

İbnü'z-Zâğûnî'ye Göre Cisim, Cevher ve Araz: Tanrı ve Âlem İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

The Concepts of Body, Substance, and Accident According to Ibn al-Zaghuni: An Analysis of the Relationship Between God and the Universe

MUSTAFA KARATAY 

Iğdır University

Received: 27.04.2025 | Accepted: 29.12.2025

Abstract: This article examines the views of the Hanbali scholar Ibn al-Zaghuni regarding the concepts of body (jism), substance (jawhar), and accident (arad) within the framework of the relationship between God and the universe. Following the translation movements, Greek philosophical heritage entered the Islamic world, introducing atomistic thought into the discussions of kalām. Initiated primarily by the Mu'tazilite theologians, this process was later adopted by the Ash'arites and Maturidites, and even found resonance within the Hanbali tradition. This study analyzes how Ibn al-Zaghuni, a prominent figure who employed rational arguments within the Hanbali school, interpreted atomistic theories and kalām-based arguments. After briefly addressing the introduction of atomistic thought into kalām, the article systematically examines Ibn al-Zaghuni's understanding of body, substance, and accident. In the final section, it explores his arguments concerning the createdness (ḥudūth) of the universe, thereby shedding light on how Ibn al-Zaghuni conceptualized the relationship between God and the universe.

Keywords: Ibn al-Zaghuni, body (jism), jawhar, accident (arad), the four elements (anasir al-arba'a).



Giriş

Geçmişten günümüze kadar, ilkel ya da modern tüm toplumlarda Tanrı fikri daima var olmuştur. İnsan, Tanrı'nın varlığını anlamlandırmak amacıyla O'na dair sorular sormuş ve bilgi edinmeye çalışmıştır. (Topaloğlu, 2020, s. 15) Ancak Tanrı, mahiyeti gereği duyularla algılanamayan bir varlıktır. Dolayısıyla, O'nun varlığı hakkında bilgi sahibi olmak isteyen insan, ya akli değerlendirmeler yoluyla bu bilgiye ulaşacak ya da Tanrı'nın insanla olan ilişkisi, yani vahiy aracılığıyla O'nun hakkında bilgi edinecektir. İslamiyet'in hızla yayılmasıyla birlikte Müslümanların kadim medeniyetlerle karşılaşması ve bu medeniyetlerle etkileşime girmesi, felsefi akımlarla mücadele etme arzusunu beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, tercüme hareketleri başlamış ve Grek felsefesi Müslüman toplumlarına girmiştir. Bu durum, Tanrı hakkında yalnızca nassların yeterli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiş ve bazı felsefi kavramların Müslüman ilim adamları tarafından benimsenmesine yol açmıştır. (Wolfson, 2016, s. 357) Me'mûn (198-218/813-833) dönemiyle başlayan tercüme hareketi başta Mu'tezili olmak üzere kelâm âlimlerinin felsefi kitapları tanımları sağlanmıştır. Ayrıca çeşitli din ve kültürlerle başlayan yakın ilişkiler Müslümanların gündeminde olmayan bazı kelâmî problemleri de beraberinde getirmiştir. Bu görüşlere reddiye yazma gereksinimi kelâm âlimlerini tartışma ortamına sürüklerken; diğer taraftan da kelâm ilmine kaçınılmaz bir şekilde yabancı terimlerin ve görüşlerin girmesine sebep olmuştur. Mesela Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşleri büyük oranda Aristoteles ve Yeni Eflatunculuk'tan etkilendiğini göstermektedir. Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus Tanrıyı, her türlü eksiklikten uzak, var olan şeyin ilk sebebi, salt iyi, eşi ve benzeri olmayan, her türlü iyiliğin ve güzelliğin kaynağı, varlığı için yokluğu düşünemeyen, kendi kendine yetebilen ve herhangi bir sığa ihtiyacı duymayan "mutlak bir" olarak tanımlamaktadır. (Zeller, 2008, s. 386) Mu'tezile'nin ilk dönem âlimlerinden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) da benzer görüşleri benimsemişlerdir. Nitekim Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) Mu'tezile'nin Allah'ın ilim, kudret, hayat, semî ve basar gibi sıfatlarını kabul etmediğini ve onların "Allah ezeli bir sıfattır" şeklindeki anlayışlarını felsefecilerden aldıklarını iddia etmektedir. (Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, 1990, s. 2/177-178)



Her ne kadar Mu'tezilî kelimcilerin Aristoteles ve Yeni Eflatuncu felsefeden etkilendiği iddia edilse de sıfatlar konusunda tevhid ilkesinden hareket eden Mu'tezile'nin, Tanrının zatını, akılların tasavvur edeceği ve zihinlerin canlandıracağı her şeyden tenzih eden bir yaklaşımı savunduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla tenzihin, "Allah ile âlem arasındaki ilişkinin ontolojik bir zıtlık çerçevesinde değerlendirilmesi" şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Hâlbuki Aristoteles ve Yeni Eflatuncu felsefenin kozmolojileri tevhide aykırı konumdadır. Çünkü onlar ay-altında var olan her şeyin, var olma açısından doğrudan Tanrı'ya değil ay-üstü evrene bağlı bulunduğunu, göksel cisimlerin Tanrı'dan sudûr ettiklerini, bunlarında oluş (kevn) ve fesada uğramaz bir hammaddeye sahip olduklarını ve ezelden ebede bir devranla döndüklerini iddia etmektedirler. (Bulgen, 2022, s. 144; Zeller, 2008, ss. 255-256, 387; el-Bağdadî, 1990, s. 328)

II./VIII. yüzyılın sonları ile III./IX. yüzyılın başlarında başlayan tercüme hareketleri, İslâm düşünce tarihinde köklü dönüşümlere zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Grek felsefesine ait eserler Arapçaya çevrilmiş, kelâm âlimleri de bu eserlerden etkilenecek felsefî kavramları kendi düşünce sistemlerine entegre etmeye başlamışlardır. Bu etkileşimin erken örneklerinden biri, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın evrenin yapısına dair geliştirdiği teoridir. Ebü'l-Hüzeyl, cevher-i ferd, araz ve cisim gibi temel kavramları kullanarak evrenin cevher-i ferd ve atomlardan oluştuğunu ileri sürmüş; böylece kelâm ilminde fizik anlayışının şekillenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. (Bulgen, 2022, ss. 132-133) Onun ortaya koyduğu bu yaklaşım daha sonra Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından geliştirilmiş, ve özellikle Eş'arîler (el-Bağdadî, 1928, ss. 33-34; İbn Fûrek, 1987, s. 37) ve Mâtürîdîler (Pezdevî, 2003, ss. 24-25) tarafından büyük ölçüde benimsenmiştir.

Ancak atomcu anlayış, yalnızca bu iki ekolde değil, gelenekselci bir çizgiye sahip olduğu düşünülen Hanbelî âlimleri arasında da kabul görmüştür. Hanbelîlik bünyesinde aklî istidlallere dayanan bu tür teorilerin benimsenmiş olması, mezhep hakkında yerleşik bazı kanaatlerin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, çalışmamızda Hanbelî geleneği içerisinde atomcu düşünceyi ve aklî delilleri benimsemesi bakımından önemli bir konumda bulunan İbnü'z-Zâğûnî'yi ele almak amaçlanmaktadır.



İbnü'z-Zâğûnî, Tanrı'nın varlığını ve âlemin hâdis oluşunu ispat etmek için atomcu teoriyi kullanması ve bunu akli temellendirmelerle desteklemesi bakımından dikkat çekmektedir. Hanbelî mezhebinin genel çizgisi, kelâmî tartışmalara mesafeli durmayı ve akıl yürütmeye sınırlı bir rol tanımayı öngörmüşken, İbnü'z-Zâğûnî'nin bu tutumu, mezhep içi çeşitliliğin ve entelektüel dinamizmin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan, Hanbelî âlimlerin kelâmî meselelerde temkinli tutumu, toplumda Tanrı tasavvuruna ilişkin tartışmaların önünü alamamış; aksine, antropomorfik bir Tanrı anlayışının yaygınlık kazanmasına sebebiyet vermiştir. (Ahmed b. Hanbel, 1971, s. 96; Ebû Ya'lâ el-Ferra, t.y., s. 1/168-180; el-Berbehârî, 1997, s. 64; İbnü'l-Cevzî, t.y., ss. 12-13) Bu durumun tevhid inancına zarar verebileceğini öngören bazı İslâm âlimleri, söz konusu yaklaşımın doğurduğu problemlere karşı savunmacı bir yöntem geliştirme gereği duymuşlardır. Nitekim muhataplarının düşünsel altyapısını doğru bir şekilde kavrayabilmek için onların eserlerini derinlemesine incelemiş, buna karşılık sistemli teoriler inşa etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin felsefeden devralarak kelâm ilmine kazandırdığı teoriler, zaman içerisinde Eş'arîler tarafından da benimsenmiş; daha sonra gelen Hanbelî âlimleri tarafından eserlerde kullanılır hâle gelmiştir. Bu tarihsel süreç, kelâm ilmi içerisinde atomcu düşüncenin nasıl evrildiğini ve farklı mezhepler arasında nasıl ortak bir kavramsal zemine dönüştüğünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Bu çalışmada, kapsamı aşmamak adına, Hanbelî âlimleri arasında bu yaklaşımları benimseyen önemli bir figür olan İbnü'z-Zâğûnî'nin, Tanrı'nın varlığını ve âlemin sonradan yaratıldığını ispat etmek amacıyla kullandığı cisim, cevher ve araz kavramlarına odaklanılacaktır. Bu çerçevede öncelikle atomcu düşüncenin kelâm ilmine giriş sürecine kısaca değinilecek; ardından İbnü'z-Zâğûnî'nin cisim, cevher ve araz konularındaki görüşleri sistematik bir şekilde incelenecektir. Son olarak, âlemin hâdis oluşuna dair geliştirdiği argümanlar ortaya konularak, onun kelâmî düşünce içerisindeki görüşleri ortaya konacaktır.

1. Atomcu Düşüncenin Kelâma Girişi

Cisim, cevher ve araz gibi atomcu felsefî terimlere geçmeden önce, evrenin mahiyeti hakkında genel bir çerçeve sunmak yerinde olacaktır. Kelâm ilminde Tanrı'nın varlığını ispat etmek için en sık başvurulan



delillerden biri kozmolojik delildir, diğer bir ifadeyle âlem delili. Kelâm âlimleri, Tanrı'nın varlığını kavrayabilmek için evreni incelemiş ve bu bağlamda, âlemden hareketle O'nun hakkında bilgi edinmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla, âlemin mahiyeti ve bileşenleri üzerine sorular, Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkında belirli çıkarımlara ulaşmayı sağlamıştır.

Âlem kavramı, “alâmet ve nişan koymak” anlamına gelen *alm* veya “bilmek” anlamındaki *ilm* kökünden türemiştir. (Râgıb el-İsfahânî, t.y., s. 343; İbn Manzûr, t.y., s. 12/420-421) Kelâm âlimleri, bu etimolojiden hareketle âlemi, “Allah'ın varlığına işaret eden her şey” ve “Allah dışındaki her şey” şeklinde tanımlamışlardır. (el-Bağdadî, 1928, ss. 33-34; İbn Fûrek, 1987, s. 37; İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 214) Bu tanımlar iki temel noktaya vurgu yapmaktadır. Birincisi, Tanrı dışında var olan her şeyin tek bir ontolojik kategori altında toplanmasıdır. Bu ayrım, Tanrı ve âlemi kesin bir şekilde birbirinden ayırarak, âlemin Tanrı ile birlikte ezelî olduğu ya da O'ndan sudûr ettiği (taştığı) şeklindeki inanışları reddetmektedir. Böylece, tevhid ve tenzih ilkesi ön plana çıkarılmaktadır. İkincisi ise, âlemde var olan her şeyin bir yaratıcıya işaret etmesidir. Bu iki noktadan hareketle kelâm âlimleri, evrendeki düzenin ve varlıkların değişkenliğinin, onları yaratan bir gücün varlığını gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. (Bulgen, 2022, ss. 170-171)

Atomcu düşünce, ilk dönemlerde kelâm ilminin temel tartışma konuları arasında yer almamaktaydı. Ancak III./IX. yüzyıldan itibaren cisim, cevher ve araz gibi fizik teorisine dair meseleler, kelâmcıların ilgi alanına girmeye başlamıştır. Müslümanların siyasi ve kültürel etki alanları genişledikçe, özellikle İran düalizminin etkili olduğu bölgelerde metafizik ve fizik anlayışı, kozmolojik bir temel üzerine inşa edilmişti. Nitekim Maniheizt düşünce, doğrudan kozmolojik bir içeriğe sahipti ve âlem tasavvuruna ilişkin yönelttiği sorular, kelâm âlimlerinin dikkatini çekmiştir. (Gutas, 1999, s. 74) Bununla birlikte, Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda Yahudiler, Hristiyanlar, Budistler, Paganlar, Mecûsiler ve Dehriler İslam'ın ortaya koyduğu inanç esaslarına çeşitli itirazlarda bulunmaktaydılar. Bu durum karşısında kelâm âlimleri, söz konusu din ve inanç sistemlerinin düşünsel temellerini araştırmaya yönelmiş ve İslam'ı bu eleştiriler karşısında savunma ihtiyacı duymuşlardır. (Ess, 2014, s. 269)

Bu çerçevede, kelâmcılar âlemi herhangi bir teolojik düzen ve madde ötesi harici bir etki olmaksızın sadece kendi içindeki süreçlerle anlamaya



çalışan ve materyalistlik düşünceye sahip olan, Platonculuk, Aristoculuk, Yeni Eflatunculuk ve Stoacılık'ın atomcu düşüncesini İslâmî öğretilerle donatıp teizme uyumlu hale getirerek yeni bir teori geliştirmişlerdir. (Bulgen, 2022, s. 142) Çünkü felsefenin ortaya koyduğu âlem anlayışı değişim ve dönüşümlere açık değildi. Aristoteles ay üstü âlemi değişmez ve ezeli kabul ederken; (Zeller, 2008, s. 255) Platon idealar âlemini ezeli kabul etmekteydi. (Zeller, 2008, s. 220) Dolayısıyla bu düşünce İslâmî olmayan unsurlarından arındırılmış ve ortaya kelâm atomculuğu konmaya çalışılmıştır.

Kelâm atomculuğunda ezeli âlem düşüncesi yerine sürekli bir değişim, dönüşüm, oluş ve bozuluş hali olan âlem anlayışı hâkimdir. Bu düşünceden hareket eden âlimler âlemin cisim, cevher ve arazlardan meydana geldiğini, atomlardan oluşan cisimlerin kendilerine sonradan ilave olunan ve sürekli değişen hâdis arazlardan hâli olmadığını, hâdislerden hâli olamayan şeylerin de hâdis olduğunu söyleyerek âlemin hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmaktadırlar. (el-Bâkılânî, 1987, ss. 41-45; el-Cüveynî, 1950, s. 24; İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 215; Bulgen, 2022, s. 148; Karatay, 2024, ss. 123-125)

Âlem hakkında kısa bir girişten sonra İbnü'z-Zâğûnî'nin cisim, cevher ve araz kavramlarına yaklaşımına geçebiliriz.

2. İbnü'z-Zâğûnî'ye Göre Cisim, Cevher ve Araz

2.1. Cisim

Sözlükte “ceset, beden, gövde” anlamında kullanılan *cisim* terim olarak genellikle “boyu, eni ve derinliği olan” (Karlağa, 1993, s. 28) ya da “te'lif (birleşme) ile bir araya gelen atomların oluşturduğu şey” diye tarif edilmiştir. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 189) Cismi birleşik olarak tanımlayan âlimler kelimeye kök manasından yaklaşarak Arapların iki kişi arasındaki fiziksel farkı belirtmek için “ecsem” kelimesini kullandıklarını ve bununla da diğerinin cüssesinin diğerinden daha büyük olduğunu kastetmektedirler. Dolayısıyla tek bir cevhere cisim denilemeyeceğini çünkü tek cevherde te'lifin (birleşme) meydana gelmediğini söylemektedirler. (el-Bâkılânî, 1987, s. 37; el-Cüveynî, 1950, s. 401; İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 189)

İbnü'z-Zâğûnî ise cismin meydana gelmesi için sadece te'lifi şart koşturmaktadır. O cismin tarif edilirken kullanılan “boyu, eni ve derinliği olan şey” şeklindeki tanımı kabul etmez. Ona göre bunlar cismin keyfiyetine dair şeylerdir. Eğer cismi tanımlamak için uzunluk, derinlik, genişlik esas alınsaydı, bu niteliklerin her birinin belli bir ölçüsü de olmalıydı. Ancak



görüldüğü üzere cisim küçüldüğünde de büyüdüğünde de “cisim” ismi değişmediğini söylemekte ve cisim olmanın ölçütünün sadece te’lif (birleşme) olduğunu kabul etmektedir. (İbnü’z-Zâğûnî, 2003, s. 189) İbnü’z-Zâğûnî bu konudaki eleştirisini genelde Mu’tezile’ye karşı yapmaktadır. Mu’tezile’nin cismi tarif ederken boyu, eni, derinliği olan şey şeklinde tarif ettiğini, bu tarifi ise yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre böyle bir tarif akla arazların arazlar ile kaim olması düşüncesini getirecektir ki bu ise muhaldir. Dolayısıyla cismi meydana getiren unsurun arazların değil, iki cevherin bir araya gelmesi yani te’lif olması gerektiğini düşünür. (İbnü’z-Zâğûnî, 2003, s. 189) İbnü’z-Zâğûnî’nin cisim tarifi Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin benimsediği anlama paralellik arz etmektedir. Eş’arîler de cismi tarif ederken benzer yaklaşımlar benimsemişler, Mu’tezile’nin cismi tarif ederken “uzunluk, genişlik ve derinlik” şeklindeki yorumunu kabul etmemişlerdir. (el-Cüveynî, 1969, s. 401; İbn Fûrek, 1987, s. 210)

Cismin tanımı konusundaki mezhepler arası farklı yaklaşımlar, cismin en küçük parçasının ne olması gerektiği hususunda da çeşitli ihtilaflara yol açmıştır. Mu’tezile âlimlerinden bazıları, bir cismin en küçük hâlinin sekiz parçadan oluşması gerektiğini savunurken; (el-Cüveynî, 1969, s. 407) bazıları ise cismin oluşabilmesi için sağ ve sol, üst ve alt, iç ve dış olmak üzere altı parçanın gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. (Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, 1990, s. 2/4-5) Eş’arîler ise cismin bir araya gelen şey olduğunu, dolayısıyla iki cevherin birleşmesinden bir cismin meydana geleceğini, tek cevherde ise birleşmenin meydana gelmemesinden dolayı ona cisim denemeyeceğini belirtmektedirler. (el-Cüveynî, 1969, ss. 407-408; Karlıağa, 1993, ss. 29-30)

Yukarıda İbnü’z-Zâğûnî ve Eş’arîler’in, Mu’tezile’yi cismi tarif ederken “uzun, geniş, derinliği olan şey” şeklinde arazlardan oluştuğu şeklinde tarif ettiği yönündeki açıklamaları izaha muhtaçtır. Çünkü birkaç istisna dışında Mu’tezile de cismi genellikle cevherden ve arazlardan müteşekkil olduğunu kabul etmektedirler. Ancak İbrahim en-Nazzâm bu genel kabulün aksine cismin “uzun, geniş ve derin olan şey” şeklinde tarif eder ve cismin parçalarının sınırlı sayıda olmadığını, bunların sonsuza kadar bölünebileceğini iddia eder. (Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, 1990, s. 2/6-7) Dırrar b. Amr ise cismi oluşturan bileşenlerin atom değil arazlar olduğunu yani cisimlerin arazlar denen cüzlerden meydana geldiğini kabul ederek farklı bir tutum benimsemiştir. O, atom ve cevher fikrini toptan reddederek cismi bir



arazlar toplamı olarak kabul etmiştir. (Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, 1990, s. 2/7-8) Cisim arazsal mahiyeti sayesinde kaim ve sabit olur ve halden hale değişen bir yapıya kavuşur. (Bulgen, 2022, s. 181; Karlağa, 1993, s. 30) Dolayısıyla Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin cismin tarifi konusunda eleştirdikleri tüm Mu'tezile alimleri değil bu konuda farklı görüş belirten birkaç alimdir.

2.2. Cevher

Kelâm atomculuğunun temel kavramlarından biri olan ve âlemin asli unsuru kabul edilen cevher teriminin kökenine dair iki temel görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre, cevher kelimesi Farsça'da "değerli taş" anlamına gelen *gevher* kelimesinden türemiştir. (Mütercim Âsım Efendi, 1305, s. 2/233) İkinci görüş ise, kelimenin Arapça'da "ortaya çıkmak" anlamına gelen *c-b-r* kökünden türediğini ileri sürmektedir. (İbn Manzûr, t.y., s. 4/152-153) Zamanla bu kavram, kelâm âlimleri tarafından felsefedeki cevher anlayışından ayrıştırılmak amacıyla farklı bir şekilde tanımlanmıştır. Bu ayrımı vurgulamak için kelâmcılar, "el-cüz'ü'l-lezî lâ yetecezzâ" "el-cüz'ü'l-vâhid", "el-cevherü'l-ferd", "el-cevherü'l-vâhid" ve "el-cevherü'l-vâhid ellezî lâ yenkasım" gibi terkipler kullanarak kendi özgün terminolojilerini geliştirmişlerdir. (el-Cüveynî, 1969, s. 140, 142, 571-572)

İbnü'z-Zâğûnî, cevher kavramına kelâm ilminde birçok anlam yüklediğini belirtir. Ona göre, cevher kavramı farklı âlimler tarafından; "yer kaplayan şey", "kendi başına var olan (mütehaysız) ve arızî sıfatlardan birini taşıyan varlık" ve "bölünmeyi kabul etmeyen en küçük parça" şeklinde tanımlanmıştır. İbnü'z-Zâğûnî, bu tanımların her birini ele alarak, belirli açılardan isabetli olduklarına dikkat çeker.

İlk olarak, "*cevher yer kaplayandır*" ifadesini değerlendiren İbnü'z-Zâğûnî, cevherin kendine özgü bir hacme sahip olduğunu ve varlığıyla bir mekânı doldurduğunu ifade eder. Bu yönüyle cevherin, kendi başına yer kaplayamayan arazlardan ayrıldığını belirtir ve bu tanımla isabetli bulur.

İkinci olarak, "*kendi başına var olan*" tanımını da anlamlı bulur. Zira bu vasıf, cevheri arazlardan ayıran temel bir özelliktir; çünkü arazlar kendi başlarına var olamayıp bir cevhere muhtaçtır.

Üçüncü tanım olan "*arazlardan birini taşıyan*" ifadesi de İbnü'z-Zâğûnî tarafından makul bulunur. Ona göre, bu tanım cevherin taşıyıcı niteliğine işaret eder; zira ancak kendi başına var olan bir varlık, başka bir niteliği taşıyabilir.



Son olarak, “*bölünmeyen parça*” şeklindeki tanıma da olumlu yaklaşır. İbnü’z-Zâğûnî’ye göre, bölünebilme özelliği taşıyan varlık artık cevher değil, cisim olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, cevherin bölünemez olması onun tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak kabul edilir. (İbnü’z-Zâğûnî, 2003, s. 187)

Cevher kavramına ilişkin yapılan tanımlar, birbirlerine alternatif değil; bilakis tamamlayıcı niteliktedir. Zira her bir tanım, cevherin mahiyetine dair farklı bir yönü ortaya koyarak onun ne olduğuna dair daha kapsamlı bir çerçeve sunar. Bununla birlikte, cevherin ezeli olmadığı ve arazlardan birini taşıdığına ilişkin tanım üzerinde özellikle durmak gerekir. Zira bu tanım, kelâm âlimlerinin Allah’ı cevher kategorisinin dışında tutmalarını sağlamak ve âlemin hudûsunu (sonradan yaratılmışlığını) ispatlamada önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu yaklaşımla Allah’ın zatı, cevherden ayrıştırılmakta ve O’nun hiçbir araz taşımadığı vurgulanmaktadır. (İbnü’z-Zâğûnî, 2003, s. 187) Her ne kadar bu konu bir sonraki başlık olan araz kavramı bağlamında detaylandırılacak olsa da burada kısaca değinmek yerinde olacaktır. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Allah’ın zatı neden bir araz taşımaz? Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir: Allah’ın zatı, hiçbir şeye muhtaç değildir ve hiçbir yaratılmışa benzemez. Buna karşın arazlar, sonradan var olan, değişkenlik gösteren ve varlıklarını taşıyıcı bir cevhere borçlu olan varlıklardır. Eğer Allah’ın zatı bir araz taşıyor olsaydı, bu durum O’nun bir şeye bağımlı olması ve değişime açık bulunması anlamına gelirdi ki bu, ulûhiyetin temel nitelikleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla kelâmî gelenek, Allah’ın mutlak ve değişmez zatını bu tür izâfî ve sonlu varlık kategorilerinden uzak tutarak tenzih ilkesini temellendirmiştir.

Atomcu düşüncenin kelâm ilmine dâhil edilmesinin ardından, çoğunluk tarafından kabul edilen cevher tanımı tüm kelâm âlimlerince benimsenmemiştir. Özellikle Mu‘tezile âlimlerinden İbrahim en-Nazzâm’ın yaklaşımı, genel kabule muhalif bir görüş arz etmektedir. Nazzâm, cevherin “bölünmeyi kabul etmeyen en küçük parça” olduğu yönündeki yaygın görüşü açıkça reddetmiştir. Ona göre cisimler teorik olarak sonsuza kadar bölünebilir ve bu bölünmenin son bulacağı bir sınır yoktur. Nazzâm, her bir cüzün bir başka cüzü, her parçanın bir başka parçası ve her yarımın bir başka yarımı olduğunu savunarak, nesnelerin bölünebilirliğini sonsuz bir süreç olarak görmüştür. Bu doğrultuda, cevherin bölünemeyen bir yapı olduğu



fikrini kabul etmemiştir. Nazzâm'a göre bölünmenin belirli bir noktada son bulduğunu kabul etmek, Allah'ın yaratma kudretini sınırlandırmak anlamına gelir. Zira Allah her şeyi yaratmaya kadirdir; dolayısıyla daha küçüğünü yaratmasının imkânsız olduğunu iddia etmek, O'nun mutlak kudretine aykırıdır. (Hayyât, 1925, s. 33; el-Bağdadî, 1928, s. 36) Nazzâm'ın bu konuda filozofların tesirinde kaldığı söylenebilir. (el-Cüveynî, 1969, s. 143; Kutluer, 1993, s. 452)

İbnü'z-Zâğûnî, Nazzâm'a ve onun cevher anlayışı üzerinde etkili olduğunu düşündüğü filozoflara karşı, cisimlerin sonsuza kadar bölünebilir olduğu iddiasını reddeder ve bu görüşünü “üç cevher” örneği üzerinden temellendirmeye çalışır. Zihni bir tasavvur olarak üç adet cevherin varlığını kabul ettiğimizi düşünelim. Bu cevherlerden ikisi yan yana yerleştirilmiş, üçüncüsü ise bu ikisinin üzerine konumlandırılmış olsun. Bu düzenlemeyle ilgili olarak üç farklı ihtimal ortaya çıkar: Birincisi, üstteki cevherin alttaki iki cevherle aynı anda tam olarak hizalanmış olmasıdır. Bu durumda, bir cevherin iki ayrı cevherle aynı anda tamamen hizalanması gerekir ki, bu durum mantıken mümkün değildir. İkincisi, üstteki cevher yalnızca alttaki cevherlerden birinin üzerine yerleştirilmiş olabilir. Bu ise üçüncü cevherin yalnızca bir cevherle temas ettiğini gösterir; dolayısıyla ilk varsayımı geçersiz kılar. Üçüncü ihtimalde ise üstteki cevherin her iki alt cevherle temas hâlinde olduğu kabul edilir. Bu durumda da cevherlerin bölünebilir olduğu varsayımı gündeme gelir. İbnü'z-Zâğûnî, bu örnek üzerinden cevherlerin bölünmesinin bir noktada zorunlu olarak sona ereceğini ve bölünemez en küçük parçanın (el-cüz'ü'l-lezî lâ yetecezzâ) varlığını savunur. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 187)

Yine, İbnü'z-Zâğûnî, sonsuz bölünmenin mümkün olmadığını ortaya koymak ve konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için cisimlerdeki büyüklük ve küçüklüğe dikkatimizi çekmektedir. Çünkü cisimlerdeki büyüklük ve küçüklük cüzlerin azlığı ve çokluğu ile alakalı bir durumdur. Eğer iddia edildiği gibi cüzler sonsuz olursa hardal tanesi ile dağlar, insanların gözünde aynı olmaları gerekirdi. Ancak malum olan hardal tanesinin dağdan daha küçük olduğudur. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, ss. 187-188)

2.3. Araz

Araz, sözlükte sonradan ortaya çıkan, bir anda ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey anlamına gelmektedir. (Yavuz, 1991, s. 337) Bu kavramın kelâm



ilminde teknik bir terim olarak yer bulması, Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya tercümesiyle birlikte sistematik bir boyut kazanmıştır. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân, kelâm tarihinde "araz" terimini ilk kullanan isimler olarak öne çıkmaktadır. Ancak kavramın teorik bir çerçevede tanımlanması ve kelâmî fizik anlayışının temellerinden biri hâline gelmesi, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile birlikte gerçekleşmiştir. (Şemseddin, 1341, s. 68) Terimsel bağlamda anlam farklılıkları sınırlı olmakla birlikte, kelâm literatüründe araz kavramına ilişkin çeşitli tanımlamaların yapıldığı görülmektedir. Eş'arî arazi, "cisim ve cevhere ârız olan" şeklinde tanımlarken (İbn Fûrek, 1987, s. 211) Bâkîllânî, bekası mümkün olmayan, cevher ve cisimlere ârız olan ve varlığı ikinci anda ortadan kalkan" şeklinde tanımlamaktadır. (el-Bâkîllânî, 1987, s. 38) Cüveynî, arazlara "cevherle kaim olmak", "bekası imkânsız olmak" şeklinde mana vermektedir. (el-Cüveynî, 1950, s. 23) Mâtürîdîler arazi, "cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar" "bizzat mevcut olmayan, başkasıyla var olan sıfat" şeklinde tanımlamışlardır. (Pezdevî, 2003, s. 25)

İbnü'z-Zâğûnî, araz kavramını ele alırken, kendisinden önceki kelâm ve felsefe literatüründe yer alan tüm tanımlara eserinde yer vermektedir. Bu çerçevede, hem önceki yaklaşımları hem de kendi görüşünü yansıtarak arazi; "başkasıyla var olan", "varlığı başkasına muhtaç olan", "iki zaman diliminde varlığını sürdüremeyen" ve "varlığıyla birlikte yokluğu da zorunlu olan" şeklinde tanımlandığını aktarmaktadır. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 191) İbnü'z-Zâğûnî, bu tanımlar arasında özellikle ilk iki tanımın anlam bakımından aynı olduğunu ve araz kavramını kabul edenler arasında bunların doğruluğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını ifade etmektedir. Aktardığı son iki tanımın da muhteva bakımından örtüştüğünü belirtir. Zira her iki tanım da arazların iki zaman diliminde birden var olamayacağını; birinin var olduğu anda diğerinin zorunlu olarak yok olacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte İbnü'z-Zâğûnî, son iki tanıma ilişkin bazı filozofların farklı görüşler ileri sürdüğünü de kaydeder. Ona göre, bazı filozoflar hareket ve sükûn gibi arazların aklen tahayyül edilemeyeceğini savunmuşlardır. Diğer bir grup ise, karganın siyahlığı ya da zift gibi örneklerle ifade edilen bazı arazların duyularla idrak edilemeyeceğini öne sürmüştür. Ayrıca felsefî gelenekte yer alan başka bir grup filozof da, renklerin birer araz olduğunu kabul etmekle birlikte bunların ebedî olduklarını, dolayısıyla



yok oluşlarının sadece zihnen tasavvur edilebileceğini ileri sürmüştür. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, ss. 191-192)

Yapılan bu tanımlardan hareketle araz ile ilgili olarak şöyle bir soru sorulabilir: Arazın, kendine has bir hakikati var mıdır? Kendi zatıyla kaim, cevher ve cisimlerden ayrı bir varlık mıdır, değil midir?

Arazlar da cevherler gibi kendilerine özgü bir zat ve hakikate sahip varlık kategorisidir. Her ne kadar her iki varlık türü atomik bir yapı arz etse de ontolojik statüleri bakımından aralarında belirgin farklar bulunmaktadır. Bu fark, özellikle varlıklarını sürdürme biçimleri ve taşıyıcıya olan ihtiyaçları bağlamında ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, boşlukta yaratılan cevherler, var olmak için haricî bir taşıyıcıya muhtaç değildir; kendi zatlarıyla kaimdirler. Buna mukabil arazlar, kendi başlarına varlık kazanamazlar; mevcudiyetleri, zorunlu olarak bir cevhere, başka bir ifadeyle kendilerini taşıyacak bir mahale bağlıdır. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 192) Arazların kendine has bir atomik yapısı olduğunu kabul eden İbnü'z-Zâğûnî, âlemin sadece cisim ve cevherden meydana geldiğini iddia edenleri eleştirmektedir. Mesela, Basra Mu'tezilesi'ne bağlı ve döneminin önemli âlimlerinden kabul edilen Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816) onun bu eleştirilerinin hedefi olmuştur. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 191) Çünkü Keysân el-Esamm âlemde sadece cevher ve cisimlerin bulunduğunu kabul etmekte; arazları ise reddetmektedir. Ona göre üç boyutu bulunan, hareket eden veya duran, bileşik veya ayrı olan, canlı ve cansız, kokulu ve renkli olan cisim vardır. Cisimden ayrı olarak genişlik, uzunluk, derinlik gibi sıfatlar (arazlar) yoktur ve bunlar cismin tabiatında da bulunmazlar. (Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, 1990, s. 2/35-36; Yavuz, 1995, s. 354) Esamm'ın arazlar konusundaki görüşleri Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) düşünceleri ile benzerlik göstermektedir. (Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, 1990, s. 2/36-37)

İbnü'z-Zâğûnî, arazların varlığını reddeden Esamm ve benzeri düşüncüyü benimseyenlere karşı açık bir eleştiri yöneltmektedir. Ona göre, cisimde gözlemlenen hareket ve sükûn gibi durumlar, cismin zatından ayrı şeylerdir. Zâğûnî, eğer sükûn cismin zatından farklı bir unsur olmasaydı ya da hareket müteharrikten (hareket eden varlıktan) ayrı bir şey kabul edilmeseydi, o hâlde hareketin ortadan kalkmasıyla birlikte cismin de yok olması gerekirdi. Aynı şekilde, sükûn hâlinin sona ermesi durumunda da cismin varlığı son bulmalıydı. Ancak bunun fiilen imkânsız olduğu açıktır. Bu



durum, hareket ve sükûnun cismin özünden bağımsız olarak var olan şeyler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İbnü'z-Zâğûnî ayrıca, kelâmcıların ve filozofların büyük çoğunluğunun, arazların varlığına ve bu varlığın delillerine ulaşmadan önce doğru yöntemlerle cisim ve cevher kavramlarını tanımlayıp haklarında bilgi sahibi olduklarını ifade etmektedir. Ona göre, eğer cevher ile araz aynı mahiyette olsaydı, birine dair elde edilen bilgi diğerini de zorunlu olarak kapsamalıydı. Ancak bu durum gerçekleşmemektedir. Bu da cevher ve arazın birbirinden farklı mahiyetlere sahip olduğunu göstermektedir. (İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 192) Bu bağlamda İbnü'z-Zâğûnî, cevher ve arazın gerek epistemolojik gerekse ontolojik düzeyde birbirinden farklı varlık kategorileri olduğunu ortaya koymakta ve bu ayrım üzerinden arazları inkâr eden yaklaşımları temelsiz bulmaktadır.

3. İbnü'z-Zâğûnî'nin Âlem Tasavvuru

İbnü'z-Zâğûnî'nin cisim, cevher ve araz hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra, onun âlem tasavvuruna değinmek yerinde olacaktır. Zira kelâm âlimleri, atom nazariyesine dair düşüncelerini ifade ederken özellikle âlemin ezeli olmadığını vurgulamakta ve bu görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, âlemi oluşturan cüzlerin hâdis olduğunu ispat etmek öncelikli bir mesele olarak öne çıkar. Kelâm âlimlerinin eserleri incelendiğinde, “Dakîku'l-kelâm” başlığı altında öncelikle âlemi oluşturan unsurların tek tek ele alındığı ve Antik Yunan düşüncesinin aksine, âlemin ezeli değil, hâdis olduğu anlayışının temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Nitekim Antik Yunan atomcu düşüncesinde renk, koku, tat gibi nitelikler atomların birleşip ayrılmaları sonucu ortaya çıkan ikincil özellikler olarak kabul edilirken; kelâm âlimleri bu tür nitelikleri atomların zâtî özellikleri olarak görmezler. Bununla birlikte, arazların ontolojik statülerine ilişkin yaklaşımları, Antik Yunan atomculuğundan belirgin şekilde ayrılır. Çünkü mütekellimûna göre arazlar, zihnin ürettiği sübjektif olgular değil, bizzat Tanrı tarafından yaratılmış muhdes varlıklardır. Bu arazların varlığı ise süreklilik arz etmez; yani bir araz, iki zaman aralığında varlığını koruyamaz. Varlıklarını sürdürebilmeleri, Tanrı'nın onları her an yeniden yaratmasına bağlıdır. Ancak bu yeniden yaratım, daha önceki arazın devamı değil, mahiyeti itibarıyla tamamen yeni bir arazdır. Önceki arazla aralarında sadece aynı cinse ait olmaları dışında herhangi bir ontolojik bağları bulunmamaktadır. (el-Bâkîllânî, 2000, s. 16; İbnü'z-Zâğûnî, 2003, ss. 191-192;



Bulgen, 2022, s. 202) Bu anlayış, kelâm literatüründe “teceddüd-i emsâl” terimiyle ifade edilmiştir. (Karadaş, 2007, ss. 10-16)

İbnü’z-Zâğûnî, âlemin sürekli bir yaratılış süreci içerisinde bulunmasının, onun ezeli olmadığını düşündürdüğünü belirtmektedir. Zira her bir cüzün yaratılması, ona bir başlangıç ve bir son tayin eder. Âlem ise bu cüzlerin toplamından müteşekkildir. Dolayısıyla, her bir parçası başlangıç ve sona sahip olan bir varlığın kendisinin de bir başlangıca ve sona sahip olması gerekir. Başlangıcı ve sonu olan bir varlık ise ne ebedî ne de ezeli olabilir. Bu önermeden hareketle, İbnü’z-Zâğûnî, âlemin ezeli değil, hâdis olduğunu savunmaktadır. (İbnü’z-Zâğûnî, 2003, s. 214)

İbnü’z-Zâğûnî’nin âlemin hâdis oluşuna dair ileri sürdüğü bir diğer delil, cevherlerin kimi zaman birleşmiş, kimi zaman ise ayrılmış hâlde bulunmalarıdır. Zira bir zaman diliminde hem birleşme hem de ayrışmanın aynı anda gerçekleşmesi mümkün değildir. Bilakis bu iki durum birbirini takip eder; yani birleşme gerçekleştiğinde ardından ayrışma meydana gelir. Aynı anda her iki hâlin birlikte bulunması imkânsızdır. Bu süreklilik arz eden değişim hâli, cevherlerin sabit bir mahiyete sahip olmadıklarını, dolayısıyla yaratılmış olduklarını gösterir. Benzer şekilde, diğer bütün hâdis arazlar da eşyanın mahiyetlerinde, yani cevherlerde, varlık kazanırlar ve bu hâllerıyla yaratılmış olduklarına kesin bir delil teşkil ederler. Cevherlerin, arazlardan bağımsız ve soyut bir şekilde varlık kazanmadıkları ispatlandığında, bu durum onların varlık bakımından daima arazlarla birlikte bulunmalarını gerekli kılar. Dolayısıyla, hâdis olan bir şeyden ayrılmayan ve onunla sürekli birlikte bulunan bir şeyin de hâdis olması gerekir. Bu da, âlemin yaratılmışlığına ilişkin kesin bir delil olarak ortaya konur. (İbnü’z-Zâğûnî, 2003, s. 215)

Onun âlemin ezeli olduğu düşüncesine karşı getirdiği bir başka delil “anasır-ı erbaa” dört unsurun hâdis olduğudur. Anasır-ı erbaa (ateş, hava, su ve toprak) Antik Yunan’a ait bir düşüncedir. Bu düşünceye göre Tanrı kâinatı yoktan var etmemiş kendisi gibi ezeli olan kainatın ilk maddesine şekil verip onu düzene sokmuştur. İlk madde Thalese göre su, Anaximenes’e göre hava, Herakletios’a göre ateştir. Daha sonra Empedokles her şeyin kökleri kabul ettiği bu unsurları “ateş, hava, su ve toprak” şeklinde formüle ederek, bunları kâinatın ana unsurlarını teşkil ettiğini savunmuştur. (Zeller, 2008, ss. 87, 219; Karıağa, 1991, ss. 149-151) Ancak burada İbnü’z-Zâğûnî’nin âlemin ezeliliği noktasında eleştirdiği kitle filozoflardan



etkilenen Dehrîler'dir.(İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 214) Çünkü Dehrîler'in bir kısmı âlemdaki her şeyin, sıcak, soğuk, yaş, kuru gibi dört unsurun karışımı neticesinde oluştuğunu söylerken bir kısmı da toprak, hava, su ve ateşten meydana geldiğini iddia etmektedirler.(Câhız, 1969, s. 5/40) Ayrıca onlar, ölüm ve hayatın duyular âlemindeki nesnelerin tabiatlarındaki birleşme ve ayrışmayla oluştuğunu, bu oluş ve bozulustaki gerçek failin dehr (zamanın ve evrenin sonsuz) olduğuna inanmaktadırlar.(eş-Şehristânî, 1934, s. 30)

İbnü'z-Zâğûnî Dehrîler'in bu iddialarına karşılık olarak şu cevabı vermektedir: “Biz onlara deriz ki: Sizin “dört unsur” (su, toprak, ateş, hava) diye adlandırdığınız bu unsurlar, ya bizim dediğimiz gibi hâdistir ya da sizin zannettiğiniz gibi kadîmdir. Fakat onların kadîm olması caiz değildir. Zira kadîm olduklarını farz etsek bile, şu iki durumdan biri söz konusu olurdu: Ya bunlar kendi sıfatları üzere (ilk hâlleri üzere) ya birleşmiş ya da ayrılmış olurdu. Eğer bu unsurlar, kadîm olmaları esnasında belli bir vasıf (örneğin ayrılmışlık veya birleşmişlik) üzere bulunuyorlarsa, bu vasıf onların zatlarından ayrılmaz olurdu. Çünkü kadîm olan bir şeyde sıfat değişikliği (zeval) tasavvur edilemez. Siz de (Dehrîler) kadîm zâtlar için yokluk ve değişmenin imkânsız olduğunu kabul etmektesiniz. Bu iki durumdan biri zorunlu olurdu: Eğer ilk hâlleri ayrılmış olmak ise, o zaman birleşme ve terkip imkânsız olurdu. Bu da âlemin varlığının imkânsızlığına yol açar. Eğer ilk hâlleri terkip ve birleşme ise, o zaman da tekrar ayrışmaları ve asli unsurlarına dönüşmeleri imkânsız olurdu. Oysa biz açıkça müşahade ediyoruz ki, bu unsurlar arasında birleşme, ayrışma, istihâle (başkalaşma) ve tekrar asıllarına dönüş gibi haller birbirini takip etmektedir. Bu da onların kadîm olmadıklarını, bilakis hâdis olduklarını açıkça göstermektedir.”(İbnü'z-Zâğûnî, 2003, s. 215)

İbnü'z-Zâğûnî göre, âlem ve içindeki unsurlar hem zatları itibarıyla hem de taşıdıkları nitelikler itibarıyla sonradan var edilmiş, yani hâdis kılınmıştır. Duyularla elde edilen bilgiler ve aklî muhakeme birlikte değerlendirildiğinde, âlemin ve unsurlarının ezeli olmadıkları kesin bir şekilde anlaşılmaktadır. Böylece İbnü'z-Zâğûnî, Dehrîye gibi akımların ve unsurların kadîm olduğunu savunan görüşlerin bâtıllığını ilmi yöntemlerle açıkça ortaya koymaktadır.



Sonuç

Bu çalışmada, Hanbelî âlimlerinden İbnü'z-Zâğûnî'nin cisim, cevher ve araz kavramları etrafında şekillenen Tanrı-âlem ilişkisine dair yaklaşımı ele alınmıştır. İslâm düşüncesinde tercüme hareketleriyle birlikte yoğun biçimde tartışılmaya başlanan Grek felsefi mirasının, özellikle kelâm ilminde atomcu teori üzerinden nasıl yeniden üretildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte atomculuk, başlangıçta Mu'tezile tarafından sistematik hale getirilmiş, ardından Eş'arî ve Mâtürîdî gelenekte önemli bir teorik zemin kazanmış, nihayetinde ise genellikle nas merkezli ve akla mesafeli bir çizgiyle özdeşleştirilen Hanbelî çevrelerde dahi karşılık bulmuştur. İbnü'z-Zâğûnî, bu yönüyle, mezhep sınırlarının sanıldığından daha geçirgen olduğunu gösteren dikkat çekici bir örnek teşkil etmektedir.

İbnü'z-Zâğûnî'nin cisim, cevher ve araz anlayışı, onun âlemin hudûsunu temellendirme çabasının merkezinde yer almaktadır. Âlemi atomik parçalardan oluşan bir yapı olarak tasavvur etmesi, her bir cüz'ün sonradan var kılındığı fikrinden hareketle bütünü de hâdis olduğunu savunmasına imkân tanımaktadır. Cevherlerin birleşme ve ayrılmaya tâbi olması, arazların bekâsının imkânsızlığı ve anâsır-ı erbaa teorisine yönelttiği eleştiriler, âlemin ezeliliğini savunan felsefi yaklaşımlara karşı geliştirilmiş tutarlı bir kelâmî savunma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede İbnü'z-Zâğûnî, atomcu teoriyi yalnızca ödünç alınmış bir felsefi araç olarak değil, teolojik öncüllerle yeniden anlamlandırılmış bir delillendirme yöntemi olarak kullanmaktadır.

Sonuç itibarıyla İbnü'z-Zâğûnî'nin yaklaşımı, Hanbelî geleneğin homojen ve bütünüyle akıl karşıtı bir yapı arz etmediğini; aksine, nas merkezli tutumunu korumakla birlikte akli istidlallere başvuran ve kelâmî yöntemleri meşru gören bir damar barındırdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, İslâm kelâmının Grek felsefesinden devraldığı kavram ve teorileri eleştirel bir süzgeçten geçirerek kendi teolojik amaçları doğrultusunda dönüştürme ve yeniden inşa etme kapasitesine sahip olduğunu da göstermektedir. Bu yönüyle İbnü'z-Zâğûnî'nin düşüncesi, hem Hanbelî kelâmının imkânlarını hem de klasik kelâm-felsefe etkileşiminin çok katmanlı yapısını anlamak bakımından önemli bir örnek sunmaktadır.



Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. (1971). *Er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye (Akâ'idü's-selef içinde)*. y.y.
- Bulgen, M. (2022). *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (3. bs). TDV Yay.
- Câhız, E. O. (1969). *Kitâbu'l-bayavân*. y.y.
- Ebû Ya'lâ el-Ferra, M. b. el-H. b. M. b. H. (t.y.). *İbtâlüt-te'vilât li-abbâri's-sfât* (Vols. 1-12). y.y.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'arî. (1990). *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. el-Mektebetü'l-'As-riyye.
- el-Bağdadî, A. b. T. b. M. (1928). *Uşûlû'd-dîn*. Daru'l-Funûn.
- el-Bağdadî, A. b. T. b. M. (1990). *El-Fark Beyne'l-Fırak*. y.y.
- el-Bâkılânî, K. E. B. M. (1987). *Kitabu't-Tembidu'l-Evâil ve Telbisu'd-Delâil*. Müessesetü'l-kütübü's-sekâfiyye.
- el-Bâkılânî, K. E. B. M. (2000). *El-İnsâf fî mâ yecibü i 'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-ceblü bib*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- el-Berbehârî, E. M. H. b. A. b. H. (1997). *Şerhu's-sunne*. Daru's-Selef.
- el-Cüveynî, İ.-H. E.-M. (1950). *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî uşûlil-i 'tikâd*. Mektebetü'l-Hancî.
- el-Cüveynî, İ.-H. E.-M. (1969). *Eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*. y.y.
- Ess, J. van. (2014). Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi (M. Bulgen, Çev.). *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 267-286.
- eş-Şehristânî, E.-F. T. M. b. A. b. A. (1934). *Nihayetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. y.y.
- Gutas, D. (1999). *Greek Thought Arabic Culture*.
- Hayyât, A. b. M. (1925). *İntisâr ve'r-redd'alâ İbnî'r-Râvendî el-mülbid*. y.y.
- İbn Fûrek, E. B. M. b. el-Hasen. (1987). *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*. Dârü'l-Maşrîk.
- İbn Manzûr, E.-F. C. M. b. M. (t.y.). *Lisânü'l-'Arab*. Dârü Sadr.
- İbnü'l-Cevzî, E.-F. (t.y.). *Def'u şübbeti't-teşbîh*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- İbnü'z-Zâğûnî, E.-H. A. b. U. (2003). *El-İzâh fî usûlî'd-dîn*. Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.
- Karadaş, Ç. (2007). İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim-. *Usul İslam Araştırmaları*, 8(8), 7-22.



- Karatay, M. (2024). *Hanbeliliğin Eş'arîleşmesi Hicri IV.-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği*. Ankara Okulu Yayınları.
- Karlıağa, H. B. (1991). Anâsır-ı Erbaa. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 3). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karlıağa, H. B. (1993). Cisim. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (1993). Cevher. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 7). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi. (1305). *Kâmus Tercemesi*.
- Pezdevî, E.-Y. (2003). *Usûlü'd-dîn*. Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Râgıb el-İsfahânî. (t.y.). *El-Müfredât fî 'Arabi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Ma'rife.
- Şemseddin, M. (1341). Mütakellimîn Atom Nazariyesi. *Daru'l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1, 58-119.
- Topaloğlu, A. (2020). *Filozfların Tanrısı*. İz Yayıncılık.
- Wolfson, H. A. (2016). *Kelâm Felsefeleri* (K. Turhan, Çev.; 3. bs). Kitabevi.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). Araz. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 3). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). Esan, Ebû Bekir. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 11). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zeller, E. (2008). *Grek Felsefesi Tarihi* (A. Aydoğan, Çev.; 2. bs). Say Yayınları.



Öz: Bu makalede, Hanbeli âlimlerinden İbnü'z-Zâğûnî'nin cisim, cevher ve araz kavramları çerçevesinde Tanrı ve âlem ilişkisine dair geliştirdiği görüşler incelenmektedir. Tercüme hareketleriyle birlikte İslâm dünyasına giren Grek felsefi mirasının etkisiyle, kelâm ilmine atomcu düşünceye dayalı yeni tartışma konuları dâhil olmuştur. Mu'tezili âlimler öncülüğünde başlayan bu süreç, zamanla Eş'arîler ve Mâtürîdîler tarafından da benimsenmiş, hatta Hanbeli geleneği içerisinde de yankı bulmuştur. Bu çalışma, Hanbeli geleneği içerisinde akli istidlalleri kullanan önemli bir figür olan İbnü'z-Zâğûnî'nin, atomcu teori ve kelâmî argümanları nasıl yorumladığını analiz etmektedir. Makalede öncelikle atomcu düşüncenin kelâm ilmine girişine kısa bir çerçevede değinilmiş, ardından İbnü'z-Zâğûnî'nin cisim, cevher ve araz anlayışı sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Son bölümde ise onun âlemin hâdisliğine dair geliştirdiği istidlaller incelenmiş; böylece İbnü'z-Zâğûnî'nin Tanrı ve âlem ilişkisini nasıl temellendirdiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbnü'z-Zâğûnî, cisim, cevher, araz, anasır-ı erbaa.

