'den ayrılan Nazzâm yine ondan farklı olarak arazların iki vakitte birden bâkî kalmasını imkânsız görmekte ve arazların bâkî olmadıkları hususunda Eş'arîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Tek araz olarak kabul ettiği hareketin iki vakitte birden bâkî olmadığını ileri sürmektedir. Zira hareket, gelecekte bilkuvve iken geçmişte tükenmiştir. Bu yüzden de hareketin sadece tek bir anda bekâsı mümkündür ki o da geçmişin sonu ve geleceğin başıdır.¹⁰²⁵

Görüldüğü üzere araz kategorisini hareket ile sınırlayarak kelâm geleneğinin dışına çıksa da arazlar hakkındaki temel görüşleri gelenekten tamamen kopuk değildir. Bu nedenle Nazzâm'ın mutlak olarak araz inkârcısı addedilmesi mümkün değildir. Ebû Rîde'nin de ifade ettiği üzere bu konuda Nazzâm'ın cisim, cevher ve araz anlayışındaki farklılık dikkate alınmalıdır. Zira Nazzâm, hareket haricindeki bütün arazları reddetmekte ve gelenekte çoğunlukla araz olarak kabul edilen renk, tat, koku gibi varlıkları yani hareket

¹⁰²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 70; Cüveynî, *eş-Şâmil fi'uşûli'd-dîn*, 39.

¹⁰²⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 77, 82; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 70; İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/194-195.

¹⁰²⁵ Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-keîmiyye el-felsefiyye*, 117-119.

haricindeki arazları latif cisimler olarak kabul etmektedir. Ona göre maddî olan bütün varlıklar cisimdir. Arazlar da latif cisimlerdir. Dolayısıyla Nazzâm esasında arazları reddetmemekte yalnızca kavramları farklı şekilde yorumlamakta ve gelenekte araz denilen bu niteliklere araz yerine latif cisim ismini vermeyi tercih etmektedir.¹⁰²⁶

Niteliklere yaklaşımının Hişâm'dan etkilenmesi hasebiyle Nazzâm'ın araz inkârcısı olduğu şüphelerine taban tabana zıt bir başka şüphe de onun hem cevher hem de cisimleri yok sayan monist bir ontolojiyi savunduğu yönündedir. Zira Cüveynî ve Şehristânî gibi müelliflerin ifade ettiği üzere cevherlerin arazlardan oluştuğunu söylemesi onun arazcı mı olduğu sorusunu da akla getirmektedir. Nitekim Cüveynî ve Şehristânî'nin cevher kavramını cevher-i ferd ve cismi kapsayan üst bir kategori olarak kullandıkları ve Nazzâm'ın cevher-i ferd reddedip arazları da mütecânis kabul ettiği düşünülürse Nazzâm'a göre de cisimlerin arazlardan oluştuğu intibai uyanmaktadır.¹⁰²⁷ Oysa Nazzâm'ın âlemin tek bileşeni olarak arazları kabul eden arazcı perspektifte olması mümkün değildir. Zira değişimi arazlar yerine kümûn-zuhûr ile açıklayan Nazzâm'ın kümûn karşıtlıkları bağlamında arazcılara yönelik eleştirileri öğrencisi Câhîz'ın *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde nakledilmektedir ki bu nakiller de onun arazcı olmadığını aksine arazcı düşünceye karşı olduğunu göstermektedir.¹⁰²⁸ Bütün bunlar dikkate alındığında Nazzâm'ın hâdis varlıkları araz ve cisim olmak üzere ikili bir taksime tabi tuttuğu, cisimleri ise latif ve kesif olarak tasnif ettiği anlaşılmaktadır. Bu tasnifin araz

¹⁰²⁶ Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 119. Alman şarkiyatçı Horovitz (1874-1931) Nazzâm'ın nitelikleri cisim addetmesi hasebiyle Stoa'cı olduğunu ileri sürmektedir. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 25–26. Ebû Rîde ise bu iddianın aksine Nazzâm ve Hişâm'ın görüşlerinin kesin olarak Stoa'ya dayandığını söyleyemeyeceğini belirtmekte fakat bunun imkânsız da olmadığını eklemektedir. Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 119. Ancak materyalist karakterdeki Stoa düşüncesinde varlık kategorisi cisimler ile sınırlıdır ve cisimler tek gerçeklik olarak kabul edilir. Oysa Nazzâm araz kategorisini tamamen reddetmemekte ve hareket ile sınırlı olsa da cisimlerden ayrı olarak arazların varlığını kabul etmektedir. Bu nedenle mutlak anlamda Stoa etkisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 131–134.

¹⁰²⁷ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Muşallîn*, II/39, 58; Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 28; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 39; Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 40, 91.

¹⁰²⁸ Câhîz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/10-18. Cisim ve arazın her an yeniden yaratıldığını savunduğu ve dolayısıyla vesileciliği kabul ettiğini ifade eden nakillerden hareketle Dhanani Nazzâm'ın sisteminde cisim-araz ayrımının önemsizliğinin onun vesileciliği kabulüne dayandığını ileri sürmektedir. Dhanani'ye göre Nazzâm'ın vesileciliği kabulüne dair bu nakiller bazı âlimlerin onun arazcı olduğu zehabına kapılmalarının da nedenidir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/67; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 47; Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, 40, 91.

kategorisinde sadece hareket bulunurken Nazzâm'ın sisteminde diğer ikincil nitelikler latif cisim kategorisine dâhil edilmiştir.

Latif ifadesinden dolayı Nazzâm'ın latif cisim kategorisi felsefedeki mufârik ya da mücerred cevherleri akla getirir de esasında aralarında farklılık söz konusudur. Nitekim İslâm Felsefesinde mücerred cevherler, insan aklının soyutlama ve birleştirme işlevi neticesinde elde edilen külli kavramlardan ibaret görülmektedir. Felsefecilerin ıstılahına göre mücerred cevherler, cevherlere mahal olmadıkları gibi başka bir cevhere hulûl de etmemektedir. Bunlar cevherlerden mürekkebe de değildir. Mufârik cevherler ise Ay üstü âlemdeki külli nefis, külli akıl, faal akıl ve külli ruh gibi doğrudan soyut, maddeden ayrık ve maddenin bir parçası olmayan kendi zâtıyla kâim metafizik varlıkları ifade etmektedir. Mücerred cevherler mufârikların alt kümesi mesabesinde olup bu bağlamda her mücerred cevher mufârik iken her mufârik ise mücerred olmamaktadır. Mücerredleri de içeren mufârik varlıkların genel özellikleri cisim olmayışları, Ay üstü âleme aidiyetleri nedeniyle oluş-bozuluştan muaf olmaları ve bizâtihi şuurlu varlık olmalarıdır.¹⁰²⁹ Oysa Nazzâm sisteminde latif veya kesif her türlü cisim beş duyu ile idrâk edilebilmekte ve sonsuz parçalara ayrılabilir. Ayrıca latif cisimler iç içe geçme ve birleşme suretiyle kesif cismi meydana getiren ve böylece dönüşüme uğrayan, intikal ve itimâd ile hareket edebilen, farklı mekânlarda bulunabilen, kümûn-zuhûr ile değişiklik gösterebilen, Allah tarafından sürekli yaratılan yapıdadır.¹⁰³⁰ Dolayısıyla Nazzâm'ın sisteminde latif olanlarda dâhil tüm cisimlerin madde olarak addedilmeleri, intikal, hareket, birleşme ve kümûn-zuhûr gibi yollarla değişime uğramaları yani oluş-bozuluşa tabi olmaları onların felsefecilerin mufâriklarından farklı özellikte olduklarını ortaya koymaktadır.

Âlemin unsurlarını cisim-araz düalizmi ile izah eden bir diğer âlim İbn Hazm'dır. İbn Hazm'a göre âlemi oluşturan unsurlar kendi kendine kâim olup başka varlık unsurlarının taşıyıcısı konumundaki cisimler ve kendi kendine kâim olamayıp başkasıyla kâim olan ve başkası tarafından taşınan arazlardır. Âlemde bu iki unsur dışında bir unsur bulunmadığını savunan İbn Hazm hareket arazıyla sınırlı da olsa bir araz kategorisini

¹⁰²⁹ Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfî ıtlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, II/1605-1606; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 260, 286; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî Fârâbî, *Risâle fî işbâti'l-müfârikât* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Daireti'l-Meârifî'l-Osmâniye, 1345), 2-3; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, 60; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min me'tâli'i'l-enzâr*, 133; Mahmut Kaya, "Mufârikât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2020), 30/367-368.

¹⁰³⁰ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 446, 451, 460, 481; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/509.

kabul ettiğini belirttiği Nazzâm'ı Hişâm b. Hakem ile birlikte değerlendirmekte ve âlemin cisimlerden oluştuğunu savunan Hişâm'ın bu monist ontolojisini eleştirirken Nazzâm'ı da hedef almaktadır. İbn Hazm Hişâm eleştirisinde renk, tat, koku gibi Nazzâm'ın da cisim addettiği araz türlerinin cisim olmasının imkânsızlığı örneği üzerinden argüman geliştirmektedir. Bu bağlamda İbn Hazm, Hişâm b. Hakem'in renkte var olduğunu ileri sürdüğü uzunluk, genişlik ve derinliğin ise aslında renkli cisme ait nitelikler olduğunu yoksa bir araz olan rengin bu nitelikleri kendisinin taşımadığını belirtmektedir. Cisimlerde koku ve tadın bir süre sonra ortadan kalkmasına rağmen cismin sınırlı yüzeyinin (mesâhâ) varlığını sürdürmeye devam etmesi de ona göre bu renk, tat ve koku gibi niteliklerin cisim olmadığının göstergesidir.¹⁰³¹

Hişâm ve Nazzâm'ın görüşlerinin bâtil olduğunu ileri sürerek âlemin cisim ve arazlardan oluştuğunu iddia eden İbn Hazm bu bağlamda atomculuğu savunan kelâmcıların cevher-araz şeklindeki âlem taksimlerine de karşı çıkmaktadır.¹⁰³² Ona göre kendisinin cisim ve arazdan oluşan ikili âlem taksiminin aksine atomcu kelâmcılar bu taksime araz olmayan cevheri ekleyerek üçüncü bir varlık kategorisi kabul etmiş olmaktadırlar. Cevherin; “zâtı bakımından tek/basit olan (vâhidun bi'z-zât), zıtları kabul edip kendi kendine kâim olan ve hareket etmeyen, mekânı bulunmayan, uzunluk, genişlik ve derinliği olmayıp bölünmeyen” ya da “zâtıyla bir olup, uzun, geniş ve derin olmayan, bölünmeyen bununla birlikte hareket edebilen ve bir mekânı bulunan ayrıca kendi zâtıyla kâim olup renk, tat, koku ve dokunma gibi her bir araz türünden sadece birini taşıyan” şeklinde iki farklı tasavvurunu nakleden İbn Hazm her iki tasavvurun da yanlış olduğunu ileri sürerek atomculuk eleştirisinde bulunmaktadır.¹⁰³³ Zira ona göre varlık kapsamında sadece hâlîk ve mahlûk vardır. Mahlûk ya arazı taşıyan cevher ya da cevher tarafından taşınan arazlar olup üçüncü bir kategorisi yoktur. Cevher ve cismin eş anlamlı iki isim olduğunu ifade eden İbn Hazm'a göre her cevher cisimdir ve her cisim de cevherdir. Bu bağlamda cevher isminin cisim ve arazdan ayrı bir varlık olduğu şeklindeki kelâm atomculuğunu reddetmekte ve âlemin oluşumunda arazların eşlikçisinin cisim olduğunu

¹⁰³¹ İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/194-195.

¹⁰³² İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/194-196.

¹⁰³³ İbn Hazm'ı atomculuk eleştirisi için bk. Orhan Şener Koloğlu, “İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 169–194; Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 225-253.

savunmaktadır.¹⁰³⁴ Dolayısıyla âlemin cisim ve araz unsurlarından oluştuğunu savunma ve atom fikrini ret hususlarında Nazzâm ile hemfikir olan İbn Hazm Nazzâm'dan farklı olarak hareket dışındaki nitelikleri cisim değil diğer kelâmcılar gibi araz kabul etmektedir.

3.1.2. Arazların Varlığını İnkâr Edenler

Âlemin oluşumunda arazlara verilecek rol konusundaki ihtilâfa rağmen kelâmcılar genel olarak arazların varlığını kabul yaklaşımını benimsemektedir. Bununla birlikte arazların varlığını tamamen reddeden ya da Nazzâm'ın aksine hiçbir arazı istisna etmeyecek şekilde Senevî ve Dehrî sistemlerdeki gibi bütün arazları cisim addederek varlık sisteminde araz kategorisine yer vermeyenler de bulunmaktadır. Arazları inkârda temel ölçütün niteliklerin nesneden ayrı bağımsız varlıklarını reddederek nitelikleri şeylerin zâtlarına atfetme olduğunu belirten İmam Eş'arî araz inkârcıları arasında Basra Mu'tezilesinden Ebû Bekir el-Esamm (öl. 200/816), İmâmiyye Şiasından Hişâm b. Hakem (öl.179/795) ve Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46) gibi isimleri saymaktadır.¹⁰³⁵ Farklı kaynaklarda Deysâniyye, Dehriyye, Mennâniyye gibi Senevî akımlar ve filozofların da arazları inkâr görüşünde oldukları belirtilmektedir.¹⁰³⁶

Uzun, geniş ve derin cisim dışında bir varlık kategorisi kabul etmeyen Esamm bu bağlamda hareket, sükûn, fiil, ayağa kalkma, oturma, ayrılma ve birleşme renk, ses, tat ve koku gibi niteliklerin cisimlerden ayrı varlıklarının bulunmadığını ileri sürmekte ve bu niteliklerin nesnelerin zâtlarından kaynaklandığını iddia etmektedir.¹⁰³⁷ Bu görüşüne bağlı olarak söz gelimi her âlimin ilimsiz âlim olduğunu, hareketli ve renkli olan her şeyin de hareket ve renk olmaksızın hareketli ve renkli olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰³⁸ Ayrıca

¹⁰³⁴ İbn Hazm, *el-Faṣl fî 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V/196.

¹⁰³⁵ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî 'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî 'l-Muṣallîn*, II/42-43; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî 'ş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, 311.

¹⁰³⁶ Bağdâdî, *Uşûlü 'd-dîn*, 56; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 52-53; İbn Hazm, *el-Faṣl fî 'l-milel ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, V/175-176; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl: el-fıraḡu ḡayrû 'l-İslâmiyye*, 22; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/37; İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fî laṭîfî 'l-keḷâm", 106; Pezdevî, *Uşûlü 'd-dîn*, 11; Neseфі, *Tebşîratü 'l-edille fî uşûli 'd-dîn*, I/73. Bağdâdî Sümeniyye'yi de araz inkârcıları arasında zikretmektedir. Bağdâdî, *Uşûlü 'd-dîn*, 56.

¹⁰³⁷ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî 'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî 'l-Muṣallîn*, II/34. Bazı kaynaklarda araz inkârcısı Esamm'ın âlemin tamamının cevherlerden oluştuğunu savunduğu nakledilmektedir. Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *Ebkârü 'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Matbaatü dâru'l-kütüb ve vesâiku'l-kavmiyye, 2004), III/154; Cürçânî, *Şerḥu 'l-Mevâkıf ve ma'ahu ḥâşiyetâ es-Siyalkûtî ve 'l-Çelebî*, V/28.

¹⁰³⁸ Bağdâdî, *Uşûlü 'd-dîn*, 17-18.

canlıların kâdir oluşlarının bir kudret arazından dolayı olmadığını ve canlıların zâtları nedeniyle (linefsihî) kâdir olduklarını savunmaktadır.¹⁰³⁹ Esamm bu konuda daha ileri giderek kulları cisimler üzerinde kudret sahibi kılıp kılamayacağı tartışmalarında Allah'ın, kâdirden ayrı bir kudret, hayydan ayrı bir hayat yaratmaya güç yetirmekle nitelenmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.¹⁰⁴⁰ Esamm'ın arazları inkâr görüşü onun sıfat anlayışına da yansımaktadır. Nitekim arazları inkâr görüşünün bir uzantısı olarak Allah Teâlâ'nın zâtıyla kâim ezeli bir kelâm ile mütekellim olmasının mümkün olmadığını düşünen Esamm O'nun mütekellim olduğu söylemini de imkânsız görmektedir.¹⁰⁴¹ Esamm ayrıca araz kapsamındaki fiilleri de reddetmekte ve insanın hakiki anlamda fâil olduğunu kabul etse de bir fiili bulunduğu söylemini reddetmek durumunda kalmaktadır. Dolayısıyla ona göre var olan sadece cisimlerdir ve bunların da yaratıcısı Allah Teâlâ'dır.¹⁰⁴² Tam da buradan hareketle Nesefî arazları inkâr edenlerin Allah'ın kudret ve ilim sıfatlarını da bilemeyeceklerine işaret etmektedir. Şâhid âlemdeki fâillerin, cisimleri değil arazları meydana getirdiğini belirten Nesefî araz inkârcılarının araz kapsamındaki fiilleri reddettikleri için âlim ve kâdir bir fâili ispat maksadıyla zikredilen muhkem fiilleri de reddetmiş olacaklarını dolayısıyla fâillerin varlığını ispat yolunu kapatmış olacaklarını belirtmektedir.¹⁰⁴³

Kaynaklarda araz inkârcısı olarak şöhret bulmasına rağmen Eş'arî *Makâlât*'ında Esamm'ın arazları bilip bilmediği hususunda ihtilafı nakiller bulunduğundan bahsetmektedir. Eş'arî'nin nakline göre nazar ehlinde bazıları Esamm'ın cisim dışında şeyler olarak bağımsız varlıklarını kabul etmese dahi hareket, sükûn ve renkleri zorunlu olarak bildiğini düşünmektedir. Bir grup da Esamm'ın hareket, sükûn ve diğer fiillerin cismin dışında varlıklarını reddettiği nakledilse de hareket, sükûn, ayakta durma ya da oturma gibi fiilleri doğrudan reddettiğinin nakledilmediğine dikkat çekmektedir. Bazıları ise Esamm'ın arazları hiçbir şekilde kabul etmediğini ileri sürmekte ve onun hareket, sükûn, oturma ve ayağa kalkma, birleşme ve ayrılmayı doğrudan reddettiğini

¹⁰³⁹ İbnü'l-Murtazâ, "Riyâzetü'l-efhâm fi lafî'l-keâm", 122.

¹⁰⁴⁰ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muallîn*, II/216.

¹⁰⁴¹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, I/341-342. Şehristânî'nin nakline göre Esamm Kur'an'ın yaratılmış bir cisim olduğunu ileri sürmekte ve arazları inkâr ettiği gibi ilâhî sıfatları da inkâr etmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 89.

¹⁰⁴² Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 461.

¹⁰⁴³ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, I/301.

aktarmaktadır.¹⁰⁴⁴ Dolayısıyla bir grup Esamm'ın zikredilen nitelikleri doğrudan reddetmeyip sadece onlara cismin dışında cisimden bağımsız varlık atfetmediğini düşünürken bir başka grup ise onun bu nitelikleri cisimden bağımsız ya da cisme bağlı kaydı olmaksızın her halükarda reddettiğini dolayısıyla arazları mutlak olarak inkâr ettiğini düşünmektedirler.

Kelâm metinlerinde arazların mutlak anlamda inkârı genelde sadece Esamm'a nisbet edilmekte ve Esamm dışında arazları mutlak olarak inkâr edenin bulunmadığı belirtilmektedir.¹⁰⁴⁵ Ancak kaynaklarda bazı Dehrîlere atfedilen inkâr tarzı Esamm'ın mutlak inkârı ile benzerlik göstermektedir. Araz inkârcıları arasında Dehriyye'den birtakım gruplar ve Sümeniyye'nin de bulunduğunu belirten Bağdâdî'nin ifadesine göre bunlar hareketlinin herhangi bir hareket olmadan hareketli olduğunu, siyahın (esved) siyahla kâim herhangi bir siyahlık (sevâd) olmadan siyah olduğunu iddia etmekte ve böylece bütün arazları inkâr etmektedirler. Onlara göre cisimler arasında benzer olanlar bulunduğu gibi muhtelif olanlar da bulunmaktadır ve cisimlerdeki bu benzerlik ile farklılık onların zâtlarından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴⁶ Dolayısıyla Dehrîler'in bu inkârları arazların en temel işlevi olan cisimlerde benzerlik ve farklılığın gerçekleşmesini cisimlerin kendi zâtlarına dayandırarak âlemin işleyişinde arazları tamamen devre dışı bırakacak derecede ileri gitmiştir.¹⁰⁴⁷

Araz inkârcıları arasında zikredilen diğer isim ve gruplar esasında onları tamamen reddetmemekte sadece cisim ya da sıfat statüsünde addetmektedirler. Bunlar içerisinde en meşhuru İmâmiyye kelâmının önde gelen isimlerinden Hişâm b. Hakem'dir. Bazı kaynaklarda Hişâm b. Hakem'in tat, koku, renk ve ses gibi nitelikleri cisim addettiği ve hatta tıpkı cüz-i lâ yetecezzâyı inkâr hususunda olduğu gibi bu konuda da Nazzâm'a öncülük ettiği ileri sürülmektedir.¹⁰⁴⁸ İmam Eş'arî ise nitelikler hususunda Hişâm'a farklı

¹⁰⁴⁴ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muṣallîn*, II/34.

¹⁰⁴⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III/154; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf ve ma'ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve'l-Çelebî*, V/28.

¹⁰⁴⁶ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 56, 72; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 52-53.

¹⁰⁴⁷ Dehrîlerin tümü arazların varlığını inkâr etmemektedir. Bir kısmı arazların varlığını kabul ettiği gibi hudûsunu da kabul etmektedir. Dehrîler içerisinde değerlendirilen ashâb-ı heyûlâ ve tabiatçılar arazların varlığını kabul eden Dehrî gruplar olarak zikredilmektedir. Ezeliyyetü'd-dehriyye denilen grubun her arazdan önce bir başka araz bulunduğunu ileri sürerek arazların ezeliğini savunduğu belirtilmektedir. Dehrîlerden bir başka grubun ise arazların cisimlerde kümûn-zuhûr tarzında var olduğu fikrini benimsediği nakledilmiştir. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 72-73, 75.

¹⁰⁴⁸ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 39-40, 77; İbn Hazm, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/193; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/70; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 70.

bir yaklaşım nisbet etmektedir. Eş‘arî’nin nakline göre Hişâm hareketler, ayağa kalkma, oturma, irâde, kerâhet, görme, tâat ve masiyet gibi fiiller ile araz denilen tüm niteliklerin cismin ne aynı ne de gayrı mahiyetindeki sıfatlardan ibaret olduğunu savunmakta ve hatta cismin niteliklerine “sıfat” ismini vermeyi tercih etmektedir. Değişimin (tegâyür) cisimler arasında gerçekleştiğini düşünen Hişâm’a göre sıfat addedilen bu nitelikler cismin aynı olmadıkları için cisimde değişiklik meydana getirememektedirler. Kâdî Abdülcebbar’ın ifadesine göre Hişâm, değişimi cisimlere özgü kılma ve arazların, cismin ne aynı ne de gayrı sıfatlar olduğu söylemini İbn Deysân’dan (öl. 222) almıştır.¹⁰⁴⁹ Hişâm arazları inkâr görüşüne ilave olarak varlık kategorisini cisimlerle sınırlamakta bu sebeple de insan sıfatlarının ve fiillerinin şeyiyyetlerini reddedip bunları sadece manalar (sıfatlar) olarak kabul etmektedir.¹⁰⁵⁰ Hişâm’ın ilâhî sıfatların da zâtın ne aynı ne gayrı ne de parçası olduğunu ileri sürdüğü nakledilmektedir. Nitekim ona göre Allah’ın irâdesi harekettir. Hareket ise O’nun ne aynı ne gayrı olan bir sıfattan ibarettir. Buna göre bir şeyi irâde ettiğinde onu hareket ettirmektedir. Yine Allah Teâlâ’nın kelâmı olan Kur’an da Allah’ın bir sıfatıdır. Hişâm bu görüşü nedeniyle Kur’an’ın mahlûk ya da gayr-ı mahlûk olduğunun da söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Zira Hişâm’a göre sıfatların nitelenmesi mümkün değildir (es-sıfatu lâ tûsafu).¹⁰⁵¹

Eş‘arî’nin zikrettiği bir başka rivayete göre Hişâm b. Hakem, hareketin bir araz olduğunu kabul etmekte sükûnun ise araz olmadığını ileri sürmektedir. Ancak İmam Eş‘arî bu son rivayeti doğru bulmadığını belirtmektedir.¹⁰⁵² Hişâm’ın cismin niteliklerinin keyfiyetine yönelik yaklaşımına dair nakillerdeki bu farklılığa rağmen kaynaklar onun tek varlık olarak cismi kabul ettiği hatta cisme “mevcûd” anlamı vererek Allah’ın da cisim olduğunu savunduğu noktasında birleşmektedir. Nitekim Hayyât tam da bu görüşü

¹⁰⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: el-fırâku gayrû’l-İslâmiyye*, 20.

¹⁰⁵⁰ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/34-35, 52-53. Varlıkları cisim ile sınırlaması ve dolayısıyla cismin anlamının “mevcûd” olduğunu düşünmesi hasebiyle Hişâm, Allah’ın da cisim olduğunu ileri sürmektedir. Hayyât, *Kitâbü’l-İntişâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, 41; Pezdevî, *Uşûlû’d-dîn*, 21; Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/6; Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak*, 39; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûlî’d-dîn*, I/65. Hayyât, Hişâm’ın Allah’ın cisim olduğu görüşünü Deysaniyye’den aldığını belirtmektedir. Hayyât, *Kitâbü’l-İntişâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, 39-41. Kâbî’nin nakline göre Hişâm her fâilin cisim olduğunu düşünmekte ve Allah da fâil olduğu için O’nun da cisim olması gerektiğini iddia etmektedir. Kâbî, *Kitâbü’l-Maqâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 242.

¹⁰⁵¹ Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/178; Kâbî, *Kitâbü’l-Maqâlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 257-258, 270.

¹⁰⁵² Eş‘arî, *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*, II/35.

nedeniyle cisimlerin hudûsa delâlet ettikleri fikrini Hişâm'ın reddettiğini belirtmektedir.¹⁰⁵³ Dolayısıyla kelâm geleneğinde araz kategorisinde zikredilen nitelikleri cisim mi yoksa cismin ne aynı ne gayrı sıfatlar olarak mı kabul ettiği konusu belirsiz olsa da Hişâm'ın ontolojisinde arazlara yer olmadığı hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bununla birlikte hem Eş'arî hem Kâbî'nin nakillerinde Hişâm'ın Allah'ın irâdesinin bir hareket olduğunu ve irâdenin karşılığı olan bu hareketin de O'nun ne aynı ne gayrı bir sıfatı mahiyetinde olduğunu ileri sürdüğü belirtilmektedir. Hişâm'ın bir şeyin yaratılmasının (halku'ş-şey') o şeyin ne aynı ne gayrı ne de parçası mahiyetinde bir sıfatı olduğu iddiası da dikkate alındığında onun, nitelikleri cisim değil cisimlerin sıfatı olarak kabul etmiş olması daha muhtemel görünmektedir.¹⁰⁵⁴

Cismin niteliklerini Hişâm b. Hakem gibi mahallerinden ayrılmaları ve tek başlarına var olmaları mümkün olmayan sıfatlar olarak yorumlayan Basra Mu'tezilesine bağlı Hüseyniyye ekolünün de diğer kelâmcılardan ayrılarak arazların gerçekliğini reddettikleri ileri sürülmektedir.¹⁰⁵⁵ Nitekim ekolün öncüsü Ebü'l-Hüsey'nin kevnin araz oluşunu reddettiği nakledilmektedir.¹⁰⁵⁶ Ayrıca Hüsey'nîler'in kelâmcıların genelinden farklı olarak cisimlerin belirli bir cihette oluşunu kevn denilen manalara değil doğrudan fâile dayandırdıkları belirtilmektedir.¹⁰⁵⁷ Ancak bütün bunlar Hüseyniyye'nin arazları mutlak olarak inkâr ettikleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim ekolün önemli isimlerinden

¹⁰⁵³ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhîd*, 39–41.

¹⁰⁵⁴ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 257-258, 464; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/49, 178.

¹⁰⁵⁵ Wilferd Madelung, "Ebu'l-Hüsey'n el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 336; Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Çanakkale Onsekiz Mart University]* 16 (2020), 125; Mehmet Fatih Özerol, "Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 3; Mehmet Fatih Özerol, *Mu'tezile'de Tevhîd: Son Büyük Mu'tezilî İbnü'l-Melahimî'nin Düşünce sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 81-82.

¹⁰⁵⁶ *Milel ve Nihal*'in tezin tümünde kullandığımız 1993 yılına ait nüshasında, Ebü'l-Hüsey'nin reddettiği araz ألوان şeklinde ifade edilmiştir. Ancak 1992 Beyrut nüshasında ibare farklılaşmakta ve reddedilenin ألوان olduğu anlaşılmaktadır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1993, 96; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 72. Hüsey'nîler'in cevherlerin belirli bir cihete tahsisini kevn arazı ile değil fâilin tahsisini ile izah edişleri ayrıca cisimlerin hareket ettirilmesini sağlayanın zâid bir mana değil şahsın kendi güdüleri ve ahvali olduğuna dair söylemleri dikkate alındığında 1992 Beyrut nüshasındaki ibarenin daha doğru olduğu görülmekte ve dolayısıyla Ebü'l-Hüsey'nin renkleri değil kevnleri araz kabul etmediği anlaşılmaktadır. Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ belegânâ min kelâmi'l-kudemâ'*, 62, 115; İbnü'l-Melahimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi'uşûli'd-dîn*, 125-126, 333.

¹⁰⁵⁷ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüsey'n et-Taberistânî Râzî, *er-Riyâzü'l-mûniķa*, thk. Esad Cuma (Tunus: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân ve Merkezi'n-Neşri'l-Câmi'î, 2004), 287; İbnü'l-Melahimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi'uşûli'd-dîn*, 125-126.

İbnü'l-Melâhimî âlem ile yer ve gökteki cisimler ve arazları kastettiğini ifade etmektedir. Bu ise Hüseyinîlerin varlık sisteminde araz kategorisinin varlığının kabulünü açıkça ortaya koymaktadır.¹⁰⁵⁸ Hüseyinîler sadece arazların, mahallerinden ayrılmaları ve tek başlarına var olmaları mümkün olmayan sıfatlar olduklarını ayrıca mütehayyiz olmadıkları için arazların tek başlarına akledilmelerinin ya da görülmelerinin mümkün olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁵⁹

İslâmî dairede olmakla birlikte arazların varlığını inkâr eden bir diğer mütekellim de Cehm b. Safvân'dır. Cehm'in ontolojisinin Hişâm'dan farkı ise onun, varlıkları cisimler ve cisim olmayanlar şeklinde taksim etmesidir. Cisim olmayan Kadîm Teâlâ'dır. O'nun dışında her şey cisimdir. Hareket, sükûn gibi bütün arazları cisim olarak kabul eden Cehm, ontolojisinde arazlara yer vermeyerek varlık kategorisini cisimler ile sınırlı tutmaktadır. Bu bağlamda muhdes olarak kabul ettiği için ilâhî sıfatların dahi cisim olduklarını iddia etmektedir. Zira ona göre “şey”, mevcûd cisimdir.¹⁰⁶⁰ Varlıkları cisim ile sınırlaması ve dolayısıyla arazları da cisim addetmesi Cehm'in materyalist Stoa felsefesinden etkilenmiş olduğu iddialarına yol açmıştır. Ancak Cehm'in ontolojisinde cisim olmayan tek varlık Allah Teâlâ'dır ve O'nun dışında her şey cisimdir. Stoa düşüncesinde ise Tanrı'dan başka gayr-ı cismânî varlıkların bulunduğu kabul edilmektedir.¹⁰⁶¹ Nitekim Stoacı sistemde sadece gerçekten var olanlar cisim kapsamına alınmaktadır. Bu bağlamda mekân, boşluk, zaman ve söz (lekta) Stoacı sistemde cisim dışı unsurlar olarak zikredilmektedir. Ayrıca Tanrı da Cehm'den farklı olarak cisim addedilmektedir.¹⁰⁶²

Stoacılar dışında kelâmcılar arasındaki arazları inkâr görüşünün kaynağının İrân menşeli Senevî sistemler olduğu da iddia edilmektedir. Nitekim Hişâm b. Hakem'in arazların,

¹⁰⁵⁸ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, thk. Hasan Ensârî - Wilferd Madelung (Tahran: Müessese-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1387), 17.

¹⁰⁵⁹ Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ belegenâ min kelâmi'l-kudemâ'*, 62; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi'uşûli'd-dîn*, 333-335.

¹⁰⁶⁰ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Mu'allîn*, II/36, 164; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 303, 460; İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/175-176. Cehm b. Safvân mevcûd cisim anlamındaki “şey olma” noktasında birleşmenin benzerlik (temâsül) doğuracağı gerekçesiyle Allah'a “şey” denmesini reddetmektedir. Ona göre ne şey ne de cisim vasfının Allah'a nisbeti mümkün değildir. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, I/205.

¹⁰⁶¹ Schöck, “Jahm b. Şafvân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dîrâr b. 'Amr (d. 200/815)”, 9.

¹⁰⁶² Brunschwig, “Stoic Metaphysics”, 212-213; Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler)*, 265-268.

cismin ne aynı ne de gayrı sıfatlar olduğu görüşünde İbn Deysân'dan etkilendiği bizzat Mu'tezilî kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁰⁶³ Âlemin nur ve zulmet şeklinde ezeli iki temel aslın imtizacından meydana gelip kadîm olduğunu savunan Senevî grupların görüşleri hudûs üzerinden muhdisi ispat çabası içindeki kelâmcılar tarafından tartışılmakta ve bu bağlamda hudûs delilinin temeli olan arazların varlığını inkârları üzerinde özellikle durulmaktadır. Senevîlerin tamamının arazları inkâr etmedikleri inkâr edenler arasında da bu inkârın farklı boyutlarda olduğu nakledilmektedir. Nitekim Senevîlerin bir kısmı tıpkı Hişâm gibi arazları cisimlerin ne aynı ne de gayrı sıfat olarak kabul ederken bir kısmı ise arazları inkâr ederek iki asıldan ayrı bir hareket, sükûn ve fiil bulunmadığını ileri sürmektedir. Bunlar içerisinde arazları, cisimlerin zâtlarıyla özdeşleştirerek söz gelimi hareket ve sükûnun hareketli ve sâkin varlığın aynı olduğunu savunarak bunların araz ya da sıfat olmadığını ileri sürenler Senevîlerin çoğunluğunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla aralarında arazları kabul edenlerin bulunmasına rağmen Senevîler genel olarak araz inkârcıları arasında kabul edilmektedir.¹⁰⁶⁴ Senevî grupların arazları inkârları farklı şekillerde ifade bulmaktadır. Söz gelimi Senevîlerden Mennâniyye fırkası cisimlerin iki asıldan oluştuğu ve her bir aslın da siyahlık, beyazlık, sarılık, yeşillik, kırmızılık şeklinde beş cinsten oluştuğunu ileri sürmektedirler. Cismin sadece bu anlattıkları tarzda oluştuğunu ve bu şekilde oluşmayan şeyin cisim olmadığını ileri süren Mennâniyye arazları inkâr görüşünü benimsemektedir.¹⁰⁶⁵ Deysâniyye de Mennâniyye gibi cismin iki asıldan oluştuğunu savunmakla birlikte bu asıllardan birinin tamamen siyahlık diğerrinin ise tamamen beyazlık olduğunu kabul noktasında Mennâniyye'den ayrılmaktadırlar. Onlara göre Nur beyazlık, zulmet ise siyahlıktır. Renklerin sarı, kırmızı, yeşil şeklinde farklılaşması siyahlık ile beyazlık özelliğindeki iki temel aslın karışım farklılığından kaynaklanır. Deysâniyye ayrıca farklı araz türlerini birbirine eşitleyerek rengin tat, tadın koku, kokunun ses, sesin ise hava olduğunu ileri

¹⁰⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraqu gayrû'l-İslâmiyye*, 20.

¹⁰⁶⁴ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfî'l-Muşallîn*, II/38; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraqu gayrû'l-İslâmiyye*, 11, 22; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 566. Hareketlerin ve fiillerin araz değil âlemin temel ilkeleri olan Nur ile Zulmet'in ne aynı ne de gayrı olan sıfat olduklarını ileri sürenler bu hareket ve fiillere şey, ayn veya mana ismini sadece mecâzî anlamda atfetmektedirler. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 566.

¹⁰⁶⁵ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfî'l-Muşallîn*, II/37-38; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 562.

sürmüştür. Onlara göre işitme, görme, tatma ve koklama duyuları da birbirinin aynıdır.¹⁰⁶⁶ Deysâniyye'nin arazları birbirine mütecânis kılan bu görüşüne kelâmcıların geneli karşı çıkmakta ve rengin tattan, tadın kokudan, kokunun havadan ve havanın sestten başka olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁰⁶⁷

Her ne kadar araz inkârcıları arasında zikredilmeseler de âlem anlayışlarının merkezine tabiatları yerleştiren bazı Tabiatçı grupların yaklaşımlarında arazların inkârı fikrinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim tabiatçıların bir kısmı bütün cisimlerin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklinde dört tabiatı oluşturduğunu ve bu dört tabiatın da cisim olduğunu ileri sürmüş ve bahsi geçen bu dört tabiat dışında bir şeyin varlığını kabul etmemişlerdir. Hareketleri inkâr ederek renklerin, tatların ve kokuların da bu dört tabiat olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla bu grup cisimlerin diğer düşünürler tarafından araz olarak kabul edilen fakat kendilerinin tabiat olarak isimlendirdikleri sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk niteliklerinden oluştuğunu ileri sürmekte ve hareket, renk, tat gibi diğer nitelikleri de cisim kategorisine dâhil ederek bunların da bu dört tabiatı meydana geldiklerini iddia etmektedir. Tabiatçıların bir başka grubu ise cisimlerin dört tabiat olduğu görüşünde öncekilere katılmakla birlikte hareketleri kabul noktasında onlardan ayrılmakta ve tıpkı Nazzâm gibi tek arazın hareket olduğunu ileri sürmektedirler. Bu grup diğer tabiatçı gruplarla renklerin ve kokuların tabiatlardan oluştuğu hususunda hemfikirlerdir. Bir kısım tabiatçı düşünür ise arazları, hareketleri ve sükûnu tamamen reddetmişlerdir. Bunlar tıpkı daha önce zikredilen Dehrîler ve Esamm gibi söz gelimi siyahlığın siyah şeyin aynısı olup ondan başkası olmadığını, bu durumun tatlılık, ekşilik ve diğer tatlar ve kokular, sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk gibi bütün arazlar için de geçerli olduğunu savunarak arazları cisimle özdeşleştirip cisimden bağımsız varlıklarını inkâr etmişlerdir. Tabiatçılar içerisinde cismin hareketinin ve cismin fiilinin başkasından olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi cisimden ayrı bir varlık kategorisi olarak arazı kabul etmeyenler de bulunmaktadır.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁶ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfî'l-Muşallîn*, II/38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 296-297; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fırâkı gayrû'l-İslâmiyye*, 16-17.

¹⁰⁶⁷ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfî'l-Muşallîn*, II/38. Nesefî'nin ifadelerine göre Senevîler âlemin bu iki aşlının birbirine zıt iki şey olduğunu ileri sürmektedirler. Arazların zıtlığını ve hatta varlığını reddeden Senevîler zıtlığı cevherlere özgü kabul etmektedirler. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/136. Buna göre âlemin aslı olduğunu iddia ettikleri Nur ile Zulmet'in cevher olduğunu düşünmektedirler.

¹⁰⁶⁸ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfî'l-Muşallîn*, II/37. İslâm düşünce geleneğinde tabiatçıları Dehrî karakterde kabul edenler bulunduğu gibi hem Allah hem de Peygamber inancını reddedenlerin Dehrî,

Görüldüğü üzere bir kısım Tabiatçılar ile birlikte Mennâniyye ve Deysâniyye gibi Senevî grupların araz inkârcılığı genel olarak cisim ve arazı ile âlemdeki her şeyin temel birtakım asıllardan meydana geldiğinin ileri sürülmesi ve dolayısıyla her şeyin bu asıllara indirgenmesi şeklinde ifade bulmaktadır.¹⁰⁶⁹ Âlemin temel birtakım asılları olduğunu kabulleri ve âlemdeki her şeyin oluşumunu bu asıllara dayandırmaları bakımından Tabiatçı ve Senevî sistemlerdeki araz anlayışları Hişâm ve Cehm'den farklılık arz etmektedir. Ancak araz inkârcılığı noktasında birleştikleri için bu grupların görüşleri de kelâm eserlerinde Hişâm ve Cehm gibi diğer araz inkârcıları ile birlikte ele alınmakta ve arazların inkârının âlemin hudûsunu ispat yolunu kapatacağı düşüncesiyle kelâmcılar tarafından eleştirilmektedir.¹⁰⁷⁰ Zira genel olarak bir yaratıcının varlığını inkâr eden grupların arazları inkâr ettikleri düşünülmektedir.¹⁰⁷¹ Dolayısıyla yaratıcının varlığına dair kelâmcıların en temel delillerinden biri olan hudûsun temellendirilmesi arazların varlığının kabulüne bağlıdır. Bu noktada kelâmcıların arazların varlığını ispat için zikrettikleri argümanları zikretmek araz inkârcıları karşısında kelâmcıların tutumunun görülmesi açısından yerinde olacaktır.

3.1.2.1. Arazların Varlığını İspat Delilleri

Kelâmcıların arazların varlığını inkâr edenlere şiddetle karşı çıkmalarının nedeni cevherin arazların bir kısmından veya tamamından yoksun kalabilmesini ileri sürmenin âlemin hudûsuna yönelik istidlâl kapısını kapatacak olduğunu düşünmeleridir. Âlemin hudûsunun ancak arazların varlıklarının ispatı ile sabit olacağını düşünen kelâmcılar muhdisin varlığına da sadece âlemin hudûsunun ispatından sonra delil getirilebileceğini ileri sürmektedirler. Bu nedenle de sadece araz inkârcılarını değil bu kapıyı kapatacak

tabiata dayalı bir metafizik de olsa Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin Tabiatçı olduğunu söyleyerek iki grup arasında bir ayrım kuranlar da bulunmaktadır. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 547-561; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ahvâl*, thk. Mahmûd Bîcû (Amman: Dâru'l-feth, ts.), 43-44; Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*, 25-26; Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1994), 9/107.

¹⁰⁶⁹ Âlemin iki veya daha fazla asıldan meydana geldiği noktasına birleşmeleri nedeniyle Seneviyye ve Tabiatçı düşünceler arasında benzerlik görülmektedir. Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 81-82; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 102.

¹⁰⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 290; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/73; Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fî fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, 190.

¹⁰⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 53.

bütün fikirleri reddetmektedirler.¹⁰⁷² Arazların varlığını ispat ederken de renk, tat, koku gibi niteliklerin cismin aynısı ya da cismin bir sıfatı şeklinde varlıklarının kabulünü yeterli görmemektedirler. Zira onlara göre cisimden tamamen ayrı müstakil varlık unsurları olarak kabul edilmedikçe arazların varlığı gerçek anlamda kabul edilmiş olmayacaktır. Nitekim Eş'arî cismin niteliklerini cismin zâtına nisbet edenlerin hakikatte arazları inkâr ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁷³ Benzer tavır Mu'tezile'de de görülmekte ve bu bağlamda arazları mutlak anlamda inkâr eden Esamm'a karşı çıkıldığı gibi arazları cismin sıfatı olarak kabul eden Hişâm b. Hakem'e, cisim olduklarını iddia eden Cehm'e ve âlemi nur ve zulmet gibi asıllara indirgeyen Senevî düşüncelere de karşı çıkılmaktadır.¹⁰⁷⁴ Dolayısıyla âlemin oluşumunu cevher-araz düalizmi ile açıklayan Ehl-i sünnet ve Mu'tezile kelâmcıları, arazların varlığını hem âlemin cevher veya cisim gibi tek bir unsurdan oluştuğunu iddia edenlere cevap vermek maksadıyla hem de âlemin hudûsunun ispatına temel oluşturan arazların hudûsu fikrini koruma maksadıyla ele almaktadırlar.

Varlığının bilgisine ulaşma yöntemine göre düzenlenen araz tasniflerinde de belirtildiği üzere duyular ile idrâk edilen arazlar zorunlu olarak, idrâk edilmeyenler ise vahiy veya aklî istidlâl yoluyla bilinebilmektedir.¹⁰⁷⁵ Bu bağlamda bilhassa müdrek arazların inkârının zaruri bilgileri ve duyu algılarını idrâk anlamına geldiği ifade edilmektedir.¹⁰⁷⁶ Arazların varlığını ispat için zikredilen argümanlar genel olarak belirli bir arazın bir cisimde sürekli kalmayıp zıddının da yer alması ya da cisimlerin görünümlerinde meydana gelen değişimler üzerinden oluşturulmaktadır. Nitekim birbirinin eşi cevherlerden müteşekkil olmaları hasebiyle benzer olmaları gereken cisimlerde görülen renk değişimleri, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma durumları doğrudan gözleme konu olduğundan bilhassa bu arazların ispatında duyu algılarına hitap edilmektedir. Zira araz inkârcıları cisimlerdeki bu görünümeleri, görünümlerdeki değişimleri doğrudan arazların

¹⁰⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 290; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/73; Zeyd, *et-Tasavvuru 'z-zerrî fî fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, 190; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 425.

¹⁰⁷³ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muşallîn*, II/43; İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtü'l-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 215.

¹⁰⁷⁴ Söz gelimi İbn Metteveyh renk arazının varlığının tam olarak bilinebilmesi için onun cisimden ayrı bir varlığı bulunduğunun ispat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu nedenle rengin cisim ya da cismin bir sıfatı değil cisimden ayrı müstakil olarak var olduğunu ispat üzerinde özellikle durmaktadır. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/128-129.

¹⁰⁷⁵ Zeyd, *et-Tasavvuru 'z-zerrî fî fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, 191; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 92.

¹⁰⁷⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/76, 396-397.

zâtına nisbet etmekte ve hareketlinin herhangi bir hareket olmadan hareketli olduğunu, siyahın (esved) siyahla kâim herhangi bir siyahlık (sevâd) olmadan siyah olduğunu iddia etmektedirler. Bunlara karşı arazları kabul edenler de nesnelerin sahip oldukları görünümlerin ve bu görünümlerdeki değişimlerin onların kendi zâtlarından, başka zâtlardan ya da bir yaratıcının yaratmasından değil zâtlarından ayrı birtakım manalardan kaynaklandığını ileri sürmektedirler.¹⁰⁷⁷

Cisimlerin zâtlarının aynıyla bâkî kalmalarına rağmen görünümlerinde değişikliklerin gözlenmesine dayalı argümanlar bir cismin, öncesinde sâkin iken sonrasında hareketli olması ve öncesinde birleşik iken sonradan ayrılması, daha önce siyah olarak görünürken bir süre sonra beyaz olarak görünmesi şeklinde duyu gözlemleri üzerinden izah edilir. Cismin siyah, birleşik ya da hareketli görünümü ya kendi zâtından dolaydır (lizâtihi) ya da bu görünümü sağlayan, onun zâtından ayrı bir mana/illet söz konusudur. Cismin görünümünün bu iki sebepten kaynaklanmadığı iddiası da alternatifler dâhilindedir. Cismin siyah, birleşik ya da hareketli görünümünün zâtından kaynaklandığı varsayılırsa zâtın varlığı devam ettiği sürece cismin ilk görünümünde herhangi bir değişiklik olmaması, siyah görünümün bâkî olması ve beyaza dönüşümün imkânsızlığı söz konusu olacaktır. Zira siyah görünümünün nedeni cismin zâtı kabul edildiğinde beyaz görünümünün de zâttan kaynaklandığının söylenmesi gerekecektir. Dolayısıyla siyah görünümlü zâtın varlığı devam ederken beyaza dönüşüm kabul edildiğinde bu beyaz görünüm de zât ile özdeş kabul edildiğinden aynı zâta iki zıt görünüm birden nisbet edilmiş olacaktır. Buna göre cisimlerdeki renk dönüşümlerinin izahının cisimlerin zâtları ile yapılması uygun bir yöntem değildir. O halde siyah görünümün zâttan değil zâttan ayrı bir manadan kaynaklandığının kabulü ile birlikte bu zâtın varlığı devam ederken siyah görünümünün beyaza dönüşmesini sağlayanın da zâttan ayrı başka bir mana olması gerekecektir. Yani siyah olan zâtın varlığının devamı ile birlikte siyah cismin beyaza dönüşmesi, bu dönüşümün *lizâtihi* gerçekleşmediğine ayrıca dönüşüm öncesinde de zâttan dolayı değil bir manadan dolayı siyah olduğuna ve beyaza dönüşmeyle siyahın yok olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla zât bâkî iken, hâdis bir mana sayesinde beyaza dönüşmüştür.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 92; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 38; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 61; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/73.

¹⁰⁷⁸ Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/73.

Cisimlerin, niteliklerini zâtları nedeniyle kazandıkları söyleminin doğuracağı bu imkânsızlıklara rağmen arazları kabulden kaçınma maksadıyla cisimlerdeki bu görünümünün söz gelimi siyahlığın ne zâttan ne de bir manadan kaynaklandığını söyleyerek her iki alternatifini de hükümsüz kılmak arazları kabul eden kelâmcılara göre geçerli bir yöntem değildir. Zira zikredilen bu söylem nefy ifade etmektedir ve nefy de nesnelere iki vasıftan birini tahsisi mümkün kılmamaktadır. Dolayısıyla cisimlerdeki görünümlere zât ya da mana gibi bir neden atfedilmedikçe cismin, siyah ve beyaz oluşumları eşit olacak yani cismin siyah oluşu beyaz olmasından daha uygun olmayacaktır. Cismin hangi şekilde görüneceğinin belirleyici bir unsuru söz konusu olmayacağından bu iddianın savunulması mümkün değildir.¹⁰⁷⁹ Aynı şekilde cisimlerdeki siyah, beyaz, hareketli ve sâkin görünümlerin bir yaratıcının o şekilde yaratmasından kaynaklandığı savunusu da araz inkârcıları için bir çıkış yolu olmayacaktır. Zira cisimlerdeki görünümler ve gözlenen değişimlerin bir yaratıcıya atfedilmesi durumunda yaratıcının değişimi yaratması da ya söz gelimi cismin siyah oluşu için gerekli zâtını yaratması ile ya da bunun için gerekli bir mananın yaratılması ile gerçekleşecektir. Dolayısıyla mevzu yine cisimlerin niteliklerinin zâttan dolayı mı (lizâtihî) yoksa bir manadan dolayı mı (lima'nâ) kazanıldığı tartışmasına dönecektir.¹⁰⁸⁰ Netice olarak arazlar eğer araz inkârcılarının iddia ettiği gibi nesnelerin zâtî özellikleri olsaydı onlardan asla ayrılmaz ve nesnelerde zıt görünümler ve değişiklikler gözlenemezdi. Böylece bir cisim ya hareketli ya sâkin ya siyah ya beyaz olur, sâkin bir cisim asla hareket edemezdi. Dolayısıyla görünümlerinin değişmesine rağmen cisimlerin zâtlarının varlıklarının olduğu gibi devam etmesi, bu görünümleri sağlayan manalar ile görünümlerin taşıyıcısı zâtların birbirinden ayrı olduğunun delildir. Zira bir şeyin aynı durumda, aynı mekânda ve aynı zamanda hem madum hem de mevcut olması imkânsızdır. Cisimde bir mananın bulunduğunu kabul edip bu manayı isimlendirme noktasındaki farklılıklar ise lafzî tartışmalardan ibaret olacaktır.¹⁰⁸¹

Ehl-i sünnet metinlerinde cisimlerde gözlenen değişimler üzerinden araz ispatının Mu'tezile'nin bilhassa arazların yine arazlarla ispat edilebileceğini ve arazları ispat için

¹⁰⁷⁹ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/74; Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 56; Bâkılânî, *Temhîdû'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 38-39.

¹⁰⁸⁰ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/74.

¹⁰⁸¹ Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, 56; İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/193-194.

başka bir yol olmadığını ileri süren Ebû Hâşim'in takipçileri yani Behşemîlerin usulüne aykırı olduğu ileri sürülmektedir. Bu iddiayı temellendirmek için öne sürdükleri hususlardan biri Behşemîlerin canlı bedenın ölüye dönüşümüne rağmen ölümün bir mana olmadığını iddia etmeleridir.¹⁰⁸² Oysa Behşemîler her ne kadar ölümün, hayat arazına zıt bir araz olduğunu kabul etmeseler de bedenlerde hayatın bulunduğu ve bulunmadığı durumlar arasındaki farklılığı kabul etmektedirler. Sadece bedendeki canlılığın (hayat), ölüm denilen müstakil bir araz aracılığı ile değil varlık şartlarının ortadan kalkması neticesinde hayat arazının bedenden zevâli ile gerçekleştiğini ileri sürmektedirler.¹⁰⁸³ Kaldı ki Behşemî metinlerde de cisimlerdeki değişimlere ya da zıt niteliklerin cisimlerdeki bulunuşuna dair Ehl-i sünnet'in ifadelerine benzer izahlar kullanılmaktadır. Söz gelimi rengin cisim ya da cismin bir sıfatı olmayıp cisimden, daha doğrusu bulunduğu mahalden ayrı müstakil bir mana olarak varlığının ispatında renklerin cisimleri terkleri, solmaları, siyah saçın ağararak beyazlaşması örnekleri üzerinde durulmaktadır. Rengin, cismin idrâk edilmesini sağlayan bir sıfat olmayışı ise cevherlerin renklerinin farklılığı ile izah edilmektedir. Zira Behşemî sistemde bir nesnenin idrâki, o nesnenin en özel sıfatı sayesinde gerçekleşmektedir. Renk, cismin bir sıfatı kabul edilirse o zaman mütecânis oldukları için cevherlerin renk bakımından farklılık göstermeleri mümkün olmayacaktır. Oysa gözlem, farklı renklerde cisimlerin varlığını ortaya koymaktadır. O halde renkler de cevherlerden ayrı manalar olmalıdır.¹⁰⁸⁴

Ehl-i sünnet, arazları ispat delillerinin Mu'tezilî sistemde savunulamayacağını Mu'tezile'nin sıfat anlayışıyla ilişkili olarak da öne sürmektedir. Bu bağlamda Ebû Hâşim'in söz gelimi aczin kudretin yokluğu anlamına gelip bir mana olmadığı iddiasına dikkat çekilmektedir. Ebû Hâşim'in bu iddiası doğru farz edildiğinde bu fikrin tüm arazları kapsaması gerekeceği böylece söz gelimi sükûnun varlığının hareketin yokluğu üzerinden, lezzetin varlığının da elemin yokluğu üzerinden ispat edilebileceği

¹⁰⁸² Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 56.

¹⁰⁸³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/405-407. Mu'tezile'ye göre hayat arazının var olabilmesi için mahal, bir tür telif olan binye, belli oranda rutubet ve seyreklik (tehalhul) gereklidir. İdrâk edilmeyen arazlardan olduğu için onlara göre hayat arazının varlığı zorunlu olarak değil ancak istidlâli yolla bilinebilmektedir. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, II/381-386.

¹⁰⁸⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 92; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/129; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 78.

belirtilmektedir.¹⁰⁸⁵ Sıfat anlayışları itibariyle Mu‘tezile’nin Allah Teâlâ’yı zâtından dolayı ve herhangi bir ilim olmaksızın âlim kabul etmelerinin de onların sisteminde arazların varlığını ispat yolunu kapatan durumlardan biri olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Behşemî sistemde arazların ispatının mümkün görülmemesi nedenlerinden biri de mâlumu bulunmayan ilmin varlığını metafizik âlemde mümkün görmeleridir.¹⁰⁸⁶

Mu‘tezile’nin arazların varlığını ispat yöntemi arazların idrâk edilip edilmeyişine göre farklılık göstermektedir. Duyu idrâki ile algılanan arazların varlığının inkârını imkânsız buldukları için söz gelimi rengin ya da sesin varlığını ispat ile uğraşmamaktadırlar. Bu konuda sadece bu idrâk edilenlerin varlık tasnifinde cisimler kapsamında değil arazlar kapsamında değerlendirilmeleri gereği üzerinde durmaktadırlar. Bu bağlamda tıpkı renklerin cisim ya da cismin bir sıfatı değil cisimden başka bir varlık, bir araz olduğunu ispata çalıştıkları gibi ses, koku ve tat için de aynı yöntemi benimsemektedirler. Söz gelimi sesler onlara göre idrâk edilen arazlardan olduğu için varlıklarını inkâr yolu yoktur. Bu nedenle yapılması gereken sadece seslerin Nazzâm ya da bazı araz inkârcılarının iddiasının aksine cisim ve cismin sıfatı olmadığını ispat etmektir. Bu ispat argümanlarında arazlar ile cisimler arasında farklılıkları gösteren hükümlere dikkat çekildiği görülmektedir. Bu konuda ilk zikredilen durumlardan biri seslerin tıpkı renkler gibi bir mahalle hulûl suretiyle var olmaları cisimlerin ise herhangi bir şeye hulûllerinin kabul edilmemesidir. Nitekim seslerin cisim olması durumunda cisimlerdeki kesâfet özelliğine haiz olmaları ve böylece ses parçalarından duvar örmenin veya ev inşa etmenin imkânı gerekecektir. Ayrıca cisimler birbirinin eşi mütecânis cevherlerden meydana geldikleri için birbirlerine benzer (mütemâsil) iken sesler arasında ise farklılık olduğu gözlenen bir gerçektir. Buna göre bütün cisimlerin de mütemâsil oldukları hükmü

¹⁰⁸⁵ Ebû Ali ve Kâbî gibi Mu‘tezilîler aczin kudrete zıt bir araz olduğunu kabul ederken Ebû Hâşim ve takipçileri bunu inkâr etmekte ve aczin bir araz olmadığını ileri sürmektedirler. Bunun nedeni kudretin varlığını hayat arazının ve bir tür telif olan binyenin varlığı gibi şartlara bağlamaları ve kudretin yokluğunu da bu şartların ortadan kalkmasıyla izah etmeleridir. Behşemî sistemde bir fiili yapamama durumu aczin varlığından değil o fiili yapmayı sağlayacak kudretin varlık şartlarından bir ya da birkaçının yokluğu ya da kudretin kullanımına yönelik birtakım engellerden dolayıdır. Bahsedilen bu engeller ise acz değildir. Zira engeller kudreti değil fiili ortadan kaldırmaktadır. Öyle ki bu engellerin yokluğunda fiili gerçekleştirmek mümkün olacaktır. Ayrıca kâdir bir kimsenin bir fiili yapması kâdir olmasına rağmen imkânsız olabilmektedir. Şayet engeller kudretin zıttı bir araz olduğu iddia edilen acz olsaydı kişi aciz olduğu şeye kâdir olmuş olurdu. Nitekim söz gelimi bir kimse normalde yazı yazma kudretine sahip iken yazı yazma bilgisinin yokluğu onun yazı yazma eylemini gerçekleştirmesine engel teşkil etmektedir. Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 250-255; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, II/446-449, 512-517.

¹⁰⁸⁶ Bağdâdî, *Uşûlû’d-dîn*, 56; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli’-d-dîn*, 58-59.

uyarınca seslerin cisim olması durumunda cisimlerin tümünün işitme suretiyle idrâk edilebilmesi gerekecektir. Ya da cisimlerin görme yoluyla idrâki sesler için geçerli olacak ve seslerin işitme değil görme yoluyla da idrâkinin imkânı söz konusu olacaktır. Seslerin araz değil cisimlerin bir sıfatı oldukları iddiası da benzer şekilde cismin sıfatlarına ait kabuller ile arazlar arasındaki farklar üzerinden geçersiz kılınmaktadır.¹⁰⁸⁷

Mu‘tezile içinde idrâk edilip edilmediği tartışmalı olan kevn arazlarının ispat argümanları bu tartışmalara rağmen Ehl-i sünnet’in argümanları ile benzerlik arz etmektedir.¹⁰⁸⁸ Ebû Ali el-Cübbâi ve Kâbî hareket ve sükûn gibi kevn arazlarının tümünün görme ve temas yoluyla idrâk edilebildiğini bu nedenle de varlıklarının renklerdeki gibi duyu yoluyla bilindiğini ileri sürmektedirler.¹⁰⁸⁹ Ebû Hâşim ve takipçileri ise kevn arazların hiçbirinin duyu idrâkine konu olmadığını iddia etmektedirler. Ebû Hâşim başlangıçta idrâk edilmemelerine rağmen kevnlerin varlık bilgisine zorunlu bilgi ile de ulaşılabileceğini kabul etmiş ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçerek kevnlerin varlığının sadece aklî istidlâl ile bilinebileceğini savunmuştur. Kendinden sonra gelen Mu‘tezilîler de onun bu görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁹⁰

Hareket-sükûn, ictimâ-iftirâk şeklindeki kevn arazlarının Cüveynî öncesindeki ispat delilleri daha basit bir yapı arz etmektedir. Bu dönemdeki argümanlar, renklerin, tatların, kokuların, telif, hayat, ölüm, ilim, cehl, kudret, acz ve diğer araz türlerinin varlıklarının ispatı için de kullanılan ve cisim ya da cevherlerde gözlenen farklı ya da zıt durumlar üzerinden kurgulanan delillerdir. Nitekim kevn arazlarının ispatı da cevherlerin birleşik-ayrık, hareketli ve sâkin oluş durumlarındaki değişkenliklere dayandırılmaktadır. Değişimin imkânsızlığına yol açacağı gerekçesiyle cevherlerdeki bu değişimleri

¹⁰⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: Halku’l-Kur’ân*, 24-26; Nisâbüri, *el-Mesâ’il fî’l-hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 152; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/177-178.

¹⁰⁸⁸ Cevherlere tehayyüz özelliğini kazandırmaları hasebiyle cevherin yoksun kalamadığı tek araz türü olarak kabul edilmeleri yanında idrâk edilip edilmedikleri ve varlıklarının zorunlu olarak mı istidlâlî olarak mı bilindiği hususundaki tartışmalar nedeniyle bazı Mu‘tezile metinlerinde oluş arazlarının varlığının ispatına ayrı başlık hasredildiği de görülmektedir. bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 96-104; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’l-Mecmû’ fî’l-Muhtî bi’t-teklîf*, I/31-46; İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Mu‘temed fî uşûli’d-dîn*, 86-133. İmam Eş‘arî ve Cüveynî de oluş arazlarıyla özel olarak ilgilenmişlerdir. İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 243-246; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’d-dîn*, 227-271.

¹⁰⁸⁹ Ehl-i sünnet âlimleri arazların görülmesini mümkün kabul etmekle birlikte ictimâ, hareket gibi oluş arazlarının temâs ile idrâk edilebileceği fikrine karşı çıkmaktadırlar. İbn Fûrek, *Mücerredü Maqâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 244, 263; Nesefî, *Tebşirâtü’l-edille fî uşûli’d-dîn*, I/533-534, 543.

¹⁰⁹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/8, 237-238; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’l-Mecmû’ fî’l-Muhtî bi’t-teklîf*, I/32.

sağlayanın cevherin kendi zâtı olamayacağı ortaya konularak hareketli, sakin, birleşik ya da ayırık oluşun kevn arazları ile sağlandığı ispat edilmektedir.¹⁰⁹¹

Mu‘tezile’de kevn arazlarının ispat argümanları cevherlerin kâin oluşu hususuna dayandırılmaktadır. Mütেকaddimîn dönemin sonlarına doğru Ehl-i sünnet kelâmcılarından Cüveynî’nin de arazların ispatında aynı yolu izlediği görülmektedir. Böylece cevherlerin belirli bir cihette konumlanmalarını sağlama işlevi gören kevn arazlarının varlıklarının ispatında kullanılan argümanlar Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet metinlerinde benzerlik göstermeye başlamıştır. Kevn arazlarının ispatında cevherlerin aynı hal ve aynı şartta sözgelimi sol yönde hareket etmesi de mümkün iken sağ yönde hareketli olmasına ya da birleşik halde konumlanmaları da mümkün olan iki cevherin ayırık olarak konumlanmaları durumlarına dikkat çekilmektedir. Burada “aynı hal” ile kastedilen, cevherin herhangi bir yönde konumlanmasının imkânını ifade eden *tehayyüz* niteliği iken “aynı şart” ile kastedilen ise *varlıktır*. Yani var olma şartı ve mütehayyiz olma özelliğine sahip bir cevherin herhangi bir şekilde konumlanması mümkün iken sadece belirli bir yön ve şekilde konumlanmış olması bütün mümkün alternatifler içerisinde cevheri bu yöne tahsis eden bir tahsis edicinin bulunduğu sonucuna götürmektedir.¹⁰⁹² Kevn arazının ispatı da bu tahsis edicinin kimliğinin sorgulanması sürecinde gerçekleştirilmektedir. Zira cevherlerin bütün mümkün cihetler içerisinde tek bir cihete tahsisi ya cevherlerin bizâtîhî kendilerinden ya zâtî sıfatlarından kaynaklanacak ya da cevherin zâtı dışında bir sebep aranacaktır. Cevherlerin bir cihette konumlanmalarının zâtlarından kaynaklanmaları durumunda zât var olduğu süreçte konumlarında bir değişikliğin olmaması gerekecektir. Oysa cevherlerin konumlarında değişiklikler olduğu gözlenebilen bir gerçektir. Aynı şey zâtî sıfatlarda değişimin

¹⁰⁹¹ Bâkılânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’d-delâ’il*, 38-39; Bağdâdî, *Uşûlü’d-dîn*, 56; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 82; Pezdevî, *Uşûlü’d-dîn*, 13-14.

¹⁰⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 96-97; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/238; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’l-Mecmû’ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf*, I/32-34; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’d-dîn*, 53. Tahsis kavramının kelâmdaki kullanımlarını tartıştığı makalesinde Herbert Davidson, tahsis temelli delillerin ilk örneklerinin Cüveynî ve Kâdî Abdülcebbâr’ın bu delilinde olduğu gibi arazların varlığını ispat argümanlarında görüldüğünü belirtmektedir. Genel olarak tahsis; belirli bir özelliğe sahip olan nesnenin bu özellikten farklı bir özelliğe sahip olma ihtimali de söz konusu iken hâlihazırda sahip olduğu özelliği ona tahsis eden bir şey bulunması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Arazların varlık delili olarak kavram, yukarıda zikredilen argümanlardaki gibi cisimlerin başka görünümelerde ve özellikte olmaları da mümkün iken söz gelimi cismin sağ yönde hareketli olması ya da sol yönde hareketli olması gibi durumlar göstermesinin onları bu durumlara tahsis eden bir mananın varlığının gerekliliği üzerinden kullanılmaktadır. Herbert A. Davidson, “Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy”, *Philosophy East and West* 18/4 (1968), 299–303.

imkânsızlığı nedeniyle konumun cevherlerin zâtî sıfatlarından kaynaklanmaları durumunda da geçerlidir. Cevherin belirli bir yönde konumlanışının cevherin varlığı, hudûsu ve ademi gibi zâtıyla ilgili birtakım durumlardan kaynaklandığı iddiaları bu nedenlerle reddedilmektedir. Nitekim cevherin belirli bir cihette konumlanmasının söz gelimi birleşik olmasının nedeni cevherin varlığı olsaydı o zaman cevher var olduğu sürece birleşik kalacak ve asla ayırık hale dönüşemeyecektir. Oysa varlığı süresince bazen ayırık bazen birleşik durumda bulunduğu müşahade edilebilmektir. Ayrıca bir cevherin birleşik konumlanmasının da ayırık konumlanmasının da sebebi doğrudan varlığı olursa o zaman var olduğu sürece her iki şekilde konumlanma illeti geçerli olacağından cisim hem birleşik hem de ayırık olacaktır ki bu muhaldir. Cismin hudûsu da cevherlerin belirli bir cihette konumlanmasının nedeni olamamaktadır. Zira hudûs hali ortadan kalkıp bekâ durumuna geçildiğinde illet ortadan kalkacağı için cevherin konumunun da değişmesi gerekecektir. Oysa cevherler hudûs durumlarındaki konumlarını bekâ durumlarında da sürdürebilmektedir. Cevherin varlığı gibi ademi de bir cihette konumlanmanın illeti değildir. Nitekim bir cihette konumlanma için öncelikle var olma gereklidir.¹⁰⁹³ Zât ya da zâta ait özelliklerin herhangi biri ile izahı mümkün olmayınca cevherlerin cihette konumlanmasının illetini zâtın dışında arama gereği doğmaktadır.

Cevherin zâtının dışındaki bu sebep ya bir fâilin fiili yani bir fâilin, cevheri o cihette o şekilde yaratması ya da zâttan ayrı bir mana olacaktır. Belirli bir cihete tahsis edenin bir fâilin fiili olduğu iddia edilince bu durumda herhangi bir mana olmaksızın bir cismi birleştirme veya ayırma kudretine sahip beşerî bir fâilin o cismi var etmeye de kâdir olması gerekecektir ki bu da mümkün değildir.¹⁰⁹⁴ Dolayısıyla belirli bir cihette konumlanışın nedeni bir fâilin fiili de olamamakta ve geriye sadece bir mana sayesinde konumlanma alternatifi kalmaktadır.

Cismin bir cihette konumlanmasına illet kılınacak mana mevcûd ya da madum olmalıdır. Ademin her yönden mutlak nefyi ifade etmesi ve bir şeyin iki alternatiften birine tahsisine engel teşkil etmesi nedeniyle söz konusu mananın madum olması mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla adem, bir cevherin bu cihette konumlanmasının şu cihette

¹⁰⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 99–100; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/241–242.

¹⁰⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 100–101; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/242; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhîti bi't-teklîf*, I/38–39; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 54.

konumlanmasından daha elverişli olduğunu belirlemede bir etken değildir. Kaldı ki söz gelimi cevherlerin birleşik olarak konumlanmalarının nedeni iftirâk arazının yokluğu, ayırık olmalarının nedeni de ictimâ arazının yokluğu olsaydı her iki arazın yokluğu durumunda cevherlerin hem birleşik hem ayırık olmaları gerekecektir. Bu ise iki zıttın birlikteliği şeklinde bir imkânsızlığı ifade ettiğinden cevherleri belirli bir cihete tahsis edenin manaların yokluğu olduğu söylenememektedir.¹⁰⁹⁵ Böylece cevherlerin mevcûd bir mana ile cihetlere tahsis edildikleri ortaya çıkmaktadır. Ancak bu mevcûd mananın keyfiyeti de sorgulanmadan cihete tahsis üzerinden arazların varlığının ispatı tamamlanmış sayılmamaktadır. Bahsedilen mevcûd mana ya mütehayyiz ya da gayr-ı mütehayyiz olabilecektir. Mütehayyiz kabul edilmesi bu mananın cevher türünden olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda ise bir cevheri bir cihete tahsis edenin başka bir cevher olduğu sonucu çıkacaktır. Cevherlerin tümü birbirinin aynı (mütecânis) olduğundan cihete tahsis konusunda cevherler arasında bir üstünlük söz konusu olamayacak ve cevherlerin bir kısmı cihete tahsis edici, bir kısmı cihete tahsis edilen şeklinde kategorize edilemeyecektir. Dolayısıyla cevherlerin aynılıkları nedeniyle bir cevherin cevher olmak bakımından kendi kendini bir cihete tahsis etmesi gibi kabul edilemez bir durum söz konusu olacaktır. Zira daha önce izah edildiği üzere cihete tahsisin cevherin kendi zâtı ya da zâtî sıfatlarına atfı doğru bir yaklaşım değildir. Böylece cihete tahsis eden mananın mütehayyiz ve cevher olmadığı kabulünün zorunluluğu ortaya çıkmaktadır ki bu özellikteki varlıklar da arazlardır. Neticede bir cismin ancak ve ancak bir mana nedeniyle belirli bir cihette olmasının mümkün olduğu ve bu mananın da kevn olduğu ortaya çıkmakta ve bu sonuca nazar ve istidlâl ile ulaşılmış olunmaktadır.¹⁰⁹⁶

Varlığını sadece Mu'tezile'nin kabul ettiği fenâ arazının varlığını ispat yöntemi bu arazın idrâk edilenlerden olup olmadığı hususu gibi tartışmalıdır. Nitekim Ebû Hâşim, kesin bir hükme varmak için bir delil bulunmadığı gerekçesiyle fenânın idrâki konusunda tevakkuf ederken Ebû Ali gibi bazı Mu'tezilîler ise fenânın idrâk edilmeyeceğini ileri sürmektedirler. İdrâk konusundaki bu tartışmalar fenâ arazı ve cisimlerin fenâ bulmasının

¹⁰⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 102-103; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/245-249; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, I/35-37; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 53.

¹⁰⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 103; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/240-241; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, I/44; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 53-54.

imkânı bilgisine nasıl ulaşılacağı hususunda da etkisini göstermiştir. Arazilarda bekâ ve fenâ bahsinin işlendiği bölümde de zikredildiği üzere Ebû Ali fenâ arazının aklî delil ile bilinebileceğini iddia ederken Ebû Hâşim ise fenânın varlık bilgisine ancak vahiy ile ulaşılabilirliğini ileri sürmektedir. Cevherin fenâsını da fenâ bulmamasını da mümkün görmesi aklın bu konuda kesin bir hüküm veremeyeceği düşüncesini ve vahye başvuru ihtiyacını doğurmuştur. Bu yüzden Ebû Hâşim cisimlerin fenâsına dair vahyî bir bilgi bulunmadığı takdirde cisimlerin ebede kadar bâkî kalacağını kabul edileceğini düşünmüştür. Nitekim *evvel* ve *âhir* olanın Allah olduğunu ve her şeyin yok olacağını belirten âyetler âlemdeki cisim ve cevherlerin yok olacağını dolayısıyla fenânın varlığını gösteren semî delillerdendir. Bununla birlikte Ebû Hâşim vahyin, cevherlerin yok olacağı bilgisini verdiğini savunmakla birlikte fenânın cevhere zıt oluşu ya da herhangi bir mahalde bulunmayışı gibi özelliklerinin akıl ile bilineceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla ona göre fenânın biri nakle diğeri akla taalluk eden iki cihetten ispatı söz konusudur.¹⁰⁹⁷

Mütekaddimîn dönemde arazları ispat maksadıyla zikredilen argümanlar arasında ifade farklılıkları olsa da neticede argümanların temelinde cevher ya da cisimlerde gözlenen değişimlerin onların zâtlarına, zâtî sıfatlarına ya da bir fâilin fiiline değil zâtlarından ayrı manalara dayandırılması gerektiği fikri bulunmaktadır. Vahyî bilgiye bağlı olan fenâ arazi hariç tutulacak olursa genel olarak beş duyu organı ile algılanan arazların varlığının müşahade ile zorunlu olarak bilindiği kabul edilirken duyu idrâkine konu olmayan ilim ve kudret gibi arazların varlıklarının ispatı ise aklî istidlâle dayandırılmaktadır.¹⁰⁹⁸ Cevherlerden ayrılması asla düşünülemediği için hem Ehl-i sünnet hem de Mu‘tezilî kaynaklarda üzerinde özellikle durulan kevn arazlarının idrâki konusundaki tartışmalar ise onların ispatında hem zorunlu bilgi hem de aklî istidlâle bağlı farklı yaklaşımlar benimsenmesine neden olmuştur. Kelâmcılar arazların sadece varlıklarını ispat ile yetinmemişler ve duyuyla idrâk edilmeleri hasebiyle zorunlu olarak bilinmelerine rağmen renk ve ses gibi arazların cisim olmadıklarını ispat için geniş izahlarda bulunmuşlardır. Böylece araz inkârcılığını her yönden tamamen bertaraf etmek için cisimlerdeki

¹⁰⁹⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*, 432, 437-441; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fî'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/101-102; Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ beleğânâ min kelâmi'l-kudemâ*, 377.

¹⁰⁹⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/8; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerḥu Kitâbi't-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*=*An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 6.

değişimlerin temeli olarak arazların cevher ve cisimlerden ayrı varlıklarını ispat ile birlikte arazların cisim ya da cevher olamayacağı üzerinde de durmuşlardır.

3.1.3. Arazcı Düşünce

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki tartışmanın üç problemde düğümlendiğini belirtmektedir. Nesefî'nin ifadesine göre Ehl-i sünnet'in Nazzâm ile olan tartışması renklerin, tatların, kokuların ve seslerin cisim mi araz mı olduğu hususunda iken Dırâriyye ve Neccâriyye ile olan tartışması arazların cismi oluşturan parçacıklar olup olmadığı noktasındadır.¹⁰⁹⁹ Mu'tezilîlerin geri kalanıyla tartışılan husus ise bekânın bâkînin zâtına zâid bir mana olup olmadığı meselesidir. Çalışmamızın buraya kadar olan bölümünde Nazzâm ve Mu'tezile'nin geneli ile tartışılan iki probleme değindik. Bu bölümde ise cisimlerin ana bileşeninin arazlar olduğunu ileri sürerek cisim ve âlemin oluşumunda arazlara başrol verip cevheri devre dışı bırakan ve böylece monist bir ontoloji savunan Dırâr b. Amr ile öğrencisi Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr'ın konu hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Kelâm metinlerinde âlemin arazlardan oluştuğu şeklindeki arazcı düşüncenin öncelikle Basra Mu'tezilesinin ilk kelâmcılarından Dırâr b. Amr'a nisbet edilmesi ve bu düşüncenin onunla olduğu kadar takipçileri Dırâriyye ile özdeşleşmesi dahası Nesefî'nin âlemin arazlardan oluştuğu iddiası karşısında muhatabın Dırâr olduğunu beyan eden ifadeleri İslâm düşüncesinde arazcı yaklaşımın temsilcisinin Dırâr b. Amr olarak kabul edildiğini göstermektedir. Hafs el-Ferd Dırâr'ın öğrencisi olması hasebiyle bu konuda hocasına katılmaktadır. Aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunmamasına rağmen pek çok hususta olduğu gibi Neccâr'ın bu konudaki yaklaşımında da Dırâr'ın etkisi olduğu ileri sürülmektedir.¹¹⁰⁰ Âlemin arazlardan oluştuğunu savunmaları hasebiyle Câhız tarafından *ashâbu'l-a'râz* olarak anılan bu gruba göre cisimler birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlardan oluşmakta, varlıklarını ve arazları taşıma özelliklerini ancak arazların bu

¹⁰⁹⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/121-127.

¹¹⁰⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 125, 128; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 362; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 12; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/71. İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin cisimlerin renk, tat, koku gibi arazlar toplamından oluştuğunu savunduğu yönündeki bir iddiadan bahsetmekte ancak bu iddianın hatalı olduğunu belirtmektedir. İbn Fûrek'e göre böylesi büyük bir hatayı ifade eden bu iddianın sahipleri Eş'arî'nin tek bir kitabını okumamış, tek bir söylemini işitmemiş, onun tek bir takipçisi ile irtibatla bulunmamış kişiler olmalıdır. Zira Eş'arî'nin kitapları cismin arazlar toplamı olduğu söylemine yönelik eleştiriler ile doludur. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 333.

şekilde bir araya gelmesiyle kazanmaktadırlar. Cismi oluşturan arazlar hayat veya ölüm, renk ve tat arazlarından biri ayrıca koku, ağırlık, hafiflik ve dört tabiat yani sertlik ve yumuşaklık, sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk arazlarıdır. Nitekim Dırâr'a göre duyu ile idrâk edilen de cismin kısımları (eb'âd) olan bu arazlardır.¹¹⁰¹ Kudret, lezzet, elem, ilim ve cehâlet gibi arazlar ise cansız ve ölü cisimlerden soyutlanma imkânları nedeniyle cismi oluşturan arazlar arasında kabul edilmemektedir. Bunlar cisim özelliğinin kazanılmasının ardından cisme dâhil olabilen ve duyu ile idrâk edilmeyen arazlardandır.¹¹⁰² Joseph van Ess'in tabiriyle cismin oluşum aşamasında rol alan ve cismin kısımlarını oluşturan arazlar birincil, cisim özelliği kazanıldıktan sonra cisme eklenenler ise ikincil arazlar mesabesinde dir.¹¹⁰³ Cisim tanımına uygun şekilde Dırâr insanın da renk, tat, koku, kuvvet gibi arazların bileşimi ile oluştuğunu savunmaktadır. Cisimlerin arazlardan oluştuğu konusunda Dırâr'ın yaklaşımını benimseyen Neccâr, bu konuda Dırâr'dan farklı olarak kuvvet arazının insanı oluşturan cüzlerden olmadığını ileri sürmüştür.¹¹⁰⁴

¹¹⁰¹ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 446. Arazların idrâki tartışmalarını naklederken Dırâr'ın cismin kısımlarını oluşturan arazların idrâkine savunduğunu belirten Kâbî, cisim anlayışını aktardığı bölümde Dırâr'ın düşüncesinde münferit arazların değil arazlar toplamı olan cisimlerin duyumsandığını belirtmekte böylece Dırâr'a çelişkili gibi görünen iki farklı görüş nispet etmiş olmaktadır. Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 444. İdrâkin münferit arazlara değil arazlar toplamı cisimlere nispet edildiği pasajın hemen öncesinde Dırâr nezdinde cismin sadece bir kısmında bulunan hareketin cismin tümünü hareketli kılabilceği ifadesi yer almaktadır. Buna göre münferit araz cüzlerinin duyumsanmasının ifade edildiği pasajın önceki pasajın devamı olduğu ve burada kullanılan *الجن* ibaresinin müstensih hatası olduğu var sayılarak bu ibare yerine *الحرك* lafzının kullanılması gerektiği düşünülebilir. Bir başka çözüm yolu da hareketin cismin oluşumuna katılmayan ve cismin kısımlarından sayılmayan arazlardan olduğu düşünülerek ve arazlardan herhangi birinin duyu algısına konu olmayacağını belirtildiği ibarede araz lafzının mârife takısı ile kullanımı hesaba katılarak duyumsanmasının muhal olduğu belirtilen arazlar ile önceki pasajda geçen hareket gibi ikincil arazlara atf yapıldığı varsayımdır. Böylece burada da duyumsanmayan arazlar ile kastedilenin, hareket gibi cismin kısımlarını oluşturmayan arazlar olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

¹¹⁰² Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/15; Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 443, 446; Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/6-7, 35; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 358-359, 362; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/71.

¹¹⁰³ Ess, "Dirâr b. 'Amr", 42.

¹¹⁰⁴ Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/25-26; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 128; Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 463. Dırâr ve Haf's'a göre insanın fiil yapma kuvveti anlamındaki istitâat ve acz cismin bir parçası olan arazlardandır. Dırâr ve Haf's istitâatin fiile tekaddüm ettiğini, fiil yapmaya kâdir insan (müstatî') bütününden başka olduğunu ayrıca insanın bir kısmını oluşturduğunu savunmakta ve bu bağlamda da istitâatin fiilin sebebi sayılamayacağını ileri sürmektedirler. Zira onlara göre şayet istitâat fiilin sebebi kabul edilirse o zaman istitâatin varlığında fiil de var olacak ademinde fiil de yok olacaktır. Böylece istitâat neticesinde ortaya çıkacak fiilin fâili müstatî' değil istitâatin kendisi olacaktır. Neccâr ise haleflerinden farklı olarak istitâatin, fiil yapma kudretindeki insanın (müstatî') bir parçası olmadığını savunmaktadır. Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 304-306, 315; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 103.

Cisimlerin arazlardan oluştuğunu savunmalarının yanı sıra arazların varlığını cisimden kopmama şartına bağlayan Dırâr ve Neccâr'a göre arazlar ancak cisimle birlikte var olup cisimden ayrıldıklarında varlıklarını münferit olarak sürdürememektedirler. Dolayısıyla arazların cisimden ayrılmaları yok olmaları anlamına gelmektedir. Zira onlara göre varlık sahnesinde sadece birleşik nesnelere yer vardır. Nitekim şayet arazların cisim bütününden ayrıldıklarında da varlıklarını tek başlarına sürdürdükleri kabul edilirse o zaman söz gelimi renkli cisimden bağımsız bir renk var olabilecek yani bir cismin parçası olan renk arazi cisimden ayrıldığında mevcûd olan, renkli cisim değil renklenen olacaktır ki bu da arazcılara göre kabulü imkânsız bir durumdur. Dolayısıyla onlara göre arazların tümü birleşik halde var olabilmekte ancak bağlı oldukları bütünden ayrıldıkları anda varlıklarını yitirmektedirler. Bu bağlamda ayrılmayı (iftirâk) birleşik iki cisme özgü bir durum kabul ettikleri, cismi oluşturan parçalar için iftirâki mümkün görmedikleri nakledilmektedir. Cismi oluşturan araz cüzlerinin cisimden ayrı olarak var olmasının imkânsızlığı konusunda Dırâr'a katılan Neccâr ilave olarak tek bir şeyin bir durumda araz bir başka durumda ise cisim olmasının mümkün olduğunu ileri sürmekte ve bu bağlamda da Allah Teâlâ'nın kelâmının okunduğu zaman araz, yazıldığı zaman ise cisim olduğu fikrini benimsemektedir.¹¹⁰⁵

Arazların cisimden koptuklarında varlıklarının sona ereceğini ileri sürmelerine rağmen Dırâr ve Neccâr arazları cisimler ile özdeşleştirmemekte ve onların cisimlerden ayrı unsurlar olduklarını düşünmektedirler. Bununla birlikte cismi oluşturan parçalar zümresinden olmayan arazların iki vakitte birden bâkî olmadıklarını ileri sürerek tıpkı varlık gibi bekâyı da parçalardan oluşan cisme özgü kılmaktadırlar. Onlara göre cismin kısımlarını oluşturan arazlar ise cisimden ayrılmadıkları için bâkî olabilmektedir.¹¹⁰⁶ Bâkî nesneden ayrı bir bekâ arazının varlığını kabul eden Dırâr, Allah tarafından her an yeniden yaratıldığını düşündüğü bekâ arazının yaratılmasının kesilmesi durumunda cisimlerin yok olacağını ileri sürmekte ve böylece fenâ arazının varlığını inkâr

¹¹⁰⁵ Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 444; Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâti'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfi'l-Muḳallîn*, II/7; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 66-67; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, I/72.

¹¹⁰⁶ Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâti'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfi'l-Muḳallîn*, II/45; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 71. İnsan bedeninin oluşumunda zorunlu bir bileşen kabul edilmemesi hasebiyle Neccâr istitâatin de bâkî olmadığını savunmaktadır. Eş'arî, *Kitâbü Maḳâlâti'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfi'l-Muḳallîn*, II/45.

etmektedir.¹¹⁰⁷ Cismin bütünü bekâ arazının yaratılmasının kesilmesi ile yok olurken cismin bütününi oluşturan parçaların bir kısmının yok oluşu ise o parçaların yerine zıddının gelmesi ile gerçekleşebilmektedir.¹¹⁰⁸ Ancak burada şöyle bir nüans vardır. Şayet cismin bir kısmı yok olduğu halde yok olan kısmının yerini zıtları almaz ise cismin bir kısmının yok oluşu nedeniyle en nihayetinde bütünü de yok olacaktır. Esasında bu durumu çokluk ilkesine bağlayan Dırâr ilke olarak, cismi oluşturan parçaların çoğunluğunun bâkî olması durumunda cismin de bâkî olacağı fikrini benimsemektedir. Ancak cismi oluşturan parçaların çoğunluğu yok olduğunda artık kalan az sayıdaki parça cisim olarak isimlendirilemeyecektir.¹¹⁰⁹ Cismi oluşturan parçalardaki bekâ gibi durumların, cismin tümünü bu şekilde etkilemesini mümkün gören Dırâr bu bağlamda bir parçası hareketli olan cismin bütününi bu hareketli kısım tarafından değişikliğe maruz bırakılmasını da mümkün görmektedir. Ona göre hareket durumunda hâdis parçanın bağlı bulunduğu bütün, bu hareket sebebiyle hareketli olacaktır.¹¹¹⁰

Buradan da anlaşılacağı üzere arazcılar kevn türünden arazların cismi oluşturan zorunlu araz cüzleri kapsamında bulunmadığını, hareketin hâlihazırda cisim olarak var olmuş bütüne ilişen -van Ess'in deyiimiyle- ikincil arazlardan olduğunu düşünmektedirler.¹¹¹¹ Buna göre cisimleri oluşturan asıl bileşenlerin araz olduğu fikrini savunan ashâbu'l-a'râz bu bağlamda hareket gibi cismin ilk oluşumuna katılmayan ikincil arazların cisme sonradan hulûllerini ve cismi bir halden bir hale dönüştürmelerini de mümkün görmektedir. Yani oluşumundan sonra cisme hulûl eden bu ikincil arazlar da işlevsiz değildir. Hareket örneği düşünülecek olursa cisme hulûl eden hareket cismin bütününi hareketli hale dönüştürmektedir.¹¹¹²

İkincil arazların cisimlerin durumlarını değiştirmelerine ilave olarak Dırâr ve Hafs gibi arazcılar kelâmcıların genelinin aksine Allah'ın cisimleri arazlara, arazları da cisimlere,

¹¹⁰⁷ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 464; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/127.

¹¹⁰⁸ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 464.

¹¹⁰⁹ Dırâr'ın cismi oluşturan arazların yaridan fazlası ortadan kalktığına artık cismin varlığını sürdüremeyeceği şeklindeki bu görüşü Yahya en-Nahvî ile ilişkilendirilmektedir. Nitekim Yahyâ en-Nahvî azami tatlılığın, sıcak, soğuk, kuru ve yaş olmak üzere on cüzden oluştuğunu bu on cüzün beşi ortadan kalkınca tatlılığın da yok olacağını ileri sürmüştür. Sorabji, *Time, Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages*, 399.

¹¹¹⁰ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 444; Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâti'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfi'l-Muşallîn*, II/7.

¹¹¹¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/10; Ess, "Dırâr b. 'Amr", 42.

¹¹¹² Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 443.

dönüştürmesini mümkün görmektedirler. Zira onlara göre cisim, cisim olarak araz da araz olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla araz, Allah tarafından araz olarak yaratıldığı için araz iken cisim de Allah onu cisim olarak yarattığı için cisimdir. Bu sebeple Allah'ın araz olarak yarattığını cisim olarak yaratması ve cisim olarak yarattığını da araz olarak yaratması mümkündür. Yani nesneler nasıl yaratılırlarsa öyle bir yapı arz etmektedirler.¹¹¹³ Dırâr ve Hafs el-Ferd gibi arazcılara nisbet edilen bu görüş Ehl-i nazar'ın çoğunluğunun, Cübbâîlerin ve Mu'tezile'nin geneli tarafından reddedilmektedir. Arazcılar dışındaki kelâmcıların böylesi bir türsel dönüşümü imkânsız görmelerinin nedeni şeyleri hâlihazırda oldukları şey yapan zât sıfatlarında dönüşümü gerektirmesidir. Zât sıfatlarının zâtan ayrılması ve dönüşümü imkânsız görüldüğünden cevher ve arazlarda bu tür dönüşüm de imkânsız addedilmektedir.¹¹¹⁴ Arazcıların ise cismin yapıtaşının araz olduğunu düşünmeleri bakımından cisimler ile arazlar arasındaki dönüşümün zât sıfatı noktasında bir problem teşkil etmeyeceğini farz etmiş olmaları muhtemeldir. Ayrıca nesneleri ne ise o yapan şeyin de yaratılışlarından kaynaklandığını, yaratıcının onları yaratmasına bağlı olduğunu düşünmeleri onlar nezdinde bu dönüşümün imkânını savunmanın önünü açmıştır.

Cisimleri oluşturan tek bileşenin arazlar olduğunu ileri sürmelerine rağmen arazcılar da cüz-i lâ yetecezzâ yani atom fikrini kabul etmektedirler. Onlara göre bölünebilen her şey cisimdir. Bölünebilecek son noktaya ulaşıldığında artık ne fiilen ne de vehmen bölünme imkânı kalmamaktadır.¹¹¹⁵ Ancak onlara göre cismi oluşturan cüzler cevher-i ferd değil renk, tat, sıcaklık, soğukluk, sertlik ve yumuşaklıktır. Bunların birleşimleri de cisimdir. En küçük cisim bu cüzlerin on tanesinin birleşiminden oluşmaktadır. Cismi oluşturan bu cüzlerin birleşimi ise iç içe geçme yani müdâhale yoluyla değil mücâveret tarzında gerçekleşmektedir. Zira arazcılara göre araz veya cisim olan iki şeyin aynı anda aynı mahalde bulunması yani tedâhül mümkün değildir.¹¹¹⁶ Dolayısıyla cismin arazlardan

¹¹¹³ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/54; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 103.

¹¹¹⁴ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/54-55; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, 40-41, 51; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/10-11.

¹¹¹⁵ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûlî'd-dîn*, I/71.

¹¹¹⁶ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/15-16, 23. Eş'arî en küçük cismin on cüzden oluştuğu fikrini arazcıların tümüne nisbet ederken Kâbî ise Neccâr'ın cüz-i lâ yetecezzâyı kabul etmekle birlikte her bir cüzü cisim kabul ettiğini ve ona göre cismin en küçüğünün tek bir cüzden ibaret olduğunu savunduğunu nakletmektedir. Kâbî'nin ifadesine göre Neccâr bu en küçük cismin uzunluk, genişlik ve derinliği bulunduğunu ancak bölünme kabul etmediğini ileri sürmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 451.

oluşturduğunu söylemelerine, cismi oluşturan arazların cisimden ayrıldıklarında varlıklarını münferit olarak sürdüremeyeceklerini düşünmelerine ve farklı arazlardan terekküb ettiği için bölünemeyen cüzleri cisim olarak isimlendirmelerine rağmen cüz-i lâ yetecezzâ fikrini benimseyerek atomcu görüşü desteklemişlerdir. Ayrıca cismi oluşturan cüzlerin birleşimini atomculuk karşıtı Nazzâm'ın savunduğu iç içe geçme (tedâhül) ile değil yan yana bitişme (tecâvür) ile izah etmeleri de cevher-i ferd savunucusu atomcuların bu konudaki tutumlarıyla uygunluk arz etmektedir.¹¹¹⁷ Yine kümûn bölümünde belirtildiği üzere arazcılar, tevâhid ilkesine aykırı buldukları geniş kapsamlı kümûnu ret hususunda klasik atomcularla hemfikirdirler. Nitekim Dırâr'a göre kümûnun savunulması cisimlerin hudûsu delilini geçersiz kılacak bâtil bir görüştür.¹¹¹⁸ Dolayısıyla ashâbu'l-a'râz da cisimlerin cüzlerinin bölünebilirliği noktasında atomcu fikirdedir. Ancak onların atomculuğu, kelâmda genel kabul gören cevher-araz merkezli düalist bir atomculuk değil sadece arazlar üzerine inşa edilen monist bir atomculuktur.

Monist bir tavırla da olsa arazcılar atomcu perspektifte olmakla birlikte atomcuların benimsediği şekilde cüzlerin tecâvür tarzında birleşerek cisimleri oluşturduğu fikrini savunmaları, tedâhülün inkârı ve âlemin kıdemi fikrine sevk edecek kapsamlı bir kümûn fikrini reddetmeleri gibi pek çok yönden klasik kelâm atomcularıyla uyuşmaktadırlar. Ancak buna rağmen cevher-araz düalizminde ısrarcı kelâm atomcuları cismin asıl unsuru kabul ettikleri cevher-i ferdin inkârını savunan bu yaklaşımı reddetmekte ve arazcı fikri çürütmek için çeşitli argümanlar zikretmektedirler. Zira cisimlerin arazların terekkübü ile oluştuğu düşüncesi onlara göre arazların arazlarla kıyâmı ve bekâsı gibi imkânsız olduğu ileri sürülen hususlara sevk edecektir ki bu iki durumun imkânsızlığı kelâm atomcularının en temel kaidelerindendir.¹¹¹⁹ Arazcı yaklaşıma yönelik eleştirilerde; cevherlerin tecânüsü fikrinin arazcı yaklaşımdaki karşılığının sorgulanması, arazın başka arazlarla kıyâmının imkânsızlığı ve kendi kendine kıyâmının imkânsızlığı yani mütehayyiz olmayışı ayrıca arazların uzunluk, genişlik ve derinliklerinin bulunmaması gibi hususların merkeze alındığı görülmektedir.

¹¹¹⁷ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/71-72.

¹¹¹⁸ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfi'l-Muşallîn*, II/23; Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 482.

¹¹¹⁹ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/71-72.

Klasik kelâm atomculuğunun en önemli ilkelerinden biri olan “cevherlerin mütecânisliği” fikrinin arazcı sistemdeki karşılığının tespiti için öncelikle cismi oluşturan araz cüzlerinin benzer, farklı ya da zıt olup olmadıkları sorgulanmaktadır.¹¹²⁰ Birleşerek cisimleri oluşturdıkları iddia edilen bu arazların farklı ve zıt olmalarının zorunlu olarak muhal olduğu belirtilmektedir.¹¹²¹ Bu arazların zıt olmalarının imkânsızlığı iki zıddın aynı cisimde bulunmasının imkânsızlığı hususundaki ittifaka dayanmaktadır. Birleşerek cevherleri oluşturdıkları iddia edilen arazların farklılığının imkânsızlığı ise bu durumun kelâmcıların geneli tarafından reddedilen türsel dönüşüme (إِنْقِلَابُ الْأَجْنَاسِ) sevk etmesidir. Zira cismi oluşturduğu varsayılan arazların farklı oldukları ileri sürüldüğünde bu farklı arazların her birinin diğerinden temeyyüz edeceği bir cins sıfatının bulunduğunu kabul gerekecektir. Dolayısıyla birbirinden farklı bu arazlar cismi oluşturmak için birleştiklerinde sahip oldukları bu cins sıfatları ortadan kalkacak ve bir dönüşüm geçireceklerdir. Ancak bu durumun mümkün görülmesi siyahlığın beyazlığa, dokunmanın tada dönüşmesinin imkânının kabulüne sevk edecektir. Neticede arazların, kendi cinsleri dışına çıktıklarını ve cisme dönüştüklerini bu cismin de arazlardan farklı olduğunu söylemeleri gerekecektir. Esasında arazcılar zaten cismin araza arazın da cisme dönüşümünü mümkün görmektedirler. Dolayısıyla cismi oluşturduğunu ileri sürdükleri arazların, birleşim neticesinde tek başlarıyken sahip oldukları özellikten çıkmış olmaları onlar için sorun teşkil etmemektedir.¹¹²² Ancak kelâmcıların geneli arazları inkâra ve bir arazın başka bir arazı taşıması fikrine sevk edeceği gerekçesiyle cisimlerin

¹¹²⁰ Metinlerde Dırâr’ın nesneler arasındaki benzerliğin izahı konusundaki kanaatini ortaya koyacak bir ibareye rastlanmasa da arazcı âlem tasavvurunu Dırâr’dan devşirdiğinde şüphe bulunmayan Neccâr’ın şeyler arasındaki benzerlik hakkındaki görüşlerine dair nakiller mevcuttur. Kaynakların bildirdiğine göre Neccâr iki şey arasındaki benzerliğin şeylerin zâtlarından kaynaklandığını ve hâdis olan şeylerin tümünün hâdis olmak noktasında benzer olduklarını ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre cisim ve arazlar hudûs noktasındaki ortaklıkları nedeniyle benzer kabul edilmektedir. Öne sürdüğü bu ilke gereği benzerlik ilişkisini yaratılmış varlıklara hasreden Neccâr’a göre hudûs noktasında ortaklıkları bulunmadığından yaratılmış varlıkların yaratılmayana benzemesi yani Allah Teâlâ ile mahlûkât benzerliği mümkün değildir. Eş’arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'l-hilâfî'l-Muṣallîn*, II/41; Neseî, *Tebṣīratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/192, II/219. Neccâr’a atfedilen bu görüşten hareketle arazcılar, en özel sıfatlar ya da her yönden benzerliği değil umûmî sıfatlardan olan hudûsta ortaklığı ölçü aldıklarından cevher-araz atomcularına göre benzerlik hususunda daha geniş bir çerçeve çizdiklerini söylemek mümkündür. Bununla birlikte benzer iki şeyin zâtları nedeniyle benzer olduklarını savunmaları bakımından da bu konuda kelâmcıların çoğunluğuna uydukları görülmektedir.

¹¹²¹ Cüveynî burada cisim yerine cevher kelimesini kullanmaktadır. Ancak ibarede kastedilen cisim olduğu için metinden aktarımda tercihimizi bu yönde kullandık.

¹¹²² Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 40–41.

arazlara dönüşümünü, arazların kendi aralarında birbirlerine dönüşümlerini ve cisimlere dönüşümlerini reddetmektedir.¹¹²³

Türsel dönüşümü kabul etmemeleri durumunda bu defa münferit arazların tehayyüz özelliğinden yoksun olmalarına rağmen birleşimleri durumunda mütehayyiz cisimleri oluşturmalarının nasıl mümkün olduğu üzerinden arazcılarla münakaşaya girilmektedir. Nitekim cisimlerin arazlardan oluşması durumunda cisim, tehayyüz niteliğini ya kendisini oluşturan ve daha önce bu niteliğe sahip olan arazlardan alacak veya kendisini oluşturan arazlar bu niteliğe sahip olmamalarına rağmen arazların birleşmesi sonrasında bu niteliğe birdenbire sahip olacaktır. Cevher-araz atomculuğunu savunanlar nezdinde arazların mütehayyiz olmadığı genel kabul gördüğünden birleşme öncesinde münferit arazların zaten mütehayyiz olduğu şeklindeki ilk alternatifin savunulması imkânsızdır. Ayrıca arazın mütehayyiz olması demek onu cihetlere tahsis edecek kevn arazına ihtiyaç duyması demektir ki bu durumda arazın arazi kıyâmı şeklinde bir başka imkânsızlık söz konusu olacaktır. Neccâr'ın iddia ettiği gibi cismi oluşturan arazların tümünün değil sadece birinin mütehayyiz olduğunu ve birleşik arazlardan oluşan cismin bu tek arazın tehayyüzü sayesinde mütehayyiz olduğunu savunmaları da onları ilzamdandır. Zira mütehayyiz olduğu ileri sürülen bu tek arazın, kendisiyle arazların kâim olduğu cevher kategorisinde bulunduğu kabul edilmiş olur ki bu durumda ihtilaf sadece isimlendirmeden ibaret olacaktır. Mütehayyiz cisimlerin mütehayyiz olmayan cüzlerin bileşiminden oluştuğu, dolayısıyla tehayyüzün birleşme sonrasında kazanıldığı söylemi de cevher-araz atomculuğunu savunanların imkânsız kabul ettiği türsel bir dönüşüme sevk edeceğinden imkânsız bulunmaktadır.¹¹²⁴

Cisimlerin arazların birleşiminden oluşmasının imkânsızlığını savunanların bu konudaki bir diğer dayanakları cismi oluşturma maksatlı birleşmenin mümkün veya zorunlu olmasıdır. Şayet arazlar, birleşmemeleri de mümkün iken birleşmenin gerçekleştiği ileri sürülür ve arazların birleşimi imkân kapsamında değerlendirilirse o zaman arazların birleşimini sağlayan ayrı bir arazın bulunduğu kabulü gerekecektir. Birleşmeyi mümkün kılacak bu araz, birleştireceği arazlara hulûl etmeden bu işlemi

¹¹²³ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 457-458; Eş'arî, *Kitâbü Mağâlâti'l-İslâmiyyîn ve'hütlâfi'l-Muşallîn*, II/54.

¹¹²⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/10; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 40-41.

gerçekleştiremeyecektir.¹¹²⁵ Ancak bu durum birleştirilecek araz cüzlerinin mütehayyiz olmasını gerektirecektir. Oysa daha önce belirtildiği üzere arazlar mütehayyiz değildir. Nitekim tek bir araz hakkında geçerli olan bir hüküm arazların çokluğu durumunda da geçerlidir. Dolayısıyla tek bir araz için tek başınayken imkânsız olan telif, arazların çokluğu durumunda da imkânsızdır. Tehayyüz niteliği verilmeden araz cüzlerinin birleştirileceği söylemi ise arazın arazı kıyâmı neticesine sevk edecektir ki bu da muhal kabul edilmektedir. Tek bir arazın kendi başına kâim olmasının ve arazları taşımasının imkânsızlığı hükümleri arazların hepsi için geçerlidir. Dolayısıyla ictimâ veya telif gibi bir araz vesilesi ile birleşmenin gerçekleşeceği alternatifini öne sürdüklerinde yine arazın arazı kıyâmı söz konusu olacaktır. Daha önce izah edildiği üzere kelâm atomcuları nezdinde arazın arazı kıyâmının imkânsızlığı küllî bir kaide olarak çoğunluk tarafından kabul görmektedir. İmkân kapsamında birleşme seçeneği elenince geriye birleşmenin zorunlu olarak gerçekleştiği seçeneği kalmaktadır. Bu seçenek ise ancak birleşmenin, arazların zâtları nedeniyle gerçekleştiği söylenerek savunulabilecektir. Ancak zâtlarından dolayı bir araya geldiklerini savunurlarsa o zaman bunların ayrılmasının imkânsız olacağını kabul etmeleri gerekecektir. Zira bu durumda birleşmenin onların zât sıfatlarından olduğu kabul edilmiş olacaktır. Zât sıfatının mevsuftan ayrılması ise mümkün değildir. Arazların cisimleri oluşturmak üzere birleşimleri yönündeki tüm seçenekler bu şekilde elenince artık cisimlerin arazlardan oluştuğunu savunmanın yolu da kapanmış olmakta ve cismin araz cüzlerinden değil cevher cüzlerinden oluştuğu ortaya çıkmaktadır.¹¹²⁶

Görüldüğü üzere arazcılar cisimleri oluşturduğunu ileri sürdükleri arazların atomik yapıda olduğunu kabul ile atomcu bir tutum sergileseler de arazın arazı kıyâmının imkânsızlığı, arazın kendi kendine kâim olmayışı ve türsel dönüşümün imkânsızlığı gibi cevher-araz merkezli kelâm atomcularının küllî kâide konumundaki kabullerine aykırı düştükleri için hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet tarafından eleştirilere maruz kalmaktadırlar. Cismin oluşumunun monist bir izahı olan arazcı anlayış tıpkı tek araz

¹¹²⁵ Klasik kelâm atomculuğunda birleşik varlıklar (mü'telif), sadece kendisiyle kâim olan bir telif vesilesiyle birleşebilmektedir. Dirâr'ın te'lif arazını cismin bir parçası kabul ettiği anlatılmaktadır. Ancak kendisinden sonraki arazcılar bu konuda Dirâr'ın izinden ayrılarak tıpkı iftirâk ve istitâat gibi telif ve ictimânın da cismi oluşturan arazlardan olmadığını ve bu arazların cisimlerin gayrı olduklarını savunmuşlardır. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfi'l-Muşallîn*, II/35.

¹¹²⁶ Eş'arî, *Kitâbü Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfi'l-Muşallîn*, II/35; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 69-70; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/11.

olarak hareketi kabul edip diğer nitelikleri cisim addeden Nazzâm, tüm nitelikleri cisim kabul eden Cehm ve Hişâm, arazları mutlak olarak inkâr eden Esamm gibi yaygınlaşmamış ve cevher-araz merkezli atomcu sistem karşısında kalıcılık gösteremeyerek ferdî bir yaklaşım olarak kalmıştır. Dolayısıyla mütekaddimîn dönem kelâmında âlemin oluşumundaki aslî bileşenin cevher olduğunu ileri sürmekle birlikte arazlara cevherler eşliğinde rol veren düalist atomcu tavır diğer yaklaşımları bastırarak neredeyse dönemin resmî tavrı halinde savunulagelmıştır.

3.2. Yaratılış Delili Olarak Arazlar

Kelâm ilminde inanç esaslarından müteşekkil mesâil alanı epistemolojik ve ontolojik bir zeminde tartışılmakta ve bu iki alandaki tartışmalar kelâmcıların akaide dair meselelerdeki tutum ve izahlarını şekillendirmektedir. Nitekim *kelâmü'd-dîn* denilen akaide dair meselelerde uzmanlaşmanın şartı olarak öncelikle *kelâmü'l-felsefe* denilen alanlarda uzmanlaşmanın gereği ileri sürülmekte ve âlimin bu iki alanın ikisine de vâkıf kişi olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı, zâtı ve sıfatlarına dair sağlam bir yaklaşımın da ancak bu alanlara vukûfiyet ayrıca sağlam, doğru ve tutarlı bir âlem tasavvuru ile mümkün olduğu düşünülmektedir.¹¹²⁷ Bu anlayış çerçevesinde kelâmcılar âlem, âlemin unsurları, âlemin işleyişi gibi meseleleri tartışıp sağlam ve tutarlı bir sistem ortaya koyduktan sonra doğru Tanrı tasavvurunun ilk aşaması olan yaratıcının varlığının ispatını da âlemin yaratılmışlığı esasına dayandırmaktadırlar. Biz de kelâmcıların geleneğini takip ederek âlemin unsurlarından arazları konu edindiğimiz çalışmamızda arazın kelâmdaki anlamları, temel özellikleri ve âlemin oluşumundaki rolüne dair tartışmaların izahının ardından çalışmanın son bölümünde mezkûr konularda tespit edilen ilkeler üzerine kelâmcıların yaratılış delilinde arazları nasıl konumlandıklarını tartışma yöntemini tercih ettik.

Bilindiği üzere âlemin yaratılmışlığını ispat sadedinde kelâmcıların en meşhur delili hudûstur. Hudûs delili temelde âlemin bütün unsurları ile hâdis oluşu ve her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyması, dolayısıyla âlemin de bir muhdisi olması gerektiği üzerinden yaratıcısının varlığını ispat eden bir delildir. Ancak âlemi oluşturan unsurlar ve bu unsurların âlemi oluşturmadaki rolleri konusundaki ihtilâflar âlemin unsurlarının

¹¹²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 34; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II/134.

yaratılmışlığının izahına da sirayet etmektedir. Nitekim Esamm gibi mutlak araz inkârcıları ile Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) gibi arazları cisim addeden kelâmcıların arazların cisimlerin hudûsuna ya da Tanrı'nın varlığına delâletini reddettikleri nakledilmektedir. Arazların varlığını kabul eden Hişâm b. Amr (öl. 218/833) gibi bazı kelâmcılar da duyulur olmamaları ve varlıklarının bilinmesi için kendilerinin de aklî delile ihtiyaç duymaları gerekçesiyle arazların ne Allah'ın varlığını ispat ne de başka bir hususa delâlet edemeyeceğini ileri sürmektedirler. Hişâm b. Amr gibi istisnalar dışında arazların varlığını kabul eden kelâmcılar arasında ise hudûs delilinde önceliğin araza mı cisme mi verilmesi konusunda ihtilaf söz konusudur. Bazı kelâmcılar arazların varlık ve hudûsunun ispatına öncelik vererek cisimlerin hudûsunu da bunun üzerinden izah etmektedir. Ebû Hâşim ve takipçileri olan Behşemîler cisimlerin hudûsunun ispatının arazların hudûsunu ispatı da kapsadığı ve cisimlerin hudûsunun arazların hudûsu ile ispatlanabileceği gerekçesiyle hudûs delilini cisimlere dayandırmanın daha uygun olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹²⁸ Behşemîlerden ayrılan Ebül Hüseyin el-Basrî önderliğindeki Hüseyniyye ekolü ise cisimlerin hudûsunun ve muhdisin ispatında ahvale dayalı istidlâl yöntemini tercih ederek araz merkezli argümanları tercih edenleri Behşemiyye özelinde eleştirmektedir.¹¹²⁹

Arazilara bağlı hudûs delilinde öncelikle arazların varlık ve hudûsları ispatlanmakta ardından cevher ya da cisimlerin arazlardan arınmalarının ve varlıklarının arazlara sebkât etmesinin imkânsızlığı öne sürülmektedir. Hudûsu ispatlanan hâdis arazlardan önce var olamayan ve hâdislerden arınamayanın da hâdis olması gerektiği çıkarımı ile cevher ve cismiyle tüm âlemin yaratılmışlığına hükmedilmektedir.

Hudûsun araz merkezli mi yoksa cevher merkezli mi kurgulanması gereği hakkındaki tartışmalar da dikkate alınarak bu bölümde öncelikle arazların hudûsuna dair yaklaşım ve delillere yer verilecektir. Ardından cevher ve cisimlerin hudûsunun ispatı üzerinde durulacaktır. Ancak çalışmamız araz kavramını merkeze aldığından burada cisimlerin hudûsuna dair ispatların tümü değil sadece araz eksenli argümanlara yer verilecektir. Son

¹¹²⁸ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-Mu'allîn*, I/272; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 94; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/37; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 217; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 97; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 84; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 26-27.

¹¹²⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 157-158; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 66-67; Râzî, *er-Riyâzü'l-mûniqa*, 288.

olarak araz, cevher ve cismi ile hudûsu ortaya konulan âlemin muhdisinin yani yaratıcının varlığını ispat delili olarak arazlar ve araz temelli argümanlar ele alınacaktır. Böylece arazların âlemin diğer unsurlarının yaratılmışlığına olduğu kadar yaratıcının varlığına delâletinin de tespiti ile yaratılışı ispatta araz temelli yöntemlerin tam bir izahının yapılmış olması umulmaktadır.

3.2.1. Arazların Hudûsu

Varlığının bilgisine zorunlu bilgi, vahiy veya istidlâl gibi farklı yöntemler ile ulaşılması mümkün olan arazların hudûsu söz konusu olduğunda mütekellimlerin çoğu aklî istidlâlâ başvurur.¹¹³⁰ Arazların hudûsunun ispatında kelâmcılar genel bir yöntem olarak hâdislerin özellikleri ile kadîmin özelliklerini karşılaştırma yolunu izlemekte ve hâdis olduğunu iddia ettikleri varlığın, temel özellikleri itibariyle kadîm varlık kategorisine değil hâdis kategorisine alınmasının uygunluğunu ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bu yöntem uyarınca kelâmcılar, küllî birer kaide olarak arazlara atfettikleri temel özelliklerin kadîme nisbet edilemeyen ve hudûs alâmeti taşıyan özellikler olduğuna işaret etmektedirler. Bu özelliklerin ilki ikinci bölümde izah edilen “arazların var olmak için mahalle muhtaç oluşları” ve bu bağlamda “kendi kendilerine ya da başka bir arazla kâim olmalarının imkânsızlığı”dır. Dolayısıyla arazlar kendi kendilerine var olmadıkları gibi birbirlerini var etmeleri de mümkün değildir. Varlıkları için muhakkak muhdes bir mahal tarafından taşınmaları gereklidir. Mahalle muhtaç oluşları nedeniyle arazların kadîm değil hâdis olduklarına hükmedilmektedir. Zira kadîmin muhdes mahalle ihtiyaç duyması imkânsızdır. Arazların kadîm olması halinde muhdes mahallere ihtiyaç duymamaları gerekirken durumun bunun tam tersi olması arazların hâdis olduğunu göstermektedir. Ancak bu argüman, arazların mahalli olan cevher ya da cisimlerin hudûsuna dayandığından arazların hudûsunu ispat için kullanımı ancak cisimlerin hudûsunun ispatından sonra mümkündür.¹¹³¹

Mütekaddimîn dönemde cevher ya da cisimlerin hudûsunun ispatına ihtiyaç bırakmayan, arazın mahal ile ilişkisine değinmeyip sadece arazlara nisbet edilen özellikler üzerine

¹¹³⁰ Zeyd, *et-Tasavvuru 'z-zerrî fî fikri 'l-felsefiyyi 'l-İslâmî*, 191; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-hamse*, 92.

¹¹³¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, I/146; Sabine Schmidtke (thk.), *Şerhu Kitâbi 't-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*, 86; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 72-77; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni 't-tevhîd*, 93.

kurulu argümanlar da bulunmaktadır. Kelâm metinlerinde yaygın olan araz odaklı bu argümanlarda hudûsun ispatı, “arazların ademlerinin imkânı” ve “zıtlarının bulunması” gibi hudûs alâmeti olup arazların kıdemine hükmetmeye engel teşkil eden özelliklere işaretlerle gerçekleştirilir. Bu özelliklere dayalı ilk argüman, arazların ademlerinin mümkün, kadîmin ademinin ise imkânsız olmasıdır. Kadîmin ademinin imkânsızlığının sonucunda ademi mümkün olanın muhdes olduğu hükmüne varılmakta ve neticede arazların da hudûsu ispat edilmiş olmaktadır. Bu bağlamda kelâmcılar kadîmin ademinin imkânsızlığını ispata ilave olarak arazlarda bekâ ve fenâ bölümünde bahsedildiği üzere arazların yok oluşlarının imkânı üzerinde özellikle durmakta ve ademlerinin imkânını ortadan kaldıracak kümûn-zuhûr gibi her türlü teoriye karşı çıkmaktadırlar.

Kelâmcılar cisimlerin, bir arazın kendisine hudûsu ile kazandıkları görünümünün bir süre sonra kayboluşunu bu görünümü onlara veren arazın yok oluşu ile izah etmekte ve buradan hareketle arazların ademinin mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Bu bağlamda arazların cisimler üzerindeki teceddüdleri ya da bu arazlar arasında müşahade edilen değişimler (tegayyür) arazların hudûsuna delil gösterilmektedir.¹¹³² Nitekim hatırlanacağı üzere genel olarak Ehl-i sünnet, arazların varlıklarının anlık olup bâkî olmadıklarını, sürekliymiş gibi görünmelerinin nedeninin her an benzerlerinin yaratılması (teceddüd-i emsâl) olduğunu ileri sürerek arazların yok oluşu için bir fenâ arazının aracılığına ya da zıddının ortaya çıkmasına ihtiyaç duymamaktadır. Arazların bir fenâ arazı ile yok olmayacağında Ehl-i sünnet ile hemfikir olan Mu‘tezile ise arazların, zıtları ortaya çıkana kadar varlıklarını sürdürebileceklerini ancak zıtlarının ortaya çıkması ile yok olacaklarını düşünmektedir.¹¹³³ Dolayısıyla farklı şekillerde izah etseler de Ehl-i sünneti ve Mu‘tezilesi ile kelâmcıların geneli arazların ademlerinin imkânı konusunda hemfikirdir. Bu bağlamda arazların yok olma imkânlarının ispatında muhatap birbirleri değil arazların kıdemini savunan Dehrîler ya da arazlar için kümûn-zuhûru mümkün görmekle arazların kıdemi fikrine yol açan ashâbü’l-kümûndur. Nitekim kelâmcılar arazların bulundukları mahaldeki ortadan kayboluşlarının ne başka bir mahalle intikal ne de kümûn-zuhûr ile

¹¹³² Zeyd, *et-Tasavvuru’z-zerrî fi fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*, 191; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 79; Pezdevî, *Uşûlü’d-dîn*, 15; Sâlimî, *et-Temhîd fi beyânî’t-tevhîd*, 93; Bâkîllânî, *el-İnşâf fimâ yecibü i’tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehlü bih*, 28; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 110.

¹¹³³ Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’d-dîn*, I/307-308, II/127; Bağdâdî, *Uşûlü’d-dîn*, 71-72; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl: et-Teklîf*, 441; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/143.

izah edilemeyeceği üzerinde durarak yok oluşlarını ispata çalışmaktadırlar. Söz gelimi bir cisimdeki siyahlık arazının bir süre sonra yok olduğu görülmektedir. Bu yok oluş cisimdeki siyahlık arazının başka bir mahalle intikali ile izah edilemeyeceği gibi siyahlığın zuhûr halinden kümûn hale geçerek gizlendiği de söylenememektedir. Bir başka misal ile izah etmek gerekirse öncesinde ayrık iken daha sonra birleşik olarak görülen cisimde bu birleşimin (ictimâ) ortaya çıkması esnasında iftirâk ya daha önceki gibi cisimdeki varlığını sürdürür veyahut intikal ederek ya da madum olmak suretiyle zâil olur. İctimânın ortaya çıkışına rağmen iftirâkin cisimde varlığını sürdürmesi aynı mahalde iki zıddın bir arada bulunması anlamına gelecektir. Bu nedenle ictimâ ortaya çıkınca iftirâkin zevâline hükmetmek gereklidir. Arazların bir mahalden bir başkasına intikali ve bulundukları mahalde kümûn-zuhûr vaziyeti almaları da önceki bölümlerde belirtildiği üzere muhal olduğundan bu zevâlin arazların yok oluşu (adem) suretiyle gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Böylece arazların ademi sabit olmaktadır. Yok olması mümkün olan varlıkların kendi kendilerine var olmadıkları gibi varlıklarının başlangıçsız yani kadîm olması da kelâmcılar nezdinde imkânsızdır.¹¹³⁴

Kadîmin ademinin imkânsızlığı ise kadîmin “varlığının zâtı itibariyle zorunlu olması” (lizâtihî vâcibü’l-vücûd) gereğine ve ayrıca bekâsının zorunlu oluşuna bağlanmaktadır. Zira kadîmin varlığı zorunlu kabul edilmez ise ya mümkün ya da imkânsız olması gerekecektir. Varlığı tahakkuk ettiğinden imkânsız varlık addedilmesi söz konusu değildir. Nitekim imkânsız (mümteni‘) varlığın tahakkuku yani dış dünyada var olması, imkân ve imkânsızlığın birleşimi anlamına geleceği için muhaldir. Kadîmin zorunlu değil mümkün varlık olduğu ileri sürüldüğünde ise varlığı da yokluğu da imkân dâhilinde olacağından onu bu iki mümkünden birine tahsis edecek bir muhassısa ihtiyaç duyduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Ancak varlığı bir muhassısın belirlemesine bağlı olan şey muhdestir. Dolayısıyla kadîmin varlığının zorunlu olduğunun kabulü gerekmektedir. Zorunlu varlığın ise ademi imkânsızdır. Ayrıca kadîmin ademi mümkün olursa o zaman ikinci kez var olması da (iâde) mümkün olacaktır. Zira varlığı tahakkuk etmekle birlikte ademi mümkün olanın yok olduktan sonra ikinci kez var olması da (iâde) mümkün olur.

¹¹³⁴ Bağdâdî, *Uşûlû’ d-dîn*, 75-76; Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i’tikâduh ve lâ yecûzü’l-cehlü bih*, 85; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlû’ d-dîn*, 65-66; Kâbî, *Kitâbü’l-Ma’âlât ve ma’ahu ‘Uyûnu’l-mesâil ve’l-cevâbât*, 600-601; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahlâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/143; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûlû’l-hamse*, 93, 104-105; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’l-Mecmû’ fî’l-Muhît bi’t-teklîf*, I/50; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 78; Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fî uşûlû’ d-dîn*, I/85-87.

İkinci kez var olan ise hâdistir. Dolayısıyla kadîmin ademinin imkânı iâdesinin imkânını, iâdesinin imkânı ise hâdis oluşunu gerektirir ki neticede hudûs ve kıdem şeklinde iki zıt vasfın aynı varlıkta bulunması söz konusu olacaktır.¹¹³⁵

Kadîmin ademinin imkânsızlığı hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile tarafından bâkî oluşu ile de izah edilmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile bu izaha ilave olarak bâkî olanın ancak bir zıt ya da zıt yerine geçecek bir şey vesilesi ile yok olacağını kadîmin zıddı bulunmadığı için de ademinin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Bekâ ve fenâ bahislerinde zikredildiği üzere Ehl-i sünnet âlimleri bir zıt vesilesi ile yok oluş fikrini kabul etmedikleri için Mu'tezile'nin bu ilave izahını da eleştirmektedir. Zira Ehl-i sünnet'e göre zıtlık; aynı mahalde kâim olan iki mana arasında gerçekleşir. Dolayısıyla kadîmin ademine etki eden bir zıddın varlığı kabul edildiğinde ya bu zıddın kadîmin ademinden sonra var olduğu ileri sürülecek ya da kadîmin ademinin bu zıddın var oluşundan sonraya tekâbül ettiği söylenecektir. Kadîmin ademi zıddının varlığına öncelenirse o zaman bu zıddın kadîmin ademine etkisinden zaten bahsedilemeyecektir. Zıttın varlığı kadîmin ademinden önce gerçekleşirse o zaman aynı anda hem kadîm hem de zıddı var olmuş olacaktır ki zıtların birlikteliği muhaldir. Dolayısıyla her halükârda kadîmin bir zıt vesilesi ile yok olması imkânsız görülmektedir. Ayrıca Ehl-i sünnet'e göre kadîmin bekâsı da kadîmdir ve zorunludur. Bu ise kendisine güç yetirecek bir zıddının bulunmasını imkânsız kılmaktadır.¹¹³⁶ Kadîmin ademinin imkânsızlığı bu şekilde ortaya konulduktan sonra tekrar arazların ademinin imkânına dair zikredilen örneklerle dönülmekte ve cisimlerde ilk anda görülen ayrılığın (iftirâk) ademi müşahede ile sabit olduğu için onun da hudûsuna hükmedilebileceği belirtilmektedir. Nitekim kadîmin ademinin imkânsızlığı sabit olunca ademi müşahede edilenin zorunlu varlık değil mümkün varlık olduğu dolayısıyla da kadîm olmadığı ortaya çıkmaktadır.¹¹³⁷

¹¹³⁵ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 49-50; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 70; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/63-84, II/126-127; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 94; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/144-145. Kadîmin ademinin imkânsızlığının ancak zâtî itibariyle zorunlu varlık (lizâtihi vâcibü'l-vücûd) oluşunun ispatı durumunda sabit olacağı gerekçesiyle kaynaklar kadîmin, zorunlu varlık statüsünü de kıdem vasfını da bir manadan dolayı kazanmış olmadığını ve zâtî itibariyle zorunlu ve kadîm varlık olduğunu ispat ile de meşgul olmaktadır. Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/84-86; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, I/53-54; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/144.

¹¹³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 108-109; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/144; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 103; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 71; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, II/126-127.

¹¹³⁷ Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/83-84; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 66-67.

Kelâm metinlerinde hudûs alâmeti olarak işaret edilen arazların bir diğer özelliği arazlar arasında zıtlaşmanın imkânıdır. Arazlar arasındaki zıtlığın varlığına karşın kadîmin zıddının bulunmayışı arazların kadîm varlık statüsünde olmadığına göstergesi kabul edilmektedir. Arazların temel özelliklerinin ele alındığı bölümde de belirtildiği üzere mütecânîs cevherlerden oluşan cisimlerde değişim ve farklılığı sağlama işlevi gören arazlar arasında benzerlik, farklılık ve zıtlık ilişkisinin bulunduğu, cevher-araz atomculuğunu savunan kelâmcıların geneli tarafından kabul edilmekte ve hatta bu ilişkiler bağlamında araz tasnifleri yapılmaktadır.¹¹³⁸ Bir cisimde hareketten sonra sükûnun ve sükûndan sonra hareketin, sıcaklıktan sonra soğukluğun ve soğukluktan sonra da sıcaklığın yani birbirine zıt arazların peş peşe geldiğinin müşahade edilmesi kelâmcılara göre arazların hudûsunun göstergesidir. Bu bağlamda ademi mümkün olanın hâdis olduğu ilkesi gereğince cisimdeki ilk arazın ademinin müşahade edilmesi nedeniyle hudûsuna hükmedilir. İlk arazın ortadan kalkmasının ardından varlık gösteren ilkinde zıt ikinci araz ise daha önce var olmadığı için yine hâdis olduğu kabul edilir. Böylece birbirini takip eden (müteâkib) bütün arazların hudûsu ispat edilmiş olmaktadır.¹¹³⁹

Cisimdeki ilk arazın kadîm, sonradan ortaya çıkan ve bu araza zıt olan arazın ise hâdis olduğu ileri sürülerek arazların bir kısmının hâdis bir kısmının kadîm olduğunun iddia edilmesi suretiyle kadîm arazlar konusundaki ısrarcı tutum karşısında kelâmcılar, kadîmin zıddının bulunmasının imkânsızlığı ilkesini devreye sokmaktadır. Kadîmin zıddının bulunmayışı, böylesi bir zıddın kadîm olmasının imkânsız addedilmesidir. Zira iki şey arasında zıtlığın gerçekleşmesi için her birinin sıfatlarının diğerine ait sıfatların tam tersi olması gerekli görülmektedir. Buna göre kadîm, zâtından dolayı mevcûd (lizâtihi mevcûd) olmakla nitelendiğinde kadîmin zıddının, zâtından dolayı madum (lizâtihi ma'dûm) olması gerekecektir. Oysa madum olanın, zâtından dolayı sübûtu bir yana madum oluşu nedeniyle bir sıfatı dahi bulunmamaktadır. Ayrıca bir şeye zıt olanın, bu zıtlığın oluşumu için zıt olduğu şeyin karşısında varlık göstermesi gerekir. Fakat zâtı itibariyle madum olan için var olmak imkânsızdır. O halde kadîme zıt addedilen bu şey,

¹¹³⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâti 'ş-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, 259; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/332; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/2-3.

¹¹³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 66-67; Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne*, 86-89; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 83-84; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, 104-105; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 15; Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i'tikâduh ve lâ yecûzü'l-cehlü bih*, 28; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 109-110; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/146.

ya madum olduğu halde kadîme zıtlık gösterecektir ki bu da kadîmin yokluğunu gerektirecektir. Ya da mezkûr zıt, kadîm karşısında varlık göstermek suretiyle zıtlığı gerçekleştirecektir ki o zaman da zâtı itibariyle madum olma vasfını yitirmiş olacaktır. Netice itibariyle iki kadîmin zıtlaşması ikisinin de var olmasına engel teşkil edeceğinden böyle bir durum mümkün değildir.¹¹⁴⁰

Arazlar arasındaki zıtlaşmanın müşahedesine karşılık kadîmlerin zıtlaşmasının imkânsızlığı arazların tümünün muhdes olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda arazların bir kısmının muhdes bir kısmının ise kadîm kabul edilmesi kıdemi ileri sürülen arazlardaki hudûs emaresini kaldırmadığından mümkün görülmemekte ve neticede arazların tümünün hudûsuna hükmedilmektedir. Nitekim kadîmler arasında sadece zıtlık değil farklılık ilişkisinin bulunması da muhal kabul edilmektedir. Oysa arazlar arasında her iki ilişki de mümkündür.¹¹⁴¹ Meseleyi oluş arazları özelinde izah etmek gerekirse oluşların ya hepsi kadîm ya hepsi hâdis ya da bir kısmı kadîm bir kısmı muhdestir. Cisimlerin belirli bir yönde ortaya çıktıkları bilgisi arazların tümünün kıdemine hükmetmeyi imkânsız kılmaktadır. Zira cismin belirli bir yönde konumlanmasını sağlayan bir kevn arazının kıdemine hükmetmek cismin ebediyen o konumda kalmasını gerektirip başka bir cihete intikalini imkânsız kılacaktır. Bu durum tüm arazların kıdeminin imkânsızlığına olduğu gibi bir kısmının kıdemi iddiasının da geçersizliğine delildir. Cisimlerin bulundukları yönden başka yönler intikallerinin imkânı da buna işaret etmektedir. Buna göre şayet cisimleri belirli yönler tayin eden kevn arazlarından biri ya da tümü kadîm olsaydı o zaman bu arazların ademi imkânsız olacağından bağlı bulundukları cisim ya da cevherlerin farklı cihetlere intikali de imkânsız olacaktır. Cisimlerin farklı yönlerde konumlandıkları bilindiğinden kevn arazları arasında farklılığın-zıtlığın bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Kadîmin zıddının bulunmasının imkânsızlığı da kevn arazlarının kadîm değil hâdis olduğu hükmüne sevk etmektedir. Kevn arazları hakkındaki bu delillendirme bütün arazlar için de geçerli addedilmektedir.¹¹⁴²

¹¹⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 107–109; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/145-146.

¹¹⁴¹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/146.

¹¹⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, I/52; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/146; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 65-66.

Yaratıcının varlığını kabulde birleşen kelâmcılar bu bağlamda âlemin tüm unsurları gibi arazların da sonradanlığını ispat maksatlı zikrettikleri argümanlarda arazların bir mahalde bulunmalarının zorunluluğu, ademlerinin imkânı, zıtlarının varlığı gibi temel özelliklerinden hareket etme noktasında da birleşmektedirler. Bu özellikleri izahlarındaki farklılık hudûs argümanlarının kurgusunda da kendini göstermektedir. Ancak kurgudaki farklılıklar argümanlar neticesinde aynı sonuca ulaşmayı engellememektedir. Nitekim hem Ehl-i sünnet hem de Mu‘tezilî kelâmcılar kadîm varlıkların ademlerinin ve zıtlarının bulunmasının imkânsızlığına karşın arazlar için bu durumların mümkün olduğu ve dolayısıyla arazların kadîm değil hâdis oldukları fikrine ulaşmakta ve bu bağlamda arazların kudemine sevk eden fikirlere karşı çıkmaktadırlar.

3.2.2. Cevher ve Cisimlerin Hudûsunun Delili Olarak Arazlar

Cevher ve cisimlerin hudûsunun ispatı araz eksenli hudûs delillerinin ikinci aşamasını oluştururken cisim eksenli delillerin ise ilk aşamasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte cisim eksenli deliller, bünyesinde cevherin gayrı ve cevherde sonradan ortaya çıkan bir unsur olarak arazların hudûsunun ispatını da barındırdığından esasında her iki yaklaşımda da hudûsun ilk aşamasının arazların varlık ve sonradanlığının ispatı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim daha ziyade Mu‘tezilî bir tavır olarak görülen âlemin hudûsunun ispatında arazların hudûsuna değil cisimlerin hudûsuna dayanılması yaklaşımının tercih gerekçesi olarak cisimlerin hudûsunu ispatın arazların hudûsunu ispatı da içermesi gösterilmektedir. Dolayısıyla âlemin hudûsunu ispatın arazların varlık ve hudûsları bilgisine dayandığı ve bu bilgiler olmaksızın ne cevher ve cismin ne de genel olarak âlemin hudûsunu ispatın mümkün olmayacağında Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile hemfikirdir.¹¹⁴³

¹¹⁴³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/37; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 79; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 17-18; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 15; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/88. Arazları inkâr eden ya da arazları cisim addedenler bir yana bırakılacak olursa arazları kabul eden kelâmcılar arasında bu konuda istisnâ görüş belirtenler Mu‘tezile'nin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye bağlı Hüseyiniyye koludur. Nitekim onlar bir yaratıcının varlığını ispat gayesi güden hudûs delilini çoğunluğun aksine arazlar üzerine değil doğrudan cisimlerin muhdes oluşu üzerine temellendirerek “ahval tariki” denilen bir istidlâl yöntemini tercih etmektedirler. Cisimlerin hudûsunun ispatında arazların hudûsu devreye sokulmaksızın doğrudan cisim ve cevherlerin muhdes oluşuna dayandırılan bu yaklaşım bir nevi tahsis delili örneği öne sürmektedir. Nitekim bu istidlâl yöntemine göre hâdis varlık, ya hudûsu mümkün olduğu için ya da zorunlu olduğu için ortaya çıkmıştır. Şayet varlığın hudûsu zorunlu olarak gerçekleşmiş ise o zaman anlar arasında (ahval) onun hudûsunun gerçekleşmesi için zorunlu bir anın bulunmaması lazım gelecek ve neticede ya hudûsunun ezelden gerçekleşmesi ya da asla gerçekleşmemesi gerekecektir ki bunların ikisinin de savunulacak tarafı yoktur. Şayet varlık, ortaya çıkmaması da mümkün iken ortaya

Hudûsun ispatında arazlardan berî kalınamayacağını düşünen kelâmcılar cisim ya da cevherlerin hudûsunun ispatında her biri araza dayalı üç yaklaşımın öne sürülebileceğini belirtirler. Bunların ilki arazlar üzerinden Allah'ın varlığı, birliği, adaleti, vahiy göndermesinin imkânının temellendirilmesinden sonra cisimlerin hudûsuna vahiy ile istidlâl yöntemidir. İkincisi ise yine arazlar üzerinden Allah'ın varlığının istidlâli ve kıdeminin bilinmesi, ardından kıdemin zât sıfatlardan olması hasebiyle cisimlerin kıdeminin O'nun mislini gerektireceği ancak O'nun benzerinin bulunmasının imkânsızlığının tespiti ve neticede cisimlerin hudûsuna hükmedilmesidir. Son yaklaşım kelâmcıların genelini benimsediği, en güvenilir yaklaşım olarak belirtilen ve sistemli bir şekilde ilk olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın kullandığı yaklaşımdır. Bu yaklaşıma dayalı hudûs delilinin öncülleri cisimlerin hâdislerden arınamamaları ve onlara tekaddüm edememeleri, muhdesten arınamayan ve muhdesa tekaddüm etmeyen de muhdes olmasının zorunluluğudur.¹¹⁴⁴

Cisimlerin hudûsuna yönelik Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tarafından genel kabul gören bu argümanın her iki mezhebin metinlerinde ortak olarak zikredilen dört temel öncülü vardır. Bu öncüller şöyle sıralanabilir:

- Cisimlerde hareket, sükûn, birleşme (ictimâ) ve ayrılma (iftirâk) gibi birtakım manalar vardır,
- Cisimlerdeki bu manalar muhdestir,

çıkış ise yani hudûsu zorunlu olarak değil mümkün tarzda gerçekleşmiş ise o zaman ortaya çıkması bakımından anlar arasında bir üstünlük bulunmayacak ve dolayısıyla varlığın hudûsu için belirli bir anı tercih edecek bir müreccih gerekecektir. Böylece her muhdesin ihdâsına etki etmesi gereken bir şeyin varlığı sabit olmaktadır. Muhdesin ortaya çıkışına etki eden bu şey, hiçbir muhdesin kendisinden hâlî kalamayacağı bir muhdis olmalıdır. Dolayısıyla cisimlerin muhdes olduğu ortaya konulunca bir muhdislerinin olması da zorunlu olacaktır. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 167-168. Hüseyniyye'nin hudûsu ispatta arazlar yerine böylesi bir yaklaşımı tercihine sebep olarak onların Behşemîler ve diğer kelâmcılardan ayrılarak arazları mahallerde kâim manalar olarak değil, mahallerin sıfatı olarak kabul etmek suretiyle arazların gerçekliğini reddetmeleri ve cisimlerdeki değişimleri de arada herhangi bir arazi vasıta kılmaksızın doğrudan fâile dayandırmaları gösterilmektedir. Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikşâ' fîmâ beleğanâ min kelâmi'l-kudemâ*, 62, 115; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 125-126, 333; Madelung, "Ebu'l-Hüseyyn el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", 336; Özerol, "Behşemîyye ile Hüseyniyye Arasındaki Görüş Ayrılıkları"125; Özerol, "Basra Mu'tezilesinin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı", 3. Her ne kadar mutlak araz inkârcısı olmasalar da araz anlayışlarındaki bu farklılık onların hudûs delillerindeki yaklaşımlarına da sirayet etmiş ve neticede arazları eksene almayan bir ispat yöntemi geliştirmişlerdir. Hüseyniyye'nin ahval yöntemine bağlı hudûs delili hakkında ayrıntılı çalışmalar için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 115-156; Mehmet Fatih Özerol, *Mu'tezile'de Tevhîd: Son Büyük Mu'tezili İbnü'l-Melahimi'nin Düşünce sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 54-186.

¹¹⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 94-95.

- Cisimlerin bu muhdes manalardan hâlî kalması ve dolayısıyla varlık bakımından onlardan önce gelmeleri imkânsızdır,
- Muhdes varlıklardan önce var olamayan da muhdestir.¹¹⁴⁵

Cisimlerin hudûsu sonucuna sevk eden bu öncüllerden arazların varlıklarının ve hudûslarının ispatını ifade eden ilk ikisi önceki bölümlerde izah edildiğinden bu bölümde cevher ve cisimlerin arazlardan arınamayışı, varlıklarının arazlara tekaddüm etmeyişi hususları ele alınacak ardından bu iki öncül üzerinden cisimlerin hudûsu sonucuna nasıl ulaşıldığı konusundaki izahlara yer verilecektir.

Her ne kadar kendi kendilerine kâim olsalar ve var olmaları için kendilerini taşıyacak bir mahalle ihtiyaç duymasalar da cevher ve cisimlerin bütün arazlardan arınmış, tümünden yoksun bir şekilde var olmalarının imkânsızlığı kelâmcılar tarafından genel olarak kabul edilen küllî bir kaidedir. Ancak cevherin ilk hudûs anından itibaren hangi arazlardan yoksun kalabileceği hususu tartışmalıdır. Bu bağlamda mütekellimlerin çoğunluğu cisim ve cevherin oluş arazlarından yoksun kalmasının imkânsızlığında hemfikir olsa da kelâmcılar arasında cevher ve cisimlerin bazı arazlardan ya da tümünden yoksun kalabileceğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Nitekim Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî ve taraftarları cevherlerin bütün arazlardan arınmasının imkânını savunurken Basra Mu'tezilîlerinden Ebû Ali ise cevherlerin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi zıttı bulunan arazlardan arınmasını imkânsız görmektedir. Ona göre bir mahal aralarında zıtlık bulunan iki arazdan birini taşıdığına artık bu mahal ya bu arazi ya da onun zıttı olan diğer arazi taşımak zorundadır. Mahallin taşımak zorunda olmadığı arazlar, zıttı bulunmayan arazlardır. Bazı kaynaklar Bağdat Mu'tezilîlerinden Kâbî'nin de bu konuda Ebû Ali ile aynı görüşte olduğunu nakletmektedir.¹¹⁴⁶ Ancak bazı kaynaklarda Kâbî'ye bunun tam tersi bir başka görüş daha nisbet edilmekte ve onun renk

¹¹⁴⁵ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 79; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 17-18; Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 576; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 95; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/88-92. Kâdî Abdülcebbâr bu öncülleri ifade için دعوى lafzını tercih etmektedir. Bu sözcüğün “delil olmaksızın yanlışlığı ya da doğruluğu bilinmeyen haberleri” ifade ettiğini belirtmekte ve zikredilen öncüllerin sözcüğün bu anlamına uygun düşmeleri hasebiyle bu kelime ile ifade edildiklerini söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 95. Kelâmcıların hudûsu ispat için yedi argüman oluşturduklarını nakleden İbn Meymûn'un ifadesine göre muhdeslerden ayrılamayanın muhdes oluşu şeklindeki bu argüman, kelâmcılar nezdinde en sağlam hudûs argümanıdır. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 216.

¹¹⁴⁶ Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 62; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/52; Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-mağâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, 96; İbnü'l-Murtazâ, “Riyâzetü'l-efhâm fi laṭifi'l-keḷâm”, 102.

dışındaki tüm arazlardan cevherlerin arınmasının imkânını savunduğu belirtilmektedir.¹¹⁴⁷ Hudûs delilini tıpkı Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin genelini ileri sürdüğü gibi âlemin cevher ve arazlardan oluşması, cevherlerin iftirâk ve ictimâdan yoksun kalamaması, iftirâk ile ictimânın muhdes olması ve muhdesten yoksun kalamayanın da muhdes olması öncüllerine dayandıran Kâbî kendi eserlerinde cevherlerin aynı anda hem hareket hem sükûndan yoksun kalamadıklarını belirtmektedir. Ayrıca bu konuda cevherlerin kıdemini ileri sürerek ezelde kevn arazları dâhil tüm arazlardan arınmış olduklarını arazların bu kadîm cevherlere daha sonradan katıldıklarını iddia eden heyûlâ taraftarlarına karşı cevherlerin arazlardan arınmasının imkânsızlığını savunmaktadır.¹¹⁴⁸ Kâbî'nin kendisinin bu ifadeleri, kendisine nisbet edilen görüşlerden doğru olanın ilk nakil olduğunu göstermektedir.

Bu konuda Mu'tezile'de baskın olan görüş ise Basra Mu'tezilesinden Ebû Hâşim ile takipçileri Behşemîlerin savunduğu ve cevherin kevn haricindeki arazlardan arınmasının mümkün olduğu yönündeki görüştür. Bu bağlamda onlar Ebû Ali ve taraftarlarının aksine cevherlerin renk, koku ve kendisinde bulunması mümkün olan diğer bütün arazlardan arınabileceklerini ileri sürmektedirler. Behşemîlerin cevherin kevn arazından ayrılmasını imkânsız görme nedeni cevherin varlığının kevnin varlığını da kapsamaması ve Allah'ın, cevheri kevn arazı olmaksızın yaratmasının imkânsız olduğu düşüncesidir.¹¹⁴⁹ Zira Behşemîler cevherin kendi kendine kâim olma, bir cihette bulunabilme ve arazları taşıyabilme özelliğini tehayyüz niteliğine dayandırmaktadır. Cevherlerin tehayyüzü bir cihette kâin olmaya, bir cihette kâin olma ise kevn arazına bağlıdır. Bu bağlamda kevn arazının ilk hudûs anından itibaren cevherin olmazsa olmaz arazlarından olduğunu savunmakta cevherin kevn arazı dışındaki renk, tat, koku gibi diğer bütün arazlardan arınmasını mümkün görmektedirler. Zira bu arazlar ile cevher arasında cevherin kendilerinden arınmasını imkânsız kılacak ne ihtiyaç (hâcet) ne de gereklilik (icâb) ilişkisi söz konusudur. Nitekim cevher söz gelimi renk arazına ne var olmak için ne var olduktan sonraki zâtî nitelikleri ya da hükümleri için ihtiyaç duymaktadır. Tam tersine renk arazı kâim olmak için cevhere ihtiyaç duymaktadır. Buradan hareketle kevn

¹¹⁴⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, 24; Cüveynî, *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*, 81-82, 98; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 76; Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fi fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, 196-198.

¹¹⁴⁸ Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 576-577, 602-603.

¹¹⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*, 43; Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn*, 62; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/52.

arınmasının imkânsızlığı söyleminin cevherin var olmak için kevn arazına muhtaç olduğu anlamına gelmediği vurgulanmaktadır. Onlara göre bir araz olması hasebiyle kevn de kâim olmak için cevhere ihtiyaç duymaktadır. Kevni cevher için vazgeçilmez kılan husus, var oluşundan sonra cevherin kâin olmasında rol almasıdır. Kevn arazı dışındaki renk ve tat gibi arazlar ise cevherin bir cihette kâin olma, tehayyüz gibi zâtî özelliklerini kazanmasında etkili arazlardan değildirler. Bu nedenle kevnin aksine bu arazların cevherdeki bulunuşları vazgeçilmez olmayıp hava ve su gibi tatsız, kokusuz cevher ve cisimlerin varlığı da buna delildir. Kaldı ki Mu‘tezile’ye göre diğer bütün arazlar cevherde ancak kevninden sonra ortaya çıkabilmektedir. Bununla birlikte Mu‘tezile, kevn dışındaki arazların bir cevherde ortaya çıkışlarından sonra artık cevherin onlardan da hâlî kalamayacağını ve bu ortaya çıkan arazın cevherden ayrılışının ancak o arazın yerine zıddının gelmesiyle mümkün olacağını düşünmektedir. Yine renk arazı örneğinden devam edecek olursak Behşemîler, bu görüşlerine yönelik zikredilen “rengin cevherde var olmasından sonra ondan ayrılması mümkün olmazsa en başında yani renk cevherde var olmadan önce de aynı şeyin geçerli kabul edilmesi gerekir” şeklindeki itirazları ise hatalı bulmaktadırlar. Zira onlara göre kendisinde renk var olduktan sonra cevherin renkten arınmasının imkânsızlığının nedeni rengin bâkî olması ve ancak kendisi gibi bâkî olan, kendisine zıt başka bir rengin ortaya çıkışı ile yok olabilmesidir. Cevherin kendisinden hâlî kalamadığı tek araz olarak kevn kabul etmeleri nedeniyle Behşemîler cisimlerin hudûsunu ispatta da delil olarak kevn arazının hudûsuna dayanmaktadırlar.¹¹⁵⁰

Cevherlerin kevn arazından yoksun kalamadıkları konusunda Mu‘tezile ile hemfikir olan Ehl-i sünnet âlimleri Mu‘tezile’den farklı olarak cevherlerin sadece kevn arazlarından değil diğer türlerinden de hâlî kalmasını imkânsız bulmaktadırlar. Ehl-i sünnet nezdinde cevherlerin hâlî kalamadıkları arazlar, türleri arasında farklılık ve zıtlık bulunan renk, tat,

¹¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 111–113; Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-ḥilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 62-74; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/13, 37, 52-58. Hava ve su örneği üzerinden tat ve kokunun cevher ya da cisimlerde bulunmayışını delillendiren Behşemîler renksiz cevherlerin imkânını savunmalarına karşın cisimlerin renkten yoksun kalamayacağını ileri sürmektedirler. Bu bağlamda suyun, doldurduğu kabın rengine bürünmesi, ateşin yakıtının rengini alması ve tozun renginin idrâk edilememesinden hareketle su, ateş ve tozun renksiz olduğu iddiasına karşı çıkmışlardır. Zira onlara göre su ve ateş hakkındaki söylem bir araz olan rengin bir cisimden bir başkasına intikali zehâbını uyandırmaktadır ki arazların intikalinin imkânsızlığı ittifakla sabittir. Tozun renginin idrâk edilemeyeşi ise onda renk cüzlerinin yokluğundan dolayı değildir. Rengin idrâkını imkânsız kılan, bulunduğu mahallin idrâk edilemeyecek derecede latif ve ince olmasıdır. Dolayısıyla renksiz cevher mümkün iken renksiz cismin varlığı ise imkânsızdır. Nisâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-ḥilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, 62; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/59, 127-128.

kevn, koku gibi arazlardır. Onlara göre söz gelimi siyahlık-beyazlık, tatlılık-ekşilik, hareket-sükûn gibi zıt araz çiftlerinden birinin cevherde mutlaka bulunması zorunludur.¹¹⁵¹ Ehl-i sünnet'e göre cevherlerin, arazların bir kısmından arınmasını mümkün görmek tümünden arınmasını mümkün gören heyûlâ taraftarlarının görüşüyle eş değerdir. Bu nedenle Mu'tezile'nin cevherden ayrılamayan tek arazın kevn olduğu iddialarına karşı çıkarak cevherlerin renk, tat, koku gibi diğer arazlardan arınmasının imkânsızlığını ispata çalışmaktadırlar. Bu bağlamda taş, odun, su, hava gibi cisimlerin rengi, tadı ve kokusu bulunmadığı üzerinden delillendirmeler geçersiz kabul edilmekte ve suya beyaz ya da kristal rengi gibi renk atıflarının mümkün olduğuna işaret edilmektedir. Hava ise karanlıkta siyah aydınlıkta beyazdır. Taş, toprak gibi nesneler de tatsız olmayıp bunlar toz haline getirildiğinde tatlarının idrâki mümkündür.¹¹⁵²

Cevherlerin arazların genelinden değil sadece belirli türlerinden hâlî kalmasını imkânsız kılan Mu'tezilî yaklaşımlara yönelik Ehl-i sünnet'in en güçlü itirazları Mu'tezile'nin

¹¹⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 204-205, 243, 246; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 76; Bâkîllânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, 28; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 77; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 81, 84, 119; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 15; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/88. Ehl-i sünnet'in cevherlerin tüm araz türlerinden arınmasını imkânsız görmesi bir yana cevherin ilk hudûs anında hangi arazları taşıyabileceği konusu tartışmalıdır. Nitekim daha önce belirtildiği üzere Ehl-i sünnet ilk hudûs anında cevherde bekâ arazının bulunmadığını düşünmektedir. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/313, II/122, 133; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 247-248; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 238-239; Bâkîllânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 299. Bununla birlikte kevn arazının hudûs anında cevherde bulunan arazlardan olduğu hususunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile fikir birliği içindedir. Fakat bu anda cevherde bulunanın, kevnin hangi türü olduğu konusunda ihtilaf vardır. Nazzâm hudûs anında cismin itimâd hareketi ile hareketli olduğunu ileri sürmektedir. Buna karşılık Muammer b. Abbâd, Bîşr b. Mu'temir ve Ebû Hâşim gibi Mu'tezilîler ile Ehl-i sünnet'ten Eş'arî ve İbn Hazm gibi kelâmcılar ise hudûs anında cevherdeki kevnin sükûn olduğunu savunmaktadırlar. Muammer'in bunu savunma nedeni bütün oluşları sükûn addetmesidir. Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/36-37. Hareketin de oluş arazlarından olduğunu kabul etmekle birlikte ilk hudûs anında cevherde sükûnun bulunduğunu savunan diğer kelâmcıların bu tercihlerinin ardındaki neden ise hareketi bir mekândan başka bir mekâna intikal şeklinde yorumlamalarıdır. Nitekim cevherin hudûs anında intikal hareketi sergilemesi mümkün değildir. Zira hudûs anından önce herhangi bir mekânda bulunmadığından başka bir mekâna intikali de söz konusu değildir. Dolayısıyla hudûs anındaki cevher, sükûn arazı ile sâkin konumda olmalıdır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ise bu andaki kevnin ne hareket ne de sükûn olduğunu ileri sürmektedir. Nesefî bu konuda Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a katılmaktadır. Ona göre hudûs anındaki kevn hareket ve sükûn değil mutlak kevnidir. Zira selefleri gibi Nesefî de hareket için iki mekân gerektiğini ve hareketin iki mekândaki oluş olduğunu düşünmekte ve hudûs anında cevherde hareketin bulunmayışını aynı gerekçeye bağlamaktadır. Ona göre, sükûn ise tek bir mekândaki iki oluştur. İlk varoluş anında, sadece tek bir kevn düşünülebileceğini savunan Nesefî bu anda cevherde sükûnun bulunmasını da mümkün görmektedir. Ona göre hareket ve sükûn cevher ve cisimlerin hudûs anları için değil bekâ anları için zorunlu arazlardır. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 445; Eş'arî, *Kitâbü Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-Muşallîn*, II/36-37; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 262; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*, 131-132, 136; İbn Hazm, *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, V/177; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/89.

¹¹⁵² Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 83-84.

cevherin renk, tat ve koku gibi arazlardan ancak bu arazların kendisinde ortaya çıkmasından sonra hâlî kalamayacağı söylemini hedef almaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet'e göre cevherlerin arazlardan hâlî kalmasının imkânsızlığının en açık delili zaten cevherde kâim olmalarından sonra cevherlerin kendilerinde kâim olan arazlardan hâlî kalmasının imkânsızlığı hususundaki ittifaktır. Zira cevherdeki kıyâmdan sonra hâlî kalıştaki imkânsızlık en baştan yani ilk yaratılıştan itibaren hâlî kalmanın imkânsızlığını da zorunlu kılacaktır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin kevn dışındaki arazların cevherden ancak kâim oluş sonrası ayrılmasını imkânsız kabul eden söylemini hatalı bulmakta ve cevherlerin arazlardan ayrılmasının imkânsızlığı ilkesinin arazların geneline uygulanması gerektiğini savunmaktadır. Oysa Behşemîler bir cevherin, kendisinde ilk kâim oluşuna kadar kevn dışındaki arazlardan hâlî kalabileceğini ileri sürmekte ve söz gelimi renksiz olmasını mümkün görmekte ancak mezkûr ilkenin cevherde renklerden biri var olduktan sonra işleyeceğini düşünmektedirler. Onların sistemine göre cevherde renk arazlarından biri kâim olduktan sonra bu renk kendisine zıt veya farklı renklerden biri ortaya çıkıp onun yerini alana kadar cevherde kalacak, bu döngünün tekrarı nedeniyle cevherde renklerden birinin bulunmadığı tek bir an söz konusu olmayacaktır. Ehl-i sünnet ise arazların, zıtları vesilesiyle yok oluşu iddiasının bu konuda birtakım çelişkilere düşüreceğine işaret ederek bu görüşü eleştirmektedir. Zira Mu'tezile'nin söylemi cevherdeki beyazlık arazının önce yok olduğu ve beyazlığın yokluğunun peşinden siyahlık arazının geldiği şeklindedir. Yoksa beyazlığın varlığının, siyahlık arazının cevherdeki varlığından sonra yok olduğunu söylüyor değillerdir. Nitekim bunu söylemeleri halinde iki zıddın birlikteliğini ifade etmiş olmakla birlikte her rengin yok oluşunun, zıddının varlığına dayandırıldığı ortaya çıkacaktır ki daha önce belirtildiği üzere Ehl-i sünnet arazların zıtları vesilesiyle yok olduğu iddiasını da reddetmektedir. Renklerin yokluğunun zıtlarının varlığına dayandığını ileri sürmeyip söz gelimi beyazlığın yokluğunun siyahlığın ortaya çıkışından önce gerçekleştiğini iddia ederlerse o zaman da siyahlığın varlığının beyazlığın yok oluşunda hiçbir etkisi olmadığını kabul etmeleri gerekecektir. Ayrıca cevherlerin renk, tat, koku gibi kevn dışındaki arazlardan hâlî kalmasının imkânsızlığı ilkesinin ancak bu arazların cevherlerde ortaya çıkmasından sonra işleyeceği iddiası, heyûlâ taraftarlarının "arazların heyûlâda ortaya çıkmasından (hudûs) önce heyûlânın arazlardan hâlî olduğu ve arazların heyûlâda hudûsundan sonra artık bu arazlardan yoksun kalmasının imkânsız olduğu" şeklinde bir söylem

geliştirmelerine imkân tanıyacaktır. Bu bağlamda Mu‘tezile’nin iddiaları heyûlâ taraftarlarının iddialarına benzetilmekte ve hilomorfistlere yöneltilen eleştirilerin Mu‘tezilîler için de geçerli olduğu belirtilmektedir.¹¹⁵³

Mu‘tezile’nin cevherlerin, arazların bir kısmından hâlî kalmasının imkânı iddiasına yönelik yukarıdaki argüman daha genel bir versiyonu ile cevherin ezelde tüm arazlardan hâlî kalmasını mümkün görerek cevherlerin kıdemini savunan heyûlâ taraftarlarına yöneltilmektedir.¹¹⁵⁴ Bu argümana göre bir varlığın herhangi bir arazdan hâlî kalması ya o varlığın kendi zâtından ya da mevzubahis araza zıt bir arazdan dolayı olacaktır. Yani bir cevher bir arazdan ya *lizâtihi* ya da *lima ‘nâ* arınabilecektir. Bir varlığın arazlardan *lizâtihi* yoksun kalması hareket arazının siyahlık arazından hâlî kalması ya da siyahlık arazının hareket arazından hâlî kalması örneklerindeki gibidir. Bütün arazlar için geçerli olan bu durumun nedeni arazların, arazları taşımasının imkânsızlığıdır. Bir varlığın herhangi bir arazdan, o arazın zıddının varlığı nedeniyle hâlî kalmasının örneği ise beyaz bir cismin, taşıdığı beyazlık arazi nedeniyle siyahlık arazından hâlî olmasıdır. Cevherlerin arazlardan hâlî olduğu iddia edildiğinde de zikredilen bu iki sebepten birinden dolayı hâlî kaldığının kabulü gerekecektir. Buna göre cevher, arazların tümünden ya da bazı türlerinden hâlî ise onun bu hâlî oluşu ya zâtından ya da bir arazdan kaynaklanacaktır. Cevherlerin arazlardan zâtı itibariyle hâlî olduğu varsayımı cevherin zâtı var olduğu sürece asla arazları taşıyamayacağı anlamına geldiğinden imkân dâhilinde değildir. Söz gelimi siyahlık arazını taşıdığı için zâtı nedeniyle beyazlık arazından hâlî olduğu düşünüldüğünde cevherin beyazlığı kabulü asla mümkün olmayacaktır. Oysa cevherler ve cevherlerden oluşan cisimlerde renk farklılığının gözlenmesi böylesi bir durumun ve dolayısıyla arazlardan zât itibariyle hâlî kalma izahının yanlışlığını ortaya koymaktadır. Cevherlerin arazlardan, yine arazlar nedeniyle hâlî kaldıklarını savunmak da mümkün değildir. Yani söz gelimi bir cevherin beyazlık arazından hâlî oluşu, bünyesinde bu araza

¹¹⁵³ Bağdâdî, *Uşûlû’ d-dîn*, 78; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’ d-dîn*, 80-81.

¹¹⁵⁴ Âlemin kıdemini iddia eden Dehrîler, âlemin nur ve zulmet şeklinde iki kadimden meydana geldiğini savunan Senevîler, âlemin yine kadim kabul edilen ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört temel unsurdan meydana geldiğini savunan tabiatçılar ve bunlara ilave olarak feleklerin de kıdemini iddia edenler tıpkı heyûlâ taraftarları gibi cisimlerin hudûsu konusunda kelâmcıların muhalifleri arasındadır. Kelâm metinlerinde âlemin hudûsunun ispatında bu akımların her birine eleştiriler mevcuttur. Bağdâdî, *Uşûlû’ d-dîn*, 78-79; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’ d-dîn*, 92-104; Mâtürîdî, *Kitâbü’ t-Tevhîd*, 94-102, 184-186, 209-221. Ancak hudûsun arazları merkeze alan “cevherlerin arazlardan yoksunluğunun imkânsızlığı” ilkesinin en önde gelen muhalifi hilomorfist görüşler olduğundan mezkûr ilkenin ispatı da onların görüşlerine yönelik eleştiriler üzerinden kurgulanmaktadır. Bu yüzden burada hudûs karşıtı görüşlerden sadece heyûla taraftarlarına yönelik eleştiriler zikredilmektedir.

zıt siyahlık arazını taşımasından dolayı olamaz. Nitekim cevherdeki siyahlık arazi, beyazlık arazının ortaya çıkışıyla ya varlığını sürdürecektir ya da yok olacaktır. Şayet beyazlık ortaya çıkınca siyahlık arazının varlığını devam ettirdiği öne sürülürse o zaman zıtların birlikteliği şeklindeki bir muhale düşülecektir. Beyazlığın ortaya çıkması ile siyahlığın yok olduğu öne sürülürse o zaman kadîmin ademinin imkânsızlığı göz önünde bulundurularak siyahlığın hudûsuna hükmedilecektir.¹¹⁵⁵

Cevherlerin arazlardan nasıl hâlî kaldığının sorgulanmasına odaklanan bu argümanlar yanında metinlerde ezelde arazlardan hâlî olan heyûlâ ya da cevherlerin sonrasında arazları nasıl kazandığı yönünde sorgulamalar da bulunmakta ve bu yönde zikredilebilecek tüm iddiaların eleştirisi ile “cevherlerin arazlardan hâlî kalabileceği” yönündeki temel iddia çürütülmeye çalışılmaktadır. Bu sorgulama karşısında ezelde arazlardan hâlî olan heyûlâda arazların kendi kendilerine (bi-nefsihâ) ortaya çıktığı iddiası kabul bulmamakta ve bir şeyin kendi kendine ortaya çıkmasının imkânsızlığı vurgulanmaktadır. Arazların ortaya çıkışının heyûlâdaki bir kuvvet vesilesiyle gerçekleştiği öne sürüldüğünde ise bu söylem ile arazların var olmasından önce heyûlâda bir kuvvetin varlığını kabul etmiş olacaklarına işaret edilmekte ve bu şekilde heyûlânın arazlardan yoksun olduğu iddialarını kendi kendilerine çürütmüş olacakları belirtilmektedir. Arazların heyûlâdaki var oluşu bir yaratıcının arazları heyûlâda yaratmasına ya da bir muhassısın heyûlâda arazların ortaya çıkması yönünde tercihte bulunmasına bağlandığında ise cisimde arazi meydana getiren fâilin bu araz ile sadece cismin sıfatını değiştirdiği ve tek bir cismi iki cisim yapmadığına dikkat çekilmektedir. Ardından heyûlâda önce iftirâkın mı yoksa ictimânın mı var edildiği sorgulanmaktadır. Şayet önce iftirâkın meydana getirildiği söylenirse bu durumda ayrılmanın imkânı için heyûlânın daha önce birleşik cüzler şeklinde olduğunu kabul etmeleri gerekecektir. Bu ise heyûlânın ezelde, kendisinde arazların ortaya çıkmasından önce ne birleşmiş (müctemi) ne ayrılmış (müfterik) olduğu iddiasının geçersizliğinin ispatı olacaktır.¹¹⁵⁶

Bu konuda metinlerde zikredilen bir diğer argüman cevher ve cisimlerin şu anda arazlardan hâlî kalmadığının müşahade ile bilinmesine dayalıdır. Bu argümana göre cisim ezelde arazlardan ezelde hâlî kabul edildiğinde şu anda da arazlardan arınmasının,

¹¹⁵⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/91-92.

¹¹⁵⁶ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 77; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 97-98.

onlardan yoksun kalmasının imkânı gerekecektir. Böylece söz gelimi renksiz cisimlerin ya da ne hareketli ne de sâkin bir cismin gözlenmesinin imkânı söz konusu olacaktır. Buna göre renksiz cismin renklerden arınmış durumunu sürdürmesi ve renk arazını almaması ya da hareketsiz cismin asla bir hareket arazını taşınamaması lazım gelecektir.¹¹⁵⁷ Bu argüman temelde, cevherin şu anki hali ile mazideki hâlinin aynı olması gerektiği kabulüne dayanmaktadır. Bu kabul ise mekân ve zaman farkının cisimler için mümkün ya da imkânsız durumlara etki etmeyeceği ilkesi ile temellendirilmektedir. Bu bağlamda cismin şu anda birleşik ya da ayırık olması mümkün kabul edildiğinde bu imkânın her an için geçerli olduğu ve cismin geçmişte de gelecekte de şu anki gibi ya birleşik ya da ayırık halde olması gerektiği savunulmaktadır. Dolayısıyla cismin ya da cevherin arazlardan her an hâlî kalmasının imkânı öne sürüldüğünde bu imkânın şu an için de geçerli olması gereği ile mukabele edilmekte ve şu anki durumun bunun aksini göstermesinden hareketle mezkûr iddia geçersiz kılınmaktadır. Aksi halde söz gelimi uzak diyarlardan bir kimse karşımıza geçip de birleşik olmadığı gibi ayırık da olmayan, hareketli olmadığı gibi sâkin de olmayan bir cisim gördüğünü haber verdiğinde ona inanmamız lazım gelecektir ki mevcut bilgilerimiz böylesi bir haberin doğruluğunu onaylamamıza engeldir. Cismin var oluşu süresince mütehayyiz olma zorunluluğu, mütehayyiz oluşunun ancak kâin oluşu ile gerçekleşmesi ve kâin oluşunun da sadece kevn sayesinde mümkün olması onun varlığının ilk anından itibaren arazlardan hâlî kalamadığının delili olarak görülmektedir.¹¹⁵⁸

Görüldüğü üzere cisim ve cevherlerin arazlardan arınmasının imkânsızlığı argümanı karşısında Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortak muhatabı kadîm heyûlânın ezelde arazlardan hâlî olduğunu savunan ashâbü’l-heyûlâdır. Heyûlâ taraftarlarına karşı bu konuda ileri sürülen argümanların tıpkı cevher ve cisimlerin hudûsunu ispat argümanlarındaki gibi daha ziyade kevn arazları ekseninde döndüğü dikkat çekmektedir.

¹¹⁵⁷ Renk arazı Mu‘tezilî sistemde ilk ortaya çıkışına kadar cevherin hâlî kalabildiği arazlardan olmasına rağmen burada yine de örnek gösterilmektedir. Zira her ne kadar cevherin renkten hâlî olması mümkün görülse de cevherde bir kez var olmasından sonra artık gelecekteki hiçbir anda bu cevherin renklerden tamamen hâlî kalmasının mümkün olmadığı kabul edilmektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 111.

¹¹⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 111–112; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli’d-dîn*, 95; Neseî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’d-dîn*, I/92.

Bunun nedeni mütetekellimlerin çoğunluğunun cisim ve cevherin kevn arazlarından hâlî kalmasının imkânsızlığında hemfikir olmalarıdır.¹¹⁵⁹

Cevher ve cisimlerin arazlardan ayrı kalmasının imkânsızlığının ardından kelâmcılar hudûs delilinin bir sonraki aşamasına yani “cevherlerin varlığının arazların varlığına tekaddüm etmediği” ilkesinin izahına geçmektedirler. Onlara göre cevherlerin varlığının arazların varlığını öncelememeleri onlardan hâlî kalmalarının imkânsızlığının doğal bir sonucudur. Zira cevherlerin arazlardan önce var olması demek onlardan hâlî kalabilecekleri anlamına gelecektir. Dolayısıyla cisimlerin varlığının arazları öncelemediğinin delili de arazlardan hâlî kalmamalarıdır. Bu noktada cismin, varlığının başından itibaren ayrılma, birleşme, değişim ve renkten hâlî kalmadığına tekrar dikkat çekilmektedir. Cismin cüzleri arasında ya birleşme ya da ayrışma durumlarından birinin bulunmasının zorunluluğu, bu ikisi arasında üçüncü bir konumda bulunmasının söz konusu olmayışının arazsız cismin imkânsızlığına ve ayrıca cisimlerin arazlardan önce var olamayacaklarına delâlet ettiği belirtilmektedir. Bu noktada hudûs delilinin ilk aşamalarına atıfla arazların hâdis oluşu hatırlatılmakta ve cismin hâlî kalamadığı, varlığının tekaddüm edemediği şeylerin hâdisliğinden hareketle cisimlerin de muhdes olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Arazlardan hâlî kalamadıkları ispat edilen cisimlerin kadîm olduğu iddia edilecek olursa o zaman kıdem, tüm varlıklara tekaddüm etme özelliğinden dolayı cisimlerin de arazlardan önce var olmaları ve dolayısıyla da arazsız var olmalarının imkânı gerekecektir ki yukarıda serdedilen deliller cisimlerin arazsız kalmalarının imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Arazlardan hâlî kalamadıkları için cisimlerin arazlara tekaddüm etmeleri imkânsız iken arazlara tekaddüm edemedikleri için de kıdemlerinin imkânsızlığı savunulan cisimlerin muhdes olduğuna hükmedilmektedir.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁹ Zeyd, *et-Tasavvuru 'z-zerrî fî fikri 'l-felsefiyyi 'l-İslâmî*, 196.

¹¹⁶⁰ Bâkılânî, *Temhidü 'l-evâ 'il ve telhîşü 'd-delâ 'il*, 41-43; Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü i 'tikâdüh ve lâ yecüzü 'l-cehlü bih*, 28; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 88; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-hamse*, 113; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü 'l-Mecmû 'fî 'l-Muhtâ bi 't-teklîf*, 1/57-58; Pezdevî, *Uşûlü 'd-dîn*, 15; Neseî, *Tebşiratü 'l-edille fî uşûli 'd-dîn*, 1/92. Kelâmcılar cisimlerin hudûsuna delâlet eden “muhdes arazlara tekaddüm etmeyen de muhdes olduğu” ilkesini ispat için cisimlerin arazların bütün türlerine tekaddüm etmediklerini ispata gerek duymamaktadırlar. Zira cevher ve cisimlerin tek bir renkten ya da tek bir arazdan önce var olmadıkları ispat edildikten sonra onların genel olarak hiçbir renk ya da araza tekaddüm etmedikleri ispatlanmış olmaktadır. Buna göre bütünü oluşturan tek bir ferdin hudûsu ve başlangıcının bulunduğu ispatlanınca bütünün diğer fertlerinin de hâdis olduğu ispatlanmış kabul edilir. Bu konuda temel prensip olarak hakikatlerin fertlere ve bütüne göre değişmeyeceği öne sürülmektedir. Bağdâdî, *Uşûlü 'd-dîn*, 79; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli 'd-dîn*, 85; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü 'l-Mecmû 'fî 'l-Muhtâ bi 't-teklîf*,

Kelâmcılar cismin, hâlî kalamadığı arazlar gibi araz olduğunun söylenebileceği şeklinde muhtemel bir itirazı da dikkate almakta ve bu durumun cinste ortaklığı değil varlık noktasında ortaklığı gerektirdiğini ifade etmektedirler. Bu durumu doğum günleri aynı olduğu için Zeyd ile Amr'ın aynı yaşta olmaları gereğinin onların ikisinin de Kureyşli olmasını gerektirmemesi gibi örneklere benzeterek izah etmekte ve varlık hususundaki bir ortaklığın cinste ortaklığı gerektirmediğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda arazın araz olması için gerekli olan şeyler ile cevherin cevher olmasını gerektiren şeylerin farklı olduğunu belirterek cevher ve arazın cins bakımından farklılıklarına dikkat çekmektedirler.¹¹⁶¹

Hudûsu ispat edildikten sonra cevher ve arazların kıdeminin imkânsızlığı da “muhdesin kıdeminin imkânsızlığı” bağlamında ele alınmaktadır. Bu konudaki en meşhur iddia ‘Kendisinden önce bir hâdis bulunmayan hiçbir hâdis yoktur’ söylemi ile hâdislerin ezeliiliğinin savunulduğu dehrî iddiadır. Oysa kelâmcılara göre muhdes olanın kıdeminin ileri sürmek bir şeyin varlığının başlangıcının hem olduğunu hem de olmadığını ileri sürmek demektir. Kelâmcılar nezdinde böylesi bir durum, çıkmaza sürükleyen imkânsızlar zümresindendir. Dolayısıyla âlemin hudûsu fikrine karşı çıkararak kıdeminin iddia edenlerin âlemin hudûsu düşüncesine aykırı olarak “Hiçbir araz yoktur ki kendisinden önce bir araz olmasın” iddiasıyla geriye dönük sonsuz araz dizisi iddiası da hatalı kabul edilmektedir. Zira bu ifadede zikredilen iddianın yanlışlığı duyu ile bilinmektedir. Bu söylemin açılımı söz gelimi x arazını gördüğümüzde onun öncesinde y arazı olmadıkça x arazının var olmayacağı, x arazının var olmasını sağlayan ve ondan önce gelen y arazının da öncesinde z arazı bulunmaksızın var olmayacağı şeklinde geriye dönük sonsuz araz dizilerinin var olduğu şeklindedir. Geçmişe yönelik bu sonsuzluk iddiası ise kelâmcılara göre sonuçsuzdur. Bu durum daha somut ifadelerle de izah edilmektedir. Buna göre arazlar hakkındaki söyleme benzer şekilde “Öncesinde başka bir lokma yemedikçe hiçbir şey yeme” denildiğinde muhatabın ebediyen bir şey yemesi

I/59-60; Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd: Dîvânü'l-uşûl li Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nisâbü'rî*, 242. Kelâmcıların hudûs delilinde parça-bütün ilişkisini gözettikleri bu metod mereolojik bir yaklaşımın ifadesi olarak kabul edilmektedir. Kelâmdaki araz temelli yaratılış delillerindeki mereolojik yaklaşım üzerine son dönemde yapılmış bir çalışma için bk. Shihadeh, “Mereology in Kalâm: A New Reading of the Proof from Accidents for Creation”, 5-39.

¹¹⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 113–114; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/92-93; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 89. Cisimlerin arazlardan hâlî kalamayışının onların muhdesliğine delil gösterilmesinin cisimlerin arazlar gibi bâkî olmadıklarına da delil gösterilmesine alan açacağı itirazı da benzer nedenlerle reddedilmektedir. Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/94.

mümkün olmayacaktır. Yine “Öncesinde bir dinar vermedikçe sana hiçbir dirhem vermeyeceğim. Öncesinde bir dirhem vermedikçe de sana hiçbir dinar vermeyeceğim” denildiğinde de muhataba ne dinar ne de dirhem verilmesi mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu tarz ifadeler sonuçsuz kalan ifadelerdir. Nitekim kelâmcılar başlangıcın reddi ile birlikte hâdislerin varlığını öne sürmenin çelişkili olduğunu düşünmektedir. Zira kelâmcılara göre hâdis varlıkların en temel özelliği, öncesi yokluk olacak şekilde varlıklarının bir başlangıcı olmasıdır. Dolayısıyla başlangıcın reddi esasında hudûsun hakikatinin de reddi demektir. Bu bağlamda arazların sonlu ve sınırlı oluşlarını da cisimlerin hudûsuna delil kabul etmektedirler. Onlara göre cisimlerde ayrışma ve birleşmeyi sağlayan arazların sonlu ve sınırlı oluşu, cismi oluşturan cüzlerin de sonlu ve sınırlı oluşuna delâlet etmektedir ki sonlu olan şey muhdestir.¹¹⁶²

Cevher ve cisimlerin hudûsunu arazlara dayandırmayı tercih eden kelâmcılar arazlara dayanmayan istidlâl yöntemlerinin de mümkün olduğunu belirtmektedir. Fakat bunlar sadece arazlar üzerinden izahlar ile çözülebilecek problemlere yol açtığından cisimlerin hudûsuna arazsız istidlâl yine de uygun görülmemektedir. Söz gelimi arazlara dayanmadan cismin kıdemi varsayımı ile başlayan bir istidlâl yönteminden bahsedilmektedir. Bu yöntem, cismin kadîm olması durumunda bir yöndeki konumlanışının onun kendi zâtı itibariyle olmasını gerektireceği hususuna dayandırılır. Kadîm olduğu için belirli bir cihette oluşunun bir fâil ya da kendisinden ayrı başka bir manadan kaynaklanması mümkün değildir. Ancak cihetteki konumlanışı kendi zâtından kaynaklanınca bu defa kıdemi nedeniyle o cihete özgü olması gerekecek ve o cihetten intikali mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla kıdemleri varsayımı cismin farklı cihetlerde bulunmasının imkânsızlığı sonucuna sevk etmektedir. Cisimlerin farklı cihetlerde bulunmaları ise müşahede ile sabit olduğundan kıdemleri düşüncesinin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Görünürde araza başvurmada cismin hudûsunu ispat eden bu delil de nihayetinde arazlara başvurmayı gerektirmektedir. Nitekim bu delillendirme cismin kıdemi halinde bir cihete tahsisinin zâtı itibariyle gerçekleşeceği ve o cihetten ayrılmayacağı hususu üzerine kurgulanmıştır. Dolayısıyla hudûsu kabul edilince farklı cihetlerdeki bulunuşunun fâil ya da başka bir manaya dayandırılması meselesi gündeme

¹¹⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 80; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî uşûli'l-i'tikâd*, 26; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 85-87; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/96; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 202, 244; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 181-182.

gelecek ve neticede problem, cisimlerin bir cihette bulunmalarının nasıl gerçekleştiği sorusuna yöneltecektir ki bu da arazların varlığının ispatına dönmeyi gerektirecektir.¹¹⁶³ Sonuç olarak kelâmcılar cevher ve cisimlerin hudûsunu, kendilerinden ayrı kalamadıkları ve varlıklarının tekaddüm etmediği arazlara dayandırarak izah etmekte, cisimlerin hudûsuna en uygun istidlâl yönteminin de bu olduğunu ileri sürmektedirler.

3.2.3. Yaratıcının Varlığının Delili Olarak Arazlar

Cevher, cisim ve arazi ile âlemin tüm unsurlarının hudûsunun ispatının ardından hudûs delilinin son aşaması, her muhdesin bir muhdisi olması gereğine dayanarak âlemin de bir muhdisinin olduğu sonucuna ulaşmaktır. Mütেকaddimîn dönem kelâm metinlerinde arazlar, âlemin hudûsunu ispat delillerinin merkezinde yer aldığı gibi hudûsun bu son aşaması olan muhdisin varlığının ispat delillerinde de merkeze alınmakta ve böylece tevhidin en temel ve başat problemi olan muhdisin varlığı, arazların varlıklarının ispatı ile özelliklerinin izahı üzerine temellendirilmektedir.

Kelâmcıların geneli arazların, âlemin hudûsunu ispatta olduğu gibi yaratıcının varlığını ispat delillerinde de kullanımını gerekli görmektedir. Bununla birlikte bu konuda çoğunluktan ayrılarak arazların yaratıcının varlığına ya da herhangi bir şeye delâlete uygun olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Arazları inkâr edenlerin ya da mutlak olarak inkâr etmemekle birlikte cisim kabul edenlerin, arazların herhangi bir şeye delil olma imkânını reddettikleri görülmektedir. Nitekim arazları cisim addeden Hişâm b. Hakem nezdinde arazların Allah'ın varlığına delil olması söz konusu değildir. Zira ona göre Allah da cisimdir ve cisimlerin O'na delâleti de müşahade edilen cisimler ile arasındaki benzerlik sayesinde mümkün olmaktadır.¹¹⁶⁴

Arazların yaratıcının varlığına delâletini uygun bulmayan sadece araz inkârcıları ya da Hişâm b. Hakem gibi arazları cisim addedenler değildir. Nitekim Basra Mu'tezilîlerinden Hişâm b. Amr da cevher-araz atomculuğunu benimsemesine rağmen arazlar üzerinden yaratıcının varlığına istidlâli doğru bulmamaktadır. Zira ona göre Allah'a delâlet eden delillerin duyu ile algılanan şeylere (mahsus) dayandırılması gerekmektedir. Cisimler

¹¹⁶³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/37; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîṭ bi't-teklîf*, I/64; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 157.

¹¹⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 217; Kâbî, *Kitâbü'l-Maḳâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 241.

duyumsanabilir olduklarından Allah'ın varlığını ispatta delil olabilirken, arazlar ancak aklî deliller ile bilinmektedir. Dolayısıyla ona göre bu hususta cisimlerin tercih edilmesi daha uygun olacaktır. Zira arazlar üzerinden Allah'ın varlığı istidlâl edilirse arazların kendilerinin ispatı için de delil gerekecek ve her bir delilin bir başka delile ihtiyaç duyması şeklinde sonsuz bir döngüye girilmiş olunacaktır.¹¹⁶⁵ Hişâm'ın bu tavrı Ehl-i sünnet tarafından reddedilmektedir. Bu bağlamda arazların herhangi bir şeye ve hükme delâlet etmediği görüşü benimsendiğinde Allah ve resulünün kelâmının helale, harama, va'd ve vaide delâletinin de reddedilmesi gerekeceği belirtilerek Hişâm'ın tercihinin sevk edeceği hatalı görüşlere işaret edilmektedir. Hişâm b. Amr'ın akıl yürütme ile bilinmeleri hasebiyle arazların delâletini reddettiği görüşüne karşılık Ehl-i sünnet'in dikkat çektiği bir diğer husus da renkler, tatlar, kokular, hareket ve sükûn gibi varlığı zorunlu olarak bilinen arazların bulunmasıdır. Bu arazların duyuyla algılanmaları ve zorunlu olarak bilinmeleri Hişâm'ın tıpkı cisimler gibi bunların da Allah'ın varlığında delil olabileceklerini kabul etmesini gerektirmektedir. Arazların duyumsanmadığını zira araz inkârcılarının onların varlıklarını reddettiklerini öne sürerek kendi görüşünde ısrar ettiğinde ise cismi arazlar toplamı olarak kabul eden Neccâriyye ve Dırâriyye'nin de bu kabulleri nedeniyle araz olmayan cismin varlığını reddettikleri hatırlatılmaktadır. Buna göre Hişâm'ın kıyası dikkate alındığında bu arazcı sistemde arazlar toplamından oluşmayan cisim reddedildiği için cismin de zorunlu olarak bilinmediğini ve bu sebeple cisimlerin de Allah'a delâlet etmeyeceklerini söylemek lazım geleceği ifade edilerek Hişâm'ın iddiası eleştirilmektedir.¹¹⁶⁶

Ehl-i sünnet tarafından bu şekilde eleştirilen Hişâm'ın iddiası Hayyât tarafından benzer ifadelerle fakat savunucu bir dille nakledilmektedir. Hayyât da Hişâm'ın arazların nazar ve istidlâl ile bilindiklerine dikkat çekerek Allah Teâlâ'nın varlığına delil olacak şeylerin zorunlu olarak bilinmesi gerektiği için duyu ile zorunlu olarak bilinen cisimlerin O'nun varlığına istidlâlde daha uygun olduğunu savunduğunu belirtmektedir. Hayyât'ın

¹¹⁶⁵ Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 292; Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 58-59; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 97; Râzî, *er-Riyâzü'l-münika*, 273; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 86. Kâbî'nin *Makâlât*'inin ilk baskısında Hişâm b. Amr'ın mezkûr görüşünün nakledildiği cümlede انبيائه şeklinde geçen ifade ikinci baskıda اثباته şeklinde tashih edilmiştir. Burada biz de tashih edilen ikinci nüshadaki ibareyi esas aldık. krş. Ebü'l-Kâsım el-Belhî Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul-Amman: KURAMER, Dâru'l-Feth, 2020), 309.

¹¹⁶⁶ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 97.

yorumuna göre esasında Hişâm cisimlerin; renkleri, tatları, kokuları, telifleri, iftirâkları, sıcaklık ve soğuklukları, kuruluk ve yaşlıkları ile birlikte Allah'ın varlığına delâletlerini kabul etmektedir. Zira bunların tümü Allah Teâlâ'nın onların yaratıcısı ve yöneticisi olduğunun delilleridir.¹¹⁶⁷ Hayyât'ın bu yorumu Basra Mu'tezilesinin cisimlerin hudûsunun arazların hudûsu ile ispatlanabileceği ve cisimler üzerinden istidlâlin arazların varlığı ve hudûsunu ispatı da kapsadığı gerekçesiyle hudûs delilini olduğu gibi yaratıcının varlığına yönelik delili de cisimlere dayandırmanın daha uygun olduğu iddiasıyla benzerlik göstermektedir.¹¹⁶⁸ Hişâm'ın görüşü ile Ebû Hâşim'in başını çektiği Mu'tezilî grubun bu görüşü arasındaki fark ise Behşemî düşüncede yaratıcının varlığının ispatında arazlara rol verilmesidir. Bununla birlikte onlar arazların tümünün değil sadece kulun kendi kudretinde olmayanlarının muhdisin varlığına delil olabileceğini savunmakta ve böylece yaratıcının varlık delillerine uygunluk bakımından arazlar arasında fark gözetmektedirler.¹¹⁶⁹

Esasında âlemin bir yaratıcısı olduğunu ispatın temelde âlemin hudûsunun ispatı ile gerçekleştiği hususunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile hemfikirdir. Bu bağlamda iki taraf da hâdis kategorisinde olan cevherlerin de arazların da O'nun varlığına delâlet ettiğini düşünmektedir.¹¹⁷⁰ Ancak Mu'tezile'nin Behşemî kanadı yaratıcının varlığını ispatta bir ara parantez açarak hangi arazların bu istidlâle uygun olduğunu da tartışmaktadır. Zira onlara göre yaratıcının varlığı bilgisine fiiller vasıtasıyla ulaşılabilir ve fiiller ise kulların kudreti kapsamında bulunan ve bulunmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu bağlamda cevher ve cisimler üzerinde kudret sahibi olan iki kâdirin bulunması söz konusu

¹¹⁶⁷ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, 58–59.

¹¹⁶⁸ Eş'arî, *Kitâbü Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Mu'allîn*, I/272; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 94; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/37; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 217; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 97; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 84; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*, 26–27; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîti bi't-teklîf*, I/28–29.

¹¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 90; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I/38; Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîti bi't-teklîf*, I/28–30; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, 83–84. Yaratıcının varlığının ispatına uygunluğuna göre arazlar arasında ayırım yapan sadece Behşemîlerdir. Bağdat Mu'tezilesinde bu konuda arazlara dayalı bir ayırım görülmemektedir. Nitekim âlemin hudûsunun ispatından sonra Kâbî, her muhdesin bir muhdisinin olması zorunluluğunun bedihi olduğunu belirtmekte ve muvahhidlerin âlemin muhdisinin varlığına, yaratılıştaki sağlamlık ve uyumlu düzeni delil gösterdiklerini bu sağlam yaratılış ve düzenin bir yaratıcısı ve müdebbiri olması gereği üzerinden muhdisin varlığı sonucuna ulaştıklarına işaret ederek bu konuda muhdisin varlığını inkâr eden dehrî görüşlere karşı eleştiriler getirmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Maqâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 607–610.

¹¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîti bi't-teklîf*, I/28; Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne*, 91.

olmadığından onlara göre bunların yaratıcının varlığına delâletleri tartışmasıdır. Arazlar ise hatırlanacağı üzere Mu‘tezile tarafından kâdirlerinin kimliğine göre sadece Allah Teâlâ’nın kudreti dâhilinde olanlar ve kulların da kudreti kapsamına girenler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksim aynı zamanda Mu‘tezile nezdinde Allah Teâlâ’nın varlığına delâlet eden arazların tespitinde de belirleyicidir. Buna göre kulların kudreti kapsamına girmeyip cevherler gibi üzerinde sadece tek bir kudret sahibinin kâdir olduğu ve bir mahalde bulunabilen arazların yaratıcıya delâleti mümkün görülmektedir. Zira maksat herhangi bir yaratıcının varlığını değil, cevher ve arazlar gibi muhdesler ile benzerliği bulunmayan kadîm bir yaratıcıyı ispattır. Böyle bir yaratıcının varlığı da ancak muhdeslerden sudûru mümkün olmayan fiiller, beşer kudreti kapsamında olmayan arazlar üzerinden yapılacak istidlâle ile mümkündür. Kulların kudreti kapsamına girmeyen arazlar renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, arzu, nefret ve fenâ arazlarıdır. Bu arazlardan fenâ dışındakiler yaratıcısının varlığı bilgisini elde etmede delil olarak kullanılabilir. Ancak sadece vahiy ile bilinebilmesi ve diğerlerinden farklı olarak herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olması nedeniyle fenâ arazı üzerinden Allah’ın varlığı bilgisine ulaşmak mümkün değildir.¹¹⁷¹

Kulların kudreti kapsamına giren ekvan, itimâd, telif, ses, elem, itikâd, irâde, kerâhet, zan ve nazar gibi arazların ise yaratıcının varlığı bilgisine ulaştıracak istidlâllerde kullanılması uygun görülmemektedir. Zira delilin, başkasına değil sadece medlûle delâlet etmesi gerekmekte ve bu da ancak medlûl ile aralarında bir bağlantı bulunduğu takdirde mümkün olmaktadır. Oysa bu arazların kullardan sudûru da Tanrı’dan sudûru da mümkündür. Dolayısıyla Tanrı’ya delâlet edebilecekleri gibi başka şeye de delâletleri mümkündür. Fakat bu arazlar normalde kulların kudretleri kapsamında olsalar dahi bazen bunları meydana getirmeye kulların güç yetiremediği ve ancak Allah tarafından meydana getirilebildikleri durumlar söz konusu olmaktadır ki böylesi durumlarda bu arazlar Allah Teâlâ’ya delâlet etmektedirler. Söz gelimi hareket normalde kulun kudreti kapsamındaki kevn arazlarından. Ancak titreyen kimsenin zorunlu hareketi kulun kontrolünde

¹¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 90; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü’l-Mecmû’ fi’l-Muḥîṭ bi’t-teklîf*, I/28; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aḥkâmî’l-cevâhir ve’l-a’râz*, I/38; İbnü’l-Melâhimî, *Kitâbü’l-Mu’temed fi uşûli’l-dîn*, 84.

değildir. Bunun gibi kulun kontrolünden çıktığı durumlarda bu arazların da yaratıcının varlığına delâleti mümkün görülmektedir.¹¹⁷²

Görüldüğü üzere Behşemîler delil ile medlûl arasında delilin medlûlden başkasına işaret edemeyeceği derecede zorunlu bir bağlantı olması gerektiği düşüncesiyle yaratıcının varlığını ispatta kullanılacak delillerin beşer kudretinde olmayan hâdis varlıklara dayanması gerekliliğini temel prensip olarak belirlemektedirler. Bu prensibe uyan cevher ve araz tüm muhdeslerin yaratıcının varlığına delâletini kabul etmektedirler. Ehl-i sünnet ise arazların tasnifinin ele alındığı önceki bölümde belirtildiği üzere kudrete dayalı böylesi net bir araz taksimi yapmamakta ve dolayısıyla Allah'ın varlığına delâlet edecek arazlarda ayırım gözetmemektedir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet âlemde, âlemdeki cisimlerde kulun kudreti kapsamında olmayan her türlü değişimin, birbirine zıt şekil ve suretteki varlıkların bulunmasının yaratıcının varlığına delâlet ettiğini kabul etmektedir.¹¹⁷³ Bu bağlamda Ehl-i sünnet âlimleri kulun kudreti kapsamında herhangi bir araz olduğunu kabul etmeyip hepsini Allah'ın kudretine özgü addetmekte ve arazların tümünü yaratıcının varlığına delâlete uygun bulmaktadır. Zira Mu'tezile'nin aksine Ehl-i sünnet, kulun fiillerinin de yaratılmış olduğunu ve tüm hâdislerin sadece Allah'ın kudreti kapsamında olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁷⁴ Mu'tezile'nin bazı arazların yaratıcının varlığına delâlet edemeyeceği şeklindeki kaydı kulların, kendi fiillerini yaratmalarını mümkün görmeleriyle birlikte kâdirine bağlı olarak arazları taksim etmeleri ve bazı arazları kulun kudreti kapsamında zikretmelerinden kaynaklanmaktadır. Hâdislerin tümünün Allah'ın kudreti kapsamında olduğunu düşünen Ehl-i sünnet ise böyle bir kayda ihtiyaç duymamıştır. Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcıları arasındaki bu görüş farklılığı göz ardı edilmemekle birlikte çıkış noktalarının aynı olmasından hareketle genel olarak kelâmcıların tümünün yaratıcının varlığını ispatta beşer kudreti kapsamına girmeyen varlıkların delâletine başvurmada birleştiklerini söylemek mümkündür.

Yaratıcının varlığının ispatını cevher ve arazi ile âlemin tümünün muhdes oluşunun ispatına dayandıran kelâmcılar bundan sonra her muhdesin bir muhdisinin olduğunu ifade ederek bu muhdisin kimliğini sorgulamaya girişmektedirler. Madumun fâil olmasının

¹¹⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 90.

¹¹⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78; Bâkılânî, *el-İnşâf fî mâ yecibü 'i 'tikâdüh ve lâ yecüzü 'l-cehlü bih*, 45.

¹¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 154-155, 314-315; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 105-106; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâṭi 'i 'l-edille fî uşûli 'l-i 'tikâd*, 187; Neseî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli 'd-dîn*, II/212-213.

imkânsızlığı nedeniyle hudûsu ispatlanan âlemin kendi kendini var etmesinin imkânsızlığında ittifak eden kelâmcılar muhdisi dışarda aramakta ve âlemi yok iken var eden bir fâilin bulunduğunu savunmaktadırlar. Zira her binanın bir bânisi, her yazının bir yazarı vardır. Ancak bu da muhdisin varlık kategorisinde nereye denk geldiği problemini doğurmakta ve muhdisin cevher mi cisim mi yoksa araz mı olduğu tartışmasını başlatmaktadır. Yaratıcının hâdisler ile benzerliğini doğuran iddialar iptal edilmedikçe tevhidin tam olarak ortaya konulamayacağını düşünen kelâmcılar muhdisin cevher, cisim ve arazlar olduğu yönündeki iddiaların nefyi ile de meşgul olmaktadır.¹¹⁷⁵ Bu iddialar cevher, cisim ve arazların hudûsunun ispatı ile ve muhdisin muhdes olmasının onun da bir muhdisi olması sonucuna sevk ederek sonsuz muhdisler zinciri gibi bir imkânsızlığa sürükleyeceği şeklindeki izahlar ile genel olarak bertaraf edilmekte ve muhdisin kadîm kabul edilmesinin zorunlu olduğu belirtilmektedir.¹¹⁷⁶ Ancak kelâmcılar yine de muhdisin cevher, cisim veya araz olma ihtimallerinin her birini tek tek ele alarak tüm alternatifleri elemek suretiyle muhdisin, hudûsu ispatlanan bu unsurlar dâhil tüm muhdeslerden farklılığını ispata çalışmakta ve doğru bir tanrı tasavvuru için kıdem başta olmak üzere yaratıcının hayat, kudret ve ilim sahibi bir fâil olması gerektiğini belirterek yaratıcının sıfatları üzerinde durmaktadırlar.¹¹⁷⁷

Âlemin yaratıcısının hayy, âlim ve kâdir bir fâil olması gerektiğini ileri süren kelâmcılar bu bağlamda muhdisin cevher olduğu iddialarında teslis akideleri sebebiyle daha ziyade Hristiyanları muhatap alırken, cisim olduğu iddialarında Mücessime ya da Müşebbihe denilen akımları muhatap almaktadırlar.¹¹⁷⁸ Muhdisin araz oluşunun imkânsızlığında ise muhatap; âlemin sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk olmak üzere dört kadîm tabiatın oluştuğunu bu dört tabiatın ezelde ayırık iken sonradan karıştıklarını ve âlemin de bunların

¹¹⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muht bi't-teklîf*, I/28-29; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 90; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 44; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 84-85; Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 602, 607-608.

¹¹⁷⁶ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 92; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 45; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, I/144.

¹¹⁷⁷ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 44; Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 22-23; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 129; Kâbî, *Kitâbü'l-Mağâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 611.

¹¹⁷⁸ Yaratıcının cevher olduğu iddiası bağlamındaki Hristiyanlık eleştirileri için bk. Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 93-98; Cüveynî, *eş-Şâmil fi'uşûli'd-dîn*, 330-333; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, I/148-157; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 291-295. Yaratıcının cisim olduğunu iddia eden teşbih ve tescim görüşlerinin eleştirisi için bk. Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 220-226; Cüveynî, *eş-Şâmil fi'uşûli'd-dîn*, 213-227; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, I/158-160; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 217-225.

karışımından oluştuğunu iddia eden tabiatçılardır.¹¹⁷⁹ Muhdisin araz oluşunun imkânsızlığında tabiatçıların muhatap alınmasının nedeni âlemin fâili addettikleri kadîm tabiatların kelâmcılar nezdinde muhdes arazlar olmalarıdır.

Kelâmcılar, âlemi oluşturduğunu iddia ettikleri dört tabiatın kıdemini savunmaları nedeniyle tabiatçıları âlemin hudûsu konusunda muhalif addetmekte ve yaratıcının âlemi oluşturduğu belirtilen bu tabiatlardan herhangi biri olmayacağını ileri sürmektedirler. Bunu ispat için de mezkûr tabiatların ontolojik statüsünü tartışmaya açmaktadırlar. Madumun fâil ve yaratıcı olmasının imkânsızlığı nedeniyle tabiatların mevcûd olduğu farz edildiğinde ya kadîm ya da hâdis olması gerekecektir. Zira kelâmcılar nezdinde mevcutlar bu iki kategoriden birine dâhildir. Âlemi oluşturduğu farz edilen tabiatların kadîm olduğu öne sürüldüğünde ise kadîm tabiatların karışımından meydana gelenlerin yani âlemin de kadîm olması gerekeceğinden bu seçenek devre dışı bırakılmaktadır.¹¹⁸⁰ Kıdeminin imkânsızlığı ortaya konulunca geriye âlemin muhdisi olduğu iddia edilen tabiatların muhdes olması seçeneği kalmaktadır. Ancak bu defa da bu tabiatların hudûsu tartışmaya açılmakta ve onların da bir muhdis tarafından mı ihdâs edildiği yoksa bir muhdis olmaksızın mı ortaya çıktıkları sorgulanmaktadır. Muhdes tabiatların bir muhdis tarafından ihdâs edilmesi seçeneği, onları ihdas eden muhdislerin de tabiatçı sistem gereği muhdes tabiatlarının bulunduğu kabulünü gerektirecek ve neticede geriye dönük sonsuz tabiatlar zinciri şeklinde muhal bir durum söz konusu olacaktır. Tabiatları ortaya çıkaran muhdisin, bu ihdâsı herhangi bir tabiat olmaksızın gerçekleştirdiği iddiası ise âlemin hudûsunun da tabiat olmayan bir muhdis tarafından gerçekleştirilmesinin imkânını kabule sevk edecektir. Bunun sonucunda kelâmcıların görüşü benimsenmiş olacak ve tartışma böylece nihayete erecektir.¹¹⁸¹

Ehl-i sünnet kelâmcıları âlemin fâilinin tabiatlar olmadığı fikirlerini sağlamlaştırmak için sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk tabiatlarının ontolojik düzlemde cisimlerde bulunan

¹¹⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 92.

¹¹⁸⁰ Zira tabiat ezelde mevcut olduğunda ve tabiatların gerektirdiği hâdislerin var olmasına bir engel bulunmadığında bu tabiatlar ile birlikte hadislerin de ezelde var olması gerekecektir. Bu durum herhangi bir engel bulunmadığında yakma tabiatı var olur olmaz ateşin yakması, sarhoş edicilik tabiatı bulunduğunda şarabın sarhoş etmesine benzetilmektedir. Hâdislerin kıdeminin imkânsızlığında tabiatçılar ile mutabık olunması da âlemin kadîm tabiatlardan hâdis olmasının mümkün olmadığına delil gösterilmektedir. Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 53–54.

¹¹⁸¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 89-90; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 53-57; Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'id Ehli's-sünne*, 91-92; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 120.

ve birbirine zıt muhdes arazlar olduklarına dikkat çekmektedir. Kelâmcılar kıdeminin imkânsızlığı ispat edilen bu arazların fâil oluşunun da imkânsız olduğunu belirtmekte ve böylece âlemin muhdisinin tabiatlar olduğu iddiasını savunulacak yönü kalmayacak şekilde tamamen bertaraf etmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda zikredilen tabiatların birbirlerine zıt olmaları hasebiyle aynı anda aynı mahalde bulunmalarının imkânsızlığına dikkat çekerek bunların varlıklarının teâkub tarzında gerçekleşmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Yani sıcaklık ancak soğukluğun yok olmasından sonra var olabilmekte ya da kuruluk ancak yaşlının yok olmasından sonra var olabilmektedir. Ayrıca bu dört tabiatın; zıtlığı ve hudûsu ispatlanan hareket, sükûn, siyahlık ve beyazlık yani arazlar gibi olmaları bakımından kadîm ya da kadîmin bir parçası addedilmelerinin mümkün olmadığına işaret etmekte ve bu tabiatların araz olmaları gerektiğini ifade etmektedirler. Tam bu noktada arazların, herhangi bir fiilin fâili olamayacağı ilkesinden hareketle tabiatların, âlemin fâili olmasının da imkânsız olduğunu savunmaktadırlar. Tabiatlardan fiil sadır olmasının imkânsızlığına delil olarak canlı ve kudret sahibi olmadıkları gibi kasıtlı da olmayan tabiatların bir eylemde bulunmalarının kabulü durumunda ortaya çıkacak imkânsızlıklara işaret etmektedirler. Buna göre doyurma, sulama, sağlık, hastalık gibi eylemlerin canlı, kâdir ve kasıtlı olma nitelikleri bulunmayan bir tabiattan kaynaklanması mümkün görüldüğünde yazarlık, kuyumculuk ve dokumacılık gibi daha karmaşık eylemlerin de cansız tabiatlardan meydana gelmesinin imkânını kabul etmek gerekecektir. Bu durum hadislerin bir kısmının muhdise ihtiyaç duymamaları mümkün görülünce diğer hâdislerin de ihtiyaç duymamalarının mümkün olacağı hususuna benzetilerek reddedilmektedir. Kelâmcılar bunun gibi deliller ile tabiatların âlemde herhangi bir şey üzerinde etki meydana getirmelerinin imkânsızlığını ortaya koyarak âlemin yaratıcısının tabiatçıların iddialarındaki gibi araz da olmadığını ispat etmektedirler.¹¹⁸²

¹¹⁸² Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 89-90; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 57-62; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184-185, 213. Tabiatçıların, arazları fâil kılan bu görüşü Mu'tezile'nin tevellüd görüşüne benzetilmektedir. Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, 63-64; İbn Fûrek, *Mücerredü Ma'kâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 133, 282; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 78. Bağdat Mu'tezililerinden Kâbî'nin âlemdeki tüm cisimlerin dört tabiattan oluştuğunu ancak Allah'ın cisimleri bu dört tabiattan meydana getirmemeye de kâdir olduğunu savunduğu nakledilmektedir. Kâbî ayrıca cisimlerde tabiatların bulunduğunu ve kudret sahibi bir canlının da bu tabiatlar sayesinde eylemlerini gerçekleştirebildiğini ileri sürmekte, dolayısıyla da tabiat fikrini kabul etmektedir. Hatta ona göre cisimlerin tabiatlarına aykırı eylemde bulunmak imkânsızdır. Buna göre söz gelimi buğday tohumunda buğdayın çıkmasını sağlayan bir tabiat vardır ki bu nedenle ondan arpa çıkması imkânsızdır. Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 133; Şeyh Müfîd, *Evâ'ilü'l-ma'kâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, 101-102. Cisimlerin dört

Ehl-i sünnet âlimleri âlemin yaratıcısının araz olamayacağını ispat sadedinde tabiatçılara eleştirilerden bağımsız deliller de zikretmektedirler. Bu delillerde kadîm olmasının lüzumu ispat edilen yaratıcıya araza ait özelliklerin nisbet edilmesinin imkânsızlığı üzerinde durulmaktadır. Söz gelimi arazların en temel özelliklerinden biri arazları kabullerinin imkânsız olmasıdır. Kendi kendilerine kâim de olmadıkları için arazlar hayy, âlim, kâdir, mürîd gibi sıfatlarla nitelenememektedirler. Oysa yaratıcı; hayy, âlim, kâdir ve mürîd sıfatlarına sahip olmalıdır ki Ehl-i sünnet düşüncesine göre hayat, ilim, kudret ve irâde olmaksızın bunların sübûtu imkânsızdır. Kadîm’de bulunması imkânsız olmakla birlikte arazlara nisbet edilen bir diğer temel özellik arazların mahalle ihtiyaç duymalarıdır. Kadîm yaratıcı ise herhangi bir mahalle muhtaç olmaktan münezzehtir. Ayrıca arazların hiçbirisi bâkî değildir. Bâkî olmayanın kıdeminden de söz edilememektedir. Yaratıcının kadîm olması ise bekâsını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla arazlar hakkındaki “kendi zâtıyla kâim olmayıp mahalle ihtiyaç duyma”, “arazları kabul etmeme” ve “bekânın imkânsızlığı” hükümlerinin yaratıcının zâtı ve sıfatları için geçerli olduğunu düşünmek ve bu özelliklerin âlemi yaratanda bulunduğunu ileri sürmek muhaldir. Bu bağlamda Mu‘tezile’nin araz anlayışları nedeniyle Allah’ın araz olmadığını ispat etmesinin mümkün olmadığı düşünülmektedir. Zira arazların bekâsını, herhangi bir mahalde bulunmayan araz türlerinin varlığını kabulü nedeniyle Mu‘tezile’nin arazın bu özellikleri üzerinden serdedilen delillerle Allah Teâlâ’nın araz olmadığını ispat edemeyeceği belirtilmektedir. Böylece Mu‘tezile’nin Allah Teâlâ’nın araz olmadığını ispat yollarına kendi elleriyle set çektikleri ifade edilmektedir.¹¹⁸³

Araz anlayışları bağlamında üslup ve yaklaşım farklılıkları bulunsa da âlemin yaratıcısının ispatında arazlar ile istidlâl edilmesi, yaratıcının araz olamayacağını

tabiattan oluştuğu iddiası ve bu tabiatlara bağlı eylemlerde bulunulduğu görüşüne rağmen Kâbî’nin tabiatçılığı, âlemin muhdisinin tabiatlar olduğu iddiasından uzaktır. Zira Kâbî tabiatların kıdemini de fâil oluşlarını da savunmamakta sadece Allah’ın, nesneleri bu tabiatlarla yarattığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla Kâbî tabiatlara yaratıcılık vasfı atfetmemektedir. Nitekim Kâbî âlemin muhdisinin dört tabiat olmayacağı hususunda Ehl-i sünnet’e yakın durarak tabiatların herhangi bir şey üzerinde hakiki anlamda bir fiilde bulunmasını da fâil olmasını da imkânsız kabul etmektedir. Ona göre fâilin hayy, kâdir ve ayrıca tercihte bulunan (muhtâr) olması gerekmektedir. Tabiatların fâil oluşunu ispat için “ateş yakıtı” ya da “kar soğuttu” gibi ifadelerin kullanımının delil gösterilmesine de karşı çıkan Kâbî bu ibareler ile esasında “falan kişi şu kitabı ateş ile yakıtı” ya da “falan kişi suyu kar ile soğuttu” anlamlarının kastedildiğini dolayısıyla hakiki fâilin ateş ve karın tabiatı değil ateş ve karı kullanarak eylemi gerçekleştiren insan olduğuna dikkat çekmektedir. Kâbî, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, 607. Tabiatçılığın kelâmdaki savunucuları, eleştirileri ve yansımaları hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*.

¹¹⁸³ Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*, 309-310; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, I/145-147, 168.

savunma ve tabiatçılara karşı çıkma hususlarında Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile aynı yönde görüş beyan etmektedir. Dolayısıyla mütekaddimîn dönemde kelâmcıların genelinin âlemin hudûsunu ispatta olduğu gibi tevhidin en önemli aşaması olan yaratıcının varlığını ispatta da arazlar üzerinden deliller ürettikleri, muhdisin muhdeslere benzerliğinin nefyinde araz anlayışlarına uygun izahlarda bulundukları görülmektedir. Bu bağlamda İbn Metteveyh’in *Tezkire*’nin arazlar bölümüne başlarken belirttiği gibi tevhide dair meselelerin çoğunluğunun izahının, arazların tam olarak anlaşılmasına bağlı olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁸⁴

¹¹⁸⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi ‘l-cevâhir ve ‘l-a ‘râz*, I/125.

SONUÇ

Kelâmî âlem tasavvurlarında âlemin oluşumunda rol alan unsurlar cisim, cevher ve arazdır. Cismi oluşturan temel bileşenlerin cevher ve araz olduğu yaygın kabul gören yaklaşımdır. Cisimlerin iskeletini oluşturan aslî cüzler olarak kabul edilen cevherler mütecânis addedilirken arazlar değişim ve farklılaşmadan sorumlu cüzlerdir. Nesnelerdeki değişimin temel ilkesi olmaları hasebiyle arazların, âlemin işleyişinde cevhere nisbetle daha aktif olduğunu söylemek kanaatimizce doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim arazlar âlemin oluşumunda rol almakla kalmayıp işleyişinde, sürekliliğinde, yok oluşunda ve her türlü değişiminde doğrudan etkilidir. Bu özelliği nedeniyle kelâmî âlem tasavvurlarını anlamak için arazların tanım, özellik ve işlevlerine vukûfiyet birincil derecede önem arz etmektedir.

Âlemin oluşumunda ve işleyişinde bu denli önemli rolleri bulunan arazları konu edindiğimiz çalışmamızda mütekaddimîn dönemin dilbilime bağlı metodolojisi göz önünde bulundurularak öncelikle arazların etimolojik ve terminolojik altyapısı tespit edilmiş akabinde araz yerine kullanılan sıfat, mana ve illet ile birlikte arazla bağlantılı hal, mahiyet, cevher ve cisim gibi kavramların kısa izahından oluşan kavramsal bir inceleme yapılmıştır. Böylece en başta bir iddia olarak öne sürdüğümüz mütekaddimîn dönem kelâmcılarının araz tasavvurunun menşeyinin büyük ölçüde Arap dili olduğu hususunun ispatına çalışılmıştır. Klasik lügat eserlerinde ‘a-r-d kökünden gelen sözcüklere genel olarak atfedilen genişlik, çokluk, süresizlik, ortaya çık(ar)ma, gösterme, aniden meydana gelme gibi anlamların kelâm terminolojisindeki arazların bâkî olmama, cisimden ayrı nesnel gerçekliği bulunan varlık olma, cisimde sonradan ortaya çıkma gibi özellikleriyle uyumu ayrıca lügat müelliflerinin, araz sözcüğünün dilbilimsel bağlamdaki “devamlılık ve sebâtın yokluğu” anlamının kelâmcıların nesnelerin niteliklerine araz ismini vermelerine kaynaklık ettiğini belirtmeleri kavramın menşeyinin Arap dili olduğu iddiamızın doğruluğunu ortaya koymaktadır. Nitekim farklı nedenler ile araz yerine kullanımları hususunda tartışmalar bulunan sıfat, mana ve illet sözcüklerinin etimolojilerine inildiğinde araz tanımlarında zikredilen ve arazlara genel olarak atfedilen en temel özelliklerden “başkasıyla kâim olma” anlamını taşıdıkları görülmektedir. Kanaatimizce bu durum kelâmcıların araz yerine kullandıkları bu sözcükleri bilinçli

olarak tercih ettiklerini ve dilbiliminin mütekaddimîn dönemde kozmolojik terimlerin belirlenimindeki etkisini göstermektedir.

Mütekaddimîn dönemdeki araz tanımlarında arazların geçicilik ve süreksizlik özelliğine yapılan vurgu, kelimenin sözcük anlamlarından çoğunun “süreksizlik” ifade edişi ile birlikte dikkate alındığında, arazların hem lügavî hem terimsel bağlamdaki merkezî anlamının *süreksizlik* olduğu ortaya çıkmaktadır. Süreksizlik vurgusunun yaygınlığı ile birlikte kelâmcıların araz tanımlarında farklı vurgular da göze çarpmaktadır. Dırâr ve Muammer gibi istisnâî yaklaşımları bulunan kelâmcılar hariç tutulacak olursa mütekaddimîn dönem kelâmcılarının araz tanımlarındaki vurgular genel olarak “bir mahalle ihtiyaç duyma”, “süreksizlik”, “sıfat olma”, “hâdis olma” ve “değişime uğrama” gibi arazların temel özelliklerine işaret eden ifadelerdir. Kelâmcılar arazların farklı özelliklerini öne çıkardıkları tanımlarını, bu vurguların farklı kombinasyonları ile oluşturmakta böylece kendi fizik ve âlem tasavvurlarını araz tanımlarına da yansıtmış olmaktadırlar. Tanım konusundaki ihtilaflarla birlikte ortak noktalar da dikkate alındığında kelâmcıların, arazların cisimlere niteliklerini veren ve birbirinin eşi cevherlerden oluşan cisimlerde değişim ve farklılığı sağlayan süreksiz varlık unsuru olduklarını kabul noktasında ittifak ettikleri anlaşılmaktadır.

Mütekaddimîn dönemde cismin niteliklerinin isimlendirilmesinde araz kelimesinin tercih edilmesi, araz tanımları ve araza yönelik yaklaşımların Arap dilinden olduğu kadar Arap kültürü ve naslar gibi İslâm dünyasının kendi iç dinamiklerinden kaynaklandığını ortaya koyma maksadıyla bu bölümde, kelâmî araz anlayışına kaynaklık ettiği iddia edilen farklı kozmoloji sistemlerinde araza tekâbül eden nitelik yaklaşımlarına da yer verilmiş ve bu konudaki iddiaların değerlendirilmesi ile arazların terimleşme sürecinin tam bir resminin çizilmesi yönünde gayret sarf edilmiştir. Nitekim kelâm atomculuğunun Yunan, Hint ve İran gibi gayr-ı İslâmî düşünce akımlarından kaynaklandığı iddiaları, araz düşüncesinin menşeinin de bu akımlara dayandığı iddialarını beraberinde getirmiştir. Kelâm atomculuğunu ve araz anlayışını İslâm düşüncesinin kendi iç dinamiklerine değil hâricî etkilere dayandırma eğilimindeki düşünürler iddialarını temellendirmek için diğer sistemler ile kelâm kozmolojisi arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak iddialar incelendiğinde kelâm öncesi sistemlerdeki atom ve nitelik düşünceleriyle benzerlik ve yakınlıklar bulunsa da bu benzerliklerin, kelâm araz anlayışlarının menşeinin bahsedilen sistemlere dayandığı hükmüne varmak için yeterli olmadığı zira pek çok temel

farklılığın bulunduğu anlaşılmaktadır. Gayr-ı İslâmî unsurlara karşı mücadele sırasındaki etkileşimler ve tercüme hareketleri vesilesiyle farklı felsefî ve dinî düşünce akımlarının İslâm düşüncesine aktarımının kelâmcıların âlem tasavvuruna tesiri mümkün görülmele birlikte mütekaddimîn dönem kelâmcıların araz anlayışının mutlak olarak bu harici sistemlerden devşirildiğini söylemek kanaatimizce hatalı bir yaklaşım olacaktır. Nitekim kelâm araz anlayışının bu sistemlerdeki nitelik anlayışları ile farklılıkları kadar bizzat mütekellimlerin cismin niteliklerine araz denme nedenlerini tartıştıkları bahislerdeki ibareleri, ayrıca araz sözcüğünün etimolojisi ve araz tanımlarında Arap dili ve Kur'an diline uygunluk arayışları dikkate alındığında araz düşüncesinin Arap dilbilimi, kültürü, akıl yapısı ve naslara bağlılık kapsamında İslâmî kaygıların etkisi ile şekillendiği ortaya çıkmaktadır.

Kavramsal çerçevenin ardından ikinci bölümde mütekaddimîn dönemde araz tasnifleri ve arazlara nisbet edilen temel özellikler ele alınmıştır. Âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu ve cevherlerin mütecânis addedilmesi nedeniyle tasnifinin söz konusu olmadığını düşünen kelâmcılar nesnelerdeki değişim ve farklılığın kaynağı olarak gördükleri arazların muhtelif türleri olduğunu ileri sürerek çeşitli araz tasnifleri yapmışlardır. Kelâmcıların atomcu âlem anlayışını Yunan, Hint ve İran gibi İslâm dışı felsefelerden devşirdikleri iddialarının bir uzantısı olarak kelâmdaki bazı araz tasniflerinin de bu felsefelerden mülhem olduğu iddiaları bulunsa da ayrıntıya inildiğinde bu iddiaların hakikati ifade etmediği görülmektedir. Nitekim mütekellimler arasında yaygın olarak zikredilen tasnifler arazların temel özelliklerine işaret edecek şekilde tanımlarında da vurgulanan süreksizlikleri ve mahalle bağımlılıkları ile kâdirlerinin kimliği ve varlıklarının bilgilerinin elde ediliş yöntemi ekseninde seyretmektedir. Dolayısıyla araz tasniflerindeki çeşitlilik; tıpkı tanımlarda olduğu gibi Arap dilinde araz kelimesine atfedilen lügavi anlamların hangisinin/hangilerinin arazlara atfının zorunlu olduğu noktasındaki ihtilafa bağlı olarak arazların farklı özelliklerinin ön plana çıkarılmasından kaynaklamaktadır. Bu bağlamda tasniflerin, arazların temel özelliklerinin çerçevesini sunduğunu söylemek de mümkündür.

Kelâmcıların tanım ve tasniflerdeki yaklaşımları ve ayrıca âlem tasavvurlarındaki farklılıklar onların arazlara atfettikleri özelliklere de yansımış böylece mezhepler arasında olduğu kadar aynı mezhep içinde dahi arazlara ait hükümler konusunda ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflara rağmen kelâmcılar kendi görüşlerini temellendirmek ve

muhaliflerinin görüşlerini eleştirmek maksadıyla konuyla ilgili tartışmalarında benzer başlıkları ele almışlardır. Kendilerinin benimsemediği halde karşı tarafın araza atfettiği özellikleri ele almalarının en önemli nedeni ise araza atfedilen özellik ve hükümlerin; yaratılış ve yaratıcının ispatı ile ilâhî sıfatlar gibi itikâdî meselelere doğrudan yansımalarının bulunmasıdır. Bu nedenle kelâmcılar, arazları doğru özellikler ile kuşatmanın hudûsun ispatı ve doğru tanrı tasavvuruna ulaşmada birincil etkisi bulunduğunu düşünerek farklı araz yaklaşımları üzerinde ciddiyle durmuşlardır. Müttekaddimîn dönem kelâm eserlerinde arazların özelliklerine dair tartışılan en temel hususlar, araz tanımlarına da temel teşkil eden, arazların bir mahalde kâim oluşları ve süreksizlikleridir. Bu iki özellik kelâmcıların Arap dilinden devşirdikleri ve araz tanımlarında vurguladıkları hususlardır. Bunlarla birlikte teolojik kaygıların bir uzantısı olarak tevellüd ve kümûn-zuhûrlarının imkânı bağlamında arazların yaratılışları, ayrıca âlemdeki değişim, dönüşüm ve farklılaşmaların aktif sebebi kabul edilmelerine uygun zemin hazırlamak maksadıyla arazlar arasındaki benzerlik-farklılık ilişkileri de kelâmcıların arazların özellikleri kapsamında tartıştıkları ana meselelerdendir.

Araz tanım ve tasniflerinde, araz yerine kullanılacak sözcüklerin belirlenimindeki etkisi ile birlikte kâim olunacak mahal meselesi, arazlar ile cevherleri birbirinden ayıran ve bu iki varlık unsuru arasındaki ilişkinin sınırlarını çizen en temel hususlardandır. Mahal ile kastedilen, yer kaplama yani tehayyüz özelliği sayesinde kendi kendine kâim olabilen ve arazları taşıyıcı işlevi bulunan cevherlerdir. Bu bağlamda arazlarda mahal konusundaki tartışmalar arazların, âlemin diğer bileşeni olan cevherler ile ilişkisini de ortaya koymaktadır. Tehayyüz niteliği bulunmayan arazların mahalle bağımlılıklarının ne ölçüde olduğu konusunda üç alternatif görüş söz konusudur. Bunlardan birincisi arazların istisnasız ve mutlak suretle mahalle muhtaç olduklarını savunurken ikinci görüş bazı arazların herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olabileceğini öngörmektedir. Üçüncü alternatif ise arazların arazlarla kıyâmının imkânıdır. Arazların arazlarla kıyâmı Muammer ve İbn Hazm tarafından kabul edilirken geri kalan tüm kelâmcılar tarafından ittifakla reddedilmektedir. Kendi kendilerine kâim olamayıp bir mahalle muhtaç oldukları hususu da bazı istisnalar dışında genel kabul görmektedir.

Arazilara ihtiyacın nedeni, arazların mahallerde bulunuş şekilleri ve belirli bir mahalle tahsislerin nedeni gibi konulara getirilen izahlarda farklılıklar bulunmaktadır. Arazların mahalle ihtiyaçlarının yani kendi kendilerine kâim olamayışlarının nedeni *el-kıyâm bi'n-*

nefs kavramına verilen anlamla ilişkili olarak belirlenmektedir. Nitekim kavrama “tehayyüz” anlamı veren Mu‘tezile, arazların mahalle ihtiyaçlarını tehayyüz özelliğine sahip bulunmamaları ile izah ederken “mahalden müstağni olma” anlamı veren Ehl-i sünnet âlimleri bu durumu ya sadece cevhere bağlı olarak var olma ile izah etmekte ya da bu hususu ta‘lîl edilemeyenler zümresinden addetmektedir. Arazların cevherde bulunuş şekli konusundaki tartışmalar ise hulûl lafzına nisbet edilen anlam farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Hulûle sükûn anlamı veren Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcılar arazların cevherdeki bulunuşunu hulûl yerine vücûd ya da kıyâm tabirleri ile ifade ederken hulûlü tehayyüz ile ilişkilendiren Mu‘tezile arazların mahalle hulûl ettiklerini ileri sürmektedir. Dolayısıyla arazların mahal ile ilişkisinin tespitindeki tartışmalar da ilgili kelimelere verilen anlamsal farklılıktan kaynaklanmaktadır ki bu da Arap dilinin kelâmcıların araz düşüncesinin şekillenmesine etkisini gösteren hususlardan biridir.

Arazların kendi kendilerine kâim olmayıp mahalle ihtiyaç duydukları üzerindeki genel ittifaka aykırı olarak bazı Mu‘tezilî âlimler arazların tümünün olmasa da bazı türlerinin herhangi bir mahal olmaksızın var olabileceklerini ileri sürmüşlerdir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın vakit, Allah'ın irâdesi, *kün* hitâbı, bekâ ve fenâ arazlarının herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olduklarını iddia etmesi ile başlayan mahalsiz araz düşüncesi Allâf sonrasında irâde, kerâhet ve fenâ ile sınırlandırılarak da olsa Basra Mu‘tezilîleri tarafından savunulmaya devam etmiştir. Zira Basra Mu‘tezilesi bekâ arazını inkâr ederken kelâm arazının ise ilâhî irâde ve fenânın aksine mahalsiz var olma koşullarını sağlamadığını düşünmektedir. Allâf sonrasında Basra Mu‘tezile'sinde bir arazın mahalsiz var olabilmesi için “belirli bir mahalle tahsis olunmama” şartı koşulmaktadır. Bu şarta bağlı olarak beşerî irâde, belirli bir mahalle yani kalbe özgü olduğu ve canlılar için mürîd oluş halini gerektirdiğinden mahalsiz var olamayacağı kabul edilmektedir. Ancak ilâhî irâde için bu durumlar söz konusu olmadığı ve ilâhî zâta hulûl de imkânsız olduğu için O'nun irâdesinin mahalsiz var olmasının mümkün olduğu iddia edilmektedir. Mu‘tezile'nin ilâhî irâde ile beşerî irâdenin mahal ile ilişkisi konusundaki bu tavrı, ilâhî kelâmı şâhid âlemdeki kelâm gibi harf ve seslerden ibaret görece kadar sıkı bir şekilde bağlı olduğu kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid ilkesini ilâhî irâde mevzubahis olduğunda terk ettiğini göstermektedir. Mu‘tezile'ye göre irâde arazı hem mahalsiz hem mahalde var olabilen bu bakımdan mahalsiz varlığı imkân ile izah edilen arazlardandır. Kanaatimizce irâde arazı konusundaki bu tutumları teolojik kaygılarının neticesi olarak görülmeli ve

arazların, mahalle bağımlılığı gibi fiziki meselelerin izahında da bu kaygılarını bir yana bırakmadıklarının göstergesi addedilmelidir.

Esasında arazlar için mahallin zorunlu koşul olmadığını belirtmelerine rağmen Mu‘tezile de şâhid âlemde fenâ dışında mahalsiz hiçbir arazın varlığını kabul etmemektedir. İrâde ve kerâhetin mahalsiz varlığı sadece ilâhî düzlemde mümkün görülmektedir. Fenâ arazının mahalsiz bulunuşu ise bu arazın cevhere zıt ve onu yok edici yapısından kaynaklanan bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bu bağlamda Mu‘tezile mahalde bulunma açısından fenâyı istisnâ arazlardan kabul eder bir tavır sergilemiştir. Dolayısıyla fenâ arazi hariç tutulacak olursa Mu‘tezile’nin de şâhid âlemde arazların mahalle bağımlılığı konusunda Ehl-i sünnet ile benzer düşüncede olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Mu‘tezile’nin mahalsiz arazların varlığı iddialarının ilâhî sıfatları kapsamı doğuracağı itikâdî sakıncalar nedeniyle Ehl-i sünnet âlimleri tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ehl-i sünnet yine teolojik kaygılar nedeniyle Mu‘tezile’nin telif arazi özelinde de olsa bir arazın iki mahalde birden varlığını imkân dahiline alan görüşünü eleştirmiş ve iki mahalde birden var olma özelliğinin arazlara atfının imkânsız olduğunu savunmuştur. Ehl-i sünnet âlimleri tek bir araz için mümkün görülecek bir hükmün diğer arazlar için de mümkün olabileceği gerekçesiyle bu problemi renk, kevn ve kelâm gibi farklı arazları işin içine katarak arazlar genelinde tartışmış ayrıca Mu‘tezile’nin kudret, arzu, irâde, nazar, ilim, hayat gibi bazı arazların tek bir mahalde bulunduğu halde bütüne etki etmelerini mümkün görüşünü de arazların birden fazla mahalde varlığı intibasını uyandırdığı için bu genel tartışmaya dâhil etmiştir. Böylece arazların iki mahalde birden varlığının imkânsızlığı meselesi bütün arazları kapsayacak genel bir ilke olarak ilâhî sıfatlar ve Tanrı’nın mahiyeti hakkında tecsim iddialarına yansımaları bulunması nedeniyle ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Mu‘tezile’nin mümkün gördüğü bu durum Ehl-i sünnet tarafından hem tecsim iddialarının reddine hem de ilâhî sıfatların varlığının ispatına yönelik argümanları zedeleyeceği gerekçesiyle reddedilmiştir. Ehl-i sünnet’in bu tavrı, âlem ve âlemin bileşenlerine dair kozmolojik ilkelerin sınırlarının çizilmesinde itikâdî kaygıların etkisini gösteren durumlara bir örnek arz etmektedir.

Mütekaddimîn dönem kelâmcıların genel bir tavır olarak arazlara atfında birleştikleri bir diğer özellik arazların süreksizliğidir. Süreksizlik özelliği tıpkı kendi kendine kâim olamama gibi araz kelimesinin Arap dilindeki anlamlarından devşirilen tanım ve tasniflerde de esas alınan en temel özelliktir. Dahası bize göre süreksizlik, arazların

birincil özelliğidir. Nitekim Mu'tezile'nin bâkî arazların varlığını kabulüne yönelik ifadeleri onların arazların süreksizliği prensibini tam manasıyla ihlal ettikleri anlamına gelmemektedir. Zira arazlardaki sürekliliğin cevherlerdeki gibi olmadığına altını onlar da çizmekte ve arazların sürekliliğinin, zıtları ortaya çıkana kadar mümkün olduğunu ancak zıttı ortaya çıkınca artık bekânın korunumu söz konusu olmayacağını kabul etmektedirler. Dolayısıyla Ehl-i sünnet ve Mu'tezilesi ile kelâmcıların tümü arazların süreksizliğini, geçiciliğini kabul noktasında birleşmektedir. Aralarındaki fark Ehl-i sünnet'in arazların varlık süresini tek bir an ile sınırlayarak daha katı bir süreksizlik öne sürmesi Mu'tezile'nin ise bu süreyi zıttı ortaya çıkana kadar uzatmasıdır. Ancak neticede her iki ekol de arazların cevherler gibi bir kalıcılıkları olmadığı ve yok olmaya mahkûm olduklarını kabulde birleşmektedirler. Zira arazların mutlak manada sürekliliğini dolayısıyla da yok oluşlarının imkânsızlığını ileri sürmenin onların hudûslarının imkânsızlığına, hudûslarının imkânsızlığının ise hem arazların hem de cisimlerin kıdemi sonucuna sevk edeceği kaygısı her iki ekol tarafından paylaşılmaktadır.

Bekâ ve fenâ meselesinin cevher ve cisimlerin süreklilik ve yok oluşu bağlamında bir başka yönü daha bulunmaktadır. Bu husus bekâ ve fenâ arazlarının varlığı tartışmaları etrafında ve bâkî ile fâninin tanımlarına bağlı olarak seyretmektedir. Genel olarak Mu'tezile bekâ arazını ret, fenâyı ise kabul tavrı gösterirken Ehl-i sünnet tam tersine bekâyı kabul fenâyı inkâr yaklaşımını benimsemektedir. Bu bağlamda Ehl-i sünnet nezdinde cevher ve cisimler kendi süreklilik ve yok oluşlarında pasif kalıp bu hususlarda bekâ arazına bağımlıdır. Bekâ arazının cevherde her an var edilmesi ile varlığı süreklilik kazanan cevherler, bu arazın var edilmesinin kesilmesi ile yok olmaktadır. Sürekliliği cevherlerin kendi zâtlarına atfederek bu konuda onlara aktif rol vermekle birlikte Mu'tezile tıpkı Ehl-i sünnet gibi yok oluşlarında cevher ve cisimlerin aktif rolü bulunmadığını düşünmektedir. Zira onlara göre her şey zıttının ortaya çıkması ile yok olmaktadır. Cevherlerin zıddı da fenâ arazıdır ve dolayısıyla cevherler ve cevherlerden oluşan cisimlerin yok oluşlarında aktif rol fenâ arazına aittir. Cevher ve cisimlerin varlıklarının sürdürülmesi ve yok olmalarında aktif role sahip olan arazların nesnelere kazandırdıkları görünümünün sürekliliği ise Mu'tezile tarafından arazların zıttı ortaya çıkana kadar bâkî olmaları ile izah edilirken Ehl-i sünnet yok oluştan sonra benzerlerinin yaratılması anlamındaki iâdenin an be an yenilenmesi yani teceddüd-i emsal ile izah etmektedir. Âlemin kıdeminin savunan Dehrî gruplar tarafından reddedilen yokluktan

sonraki ikinci yaratma anlamındaki iâde Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile nezdinde kabul görmesine rağmen cisimlerin görünümlerindeki sürekliliğin arazların teceddüdü ile gerçekleştiği iddiası Mu‘tezile tarafından reddedilmekte ve bu durum arazların bekâsı ile izah edilmektedir. Ancak neticede her iki yaklaşımda da idrâkimize konu olan cevher ve cisimlerin görünümünün sürekliliğinde arazlara aktif rol verilmektedir. Buna göre kelâmcılar cevherleri varlıklarının sürekliliği ve yok oluşlarında olduğu gibi sahip oldukları görünümünün sürekliliği noktasında da araza bağımlı kılmışlardır.

Arazları meydana getirme yani yaratma kudretinin arazların taşıyıcısı cisimlere mi, arazlar arasından seçilmiş belirli türlere mi, insana mı yoksa Allah Teâlâ’ya mı ait olduğu hususu kelâmcıların arazlar konusunda tartıştıkları en temel problemlerdendir. Kelâmcıların bu tartışmalardaki tercihlerinin, Allah’ın yaratma kudreti ve beşer kudretinin kapsamına yaklaşımları tarafından belirlendiği görülmektedir. Nitekim fiillerin tümünün araz olmaları hasebiyle bilhassa kulların ve Allah Teâlâ’nın fiilleri bahislerinde geniş bir şekilde tartışılan bu mesele, Mu‘tezile’nin tevlîd teorisi ile bağlantılıdır. Arazları sadece Allah Teâlâ’nın kudretinde olanlar ve kulların da kudreti kapsamında bulunabilenler şeklinde ikiye ayıran Mu‘tezile kulların, kudretleri kapsamındaki arazları ya doğrudan ya da dolaylı yani tevlîd yoluyla gerçekleştirebileceklerini düşünmektedir. Bu bağlamda kevn, itimâd ve nazar arazları diğer araz türlerinin oluşturuca sebebi olarak zikredilmektedir. Mu‘tezile bu üç arazın tevlîd ettiği arazlar kapsamına daha ziyade kulların kudreti dâhilindeki arazları almaktadır. Allah’ın kudretine mahsus olan ve beşer kudretinin meydana getirmekten aciz olduğu arazların tevlîd yoluyla meydana gelip gelmedikleri ise tartışmalıdır. Muammer ise arazların tevlîddeki rolünü kabul etmemekle birlikte mütevellid fiillerin fâilinin cisimler olduğunu savunmakta dolayısıyla arazların cansız cisimler tarafından meydana getirilebileceklerini ileri sürmektedir. Ehl-i sünnet, Mu‘tezile’nin bütün bu iddialarına karşı çıkmakta ve tek yaratıcının Allah Teâlâ olduğunu ve bu bağlamda istisnasız tüm arazları meydana getirme kudretinin sadece O’na ait olduğunu savunmaktadır. Bu konuda Ehl-i sünnet içindeki tek ihtilaf Eş‘arîlerin fiil ile yaratmaya aynı anlamı yüklemeleri hasebiyle kulun fâilliğini reddedip fiilleri onlara kesb bakımından atfetmeleri bu bağlamda arazları da kulun iktisâbı olan ve olmayan şeklinde Mu‘tezile’nin tevlîd eksenli tasnifine benzer şekilde iki kısımda ele almalarıdır. Fiil ile yaratmaya aynı anlamı vermediği için kula fâillik nisbet etmekte sakınca görmeyen Mâtürîdîler’de böyle bir

taksim görülmemekte ancak onlar da ölüm, hayat, uzunluk, kısalık gibi bazı fiillerin/arazların kula nisbetinin hakiki değil lafzî olduğunu ve bunların tümünün asıl fâilinin Allah olduğunu belirtmektedirler. İzah tarzlarında farklılıklar bulunmakla birlikte Ehl-i sünnet, arazların kula nisbetini kabul etse de bunların yaratılış itibarıyla sadece Allah'ın kudreti kapsamında oldukları noktasında ittifak etmektedir. Dolayısıyla arazların yaratıcısının kimliği konusundaki tartışmalar ilâhî kudret ile beşer kudretinin kapsamı noktasında ekoller arasındaki ihtilafla bağlantılıdır.

Arazları meydana getirme kudretinin beşere atfı konusunda ihtilaf eden Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arazların tümünün nesnelerde ilk var oluş anından itibaren kümûn halinde bulundukları ve zamanı gelince zuhûr ettikleri şeklinde ifade bulan ve atomculuk karşıtı Nazzâm ile âlemin kîdemi fikrini benimseyen Dehrîler tarafından savunulan kümûn-zuhûr yaklaşımına karşı çıkma hususunda birleşmektedirler. Zira arazlarda kümûn-zuhûr; arazların en temel özelliklerinden intikallerinin ve tedahüllerinin imkânsızlığına da bekâlarının imkânsızlığına da aykırı düşerken arazın arazi kıyâmını mümkün kılmakta ve en önemlisi hudûsu savunma yolunu kapamaktadır. Bütün bu olumsuz sonuçları nedeniyle kümûn-zuhûr arazlar için imkânsız görülmekte ve sadece zeytinde yağın, üzümde üzüm suyunun gizli oluşu gibi basit manada ve mütehayyiz cisimler özelinde mümkün görülmektedir. Zira kümûn teorisi, varlıkların sürekliliği ile birlikte yok oluşlarının imkânsızlığı düşüncesini de barındırmaktadır. Bu özelliği nedeniyle arazların cisimlerde kümûn halinde bulunduğu söylendiğinde arazların ademi inkâr edilip kîdemleri kabul edilmiş olunmaktadır ki arazların hudûsu, kelâmcıların âlemin hudûsuna yönelik delillerinin ispatında en önemli basamaklardan biridir. Dolayısıyla arazların hudûsu fikrini kabul eden Mu'tezile de arazlarda kümûn-zuhûrun imkânsızlığı hususunda Ehl-i sünnet ile hemfikirdir. Bu bağlamda arazlarda kümûn-zuhûrun, hudûs konusundaki hassasiyet nedeniyle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tarafından ittifakla reddedilen kozmolojik bir öğreti olduğu anlaşılmaktadır.

Arazların temel özelliklerinin son başlığında, mütekaddimîn dönem kelâm atomcularının değişimin kaynağı addettikleri arazların kendi aralarındaki benzerlik ve farklılık ilişkilerine dair yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu yaklaşımlar, genel anlamda benzerlik ve farklılık görüşlerindeki ihtilaflarla şekillenmiştir. Nitekim benzerlik ve farklılığı zâtlardan ayrı birer araz kabul edenler arazın arazi kıyâmı sonucuna yol açacağı gerekçesiyle arazlar arasında bu tür ilişkileri imkânsız görmüşlerdir. Her biri bir diğerinin

eşi cevherlerden oluşan cisimler arasındaki farklılığı, taşıdıkları arazların farklılığı ile izah eden Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ise bu izahlarını arazların kendi aralarında benzerlik ve farklılığın bulunduğunu kabul ile temellendirmişlerdir. Ancak Mu'tezile benzerliğin zâtî sıfatların en özelinde ortaklık ile Ehl-i sünnet ise zâtî sıfatların tümünde ortaklık ile gerçekleştiğini savunmuşlardır. Böylece farklı şekillerde de olsa benzerliği zâta atfederek arazın arazı kıyâmı tehlikesinden sıyrılmışlardır. Dolayısıyla cevher ve cisim düzleminde süreklilik ve yok oluş gibi değişim, benzerlik ve farklılıkların sağlanmasında da aktif rol yine arazlara ait kılınmıştır. Bu ise arazların, âlemi oluşturduğu ileri sürülen unsurların en aktif ve vazgeçilmez bileşeni olduğunu göstermektedir.

Tanım, tasnif ve temel özelliklerinin belirlenmesinin ardından son bölümde kendilerine verilen rollere göre arazların âlem tasavvurlarındaki yeri ve âlemin yaratılmışlığına delâleti ele alınmıştır. Mütেকaddimîn dönemde kelâmcılar arasında cevher-araz düalizmini esas alan atomcu yaklaşımın baskın âlem tasavvurunu temsil ettiği görülmektedir. Nitekim cismin niteliklerine araz demeyi reddederek nitelikleri de cisim addetmek suretiyle atom fikrini inkâr eden böylece âlemin cisim ve arazlardan oluştuğunu savunan Nazzâm ve İbn Hazm gibi kelâmcıların görüşü de âlemdeki her şeyin arazlardan oluştuğunu ve cisimlerin aslî ve tek bileşeninin arazlar olduğunu ileri süren Dırâr b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr gibi isimler tarafından savunulan arazcı düşünceler de ikinci bölümde zikredilen arazların temel özelliklerine aykırı iddialar barındırmaları hasebiyle yaygın kabul görmeyip münferit sistemler olarak tarihte yerlerini almışlardır. Burada dikkat çeken husus âlemdeki hareketlilik, değişim, dönüşüm, süreklilik ve yok oluşu belirleyen başat bileşenler olarak arazların kelâmcıların âlem tasavvurlarında vazgeçilmez bir unsur olmasıdır. Nitekim cüz-i lâ yetecezzâyı inkâr ederek varlık sisteminin dışında tutmalarına rağmen Nazzâm ve İbn Hazm da arazlardan vazgeçememiştir. Dırâr ve Neccâr gibi monist ontoloji savunucusu düşünürler ise bu konuda daha ileri giderek nesnelerin oluşumunda arazları yeterli ve tek bileşen olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla cevher-araz düalizmine karşı kelâmcılar arasında benimsenen monist yaklaşımların cüz-i lâ yetecezzâ temelli değil araz temelli olması, ayrıca arazların varlığını kabulün genel bir yaklaşım olarak benimsenmesi onların mütেকaddimîn dönem âlem tasavvurlarındaki vazgeçilmezliğini ortaya koyan hususlardandır. Âlemde sadece cisimlerin var olduğunu savunan ve cismin hareket, sükûn gibi niteliklerinin cisimden ayrı varlıklarının bulunmadığını savunan Esamm dışında

arazları mutlak olarak inkâr eden bir kelâmcıya rastlanmaması ve Esamm'ın bu görüşü nedeniyle hem Mu'tezile hem Ehl-i sünnet tarafından eleştirilmesi bu iddiamızı destekler mahiyettedir. Araz inkârcıları arasında zikredilmelerine rağmen Hişâm b. Hakem ve Cehm b. Safvan gibi isimler ise esasında cismin niteliklerini Esamm gibi inkâr etmemekte sadece bunlara araz değil cisim ya da sıfat ismini vermeyi tercih etmektedirler. Arazları mutlak manada inkâr eden Esamm'ın görüşü gibi onları cisim ya da cismin sıfatı addeden yaklaşımlar da kelâmcılar arasında kabul görmemiştir. Dahası bu yaklaşımlar, varlığı cisim ve cisim olmayan şeklinde taksim eden Stoa düşüncesine, ya da âlemdeki bütün varlıkların birtakım tabiatlar yahut asıllardan meydana geldiğini ileri sürerek her şeyi bu ana unsurlara indirgeyen tabiatçı ve Senevî düşüncelere benzetilerek şiddetle eleştirilmiştir. Zira Tanrı varlığına ulaştıran hudûs delilinin en önemli dayanaklarından biri arazların varlık ve hudûsudur. Bu bağlamda kelâmcılar arazların varlıklarını ispat için özel çaba sarf etmiş ve bu hususta pek çok delil öne sürmüşlerdir. Genel olarak cisimlerde gözlenen değişimlerin onların zâtlarından ayrı manalara dayanması hususuna odaklanan bu deliller, sadece arazları mutlak olarak inkâr edenlere karşı değil onların cisim, cevher ya da sıfat olduğunu ileri süren Hişâm ve Cehm'e olduğu kadar birkaç tabiat ya da asla indirgeyen tabiatçı ve Senevî akımlara karşı da yöneltilmektedir. Zira kelâmcılara göre âlemin hudûsunun ispatı, arazların cisim ve cevherlerden ayrı müstakil ve gerçek varlıklarının ispatına bağlıdır. Dolayısıyla küllî birer kaide olarak arazlara atfettikleri temel özelliklerin Kadîm'e nisbet edilemeyen ve hudûs alâmeti taşıyan özellikler olmasına özen gösteren kelâmcılar, belirli bir araz yaklaşımının, hudûsu ispata hizmet ettiği ölçüde doğru olduğunu düşünmektedirler. Hudûsu ispatı tehlikeye atacak araza dair söylemleri ise hemen reddetmekte ve şiddetle eleştirmektedirler.

Arazların cevher ve cisimlerden ayrı varlıklarını ispat konusundaki hassasiyet de kelâmcılar için arazların varlık ve hudûslarını ispatın kendilerini muhdise ulaştıracak hudûs delilinin vazgeçilmez öncüllerinden olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Esamm gibi arazları inkâr edenler ile Hişâm b. Hakem gibi cisim addedenlerin arazların herhangi bir şeyi ispatta delil oluşlarını inkârları, Hişâm b. Amr'ın arazların varlıklarını kabul etmekle birlikte duyulur olmamaları ve ancak aklî delillerle bilinebilecekleri gerekçesiyle onların âlemin hudûsuna da muhdisin varlığına da delâlet edemeyeceği iddiası gibi istisnâî görüşler mütekaddimîn dönemde itibar görmemiş ve bu dönemdeki kelâmcılar arazların varlık ve hûduslarının ispatı olmaksızın hudûs delilinin

tamamlanamayacağı noktasında birleşmişlerdir. Bununla birlikte onlar da hudûs delilindeki önceliğin arazların varlık ve hudûsuna mı yoksa cisimlerin hudûsuna mı verileceği noktasında ihtilaf etmişlerdir. Ancak bu ihtilaf, delilin temelini çok da değiştirmemektedir. Nitekim delili cisimlerin hudûsunu ispat ile başlatan Ebû Hâşim ve takipçilerinin bu tercihlerinin sebebi sadece, cisimlerin hudûsunu ispatın arazların varlık ve hudûsunu ispatı da içerdiği düşüncesidir. Hudûsun ilk öncülü hakkındaki bu ihtilafa rağmen kelâmcılar genel olarak arazların hudûsunu ispatta arazların bir mahalde bulunmalarının zorunluluğu, ademlerinin imkânı, zıtlarının varlığı gibi temel özelliklerine işaret eden argümanlar zikretme noktasında dil birliği içindedirler. Kelâmcılar ayrıca cisimlerin hudûsunu ispatta cevher ve cisimlerin ayrı kalamadıkları ve varlıklarının tekaddüm edemediği arazlara dayanma hususunda da birleşmektedirler.

Delilin kurgu ve izahlarındaki farklılıklara rağmen cevher, cisim ve arazi ile âlemin bütününün hudûsunu ispat eden kelâmcılar her hâdisin bir muhdisi olduğu düşüncesi ile yaratıcının varlığı sonucuna ulaşmaktadırlar. Arazların, yaratıcının varlığının da delili olduğu ortak kabul görmekle birlikte Mu'tezile her arazın yaratıcının varlığını ispata uygun olmadığı söylemiyle meseleye farklı bir boyut katmaktadır. Nitekim onlara göre yaratıcının varlığına delil olabilecek arazlar kulların kudreti kapsamında olmayan arazlardır. Mu'tezile'nin yaratıcıya delâlet edecek arazları bu şekilde sınırlamasının nedeni herhangi bir yaratıcının varlığını değil muhdesler ile benzerliği bulunmayan kadîm bir yaratıcıyı ispat maksadı taşımaları ve böyle bir yaratıcının varlığını ispatın ancak muhdes kulların güç yetiremeyecekleri arazlar üzerinden istidlâl ile mümkün olacağını düşünmeleridir.

Üslup ve yaklaşım farklılıklarına rağmen mütekaddimîn dönemde kelâmcılar için arazlar, âlemin hudûsunu ispatta olduğu gibi tevhidin en önemli aşaması olan yaratıcının varlığını ispatta da vazgeçilmezdir. Tam da bu nedenle mütekaddimîn dönemde arazlara atfedilen temel özellikler belirlenirken kelâmcıların hudûsa uygunluğu gözettikleri görülmektedir. Söz gelimi arazlarda kümûn ve zuhûrun imkânı, arazların kıdemi fikrini çağrıştırdığı için reddedilmektedir. Arazların var olmak için mahalle muhtaç oluşları, kendi kendilerine ya da başka bir arazla kâim olmalarının ve ayrıca bekâlarının imkânsızlığının ısrarla savunulması, hudûsu mümkün kılma kaygısından dolayıdır. Bu bağlamda arazların temel özellikleri; âlemin kıdemini, hudûsun imkânsızlığını, muhdisin inkârını ileri sürenlerin iddialarına cevap olacak şekilde oluşturulmaya çalışılmış gibidir. Zira âlemi oluşturan

temel unsurların temel özelliklerinden herhangi birinin, hudûsu nefy mahiyeti taşıması, muhdisin varlığını ispatı zora koşacaktır. Bu bağlamda hudûsa giden yolların taşlarının arazlara atfedilen her bir özellik ile döşendiğini söylemek mümkündür. Sonuç olarak *Tezkire*'sinin arazlar bölümüne başlarken İbn Metteveyh'in belirttiği gibi tevhide dair pek çok meselenin izahı ancak arazların tanım ve özelliklerinin tam bir resminin çizilmesi ile mümkündür. Çalışmamız, bu resme sunduğu katkı derecesinde tarafımızca başarıya ulaşmış addedilecektir.



KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Nuri. “İslâm Felsefesinde ‘İllet’ (Neden) Kavramı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/II (2002), 157–177.
- Aktaş, Mehmet. *Cüveynî’de Tanım Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Al-Alousi, Husâm Muhî Eldin. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur’an, Hadith, Commentaries, and Kalam*. Cambridge: The National Printing and Publishing Co., 1965.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altınörs, S. Atakan. “Yeni Çağ Felsefesinde Duyulur Niteliklere İlişkin Dört Mukayese: Hobbes, Descartes, Locke ve Berkeley”. *Mavi Atlas* 8/1 (2020), 19–27.
- Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. TDV Yayınları, 1994.
- Âmidî, Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî. *Ebkârü’l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 1. cilt. Kahire: Matbaatü dâru’l-kütüb ve vesâiku’l-kavmiyye, 2002.
- Âmidî, Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî. *Ebkârü’l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 3 ve 4. cilt. Kahire: Matbaatü dâru’l-kütüb ve vesâiku’l-kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî. *Ğâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-keîâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: el-Cumhûriyyetü’l-‘Arabiyyetü’l-Müttehidetü’l-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-şu‘ûni’l-İslâmiyyeti lecnete ihyâi’t-turâsi’l-İslâmî, 1971.
- Anaksagoras. “Fragmanlar”. trc. İlyas Altuner. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/2 (2013), 129–132.
- Aristoteles. *Metafizik*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. trc. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. trc. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1 (Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2 (Sofistlerden Platon’a)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Arslan, Hammet. “Mâtürîdî’nin Eleştirdiği Sümeniyye Budizm midir?” *IV. Uluslararası Şeyh Şâbân-ı Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâtürîdîlik-05-07 Mayıs 2017*. ed. Cengiz Çuhadar vd. II/527–537. Kastamonu, 2017.
- Âsım Efendi, Mütercim. *Kāmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kāmûsi’l-muhît*. haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 2, 3 ve 4. ciltler. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Âsım Efendi, Mütercim. *Kāmûsu’l-muhît Tercümesi: el-Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kāmûsi’l-muhît*. haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 5 ve 6. ciltler. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku’l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru’l-‘İlm ve’s-Sekâfe, ts.
- Aslan, İbrahim. *Kadı Abdulcebbar’da Kelam Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Doçentlik Tezi, 1974.
- Bağçeci, Muhittin. *Kelâm İlmine Giriş*. Kayseri: Net Form Ofset, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü’l-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne’l-fırak*. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnşâf fî mâ yecibü i ‘tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehlü bih*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1986.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü’l-evâ’il ve telhîşü’l-d-delâ’il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut-Lübnan: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfe, 1987.
- Baktır, Mehmet. “Câhız’ın Varlık ve Tabiat Anlayışı”. *Cumhuriyet Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 237–256.
- Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Bennet, David. “Cognisable Content: The Work of the Ma’nâ in Early Mu’tazilî Theory”. *Philosophy and Language in the Islamic World*. ed. Nadja Germann - Mostafa Najafî. 1–20. Berlin, Boston: de Gruyter, 2021.

- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Ṭavâli 'u'l-envâr min meṭâli 'i'l-enẓâr*. thk. Abbas Süleymân. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Boer, T. J. De. "Atomic Theory: Muhammadan". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings vd. II/202-203. Edinburgh: T. & T. Clark, 1910.
- Brunschwig, Jacques. "Stoic Metaphysics". *The Cambridge Companion to the Stoics*. ed. Brad Inwood. 206–232. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Bulğen, Mehmet. "Aristo'nun Atomculuk Eleştirisi". *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*. ed. M. Mahfuz Söylemez - Recep Duran. 285–323. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Bulğen, Mehmet. "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. 83–122. İstanbul, 2018.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39–72.
- Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 37–79.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Buyse, Filip. "The Distinction between Primary Properties and Secondary Qualities in Galileo Galilei's Natural Philosophy". *Cahiers du Séminaire québécois en philosophie moderne / Working Papers of the Quebec Seminar in Early Modern Philosophy* 1 (2015), 20–45.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. trc. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, 1965.
- Çapak, İbrahim. "Klasik Mantıkta Kategoriler Teorisi". *Felsefe Dünyası* 2/40 (2004), 108–128.
- Çelebi, İlyas. "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 18-19 Ocak 2014*. 369–416. 2014.

- Çelebi, İlyas. “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metod Arayışları”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’esi I: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, 1-15. 247–272. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103–116.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cengiz, Yunus. *Kâdî Abdülcebbâr’ın Eylem Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Çevik, C. Cengiz (trc.). *Leukippos-Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Crone, Patricia. “Excursus II: Ungodly Cosmologie”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. New York: Oxford University Press, 2016.
- Çüçen, A.Kadir vd. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2009.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*. thk. İbrahim Ebyârî. Dâru’d-diyân li’t-turâs, ts.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Şerhu’l-Mevâkıf ve ma’ahu hâşiyetâ es-Siyalkûtî ve’l-Çelebî*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî uşûli’d-dîn*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Lûma’u’l-edille fî kavâ’idi Ehli’s-sünne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1965.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Akâidetü’n-Nizâmiyye fî erkânî’l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâ’idi’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmunim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950.
- Dağ, Mehmet. *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî’nin Âlem ve Allah Görüşü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1976.
- Davidson, Herbert A. “Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy”. *Philosophy East and West* 18/4 (1968), 299–314. <https://doi.org/10.2307/1398407>

- Demir, Osman. “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu‘tezile’de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet’in Eleştirisi”. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (2009), 63–82.
- Demirci, M. Fatih. “Fârâbî ve Teşâhhus Meselesi”. *Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi, 17-19 Şubat 2020 Bolu*. ed. Hilal Kahveci. 394–403. Elazığ: Asos Yayınevi, ts.
- Dhanani, Alnoor. “Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”. trc. Mehmet Bulğen. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 245–258.
- Dhanani, Alnoor. “Mâtürîdî ve Nesefî’nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. İlyas Çelebi. 65–76. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazili Cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Duran, Recep. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Hece Yayınları, 2019.
- Dürüşken, Çiğdem. “Stoa Mantığı”. *Felsefe Arkivi* 28 (1991), 287–308.
- Durusoy, Ali. “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”. *İslâmî İlimler Dergisi* 5/2 (2010), 9–20.
- Ebü Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min Şüyûhi’l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ’ühü’l-kelemîyye el-felsefiyye*. Kahire: Dâru’n-nedîm li’s-sahâfeti ve’n-neşr ve’t-tevzî, 1979.
- Ertuğrul, İsmail Fennî. *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i âmire, 1341.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmâîl b. İshak. *Kitâbü Maqâlâtî’l-İslâmiyyîn ve’htilâfî’l-Muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1950.
- Ess, Josef van. “60 years after: Shlomo Pines’s Beiträge and half a century of research on atomism in Islamic theology”. *Kleine Schriften by Josef van Ess (Islamic History and Civilization: Studies and Texts)*. ed. Hinrich Biesterfeldt - Sebastian Günther. 1121–1144. Leiden: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. “Dirâr b. ‘Amr”. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. ed. Gwendolin Goldbloom. III/34-67. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Ess, Josef van. “Kumûn”. *Kleine Schriften by Josef Van Ess (3 Vols)*. ed. Hinrich Biesterfeldt - Sebastian Günther. II/1170-1173. Leiden: Brill, 2018.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Muhasşalü efkârî’l-müte’kaddimîn ve’l-müte’ahhîrîn mine’l-‘ulemâ’ ve’l-hükemâ’ ve’l-müte’kellimîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d. Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, ts.

- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *er-Riyâzü'l-mûniqa*. thk. Esad Cuma. Tunus: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmî'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân ve Merkezi'n-Neşri'l-Câmi'î, 2004.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *İ'tikâdâtü fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî Es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *İhsâü'l-ulûm: İlimlerin Sayımı*. trc. Ahmet Ateş. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Kitâbü'l-Hurûf*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Risâle fî işbâtî'l-müfâraqât*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Daireti'l-Meârifî'l-Osmâniye, 1345.
- Frank, Richard M. "Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248–259.
- Frank, Richard M. "Hâl". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. 343–348. Brill, 2004.
- Frank, Richard M. "Notes and Remarks on the ṭabā'î in the Teaching of al-Mâturîdî". *Mélanges Armand Abel, Volume I Mélanges d'islamologie*. ed. Pierre Salmon. 137–149. Leiden, The Netherlands: Brill, 1974.
- Frank, Richard M. "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities". *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), 163–231.
- Gankopadhyaya, Mrinalkanti. *Indian Atomism: History and Sources*. Calcutta: K.P.Baghci&Company, 1980.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktîşâd fî'l-i'tikâd*. thk. Dr. İnsaf Ramadan. Beyrut-Lübnan: Dâru Kuteybe, 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Münkıẓ mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-aḥvâl*. thk. Mahmûd Bîcû. Amman: Dâru'l-feth, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Fayşalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*. thk. Mahmûd Bîcû, 1993.

- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mi'yârü'l-ilm.* thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Görgün, Tahsin. "Mahiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. TDV Yayınları, 2003.
- Griffel, Frank. "Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Pre-modern (and Postclassical) Islamic Societies". *Bustan: The Middle East Book Review* 8/1 (2017), 1–21.
- Güdekli, Hayretin Nebi. *Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Zât-Sıfat İlişkinine Yaklaşımı: Haller Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Günaltay, Şemseddin. "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi (Kelâm Atomculuğu)". *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*. ed. İrfan Bayın. 29–112. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Güneş, Ali Rıza. "Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mâhiyeti". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 99–114.
- Gurâbî, Ali Mustafa. *Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Hadîs, 1953.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. trc. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Harputî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-keâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*. haz. İbrahim Özdemir - Fikret Karaman. Elazığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.
- Hârûn, Abdüsselâm Muhammed. *Resâ'ilü'l-Câhiz*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Mâturîdî Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Matbaatü dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye bi'l-Kâhire, 1925.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Menâhicü'l-yakîn fî uşûli'd-dîn*. thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî. Kum: Merkezü'd-Dirasat ve't-Tahkikatü'l-İslâmiyye, 1415.
- Hiriyanna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. trc. Fuat Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Hirst, R. J. "Primary and Secondary Qualities". *Encyclopedia of Philosophy*. ed. Donald M. Borchert. 8–12. Detroit: Thomson Gale, 2006.

- Horovitz, S. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. trc. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Fûrek, eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Hudûd fî'l-uşûl*. thk. Muhammed Sülemânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, eş-Şeyh el-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-maşrık, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faşl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fî aḥkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009.
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh el-Kurtubî el-İsrâîlî. *Delâletü'l-hâ'irîn*. thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'l-Hudûd*. thk. A. M. Goichon. L'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü's-Şifâ': el-İlâhiyyât*. thk. İbrahim Medkûr. Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev, 1363.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü's-Şifâ': Makûlât*. thk. el-Eb Kanvâtî vd. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li's-Şuûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1959.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü's-Şifâ': Mantık*. thk. Ebû Kanvâtî vd. Kum: Mektebetü Semâhati Âyetullah el-'Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî el-Kiberî, 2012.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Londra: el-Hüdâ, 1991.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-red'ale'l-felâsife*. thk. Hasan Ensârî - Wilferd Madelung. Tahran: Müessese-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1387.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*. thk. Wilferd; Madelung - Martin McDermott. Tahran: Müessese-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. "Riyâzetü'l-efhâm fî latîfî'l-keâm". *Kitâbü Bahri'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. thk. Abdullah b. Abdülkerim el-Curâfî. 99–159. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. "el-Kalâ'id fî taşhîhi'l-'akâ'id". *Kitâbü Bahri'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. thk. el-Kâdî Abdillâh b. Abdilkerim el-Curâfî. 52–98. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd, ts.
- İlhan, Avni. "Şeyh Müfid". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/500-502. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Izâm, Mahfûz Ali. *Fi'l-Felsefeti't-Tabî'iyye 'inde'l-Câhiz*. b.y.: Dâru'l-hidâye, 1995.
- Jacobi, Hermann. "Atomic Theory: Indian". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings vd. II/199-202. Edinburgh: T. & T. Clark, 1910.
- Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. trc. Ece Ergin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Kâbî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: KURAMER, Dâru'l-Feth, 2018.
- Kâbî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahu 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul-Amman: KURAMER, Dâru'l-Feth, 2. Baskı., 2020.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-fıraku gayrû'l-İslâmiyye*. ed. Mahmûd Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrâde*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve 't-Terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: et-Teklîf*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve 't-Terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Halku'l-Kur'ân*. thk. İbrahim el-Ebyârî. b.y.: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Rü'yetü'l-bârî*. thk. İbrahim Medkûr - Tâhâ Hüseyin. ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-terceme, 1965.

- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Tevlîd*. thk. İbrahim Medkûr - Tâhâ Hüseyin. ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-terceme, 1965.
- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1974.
- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. el-Eb Jean Yusuf Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Kāḍî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*. thk. Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim - Abdülkerîm b. Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kadir, C. A. "İslam Öncesi Hint Düşüncesi". *İslam Düşüncesi Tarihi*. trc. Mustafa Armağan. 33–63. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kamil, Taufik İbrahim. "The Ancient Heritage in Kalam Philosophy". *Values in Islamic Culture and the Experience of History: Russian Philosophical Studies I*. ed. Nur Kirabev - Yuriy Pochta. 99–134. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karadaş, Cağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Karadaş, Cağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik – Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimrâr, Hudûs-i Dâîm". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 8 (2007), 7–22.
- Karadaş, Cağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marîfe* 2/2 (2002), 81–100.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. TDV Yayınları, 1993.
- Kaş, Murat. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Makûlât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/460-461. TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Mahmut. "Mufârikât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/367-368. TDV Yayınları, 2020.
- Kaya, Mahmut. "Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/139-140. TDV Yayınları, 2013.
- Key, Alexander. *Language between God and The Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century*. California: University of California Press, 2018.

- Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (2010), 115–134.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş‘ariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklîfin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 425–471.
- Koloğlu, Orhan Şener. “İbn Hazm’da Kümûn ve Yaratma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 193–218.
- Koloğlu, Orhan Şener. “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 169–194.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Mu‘tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ‘âde)”. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 7–40.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kurt, Faruk. “Platon ve Aristoteles Felsefesinde Evren Tasarımı”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin İlmi Mecmuası* 20 (2013), 269–282.
- Kutlutürk, Cemil. “Cayinizm”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni (Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu’dan Doğuşu: Babil-Keldanî-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri)*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 755–772. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Lammer, Andreas. “3. The Subject-Matter of Physics”. *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. 111–212. Berlin, Boston: de Gruyter, 2018.
- Langermann, Y. Tzvi. “İslam Atomculuğu ve Galenik Gelenek”. trc. Sümeyye Akten. *Kader [Kelam Araştırmaları Dergisi]* XVII/II (2019), 545–567.
- Lee, Mi-Kyoung. “The Distinction between Primary and Secondary Qualities in Ancient Greek Philosophy”. *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. ed. Lawrence Nolan. 15–41. New York: Oxford University Press, 2011.
- Macdonald, D. B. “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”. trc. Mehmet Bulğen. *Kader [Kelam Araştırmaları Dergisi]* 14/1 (2016), 279–297.
- Madelung, Wilferd. “Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin Tanrı’nın Varlığıyla İlgili Delili”. trc. Veysel Kaya. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 333–340.

- Mağribî, Ali Abdülfettah. *İmâm Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhu'l-kelâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1985.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Mutahhar. *Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh*. Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 1. cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy - Bekir Topaloğlu. 11. cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Yavuz - Bekir Topaloğlu. 12. cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Nâdir, Albert Nasrî. *Felsefetü'l-Mu'tezile: Tevhîd: Allah-Âlem*. Matbaatü Dâru'n-neşri'-s-sekâfe, 1950.
- Necrânî, Takıyyuddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî el-Mu'tezilî. *el-Kâmil fi'l-istikşâ' fîmâ belegânâ min kelâmi'l-kudemâ'*. thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâli's-suûni'l-İslâmiyye, 1999.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmâil. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2011.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvan Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-Arabî, 1979.
- Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm. *Fi't-Tevhîd: Dîvânü'l-uşûl li Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Matbaatü dâru'l-kütüb ve vesâiku'l-kavmiyye, 1969.
- Nolan, Lawrence. "Introduction". *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. ed. Lawrence Nolan. 1–15. New York: Oxford University Press, 2011.

- Numânu'l-Hak, Seyyid. "Hint ve Fârisî Arkaplan". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 77–98. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Öğmüş, Harun. "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 28 (2009), 17–44.
- Öğüt, Salim. "Buhârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/375-376. TDV Yayınları, 1992.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 1–29.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyniyye Arasındaki Görüş Ayrılıkları". *Kilitbahir [Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Çanakkale Onsekiz Mart University]* 16 (2020), 121–143.
- Özerol, Mehmet Fatih. *Mu'tezile'de Tevhid: Son Büyük Mu'tezilî İbnü'l-Melahimî'nin Düşünce sisteminde Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Özturan, Mehmet. "Yüklemlemenin Anlamı: Tecrîdu'l-İ'tikâd Üzerine Bir İnceleme". *Beytülhikme* 10/1 (2020), 207–218.
- Pasnau, Robert. "Democritus and Secondary Qualities". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89/2 (2007), 99–121.
- Pasnau, Robert. "Scholastic Qualities, Primary and Secondary". *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. ed. Lawrence Nolan. 41–62. New York: Oxford University Press, 2011.
- Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazilî qādî l-quḍāt Abū 'l-ḥasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānī*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Pezdevî, Sadrû'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Pines, Shlomo. "Hint Düşüncesi -Özellikle Budist Düşünce-nin Kelâm Doktrinlerindeki Bazı Hususlara Etkisi Üzerine". trc. U. Murat Kılavuz. *Marife* 3/3 (2003), 353–369.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Platon. *Sofist*. trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Poussin, L. De La Vallér. "Sautrāntikas". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings vd. XI/213-214. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920.
- Pretzl, Otto. "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi: Erken Dönem Kelâm İlmi ve Yunan Felsefesi Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Makale". trc. Bilal Kır. *Kader [Kelâm Araştırmaları Dergisi]* 13/1 (2015), 561–575.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, 1961.
- Ross, Donald L. "Gregory of Nyssa (335-395)". <https://iep.utm.edu/gregoryn/>, Erişim Tarihi 06/08/2022. <https://iep.utm.edu/gregoryn/>
- Ross, W. David. "Aristo'da Tabiat Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. trc. S. Hayri Bolay. XIX/155–174, 1973.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâturîdî*. trc. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Leysî. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Schmidtke, Sabine (thk.). *Şerhu Kitâbi't-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira*. Tahran: Müessesesi-i Pezuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2006.
- Schöck, Cornelia. "Jahm b. Şafwân (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Dîrâr b. 'Amr (d. 200/815)". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 1–32. New York: Oxford University Press, 2016.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Ali Mehenâ - Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009.
- Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî. *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Şenharputlu, Ahmet. *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şensoy, Sedat. "Mana". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/555-557. TDV Yayınları, 2003.

- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâ’ilü’l-maḳâlât fî’l-meẓâhibi’l-muḥtârât*. thk. İbrâhim el-Ensârî. el-Mu‘temeru’l-‘Âlemiyyi li-Elfiyyeti’ş-Şeyh Müfid, 1413.
- Shihadeh, Ayman. “Mereology in Kalām: A New Reading of the Proof from Accidents for Creation”. *Oriens* 48 (2020), 5–39.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and The Continuum: Theories in Antiquity and The Early Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Stavig, Gopal. “Congruencies between Indian and Islamic Philosophy”. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 81/1/4 (2000), 213–226.
- Takcı, Harun. *İbn Sînâ’da Kategoriler ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Takcı, Harun. “İbn Sina’da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (2018), 295–310.
- Tanrıbilir, Tarık. *İslam Kelâmında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerkindî Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Maḳâsîd*. thk. Sâlih Mûsa Şeref. Beyrut-Lübnan: Âlemü’l-kütüb, 1997.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Aḳâ’idi’n-Nesefî*. thk. Ahmed Hicâzî Es-Sâkka. Kahire: Mektebetü’Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1987.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Mevsû’atü Keşşâfî ıṣṭılâḥâtî’l-fünûn ve’l-’ulûm*. thk. Ali Dehrûc Refik el-Acem. Beyrut-Lübnan: Mektebetü Lübân Nâşirûn, 1996.
- Thiele, Jan. “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtasar fî ithbât al-a’râd by al-Hasan al-Rassâs”. *Shii Studies Review* 2 (2018), 319–335.
- Thiele, Jan. “Abū Hâshim al-Jubbā’î’s (d. 321/933) Theory of ‘States’ (aḥwāl) and its Adaption by Ash‘arite Theologians”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. New York: Oxford University Press, 2016.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelamı*. trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Üçer, Halil İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

- Uyanık, Mevlüt. “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 132–159.
- Versteegh, C.H. vd. “Mana”. *The Encyclopedia of Islam*. ed. C. E. Bosworth vd. 346–347. Leiden: Brill, 1991.
- White, Michael J. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”. *The Cambridge Companion to the Stoics*. ed. Brad Inwood. 124–152. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Wildberg, Christian. *John Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether*. Berlin, New York: de Gruyter, 1988.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Xiuyuan, Dong. “The Presence of Buddhist Thought in Kalâm Literature”. *Philosophy East and West* 68/3 (2018), 944–973.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahval”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. TDV Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İmâm Mâtürîdî’nin Tabiat ve İliyete Bakışı”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs 2009*. 54–64. İstanbul: İFAV, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 5–6 (ts.), 71–84.
- Zeyd, Münâ Ahmed Ebû. *et-Tasavvuru’z-zerrî fî fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî*. Beyrut: el-Müessesetü’l-câmi’iyyeti’d-dırâseti ve’n-neşr ve’t-tevzî’, 1994.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Zeynep ŞEKER	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Marmara Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Programı	Kelâm
Makale ve Bildiriler	
1. Zeynep Şeker, “Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu”, <i>KADER Kelam Araştırmaları Dergisi</i> , 15 (2017), 530-541.	
2. Zeynep Şeker, “Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri, Mehmet Bulğen”, <i>Nazariyat</i> , 4/3 (2018), 201-208.	
3. Zeynep Şeker, Thiele, J. “Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: El-Hasan Ebû Rîde-Rassâs’ın <i>Muhtasar Fî İsbâtî’l-A‘râz’ı</i> ”, <i>KADER</i> , 17 (2019), 255-271.	
4. Zeynep Şeker, “Sıfatın Anlamı ve Sıfatın Vasıf mı Yoksa Başka Bir Mana mı Olduğu Hakkında (Ebû Bekir el-Bâkullânî)”, <i>Din Felsefesi Açısından Eş‘arî Gelen-Ek-i</i> , derleyen: Recep Alpyağıl, İstanbul, 2019, 451-462.	
5. Zeynep Şeker, "Cüveynî'nin Cevher-Araz Anlayışı Bağlamında Hristiyanlık Eleştirisi", <i>İlahiyat Tetkikleri Dergisi</i> (2021): 163-188.	
6. Zeynep Şeker, “Basra Mu‘tezilesine Göre Seslerin Oluşumu”, <i>11-13. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Parçacıkçı Fiziksel Teoriler ve Yöntemler Çalıştayı</i> , 28 Nisan 2022, Erişim Tarihi 3/11/2022, https://youtu.be/W_miD1SMa7U .	