

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 8, Temmuz-Aralık 2007

ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher

Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief

Faruk BEŐER

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŐENEL (Sakarya Ü.) Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĐLU (Beykent Ü.) M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)
Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.) Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)
Ali ERBAŐ (Sakarya Ü.) Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.) Mesut OKUMUŐ (Hitit Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.) Muhsin AKBAŐ (O.Mart Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
E. Sait KAYA (İSAM) Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Ejder OKUMUŐ (Dokuz Eylöl Ü.) Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ferhat KOCA (Hitit Ü.) Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.) RaŐit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.) Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.) Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.) Őükrü ÖZEN (İSAM)
M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.) Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Murtaza BEDİR / Murat SÜLÜN / İsmail ALBAYRAK / Faruk BEŐER / Ali DURUSOY
Ahmet KAYACIK / Erdinç AHATLI / Ahmet YÜCEL / Adil BEBEK
Hatice Kelpetin ARPAGUŐ / Sadık KILIÇ / Hamza ERMİŐ / Ahmet BOSTANCI / İlyas ÇELEBİ
Süleyman AKKUŐ / İbrahim ÇAPAK / Ömer AYDIN / Cağfer KARADAŞ

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 /155 GSM: +90 (532) 706 73 67

Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr

Ocak 2008

İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik

-teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim-

Cağfer KARADAŞ*

Change and Continuity in Islamic Thought

The article is related to the solutions offered by Muslim thinkers to the problem of continuity of the universe and its components. In this context it deals with several concepts which refer almost to the same notion but are used in different branches by different scholars; such as tajaddud al-amthal generated by Mutakallims, which literally means continuity by being repeated of similars; al-khalq al-jadid used by Ibn Hazm and Ibn al-Arabi in the meaning of new creating; istimrar meaning continuity preferred by Muslim philosophers; and huduth al-daim suggested by Ibn Rushd as an expression for happening again every moment.

Key Words: Object/Jism, Accident/Araz, Tajaddud al-amthal, al-khalq al-jadid, istimrar, al-huduth al-daim, continuity, change

Anahtar Kelimeler: Cisim, araz, teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim, süreklilik, değişim

İktibas / Citation: Cağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usûl*, 8 (2007/2), 7 - 22.

Giriş

Varlıklar âlemindeki değişim ve süreklilik, insanoğlunun zihnini meşgul eden bir sorun olma özelliğini her dönemde korumuştur. Süreklilik içinde değişim ya da değişime rağmen bir süreklilik nasıl gerçekleşmektedir? Sözelimi geçen yıllar zarfında bir insanda değişen ve aynı kalan nedir? Diğer bir deyişle zamanın ilerlemesi ile birlikte üzerinde değişiklik olduğunu bilmemize ve kabullenmemize rağmen, bir insanın aynı insan olduğunu düşünmemizi sağlayan ve ona aynı insan olarak muamelede bulunmamızı

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ABD Öğretim Üyesi (Doç. Dr.), caferkaradas@hotmail.com

gerektiren süreklilik nereden kaynaklanmaktadır? Öte yandan zaman ve mekan unsurlarının bu süreklilik ve değişimdeki payı nedir? Zihinsel olarak bile olsa parçalanabilir olması dolayısıyla zaman ve mekan parçacıkları bizzat değişimi meydana getirirken bu parçacıkların peş peşe eklenebilme imkanını içinde barındırması sürekliliği oluşturmaktadır. Öyleyse değişimi meydana getiren ile değişime konu olan ve sürekliliğin sağlanmasını sağlayan aynı zaman ve mekan unsurları değil midir? Bu takdirde zaman ve mekan, kapsadıkları nesnelere hem sürekliliğinin hem de değişiminin nedeni olmaktadır. Acaba bütün bunların üstünde anılan değişim ve sürekliliği meydana getiren daha üst bir belirleyici/temel bir neden olamaz mı?

Bir başka açıdan bakacak olursak, söz konusu sürekliliği sağlayan temel iki unsurun zaman ve mekan olduğunu söyleyebiliriz. Zaman ve mekan sürekliliği temsil ederken bunların içinde yer alan olgu ve olaylar, değişime konu olmakta ve sanki değişimi veya tümüyle değişimi temsil etmektedirler. Ancak bu durumda zaman ve mekan ile olgu ve olayları sanki birbirinden bağımsız ve birbirine karşıt iki ayrı unsur gibi değerlendirme problemi ile karşılaşırız. Halbuki zaman ve mekan somut bir gerçeklik olmaktan çok, sanki itibarî bir unsur veya zihinsel bir tasavvurdur. Bundan dolayıdır ki, zaman ve mekanı zihinde çeşitli kategorilere ayırmak veya ayırdığımız bu kategorileri yok saymak mümkündür. Bu yüzden bir çok düşünür zaman ve mekanı göreceli kabul etmişler ve özneye göre hüküm ve biçim alacağını düşünmüşlerdir. Soyut olma yönleri ile değerlendirdiğimizde zaman ve mekanı olgu ve olayların toplamı olarak da düşünebiliriz. Buradan hareketle de zamanın ve mekânın bizzat kendilerinin değişime konu olduğunu/olacağını söyleyebiliriz. Bu takdirde sürekliliği sağlayan bizzat değişimin kendisi olmaktadır. Ancak bir araz/ilinti olması bakımından değişimin tek başına bir *neden* olması düşünülemez olduğundan kendisinin de dayanacağı bir başka nedenin bulunması zorunluluk arz eder.

Son olarak süreklilik ile değişim aynı olgu ve olaylarla birlikte ve onlar üzerinde cereyan ediyorsa, bunların birbirinden ayırt edilmesi ve farklı değerlendirilmesi ne kadar mümkündür? Bu takdirde değişimin devamı ile süreklilikten veya süreklilik içinde bir değişimden bahsetmek mümkün hale gelebilmektedir. Öyleyse biz, değişim derken sürekliliği, süreklilik derken değişimi ifade etmiş oluyoruz. Bir diğer ifade ile aslında süreklilik içinde değişim, değişim ile birlikte süreklilik vardır. Bu soruları ve örneklerle

ri çoğaltmak ve çeşitlendirmek mümkündür, ancak sorun ortada durmakta ve bu soruna her zihniyet grubu farklı izah, yorum ve çözüm getirmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde de bu konu uzun yıllar tartışılmış, mahiyeti üzerinde kafa yorulmuş ve bu düşünce ikliminde yer alan her zihniyet grubu, zihin formatlarına uygun farklı terimler/ıstılahlar ortaya koymuştur. Değişim ve sürekliliğin *benzerlerin yenilenmesi* şeklinde olduğunu iddia eden kelimcilerin ıstılahı *teceddüd-i emsâl* olurken, İbn Hazm ile İbn Arabî var olan/toptan yaratılmış âlem içinde bir değişimi öngörmekte bunu da *yeni bir yaratılış* anlamına gelen *halk-ı cedîd* ıstılahı ile ifade etmektedirler. Felsefeciler âlemi, ayüstü (fevka'l-kamer/sermedî/ruhânî) ve ayaltı (tahte'l-kamer/cismanî) şeklinde iki ayrı bölüm olarak düşündüklerinden ayüstü âlem için ayrı süreklilik, ayalatı âlem için ayrı süreklilik öngörmüşlerdir. Ayüstü âlemki varlıkların sürekliliği için *istimrâr*, ayaltı âlemdeki varlıkların sürekliliği için ise *teceddüd* terimini benimsemişlerdir. Felsefecilerden İbn Rüşd ise kendi zihin dünyasındaki sürekliliği en iyi yansıtacak kavram olarak *hudûs-i dâim* terimini kullanmayı tercih etmiştir.

1. Teceddüd-i Emsâl

Teceddüd-i emsâl terimi, 'teceddüd' ve 'emsâl' olmak üzere iki kelime-den oluşur. 'Teceddüd' kelimesinin biri 'yenilenmek' ikincisi ise 'kesilmek' şeklinde iki anlamı vardır. Bu kelime eskiyen bir nesnenin yenilenmesi anlamında kullanıldığı gibi, koyunun sütünün kesilmesi, tükenmesi anlamında da kullanılmaktadır.¹ Ancak 'teceddüd-i emsâl' kalıbı içerisinde özellikle 'yenilenmek' anlamı gözetilmekle birlikte 'kesilmek' anlamı da yok sayılmış değildir. Çünkü yenilenmek, bir şeyin kesilmesi, tükenmesi ve kullanılacak durumdan çıkması sonucu ihtiyaç haline gelir. Nitekim Devvânî teceddüd kavramını, "bir şeyin son bulması (inkıta), diğer şeyin meydana gelmesi (hudûs)" şeklinde tanımlar.² 'Emsal' ise, "bir şeyin benzeri" anlamına gelen 'misil' kelimesinin çoğuludur.³ Bu iki kelime birlikte bir kalıp şeklinde düşünüldüğünde "birbirine benzer olan şeylerin yenilenmesi" anlamına gelir. 'Kesilmek' anlamı hesaba katıldığında ise, kesilen, tükenen ve kullanım dışı kalan bir şeyin/nesnenin *benzeri ile yenilenmesi* anla-

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts. Dâru Sâdır, III, 110-111; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1268, I, 584.

² Devvânî, *Celâl*, İstanbul 1306, s. 8.

³ Asım, *Kâmus Tercemesi*, III, 345.

mını muhtevidir. Bu durumda *yenilenme*, öncesinden tamamen koparak değil, öncekinin benzeri şeklinde yeniden üretilmedir. Diğer bir deyişle araz veya cisim yeni, ama görüntüsü eskidir. Ancak her yenilenmenin bir değişim olduğu, diğer bir deyişle bir değişimi meydana getireceği müsellemdir. Dolayısıyla göreceli olarak yavaş da olsa, zaman içerisinde nesnelere belli bir değişimin meydana gelmesi kaçınılmazdır ki, bu müşahedemizle de sabittir. Bu, arazların veya nesnelere değişim geçirerek süreklilik içinde olduklarını gösterir. İslam düşüncesinde teceddüd-i emsâl ile yakın anlamda başka kavramlar da kullanılmıştır. Sözelimi, yeni yaratma veya yeniden yaratma anlamında ‘halk-ı cedîd’, süreklilik anlamında ‘istimrâr’, sürekli hudûs anlamında ‘el-hudûsü’-d-dâim’ ve arazların birbirini takip etmesi anlamında ‘teâkub’ bunlardandır.

Bir kelam terimi olarak *teceddüd-i emsâl*, yukarıdaki manalar ile irtibatlı olarak âlemin unsurlarından olan arazların devamlılığını ifade eder. Bunun anlamı, arazların devamlılığının, benzerlerinin yenilenmesi ile olduğudur. Belki burada ilk olarak bu terime niçin ihtiyaç duyulduğunun tespit edilmesi önemlidir. Bu terime ihtiyaç duyulması, Allah’ın dışındaki varlıkların devamlılığının nasıl mümkün olduğu/sağlandığı sorunundan kaynaklanmaktadır. Daha açık ve öz bir şekilde ifade etmek gerekirse sorun, hâdis ve değişken olan arazların varlıklarının bekâsının/sürekliliğinin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğidir. *Kadîm* sıfatı ile muttasıf olan Allah’ın kendiliğinden varlığı (kâim bizâtihî) böyle bir sorunu gündem dışı bırakırken, bir yaratıcının veya tercih edicinin etkisiyle meydana gelen ve iki zamanda varlığı devam etmeyen arazların devamının nasıl olduğu izaha muhtaçtır. Bunun izahı teorik olarak üç şekilde olabilir: Birincisi arazların taşıdıkları bir ‘bekâ’ sıfatı ile devamlılıklarının sağlanmasıdır. Ancak bu, kelam ilminde “araz, araz almaz” ilkesine ters düşer. İkinci seçenek ise, arazların bir mahalden diğerine intikalidir. Bu seçenek, hem arazın intikal yani hareket arazını taşıması hem de mütehayyizlik vasfı kazanması gibi iki sakıncayı barındırır. Çünkü bir arazın bekâ arazı taşıması nasıl mümkün değilse, aynı şekilde intikal arazını taşıması da mümkün değildir; ayrıca cisimden farklı olarak araz, mekan tutan (mütehayyiz) bir varlık da değildir. Bu durumda geriye son şık olarak cisimler üzerinde arazların varlığının, ancak her yeni zaman diliminde, *yeni* ama *benzer* arazların var olması/edilmesi ile gerçekleşmesinin mümkün olduğu kalmaktadır. Öte yandan cisim için de araz bir zorunluluktur. Çünkü cismin bekâsı ancak arazların üzerinde yaratılması ile olur. Başka bir deyişle arazın yaratılmaması cismin varlığının sonu de-

mektir. Her iki gerçeklik de, fâil-i muhtâr olan Allah'ın iradesiyle meydana gelir. Yani Allah arazı cevhere, cevheri araza ve her ikisini de kendi iradesine bağlamıştır/muhtaç kılmıştır. Kelam zihniyeti noktasından her şeyin yaratıcısı olan Allah, nasıl ilk yaratmada fâil ise, yarattığının devamlılığını sağlamada da fâildir. Yani fâillik özelliği kesintisiz sürmektedir. Başka bir deyişle bunun anlamı, her bir zaman diliminde ayrı ayrı var edilmeleri gereken arazların, Allah'ın iradesiyle insan müşahedesine kesintisiz yansiyacak şekilde yaratılmasıdır. Diğer yandan âlem ve unsurlarından yola çıkıldığında, iki seçenikle karşı karşıya olduğumuzu görürüz: Ya âlem kendiliğinden olmuştur ya da bir müdahale ile olmuştur. Kendiliğinden olması, âlemin toptan *tanrı* olmasını gerektirir. Halbuki âlemdeki oluş ve bozuluş, kendiliğinden olmaya imkan vermez. İkinci seçenek olan müdahale ile olması, devamlılığının da bir müessirin tesiri ile yani müdahale ile olmasını gerektirir.⁴ Eğer devamlılığı müdahale ile oluyorsa, bu devamlılığı/bekânın arazlar için anbean yenilenme şeklinde olması söz konusudur. Ancak gözlemlerimiz, şeylerde anbean hızlı bir değişimin meydana geldiğini de tespit etmiş değildir. Öyleyse meydana gelen değişim benzerlerin hızlı ve peş peşe meydana gelmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da neticede şeylerin benzerleri ile yenilenmesini akla getirir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, sözgelimi siyahın siyahı doğurması (tevellüd) şeklinde bir sürekliliğin olabileceğini kabul ederken diğerleri buna muhalefet etmişlerdir.⁵ Bir olayın diğer olayı doğuracağı şeklinde ileri sürülen tevellüd fikrini kabul etmeyen Sünnî kelimcilerin arazlar için böyle bir sürekliliği kabul etmeleri mümkün görünmemektedir.

Eş'ariler tarafından sahiplenildiği bilinen *teceddüd-i emsâl* kavramının, içerdiği/yüklendiği anlam itibariyle düşünüldüğünde Mu'tezile de dahil olmak üzere kelam zihin yapısına son derece uygun bir kavramsal çerçeveye oturduğu görülür. Zaten Eş'arilerden önce Mu'tezile içinden bazı kelimciler tarafından bu fikrin seslendirildiği bir gerçektir. Sözgelimi Nazzâm'a göre *cisim bâkî* değildir. Allah onu *anbean/her bir vakitte* (hâlen fe hâlen/fi külli vaktin) yaratır. Yaratmayı kestiğinde cisim yok olur. Abdulkahir el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre Nazzam, *cevher ve cisimlerin bir halden bir hale teceddüdünden* bahsetmek suretiyle bizzat 'teceddüd' kavramını

⁴ Şemseddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, Kuveyt 1405/1985, s. 161.

⁵ Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Trablus 1979, s. 130.

Eş'arîlerden önce kullanmıştır.⁶ Ka'bî ise, Allah'ın bekâyı anbean (hâlen fe hâlen) cevherde yaratması fikrindedir. Cevherin yok olması yaratmanın kesilmesine bağlıdır yani Allah yaratmayı kestiğinde cevher yok olur. Gelen bilgilerden 'teceddüd' kavramının bu anlamda Ka'bî tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ona göre arazların hiçbirisi, renkler de dahil olmak üzere, bâkî değildir.⁷ Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, arazların teceddüdü fikrini Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile birlikte Ka'bî'ye nispet eder.⁸ Ebü Hanife'den de "şeylerin bir halden diğer hale değiştiği" şeklinde bir ifade rivayet edilmektedir. Bu ifadeyi Beyazîzâde, arazların teceddüd-i emsâl ile yaratılması şeklinde yorumlamaktadır.⁹

Teceddüd-i emsâl konusunda sistematik görüş öyle görünüyor ki, Eş'arîler tarafından oluşturulmuştur. Eş'arîler, arazların adeten ve bilmüşahede devamını teceddüd-i emsâl nazariyesi ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Onlara göre arazlar, mütehayyiz olmadıklarından bir mahalden diğerine intikalleri ve buldukları mahalden infikakleri/ayrılmaları mümkün olmaz, bu yüzden de iki zaman diliminde aynen bulunamazlar. Bunun anlamı bir zaman diliminde bulunan bir arazın, ikinci zaman dilimine cisimlerin bir hayyizden diğerine intikali gibi bir intikalinin söz konusu olamayacağıdır. Bu takdirde arazların zaman ve mekan içerisinde süreklilikleri düşünülemez. Müşahedemize yansıyan süreklilikleri ise ancak Eş'arîlerin ileri sürdüğü "arazların yenilenmesi" şeklinde olabilir. Bu yenilenme de, bir birini takip eden benzerlerinin yenilenmesi (teceddüd-i emsâl) şeklinde gerçekleşir. Çünkü arazların aynen devamı, arazın bir zaman diliminden ötekine intikali anlamına gelir ki bu, araz için imkansızdır. Bu durumda ikinci zaman diliminde meydana gelen araz, birinci zaman diliminde var olan arazın benzeri olabilir ve böylelikle duyular alanında arazların devamlılığı/sürekliliği sağlanmış olur. Bu süreklilik de araz vermeksizin (bilâ fasıl) birbirini takip şeklinde gerçekleşir. Ancak arazların bu teceddüd-i emsâl şeklindeki süreklilikleri kendiliklerinden değil,

⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 404; Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut 1411/1990, s. 141; Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitabü'l-Müsâmera bi şerhi'l-müsâvera*, İstanbul 1400/1979, s. 221.

⁷ Nisaburî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 122.

⁸ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara 2003, II, 127; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, V, 100.

⁹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, Kahire 1368/1949, s. 93.

dışardan yani *ilahî irâde* ile gerçekleşir.¹⁰ Bunun sebebi devamlılığı/sürekliliği ifade eden *bekân* bir gerçeklik değil, zâtın aynı veya itibarî bir varlık kabul edilmesidir. Bekâyı zata zâid gerçekliği bulunan bir araz kabul eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, cisimlerde gerçekleşen bekânın ilahî iradenin müdahalesi ile ve teceddüd-i emsâl şeklinde gerçekleştiği noktasında diğerleri ile uyum içerisinde. Buna karşın sonraki Eş'ariler, bekâyı kıdem gibi görürler ve varlığın devamı (istimrârü'l-vücûd), sürekli olan varlığın kendisi (nefsü'l-vücûdi'l-müstemir) veya itibarî bir durum (emr itibârî) olduğunu dile getirirler. Böylelikle onlar cismin devamını istimrâr kavramı ile arazın devamını ise teceddüd-i emsâl kavramı ile ifade ederler.¹¹ Arazlardaki bu birbirini takip eden sürekli var edilmenin, müşahedemize kesintisiz şekilde yansımaya kelam kitaplarında damlacıklardan meydana gelen suyun kesintisiz akışı veya yukarıdan aşağıya dökülürken kesintisiz bir görüntü vermesi örnek olarak verilir. Diğer bir deyişle akan veya dökülen su, zerreciklerden veya damlacıklardan oluşmasına rağmen seyreden kişiye kesintisiz bir görüntü/müşahede imkanı verir.¹²

Cevher ve cisimler, arazların aksine ve arazlara göre kendi kendine kaim olurlar, iki zaman diliminde aynen kalırlar ve bir hayyizden diğerine hareket arazi ile intikal edebilirler. Dolayısıyla onların bir zaman diliminden ötekine yenilenme ile sürekliliklerinin sağlanması gerekli değildir. Ancak şu bir gerçek ki, kelam zihin yapısına göre cisimlerin varlıkları da arazların yaratılmasına bağlıdır. Çünkü araz olmaksızın cismin olması söz konusu değildir. Bu durumda cismin varlığının sürekliliği ya yukarıda geçtiği gibi bir arazının benzerinin tekrar tekrar yaratılması yani teceddüd-i emsâl ile ya da bir araz yerine farklı başka bir arazın fasılasız yaratılması (teâküb) ile gerçekleşir.¹³ Bu durumda teceddüd-i emsâl cisimlerde oluşan benzer arazlarının birbirini takip etmesi iken, *teâküb* cisimlerde oluşan farklı

¹⁰ Bakıllânî, *et-Temhîd* (nşr. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 38-39, 79; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (nşr. İ.A. Çubukçu, H. Atay), Ankara 1962, s. 38; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166; V, 98-100; Cürçânî *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul 1311, II, 24-25; Ali Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedîd* (Cürçânî *Şerhu'l-mevâkıf* kenarında), İstanbul 1311, II, 456; Harputî, *Tenkîhu'l-keâm*, İstanbul 1330, s. 67-68.

¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd), Kahire 1950, s. 139; Cürçânî *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 25; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedîd*, II, 456.

¹² Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166.

¹³ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleymanî), Beyrut 1999, s. 91; Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hazım), Beyrut 1413/1992, s. 24.

arazların birbirini takip etmesi anlamına gelir. Bu iki şekilden biri ile cisimde arazın yaratılmaması, cismin bekâsının kesilmesi anlamına gelir. Zaten Mu'tezile'den Ka'bi ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre bekâ bir arazdır ve cisimlerin devamlılıkları bu arazın sürekli yaratılmasına bağlıdır.¹⁴ Her zaman diliminde bir arazın yaratılmış olması, cisimlerin arazlar ile birlikte bulunma şartını da yerine getirir. Bu da, hem arazların benzerlerinin tekrar tekrar yaratılmasına hem de cisimlerin varlıklarını sürdürmelerinin bir müessirin tesirine bağlı olduğu gerçeğine işaret eder. Yoksa cismin veya cevherin kendi kendisine kaim olması, bir müessire ihtiyaç duymamasını gerektirmez. Cismin tarifinde geçen *kendi kendine kaim olmak*, arazın geçiciliğine, iki zaman diliminde aynen olamaması durumuna göre bir durum veya konumdur. Yoksa bir müessirin tesirinden ve arazlardan bağımsız var olmaları anlamına gelmez. Çünkü cismin varlığının devamı, üzerinde *teceddüd-i emsâl* veya *teâkub* şeklinde arazların yaratılmasına bağlıdır. Allah bir cismin yok olmasını dilediğinde, arazların yaratılması işine son verir ve böylece cisim yok olur.¹⁵

Eğer arazlar sürekli yaratılma ile var kılınyorsa, yaratılmanın akabinde yok edilmeleri söz konusu mudur? Diğer bir deyişle Allah bir arazi veya cismi var ettiği gibi aynı şekilde yok etmekte midir? Kelamcılar, bekânın zıttı olan fenâyı (yokluk) bir gerçeklik kabul etmezler. Onlara göre yokluk bekânın devam etmemesidir. Allah arazi yaratır ve araz bir zaman dilimi içerisinde var olur, ardından diğer araz yaratılır. Cismin yok olması da yukarıda geçtiği gibi arazların yaratılmasının inkitaya/kesintiye uğraması iledir. Allah'ın yok etmesi ile cismin yok olduğunu düşünemeyiz, çünkü yok etmek (i'dâm), yokluktur (adem), yokluk ise nefy-i mahzdır, Allah'ın kudretinin nefy-i mahz üzerine taallukunun bir anlamı olamaz. Allah'ın bir mevcudu yok etmesi ifadesi, onun mevcut olmamasını takdir etmesi şeklinde te'vil edilir.¹⁶ Aynı şekilde ölüm de hayatın zıttı şeklinde bir gerçeklik değil, hayatın istimirârının kesilmesidir. Çünkü hayat *teceddüd-i emsâl* şeklinde bir devamlılık iken, ölüm bu hayatın inkitaya uğramasıdır. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *teceddüd* yerine aynı anlama gelecek şekilde *iâde*

¹⁴ Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 74, 83; İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü'l-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret) Beyrut 1987, s. 238; Kemal b. Ebi Şerîf, *Kitabü'l-Müsâmera*, s. 221.

¹⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 139; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166; V, 98-100; Cürçânî *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 24-25; Ali Kuşcu, *eş-Şerhu'l-Cedîd*, II, 456; Harputî, *Tenkîhu'l-keîlâm*, s. 67-68.

¹⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 1140.

kavramını da kullanır. Ona göre başta bekâ arazı olmak üzere arazların varlıkları, *iade* ile yani yeni bir yaratılma ile veya birinci varoluştan sonra tekrar meydana getirilme (el-hüdûs ba'de'l-vücûd) ile devam eder; onların var olmasıyla da cisimlerin varlıklarını sürdürmeleri imkanı doğar.¹⁷ Bu durumda teceddüd-i emsâl olayı, bir yok etme değil sürekli bir var etme, diğer bir deyişle varlıkta sürekliliktir.¹⁸

Arazların sürekliliğinin gerekçesi olan müşahede, aynı zamanda arazların geçiciliğinin de gerekçesi olarak ileri sürülür. Özellikle *ses, hareket, bilgi* gibi arazların, zaman içinde var olduğunu ve yok olduğunu, buna karşın *renk, tat, koku* gibi arazların uzun süre devam ettiğini ve kesintisiz sürdüğünü görmekte ve müşahede etmekteyiz. Müşahededeki bu ikilem veya çelişkili durum dolayısıyla Mu'tezile içerisinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ile Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi, *bilgiler, arzular, sesler ve sözler* gibi arazların geçici olduğunu kabul ederken *renkler, tatlar ve kokular* gibi arazların bekâlarının yani cisimler gibi sürekliliklerinin söz konusu olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mu'tezile'den Ka'bî ve Eş'arî kelamcıları, ayırım yapmaksızın bütün arazların aynı kurala bağlı olduğunu ve ancak *teceddüd-i emsâl* ile devamlarının olabileceğini kabul etmişlerdir. Her iki kesimin de ileri sürdüğü gerekçe duyularla elde edilen müşahedelerdir. Her ne kadar bazı arazlar diğerlerine göre daha sürekli bir yapı arz ediyorlarsa da, süreç içerisinde ilk ve mükemmel özelliklerini koruyamamaktadırlar. Bu durum *renkler, tatlar ve kokular* için de geçerlidir. Zaman içinde renkler solmakta, tatlar özelliklerini yitirmekte ve kokular kaybolmaktadırlar. Öte yandan *renkler, tatlar, sesler, acılar ve kokuları*, latîf cisim kabul eden Nazzam'ın bunların her vakitte yenilenmesini öngörmesi onun da aynı noktada bulunduğunu gösterir.¹⁹

Âhîret hayatının devamlılığı da aynı şekilde *teceddüd-i emsâl* kuralına bağlı olarak gerçekleşecektir. Çünkü kelamcılara göre ahîret hayatı da dünya hayatı gibi cismanî bir hayattır ve onun bir benzeridir. Dolayısıyla

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 240-243; a. mlf., *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 94.

¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, II, 160-166.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 404; Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, s. 117, 122; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 24-25; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, II, 24; Ali Kuşçu, *eş-Şerhu'l-Cedid*, II, 456.

burada geçerli olan cismanî kurallar orada da geçerlidir.²⁰ Nitekim “Âyetlerimizi inkar edenleri cehenneme atarız. Derileri piştikçe, azabı tatsınlar diye, başka bir deriyle tebdil ederiz”²¹ meâlindeki âyette geçen derilerin tebdil edilmesini, ilk dönem müfessirlerinden olan Huvvârî ve Mâtürîdî *teceddüd* kavramıyla yorumlamışlardır.²² Fahreddin Râzî ise derilerin değiştirilmesinin bir anlamının da *sürekliliği ve kesintisizliği ifade etmek olduğunu* dile getirmiştir²³ ki, zaten teceddüd fikrinin ortaya atılmasının nedeni, yaratılmışlar âlemindeki sürekliliğin nasıl olduğuna cevap bulmaktır.

Hudûs konusunda Eş’arîlerle paralel düşünen Mâtürîdî kelamcılar, *teceddüd-i emsâl* kavramını da benzer şekilde kullanırlar. Nitekim kulun fiilinin yaratılmasına dayanak teşkil eden ve fiil ile aynı zaman diliminde bulunan *istitaatın arazlığı* ile bir araz olan imanın sürekliliğini izah sadedinde Nüreddîn es-Sâbûnî *teceddüd-i emsâl* kavramına açıkça yer verir.²⁴ Beyazîzâde ise cisimlerin yenilenmeye maruz kalmaksızın bâkî olduğunu dile getirirken arazların teceddüd ile devamlılıklarının sağlandığını ifade eder.²⁵ Her ne kadar Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *teceddüd-i emsâl* terimini Eş’arîlere nispet etse de, Mâtürîdî topluluğunun arazların devamını öngörmediklerini, bir zaman dilimi içerisinde var olan bir arazın aynı zaman dilimi içerisinde yok olduğu görüşünde olduklarını nakleder. Çünkü arazın bekâsını kabul etmek, bir araz üzerine yine bir araz olan bekânın gelebileceğini kabul etmektir. Bu ise, *bir mana üzerine başka bir mananın kaim olamayacağı* kelimî prensibe aykırı düşer. Onun bu görüşü Nüreddîn es-Sâbûnî ve Beyazîzâde’nin açıkça belirttiği *arazların teceddüdünden* farklı bir şey değildir.²⁶

²⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V, 98-100; Kemal b. Ebi Şerîf, *Kitabü’l-Müsâmera*, s. 219-221.

²¹ en-Nisâ 4/56.

²² Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsîru’l-Kitâbi’l-Azîz*, Beyrut 1990, I, 390; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sunne* (nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, I, 439.

²³ Râzî, X, 135.

²⁴ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’l-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979 (Nüreddîn es-Sâbûnî, Matüridiyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979 içinde), s. 63, 90.

²⁵ Beyazîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, s. 96

²⁶ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, II, 119, 121, 127.

2. İstimrâr ve el-Hudûsü'd-dâim

İbn Sîna varlıkları, değişen varlıklar, kendileri değil davranışları değişen varlıklar ve aynı kalan varlıklar olmak üzere üçe ayırır. Bunlardan değişen varlıklar zamanın içinde olan varlıklardır. Her ne kadar zaman bunların değişme nedeni olmasa dahi, bunlar zaman içerisinde değişime uğrarlar. Bu tür varlıklar mümkünler kategorisini oluşturur. İkinci varlık türü ise özü itibariyle değişime uğramadığı için, zamanın dışındadır; ancak davranış ve hareketi itibariyle değişime uğradığından, zamanın içindedir. Bu tür varlıklar feleklerdir. Üçüncü varlık türü ise hiçbir şekilde değişime konu olmadığı için zamanın tamamıyla dışındadır ve zaman ile ilgi ve ilişkileri yoktur. Bu varlık ancak Tanrı olabilir.²⁷ Burada birinci ve ikinci varlık türünde meydana gelen değişimin nasıl sürekliliğe dönüştüğü sorunu gündeme gelir. İkinci varlık türü olan felekler, her ne kadar özleri itibariyle değişime konu olmasalar dahi hareketleri değişime maruz durumdadır. Gazzâlî'nin naklettiğine göre bunların hareketleri bütün olarak düşünüldüğünde ebedî, tek tek düşünüldüğünde ise hâdistir. Diğer bir deyişle birbirine eklenen hâdis hareketlerin ebediliği söz konusudur.²⁸ Devvânî ise feleklerin bu hareketlerinin teceddüd şeklinde bir süreklilik arz ettiği açıklamasını getirir. Onun ifadesine göre felekler kadîmdir ve dolayısıyla hareketleri de daimîdir. Ancak onların bu hareketlerinin iki yönü vardır: *İstimrâr* yoluyla bu hareket kadîmden sudûr eder, ikinci yön olan *teceddüd* ile feleğin bu daimi hareketi vasıta kılınarak hadis varlıkların kadim olandan sudûru gerçekleşir.²⁹ Bu ifadelerden felsefecilerin kevn ve fesad kanunlarının işlemediği ay üstü âlemdeki varlıkların devamını *istimrâr*, kevn ve fesada konu olan ay altı âlemdeki hâdis varlıklarının devamlılığını ise *teceddüd* kavramı ile ifade ettikleri anlaşılır. Ancak Farabî ve İbn Sina her ne kadar ay altı âlemde bulunan varlıklar için sürekli yaratmayı kabul etseler de, bunun her an yeni bir yaratılmışın ortaya çıkması şeklinde anlaşılması taraftarı değildirler. Onlar yaratmanın devamlılığını iki bakımdan gerekli görürler. Birincisi mümkün bir varlığın bir müraccihe/tercih ediciye ihtiyaç duyması, ikincisi ise her hareketin veya değişimin bir nedeni gerektirmesidir. Eğer bir hareket var ise zorunlu olarak o, bir hareket

²⁷ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, Ankara 2001, s. 121-122.

²⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 28.

²⁹ Devvânî, *Celâl*, s. 8; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyât Şifâ -et-Ta'likât ale'l-İlâhiyyât mine'ş-şifâ-* (nşr. Najafquli Habibi), Tahran ts., s. 1019.

ettirici nedene ihtiyaç duyacaktır. Bunun anlamı, âlem için sürekli bir yaratmanın öngörölmüş olmasıdır. Ancak bu, felsefecilerde müteaddit yaratma şeklinde değil tek yaratmanın devamı şeklinde anlaşılmıştır.³⁰

Felsefecilerin önde gelenlerinden İbn Rüşd, varlığı; bir başka şeyden olmayan *kadîm*, bir başka şeyden olan *muhdes/sonradan olan* ve âlem gibi *kadîmlik* ile *muhdeslik/sonradan olmuşluk* özelliklerinin her ikisini de bünyesinde toplayan şekilde üçe ayırır. Ona göre bu üçüncü kategoride yer alan varlıkların sürekliliği *sürekli hudûs* (el-hudûsü'd-dâim) ile sağlanır. Çünkü bu Allah için düşünöldüğünde daha yetkin bir özelliktir. Zıttı olan kesintili veya aralıklı var olma hali Allah için düşünölemez.³¹

3. Halk-ı Cedîd

“İlk yaratmada biz aciz mi kalmıştık? Aksine onlar yeni bir yaratma (halk-ı cedîd) hususunda şüphe içindedirler”³² meâlindeki âyette geçen yeniden yaratma anlamına gelen *halk-ı cedîd* kavramı, İbn Hazm ve İbn Arabî gibi bazı ehl-i hadîs ve sufiler tarafından teceddüd kavramı gibi sürekli yeniden yaratma anlamında kullanılmıştır. Ancak hem ilk dönem hem de sonraki dönem tefsirlerinde âyette geçen halk-ı cedîd kavramına diriltirme (ba’s), yeniden yaratılma (el-halk ba’de’l-mevt) ve yeniden diriltirme (el-ba’s ba’de’l-mevt) şeklinde ahiret hayatındaki diriltilmeye işaret eden anlamlar verilmiştir.³³ Nitekim İsbahânî Kur’an’da geçen ‘halk-ı cedîd’i *ikinci yaratılışa işaret* olarak değerlendirir ve *cedîd* lafzının ‘eski’ anlamına gelen ‘halak’ kavramının mukabili olarak kullanıldığını belirtir ve *kumaşın kesilmesi ile yeni dikilmiş elbise için cedîd* lafzının kullanıldığını dikkat çeker.³⁴ Bunun anlamı, içinde bulunduğumuz dünya hayatının bitiminden sonra gelecek yeni bir hayatın yaratılışıdır. Zaten verilen bilgi-

³⁰ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina’da Yaratma*, s. 183, 235, 242-244.

³¹ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 184, 192

³² Kâf 50/15

³³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut 0424/2003, III, 269; Hud b. Muhakkem el-Huvvarî, *Tefsîru’l-Kitâbi’llâhi’l-Azîz*, IV, 201; Taberî, *Camîu’l-Beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, (nşr. Abdullah Türki), Riyad 1424/2003, XXI, 420-421; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-masîr*, Beyrut 1407/1987, VIII, 8; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Riyad 1418/1998, V, 594.

³⁴ İsbahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 124.

ler ve âyetin siyâk ve sibâkı göz önünde bulundurulduğunda, *halk-ı cedîd* ifadesinin sürekli yeniden yaratılmaya lafız itibarıyla izin vermediği açıktır.

İbn Hazm, Mu'tezilî alim Nazzâm'ın ileri sürdüğü âlemin yaratılışının bir anda vuku bulduğu diğer bir deyişle âlemin bir anda toptan yaratıldığı görüşünü benimser. Âlemin içindeki sürekli değişimi Nazzâm *kumûn ve zuhûr* (gizlenme ve açığa çıkma/bilkuvveden bilfiile dönüşme) teorisi ile açıklarken İbn Hazm, bunu *halk-ı cedîd* kavramı ile açıklama yoluna gider. Buna göre Allah, yaratılmışların hallerini bir halden bir hale sürekli olarak dönüştürür. Bir diğer deyişle Allah, âlemi yok etmeksizin her an yeniden yaratır. Buna delil olarak "Biz sizi yarattık, sonra size suretler verdik, ardından meleklerle 'Adem'e secde edin' dedik"³⁵ meâlindeki âyeti delil getirir ve genel hatlarıyla şöyle yorumlar: Allah toprağı ve suyu yarattı, Adem'i de bunlardan yarattı, neslinin devamı için kandan meni meydana getirdi ve böylece insan neslinin devamı söz konusu oldu. Diğer canlıların yaratılışı da benzer şekilde gerçekleşti. Aslında bunlar dağınık vaziyette olan unsurların Allah tarafından bir araya getirilerek yeni bir şekil verilmesi yani dönüştürülmesidir. Çünkü İbn Hazm, ilk yaratılıştan sonraki yaratmayı, *dönüştürme ve halden hale geçirme* anlamlarına gelen *ihâle* ve *istihâle* kavramları ile ifade eder. O bu görüşünü, "Sonra biz onu başka bir yaratılış şeklinde inşa ettik"³⁶ ve "bir yaratmadan sonra diğer yaratma"³⁷ meâlindeki âyetler ile de destekler. Ancak İbn Hazm ilk yaratılış dışındaki sürekli yaratmada, yoktan var etme ve yok etmeyi kabul etmeme yönü ile kelimacıların ileri sürdüğü teceddüd-i emsâl fikrinden ayrılır.³⁸

İbn Hazm'ın hemşehrisi olan ve sufi düşüncede dönüm noktası olarak kabul gören İbn Arabî de Allah'ın dışındaki varlıkların sürekliliğini ifade ve izah için anılan *halk-ı cedîd* kavramını kendi anlayışı doğrultusunda bir anlam yükleyerek düşünce örgüsü içinde ıstılaha dönüştürür. İbn Arabî'ye göre Allah'ın her bir tecellisi yeni bir yaratma meydana getirir. Her yeni yaratma diğer yaratılanlar için bir ortadan kaldırılma/giderilmedir (zehâb). Çünkü o, İbn Hazm gibi yoktan yaratılma ve var olanın yok olmasını kabul

³⁵ el-A'raf 7/11

³⁶ el-Mu'minûn 23/14

³⁷ ez-Zümer 39/6.

³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, V, 54-55; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara 2001, 36-41; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 155.

etmez. Mümkün olan şeyler varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa intikal ederler. Bu bir yok olma değil, onun ifadesine göre giderilme anlamında zehâb veya intikaldir. Bu giderilme fenâ, tecellî ise bekâdır. Öyleyse her bir tecellî, bir şey için bekâ/kalıcılık olurken diğer şey için fena/geçicilik olmaktadır.³⁹ İbn Arabî, cisimleri dışarıda tutarak sadece arazların teceddüdünü savunan kelimcilerden, cisim, cevher ve araz cinsinden âlemde var olan her şeyin halk-ı cedide tabi olduğu görüşü ile ayrılır. Ona göre âlemde var olan her şey var olma bakımından aynıdır ve aynı kanuna tabidir, bunlar sürekli bir tecellî sonucu meydana gelir. Bu düşünce, “O (Allah) her an yeni bir iştedir”⁴⁰ âyetinin anlamı ile de örtüşür. Buna göre hiçbir şey ne iki zaman diliminde aynen var olur ne de bir hal iki varlıkta aynen tekrar eder. Dolayısıyla bu düşüncede hem arazların hem de aynların/somut varlıkların sürekli tecellî anlamına gelen halk-ı cedid ile yenilenmeleri söz konusudur. Kelamcıların teceddüdü/yenilenmeyi sadece arazlarla sınırlandırmaları da eşyanın hakikatini tam kavrayamamalarındandır. Halbuki *cevher* olan ve bu isme layık olan yegane varlık Allah’tır. O’nun dışındakiler, geçici ve her an yaratma ile varlık sahnesine çıkan ve bu şekilde süreklilikleri sağlanan varlıklardır. Diğer bir deyişle âlemdeki şeyler mutlak ve nihaî cevher olan Allah’ın arazlarından başka bir şey değildir. Öyleyse âlem ve içindeki varlıkların tamamı arazların toplamından ibarettir. Bu düşüncesinden hareketle Eş’arîleri eleştiren İbn Arabî, onların âlemin unsurlarını cevher, cisim ve araz şeklinde bir tasnife tabi tutarak âlemin tamamının arazların toplamından ibaret olduğunu anlamadıklarını ileri sürer ve eleştirisini şöyle devam ettirir: “Onlar, cevher ve arazı farklı varlıklar olarak gördüler, bunların bir ve aynı varlık olduğunu kavrayamadılar. Eğer düşünselerdi bunların hepsinin araz olduğunu ve aynı kanuna tabi olduğunu görürlerdi.” Bununla birlikte İbn Arabî, süreklilikte, yaratmanın tekrarı ve tekrarın da benzerliklerle gerçekleştiği hususunda kelamcılarla aynı düşünür.⁴¹ Öte yandan İbn Arabî, şeylerin teceddüd ile var olmalarını sadece dünya ile sınırlamaz hem dünya hem de ahiret için geçerli kılar. Dünya hayatından berzaha oradan cennet ve cehenneme, oradan da sonsuza

³⁹ İbn Arabî, *Füsûsü'l-hikem* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Affî), Beyrut 1400/1980, s. 126.

⁴⁰ er-Rahmân 55/29.

⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (OY), II, 256; III, 51-53, 195; a.melf., *Füsûsü'l-hikem*, s. 126; İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ramazan Ertürk), İstanbul 2001, s. 175-189; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 154-156.

doğru halk-ı cedit yani bir yenilenme ile süreklilik devam eder gider. Hiçbir şey iki zaman diliminde aynı nefis olarak bulunamaz. Çünkü Allah'ın kudreti son derece geniştir, âlem ve içindekilerin bekâları/kalıcılıkları O'na bağlıdır. Bu durumda değişme/tagayyur bütün şeyler için vaciptir ve Allah her şeyin yaratıcısıdır.⁴²

İbn Arabî'den önce bu düşünceyi savunan sufiler bulunmaktadır. Bunlar içinde en dikkat çeken Aynu'l-Kudât el-Hemedânî'dir. Hemedânî, çevremizde gördüğümüz varlıkların gerçekte birer hiç (ma'dum) olduğunu, bunların varlık nuru (nûru'l-vücûd) ile aydınlatılmaları sayesinde ancak varlık sahnesinde göründüklerini dile getirir. Varlıkların, varlık nuru ile olan ilişkileri sürekli ama kesintilidir. Bunun anlamı, her şeyin her an yeni bir yaratılma ile varlıklarının sürdürülmesidir.⁴³ Hemedânî'nin, Ahmed el-Gazzâlî'nin doğrudan, Ebû Hamid el-Gazzalî'nin de dolaylı olarak mürîdi olduğu hesaba katılırsa, onun bu sürekli yaratma fikrinin, Eş'arilerin arazların teceddüd-i emsâl ile sürekli yaratılma düşüncesinden mülhem olduğu yani Gazzalî'den aldığı varsayılabilir. Öte yandan kendisinin bildirdiğine göre İbn Arabî'nin ilk tanıdığı tasavvuf kitabı Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sidir.⁴⁴ Kuşeyrî'nin de Eş'arî'nin önemli bir takipçisi İbn Fûrek'in öğrencisi olduğu ve muhaliflere karşı mezhebini savunacak derecede sıkı bir Eş'arî olduğu⁴⁵ gerçeğinden hareketle İbn Arabî'nin de Eş'arî düşünceden etkilenmiş olabileceğini söylemek çok uzak bir ihtimal olmaz. Çünkü her iki sistemin mekanizması ve işleme biçimi an be an yaratılma ve bu yaratılmanın ilahî iradeye bağlı olduğu kabulü noktasından birbirine oldukça yakındır. Öte yandan İbn Arabî'nin özellikle isim ve sıfatlarla ilgili kurgusunun Eş'arî sistemine çok yakın olduğu göz önünde bulundurulursa, bu ihtimal biraz daha güçlenir.⁴⁶

Sonuç

Sonuç itibariyle, arazların devamlığının teceddüd-i emsâl yani misallerin/benzerlerin yeniden yaratılması, cisimlerin ise üzerlerinde araz yaratıl-

⁴² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır (DS), III, 395, IV, 280, 320, 439.

⁴³ İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 173-174.

⁴⁴ İbn Arabî, *Risâletü Rûhi'l-Kuds*, Kahire 1409/1989, s. 92.

⁴⁵ bk. Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sunne bi hikâyeti mâ nâle lehum mine'l-mihne*, (Taceddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* içinde), Beyrut ts. Dâru'l-Ma'rife, II, 275-288.

⁴⁶ bk. Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, İzmir 2008, 158-170.

ması ile bekâlarının/kalıcılıklarının söz konusu olması kelam sisteminde âlemin ve içindekilerin sürekliliğini ifade ve izah etmek üzere oluşturulmuş bir düşüncedir. Felsefecilerin kullandığı teceddüd ve istimrâr terimleri ise, yoktan var olmayı içermemek yönü ile kelamcıların teriminden ayrılır. Felsefecilere göre bu teceddüd ve istimrâr İlk Varlık'tan sudûrun/taşmanın mümkün varlıklara birer yansımasıdır. Öte yandan âlemin bir anda yoktan yaratıldığını kabul eden İbn Hazm, sürekliliği Kur'an'dan aldığı halk-ı cedîd lafzı ile ifade etmek ister. O da ilk yaratmadan sonra yoktan yaratmayı kabul etmeme yönü ile kelamcılardan ayrılır. Aynı durum Hemedanî ve İbn Arabî için geçerlidir. Ancak İbn Arabî, bütünüyle yoktan yaratmayı reddetmekle kelamcılardan ve İbn Hazm'dan ayrılır, felsefecilere yaklaşır. Ona göre Allah, âlemi ve içindekileri ezeli ilminde bulunan ayan-ı sabite'ye (sabit gerçeklikler) varlık elbisesi giydirerek yaratmıştır. Buna göre âlem ve içinde bulunan nesnelere ve gerçekleşen olaylar sabit gerçeklikler olarak Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. Yaratılma ilahî tecelli ile bunların varlık sahnesine çıkarılması, yok edilme ise yokluk tarafına intikal ettirilmesi. Ancak onun bu düşüncesi bütünüyle kelam zihniyetinden uzak değildir. Onun ilahî ilimde mevcut gerçeklikler dediği eğer varlığı olmayan bir ma'lum/bilinen ise ve yaratma bu bilinenin varlık sahnesine çıkması ise aslında bu kelamdaki yoktan yaratmadan farklı bir durum değildir. Zaten İbn Arabî'nin *yaratma* kavramına sistemi içinde yer vermesi ve kelam sistemindeki kullanımına benzer şekilde kullanması da bu yorumun isabetli olduğunu gösterir.