

# marife

dini arařtırmalar dergisi  
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 19 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2019

ARAŐTIRMA  
Research

## Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneđi

Hüseyin Kahraman

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ve İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı  
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-6441-6134>

Geliř Tarihi / Received: 30.01.2019 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 30.05.2019

Öz

Atomculuk nazariyesi âlemdaki birlik-çokluk problemine çözüm bulma sürecinde ortaya atılmış; ancak teori özellikle Antik Yunan'da âlemde bir müdahaleciyi gerektirmeyecek şekilde ortaya konmuş ve ilkeleri de buna göre vazedilmişti. Kelâmcılar bu teoriyi dini düşüncenin bir gereği olarak âlemdaki her bir cüz ile aralıksız ilişki içerisinde olan tanrı anlayışını ortaya koymada bir argüman olarak yeniden formüle ettiler. Âlemin ancak fâil-i muhtar bir tanrı anlayışı ile izah edilebileceğini iddia eden kelâmcılar, bunu cevher-araz teorisiyle mükemmel bir şekilde savundular. Eş'arî kelâmının sistemleşmesinde hatırı sayılır bir katkıya sahip Cüveynî de ne antik düşünürlere ne de Mu'tezileye ait atom düşüncesinin gerçek anlamda fâil tanrı anlayışını ortaya koyamayacağını iddia etmekte ve cevher-araz görüşünü bu ilke üzerinden ortaya koymaktadır. Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Cevher, Araz, Mu'tezile, Demokritos.

### **Juwaini's Cevher-Araz Theory, as an Argument in Revealing the Omnipotent God Concept**

The atomic theory was put forward in the process of finding a solution to the problem of unity-multitude in the world, but the theory was laid out in such a way that it did not require an interventionist in the realm in Ancient Greece and its principles were laid accordingly. Theologians re-formulated this theory as an argument in revealing the understanding of God, which was interrelated with each particle in the universe as a requirement of religious thought. The theologians, who claim that the world can only be explained by an understanding of God, can be defended in a perfect way by the atomic theory. Cüveynî, who has a considerable contribution to the systematization of Asharizm, claims that neither the ancient thinkers nor the Mu'taziye's atomic thought can truly reveal the notion of omnipotent God.

Keywords: Juwaini, Substance, Qualities, Mutazilah, Democritus.

### **Atıf / Cite as**

Kahraman, Hüseyin. "Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını Ortaya Koymada Bir Argüman Olarak Cevher-Ârâz Teorisi: Cüveynî Örneđi". *Marife* 19/1 (2019): 9-22. <https://doi.org/10.33420/marife.519351>.

## Giriş

Düşüncesini Eş'arî kelâmının tanrı-âlem tasavvuru üzerinden ortaya koyan

Cüveynî (ö. 478/1085), subûti/meânî sıfatların ontolojik varlığını savunan bir metodoloji takip etmiştir. Kelamcı nosyonuyla bu fikri cevher-araz teorisi ile ispatlamaya çalışan Cüveynî, fâil-i muhtâr tanrı anlayışının zorunlu sonucu olarak âlemin sonradan mutlak yokluktan yaratılmışlığı görüşünü postulat olarak kabul etmiştir. Antik düşünürler ve Mu'tezile kelamcılarının iddia ettikleri atomcu görüşün bu gerçeği ortaya koymada elverişli olmadığını düşünen Cüveynî fikrini, *te'addüd-i evsâf* (çoklu sıfatlı tanrı anlayışı) teorisine uygun bir kozmolojik zemine oturtmuştur.

Çerçevesi çizilen bu makale kelâmcıların, kendileri metafizik düşünceye sahip olmalarına rağmen materyalist imalar barındıran bir teori olan cevher-araz (atom) teorisine neden başvurduklarını; teoriyi nasıl dönüştürüp kendi ilkelerini vazeden bir argümana dönüştürdüklerini Cüveynî'nin konu hakkındaki düşüncesi üzerinden sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle antik düşünürlerin bu teoriye başvurma sebepleri ve teoriyi hangi ilkelerle vazettikleri üzerinde durulacak; sonrasında ise kelamcıların bu teoriyi kendi iddiaları için argüman haline nasıl getirdikleri ortaya konacaktır.

## 1. Varlığı Açıklama Modeli Olarak Atomculuk ve Kelamcıların Teoriyi Tevarüs Etme Sebepleri

İslam düşüncesinin, mamur düşünce dünyasında kendine yer bulma mücadelesinin önemli temsilcilerinin bir kısmı hiç şüphesiz kelamcılar idi. Kelamcılar atomcu teoriye, bu misyonun bir gereği olarak düşünsel zeminlerini üzerinden izah edecekleri bir kozmolojik argüman edinmek amacıyla başvurmuşlardı. Bu anlamda atomcu teorinin kelamcılardan önce hangi saiklerle ortaya atıldığı ve ne gibi bir işlev gördüğü konusuna ilişkiler kurmak açısından değinmek icap etmektedir.<sup>1</sup>

Bir teoriyi etkin anlama yolu onun hangi problemleri çözmek amacıyla vazedildiğini anlamaktan geçer. Bu vesileyle "Antik Yunan'da atom teorisi ile halledilmeye çalışılan düşünsel problem ne idi?" sorusuyla başlanabilir. İslâm'ın ilk üç asrında gördüğümüz fikrî devingenliğin bir benzerinin yaşandığı Antik Yunan'da Sokrat öncesi felsefenin bir şekilde üstesinden gelmeye çalıştığı sorunun, varlığın birliği ilkesi ile fenomenlerin çokluğu arasındaki ilişkinin nasıllığı olduğu söylenebilir.<sup>2</sup> Problemi şu sorular üzerinden ortaya koymak da mümkündür: Çevremizde gözlemlediğimiz varlığın çoklu görüntüsü algılarımızın bir eksikliğinden mi kaynaklanmaktadır; yoksa kozmos dediğimiz şey, içinde değişim olmayan bir birliktir de, gördüğümüz-

<sup>1</sup> Kelâmcıların atom nazariyelerini nereden aldıkları konusunda tartışmalar söz konusudur. Bazı düşünürler teoriyi Antik Hintli düşünürlerden aldıklarını düşünürken diğer bir kısmı ise Antik Yunan'dan tevarüs ettikelerini iddia etmektedir. Antik Yunan'dan esinlenerek oluşturduklarına dair iddianın temeli Endülüslü Yahudi kelâmcı İbn Meymûn'a (ö. 601/1204) dayanmaktadır. İbn Meymûn *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinde Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılarının cevher-araz görüşlerini Yunan kaynaklarından etkilenecek aldıklarını iddia etmektedir. Bk. Ebû İmran Maimonides Musa b. Meymun b. Yusuf İbn Meymun, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 189.

<sup>2</sup> Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, Taylor & Francis, 1956, 105; Mehmet Bulğen, *Klasik Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 55.

müz çokluk bir yanılığdan mı ibarettir ya da gerçeklik aslında sonu gelmez bir mutasyon ve değişimin bir toplamı mıdır? Felsefenin belki bu en önemli sorularına felsefi düşünceyi derinden etkilemiş Parmanidesçi yaklaşım “gerçekte değişimin duyularımızın bir yanılması olduğu; dolayısıyla gerçek olmadığı” şeklinde formüle edilebilecek bir iddia ile çözüm getirdi.<sup>5</sup> Değişimin değil sürekliliğin asıl olduğu kabulüne dayalı Parmanidesçi bu ilkenin, varlığı açıklamada yetersiz kaldığını düşünen atomcular ise, bu teoriyi, değişimin asıl olduğunu ve duyumladığımız farklılaşmanın maddenin kendisinden kaynaklandığını ortaya koymak amacıyla geliştirdiler.<sup>6</sup>

Çokluk ve değişimin nesnenin kendi ontik yapısından kaynaklandığını ve kesinlikle bir yanılısma olmadığını iddia eden Antik Yunan düşünürleri, Parmanides’in varlığa yüklediği tüm anlamları varlığın en küçük parçası olan atomlara yüklediler. Bununla atomcular değişmez, ezeli, ebedî, boşluk kabul etmez miktarda sıkı yapıdaki Parmanidesçi varlık anlayışına karşı, âlemde gerçekleşen değişim ve dönüşümün ezeli, ebedî, değişmez ve dönüşmez atomların ayrışma, birleşme, hareket ve sükûnları sonucu meydana geldiğini iddia ettiler. Dolayısıyla âlemde meydana gelen değişim ve dönüşüm, özleri değişime maruz kalmayan madde zerreciklerinin dört oluşu ile gerçekleşmiş olmaktadır.<sup>7</sup>

Hint filozofu Kanada da milattan önce bahsi geçen varlığın birliği ile fenomenlerin çokluğu probleminde kafa yorarak *Vaisheshika* adlı sistem ile ortaya koymaya çalıştığı teoriye göre tanrı, âlemi ezeli ve ebedî atomlardan varlığa getirmiştir.<sup>8</sup> Fark ve ayırım anlamına gelen *Vaisheshika* ismi, varlıklar arasındaki farklılık ve benzerlikleri bularak hakikati ortaya koymaya çalışan bir sistem için kullanılmaktadır. Pluralistik realizm (çoğulcu gerçekçilik) olarak da adlandırılabilir bu sisteme göre özler (*dravyalar/substants*) toprak, su, ateş, hava, eter, zaman, mekân, ruh ve akıl olmak üzere dokuz gruptan birine aittir. Bunlardan toprak, su, hava ve ateş birbirlerinden farklı bölünemeyen ve gözle görülemeyen parçacıklardan oluşmaktadır. Zaman ve mekân ise ezeli olup parçalanamayan atomlardan meydana gelmiştir. Atom büyüklüğünde bir nesne olan akıl da ondan bağımsız olan ruh da ezeli ve

<sup>5</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2016), 1: 224-226.

<sup>6</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 316 v.dğr.

<sup>7</sup> Felsefe, “Demokritos ve Atomcu Madde Anlyışı Nedir?”, erişim: 6 Eylül 2018, [http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/demokritos\\_ve\\_atomcu\\_madde\\_anlyisi\\_atomculuk.asp](http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/demokritos_ve_atomcu_madde_anlyisi_atomculuk.asp); Aristoteles, Fizik, trc. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yay., 2015), 31 v.dğr.; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 316 v.dğr.

<sup>8</sup> Kelâm düşüncesindeki cevher-araz teorisinin bazı yönlerden Hint atomculuğuna benziyor olması ve kelâm ilminin teşekkül ortamı, kelâm atomculuğu ile Hint düşüncesinde bir ilişki kurmayı kaçınılmaz kılmaktadır. M. Şemseddin Günaltay kelim atomculuğu ile Hint atomculuğu arasında ilişki kurmakta ve bu ilişkiyi şu üç ilke üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır: 1) İlk unsurun uzamsız olması ve duyularla algılanamaması, 2) Unsurların sayısı ikiye çıktığında atomun basit bir şekilde uzam oluşturması ve algılanmaya başlaması, 3) Cismin meydana gelebilmesi için üç atomun gerekmesi. Bk. M. Şemseddin Günaltay, *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*, sad. İrfan Bayın (Ankara: Fecr Yay., 2008), 71 v.dğr.; Syed Nomanul Haq, “The Indian and Persian Background”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (London and New York: y.y., 1996), 1: 54; Sholomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*, trc. Muhammed Abdulhadî Ebû Rîde (Kahire: y.y., 1365/1946), 4; Çağfer Karadaş, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife 2/2* (2002), 86.

ebedîdir.’

Anlaşıldığı kadarıyla Hint düşüncesinin bu ekolünün doğaya dair görüşü atom teorisine dayanmaktadır. Bu görüşe göre doğa, nihayetinde bölünme kabul etmeyen temel parçacıklara kadar bölünebilmektedir. Bölünemeyen bu parçacıklar ise değişim süreçleri içerisinde birbirleri ile birleşerek tekrar ayrılabilen; kendileri itibariyle sonsuz ve fakat hemcinsleri ile oluşturdukları kombinasyonun sonlu olduğu zerreciklerden oluşmaktadır.’ Âlem tanrı tarafından bu ezeli atomlardan meydana getirilmiştir. Bu durumda evren bu atomların çeşitli şekillerde birleşmeleri ile teşekkül etmekte; birleşik atomların ayrılmaları ile de son bulmaktadır.’

Kelâmcıların atomculuktan esinlenerek edindikleri en önemli ilke âlemdeki oluş-bozuluşun kaynağı olan atomların hareketlerinin tesadüfi olduğu ilkesidir. Değişimin kaynağı olan atomların hareketlerinin tesadüfi olduğu ilkesini kelâmcılar sorgulanmaz ilâhî irade ile anlamaya çalıştılar ve bu ilkenin aslında ilâhî iradenin bir sonucu olduğunu iddia ettiler. Bu anlamda Wolfson’un konu hakkındaki şu ifadeleri dikkate değerdir:

“...dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Grek felsefe eserleri Arapça’ya tercüme edildi. Bu eserlerden Müslümanlar sebeplilik konusunda filozoflar arasında birbirine zıt olan iki görüşten haberdar oldular. Bir yanda onlar tarafından âlemdeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak düşünülen tanrının varlığına inanan filozoflar vardı ve onlar çoğunlukta idi. Öyle bir tanrı ki kendi tabiatı gereği, bu olayların aracı sebepleri olarak hareket eden aracı varlıklar vasıtasıyla âlemdeki bütün olanların vuku bulmasına sebep olmaktadır. Öte yandan hiçbir şekilde bir tanrının bulunduğunu kabul etmeyen ve de varlıkların olayların aracı sebepleri olduğunu inkâr eden Epicuruscular vardı. Onlara göre âlemdeki olaylar tesadüf yoluyla meydana gelmektedir. Müslümanlar bu iki görüşten hiçbirini tamamen kabul edemezlerdi, bununla birlikte onlar bu görüşlerden her birinde kabul edebilecek bir şey buldular. Onlar birinci görüşte tasdik olunan Allah’ın varlığına inancı kabul ettiler, lakin onlar onun iradesiz ve uzak sebep olarak tanrı kavramını ve nedensel güce sahip olan varlıklar anlayışını reddettiler. Epicuruslara ait ikinci görüşe gelince, Müslümanlar onun âlemdeki varlıklarda nedensel gücün bulunduğunu inkar etmesini tasvip ettiler, lakin onlar onun Allah’ın varlığını inkar etmesini ve âlemdeki bütün hadislerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasını reddettiler....”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, trv. Fuat Aydın (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 202 v.dğr.; Shlomo Pines, *Mezhebü’z-zerre inde’l-müslimîn*, trc. Muhammed Abdulhadî Ebû Rîde (Kahire: y.y., 1946), 104-106; H.J.Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, trc. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları 2015), 97-98; Kemal Çağdaş, *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş* (Ankara: y.y., 1974), 38, 41-42; C.A. Kadir, “İslam Öncesi Hint Düşüncesi”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, trc. Kürşat Demirci (İstanbul: y.y., 1991), 1: 60; Çağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 64.

<sup>11</sup> H.J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, trc. Ö. C. Güngören (İstanbul: y.y., 1994), 97- 98; Kadir, “İslam Öncesi Hint Düşüncesi”, 1: 60.

<sup>12</sup> Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, 64.

<sup>13</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 397-398.

Burada Wolfson, kelâmcıların aslında antik felsefesi görüşler ile karşılaşmadan önce kendi düşüncelerinin esaslarını belirlediğini ancak bu felsefi teorilerden haberdar olduklarında onların argümanlarını dönüştürerek kendi iddialarını ispatlayacak teoriler ürettiklerini düşünmektedir. Ona göre kelâmcılar filozofların Allah'ın âlemi araçlar sistemi ile var ettiği ilkesinden araçları reddederek var ettiği ilkesini kabul edip, ayrıca atomcu filozofların âlemin tesadüf eseri var olduğu ve zorunlu nedenselliğin olmadığı ilkelerinden tesadüf eseri var olduğu ilkesini reddederek zorunlu nedenselliğin reddini kabul etmişler ve nihayetinde kâdir-i muhtâr ilah anlayışına uygun bir kozmolojik argüman edinmişlerdir.<sup>11</sup> Şunu hemen belirtmek gerekir ki kelâmcılar fikrî argümanları tevarüs ederken hiçbir zaman taklitçi bir zihniyetle davranmamış; devraldıkları argümanların zayıf yönlerini eleştirmeyi ve argümanları dakikleştirmeyi ihmal etmeden teorileri karşı konulmaz argümanlara dönüştürmeyi başarabilmişlerdir. Sözelimi Antik atomcuların kısa atom nazariyelerini tartışmaya başlayan kelâmcıların kısa metinlerden oluşan nazariyelerini devasa mükemmel argümanlara dönüştürmüşlerdir.<sup>12</sup>

## 2. Fâil-i Muhtâr Tanrı Anlayışını İspatlama Argümanı Olarak Cevher-Araz Teorisi

Kelâmcılar nasların bütününden dini düşünceyi en kapsamlı şekilde ifade edebilecek ilkelerin neler olabileceği üzerine imâl-i fikir ettiler ve nihayetinde belli başlı vazgeçilmez ilkeler belirlediler. Bunlardan biri Allah'ın kâdir, mürîd, âlim vb. sıfatlara mutlak anlamda sahip olması gerektiği ilkesidir. Diğer bir ifade ile Allah'ın kâdir-i muhtâr olması gerektiğini kabul etmeleridir. Bu fikir filozofların mutlak birlikten ibaret tanrı anlayışından farklı olarak zatına yakışacak tüm sıfatlarla muttasıf bir tanrıyı kabul etmek anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> Evvela bu, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin filozofların iddia ettiği gibi illet-malûl ilişkisi yani âlemin Allah'ın varlığının doğrudan zorunlu sonucu olmadığı<sup>14</sup>; aksine âlemin Allah tarafından kast-ı mahsusla yaratılıyor olduğu anlamına gelmektedir. İkincileyin, eğer Allah dilediğini yapıyor ve kadîm sıfatlara sahip ise, âlemin filozofların iddia ettiği gibi<sup>15</sup> ezelf değil sonradan yaratılmış olması gerekmektedir. Zira âlemin ezelf olması durumunda Allah'ın kudreti ve iradesinin mutlaklığından bahsedilemez. Âlemin ezelf olması aynı zamanda ebedî olması anlamına ve irâdî/kasdî müdahaleye kapalı olduğu anlamına geleceğinden dolayı kelâmcılar âlemin belli bir zaman kesitinde, önce yok iken sonradan yaratılmış olması gerektiğini kabul ettiler ve buradan âlemin bir fail tarafından sonradan mutlak yokluktan yaratılmış olmasını sıfatlar sahibi ilah anlayışının zorunlu sonucu olduğu kanaatine vardılar. Üçüncü olarak; Allah âlemi sorgulanmaz bir irade ile yaratıyor ise âlemde meydana gelen tüm olayların tıpkı ilk yaratmada olduğu gibi

<sup>11</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 398-399.

<sup>12</sup> Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz = Al-tadkira fi ahkâm alğawâhir wa l-a'râd*, nşr. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hadü'l-Fransî, 2009), 10 v.dğr.

<sup>13</sup> Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 9.

<sup>14</sup> Bk. İbn Sînâ, *Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2005), 1-2; Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012), 260.

<sup>15</sup> Bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2005), 148.

doğrudan ilâhî irade ve kudretle meydana geldiğinden dolayı fizik âlemde alışageldiğimiz sebepler ile sonuçlar arasında zorunlu nedenselliğin olmaması gerekmektedir. Âlemdeki ilk oluşumun ilâhî irade ve ihtiyar ile gerçekleşmesi durumu âlemdeki her anın da aynı şekilde olması anlamına gelmektedir. Zira ilke ya filozofların iddia ettiği gibi âlemin ezelden beri Allah'tan feyezân etmekte olduğu ve her şeyin ilelebet böyle devam edeceği şeklinde veya tıpkı ilk yaratmada olduğu gibi âlemin her an doğrudan ilâhî irade ve kudret ile yaratıldığı şeklinde belirlenmelidir. Fail ilah anlayışı Allah'ın âlemdeki her bir zerre ile ilişkisinin her an doğrudanlığı üzerine kurulu olduğundan dolayı kelâmcılar âlemin sürekli bir şekilde doğrudan Allah tarafından yaratıldığını temel görüş olarak kabul ettiler. Bu durumda âlem olarak değerlendirdiğimiz her ne varsa tümü Allah'ın sürekli bir şekilde peş peşe var ettiği şeyler olmaktadır. Âlemde meydana gelen her bir şeyin doğrudan ilâhî kudret ve ihtiyâr ile meydana gelmesi, peş peşe ve sebep-sonuç zinciri içerisinde meydana geldiğini düşündüğümüz her şeyin aslında doğrudan ilâhî emir ile meydana geldiği anlamına gelmektedir. Bu durumda fiziksel âlemde birbirlerine sebep ve sonuç olarak belirlediğimiz her bir şeyin tek bir varlık sebebi olmaktadır: İlâhî dileme. İslâm kelimalarının cevher araz teorisiyle ortaya koymaya çalıştıkları asıl şey çerçevesini çizdiğimiz bu faili muhtar ilah anlayışıdır.<sup>18</sup>

Âlemin zamansal olarak sonradan yaratılmışlığına delil olarak Cüveynî'nin ileri sürdüğü en temel ilkelerden biri ne cevherlerin ne de arazların kendi başına var olduğu ilkesidir. Ona göre cevherlerin herhangi bir araza muhtaç olmadan diğer bir ifade ile herhangi bir oluş/*kevn* (ictima, iftirâk, hareket, sükûn) içerisinde olmadan var olabileceğini kabul etmek cevherin ezeli ve aynı zamanda ebedî olacağını kabul etmek anlamına geleceğinden bu, fâil-i muhtâr ilâh düşüncesi ile bağdaştırılamaz. Böylesi bir şeyi kabul etmek filozofların *heyûlâ*<sup>19</sup> dediği ezeli ve ebedî bir maddeyi kabul etmek anlamına gelecektir. Heyûlâ ise, sonsuz olduğundan dolayı iradeli bir fail tarafından müdahale edilebilecek ontolojik varlığa sahip olmayan anlamına gelmektedir.<sup>20</sup>

Cüveynî fail tanrı anlayışının kozmolojik sonucunun hem zamansal hem de mekân olarak sonlu âlem görüşü olduğunu düşünür. Ona göre sonsuz cüzlerden müteşekkil bir âlemin bir eyleyicinin müdahalesine elverişli olmamasından dolayı yaratıldığından bahsedilemez. Bunu kozmolojik olarak cevherin sonsuz bir şekilde bölünemeyeceği ve arazsız var olamayacağı ilkesi ile ortaya koymaya çalışan Cüveynî'ye göre, eğer cevherler Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm'ın (ö. 231/845) iddia ettiği

<sup>18</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Beyrut: Mektebetü'l-irşâd, 2007), 95, 187.

<sup>19</sup> Aristo'nun maddi bir nesne olarak vazettiği heyûlâ, cisimde bulunan ve değişime tamamen açık belirsiz bir cevherdir. Süret almadığında kuvve hâlinde niteliksiz ve ezeli bir cevher olarak var olmaya devam eder. Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-maârif, 1980), I, 197-198; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2013), 338 v.dğr.; Yusuf Şevki Yavuz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 295-296; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 294-295.

<sup>20</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 41; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Luma'u'l-edille fî kavâidi 'akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 89; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1: 216.

gibi sonsuza dek bölünebilecek nitelikte olsalardı<sup>19</sup>, bu durum hareketi de imkânsız hale getirirdi. Hareket dediğimiz şeyin bir nesnenin bir mekânı tamamen terk edip yeni bir mekâna intikali olduğunu düşündüğümüzde terk edilmesi gereken mekânın sonsuz cüzlerden müteşekkil olması onu aşmayı imkânsız kıldığından dolayı herhangi bir mekânın tamamen terkedilmesi düşünülemez. Söz gelimi Zeyd'in aynı yol üzerinde sırasıyla a, b ve c noktalarında bulunan a noktasından c noktasına varmak üzere hareket etmeye başladığını düşünelim. Eğer a noktası ile b noktası arasında sonsuz cevherler var ise Zeyd'in, c noktasını bir tarafa bırakalım b noktasına bile varması mümkün değildir. Çünkü a noktası ile b noktası arasında sonsuz miktarda cevher bulunmaktadır. Aklen bir nesnenin sonsuzu kat etmesinin imkânsızlığı bilindiğine göre sonsuz miktarda bölünen cevher anlayışı nesneyi de sonsuz cüzlerden müteşekkil kılacağından dolayı hareket imkânsız hale gelmektedir. Şu halde bölünmez sonlu cevher anlayışı kabul edilmeden Cüveynî'ye göre hareketin imkânı ispatlanamayacaktır.<sup>20</sup> Hatırlanacağı üzere bu problemi Nazzâm *tafra teorisi*<sup>21</sup> ile çözmeye çalışmıştır. Ancak Cüveynî ne cüzlerin sonsuzluğu fikrini ne de bu teorinin bir argümanı olan tafra teorisini kabul etmektedir. Ona göre bir nesnenin hareket ile mekânları aşarken bütün cevherlere temas etmeden geçmesi, tafra teorisinde iddia edildiği gibi sonsuz cüzlerden müteşekkil nesnelere atlayarak geçmek şeklinde değil; aksine tıpkı bir kuşun bir mekândan başka bir mekâna uçarken yerdeki her bir zerreye doğrudan temas etmeden geçmesi gibi sonlu parçaların paralelinden geçmesi şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>22</sup>

Antik Yunan atomcuları cevherlerin belli şekillerde olduğunu ve her bir nesneye dair atomların farklı olduğunu iddia ediyorlardı. Ayrıca onlara göre hiçten hiçbir şey var olamadığı ve var olan hiçbir şeyin de yok olamadığı görüşü hâkim olduğundan, cevherler var veya yok edilebilecek şeyler değillerdi. Cevherlerin ezeli ve ebedî olduğunu düşünen Yunanlı filozoflar, âlemde meydana gelen değişimi cevherlerin tabiatlarının ve birincil niteliklerinin sonucu olarak değerlendiriyorlardı. Onlara göre cevherlerin birçok tabii özelliği vardı ve her bir cevher grubunun özellikleri diğerlerinden farklı olabiliyordu. Söz gelimi acı nesnelere cevherleri keskin ve tırtırlı olduğundan dolayı acı veriyorlardı; tatlı nesnelere cevherleri ise düz ve latif olduklarından dolayı tatlı oluyorlardı.<sup>23</sup> Bu durum cevherlerin birincil niteliklerini

<sup>19</sup> Hayyat, el-İntisâr ve'r-red ala İbnî'r-Ravendi el-mülhid = Kitabü'l-İntisar, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Mektebetü'd-dâru'l-arabiyyeti li'l-kitâb, 1925), 33; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Budeyr Avn (İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, 1969), 145.

<sup>20</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 437 v.dğr.

<sup>21</sup> Tafra Kuramı: Mu'tezilî kelâmçı Nazzâm tarafından ortaya atılan, atomların sonsuz bir şekilde bölünebilmesi iddiasının hareketi imkansız kılacağı problemine çözüm bulmak için vazedilmiş bir teoridir. Kurama göre fizik âlemdaki cisimlerin hareketleri, sonsuz bir şekilde bölünebilen atomların her birine temas ederek geçme şeklinde gerçekleşmemekte; aksine tıpkı bir mahallenin üzerinde uçan bir kuşun yerdeki her bir mekâna doğrudan temas etmediği için sadece bir kısmına temas ettiği gibi diğerlerini atlayarak geçmektedir. Bk. Burhan Köroğlu, "Tafra" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 371-372; Eş'arî, *Makâlât*, 434, 439, 441; Kadî Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunûsiyye, 1974), 263; Muhammed Aziz Nazmî Sâlim, *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm a'lâmü's-sekâfeti'l-islâmiyye* (İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmi'a, 1983), 22 v.dğr.

<sup>22</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 158-159.

<sup>23</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 311-340.



diğer bir ifade ile varlığa dair özelliklerini dışarıdan herhangi bir müdahaleciye muhtaç olmadan taşıyabildikleri anlamına geliyordu. Kelâmcılar bahsi geçen özelliklere sahip cevher anlayışını kâdir-i muhtâr tanrı anlayışı ile uyumlu bulmadıklarından dolayı cevherlerin en önemli niteliği olan var olabilmenin bile arazlar olmadan gerçekleşmeyeceğini düşünüyorlardı.<sup>24</sup> Âlemin an be an her şeyi ile doğrudan ilâhî irade tarafından sorgulanmaksızın var ediliyor olduğu görüşü, kelâmcıların varlığın özleri mesabesindeki cevherleri birincil veya tabii nitelik olarak değerlendirilen özelliklerinden olabildiğine arındırarak cevherleri her yönüyle arazlara bağımlı kılmalarını gerektirmiştir. Cevherlerin her an var olabilmek için muhtaç oldukları arazlar ise aslında Allah'ın âleme sorgusuz müdahalesinin temsilleri anlamına gelmektedir.

Cevherlerin şekilleri konusunda Cüveynî, İslâm düşünürlerinin farklı görüşlere sahip olduklarını zikreder. Bakillânî'nin bazı erserlerinde cevherlerin kare şeklinde olduklarını iddiasından bahseden Cüveynî, kelâmcıların cevherlerin yuvarlak, kare veya üçgen şeklinde olduklarına dair görüşlerine karşı fâil-i muhtar ilah anlayışına en uygun görüşün cevherlerin şekilsizliği ilkesi olduğunu iddia eder.<sup>25</sup> Burada tavır olarak Cüveynî'nin benimsediği şey nesneyi olabildiğine birincil niteliklerden arındırarak ilâhî iradenin doğrudan müdahalesine her yönüyle elverişli hale getirmekten ibaret görünmektedir.

Cevherler ile arazlar arasındaki ilişkiyi illet-mâlül şeklinde değil de şart-meşrût şeklinde düşünen Cüveynî'ye göre eğer cevherler arazların veya arazlar cevherlerin varlık illeti olsalardı bu, âlemin varlık sisteminin mekanik bir yapıda olduğundan dolayı iradeli bir failin mefulü olmadığı anlamına gelirdi. Bu ilkeden dolayı her ne kadar bir cevher arazlar olmadan var olamıyor ise de, arazlar cevherlerin varlık illeti değil varlık şartı olmaktadır. Şayet meydana geldiklerinde cevherler zorunlu olarak arazları alsalardı veya bir araz zorunlu olarak cevherleri gerektirmiş olsaydı, bu durum âlemin kendi kendine yeten otomatik bir sistemden müteşekkil olduğu anlamına gelirdi. Şart ile meşrût arasındaki ilişki illet-mâlül ilişkisinden farklıdır. Söz gelimi abdest ile namaz arasındaki ilişki şart-meşrût ilişkisidir. Her ne kadar abdest olmadan namaz makbul olmuyorsa da abdest namazın varlık sebebi değildir. Zira abdest olmasına rağmen namaz olmayabilmektedir. Ancak illet ile malül arasındaki ilişkide illet mâlülsüz malül de illetsiz var olamaz. Söz gelimi bir şahıs âlim ise onda ilim var demektir; kendisinde ilim varsa o âlim demektir. Burada ilim ile âlimlik arasında illet-mâlül ilişkisi bulunmakta; ilim âlimliğin varlık sebebi olmaktadır.<sup>26</sup> Cüveynî'nin cevher-arazları birbirlerinin varlık sebepleri olmamasına rağmen bunların varlıkları arasında şart ilişkisi koyması epistemolojik problemlerden olsa gerektir. Zira hiçbir şekilde nedenselliğin kabul edilmemesi âlemi ilâhî varlığın alameti/işareti olarak görmenin imkânını da ortadan kaldıracaktır.

Cevherler ile arazlar arasındaki varlık ilişkisinde aslında Cüveynî'nin, mutlak

<sup>24</sup> Cüveynî, eş-Şâmil, 153 v.dğr.

<sup>25</sup> Cüveynî, eş-Şâmil, 144 v.dğr.

<sup>26</sup> Cüveynî, eş-Şâmil, 153 v.dğr.



anlamda zorunlu nedenselliği reddeden bir kelâmcı olmanın getirdiği düşünsel refleksle, âdet teorisi ile de tutarlı olarak cevher-arazların varlıklarının tamamen birbirlerinden bağımsız olduğu görüşünü savunması gerekirdi. Zira Allah'ın doğrudan müdahalesi dışında herhangi bir varlığa sahip olmayan âlem tasavvuruna en elverişli teorinin *âdet teorisi*<sup>27</sup> olduğu kelâmcılar tarafından savunulmuştur. Burada kelâmcıların cevher-arazları birbirleri ile şartlamalarının sebebi teorinin âlemin kıdemi problemini ortaya çıkarmasıdır. Çünkü cevherlerin arazlar olmadan da var olabilmeleri onları kadîm hale getirecektir. Aynı durum arazlar için de geçerlidir. Aynı problemle alakalı olarak Cüveynî, Nazzâm'ın cevherleri arazların toplamından ibaret gören anlayışını da doğru kabul etmez.<sup>28</sup> Ona göre bu ontolojik ve epistemolojik problemlere sebebiyet verecektir. Cüveynî'nin cevher-araz teorisine göre cevherler arazların sınırlarını belirleyen ontolojik birer nesne olmaları hasebiyle bizler tarafından belirlenebilmelerini/ölçülebilmelerini sağlamaları açısından önem arz etmektedir. Arazlar ise âlemdeki nesnelere hakkında duyusal olarak bilgi sahibi olmamızı sağlayan nesnelere olmaktadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla âlemin marifetullahı işaret etmesi için epistemolojik olarak duyumsanabilir nitelikte olması gerekmektedir. Bundan dolayı Cüveynî, en temel iddiası olan fâil-i muhtâr ilah anlayışından bu düşüncenin epistemolojik unsurları uğruna ödün vermiş görünmektedir.

Cüveynî'nin hem Basra hem de Bağdat Mu'tezilesi kelâmcılarına ait cevher-araz görüşünün fâil-i muhtâr ilah anlayışını ortaya koymada başarılı olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Ona göre ne *mümkün madûmlar* teorisi temelli madûmda sabit araz anlayışı ne de *kümûn-zuhûr* teorisi temelli gizlenip tezahür eden araz görüşü, âleme sorgulanmaz irade ile aralıksız müdahale eden ilah anlayışını ortaya koymada isabetlidir. Mu'tezile ekolünün varlık-yokluk ilişkisine dair bu iki temel teoriye göre cevher-arazlar mutlak yokluktan yaratılmadıkları gibi mutlak yok da olmamaktadırlar. Teoriye göre gizlenip açığa çıkmaktadırlar. Mümkün madûmlar teorisine göre ise varlığa gelen arazlar ezeli yoklukta nesne olarak sabit olan varlığa gelmesi mümkün yokluktan meydana getiriliyorlar. Cüveynî'ye göre cevherler uzamsal varlıklar olmaları hasebiyle mutlaka dört oluş içerisinde bulunmalıdır. Bu aynı zamanda cevherin mutlaka arazlar taşıması gerektiği anlamına gelmektedir. Araz kavramı ise kelâmcılar tarafından zamanın en küçük biriminde peş peşe doğrudan herhangi bir zorunlu fiziksel sebep olmaksızın Allah'ın âleme müdahalesi anlamında kullanılmaktadır. Cüveynî'ye göre Allah'ın dilediğini yapan olma özelliğinin bir sembolü olan arazların cevherlerde bulunma şekli ancak mutlak yokluktan ya-

<sup>27</sup> Âdet Teorisi: Allah'ın âlemi her an doğrudan sorgulanmaz iradesiyle yarattığı fikrinin bir gereği olarak zorunlu nedenselliği reddetmenin oluşturduğu epistemolojik vb. problemlere kelâmcıların âlemde bir gelişigüzeliliğin olmadığını; aslında sünnetullah gereği sebepler ile sonuçlar arasında mutlak bir ilişki olmasına rağmen bu ilişkinin Allah'ı aciz bırakan bir nitelikte olmadığını ispatlamak amacıyla ortaya koydukları bir teoridir. Teoriye göre mucize gibi çok özel durumlar hariç sebepler ile sonuçlar arasında mutlak bir ilişki vardır; ancak bu ilişki Allah'ın dilemesine rağmen müdahale edemeyeceği bir ilişki değildir. Bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, thk. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958), 50-51; Bâkılânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mâcize, Kerâmet, Sihir*, trc. Âdil Bebek (İstanbul: Rağbet Yay., 1998), 80-81.

<sup>28</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 148.

<sup>29</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 148.

ratılma şeklinde olmalıdır. *Teaddüd-i evsâf* (çoklu sıfatlar) görüşünün ancak arazların mutlak yokluktan yaratılması görüşü ile izah edilebileceğini düşünen Cüveynî, diğer görüşlerin âleme dilediği gibi müdahale eden ilah anlayışını ispatlayamayacağını düşünür. Bahsi geçen her iki Mu'tezilî teorinin de âlemin kıdemi imasını barındırdığından ve haddizatında kadim nesnelere bir failin müdahalesine kapalı olmasından dolayı bu teoriler üzerinden cevher-araz ispatlaması yapmak mümkün görünmemektedir.<sup>30</sup>

Antik Yunan düşünürleri materyalist ve aynı zamanda katı nedenselci idiler. Hareketi cevherlerin tesadüfi tavırları ile izah etmeye çalışan Yunan Atomcularına göre cevherler birbirlerine eklenerek yeni tek bir yapı oluşturabiliyordu. Ayrıca şekil olarak öyle özelliklere sahiptiler ki bu onların birbirleriyle bütünleşmelerine imkân sağlıyordu.<sup>31</sup> Oysa kelâmcılar bir cismi meydana getiren atomların birbirlerine eklenmediklerini ve birbirlerine tedâhül etme özelliklerine sahip olmadıklarını düşünmektedirler. Zaten cevherlerin yapıları da buna elverişli değildi. Kelâmcılar bununla cevherlerin her ne kadar bir araya gelip yeni bir cisim meydana getirebilirler bile, bu durumun onların sadece yan yana durabildiklerini ve hiçbir şekilde tek bir yapı oluşturacak şekilde birleşme, bütünleşme vb. özelliklere sahip olmadıklarını iddia ediyorlardı.<sup>32</sup> Âlemdeki her bir zerreye zamanın en küçük biriminde aralıksız kudreti, iradesi ve ilmiyle doğrudan müdahale eden ilah anlayışına elverişli bu iddianın diğer bir argümanı ise cevherler arasındaki boşluktur (*halâ*). Âlemdeki boşluğu kabul etmekle kelâmcılar hem hareketi hem de Allah'ın âleme müdahalesine imkân tanımış oluyorlardı.

Demokritos'a göre atomların farklı şekillerde olmaları bunlardan meydana gelen cisimlerin birbirlerinden farklı olmalarına sebep olmakta idi. Ayrıca cisimlerin farklılaşmalarını onlar, atomların farklı yapı ve şekillerdeki birleşimleri ile ortaya koyuyorlardı. Maddenin ezeli olduğu görüşünde olan atomcular, dünyada meydana gelen hiçbir olayın sebepsiz bir şekilde meydana gelebileceğini düşündüklerinden dolayı katı determinist idiler. Her ne kadar atomların hareketlerinin sebepleri bilinemiyor ise de bu hareket ile hareketlerin sonucunda oluşan değişim arasında determinist bir durum söz konusu idi.<sup>33</sup>

Cüveynî açısından atomların bölünemez olması âlemin hem zamansal hem de nicelik olarak sonlu ve sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Âlemin her yönüyle sonlu olması faili muhtar tanrı anlayışı açısından kritik öneme sahiptir. Sonsuz âlemin müdahaleye açık olmaması ilâhî sıfatları işlevsiz bırakmaktadır. Zira sonsuz zapturapt altına almanın imkânsızlığı açıktır. Bundan dolayı kelâmcılar âlemin her

<sup>30</sup> Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, Müessesesi-i Motaleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran (Tahran: 1981), 22 v.dğr. (Cüveynî'ye ait *Şâmil'in* elimizde iki farklı nüshası bulunmaktadır. Bunlar kaynaklarda üç cilt olan eserin farklı kısımlarını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı her iki nüshayı da kullandığımız için bunlar arasındaki farkı belirtmek amacıyla Tahran'da neşrolunan nüsha için kısaltmalarda "Tahran" ibaresi eklenmiştir).

<sup>31</sup> Mehmet Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 214.

<sup>32</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, 160; Ebu'l-Kâsım Ensârî en-Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-selâm, 2010), 1: 294.

<sup>33</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1: 311-340.

yönüyle sonlu olduğunu ve zamansal olarak da sonradan olduğunu ısrarla savundular. Yokluğun öncelediği bir nesnenin varlık niteliğini kazanabilmesi mutlak anlamda iradeli bir varlığın iradesini aynı zamanda bilgisini ve kudretini de gerektirdiğinden dolayı kelâmcılar âlemin varlık olarak sonradanlığını kabul etmemeyi ne-redeyse dini inkâr olarak gördüler.<sup>34</sup> Bunun sebebi fâil tanrı anlayışının ancak âlemin sonradanlığı ile mümkün olabileceğini düşünmeleri idi.

Cevherlerde arazların nasıl buldukları konusunda Cüveynî Mu'tezilî düşünceyi isabetli görmemektedir. Bunun sebebi Mu'tezilî fikrin mutlak irâde ve kudret sahibi ilâh anlayışını ortaya koyacak nitelikte olmadığıdır. Cüveynî arazların cevherlerde an be an mutlak yokluktan yaratılmaları dışındaki hiçbir seçeneğin bu teoriyi açıklamaya yetmediği görüşündedir. Ona göre cevherlerde peş peşe gelen arazların meydana gelişi ve yok oluşunu biz doğrudan Allah'ın mutlak yokluktan her an yaratması şeklinde düşünmezsek, gerçek anlamda fâil-i muhtar ilah anlayışını ortaya koyamayız. Bu iddiasını Cüveynî cevherlerde peş peşe meydana gelen iki araz üzerinden düşünerek ispatlamaya çalışır. Ona göre meydana gelen iki arazdan öncekinin yok olması ve cevherle kaim olmak için yeni gelen arazın cevherde bulunması için iki durum söz konusudur. Bunlardan biri sonra gelen arazın gelmesi dolayısıyla önceki arazın yok olmasıdır. Diğeri ise önceki arazın yok olması dolayısıyla ikinci arazın cevherle kaim olmasıdır. Önceki arazın sonraki arazın gelmesi dolayısıyla ortadan kalkması durumunda mutlaka iki zıttın bir arada bulunması imkansızlığı itibarıyla mantık açısından problemlî görünmektedir. İkinci durumda ise cevherlerin arazsız da var olduğu anlamına gelmektedir. Cevherlerin araza muhtaç olmadan var olması onun tıpkı heyûlâ gibi ezeli ve ebedî olduğu anlamına geleceğinden ve böylesi bir âlemin iradeli fiillere kapalı olması bu şıkkı da anlamsız kılmaktadır. Burada Cüveynî'nin çözümü cevherlerin varlıklarının arazların her an yaratılmasına bağlanması şeklindedir. Cüveynî'nin böyle düşünmesinin sebebi ise fâil tanrı anlayışını en güçlü şekilde savunmaktır.<sup>35</sup>

## Sonuç

Kozmoloji anlayışını cevher-arazların sonradanlığı ve her an yoktan yaratılmışlığı üzerine inşa eden Cüveynî, bununla âleme an be an dilediği gibi müdahale eden tanrı anlayışını ispatlamada delil olarak kullanmıştır. Cevherlerin fiziksel olarak bölünememesi ve arazlara muhtaç olması ilkesini savunan Cüveynî'nin cevher-araz teorisi üzerine fikir ileri sürenlere karşı şu iki noktayı vurguladığı görülmektedir:

Bunlardan biri varlığında herhangi bir şeye muhtaç olmayan Antik filozofların ezeli-ebedî atom anlayışına karşı cevherlerin olabildiğine birincil niteliklerden arı tamamen anlak arazlara muhtaç olduğu görüşüdür. Diğeri ise mümkün ma'dûm ve kumun-zuhur teorileri üzerine inşa edilmiş Mu'tezilî iddiaların mutlak sıfatlı tanrı anlayışı ile tutarlı olmadığı dolayısıyla arazların her an mutlak yokluktan yaratıldığı görüşüdür.

Bu iki temel iddiayla Cüveynî, fâil-i muhtâr tanrı anlayışının ancak zamansal

<sup>34</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Mahmûd Bîcû (Dimeşk: Dâru't-takva, 2006), 22 v.dğr.

<sup>35</sup> Cüveynî, *eş-Sâmil*, 210-211.

olarak sonlu ve sınırlı bir âlem üzerinden ortaya konabileceğini ve ayrıca arazların ise ancak mutlak yokluktan yaratıldıklarında ilâhî iradeyi sınırlama problemi söz konusu olmayacağını düşünmektedir. Ona göre ilâhî irade ve kudret hiçbir kayıtla sınırlandırılmaz.

## Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdı. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dârü't-Tunûsiyye, 1974.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yay., 2015.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Bâküllânî. *el-Beyân*. Thk. Richard J. McCarty. Beyrut: el-Mektebetü'ş-şarkıyye, 1958.
- Bâküllânî. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mûcize, Kerâmet, Sihir*. Trc. Âdil Bebek. İstanbul: Rağbet Yay., 1998.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Tahran: Müessesesi-i Motaleât-ı İslâmî Dânişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Budeyr Avn. İskenderiye: Münşeatü'l-maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Lüma'ü'l-edille fî kavâ'idi 'akâidi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Çağdaş, Kemal. *Eski Hint Çağ Kültür Tarihine Giriş*. Ankara: y.y., 1974.
- Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l- musallin*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Felsefe. "Demokritos ve Atomcu Madde Anlyışı Nedir?". Erişim: 6 Eylül 2018. [http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/demokritos\\_ve\\_atomcu\\_madde\\_anlayisi\\_atomculuk.asp](http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/demokritos_ve_atomcu_madde_anlayisi_atomculuk.asp).
- Günaltay, M. Şemsettin. *Kelâm Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu*. Sad. İrfan Bayın. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- H. J. Störig. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*. Trc. Ömer Cemal Güngören. İstanbul: Yol Yayınları, 2015.
- Haq, Syed Nomanul. "The Indian and Persian Background". *History of Islamic Philosophy*. Ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. London and New York: 1996.
- Hiriyyana, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*. Trc. Fuat Aydın. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz = Al-tadkira fi ahkâm alğawâhir wa l-a'râd*. Nşr. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî, 2009, I, II.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-tehâfüt*. Nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-maârif, 1980, I.
- Kadir, C. A. "İslam Öncesi Hint Düşüncesi". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Ed. M. M. Şerif. Trc. Kürşat Demirci. İstanbul: 1991.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004): 57-72.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife* 2/2 (2002): 81-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344693>.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 294-295. Ankara: TDV Yay., 1998.
- Köroğlu, Burhan. "Tafra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 371-372. Ankara: TDV Yay., 2010.
- Maimonides. *Delâletü'l-hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2013.
- Nazmî, Muhammed Aziz Sâlim. *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm a'lâmü's-sekâfeti'l-İslâmiyye*. İskenderiye: Müessesetü şebâbi'l-câmi'a, 1983.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Ensârî. *el-Gunye fi'l-keâm*. Thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. Kahire: Dârü's-selâm, 2010.
- Pines, Sholomo. *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*. Trc. Muhammed Abdulhadî Ebü Rîde. Kahire: 1365/1946.
- Sambursky, Samuel. *The Physical World of the Greeks*. b.y.: Taylor & Francis. 1956.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hiristiyan-Yahudi Kelâmı*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul:

Kitabevi Yay., 2001.  
Yavuz, Yusuf Şevki. "Heyûlâ". 17: 295-296. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yay., 1998.

## Summary

*Al-Juwaynî (d. 478/1085), set forth his thoughts on the basis of the Ash'arite model of the God-world relationship, following a methodology that asserts the existence of the positive attributes of God (al-şifât al-thubûtiyya). As a prerequisite of being a theologian, al-Juwaynî seeks to demonstrate this thought on the grounds of the theory of substance and accidents, accepting as a postulate the temporal creation of the world ex nihilo or from absolute nothingness as a necessary result of his conception of God as the Willing Agent (al-Fâ'il al-Mukhtâr). Thinking that the atomist theory as held by the ancient philosophers and the Mu'tazilite theologians is not conducive to establishing this truth, al-Juwaynî founded his claim on a cosmological basis that is in keeping with the multiplicity of the attributes of God (ta'addudu'l-awşâf).*

*This article is intended to investigate the reasons why the Muslim theologians, though they had metaphysical thoughts, had recourse to the theory of substance and accidents, i.e. atomism, which included clear materialistic denotations, as well as to examine how they transformed it into an argument that upholds their own theological principles with a particular reference to the thoughts of al-Juwaynî on the subject.*

*The Muslim theologians made a good amount of intellectual effort to find out those possible principles that would most comprehensively express their theological Weltanschauung and thus identified some certain essential principles. Of such principles, one may mention that God should, in an absolute manner, possess such attributes as omnipotence (qadîr), willingness (mukhtâr), and omniscience ('alîm), etc. In other words, they maintained that God should be Willing and Omnipotent (al-Qâdir al-Mukhtâr). This view, as opposed to the philosophers' conception of God as almost nothing more than an absolute oneness, means to acknowledge a conception of God as having all attributes that are appropriate to His Essence. This implies that the relationship between God and the world is not a sort of relationship between a cause and its effect, as contrasted with the doctrine held by the philosophers. In other words, the world is not the immediate result of the existence of God; on the contrary, it is created by God with a certain purpose.*

*Second, if God does whatever He wills and is possessed of eternal attributes, it follows that the world is created by God temporarily and through His will, and it is not co-eternal with God as claimed by the philosophers. For if one accepts the world to be co-eternal with God, one cannot speak of the absoluteness of God's omnipotence and will. Since the co-eternity of the world implies the everlastingness of the world as well as its being closed to a volitional/deliberate intervention, the theologians maintained that the world is created later on and after being non-existent, this concluding that the temporal creation of the world from absolute nothingness by an Agent is a necessary result of the conception of God with multiple attributes.*

*Thirdly, if God has created the world through an unquestionable will, it follows that, because all natural incidents take place through the divine will and power as was the case with the first creation, there should be no necessary causal relationship between the cause and effects as we are used to witness them in the natural world. The fact that the first cosmic generation of the whole world took place through the divine will and volition implies that the subsequent individual generations in the world happen in the same way. For one should take it either way: either the world emanates and proceeds from God since eternity and everything will last like this ad infinitum or the world is created at every moment by God through His willing and power as the case with the first cosmic creation.*

*Since the conception of God as the Willing Agent relies on God's immediate relationship with every particle in the universe, the Muslim theologians asserted that the world has been continuously created by God directly. Therefore, whatever is there that we consider to be the world is constantly and successively created by God. The fact, that everything taking place in the world does so as a result of God's immediate power and will, implies that everything that we consider to be taking place consecutively and within the chain of cause and effect in fact takes place directly through the divine command. Thus, each of those things that we identify as cause and effect to each other has just one cause of existence, i.e. divine will. That which the Muslim theologians sought to establish through the theory of substance and accident is the conception of God as the Willing Agent as we have outlined it.*

*As a matter of fact, the Muslim theologians had identified the principles of their thoughts before their encounter with the Greek and Indian philosophy. Yet when they came to know about these ancient philosophical theories, they used them as materials for building theories that would establish their own claims. Of the doctrine that Allah brought the world into existence through the system of intermediate*

*beings, they rejected the part of "intermediate beings" and accepted that of "His bringing it into existence." Of the two principles of the atomist theory, they rejected the coming into existence of the world by chance while they adopted the rejection of necessary causality by this theory. Thus, they eventually attained to a cosmological argument that is in line with their conception of God as the Willing and Omnipotent (al-Qādir al-Mukhtār). One should immediately note that the Muslim theologians never acted in blind imitation in forming their intellectual arguments; on the contrary, they managed to criticize the weak aspects of the theories they took over and transform them into invincible theories. For instance, they were able to transform the short theories of the ancient atomists into full-fledged arguments.*

*Building his cosmology on the temporality of substance and accidents and their creation from nothingness at every instant, al-Juwaynī used this to establish his conception of God as freely intervening in the world at every moment. Claiming the physical indivisibility of the substances and their dependence on accidents, al-Juwaynī accentuates two points vis-à-vis the exponents of the theory of substance and accidents. First, he thinks of the substances as being bereft of the primary qualities and dependent wholly upon the momentary accidents as opposed to the conception of atoms by the ancient philosophers as substances that are independent, self-subsisting, eternal, and everlasting. Second, he holds the creation of accidents from absolute nothingness at every moment because he regards the Mu'tazilite arguments that are built upon the theories of the contingent non-existent entities or pre-existential entities (al-ma'dūmāt al-mumkinah) and the doctrine of latency and appearance (al-kumūn wa al-zuhūr) as being in conflict with the conception of God as possessed of the attribute of absoluteness. On the basis of these two principal arguments, al-Juwaynī maintains that the conception of God as the Willing Agent is only possible through a conception of the world that is temporally finite and limited and that the divine will shall be unrestricted only if the accidents are created from absolute nothingness, because, in his view, nothing can limit the divine will and power.*