



Sâbit ve Değişken: Cüveynî’de Sürekli ve Yeniden Yaratma

Constant and Variable: Continuous Re-Creation in al-Juwaynî

Emine Nur ERDEM

Arş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kahramanmaraş/Türkiye
Research Assistant, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Kahramanmaraş/Türkiye
eminenur_erdem34@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-9568-1643 | ror.org/03gn5cg19

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
15 Nisan 2022	16 April 2022
Kabul Tarihi	Date Accepted
09 Haziran 2022	09 June 2022
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2022	30 June 2022

İntihal | Plagiarism

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

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

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Emine Nur Erdem).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emine Nur Erdem).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Erdem, Emine Nur. “Sâbit ve Değişken: Cüveynî’de Sürekli ve Yeniden Yaratma”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 190-209. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1104334> ”

Öz

Bu makalede, arazların ardışık iki zaman dilimi süresince devamlılıklarının olmadığı ve varlıklarının ikinci anında yeniden yaratıldıkları düşüncesi, Cüveynî'nin yaklaşımları çerçevesinde tahlil edilmektedir. Bu amaçla öncelikle sürekli yaratma teorisinin kelâmcıların düşünce sistemindeki yerine, ardından Cüveynî'nin sürekli yaratmaya ilişkin kabulünün ilâhî müdahalenin etkinliği ve âlem anlayışı açısından sonuçlarına temas edilmektedir. Sürekli yeniden yaratma (*teceddüd-i emşâl*), arazların anbean yok olup benzerleriyle yeniden yaratılmaları şeklinde ele alınan bir anlayıştır. Bu anlayış çerçevesinde kelâmcılar, evrendeki süreklilik ve değişim ile birlikte şeylerde değişime uğramayan sâbiteleri izah etmeye çalışmışlardır. Arazların her an yenilenmesi ile ilişkilendirilen bu anlayış, Cüveynî tarafından arazın sonluluğu, başka bir arazla veya kendisiyle kâim olamayacağı esasları çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre araz, mekân tutma (mütehayyizlik) niteliğine sahip olmadığından başka bir arazi taşıyamazken; kendisi gibi bir araz olan *bekâ* ile de kâim olmadığından devamlılığı bulunmamaktadır. Nitekim araz ikinci vakitte bâkî olsaydı, benzerinin aynı mekânda olması mümkün olmazdı. Aynı şekilde araz, süreklilik kazansaydı yokluğu da imkânsız olurdu. Çünkü ardışık iki anda bâkî olanın, üçüncü ve sonraki anlarda da yok olması mümkün olmazdı. Ancak duyular arazların yok olduklarını ortaya koymaktadır. Bu nedenle süresiz ve kesintili bir yapıda olan araz, varlığını kaybettiği her an, aynı zamanda yaratmaya da konu olmaktadır. Kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen sürekli yaratma anlayışı, arazlar üzerinden sistemleştirilmiş olup, cevherlerin yenilenmesini içermemektedir. Cüveynî'nin de arazların yenilenmesi ve cevherlerin devamlılığı şeklinde bir ayırım yaptığı göze çarpmaktadır. Ancak Cüveynî, cevherin bekâsını, yine arazların sürekli yaratılması ile ilişkilendirerek bu meseleyi Allah'ın mutlak kudretiyle çelişmeyecek şekilde izah etmektedir. Ona göre cevherin devamlılık şartı, kendisiyle kâim olan arazın varlığına bağlıdır. Allah cevherin varlığının devamlılığını dilediği müddetçe, onda ard arda bekâ arazını yaratmaktadır. Araz yok olduğu takdirde ise cevher de varlığını yitirmektedir. Böylece sürekli yeniden yaratma suretiyle Allah'ın müdahalesi, araz üzerinde doğrudan etkili olurken; cevher de devamlılık şartı olan araza bağlı olarak Allah'ın müdahalesine muhtaç olmaktadır. Böylece bütün olarak evren, Yaratıcı'dan bir an bile müstağni kalmamaktadır. Cüveynî'nin bu yaratma anlayışı, bir yandan zorunlu nedensellik fikrine ket vururken, diğer yandan Fâil-i Muhtâr yaratıcının sürekli müdahalesini öngören bir Allah-âlem ilişkisi modeli çizmektedir. Önce ve sonra var olan her şeyin Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu düşüncesi, âlemdeki nesnelere kendi tabiatlarında taşıdıkları niteliklerden kaynaklandığı fikrini de geçersiz kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Cüveynî, Sürekli yaratma, Teceddüd, Süresizlik, Araz.

Abstract

In this article, the idea that the accidents (a'râd) do not have continuity for two consecutive periods of time and that they are recreated in the second moment of their existence is analyzed within the framework of al-Juwayni's approaches. For this purpose, first of all, the place of the theory of continuous creation in the thought system of mutakallimûn, and then the consequences of al-Juwayni's acceptance of continuous creation in terms of the effectiveness of divine intervention and the understanding of the universe (al-'âlam) are touched upon. Continuous re-creation (*Tajaddud al-amthal*) is an understanding that is considered as the disappearance of accidents moment by moment and their re-creation with similar ones. In this way, mutakallimûn tried to explain the continuity and change in the universe, as well as the constants that do not change in things. This understanding, which is associated with the renewal of accidents at every moment, is handled by al-Juwayni within the framework of the principles that the accidents are finite and that they cannot subsist by themselves (qâim bi-nafs). Accordingly, the accident cannot carry another accident because it does not occupy space (mâtahayyaza); nor does it have continuity because it cannot be self-subsisting (al-qâim) with invariability (baqâ) which is an accident like itself. As a matter of fact, if the existence of the accident had continued for the second time, it would not have been possible for its like to exist in the same place. Likewise, if the accident had the characteristic of continuity, its nonexistence would be impossible. Because what is continuous at two consecutive moments would not be able to perish in the third and subsequent moments. However, senses reveal that the accidents have disappeared. Thus, the accident, which has a discontinuous and impermanent structure, becomes the subject of creation at the same time whenever it loses its existence. The understanding of continuous creation, accepted by most of the mutakallimûn, is systematized over accidents and does not include the renewal of substances. It is striking that al-Juwayni also made a distinction with regard to the renewal of the accidents and the continuity of the substances. However, by associating the persistence of the substance with the continuous creation of accidents, al-Juwayni explains this issue in a way that does not contradict the absolute power of Allah. According to him, the condition of continuity of the substance depends on the existence of the

accident which subsists with it. As long as Allah wishes for the continuity of the existence of the substance, he creates the accident of baqā in it one after the other. If the accident disappears, the substance also loses its existence. Thus, God's intervention by continuous re-creation has a direct effect on the accident; the substance, depending on the accident, which is the condition of its continuity, is in need of God's intervention. Therefore, the universe as a whole is not independent of the Creator even for a moment. This understanding of creation of al-Juwaynī, on the one hand, hinders the idea of necessary causality, on the other hand, it draws a model of God-world (al-'ālam) relationship that foresees the constant intervention of the Creator, who is the Free Agent (Fā'il Mukhtār). The idea that everything that exists before and after is dependent on Allah's creation also invalidates the idea that the objects in the world stem from the qualities they have in their own nature.

Keywords: Kalām, al-Juwaynī, Continuous creation, Tajaddud, Discontinuity, Accident.

Giriş*

Evrende müşahede edilen değişim ve dönüşüm ile birlikte şeylerde değişmeden sabit kalan bir özün var olup olmadığı meselesi, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Bu mesele, Tanrı dışındaki varlıkların devamlılığının bir zorunluluklar silsilesi (teselsül) biçiminde mi, yoksa şeylere sürekli varlık veren bir Yaratıcı ile mi sağlandığı tartışmaları etrafında dönmektedir. Grek ve Hint düşüncesine kadar uzanan bu tartışma, farklı şekillerde İslâm kelâmcıları arasında da yayılma imkânı bulmuştur.¹

Bu mesele kelâmcılar tarafından yaratma ile ilişkili olarak ele alınmış ve kelâmıda iki tür yoktan yaratma anlayışı ortaya konmuştur. Bunlardan ilki atomculuğa dayanan ve kelâmcıların çoğunluğu tarafından kabul edilen sürekli yaratma düşüncesi, diğeri ise Nazzâm ile özdeşleşmiş olan kümûn ve zuhûr (gizlenme ve açığa çıkma) teorisi. Kelâmıda hâkim görüş, varlıklardaki değişim ve devamlılığın, sürekli yeniden yaratma ile meydana geldiği şeklindedir. *Teceddüd-i emsâl* olarak literatürde yerine alan bu anlayışa göre yaratma, arazların her an içinde yok olup benzerleriyle yeniden yaratılmaları şeklinde gerçekleşmektedir. Bir bakıma arazların süresizliği, yaratmanın sürekliliğine yol açmaktadır. Bu açıdan *teceddüd-i emsâl* düşüncesi, kelâm kozmolojisinin temeli olan hudûs deliline zemin teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir.

Varlıklardaki sürekliliğin anbean varlık veren bir yaratıcının kesintisiz müdahalesi ile mümkün olacağı fikri, ilâhî kudreti sınırlayan zorunlu nedensellik fikrine set çekmektedir. Kelâmıda bu tür bir bakış açısı, tüm olaylara doğrudan Allah'ın sebep olduğu şeklindeki vesileci evren tasavvurunun (occasionalist) gelişmesine neden olmuştur. Bu bağlamda kelâmcılar, evrenin düzeni ve işleyişinde madde-ötesi bir varlığın etkinliğini yok sayan tabiatçılık ve materyalizm gibi akımlarla mücadele etmişlerdir. Ayrıca kelâmcıların eşyanın devamlılığını Allah'ın sürekli müdahalesi ile izah ettikleri bu teori, ilk yaratmadan sonra elini eteğini çeken deist tanrı

* Bu makale, Genç Akademisyenler Birliği kelâm yazı atölyesi faaliyeti kapsamında üretilmiştir. Bu atölyenin yazım sürecinde rehberlik eden Doç. Dr. Osman Demir'e teşekkür ederim.

¹ Bu tartışmaların Grek düşüncesindeki yeri için bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 93-135, 337-421. Sürekli oluş, yok oluş ve değişme, değişime uğramayan ebedî bir ilke tarafından verilmiştir; a.mlf., *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1997); Tartışmanın Antik Hint dönemindeki yeri için bk. *The Puranas*, drl. Dharmic Scriptures Team (b.y.: y.y., 2002), 67. Hinduizm, Jainizm ve Budizm için kutsal kabul edilen *Puranalar*'da evrenin yaratılışı hakkında şöyle bir ifade geçmektedir: "Ey Brahman! Rab ezeli ve ebedîdir. Dolayısıyla evrenin başlangıcı, varlığı ve yok oluşu da sonsuz süreçlerdir."

anlayışının da karşısında durmaktadır. Dolayısıyla bu teorinin ideolojik arka planında kelâmcıların Fâil-i Muhtâr Tanrı anlayışına yaptıkları vurgu yer almaktadır.

İlk olarak Mu'tezilî düşüncede ortaya çıkan ve Eş'arîler ile sistematik hale getirilen *teceddüd-i emşâl* teorisi, evrendeki tüm olay ve oluşumları Yaratıcı'nın iradesi ve kudreti ile açıklama gayreti olarak tezahür etmiştir. Bu hususta Eş'arîlerin genel kanaatini takip eden Cüveynî (ö. 478/1085), bu teorinin sistemli bir analizini yapmaktadır. Özellikle tabiattaki nedenselliğe karşı Mu'tezile'yi eleştirdiği noktalarda bu konudaki fikirleri belirginlik kazanmaktadır. Âlem söz konusu olunca her an Allah'ın yaratmasını şart koşan Cüveynî, ilâhî müdahaleye yaptığı vurguyla varlıklar üzerindeki değişim ve sabiteleri izah etmektedir.

Sürekli yaratma anlayışı kozmoloji dışında, insan iradesi ve sorumluluğu gibi ahlak disiplinine dâhil olan meseleler ile ahiret hayatının ebediliği gibi tartışmalarla da yakından ilişkilidir. Bu anlayış üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda genel olarak bu teorinin İslam düşüncesindeki farklı yansımaları ve insan fiilleri ile olan ilişkisi ele alınmıştır.² Ancak bu makalede yalnızca kozmolojik bağlamda sürekli yaratma fikrinin vesileci evren tasavvuruyla ilişkisine temas edilecektir. Bu minvalde Cüveynî'nin yaratma konusundaki yaklaşımını bütüncül bir bakış açısıyla görmek adına ilk olarak kelâmcıların bu konudaki görüşleri ele alınacaktır. Ardından Cüveynî'nin evren anlayışı ve ilkeleri ile sürekli yaratma konusundaki yaklaşımı incelenecektir. Bu sayede Cüveynî'nin yaratmanın sürekliliğini, topyekûn evrenin süresizliği üzerinden ne şekilde izah ettiğini ve bunu Fâil-Muhtâr Tanrı düşüncesi ile nasıl irtibatlandırdığını görmek amaçlanmaktadır.

1. Sürekli ve Yeniden Yaratma (Teceddüd-i Emşâl) Teorisinin Kelâmî Kökeni

Teceddüd kelimesi, sözlükte “yenilenmek/tazelenmek” ve “kesilmek” manalarına gelmektedir. Tefa'ul vezninde gelen bu kelime, ilk anlamı itibariyle “bir şeyin yeni olması” manasında kullanılmaktadır. “Kesilmek” (inkıţâ) şeklindeki ikinci kullanımı ise “devenin sütünün çekilip tükenmesi” anlamına gelmektedir.³ “Emşâl” kelimesi ise “miş” kelimesinin çoğulu olup, “benzer, eş” anlamında kullanılmaktadır.⁴ Bu iki kelimenin terkibinden oluşan *teceddüd-i emşâl* kavramı, daha ziyade “yenilenmek” manası göz önünde bulundurularak “birbirine benzer şeylerin yenilenmesi”

² D.B. Macdonald, “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, çev. Mehmet Bulgen, *KADER* 14/1 (2016), 279-297; Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emşâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-”, *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (Aralık 2007), 7-22; Mehmet Evkuran, Bir Ahlak Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük ilişkisi -Eş'arî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-” V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu (Eş'arîlik 04-06 Mayıs 2018), ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/407-420; Mehmet Bulgen (ed.), *Din ve Bilim Açısından Yaratılış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022); Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021); Tarık Tanrıbilir, “Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin es-Semerkandî'de Sürekli Yaratma Eleştirisi, *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 701-714.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “ciddet”, 3/110-111; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “ciddet”, 271; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsü'l-Muhtâ Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Süleymaniye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “teceddüd”, 2/1379; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmet Cevdet (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), “teceddüd”, 381.

⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, “miş”, 1057; Çağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emşâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239.

anlamında ifade edilmektedir. Kelimenin “kesilmek” anlamıyla da ilişkisi kurulduğunda *teceddüd-i emşâl* terimi, *kesilip tükenen bir şeyin benzeri ile yenilenmesi* anlamını da içermektedir.⁵

Kelâm ilminde *teceddüd-i emşâl* anlayışı, âlemde görmüş olduğumuz değişim ve sürekliliğin nasıl sağlandığı ve mutlak kudret sahibi Allah'ın bu değişkenlerle irtibatının ne şekilde olduğu soruları etrafında dönmektedir. Bilindiği üzere Allah-âlem ilişkisini hudûs teorisine dayandıran kelâmcılar cevher ve arazları, geçici ve yaratmaya konu olan unsurlar şeklinde tasavvur etmişlerdir. Özellikle arazların süreksizliği üzerinden Allah'ın âlemle olan bağını kurmaya çalışan kelâmcılar, arazların benzerleri ile an be an yaratıldığını savunmuşlardır. Bu nedenle “benzerleriyle yeniden yaratma” (*teceddüd-i emşâl*) ifadesinde geçen mişl/emşâl kavramı ile arazların kastedildiği anlaşılmaktadır.

Arazların süreksizliği üzerine şekillenen *teceddüd-i emşâl* anlayışı, cevher ve arazlar hakkındaki belli başlı saiklere bağlı olarak ortaya konmuştur. Öncelikle bu anlayış, arazların bâkî olmadıkları temel prensibine dayanmaktadır. Kelâmcılar bunu, “arazlar ardışık iki zaman dilimi içinde varlıklarını sürdüremezler” ilkesi ile açıklamışlardır. Bu ilkeye göre arazların tümü ortadan kalkmakta ve yenilenmektedir. Onların bekâsı ise Allah'ın iradesiyle benzerlerinin yenilenmesinden (*teceddüd'ül-emşâl*) ibarettir. Cevherlerin bekâsı ise arazlara bağlıdır. Tam bu noktada bu ikisinin bekâsı bir müessire muhtaç olmaktadır.⁶

Sürekli yaratma anlayışının tarihi seyrine bakıldığı takdirde ilk olarak Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve Hüseyin en-Neccâr'ın (ö. 230/815) arazların iki zaman dilimi süresince varlıklarının devam etmesini imkânsız gördükleri fikriyle karşılaşılacaktır.⁷ İmam Eş'arî'den (ö. 324/935-36) gelen bu rivayet, erken dönemde arazların süreksizliğinin müslümanlar arasında tartışılan bir mesele olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca bu rivayet, *teceddüd* anlayışının ilk nüvelerinin Ashâbu'l-a'râz (Dirâr b. Amr, Hüseyin en-Neccâr ve Hafs el-Ferd) ile ortaya atılmış olabileceği izlenimini vermektedir.

Mu'tezile içerisinde arazların yaratılması ve devamlılıkları noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Muammer (ö. 215/830) ve taraftarlarının temsil ettiği görüşe göre, Allah arazları yaratmaya kâdir değildir ve arazları yaratma hususunda kudretle de nitelenemez.⁸ Allah, evrende yer alan atomlarda ve cisimlerde zorunlu bir tabiat yaratmış ve bu tabiatlara bağlı olarak evrenin işleyişini bir müdahale gerekmesizin kendi haline bırakmıştır. Dolayısıyla Muammer'in temsil ettiği tabiat anlayışı ile arazların sürekli yaratılmak suretiyle yenilendiği şeklinde bir düşünce taban tabana zıttır.⁹ Çağdaşı Nazzâm (ö. 231/845) ise hareket dışında bir arazi kabul etmemiş ve onların iki anda devamlılıklarını da mümkün görmemiştir.¹⁰ Câhız'ın (ö. 255/869) rivayetine göre, Nazzâm cevherler ve cisimlerin anbean yenilendiğini (*teceddüd*) ifade etmektedir. Allah dünyayı

⁵ Cağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emşâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-“, 9-10.

⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2/161.

⁷ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tsh. Hellmut Ritter (Beyrut: y.y., 2005), 359-360; Ancak Dırâr b. Amr ve Neccâr cismen boyutları olan arazları bâkî kabul etmişlerdir. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/120.

⁸ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 199.

⁹ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 103.

¹⁰ Eş'arî, *Maqâlât*, 358; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-ke'lâmiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946), 117-118.

ve içindekileri, yok etmeksizin ve yeniden iade etmeksizin her an yaratmaktadır.¹¹ Arazların sürekli yenileniyor olması, cisimlerin de yenilenmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla Nazzâm'ın sürekli yaratma anlayışında, kelâmcıların çoğunluğundan farklı olarak arazların yanı sıra cisimlerin de dâhil edildiği bir süreç işlemektedir.¹² Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ise arazlar içinde bâkî olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Kendisinden sonraki Mu'tezilî kelâmcıların çoğunda da kendi içinde farklılıklar görülmekle birlikte böyle bir ayırma gidildiği görülmektedir. Ebü'l-Huzeyl'e göre bekâ, Allah'ın bir şey için "bâkî kal" sözünden ibarettir. Cismin ve arazların devamlılığı bu şekilde gerçekleşmektedir.¹³ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise renkler, tatlar ve kokuların bâkî olduklarını savunup; ilimler, iradeler, sesler ve söz türlerinin devamlılıklarının olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁴ Cismin sonradan meydana gelmiş olduğu (hâdis) düşüncesinin ancak arazların hudûsunun açıklanması ile mümkün olduğunu ifade eden Ebû Hâşim, cevherlerin ve mekân tutmalarının (tehayyüz) da sürekli yenilendiğini ve bu şekilde tedrici bir yöntemle cismin meydana geldiğini dile getirmektedir.¹⁵

Bağdat Mu'tezilesi'nden Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) ise zıttı ortaya çıkmadığı müddetçe bir arazın bâkî kalacağını savunmakla Mu'tezile'nin çoğunluğundan ayrılmaktadır. Bısr'e göre sâkin olan bir şeyden hareket meydana gelmedikçe sükûn devam edecek; aynı şekilde zıttı olan beyaz ortaya çıkmadıkça siyah bâkî kalacaktır.¹⁶ Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelen bir diğer âlimi Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ise arazların tümünün iki vakitte devam edemeyeceğini savunmaktadır.¹⁷ Dolayısıyla önde gelen Mu'tezilî âlimlere atfedilen bu görüşler, arazlar üzerinden kurulan süreksizlik doktrininin Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından ele alınan ve benimsenen bir mesele olduğunu göstermektedir.

Arazların ardışık iki zaman dilimi süresince varlıklarını devam ettiremeyeceği görüşü, her ne kadar Mu'tezile tarafından tartışılmış olsa da daha çok Eş'arîler ile özdeşleşmiş bir mesele olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arîler bu konuyu ele alırken öncelikle cevherlerin ve arazların devamlılığı noktasında belirgin bir ayırma gitmek suretiyle sürekli yaratma fikrini arazların an be an yenilenmesi üzerinden kurmuşlardır. Bu görüş doğrultusunda İmam Eş'arî, arazların cisimle kâim bekâ ile devamlılıklarının sağlanamayacağını ifade etmiştir. Ona göre cismin arazları, cisimle kâim bekâ ile bâkî olsalardı, cismin bekâsı ile birlikte değişimleri mümkün olmazdı. Ancak cisim bâkî kaldığı halde arazların değişime ve başkalaşıma uğradıklarını gördüğümüze göre, bu durum cismin devamlılığının arazlarının devamlılığı anlamına gelmediğini göstermektedir. İmam Eş'arî'yi bu ayırma götüren bir diğer sebep, cisim ve bekâsının o cisme ait arazlardan başka olduğu

¹¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Muhammed Ali Sabîh ve evlâdühü, 2009), 141.

¹² Kelâmcıların araz olarak kabul ettikleri renk, tat, koku gibi şeyleri Nazzâm latîf cisimler olarak kabul ettiği için böyle bir sonuç çıkmaktadır. Yani Nazzâm'ın cisimlerin teceddüdü olarak gördüğü şey, diğerlerine göre arazların teceddüdüdür.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, 358.

¹⁴ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 5/39-40.

¹⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Sâmî Nasr Latîf – Faysal Büdeyr (Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.), 99; Eş'arî, *Makâlât*, 359.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 360.

¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 358.

görüşüdür.¹⁸ Dolayısıyla cisim veya cevher yenilenmeksizin varlığı devam etse bile, cismin arazları her an yaratılmak suretiyle varlık kazanmaktadır.

Eş'arî'ye göre siyahın, siyah olarak nitelenmeye devam etmesi ve ona bakan kimsenin siyahlığın bâkî olduğunu (devamlılığını) vehmetmesi, siyahın benzerlerinin yenilenmesinden (teceddüd-i emşâl) kaynaklanmaktadır. Siyahlığın yok olması ile benzeri ile tekrar yaratılması arasında bir ayırım olmamasından dolayı bakan kimse onda bir süreklilik olduğunu zannetmektedir. Aslında siyahlık, ikinci anda devam etmemektedir.¹⁹

İmam Eş'arî'ye göre arazın ikinci anda benzeri ile îade ediliyor olması, onun bekâ ile nitelenmesini ya da bekânın o araz için mümkün olmasını gerektirmemektedir. Çünkü yaratmadan sonraki îade, yokluktan (adem) yaratma şeklindedir. Böylece arazlardan îade edilen, yokluktan yaratılır ve o anda var olur. Ardından yok olur ve sonra îade yoluyla tekrar yaratılır. Mutlak kudret sahibi Allah arazın varlığını dilediği müddetçe bu böyle devam eder. Eş'arî'ye göre akıl cihetinden de arazların ve cevherlerin îadesi imkânsız bir durum değildir. Onun îade ve *ibtidâ'*ya verdiği anlamlar da arazların yenilenmesi hususundaki görüşlerini destekler niteliktedir. Ona göre *bir şeyin yaratılışı (ibtidâ)*, onun sonradan meydana getirilmesi (hudûs) ve başlangıcından beri varlığıdır. *İade* ise ikinci bir yaratılıştır. Nitekim "hudûsu îade edildi" sözünden ancak "varlığı yenilendi (teceddüd)" ifadesi anlaşılmalıdır.²⁰

Arazların iki anda devamlılıklarının olmayacağını savunan bir diğer Eş'arî kelâmcı Bâkılânî (ö. 403/1013) ise, görüşlerini Kur'an'dan ve kelimenin dildeki kullanımından örnekler getirerek delillendirmektedir. Ona göre arazlar, devamlılıkları mümkün olmayan şeylerdir ve varlıklarının ikinci anında yok olurlar. Bunun delili Allah'ın şu âyette geçici olan dünya nimetlerini "araz" olarak nitelemesidir: "*Siz geçici dünya varlığını (araz) istiyorsunuz, oysa Allah ahireti istiyor.*"²¹ Bu âyette mallar, araz olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bu malların sonu, nihayete erme ve yok olmadır. Yine kâfirlerin azaptan kendilerini koruyacaklarını sandıkları bulut hakkında "*İşte bize yağmur getirecek bir bulut!*"²² demişlerdir. Kalıcılığı ve devamlılığı olmadığı için bulut, a'ridun lafzı ile ifade edilmiştir. Aynı şekilde dalciler de devamlılığı olmayan bir durumu ifade etmek için "filancada humma (ateş) ve delilik belirtisi ortaya çıktı (arız oldu)" demektedirler.²³ Bâkılânî'nin Kur'an ve dilden getirmiş olduğu bu örnekler, yaratmanın sürekliliğini arazların süreksizliği üzerinden izah ettiğini göstermektedir.

Mâtürîdîler de Eş'arîler gibi arazların süreksizliğini ve varlıklarının ikinci anında yok olduklarını kabul etmektedirler.²⁴ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) arazların iki vakitte devam edip etmediğini, istitâatın fiilden önce mi yoksa fiil ile birlikte mi olduğu meselesini ele alırken izah etmektedir. Ona göre kudret cismin parçalarından olmadığı için gerçekte bir arazdır. Arazlar ise süreklilik

¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987), 237-238.

¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 242.

²⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, 240-243.

²¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 28 Mart 2022) el-Enfâl 8/67.

²² el-Ahkâf 46/24.

²³ Bâkılânî, *et-Temhid* (Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 18; a. mlf. *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Keşerî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'l-Türâs, 2000), 16-17; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2/162.

²⁴ Ebû Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/119.

göstermezler. Çünkü yok olmaya müsait bir şeyin sürekliliği ancak kendisinin dışında bir bekâ ile mümkündür. Araz ise kendi zatıyla kâim olmadığından kendisi dışındakileri kabul edemez. Bir şeyin devamlılığının başkasındaki bir bekâ ile sağlanması ise mümkün değildir. Dolayısıyla bir araz olan kudretin bekâsı imkânsız olmaktadır.²⁵ Yine Mâtürîdî, kudretin iki zıt fiile elverişli olduğu hususunu ele alırken, kudretin iki zaman dilimi kadar devam etmeyeceğinden, onunla iki fiilin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.²⁶

Kelâmcıların ortaya koyduğu bu görüşler, süreksizlik meselesinin zaman tasavvuru ile ilişkisini de ortaya koymaktadır. Kelâmî terminolojide süreksizlik/kesintililik ilkesine dayanan zaman kavramı, arazların varlıklarını devam ettirme şekliyle irtibatlı olarak sürekli yenilenme anlayışının tam bir izahını vermektedir. Kelâmcılar zamanı bölünemeyen, ardışık ve ayrışık küçük parçalar şeklinde tasavvur etmişlerdir. Buna bağlı olarak zaman anlayışları, bitişiklik ve süreklilik değil de kesintisizlik ve süreksizlik üzerine kurulmuştur. Kelâmcıların eserlerinde görülen “arazlar ard arda iki anda var olamaz” meselesi de bu zaman anlayışından hareketle ele alınmıştır. Yani her arazın belirli bir anda varlık bulacağı ve ikinci anda kendisi ile birlikte o zamanın da yok olacağı bir an söz konusudur. Böylece her an yenilenen zamanla birlikte arazlar da sürekli yenilenmektedir.²⁷

Uzay, zaman ve hareketin atomik yapıda olduğu kabulü, kelâmcıları Allah-âlem ilişkisini “sürekli yaratma” ile açıklama modeline götürmüştür. Çünkü süreksiz bir şekilde meydana gelen hareket esnasında cevherin belirli bir konumda bulunma özelliğinin yenilenmesi (teceddüd) gerektirmektedir. Ancak yok olan bir şeyin, kendi kendini var kılmayı mümkün olmadığından, hareket-sükûn, birleşme-ayırışma gibi mekânsal oluşları (ekvân) âlemin dışından birinin gerçekleştirilmesi sonucu doğmaktadır. Bu anlayışa binaen Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri ile Mu'tezile'nin önemli bir kısmı, âlemin işleyişini ele alırken, süreklilik ve zorunluluk iddialarını reddederek “âdet teorisine” dayanan Allah-âlem ilişkisi modeli geliştirmişlerdir.²⁸

Kelâmcıların sürekli yeniden yaratma (*teceddüd-i emsâl*) nazariyelerinin dayandığı bir diğer ilke, “bir arazın başka bir arazi yüklenemeyeceği” olgusudur. Yani bir araz olan *bekâ*, cisimdeki diğer arazlar tarafından taşınamayacağı için arazların bir devamlılığı yoktur, varlıklarının ikinci anında yok olup tekrar var edilmek suretiyle devamlı olarak yaratılmaktadırlar. Bu görüşü savunan İmam Eş'arî, cismin varlığının da anbean bekâ arazının yenilenmesiyle (teceddüd) devam ettiğini söylemektedir. İmam Eş'arî bâkî olanı, “kendisinde bekâ bulunan” şeklinde tarif ettiğinden ve bekâsının başka bir şeyle kâim olmasını imkânsız kabul ettiğinden, arazların bekâsını mümkün görmemektedir.²⁹ Eş'arî'nin yanı sıra Dırar b. Amr ve Kâ'bî de arazi, bekânın yaratılması için bir mahal olarak kabul etmemişlerdir. Bu nedenle arazın ikinci anında yok olmasının sebebini, bekâ arazının yaratılmamış olmasına bağlamamışlardır. Aynı şekilde İmam Mâtürîdî de arazın başka bir

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 417.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 421.

²⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 252; Kelâmcıların sürekli yaratma düşüncesi ile zaman anlayışları arasındaki ilişkisi için ayrıca bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irin*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999), 197-198.

²⁸ Bulgen, “Modern Bilim Açısından Atomik Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, 421.

²⁹ İbn Fûrek, *Müccered*, 238-239.

arazı taşınmasını imkânsız gördüğünden, fenâ arazının yaratılması ile bir arazın yok olacağı fikrini kabul etmemektedir.³⁰

Kelâmda süreksizlik meselesi, arazların varlıklarını ne şekilde devam ettirdikleri sorusuna dayanmaktadır. Kelâmcılar arasında arazların devamlılığı hususunda iki ihtimal söz konusu edilmiştir: İlki, arazların kendi kendilerine varlıklarını sürdürdüğü fikridir. Bu durum arazların varlık kazandıkları esnada bekâlarını da gerektirdiğinden içerisinde bir çelişki barındırmaktadır. İkincisi ise, arazların içlerinde taşıdıkları "süreklilik" vasıtasıyla varlıklarını devam ettirdiği düşüncesidir. Bu durum ise "arazlar başka arazları yüklenemezler" ilkesine aykırı olduğundan kabul edilmemiştir. Bu iki ihtimalin geçersizliğini takdir eden kelâmcılar, nihayetinde arazların bekâsının olmadığına ve bunun yerine geçici süreliğine varlıklarını sürdürdükleri fikrine kanaat getirmişlerdir.³¹

Kıscası arazların kesintili ve süreksiz bir yapıda olması, anbean yaratılmaları (*halk fi külli vakt*) fikrini doğurmuştur. Bu anlayış doğal olarak Allah'ın sürekli müdahalesini devreye sokarak, tabiat kanunlarını ve zorunlu nedenselliği geçersiz kılmıştır. Kelâmcılar özellikle de Eş'arîler, bu anlayışa binaen Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin müdahalesine vurgu yaparak sebepliliğe giden yolları kapatmaya çalışmışlardır.³² Bu bakış açısı Eş'arî kelâmında sebep (Allah) ile müsebbep (âlem) arasındaki bağı dinamik tutan vesileci anlayışa yol açmıştır.

2. Cüveynî'nin Vesileci Evren Tasavvuru

Cüveynî, varlıkları (mevcûdât) iki kısma ayırmak suretiyle incelemektedir. Bunlardan biri, varlığının başlangıcı olan hâdis varlıklar; diğeri ise varlığı için bir başlangıcın söz konusu olmadığı kadîm olan zâtîr.³³ Bu ikili kısımlandırmanın bedihî olduğunu söyleyen Cüveynî, aklen zaruri olarak bunların üzerine üçüncü bir ilavenin imkânsız olduğunu belirtmektedir. Varlıkları bu şekilde ikili bir ayrıma tabi tutan Cüveynî, ardından bu varlık kategorilerinin incelemesi için bir tertipten söz etmektedir. Kadîm olan Allah'ı zaruri olarak bilmek mümkün olmadığından ve O'nun bilgisine ancak nazar ile ulaşabildiğimizden tertibe, hâdis varlıkların izahı ile başlamaktadır.³⁴

Cüveynî'ye göre sonradan meydana gelen varlıklar (*havâdis*) da kendi içinde zorunlu olarak ayrılmaktadırlar. Bu ayrıma göre kelâmî istılahta bir mekâna (mahal) ihtiyaç duymayan hâdisler, *cevherler*dir; mekâna ihtiyaç duyanlar ise *arazlardır*. Buna bağlı olarak kelâmcılar, hâdislerin ya cevher ya da araz olacağı kanaatine varmışlardır.³⁵ Cüveynî'ye göre âlemin sonradan meydana gelmesinin (hudûs) delili, âlemdeki cisimlerin hâdis arazlardan hâlî kalamıyolar oluşlarıdır. Hâdis

³⁰ Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, 127.

³¹ Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 34; Arazların ardışık iki zaman dilimi süresince varlıklarının devam etmemesi ve devamlılıklarının da bir bekâ arazi ile sağlanamıyor olması, bekâ ve fenâ şeklinde farklı bir meseleye daha kapı aralamıştır. Bu hususta kelâmcılar birkaç teori ortaya koymuşlardır. bk. Eş'arî, *Maḳâlât*, 361-367; Teftâzânî, *Şerhu'l-Maḳâsîd*, 5/98-100.

³² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 255.

³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 33; Cüveynî'nin Allah-âlem ilişkisi ve âlemin işleyişine dair görüşlerinin ayrıntılı incelemesi için ayrıca bk. Mehmet Dağ, *İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'de Âlem ve Allah Görüşü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1976); Kübra Emen, *Cüveynî'de Âlemin Hudûsu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

³⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34.

³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 34.

olandan soyutlanamayan ise ancak hâdis olacağından âlem de hâdis olmak durumundadır.³⁶ Görüldüğü üzere Cüveynî'nin yaratma anlayışı arazlara dayalı olarak oluşturulmuş bir delil etrafında şekillenmektedir. Çünkü arazlara dayalı yaratma düşüncesi, bütün varlıkların Tanrı ve Tanrı dışındaki her şey şeklinde ikili bir ayrım ile ele alınması fikrine olanak sağlamaktadır.³⁷

Cüveynî'ye göre sonradan meydana gelen şeyin (hâdis) süreklilik açısından ya varlığının devamlılığı yoktur ya da sürekli bir yapıya sahiptir. Devamlılığı olmayan için araz hükmü verilir ki nitekim arazın özelliği bâkî olmaması ve cevherle kâim olmasıdır. Eğer bu varlık devamlı ise, ancak kendisiyle kâim bir bekâ ile varlığı süreklilik kazanmaktadır. Bu ise cevherlere ait bir özelliktir.³⁸

Cüveynî, bu şekilde süreksizlik ile ilişkilendirilerek ele aldığı arazların hükümlerini şöyle sıralamaktadır:

- Arazlar kendi başlarına kâim olmazlar.
- Kendilerinin dışında bir mahalle ihtiyaç duyarlar.
- Yoklukları mümkün; devamlılıkları (bekâ) imkânsızdır.
- Mekân tutmazlar (mütehayyiz değillerdir).³⁹

Bundan sonra Cüveynî, cevherlerin özelliklerinin ayrıntısına geçmektedir. Ona göre cevher için en iyi tanım, onu "her bir cüz" (külli cüz'in) olarak tanımlamaktır.⁴⁰ Ayrıca cevherin zorunlu (vâcib) ve mümkün (câiz) nitelikleri vardır. Zorunlu nitelikleri, mekân tutması (tehayyüz) ve arazlar taşımasıdır. Cevherler arazlarla kâim olduklarından dolayı, arazlardan hâlî kalamazlar. Ayrıca cevherlerin arazlardan soyutlanması durumunda, yaratılmış olduklarını kanıtlamanın da bir yolu kalmamaktadır. Çünkü cevherin sonradan yaratılmış olduğu ancak bu şekilde bilinmektedir.⁴¹ Cevherlerin mümkün niteliği ise, kendisinde arazların değişkenlik göstermesidir.⁴²

Cüveynî'nin cevherin arazsız var olamayacağını savunması, sonlu bir cisim anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü cevherin arazsız olarak var olması durumunda, kadîm olması gerekecektir. Ancak cismin sürekliliği fikrinin, Eş'arî âlimlerin tümü tarafından reddedildiği bilinmektedir. Dolayısıyla ardışık iki zaman dilimi süresince var olamayan arazlara muhtaç cevher anlayışı, nedenselliğin reddi için büyük bir önem taşımaktadır.⁴³ Cüveynî, cismin sınırlı ve bölünmez bir cüzde son bulduğunu bir karınca örneği üzerinden şöyle izah etmektedir:

"Bir kimse basit bir cisme baksa, onun bir ucundan yürümeye başlayan karıncanın diğer ucuna kadar yürüdüğüne şahit olur. Bu durumda karınca o cismi kat etmiş ve cismin basit cüzlerini

³⁶ Cüveynî, *Lüma' u'l-edille fi kavâ'idi Ehli's-sünne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 87.

³⁷ Muhammad Moslem Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma' al-Adilla* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000), 182.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 35.

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 41, 44; a.mlf., *Lüma' u'l-edille*, 87.

⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 36.

⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 80, 82.

⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51.

⁴³ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 55.

geride bırakmış olur. Eğer cismin parçaları sonsuz sayıda olsaydı, karıncanın cismi kat edip diğer ucuna varması tasavvur edilemezdi.”⁴⁴

Cevherin sonlu olduğuna dair Cüveynî'nin vermiş olduğu bu örnekten çıkan bir diğer sonuç, cevherin tüm arazlarının tek bir seferde aynı anda var olmalarının imkânsız oluşudur. Çünkü bir hareketin tamamlanması için belli bir süre geçmesi gerektiğinden, ardışık hareket arazlarının aynı anda meydana gelmesi düşünülemez. Dolayısıyla ardışık iki arazın aynı anı paylaşmadığı sonucuna ulaşılır.⁴⁵ Aksi takdirde cismin bir ucundan hareket eden karıncanın, cismin tamamını kat edeceği hareket arazlarının tek bir anda yaratılmış olması gerekirdi. Ancak bu durum hareketin tamamlanması için lâzım olan süreyi geçersiz kıldığından, ardışık arazların tek bir anda değil, sürekli olarak her an için yeniden yaratılmış olması gerekmektedir.

Cüveynî, cevherler gibi arazların da sonlu olduğunu savunmaktadır. Arazların sonsuz olduklarını iddia eden Dehriyye'ye karşı getirmiş olduğu üç itiraz, Cüveynî'nin yaratma anlayışına da açıklık getirmektedir. Bu itirazlardan ilki, kadîm olanın yokluğunun imkânsız oluşuna dayanmaktadır. Arazların yok oldukları ve yerine başka arazların yaratıldığı, dolayısıyla değişkenlik ve sonradanlık nitelikleri taşıdıkları müşahede edildiğinden, arazların sonsuz olduğu görüşü yanlışlanmaktadır.⁴⁶ Diğer iki itiraz ise arazın kendisiyle ve başka bir arazla kâim olmasının imkânsız olmasına dayanmaktadır.⁴⁷ Cüveynî'ye göre bunun delili, bir araz olan ilmin, başka bir ilimle kâim olması durumunda kendisiyle kâim olan bu ilim sebebiyle âlim olması; aynı şekilde bu ilk ilim ile zıttı olan cehaletin de kâim olmasının mümkün olmasıdır. Nitekim kâim olma noktasında ilim ile cehalet arasında bir fark bulunmamaktadır. Dahası ilk ilim hakkında geçerli olan durum, sonradan gelip yerleşen ikinci ilim için de geçerlidir. Bu nedenle onun da ilim ya da zıttından hâlî kalmaması gerekir. Bu durum ise teselsüle ve sonsuz hâdislerin varlığına yol açacağı için arazın başka arazları taşımasının imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁸

Cüveynî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta, cevherler için herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığıdır. O, evrende meydana gelen değişimleri, şekilleri ve tüm doğal fenomenleri istikrarsız arazlar ile açıklarken; cevherlerin daima stabil kaldığını ifade etmektedir.⁴⁹ Bu hususta cevherlerin değişkenliğini iddia eden Nazzâm'ı da eleştirmektedir. Ona göre cevherlerin, arazlarda olduğu gibi sürekli olarak yenilendikleri kabul edilseydi, bu durum örneğin bir adamın ard arda iki anlık süre zarfında doğuda ve batıda olması gibi imkânsız bir durumu mümkün görmeye yol açardı.⁵⁰

⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 36.

⁴⁵ Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology*, 187.

⁴⁶ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*'de şöyle söylemektedir: “Zıt arazların, mahallerinde ard arda geldiklerini müşahede ediyoruz. Ortaya çıkan arazın sonradan meydana geldiğini var olması açısından; kendisinden önceki arazın varlığını ise artık yok olması yönünden bilmekteyiz. Kadîm olsaydı yokluğu imkânsız olurdu. Çünkü kadîm, yokluğa zıttır. Kıdem hükmü sabit olan için yokluk imkânsızdır.” bk. Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, 89.

⁴⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 65.

⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 72; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtîârî's-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemâl Abdinnâsır Abdilmün'im (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 1/213.

⁴⁹ Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology*, 181.

⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 47.

Cüveynî, cevherler ve arazlar üzerinden sonradan meydana gelen şeylerin (hâvâdiş) detaylı izahını yaptıktan sonra, varlık kategorisinin ikincisi olarak kadîm olan Zât'ın ispatına girişmektedir. Ona göre iki eşit durumdan biri gerçekleştiği zaman (mümkün yokluğun devamı yerine mümkün varlık meydana geldiği zaman), akıl onu ayıran bir şeyin olması gerektiği neticesini varır ki Cüveynî tarafından bu, tahsis edici (muhaşşış) olarak isimlendirilmiştir. Ona göre tahsis edici şu üçünden biri olabilir: i) ma'lûlünü gerektiren illet gibi hudûsu meydana getiren zorunlu neden (illet), ii) Tabiat, iii) Fâil-i Muhtâr Tanrı. Cüveynî, bu üç görüşten ilk ikisinin natüralistlere (tabiatçılar) ait bir görüş olduğunu belirttikten sonra sonuncusunun kendisinin savunduğu görüş olduğunu ifade etmektedir.⁵¹

Cüveynî'ye göre tahsis edicinin zorunlu bir neden olması imkânsızdır. Çünkü zorunlu neden, tahsis edici olarak kabul edildiği takdirde o ya kadîm ya da hâdis olacaktır. Kadîm olarak düşünülmesi, âlemin ezeli olmasını gerektirecektir. Hâdis kabul edildiği takdirde ise bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar ki bu durum zorunlunun zorunluluğu şeklinde bir teselsüle yol açacaktır. Tahsis edicinin tabiat kabul edildiği durum için de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla âlemin yaratıcısının Fâil-i Muhtâr bir zât olması zorunludur.⁵²

Cüveynî, Fâil-i Muhtâr Tanrı anlayışına bağlı olarak âlemin Allah'ın kudret ve iradesine uygun bir şekilde var olmasını gerekli görmektedir. Bu âlem anlayışı Cüveynî'de üç temel kabul etrafında şekillenmektedir. Bunlar; i) zorunlu nedenselliğin reddi, ii) âlemin sonluluğu, iii) âlemdeki nesnelere niteliklerinin kendi tabiatlarından kaynaklı olmamasıdır. Çünkü zorunlu nedensellik, sonsuzluk ve zâtî gereği zorunlu niteliklere sahip olma, sürekli ve dilediği şekilde âleme müdahale eden Tanrı'yı sınırlamaktadır.⁵³

3. Cüveynî'de Fâil Merkezli Sürekli Yeniden Yaratma Anlayışı

Arazların teceddüdü konusunda Eş'arî görüşüne tabi olan Cüveynî, onlar gibi arazların iki zaman birimi süresince devam etmeyeceği kanaatindedir. Bu konuda Eş'arîlerin görüşlerinin bir özeti veren Seyyîd Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413), Cüveynî'nin bu konudaki fikirlerine de açıklık getiren açıklamalar yapmaktadır. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Eş'arîlerin arazların tümü için varlıklarının sürekliliği olmadığını; aksine kesintili ve yenilenen bir yapıda olduklarını düşündüklerini kaydetmektedir. Buna göre arazlardan biri yok olur (varlığı kesintiye uğrar) ve onun misli başka bir araz gelir. Kesintili ve yenilenen arazlardan her birinin yaratılmış olduğu vakte tahsisi ise salt iradesiyle tahsis eden Kâdir-i Muhtâr tarafından sağlanmaktadır. Cürçânî'ye göre Eş'arîlerin arazlar konusunda bu kanaatleri, etki edene (müessir) muhtaç kılan şeyin hudûs olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁴

Cüveynî, Fâil-i Muhtâr ilah anlayışının gereği olarak, Allah'ın sürekli yeniden yaratmak suretiyle âleme olan müdahalesine dikkat çekmektedir. Özellikle eserlerinde kozmolojiye dair görüşlerine

⁵¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 28; a.mlf., *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992), 17; Adel Saflo, *al-Juwayni's Thought and Methodology*, 199.

⁵² Cüveynî, *el-İrşâd*, 28-29.

⁵³ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 54.

⁵⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 38-39.

yer verdiği kısımlarda dinamik bir Tanrı tasavvuru vurgusu öne çıkmaktadır. Cevher ve arazların yapısı, varlıkları ve devamlılıkları hususunda dayanmış olduğu bir takım esaslar, sürekli yaratma konusundaki yaklaşımına açıklık getirmektedir.

Öncelikle Cüveynî'de ortaya çıkan husus, sürekli yaratılmak suretiyle yenilenmenin sadece arazlar için geçerli olduğu vurgusudur. Cevherler yenilenmemekte (teceddüd) ve devamlılıklarını kaybetmemektedirler. Cüveynî'nin bu husustaki kanaati, özellikle cevher ve arazların süreklilikleri (bekā) ve yoklukları (fenâ) noktasında farklılıkları izah sadedinde belirginleşmektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin çoğuna atfettiği arazların sürekliliği fikrini eleştirirken kendisinin bu konuya yaklaşımı açıklık kazanmaktadır.

Cüveynî, arazları ele alırken getirmiş olduğu delillerin üç esasa dayandığını söylemektedir. Bunlarda ilki, Kadîm olanın yokluğunun imkânsız oluşunun ispatıdır. Buna göre Cüveynî, arazları sonradan meydana gelenler (havâdis) kategorisinde değerlendirmek suretiyle arazlar hakkındaki hükümleri bu esasa bina etmiştir. Diğer iki esas ise arazın başka bir arazla ve kendisiyle de kâim olmasının imkânsızlığı meselesinin ispatına dayanmaktadır.⁵⁵

Bu esaslar çerçevesinde Cüveynî'nin teceddüd anlayışını değerlendirecek olursak, ilk olarak "arazlar, başka arazları yüklenemezler" olgusu karşımıza çıkmaktadır. Bunun sebebi arazların mekân tutma (mütehayyiz) özelliğine sahip olmamasıdır. Mekân tutan, bir yöne tahsis edilmiş olmakta ve dolayısıyla kendisini tahsis edecek bir oluşa ihtiyaç duymaktadır. Ancak cevherlerin aksine arazlar mütehayyiz olmadıkları için başka arazları taşıyamamaktadırlar.⁵⁶ Bu anlayışın bir sonucu olarak cevher, mütehayyizlik özelliğinin gereği olarak bekā arazını taşıdığı için yenilenmeksizin devamlılık kazanmaktadır. Ancak arazlar, kendisi gibi araz olan bekā arazını taşıyamayacağı için her an yaratılmak suretiyle varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla arazların yenilenmesinin bir gerekçesi, süreksiz ve kesintili bir yapıda olmaları ile başka arazları taşıyamıyor oluşlarıdır.

Cüveynî de önceki Eş'arî ulema gibi arazların devamlılığının olmadığı ve meydana geldikten sonraki ikinci anda yok olduklarını savunmaktadır.⁵⁷ Ona göre arazların devamlılıklarının olmadığı hususu, arazların sürekli oldukları takdirde yok olmalarının imkânsız olacağı fikrine dayanmaktadır.⁵⁸ Nitekim cevherin yokluğu, kendisine hülûl eden arazların yaratılmaması ile sağlanırken, arazın devamlılığı kabul edildiği takdirde yokluğunu sağlayacak bir durum bulunmamaktadır. Çünkü araz, başka bir arazi yüklenemediğinden ne "bekā" arazının kesilmesi ile yokluğu mümkün olur ne de zıttının yaratılması ile mümkün hale gelebilir. Çünkü iki zıt arazın tek bir cevherde aynı anda bulunması da mümkün değildir. Zira arazın devamlılığına hükmedildiği takdirde, zıttı olan bir araz geldiğinde de ilki var olmaya devam edecektir. Bu çelişkiyi fark eden kelâmcılar, nihayetinde arazların iki zaman süresi kadar devamlılıklarının olmadığına hükmetmişlerdir. Cüveynî de bekā sıfatını ele aldığı kısımda, bu kabulden hareketle arazların bekâsının imkânsız olduğuna değinmektedir. Ona göre arazlar bâkî olsaydı yoklukları mümkün olmazdı. Mesela, beyaz renginin bekâsına ve varlığının devamına hükmettiğimiz

⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 69-70.

⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 40.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 57.

⁵⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 217.

takdirde, onun yok olması düşünülemezdi ki ardından siyah onun yerini alsın.⁵⁹ Burada arazların süreksizliği düşüncesi, iki zıt arazın aynı anda tek bir cevhere hülûl edemeyeceği ilkesinden hareketle savunulmuştur. Yani cevherle kâim olan beyazlık arazi sürekli olduğu takdirde yokluğu mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla zıttı olan siyahlık arazi hiçbir zaman o cevhere yerleşemeyecektir. Böyle bir durum ise geçerliliği olmadığından arazların devamlılıklarının olmadığına hükmedilmektedir.

Cüveynî, arazların süreksizliği görüşüne bir takım naklî deliller de getirmektedir. “Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz”⁶⁰ âyeti, arazların devamlılığı olmadığına işaret etmektedir. Nitekim bu âyette geçen “dünya” lafzı, geçici bir varlığa sahip olması sebebiyle, zevâl ve intikâl yurdu olarak nitelenmiştir. Yine başka bir sûrede, “işte bize yağmur getirecek bir bulut dediler”⁶¹ âyetindeki “a’rizun” lafzıyla da bulut parçası kastedilmektedir. Cüveynî’ye göre her ortaya çıktığında olduğu gibi, önce üstümüzde seyreden ardından kaybolan bulut parçasının bu niteliği, devamlılığı olmadığından “a’rizun” lafzıyla ifade edilmektedir.⁶²

Arazların kesintili ve süreksiz bir yapıda oldukları noktasında aklî ve naklî deliller getiren Cüveynî, arazların *teâkub* yoluyla yaratıldıklarını kabul etmektedir. Buna göre arazlar, benzerleri ve zıtlarının ard arda gelmesi (*teâkub*) sonucu her an yok olup yeniden yaratılmaktadırlar. Terim anlamı itibarıyla *teâkub* lafzının sürekli yeniden yaratma (*teceddüd-i emsâl*) anlamına gelecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Fûrek’in *el-Hudûd* adlı eserinde *teâkub* kelimesini, “arazlardan birinin yerine başka bir arazın fasılasız olarak yaratılması” şeklindeki tanımlaması, Cüveynî’nin arazlar hakkındaki bu kullanımını destekler niteliktedir.⁶³

Süreklilik konusunda cevher ve araz arasındaki farka işaret eden Cüveynî, şu ifadelerle yer vermektedir:

“Araz, bir kast edicinin kastı ve tahsisi ile mekânına tahsis edilir. Bu durum cevher için geçerli değildir. Çünkü cevher bâkîdir ve bekâ anlarında mekânlara tahsis edilir; devam ettiği sürece cevhere bir kasıt, tahsis ve kudret taalluk etmez. Araz ise yaratılır ve yok olur. Böylece ona bir kasıt taalluk etmiş olur.”⁶⁴

Cüveynî’nin bu ifadelerinden arazın yaratılmasında, irade ve kudret sahibi bir kastedicinin doğrudan müdahalesine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Cevherlerde ise bu durum doğrudan olmayıp, arazların yaratılıp yok olması şeklinde dolaylı bir müdahale ile gerçekleşmektedir. Yine bu meseleyle ilgili olarak Cüveynî, istitâat konusunu ele aldığı kısımda bir araz olan kudretin yenilenen (*teceddüd*) bir etkiyle ilişkili olduğunu söyledikten sonra cevherin varlığının yenilenen bir etkiye sahip olmadığını ifade etmektedir.⁶⁵

⁵⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 139.

⁶⁰ el-Enfâl 8/67.

⁶¹ el-Ahkâf 46/24.

⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil*, 51-52.

⁶³ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi’l-uşûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1999), 91; *Teâkub* kelimesinin kullanımını için ayrıca bk. Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâletü Kavâ’idi’l-akâ’id*, thk. Şeyh Ali Hasan Hâzım (Lübnan: Dâru’l-Ğurbe, 1992), 24: “Arazlar, *teâkub* yoluyla cevherlere hülûl ederler.”

⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 228.

⁶⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 61.

“Teceddüd” fikrinin araz kavramı üzerinden kurulması, değişimin daha ziyade araz ile ilişkili olmasından dolayıdır. Cevherler sâbit, değişmez ve benzerdir (mütemâsil).⁶⁶ Birbirinin aynısı olan cevherler arasındaki farklılık yüklendikleri arazlardan kaynaklanmaktadır. Yoktan yaratılanlar cevherler olup, sürekli yaratılanlar ise arazlardır. Onlar böylece doğrudan değil, dolaylı olarak sürekli yaratılmaktadırlar. Esasen cevher ve arazdan bitişen şeye cisim denildiği için bu ikisi ancak zihinde, yani kavram düzeyinde ayrılmaktadır. Dolayısıyla sürekli yaratılan şey, bunlardan müteşekkil cisimdir. Bunun yanı sıra dış dünyada (âlem) görülenler ancak arazlardır, cevher ise görülmez; teorinin arazların teceddüdü üzerinden kurulmasının bir sebebi de budur; yani görülüyor olmalarıdır.⁶⁷

Arazların her an yenilendikleri için kesintili bir yapıda olduklarını savunan Cüveynî, cevherler konusunda farklı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Ona göre cevherler bâkî olup yenilenmemektedirler. Aslında bu görüş, kelâmcıların çoğunluğu tarafından benimsenen bir görüştür. Cüveynî, bu konuda sadece Nazzâm'ın arazların anbean yenildiği düşüncesinin, cevherler için de geçerli olduğu görüşünü benimsediğini zikretmektedir. Bu durum Nazzâm'ın cevheri, araz gibi kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bekâ konusunda, cevher ve araz arasında bir fark söz konusudur.⁶⁸

Cüveynî'ye göre Allah cevherin varlığının devamını dilerse, cevher için art arda bekâ yaratır. Onu yok etmeyi dilediğinde ise, cevher için bekâ yaratmaz.⁶⁹ Dolayısıyla cevherin yok olması, bekâsının kesilmesi ile gerçekleşmektedir. *İrşâd*'ta ise Cüveynî cevherin yokluğunu, arazların devamlılığının olmadığı düşüncesi üzerinden izah etmektedir. Buna göre Allah cevherin yokluğunu irade ettiğinde, arazları yaratmamak suretiyle cevherin arazlarla bağıni kesmekte ve böylece cevher o anda yok olmaktadır. Zira araz olmaksızın cevherin varlığı da mümkün olmamaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla Cüveynî'ye göre cevherin yok olduğunu söyleyip arazların bâkî kaldığını iddia etmek mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü cevherin yokluğu, arazların cevherle olan bağıni kesmesinden geçmektedir. Bu nedenle arazların bekâsına hükmedildiği takdirde, cevherlerin yokluğu da düşünülemez.⁷¹

Cüveynî, arazların sürekli yenildiğini savunmakla Fâil-i Muhtâr bir ilahın müdahalesine vurgu yapmaktadır. Bu şekilde âlemdeki düzenin tedbiri ile her an ilgilenen bir yaratıcıya ve müessire

⁶⁶ Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bagdâdiyyîn* (Berlin: y.y., 1902), 2; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-arâz*, 137-145; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 43-44. Kelâmcılar, arazların yenildiğini söyleyip, cevherlerin mütecânîs ve sâbit olduklarına vurgu yapmışlardır. Eğer cevherler de arazlar gibi her an yenilenmiş olsaydı, şeylerin değişiminde görülen âdet cereyan etmezdi. Mesela, ateşin üstüne konulan su, soğuk kalmayıp ısınmaktadır. Su ısınmasına rağmen cevheri sâbit kalmakta ve ateşin üstündeki bu su, örneğin bala dönüşmemektedir. Çünkü cevherler sâbit olup değişen şey, cevhere yerleşen arazlardır. Böylece âlemde arazların yenilenmesi yoluyla sebeplilik ilişkileri kurulmaktadır. Eğer kelâmcılar, cevherlerin de yenilenmesini savunmuş olsaydı, âlemin işleyişini anlamak ve Yaratıcı ile ilişkisini anlamlandırmak için tutarlı bir teorileri olmazdı.

⁶⁷ Arazların ve cisimlerin görülmeleri hususundaki görüşler için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 361-363.

⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 47, 54: “Bize göre cevher bâkî ve varlığı devamlı olandır.”

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 121.

⁷⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 140; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/100: Cüveynî, cismin kendisiyle nitelenmesi gereken şeyin arazlar olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah cisimde arazları yaratmaz ise cismin yok olacağını düşünmektedir.

⁷¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 218.

dikkat çekmektedir. Ancak arazların varlığını ardışık iki zaman dilimi mümkün görmezken; cevherlerin devamlılıklarını savunmuş olması çelişkili gibi durmaktadır. Bu çelişkili görünen durumun farkında olan Seyyid Şerîf el-Cürçânî, bu yaklaşımın âlemin bâkî kaldığı bir anda yaratıcıdan müstağni kalması gibi bir sorunu ortaya çıkardığını ifade etmekte ve Eş'arîlerin bu konuya getirdikleri çözüm yoluna işaret etmektedir. Bu durumda Eş'arîler, cevherin devamlılık şartını arazlara bağlayarak bu çelişkiyi çürütmeye çalışmışlardır. Onlara göre şayet araz sürekli yenileniyor ve bir müessire muhtaçsa, aynı şekilde cevher de devamlılığı esnasında şartının müessire muhtaçlığı vasıtasıyla o müessire muhtaçtır. Dolayısıyla âlemin O'ndan müstağni kalması gibi bir durum kesinlikle söz konusu değildir.⁷² Teftâzânî de aynı soruna cevherin sürekliliğinin arazlara bağlı olduğunu söyleyerek açıklık getirmektedir. Buna göre Eş'arîler, Allah'ın yaratmaması sonucu arazların yenilenmesinin kesilmesi ile cevherin yok olacağını düşünmüşlerdir.⁷³ Bu nedenle arazlar olmaksızın cevherler var olamayacağı için cevherlerin devamlılığını kabul etmek, mutlak kudret anlayışına bir zarar vermemektedir. Bu tür bir yaratma, bir taraftan tabii nedenselliğin önünü tamamen keserken diğer taraftan Allah'ın âleme sürekli müdahalesi için uygun bir zemin hazırlamaktadır. Böylece fâil-i mutlak olan Allah'ın âlem üzerindeki kayyûmiyeti sağlanmış ve filozofların cisimlerin birbirleriyle ilişkisini açıklamak için ortaya koydukları tabiat fikrinin önü kapatılmış olmaktadır.⁷⁴

Sonuç

Fâil-i Muhtâr ilah anlayışı doğrultusunda kelâmcılar, âlemin bir an bile kendisinden müstağni kalamayacağı bir yaratıcının varlığına dikkat çekmişlerdir. Arazların süreksizliği üzerinden geliştirilen bu anlayış, kelâmcıları yaratmanın sürekliliği fikrine götürmüştür. Böylece arazların anbean varlık kazanıp yok olmaları ile bir bütün olarak âlem her an yenilenmiş olmaktadır. Bu ise Fâil-i Muhtâr bir yaratıcının müdahalesinin kesintisiz olarak âlem üzerinde hâkim olduğunu göstermektedir. Bu anlayış bir yandan zorunlu nedensellik fikrinin önünü keserken, diğer yandan Allah'ın âleme sürekli müdahalesi neticesini veren vesileci bir tasavvurun önünü açmıştır.

Arazlar üzerine kurulu bu anlayış, cevherlerin yaratılmışlığını da içeren açıklamalar kapsamında ele alınmıştır. Söz gelimi her an benzerlerinin ve zıtlarının yaratılmasıyla varlık kazanan arazlar, tamamen yok olduklarında cevherlerin de varlığı ortadan kaybolmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın arazlar üzerinden âleme doğrudan müdahalesi gerçekleşirken, cevherler de dolaylı olarak bu sistemin bir parçası olmaktadır. Böylelikle Allah'ın fâilliği, âlem üzerinde her an arazların benzerleriyle yenilenmesi üzerinden sağlanırken, cevherin varlığı ve devamlılığı ise âlemi O'nun kudretinden müstağni bırakmayacak şekilde arazların yaratılması üzerinden gerçekleşmektedir.

Mu'tezile'de kabul gören ve Eş'arîler ile bütünleşen sürekli ve yeniden yaratma düşüncesinin, Cüveynî tarafından kendisinden sonraki kelâmcılara da yön verecek şekilde daha kapsamlı ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu konuda Cüveynî'nin katkısı, arazların yaratılmışlığını belirli ilke ve yöntem çerçevesinde ele almasında yatmaktadır. Meseleyi ele almadan önce arazlara dair sıralanmış olduğu belirli esaslar ve onların niteliklerine dair ortaya koyduğu maddeler, konunun

⁷² Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 5/39.

⁷³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/163.

⁷⁴ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 87.

daha sistematik ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu çerçevede arazların varlıklarının ikinci anında yok olup yeni bir formla vücut bulduğu fikri, Cüveynî'ye göre birçok problemin de önünü kapatmıştır. Bunlar arasında filozoflar ile mücadelede zorunlu nedenselliğin reddi; Dehrîlere ve dönemin tabiatçılara karşı, dilediği gibi âleme müdahale eden yaratıcının varlığını kanıtlama imkânı gösterilebilir. Günümüzde de gerek bilimsel gerekse felsefî alanlarda evrenin başlangıcına dair ortaya atılan görüşler, kelâmcıların bu sürekli ve yeniden yaratma teorisini destekler mahiyette açıklamalar sunmaktadır. Cüveynî'nin bu konuda getirmiş olduğu izahlar, bu veriler ışığında tekrar değerlendirildiği takdirde, kelâmcıların bilimsel süreçlere katkıları daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Kaynakça

- Adel Saflo, Muhammad Moslem. *al-Juwayni's Thought and Methodology with a Translation and Commentary on Luma' al-Adilla*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1997.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Farğ beyne'l-fırağ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Muhammed Ali Sabîh ve evlâdühü, 2009.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehl bihi*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li'l-türâs, 2000.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhideti'l-mu'aţţıla ve'r-Râfiza ve'l-Ĥavâric ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bulgen, Mehmet. "Modern Bilim Açısından Atomik Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*. ed. Mehmet Bulgen. 407-440. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *Lüma'u'l-edille fi kavâ'idi Ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-'Aķidetü'n-Nizâmiyye*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Dağ, Mehmet. *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Âlem ve Allah Görüşü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1976.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-keîâmıyye ve'l-felsefiyye*. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1946.
- Emen, Kübra. *Cüveynî'de Âlemin Hudûsu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maķâlâtü'l-İslâmiyyîn*. tsh. Hellmut Ritter. Beyrut: y.y., 2005.

Evkuran, Mehmet. Bir Ahlak Sorunu Olarak Nedensellik-Özgürlük İlişkisi –Eş'arî Kelâmında Atom, Kesb ve Sürekli Yaratma Kavramları Üzerine-. V. *Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu*. ed. Mustafa Aykaç vd. 1/407-420. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Maḳâlâti's-Şeyḫ Ebi'l-Hasan el- Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Ḥudûd fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Sâmi Nasr Latîf – Faysal Büdeyr. Kahire: Dâru's-Sekâfe, ts.

İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ. *Delâletü'l-hâ'irîn*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1999.

İbnü'l-Emîr, Ebü'l-Feth Muslihüddin Musa. *el-Kâmil fi uşûli'd-dîn fi ihtisârî's-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Cemâl Abdinnâsir Abdilmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.

Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İliyet Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Karadaş, Çağfer. “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddud-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (Aralık 2007), 7-22.

Karadaş, Çağfer. “Teceddud-i Emsâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kur'an Yolu. Erişim 28 Mart 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Macdonald, D.B. “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”. çev. Mehmet Bulgen. *KADER* 14/1 (2016), 279-297.

Mütercim Âsım Efendi. *Ḳâmûsü'l-muḥîṭ Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Süleymaniye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevḫîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Berlin: y.y., 1902.

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

Sâmi, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmet Cevdet. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1317.

Tanrıbilir, Tarık. “Hanefî-Mâtürîdî Âlim Şemseddin es-Semerkandî'de Sürekli Yaratma Eleştirisi, Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/2 (2021), 701-714.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Maķāşid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

The Puranas. dnl. Dharmic Scriptures Team. b.y.: y.y., 2002.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn. *Risâletü Kavâ'idil-'akâ'id*. thk. Şeyh Ali Hasan Hâzım. Lübnan: Dâru'l-Ğurbe, 1992.