

## İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma

**Orhan Şener Koloğlu**  
Dr., U. Ü. İlahiyat Fakültesi

### Özet

*Kelâm ilmindeki yaratma teorilerinden biri kümûn teorisidir. Nazzâm'a atfedilen bu teori tüm varlıkların tek bir seferde yaratıldığını öngörmektedir. Ancak kelâm düşüncesinde kabul edilen iki tür kümûn teorisi vardır: Geniş kapsamlı kümûn teorisi ve dar kapsamlı kümûn teorisi. Geniş kapsamlı teori kümûnu tüm varlıklar için geçerli kılarken, dar kapsamlı teori sadece zeytinde yağın, üzümde suyun bulunması gibi sınırlı durumları kümûnun kapsamında kabul eder. İbn Hazm kümûn teorisini sadece dar kapsamlı olarak kabul eder ve eşyanın tamamının tek bir seferde yaratıldığını öngören geniş ölçekli teoriyi reddeder. Buna bağlı olarak âlemde yaratmanın süreklilik arz ettiğini söyler.*

### Abstract

#### Latency and Creation in Ibn Hazm's Thought

*One of the creation theories in kalâm is the theory of latency (kumûn). This theory, ascribed to al-Nazzâm, maintains that all creatures was created at once. There are, however, two different theories of latency in kalâm: The Comprehensive Theory of Latency and the Limited Theory of Latency. The main difference between them is while the comprehensive theory affirms the latency for all creatures, the other one restricts it only to limited*

*number of things such as oil in an olive and juice in a grape. Ibn Hazm, the famous Zāhirite thinker, accepts only the limited theory and rejects the comprehensive one. Therefore he assumes the continuous creation in the universe.*

**Anahtar Kelimeler:** İbn Hazm, Nazzâm, Kümûn Teorisi, İstihâle, Yaratma.

**Key Words:** Ibn Hazm, Nazzâm. Theory of Latency (*Kumûn*), *Istihâle*, Creation.

Kelâm ilminin âlem tasavvuru genel itibariyle atomculuk düşüncesine dayanır. Bu düşünce âlemin bölünemeyen cevherlerden ve onlara ilişen arazlardan oluştuğunu öngörmektedir. Kelâmcılar bu anlayışı geliştirerek hem Allah'ın varlığını kanıtlamaya, hem de âlemin yaratılışını açıklamaya çalışmışlardır. Bu yönüyle atomculuk, aynı zamanda bir yaratma teorisini de ifade etmektedir.<sup>1</sup> Şüphesiz İslâm Düşüncesini oluşturan aktörler, başta kelâmcılar olmak üzere, yaratılışın yoktan olduğunu kabul etmişlerdir. Yani âlem zaman içinde, Allah'ın “kûn” hitabıyla yokluktan varlığa gelmiştir.<sup>2</sup> Ancak bu “kûn” hitabı ne şekilde gerçekleşmiştir? Özellikle kelâmcılara atomculuk düşüncesiyle bu gerçeğin teorik açıklamasını ortaya koymayı amaçlamışlardır. Onların nezdinde Allah cevherleri ve arazları yaratmak ve bunları birbirleriyle telif etmek sûretiyle varlığı

- 
- <sup>1</sup> Kelâm'daki atomculuk düşüncesi hakkında şu kaynaklara bakılabilir: S. Pines, *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn*: Bu konuda yapılan ilk mütekâmil çalışma kabul edebiliriz. Konuyla ilgili temel kavramlar ele alınmakta ve özellikle atomculuğun kaynağı hakkındaki teorilere yer verilmektedir. Kezâ Ebû Bekr Zekeriya er-Râzî'nin (ö. 313/925) düşüncesindeki atomculuk hakkında da bilgi verilmektedir. Ayrıca kitabın sonuna O. Pretzl'in atomculuk hakkındaki “Die Frühislamische Atomenlehre” başlıklı klâsik makalesinin çevirisi de (“Mezhebü'l-Cevheri'l-Ferd inde'l-Mütekellimîne'l-Evvelîn” başlığıyla) eklenmiştir; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 466–517: Kelâm atomculuğunun özellikle Grek atomculuğuyla olan bağlantıları bağlamında irdelenmekte ve anti-atomcu fikirlere yer verilmektedir; A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Çalışmanın tamamı Mutezile sistematğinde atomculuk düşüncesine ayrılmıştır*; M. A. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 231–272: Teorinin temel dayanakları hakkında bilgi verilmekte ve özellikle teori sayesinde açıklanmaya çalışılan konuların analizine değinilmektedir; R. M. Frank, “Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis”: Teoriyle ilgili kavramların Eşarî kelâmındaki işlenişini ele alınmaktadır; C. Karadaş, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, 81–100: Kelâm atomculuğuna kaynaklık ettiği varsayılan kültür çevrelerinin tartışması yapılmaktadır; İ. Kutluer, “Cevher”, 452–454: Kısa olmasına rağmen oldukça doyurucu bilgiler içermektedir.
- <sup>2</sup> Matürîdî gelenekte “kûn” emrinin Allah'ın fiil ve yaratılışının süratinden kinâye olarak algılandığının gözden uzak tutulmaması gerekir. Geniş bilgi için bk. T. Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 121.

vücûda getirmiştir. Âlemde her an yeni şeylerin varlık alanına gelmesinin yanında, varlığın görünümünde sürekli değişiklik olduğu ve varlığın bizler tarafından algılanmasını sağlayan unsurlar arazlar oldukları için, bu durum arazların sürekli yaratıldığı düşüncesini doğurmuştur. Bu da atomculuğa dayalı yaratma düşüncesinin önemli özelliklerinden birini ortaya koyar: Süreklilik. Bu yönüyle kelâm atomculuğunun ifade ettiği yaratma düşüncesinin iki temel özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz: Yaratma yoktandır ve süreklidir.<sup>3</sup>

Ancak kelâm düşüncesinde yoktan yaratma düşüncesini destekleyen tek âlem tasavvurunun atomculuk olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim kelâm ilminde sınırlı çerçevede kalsa da atomculuğu reddeden düşünürler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en meşhuru Mutezili kelâmcı Nazzâm'dır (ö. 220–230/835–844 arası). Diğer tüm “kelâmcılar” gibi yoktan yaratmayı kabul eden Nazzâm, diğerlerinden farklı olarak yoktan yaratmanın açıklamasını atomculukta değil, onun yerine ikâme ettiği *kümûn* teorisinde bulmuştur. Diğer atomcu kelâmcıların Allah'ın varlığını ve âlemin yaratılışını atomculukla ifade ettiklerine benzer şekilde, o da bunları *kümûn* teorisine ifade etmiştir.<sup>4</sup> Bu yönüyle *kümûn* teorisini atomculuğa alternatif bir açıklama olarak kabul edebiliriz.<sup>5</sup>

Pek tabii *kümûn* teorisinin atomculuğa alternatif bir teori olarak geliştirilmesi, onun atomculuğu reddeden herkesin kabul ettiği ya da kabul etmek zorunda kaldığı bir düşünce olduğu şeklinde algılanmamalıdır. Nitekim kelâmî düşüncede atomculuğu reddetmeyle tanınan bir diğer düşünür İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Eleştirel bir düşünür olan İbn Hazm atomculuğu, görünür olgulara (eşyanın “zâhir”ine) ve dinsel verilere (nassın “zâhir”ine) aykırı bulduğu için reddeder.<sup>6</sup> Ancak o bu reddedişini bir sistem uğruna yapmadığından, diğer bir deyişle bunun yerine yeni bir sistem ikâme etme gibi bir amacı olmadığından, alternatif teoriler de onun eleştirel tutumundan nasibini almıştır. Bu makalede İbn Hazm'ın, kelâm sistematğinde atomculuğa karşı geliştirilen en önemli teori olan *kümûn* teorisine bakışının irdelenmesi ve onun yaratma konusundaki düşüncelerinin

<sup>3</sup> Kelâm düşüncesinde yaratılış hakkında ayrıca bk. T. Yücedoğru, *a.g.e.*, 75–124.

<sup>4</sup> Bk. U. M. Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, 58–63.

<sup>5</sup> İslâm Düşüncesinde atomculuk ve *kümûn* teorisinin dışında geliştirilen bir diğer âlem tasavvuru ise özellikle Meşşâî filozoflar tarafından kabul edilen madde ve form (*heyûla* ve *sûret*) anlayışıdır. Aristo'dan tevârüs edilen bu anlayış âlemin yapıtaşının ezeli madde olduğunu kabul ettiğinden yoktan yaratmayı dışlamaktadır. Bu yönüyle madde-form anlayışı özellikle kelâmcılar tarafından şiddetle reddedilmiş ve kelâm alanında kendine taraftar bulamamıştır.

<sup>6</sup> Bk. O. Ş. Koloğlu, “İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi”, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 26–28 Ekim 2007, Bursa (yayım aşamasında).

ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu yüzden öncelikle *kümûn* teorisi hakkında ana hatlarıyla bilgi vermenin gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Yukarıda da aktardığımız üzere Nazzâm'ın adıyla âdetâ özdeşleşen ve kısaca, “bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (araz) cisimde bilkuvve var olması”<sup>7</sup> ya da “kâinatın ve türlerin nüvesi ve ibtidai şekli olarak yaratılan ilk varlığın kendinden sonra ortaya çıkacak olan bütün varlık türlerini ve nesilleri kendinde, gizli (*bi'l-kuvve*) olarak bulundurması”<sup>8</sup> şeklinde tanımlanabilecek *kümûn* teorisi ana hatlarıyla varlığın tek bir seferde, bir bütün olarak yaratılmasını ifade eder.<sup>9</sup> Nitekim teori hakkında derli toplu bilgi veren ilk müelliflerden biri olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Nazzâm'a atfettiği görüşler bu yöndedir:

Onun [Nazzâm] rezilliklerinden ondördüncüsü Allah Teâlâ'nın tüm insanları, hayvanları, diğer canlıları, bitki türlerini ve maden cevherlerini aynı anda (*fî vaktin vâhid*) yarattığı şeklindeki görüşüdür. [Bu görüşe göre] Âdem (as.)'in yaratılması onun zürriyetinin yaratılmasından önce değildir. Anaların yaratılması [da] çocuklarının yaratılmasından önce değildir. (Nazzâm) Allah Teâlâ'nın tüm bunların hepsini aynı anda (*fî vaktin vâhid*) yarattığını iddia etmiştir, şu kadar var ki eşyanın çoğu diğer kısmındadır (eşyanın bir kısmı diğer kısmında gizlidir). Öncelik ya da sonralık ancak bunların buldukları mekanlardan ortaya çıkışlarında (*zuhûrlarında*)dır.<sup>10</sup>

Bu teori hakkında bilgi veren müelliflerden olan Şehristânî'nin verdiği bilgiler de, Bağdâdî'nin yukarıda nakledilen rivâyetiyle uyum içerisindedir:

[Onun (Nazzâm) görüşerinden] sekizincisi Allah Teâlâ'nın maden, bitki, hayvan, insan olsun tüm varlıkları (*mevcûdât*) şu anda oldukları biçimde tek seferde (*def'at<sup>ten</sup> vâhide<sup>ten</sup>*) yarattığı görüşüdür. [Bu görüşe göre] Âdem (as.)'in yaratılması onun zürriyetinin yaratılmasından önce değildir. Şu kadar var ki Allah Teâlâ bunların bir kısmını diğer bir kısmında gizlemiştir (*ekmene*). Öncelik ve sonralık bunların yaratılmasında (*hudûs*) ve var olmalarında (*vücûd*) değil, ancak gizlendikleri yerlerden (*mekâminihâ*) ortaya çıkışlarında (*zuhûrlarında*)dır.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Bk. Y. Ş. Yavuz, “Kümûn”, 552.

<sup>8</sup> Bk. M. Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 37.

<sup>9</sup> Krş. J. van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, 95.

<sup>10</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 142. Krş. için bk. a.mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104. Eserin çevirisinde bu pasajın kısmen yanlış tercüme edildiği kanaatindeyiz.

<sup>11</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 56.

Hemen hemen birbirinin tekrarı olan bu pasajlar teorisinin temel tezlerini ortaya koymaktadır: Eşya şu anda var olduğu şekliyle tek bir seferde ve bütün olarak yaratılmıştır, yaratılan bu eşya birbirinin içine gizlenmiştir ve yaratılan ve gizlenen şeyler zamanı gelince ortaya çıkmaktadır. Pek tabii şu hususu da vurgulayalım ki, bu rivâyetler varlıkların tamamını *kümûn* kapsamına alarak geniş ölçekli bir *kümûn* çerçevesi çizmektedir.

Ancak teorisinin bu haliyle Nazzâm'a atfedilmesi kesinlik taşıyamamaktadır. Nitekim en erken kaynaklardan sayabileceğimiz Hayyât teorisini hakkında Bağdâdî ve Şehristânî'nin ifadeleriyle neredeyse aynı ifadeleri kullanarak bilgi verir.<sup>12</sup> Ancak o, kaynağını İbnü'r-Ravendî (ö. 301/913–14 [?]) olarak açıkladığı bu bilgilerin Nazzâm'a atfedilen bir iftiradan ibaret olduğunu, Nazzâm'ın bu konuda sadece: "Allah'ın dünyayı bir bütün olarak (*cümle<sup>ten</sup>*) yarattığını" söylediğini belirtir.<sup>13</sup> Bu yönüyle Hayyât, Bağdâdî ve Şehristânî'nin rivâyet ettiği şekildeki geniş ölçekli bir *kümûn* teorisinin Nazzâm'a atfedilmesini doğru kabul etmemektedir. Onun, söz konusu müelliflerle ortak olduğu tek husus, âlemin bir bütün olarak yaratıldığıdır. Zira âlemin bir bütün olarak (*cümle<sup>ten</sup>*) yaratılması, aynı zamanda âlemin tek bir seferde yaratılmasını da ifade etmektedir.<sup>14</sup>

Öte yandan Eşarî'nin verdiği bilgiler de Hayyât ile hemen hemen aynı düzlemindedir. O geniş ölçekli bir *kümûn* tasviri yapmaksızın Nazzâm'ın sadece yağın susamda ve zeytinde, ateşin ise taşta saklı (*kâmin*) olduğunu<sup>15</sup> ve aynı zamanda Allah'ın cisimleri tek bir seferde (*darbe<sup>ten</sup> vâhide<sup>ten</sup>*) yarattığını söylediğini kaydeder.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> "Sonra [İbnü'r-Ravendî] şöyle dedi: (Nazzâm) Allah'ın insanları, hayvanları, canlıları, cansız varlıkları, bitkileri aynı anda (*fî vakt<sup>in</sup> vâhid*) yarattığını, ne Âdem (as.)'in yaratılmasının zürriyetinin yaratılmasından önce, ne de anaların yaratılmasının çocuklarının yaratılmasından önce olduğunu iddia ediyordu. Şu kadar var ki Allah eşyanın bir kısmını diğer bir kısmında gizlemiştir (*ekmene*). Öncelik ve sonralık yaratmada (*halk* ve *ihтира*) değil ancak bunların buldukları mekanlardan ortaya çıkışlarında (*zuhûrlarında*)dır". Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 44.

<sup>13</sup> Hayyât, *a.g.e.*, 44. Ayrıca bk. H. A. Wolfson, *a.g.e.*, 498–499. Burada müellif, Hayyât'ın konuya ilişkin rivâyetini kullanır, ancak onun yaptığı ayırımı dikkate almaksızın rivâyetteki tüm yarguları Hayyât'ın ağzından Nazzâm'a atfeder.

<sup>14</sup> Kezâ bk. M. A. Ebû Ride, *Min Şüyûhi'l-Mutezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhü'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, 141. Müellif burada kaynakların üzerinde ittifak ettiği tek hususun, eşyanın toptan ve tek bir seferde yaratılması olduğunu söyler.

<sup>15</sup> Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 329.

<sup>16</sup> Eşarî, *a.g.e.*, II, 404. Ancak Eşarî burada Nazzâm'ın cisimlerin her an yaratılmakta olduğunu söylediğini de ekler ("*enne'l-cisme fî külli vakt<sup>in</sup> yuhleku*").

En erken kaynaklar olan Hayyât ve Eşari'nin bize verdiği bu bilgiler, Bağdâdî ve Şehristânî gibi daha muahhar kaynaklarda tasvir edilen geniş ölçekli *kümûn* teorisini Nazzâm'ın gerçekten de kabul edip etmediği hususunda soru işaretlerine yol açmaktadır. Nitekim Hayyât'ın geniş ölçekli bu teoriyi İbnü'r-Ravendî'nin bir iftirası olarak nitelendirmesi, teorinin Nazzâm'la olan bağı hususunda şüphelere sebep olmaktadır. Bu makalenin amacı Nazzâm'ın *kümûnu* ne derece kabul edip etmediğini tartışmak olmamakla birlikte, gerçekten de geniş ölçekli *kümûn* teorisine dair örneklerin doğrudan Nazzâm'a atfını doğrulayan metinlerin bulunmadığını söylemeliyiz.<sup>17</sup> Ancak kesin olan şu ki bir şekilde Nazzâm teoriyi bütün içeriğiyle kabul eden bir şahıs olarak İslâmî çevrelerde meşhur olmuştur.<sup>18</sup>

Kelâm alanında genellikle Nazzâm'ın adıyla özdeşleşmiş olmasına rağmen, *kümûn* teorisi bir çok düşünür tarafından çeşitli derecelerde olsa da kabul edilmiştir. Nitekim Eşari'nin aktardığına göre Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) eşya içerisinde gizli olanlarla (*kevâmin*) gizli olmayanlar olduğunu söylemektedir. Dırâr'a göre zeytindeki ve susamdaki yağ, üzümdeki usâre gibi şeyler gizli olan şeylerdir.<sup>19</sup> Yine Eşari, Nazzâm'la birlikte Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849[?]), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ve Bişr b. el-Mutemir'in (ö. 210/825) de yağın zeytinde ve susamda, ateşin taştta saklı (*kâmin*) olduğunu söylediklerini kaydeder.<sup>20</sup> Hatta daha da ileri giderek "ehl-i nazar"dan pek çoğunun ateşin taştta gizli olduğunu (*kâmin*) kabul ettiklerini de ekler.<sup>21</sup> En erken kaynak sayabileceğimiz Eşari'nin bize verdiği bilgiler, Dırâr b. Amr gibi *kümûn* teorisinin amansız muhalifi,<sup>22</sup> Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf

<sup>17</sup> Nitekim M. A. Ebû Rîde, teori hakkında en fazla detaya yer veren Câhız'ın bile, insanın menide yahut hurma ağacının hurma çekirdeğinde gizli olduğu yönünde Nazzâm'dan aktardığı bir rivâyetinin olmadığını söyler. Bk. M. A. Ebû Rîde, *a.g.e.*, 149.

<sup>18</sup> Böyle bir yargının sebebi belki de Nazzâm'ın âlemin tek bir seferde, bir bütün olarak yaratıldığını kabul etmesidir. Neredeyse tüm kaynakların üzerinde ittifak ettiği bu düşünce zımnen de olsa tüm varlığın (Bağdâdî ve Şehristânî rivâyetlerinde spesifik olarak zikredilen tüm örneklerin) birlikte yaratıldığını içermektedir. İşte bu düşünce muhtemelen sonraki nesiller tarafından teorinin, ihtiva ettiği bütün anlamlar ile birlikte Nazzâm ile birbirlerinden ayırlamayacak derecede özdeşleştirilmesine yol açmış ve muhtemelen, Nazzâm kabul etmemiş ya da açıkça ifade etmemiş olsa bile, o devirde entelektüel çevrelerde bilinen geniş ölçekli *kümûn* teorisine dair örnekler, İslâmî çevrede teorinin en ünlü taraftarı olan Nazzâm'a atfedilmiştir.

<sup>19</sup> Eşari, *a.g.e.*, II, 328.

<sup>20</sup> Eşari, *a.g.e.*, II, 329.

<sup>21</sup> Eşari, *a.g.e.*, II, 328. Eşari bunlar arasında mutezili kelâmcı Ebû Cafer el-İskâfî'yi (ö. 240/854) ismen zikreder.

<sup>22</sup> Dırâr b. Amr özellikle Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayavân*'ında *kümûn* teorisi bağlamındaki tartışmalarda "ashâbü'l-arâz"ın bir temsilcisi olarak teorinin en

gibi farklı bir âlem tasavvurunun kurucusu olan şahsiyetlerin dahi *kümûn* teorisini belirli derecelerde olsa da kabul ettiğini göstermektedir. Bu durum bize en azından başlangıçta *kümûn* konusuyla ilgili iki teorinin geliştiğini ve entelektüel alanda tanındığını göstermektedir. Bunlardan ilki Nazzâm'a atfedilen ve yukarıda da zikredilen bütün âlemi kuşatan "geniş *kümûn* teorisi"; diğeri ise ilk dönem kelâm ilminin gözde şahsiyetlerinin hemen hemen hepsinin kabul ettiği "sınırlı *kümûn* teorisi"dir.<sup>23</sup> İlk teori, varlıkların tamamının bir defada yaratıldığını öngörürken; ikincisi ise sadece bir kısım varlığın birbirine zıt unsurlardan müteşekkil olduğunu, bu unsurların birbirlerine zıt olmalarına rağmen tek bir cisimde bulunabileceklerini öngörür.<sup>24</sup>

Sınırlı *kümûn* teorisi kapsamında verilen örnekler incelendiğinde bunların iki temel özellik taşıdığını görülür. i) Bunlar insan fiili sonucu açığa çıkarlar; ii) Açığa çıkan şeylerin, insanın fiiliyle açığa çıkmadan önce orada oldukları hissedilir. Sözelimi zeytindeki yağın, üzümdeki suyun açığa çıkması için insanın zeytini ya da üzümü sıkması, taştaki ateşi açığa çıkarması için taşa başka bir sert cisimle vurması gerekir. Öte yandan insan bu eylemleri yapmadan önce zeytinde yağ, üzümde su olduğunun farkındadır. Kezâ taşa vurduğunda, taştaki tetrici ısınma nedeniyle onda ateşin varlığını hisseder.<sup>25</sup> Dolayısıyla bu örnekler, basit gözlemlere dayalı ve duyuşsal olarak doğrulanmaları neredeyse zorunlu olan örneklerdir.<sup>26</sup> Bu yönüyle bir anlamda kabulleri kaçınılmaz hususlardır.

İşte kelâm sistematiğinde *kümûn* teorisine yönelik bu durum İbn Hazm'ın düşüncesine de yansımıştır. Öncelikle belirtmeliyiz ki İbn Hazm, *kümûn* teorisinin dile getirdiği bir takım düşünceleri

---

önde gelen muhalifi olarak resmedilir. Msl. bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 10.

<sup>23</sup> Bu ayırım Wolfson tarafından yapılmıştır ve yerinde bir ayırımdır. Bk. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 501; "comprehensive theory of latency" ve "limited theory of latency" şeklinde.

<sup>24</sup> M. S. M. Seyyid; *Ebü Ca'fer el-İskâfi ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, 154-155.

<sup>25</sup> Bk. H. A. Wolfson, *a.g.e.*, 501. Bu yargıları genel itibarıyla doğru kabul edebiliriz. Ancak zeytinde yağın bulunmasıyla odunda ateşin bulunması örnekleri, özellikle ikinci husus göz önüne alındığında, aynı derecede kesinlik taşımaz. Nitekim aşağıda da işaret edeceğimiz üzere, ateşin odun vb.'inde bulunması *kümûn* karşıtları nezdinde hiç de kesinlik taşımamaktadır. Zaten Wolfson da bunun bilincinde olarak bu varlığın tetrici ısınma (gradual warming) neticesinde hissedildiğini belirtir.

<sup>26</sup> Krş. J. van Ess, "Kumûn", 384. Müellif burada kavramın basit gözlemlerden çıkartıldığı yargısında bulunarak teorisinin kökenine işaret etmektedir.

kabul etmiş gözükmetedir.<sup>27</sup> Nitekim o, başta Bâkîllânî (ö. 403/1013) olmak üzere *kümûn* teorisinin amansız muhalifleri olan Eşarîleri hedef alır. Onların “ateşte sıcaklık, karda soğukluk, zeytinde yağ, üzümde usâre, insanda kan yoktur” şeklinde özetlediği görüşlerini kıyasıya eleştirir.<sup>28</sup> Ona göre çevremizdeki eşyalar içerisinde, insandaki kan, üzümdeki usâre, zeytindeki yağ gibi, saklı (*kâmin*) olan şeyler vardır. Bunun delili de şudur: Bu şeyler de saklı olan şeyler bunlardan ayrıldığında, geriye kalan şey bu saklı olanın çıkması sebebiyle küçülür, büzülür ve ağırlığı azalır. Görüldüğü üzere İbn Hazm, her biri *kümûn* teorisinin önermesi olan yukarıdaki örnekleri kabul etmektedir. Ancak onun bu hususu benimsemesinde şüphesiz duyuların bu örnekleri zorunlu olarak doğrulaması etki etmektedir. Çünkü üzüm sıkıldığında ondan suyun çıktığı ve geriye kalan posanın üzümde farklı olduğu görülmektedir. Bunu apaçık gördükten sonra bu durumu inkâr etmenin bir anlamı yoktur. Nitekim İbn Hazm, böyle bir şeyi inkâr etmenin delilik, akla ve duyulara karşı inatla meydan okuma olduğunu söyler.<sup>29</sup> Dolayısıyla

<sup>27</sup> Msl. bk. Y. Ş. Yavuz, “a.g.md.”, 552. Burada İbn Hazm, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) *kümûn* teorisini farklı açılardan da olsa benimsemiş gözüktükleri kaydedilmektedir.

<sup>28</sup> İbn Hazm’ın bu atfının büyük oranda karşılık bulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Bâkîllânî’nin bu şekilde yorumlanabilecek görüşleri bulunmaktadır. Ancak Bâkîllânî bu tür görüşlerini doğrudan *kümûn* konusuyla alakalı olarak değil de *tab’* konusuyla alakalı olarak serdedir. Onun kanıtlamaya çalıştığı husus; tokluk, susuzluğu giderme, sarhoşluk, ısıtma, soğutma vb. durumların cisimlerin kendi zâtlarında taşımadıkları özellikler olduğudur. Ona göre şâyet bu sayılanlar cisimlerin kendi tabiatlarına ait özellikler olsaydı, bu durumda diğer cisimler de yenilip içildiğinde sarhoşluk, doyma, susuzluğu giderme gibi hususların gerçekleşmesi gerekirdi. Kezâ herhangi bir cisimle yan yana gelindiğinde de ısınma ve soğumanın oluşması gerekirdi. Zira bütün cisimler aynıdır. Dolayısıyla herhangi bir şey bir durumu yahut bir etkiyi zorunlu kıldığında, onun benzerinin ve onunla aynı cinsten olan diğer bir şeyin de onun hükmünün ve etkisinin benzerini zorunlu kılması gerekirdi. Bu sebeple, söz gelimi, kişinin küçük çakıl taşları yahut toprak yediğinde doyması, sirke içtiğinde susuzluğunu gidermesi gerekirdi. Zira bunlar yenilen ve içilen şeylerle aynı cinstirler (Bk. Bâkîllânî, *Temhid*, 40). İşte bu yüzden yakma (*ihrâk*) ve sarhoş etme, ateşin sıcaklığından ve şarabın şiddetinden kaynaklanmaktadır iddiası büyük bir cehalet olup, gerçek bunların Allah’ın fiili olduğu yönündedir (Bk. Bâkîllânî, *a.g.e.*, 43).

<sup>29</sup> İbn Hazm, Eşarîlerin bu görüşlerini desteklemek için, Allah’ın ateşte sıcaklığı biz ateşe dokunduğumuzda, karda soğukluğu yine biz ona dokunduğumuzda, zeytinde yağı zeytini sıkığımızda, üzümde usâreyi üzümü sıkığımızda, kanı ise kesme ve yarma esnasında yarattığını söylemekten başka delilleri olmadığını söyler (Bk. *el-Fasl fi’l-Mûel ve’l-Ehva ve’n-Nihal*, V, 63; Bu eser bundan sonra sadece *Fasl* olarak zikredilecektir). Şüphesiz İbn Hazm bu eleştirisinde haklıdır. Ancak Eşarîler’in görünür olguları reddetmeleri eleştirilebilir olsa da, bu görüş bir bütün olarak ele alındığında kendi içinde tutarlıdır. Çünkü onlar *kümûn* teorisini bütün olarak reddettikleri için, bu teorinin içerdiği tüm fikirleri de reddederler. Mamafih ateşteki sıcaklığı da



İbn Hazm duyular tarafından desteklenen *kümûn* örneklerini kabul etmektedir.

Öte yandan İbn Hazm bu kapsamdaki bir *kümûnu* Kur'ân'a da uygun bulmaktadır. Nitekim o bazı âyetleri delil olarak getirir. Bunlardan biri: “Ey ateş (*nâr*)! İbrahim için serinlik (*berdan*) ve esenlik ol! dedik” (Enbiyâ 21/69) âyetidir. Şâyet, der İbn Hazm, ateş sıcaklığıyla yakıcı olmasaydı Allah bu şekilde buyurmazdı. Bir diğeri ise “Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel gıdalar edinirsiniz” (Nahl 16/67) âyetidir. İbn Hazm bu âyetin, içkinin ve meyve suyunun söz konusu meyvelerde bulunduğuna işaret ettiğini kaydeder.<sup>30</sup> Dolayısıyla İbn Hazm, *kümûn* teorisini belirli kapsamda da olsa, kendi düşünce sisteminin iki temeline; duyuların gözlemlerine ve nassın zâhirine uygun bulduğu için kabul etmektedir.

Bununla birlikte İbn Hazm, *kümûn* teorisini yukarıdaki olguların ötesine taşımaz. Nitekim o, *kümûn* bağlamında çokça tartışılan bir diğör örnek olan taşa ve demirde ateşin bulunmasını kabul etmez.<sup>31</sup> Ona göre çakmaktaşında ve çelikte öyle bir kuvvet vardır ki, bunlar sıkıştırıldığında kendilerindeki hava ortaya çıkar ve ateşe dönüşür (*istehâle*). Yanıcı olan her şey böyledir. Onun rutubeti önce ateşe, sonra dumana sonunda da havaya dönüşür (*istehâle*). Ona göre ateşin tabiatında cisimlerin yanıcılığını/yanıcı unsurlarını (*nâriyyât*) ortaya çıkarmak ve rutubetini buharlaştırmak (*tas'îd*) vardır. Öyle ki cisimde var olan tüm yanıcılık (*nâriyyât*) ve nem (*mâiyyât*) yok olur ve geriye yanmayan, tutuşmayan bir kül kalır. Bu külde ise ne yanacak ateş, ne de buharlaşıp uçacak su vardır. İbn Hazm bu duruma lamba yağı örneğini verir. Lamba yağı tabiatı gereği yanıcılığı çok olan bir şeydir. Fakat bu yağ ateşle tutuşturulduğunda içindeki az olan mâî unsurlar dumana dönüşür (*yestehîlû*) ve tüm yanıcılığı ortaya çıkar öyle ki sonunda tüm bu yanıcılık biter.<sup>32</sup>

---

inkâr edemeyecekleri için, onların ateşteki sıcaklığı biz ateşe dokunduğumuz anda Allah'ın yarattığını söylemekten başka seçenekleri kalmamıştır.

<sup>30</sup> *Fasl*, V, 63. İbn Hazm'ın bu tutumu gibi Nazzâm da *kümûnu* kanıtlamak için nasslardan da delil getirmiştir. Onun bu amaca yönelik olarak kullandığı âyetlerden birkaçını Câhız aktarır: “Söyleyin şimdi bana, tutuşturmakta olduğunuz ateşi. Onun ağacını siz mi yarattınız, yoksa yaratan biz miyiz?” (Vâkıa 56/71–72) ve “Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz” (Yâsîn 36/80) âyetleri bu kabildendir. Nazzâm'a göre söz konusu âyetler ateşin odunda saklı olduğuna delâlet etmektedir. Bk. Câhız, *a.g.e.*, V, 92–93.

<sup>31</sup> Aslında bu ikisinin yanında tartışmalarda kullanılan bir diğör örnek ise odundur. Hatta odunda ateşin olup olmadığı, taş ve demir örneklerinden daha fazla tartışılan bir örnektir. İbn Hazm'ın taş ve demiri zikrederken odun örneğini zikretmemesi ilginçtir.

<sup>32</sup> Bk. *Fasl*, V, 62. Kezâ bk. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Fürû'*, II, 311.

*Kümûn* teorisine karşı oldukları bilinen bazı düşünürlerin bile (sözelimi Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd, Hişâm b. el-Hakem, Bişr b. el-Mutemir, hatta Eşari'nin deyimiyle "ehl-i nazar"ın çoğunluğu), *kümûn*un örneği kabul ettikleri bu hususu kabul etmeyen İbn Hazm'ın, bu misalleri aşacak daha uç örnekleri kabul etmesi elbette beklenemez. Nitekim İbn Hazm, hurmanın bütünüyle çekirdekte yahut insanın bütünüyle menide olduğu şeklindeki teori lehine ortaya atılan ve teoriyi sadece basit gözlemlerin ortaya koyduğu olgularla sınırlandırmayıp, âlemdeki her bir eşyaya teşmil eden teorisinin uç örneklerini kabul etmez. Ona göre böyle bir şeyi kabul etmek delilik, akla ve duyulara karşı inatla meydan okumaktır. Şüphesiz hurma, hurma çekirdeğinden, insan ise meniden meydana gelir. Zira Allah, çekirdeği ve meniyi bu tabiatla yaratmıştır. Allah, çekirdekte sudan, gübreden, topraktan vs. rutubeti çekecek kuvveti yaratmıştır. Bunları çeken çekirdek, tabiatındaki özellikler sayesinde fidana, yaprağa, çiçeğe, meyveye dönüşür (*tühîlû*). Nutfedeki kan da böyledir. Onun, Allah tarafından yaratılmış tabiatı ete, kana, kemiğe, sinirlere, damarlara, kıkırdağa, tene, tırnağa, saça dönüşür. İşte tüm bunlar Allah'ın yaratmasıyla olur.<sup>33</sup> Yani, hurma çekirdeğinden hurma, meniden insan oluşur ama, bu durum hurmanın ve insanın onlarda saklı (*kâmin*) olduğu anlamına gelmez, sadece Allah'ın çekirdeği uygun şartlarda hurmaya, meniyi de insana dönüşecek tabiatla yarattığını ve O'nun bu dönüşüme de her an yeni bir yaratmayla müdahale ettiğini gösterir.

İmdi, yukarıda aktarılan örneklerden hareketle kelâm düşünce tarihinde tartışılan *kümûn* örneklerini üç grupta toplayabiliriz. Bunlardan ilki yağın zeytinde, usârenin üzümde vb. saklı olması gibi basit ve dar kapsamlı *kümûn* örneğidir. Basit duyuşal gözlemlere dayalı olan *kümûn*un bu türünü hemen hemen tüm kelâmcılar kabul etmektedir. İbn Hazm'ın aktarımına göre sadece Eşariler (İbn Hazm bunların içinde Bâkîllânî'yi ismen zikreder) *kümûn*un bu türünü de kabul etmez. İkinci tür *kümûn* ise insanın menide, hurmanın hurma çekirdeğinde saklı olması gibi geniş *kümûn* örnekleridir. İşte İbn Hazm'ın şiddetle karşı çıktığı bu tür *kümûn*, sadece Nazzâm'a atfedilmekte olup, muhtemelen onun ekolünden gelen bir kaç kelâmcı (meselâ Câhız [ö. 255/869]) dışında hiçbir kelâmcı tarafından kabul edilmemiştir. Üçüncü tür *kümûn* ise, bu iki türün ortasında kalan ateşin odunda, taşta, demirde saklı olması örneğidir. Mütetekillimlerin kabul edip etmeme hususunda üzerinde en çok ihtilaf ettikleri *kümûn* örneği budur. Nitekim Eşari'nin aktardığına göre başta Mutezililer olmak üzere ilk dönem kelâmcılarının çoğunluğu *kümûn*un bu türünü kabul etmekteydi. Ebû Reşîd en-

<sup>33</sup> *Fasl*, V, 62. Kezâ bk. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Fürû'*, II, 311. Burada sadece hurma örneği aktarılır.

Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh'in verdiği bilgiler göz önüne alınırsa daha sonraki dönemlerde Basra Mutezilesi bu *kümûnu* kabul ederken; Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) önderliğindeki Bağdat Mutezilesi ise bunu kabul etmemekteydi.<sup>34</sup> Öyle görünüyor ki bunun sebebi bu türden *kümûn*un duyusal doğrulama temel alındığında yukarıdaki iki tür *kümûn*un arasında kalmasıdır. Yani ne ilk türdeki gibi duyu organlarıyla doğrudan tecrübe edilmektedir, ne de ikinci türdeki gibi duyusal algıların desteğinden oldukça uzaktadır. Nitekim ateşin odunda saklı olmadığını söyleyenlerin temel itiraz noktaları, ateş odunda saklı olsaydı ona dokunulduğunda ateşi hissetmenin yahut odun parçalandığında ateşi görmenin gerektiği noktasında yoğunlaşmaktadır.<sup>35</sup> Böylelikle zeytinde yağın saklı olduğunu söyleyenlerin, niçin ateşin taştta saklı olmadığını söylemelerinin nedeni ortaya çıkmaktadır. Çünkü zeytinde yağın saklı olduğu apaçık görülmektedir; zeytini elimizle sıktığımızda ondaki yağ açığa çıkmaktadır. Hâlbuki oduna veya taşa dokunduğumuzda o anda ateşi hissetmemekteyiz.<sup>36</sup>

Görüldüğü üzere İbn Hazm bu *kümûn* türlerinden sadece ilkini, yani mütekellimlerin pek çoğu tarafından da kabul edilen zeytinde yağın, üzümde usârenin gizli olması gibi duyularla doğrulanan basit *kümûnu* kabul etmektedir. Ona göre taştta, demirde vb.lerinde ateş; hurma çekirdeğinde hurma yoktur. Ateş ve hurma maddenin (taş, demir ve çekirdek) belirli şartlar altında dönüşmesiyle ortaya çıkar. İşte bu iddia, karşımıza yeni bir kavram ortaya çıkarır: *İstihâle* (dönüşüm).<sup>37</sup> Teknik bir kavram olarak *istihâle*, bir şeyin zâtında yahut sıfatlarından birinde halinin birdenbire değil de yavaş yavaş değişmesini ifade eder.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Bk. Ebû Reşid, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 56; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-Arâz*, 146.

<sup>35</sup> Msl. bk. Bk. Ebû Reşid, *a.g.e.*, 57; İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 146-147. Nitekim J. van Ess, teoriye karşı yöneltilen üç temel itirazdan birinin bu olduğunu söyler. Bk. J. van Ess, "Kümûn", 385.

<sup>36</sup> Bu bağlamda yukarıda H. A. Wolfson'un bu konu üzerindeki mülahazalarına yönelik rezervimiz hatırlanmalıdır. Yukarıda da aktardığımız üzere H. A. Wolfson, zeytinde yağ ile taştta ateşin saklı olmaları arasında benzerlik görmekte ve bu tür *kümûn*ları aynı kategoride zikretmekteydi.

<sup>37</sup> *İstihâle* kavramının yerine bazen "*inkulâb*" kavramı da kullanılır. Msl. bk. Câhız, *a.g.e.*, V, 16; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü Fetâvâ*, XVII, 264.

<sup>38</sup> Bk. Âmidî, *el-Mübîn fi Şerhi Me'âni Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn*, 100; "... *ve-emmâ'l-istihâle<sup>tü</sup> fe-'ibâre<sup>tün</sup> 'an istibdâli's-şey<sup>i</sup> fi zâtihi ev sifa<sup>tin</sup> min sifa<sup>tihî</sup> lâ def<sup>a</sup>ten vâhide<sup>ten</sup> bel yesir<sup>an</sup> yesir<sup>an</sup>*". Tanımdan da anlaşılacağı üzere vurgu bu değişikliğin yavaşlığıdır. Nitekim Tehânevî'nin kısa tanımı da bunu ortaya koyar: "Bir keyfiyetten başka bir keyfiyete kademeli olarak (*tedric<sup>en</sup>*) geçiştir (*intikâl*)". Bk. Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, I, 322. Çok daha basit bir tanımı Tebrizi verir: "Keyfiyet kategorisindeki değişiklik (*tagayyür*)". Bk. Tebrizi, *el-Mukaddimâtü'l-Hamsü ve'l-İşrûne min Delâleti'l-Hâirîn*, 50.

Metinlerden anlaşıldığı kadarıyla *istihâle* geniş kapsamlı bir *kümûnu* kabul etmeyenlerin, cisimlerdeki dönüşümü açıklamak için kullandıkları bir kavramdır.<sup>39</sup> Bu kavram etrafında tartışılan örnek genellikle odunda, taşta vs. ateşin bulunması örneğidir.<sup>40</sup> Söz konusu cisimlerde ateşin saklı olduğunu kabul etmeyenler, ateşin varlığını havaya atfederler. Nitekim Câhız, Nazzâm'ın ağzından "Ashâbü'l-A'râz" olarak isimlendirilen bu kimselerin görüşünü şöyle özetler:

. . . . . Ateş (odun parçasında) saklı (*kâmin*) değildir. Ateş odun parçasından daha büyük iken nasıl onda saklı olsun? Fakat bir dal parçası diğer bir dal parçasına sürtüldüğünde, bu iki dal parçası iyice ısınır. Bu iki dal parçasına saran havadaki cüzler de ısınır, akabinde bu havanın bittiği hava da ısınır. Bu hava iyice ısındığında incelikler sonra kurur ve alev alır. İşte ateş dönüşen havadır (*havâ<sup>ün</sup> istehâle*). Hava cevherinin esası sebebiyle sıcak, rakik, güçsüz, her şeye çabucak uyan (*ceyyidü'l-kabûl*) ve hızla dönüşen bir cisimdir. Odundan daha fazla gördüğün ateş,<sup>41</sup> ancak dönüşüm geçiren havadır (*el-havâ'u'l-müstehîl*).<sup>42</sup>

Böylelikle *kümûn* karşıtları nezdinde anahtar rol, havaya verilmektedir. Çünkü odun yanınca ateşin ortaya çıktığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bu ateş de odunda saklı olmadığına göre, ateşin dışardan geldiği kabul edilecektir.<sup>43</sup> Ancak ateşin varlığı daha

---

Değişmeyi vurgulayan ancak daha farklı bir tanımla ise Hârizmî yapar: "Bir şeyin süretini çıkararak başka bir süret giymesini". Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, 161.

<sup>39</sup> Hem *kümûn* hem de *istihâle* kavramını değişim neticesinde ortaya yeni bir varlığın çıktığını kabul eder. *Kümûn* taraftarları ortaya çıkan yeni şeyin daha en başından orda olduğunu söylerken, *istihâle* taraftarları sonradan oluştuğunu ileri sürerler. Dolayısıyla bu kavramlar aynı olgunun iki farklı açıklamasını ifade eder. Nitekim Tehânevî *istihâleyi* kabul etmeyenlerin, bu kavramla açıklanan şeylerin aslında *kümûn* olduğunu söylediklerini kaydeder. Bk. Tehânevî, *a.g.e.*, I, 322.

<sup>40</sup> Msl. bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 183.

<sup>41</sup> "Odundan daha fazla gördüğün ateş (*ve'n-nârü'lletî terâhâ eksera mine'l-hatab*)" ifadesi *kümûn* teorisine yöneltilen en büyük itirazlardan birini ifade etmektedir. Nitekim pasajın ilk kısmında bu itiraz daha açık biçimde görülmektedir. *Kümûnu* eleştirenler nezdinde teorinin yanlışlığını gösteren bir husus da, teorinin büyük olan bir şeyin kendisinden daha küçük olan bir şey içerisinde saklı olduğuna cevâz tanımasıdır. Nitekim teori de odundan daha büyük olan ateşin odunun içinde saklı olmasını mümkün görmektedir. Kezâ bk. J. van Ess, "a.g.md.", 385. Burada söz konusu eleştiri, teoriye karşı yöneltilen üç temel itirazdan biri olarak tasvir edilir.

<sup>42</sup> Bk. Câhız, *a.g.e.*, V, 15.

<sup>43</sup> *Kümûn* taraftarları ise bunu kabul etmez. Yani onlara göre dışardan gelip odunda, taşta vs. eyleme geçen bir ateş yoktur. Bk. Câhız, *a.g.e.*, V, 20.

önceden gözlemlenemediğine göre, onun varlığını daha önceden orada var olduğu bilinen bir unsura atfetmek zorunluluktur. İşte bu unsur havadır. Hava belirli şartlar (sürtünme vs.) neticesinde ısınır ve ateşe dönüşür.

Benzer bir yaklaşım *istihâle* kavramını kabul eden İbn Teymiyye’de de görülür. Ona göre bir şey, iki ana şeyden (*asıl*) ve bu ikisinin arasındaki maddenin dönüşümüyle (*inkilâb*) oluşur. Söz konusu iki şey yan yana geldiğinde bu ikisi arasında bir madde bulunur ve dönüşüm gerçekleşir. Konumuzla bağlantılı söylersek ateş, yan yana gelen iki şey (birbirine sürtülen iki dal parçası, taş ve taşa vurulan demir çubuk, birbirine vurulan iki çakmak taşı vs.) ve bu iki şeyin arasındaki maddenin (hava) dönüşümüyle ortaya çıkar. Taşa demirle vurulduğunda ya da iki ağaç parçası (metinde “merh” ve “afâr” ağaçları<sup>44</sup>) birbirine sürtüldüğünde, bu sürtme ya da vurmanın etkisiyle ortaya çıkan kuvvet sebebiyle bunların cüzlerinde eksilme meydana gelir, bu eksilen cüzlerin bir kısmı dönüşür (*istihâle*), ikisi arasındaki hava ısınır ve böylelikle ateş oluşur.<sup>45</sup>

İşte bu *istihâle* kavramı İbn Hazm tarafından da, yukarıda aktardığımız üzere, *kümûn* bağlamında tartışılan iki kategoride kabul edilmiştir. Zaten İbn Hazm genel bir ilke olarak âlemde *istihâlenin* varlığını kabul eder. Ona göre âlemdeki çoğu şey birbirine dönüşür.<sup>46</sup> Ancak *Fasl*’ında bu konunun tartışmasını yapan İbn Hazm’ın, *istihâlenin* varlığını kanıtlamak için ortaya koyduğu açıklamalar hayli ilginçtir. Hatta tartışma kelâmî bir düzlemde ziyâde fikhî bir düzlemde yapılmakta ve temel muarızlar topyekun bir *kümûn* anlayışını kabul eden kelâmcılar yahut felsefeciler değil, Hanefilerdir.

<sup>44</sup> “Merh” ve “afâr” ağaçları odunda ateşin bulunup bulunmadığına yönelik tartışmalarda sıklıkla gündeme gelen örneklerdir. Msl. bk. Câhız, *a.g.e.*, V, 82. Bunun sebebi “Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O’dur, işte siz ateşi ondan yakıyorsunuz” (Yâsîn 36/80) âyetidir. Müfessirler âyette geçen “yeşil ağaç (*eş-şecerü’l-ahdar*)” ifadesiyle merh ve afâr ağaçlarının kastedildiğini söylemişlerdir. Msl. bk. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 30; Kurtubi, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XV, 59–60. Dolayısıyla ağaçtan ateşin çıktığını belirten bu âyet (ve âyetin işaret ettiği ağaçlar) şu veya bu şekilde sürekli tartışma alanına çekilmiştir.

<sup>45</sup> Bk. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVII, 264. Ancak şu noktaya dikkat etmeliyiz ki, İbn Teymiyye eksilen bir maddenin varlığından da bahsetmektedir. Ona göre bizzat ısınan havanın varlığı ateşin çıkması için yeterli değildir. Havanın ateşe dönüşmesi için tetikleyici bir unsur olması gerekir. O da sürtünme ya da vurmadır. Bu sürtünme nedeniyle ortaya çıkan madde (diğer bir deyişle sürtülen cisimde sürtünmenin nedeniyle eksilen madde) havayı ısıtarak onu ateşe dönüştürmektedir. Pek tabii sadece sürtünme nedeniyle de ateş çıkmaz. Yani tek başına sürtünme de yeterli değildir. Bu ikisinin (sürtünme nedeniyle ortaya çıkan madde ve sürtülen cisimleri kuşatan hava) birlikteliği ateşi meydana getirir. Bk. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XVII, 261.

<sup>46</sup> *Fasl*, V, 64; “. . . . küllü şey<sup>m</sup> fı’l-âlem fe-ekserühû yestehîlu ba’zühû ilâ ba’zihî”.

İbn Hazm Hanefilerin suyun içerisindeki küçük bir parça idrarın veya şarabın suya dönüşmediği ve söz konusu şeylerin duyularla hissedilemeyecek derecede küçük ve gizli olsalar da bütünüyle suyun içerisinde bulunduğu yönündeki iddialarını hedef alır.<sup>47</sup>

İbn Hazm bu iddiaya bizlerin varlıkları isimlendirmemizden hareket ederek cevap verir: Çevremizdeki eşya tabiatlarının ve sıfatlarının farklı olmaları nedeniyle farklıdırlar. Nitekim onların tanımları da bu tabiatlardan ve sıfatlardan neşet edip, tabiatlarındaki ve sıfatlarındaki bu farklılık nedeniyle onların isimleri farklıdır. Sözgelimi suyun bir sıfatı ve tabiatı vardır ve bu tabiat ve sıfat her hangi bir objede bulunursa onu “su” olarak isimlendiririz, şâyet bu objede onu “su” yapan tabiatlar ve sıfatlar olmazsa onu “su” olarak isimlendirmeyiz ve o da “su” olmaz. Dolayısıyla suyun kendisini “su” yapan tanımıyla, sıfatıyla, tabiatıyla vs. şarapta ya da balda bulunması imkânsızdır.<sup>48</sup>

Böylelikle İbn Hazm *istihâlenin* imkânsızlığını vurgulayan Hanefilere karşı gayet basit bir akıl yürütmede bulunur. Biz bir şeyi ne olarak isimlendiriyorsak o şey odur; “su” şeklinde isimlendiriyorsak “su”dur. Dolayısıyla biz onun “su” olduğunu söylüyorsak onda şarabın olmadığını da kabul etmiş olmaktadır. Şâyet şarap olduğunu kabul etseydik o zaman onu “su” olarak isimlendirmeydik. İşte bizim bu isimlendirmemiz suya damlayan şarabın vs. artık suda bulunmadığını ve suyun onu suya dönüştürdüğünü (ve doğal olarak da bizim bu dönüşümü kabul ettiğimizi) gösterir. Şâyet suya damlayan ya da dökülen şarap sudan daha fazla olsaydı, bu sefer de şarap suyu şaraba dönüştürecektir. Çünkü şarabın bir tanımı (ve bu tanımın ona verilmesini gerektiren tabiatları ve sıfatları) vardır ve bu tanım başka bir şeyde bulunursa ve onu kaplarsa, o zaman bu şey tanımının ifade ettiği isimle, yani “şarap” olarak isimlendirilecektir.

---

<sup>47</sup> Hanefî fakihleri fûrû‘ kitaplarında özellikle “taharet” bahislerinde suyun temizliği üzerinde çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. Suya karışan haricî unsurların hangilerinin suyu kirlettiğini ve su hükmünden çıkardığını, hangilerinin ise suyun temizleyicilik özeliğinin kaybına sebep olmadığını açıklamışlardır. Söz konusu unsurların neler olduğu ayrı bir tartışma konusudur fakat bu açıklamalardan, onların suya karışan bir unsurun suya dönüşmeden orada kaldığını düşündüklerini çıkarabiliriz. Msl. bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 13-16; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 17-21. Dolayısıyla İbn Hazm’ın burada Hanefî fakihlerine atfettiği düşünce, karşılığı olan bir düşüncedir. Ancak İbn Hazm burada Hanefilerin söz konusu suyu mutlak olarak necis kabul ettikleri hükmüne ulaşmaya çalışır ki, bu genelleme doğru değildir. Çünkü Hanefilere göre 1 litre suya karışan bir damla şarap vb. o suda bütünüyle kalır ve suyu necis hale getirir, fakat denize düşen bir damla şarap vb. de denizde dönüşmeden bütünüyle kalır ancak denizi necis yapmaz.

<sup>48</sup> *Fasl*, a.y.

Bu yönüyle İbn Hazm tabiattaki varlıklar arasındaki dönüşümün baskın unsurlar lehine gerçekleştiğini kabul etmekte ve ortaya şöyle bir genel bir ilke koymaktadır: İki şey karşılaştığında bunların hangisi baskınsa diğerini dönüştürür. Nitekim havayı, suyu havaya dönüştürürken (buharlaştırma) görüyoruz. Fakat sudan dönüşen hava çoğaldığında artık sudan dönüşüm olmaz, aksine hava suya dönüşür (yağmur). İşte tüm bunlar aklın ve duyuların ortaya koyduğu (*evâilü'l-‘ukûl ve'l-havâss*) hususlardır. Bunları reddetmek aklın çizdiği sınırlardan çıkmak olur.<sup>49</sup>

Ancak İbn Hazm'ın burada "kelâmî" düşünmediğini ve hatta belki de kelâmın tabiat felsefesinde tartışılan *istihâle* kavramını tam olarak anlamadığını söylemeliyiz. Hatta onun tartışmayı fikhî düzeyde incelemesi de bunun bir belirtisi olarak düşünülebilir. Çünkü yukarıda aktardığımız *kümûn* örneklerinde görüldüğü üzere, sözgelimi havanın ateşe dönüşmesinde bir varlığın kendisinin topyekûn olarak başka bir varlığa dönüşmesi söz konusudur. Yani hava ateşe dönüşmeden önce ortada hiç ateş yoktur, sadece hava vardır. Belirli şartlar altında hava ateşe dönüşür, ateş ortaya çıkar ve hava ortadan kalkar. Oysa İbn Hazm'ın burada tartıştığı örneklerde ise iki farklı unsur birarada bulunmakta ve bu farklı unsurlardan baskın olanı diğerini değiştirmektedir. Su, daha çok olduğu için içine damlayan şarap damlasına baskın gelmekte ve onu değiştirilmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla İbn Hazm'ın *istihâlenin* varlığını kanıtlamak için gündeme aldığı örnekler, *kümûn* bağlamında tartışılan yaygın örneklerle örtüşmemektedir. Mamafih İbn Hazm konuyu birebir karşılayan örnekler kullanmasa da, tabiatta *istihâlenin* varlığını açık bir şekilde kabul eder ve *kümûn* taraftarlarının *kümûn* kavramıyla açıkladıkları pek çok şeyi bu kavramla açıklar.

Şüphesiz İbn Hazm'ın *kümûn* teorisi lehine verilen örneklerden bir kısmını (sözgelimi zeytinde yağın olması) kabul edip, bir kısmını

---

<sup>49</sup> *Fasl*, a.y.

<sup>50</sup> Hatta İbn Hazm'ın Hanefilere karşı kullandığı diğer örnekler de bu kabildendir. Sözgelimi tavuk leşle, kanla beslenir, koç şarap içer. Fakat bunların (leş, kan, şarap vs.) tümü taşıdığı sifattan ve tabiattan dönüşüm yaşayarak ayrılmış, tavuk ve koç etine dönüşmüştür. Nitekim Hanefiler de tavuk ve koç etinin helal olduğunu kabul etmektedir. İşte bunların yenmesinin helâl olması, onların tabiatının beslendikleri şeyleri dönüştürdüğünü gösterir. Şâyet tavuk ve koç bu şeylerle aşırı beslenselerdi, o zaman onların tabiatları bunları dönüştürmede zayıflar ve temel özelliklerinde bu özrümlü şeyler bulunurdu. İşte o zaman bunların yenmesi haram olurdu. Benzer şekilde topraktan yetişen baklagiller ve meyveler de topraktaki özrümlü şeylerden gıdalanmakta, fakat bunları kendileri helâl olacak şekilde dönüştürmektedirler. Bk. *Fasl*, a.y.

Ancak *istihâle* kavramı bağlamında bu kabilden örnekler sadece İbn Hazm tarafından dile getirilmez. Sözgelimi Hârizmî koçun yediği bir gıdanın ete dönüşmesini *istihâlenin* örneği olarak verir. Bk. Hârizmî, *a.g.e.*, 161.

(hurmanın bütünüyle hurma çekirdeğinde bulunması) reddetmesi onun görünür olgulara dayanmasıyla alâkalıdır. Zeytinde yağın olduğunu apaçık görürüz, hatta zeytini elimizle sıkarak yağını çıkarırız. Bunlar asla reddedilemeyecek hususlardır. Oysa hurma çekirdeğinde hurmanın olması duyularla asla doğrulanamayacak bir durumdur. Burada olsa olsa çekirdeğin uygun şartlarda ileride hurmaya dönüşeceği söylenebilir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın *kümûn* teorisi lehine geliştirilen bazı örnekleri kabul etmesini, onun *kümûn* teorisini kısmen de olsa kabul ettiğinden ziyade, sadece bu örneklerin onun görünür olguları müşâhede metoduyla elde ettiği verilerle uyuşması olarak kabul etmek akla daha yatkın görünmektedir. Zaten *kümûn* taraftarlarının şiddetle kaçındığı *istihâle* kavramını sistemine dâhil etmesi, onun *kümûn* teorisine karşı mesafeli durduğunu göstermektedir.

Nitekim o, *kümûn* teorisinin en önemli önermesi olan iki cismin bir mekânda bulunabileceği düşüncesine (*müdâhale*) şiddetle karşı çıkar.<sup>51</sup> Çünkü bir cismin kendi alanı (*mesâha*) ölçüsünde mekânı vardır. Şâyet bu cisme başka bir cisim eklenirse, o zaman eklenen cismin alanı kadar bir mekâna ihtiyaç duyulacağı açıktır. Dolayısıyla eklenen cismin alanı ölçüsünde yeni bir mekân söz konusu olmadan, ikisinin tek bir mekânda bulunabileceğini söylemek mümkün değildir. Tıpkı tek bir cismin iki mekânda bulunamayacağı gibi, iki cisim de tek bir mekânda bulunamaz.<sup>52</sup> Bu yönüyle İbn Hazm *kümûn* teorisini mümkün kılan önemli önermelerden birini reddetmektedir.

Dolayısıyla İbn Hazm'ın (ve diğer bazı kelâmcıların) *kümûn* lehine ortaya konan örnekleri kabul etmesinin bir âlem teorisini kabul etmekle bir alâkası yoktur. Onlar bunları kabul etmekle birlikte hiçbir zaman bu hususlar üzerine bir âlem teorisi koymamışlardır. Bunları kabulleniş, görünür olguları müşâhedenin bu gerçeklikleri kabul etmeye zorlamasından başka bir şey değildir.

Bu aşamada artık İbn Hazm'ın yaratma konusundaki görüşlerine ve bu görüşlerinin Nazzâm'ınkilerle karşılaştırılmasına geçe-

---

<sup>51</sup> Bu husus zaten Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelâmcılarının da eleştirdiği en önemli hususlardan biridir. Onlara göre *kümûn* teorisi ayrı iki cismin tek bir mekânda bulunmasını gerektirdiği için de geçersizdir. Bk. Y. Ş. Yavuz, "a.g.md.", 552. Kezâ bk. J. van Ess, "a.g.md.", 385. Müellif burada söz konusu eleştiriyi *kümûn* teorisine yöneltilen üç temel eleştiriden biri olarak kaydeder.

<sup>52</sup> *Fasl*, V, 61. İbn Hazm iki cismin *müdâhale* yoluyla bir arada bulunmasının asla mümkün olmayacağını, ancak *mücâvere* (yan yana iki mekânda olma) yoluyla bir arada bulunabileceklerini belirtir. Ona göre *müdâhale* arazlar ve cisimler ya da arazlarla arazlar arasında olur. Çünkü arazlar bir mekân işgal etmezler. Sözelimi renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, sükûn gibi arazlar cisimde bulunabileceği gibi, bunların bazısı diğer bazısına da tedahül edebilir. Bk. *Fasl*, V, 61, 86.



biliriz. Yukarıda Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Nazzâm'ın varlığın aynı anda (*fî vaktin vâhid*) yaratıldığını söylediğini, kezâ Şehristânî'nin de onun varlıkların tek seferde (*def'a ten vâhide ten*) yaratıldığını söylediğini aktarmıştık. Onların bu rivâyetleri, yaratmanın Nazzâm tarafından tek bir seferde ve bir anda gerçekleşen bir eylem olarak algılandığını göstermektedir. Nitekim bu sonuç, bir bütün olarak *kümûn* teorisiyle de uyum arz etmektedir.

Öte yandan Bağdâdî ve Şehristânî'nin rivâyetlerine paralel olarak, Nazzâm'ın cisimlerin tek bir seferde (*darbe ten vâhide ten*) yaratıldığını kabul ettiğini söyleyen Eşarî'nin bunun yanında onun cisimlerin her an yaratıldığını da kabul ettiğini söylediğini aktarmıştık. Dolayısıyla Eşarî'nin rivâyeti görünürde birbiriyle çelişen iki yargıyı taşımaktadır: Cisimlerin tek bir seferde yaratılması ve yaratmanın her an devam etmesi. Yaratmanın sürekliliğini vurgulayan bu rivâyeti erken dönem müelliflerinden Hayyât'ta da görmekteyiz. Nazzâm'ın Allah'ın dünyayı bir bütün (*cümle ten*) yarattığını söylediğini aktaran Hayyât, bunu müteakip İbnü'r-Ravendî'den bir aktarmada bulunur. Buna göre İbnü'r-Ravendî Nazzâm'ın Allah'ın dünyayı ve dünyada var olan şeyleri her anda, her durumda onları yok etmeksizin yarattığını ve bu yaratmayı tekrar ettiğini kabul ettiğini söylemektedir. Ancak Hayyât bu rivâyetin doğruluğunu kabul etmez. O, böyle bir görüşün Câhız tarafından Nazzâm'a nispet edildiğini, fakat Câhız dışında kimsenin böyle bir iddiada bulunmadığını, hatta Nazzâm'ın ashabının onun böyle bir görüşü olmadığını söylediklerini kaydeder.<sup>53</sup> Buna göre Hayyât bu rivâyeti reddetmektedir. Böylelikle ortada birbiriyle çelişen rivâyetler kalmamaktadır.

Eşarî'nin aktardığı rivâyetlerin doğru olduğu varsayılsa bile bunların uzlaştırılması mümkündür. Nitekim varlığın tek bir seferde yaratılması *kümûn*, yaratmanın her an devam etmesi ise *zuhûr* olarak düşünülebilir. Buna göre varlıklar tek bir seferde yaratılmış olmakta, fakat zamanı geldikçe yaratıldıkları ve gizlendikleri yerlerden açığa çıkmaları ise yaratmanın devam etmesi şeklinde algılanmış olabilir.<sup>54</sup> Dolayısıyla Nazzâm'ın *kümûn* teorisini ve varlıkların tek bir seferde yaratıldığını benimsediğini kabul ettiğimizde –ki tüm kaynaklar bu hususta müttefiktir– yaratmanın devam ettiğini söyleyen rivâyetleri de teorinin ikinci ayağı olan *zuhûr* kavramına hamletmek daha mantıklı görünmektedir.

*Kümûn* teorisini kabul etmeyen İbn Hazm, doğal olarak yaratmanın da tek bir seferde gerçekleşmiş bir eylem olduğunu kabul etmez. Ona göre yaratma sürekli devam eden bir eylemdir. İbn Hazm bu görüşünü şöyle açıklar: Allah'ın bir şeyi yaratması onu yokluktan

<sup>53</sup> Bk. Hayyât, *a.g.e.*, 44.

<sup>54</sup> Krş. H. M. Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, 288.

varlığa çıkarması demektir, yani *icâdtır*. İşte bu yaratılan şey var olduğu müddetçe, Allah onu sonuna dek yaratandır. Şayet şu anda var olmaya devam eden bir varlığı Allah'ın şu anda yaratmadığı/yaratmaya devam etmediği söylenirse, eşyanın var olduğu fakat Allah'ın onu şu anda yaratan olmadığı söylenmiş olunacaktır. Allah var olan bir şeyi, şayet bunu daha önce yok etmezse, onu ebediyen her an yaratmaktadır.<sup>55</sup> Buradan İbn Hazm'ın varlığın var olmaya devam etmesini, onun yaratılmasının devam etmesi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Eşyanın varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olduğuna göre, var olmaya devam etmesi de doğal olarak yaratmanın devam etmesi demektir.

Tartışma bu yönüyle, en azından İbn Hazm nezdinde, “*halk-mahlûk*” tartışmalarıyla da alâkalıdır. Yaratmanın (*halk*) bizzat yaratılan şey (*mahlûk*) olup-olmadığı şeklinde özetleyebilek bu tartışmada İbn Hazm, bu iki husus arasında ayniyet görmektedir. Yani yaratma, bizzat yaratılan şeydir.<sup>56</sup> Yaratılan şey, bizzat yaratma olduğuna göre, doğal olarak yaratılan şey var olmaya devam ettiği müddetçe, yaratma da var olmaya devam edecektir.<sup>57</sup> Yani yaratma sürekli olacaktır. Nitekim İbn Hazm'ın yaratmanın sürekliliği konusuna başlarken “bir şeyi yaratmanın bizzat yaratılan o şey olduğunu (*inne halka's-şey' hüve's-şey' nefsihü*) ve bilahare Allah'ın var olan her bir şeydeki yaratmasının bu varlık var olmaya devam ettiği müddetçe kâim olduğunu ortaya koyduğumuzda . . .” diyerek başlaması da<sup>58</sup> onun konuya bakışının temelinde yatan unsurları göstermektedir.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın sistematığının dayandığı genel ilkelerden biri olan nassın zâhiri okunuşu da, onun bu sonuca ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda o “Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle ‘Âdem’e secde edin!’ diye emrettik” (Arâf 7/11) âyetini delil olarak zikreder. Ona göre bu âyet şu hususları ortaya koymaktadır: Allah, Âdem ve oğullarının beslendiği toprak ve suyu yaratmıştır. Âdem ve oğulları toprak ve sudan beslenmek süretiyle dönüşüm geçirmişler (*istehâle*), toprak ve sudan kan oluşmuştur. Allah bu kanı meniye dönüştürmüştür (*ehâle*). Kezâ delil olarak getirilen diğer âyetler ise “Sonra onu başka bir yaratılışla (*halk<sup>an</sup> âher*) insan haline getirdik” (Müminün 23/14) ve “Sizi de annelerinizin karınlarında üç katlı karanlık içinde çeşitli safhalardan geçirerek(*halk<sup>an</sup> min ba'di halk<sup>in</sup>*)

---

<sup>55</sup> Bk. *Fasl*, 55.

<sup>56</sup> Bk. *Fasl*, 40.

<sup>57</sup> Kezâ bk. D. B. Macdonald, “Continuous re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology”, 338.

<sup>58</sup> Bk. *Fasl*, 55.

yaratıyor” (Zümer 39/6) âyetleridir. Ona göre bu âyetler, Allah’ın her an mahlûkatının durumunu değiştirdiğini göstermektedir.<sup>59</sup>

Bu yönüyle İbn Hazm, yukarıda açıklamaya çalıştığımız *istihâle* kavramından hareket ederek varlığın sürekli bir değişim içerisinde olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Varlıktaki değişimler ise onun tarafından yaratmanın sürekli devam etmesi şeklinde algılanmıştır. Dolayısıyla varlık, varlığı yok edilmeksizin yeniden (*müstenif<sup>en</sup>*) Allah tarafından yaratılır. İşte bu, İbn Hazm’a göre ‘*halk-ı cedîd*’tir.<sup>60</sup>

Ancak bu noktada İbn Hazm’ın Nazzâm’ın yaratma görüşü hakkındaki kısa bir yargısına değinmeliyiz. İbn Hazm, Nazzâm’ın “Allah yarattığı her şeyi, tek bir anda, o şeyi yok etmeden yaratmıştır” dediğini ve ismini vermediği bazı kelâmcıların bu sözü eleştirdiğini belirtir.<sup>61</sup> İbn Hazm, Nazzâm’ın bu yargısının doğru olduğunu belirtir. Mamafih, *kümûn* konusunda Nazzâm’la farklı düşünen İbn Hazm’ın, yaratma konusunda onun görüşünü doğru

---

<sup>59</sup> *Fasl*, a.y.

<sup>60</sup> *Fasl*, a.y. Kavram Kur’ân-ı Kerim’de geçmektedir: “Bir de onlar dediler ki: Sahi biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken, yepyeni bir hilkatte diriltileceğiz (*halk<sup>en</sup> cedîd<sup>em</sup>*), öyle mi!” (İsrâ 17/49 ve 98).

Aynı kavramı kullanan bir diğer grup ise sûfilerdir. Tasavvuf terminolojisinde ‘*halk-ı cedîd*’, mümkün varlıkların Hakk’ın nefesinin kendilerine her an ve kesintisiz ulaşması sebebiyle varlıklarını aralıksız devam ettirmelerini ifade eder. Zira mümkün varlıklar zatları icâbı yokturlar ama Hakk sayesinde vardılar. Bu var olma ise Hakk’ın onları her an yeniden yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Bk. S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 156. Öte yandan tasavvuf düşüncesinde kavramın derin bir analizi T. İzutsu tarafından, özellikle Aynü’l-Kudât el-Hemedâni (ö. 525/1131) ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ekseninde yapılmıştır. Buradaki mülâhazalara göre de ‘*halk-ı cedîd*’ varlığın sürekli yaratılmasını ifade eder. Ancak an be an yaratılan varlığın şu anki durumu, bir an önceki durumu gibi değildir. Varlık mahiyeti icâbı sürekli yokluk alanına geri gitmeye çalışırken, ilâhi nefes ona yeniden varlık bahşetmekte ve varlık alanına çekmektedir. Sanki varlık sürekli yok olmakta ve sürekli yeniden yaratılmaktadır. Bk. T. İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 167-189. Dolayısıyla tasavvufi düşüncedeki ‘*halk-ı cedîd*’ ile İbn Hazm’ın düşüncesindeki ‘*halk-ı cedîd*’ varlığın devamının Allah’a bağlı olması ve O’nun varlık üzerindeki yaratmasının sürekli devam etmesi açısından aynıdır. Ancak tasavvufi düşüncede varlık yok edilip (ya da yok olup; çünkü sûfi düşüncede varlık zâtî itibarıyla yoktur/yokluğa meyyâldir. Bk. Kâşânî, *Istilâhâtü’s-Süfiyye*, 180-181) yeniden yaratılmaktadır. İbn Hazm’da ise bu tür bir yargıyı görememekteyiz (Krsş. D. B. Macdonald, “a.g.m.”, 338). O, varlığın devamını yaratma olarak algılamıştır. Bu yönüyle sûfilerle İbn Hazm arasındaki benzerlik sadece kavram bazında olup, konunun derinliğinde aralarında bir benzerlik yoktur.

<sup>61</sup> Bk. *Fasl*, 54.

olarak nitelendirmesinin, onun bu konuda “teorik” açıdan Nazzâm’la aynı düşündüğü anlamına gelmediğini belirtmeliyiz.<sup>62</sup>

Burada irdelememiz gereken önemli nokta “bir şeyi yok etmeden yaratmak” ifadesidir. Bu ifadeyle ne kastedilmektedir? Bununla kelâm ilmindeki yaratma teorilerine işaret edildiğini söylemek, mümkün seçeneklerden birini oluşturmaktadır. Bu yönüyle klâsik kelâmdaki yaratma teorilerine göz atmalıyız.

Bu teorileri özetleyen Alousî, bunları iki ana başlık altında toplar: i) Sürekli yaratmacı teori (continuous creation), ii) Sürekli yeniden yaratmacı teori (continuous re-creation). Alousî, bu teorileri birbirinden tefrik eden en önemli unsurları, arazların devamlılığı ve doğal kanunların geçerliliği olarak belirler. Bu yönüyle sürekli yaratmacı teoriyi kabul edenlerin başında arazların devamlı olduğunu söyleyen ve eşyada doğal sebepliliği kabul eden Mutezililer gelirken, sürekli yeniden yaratmacı teoriyi kabul edenlerin başında ise arazların devamlılığını ve doğal sebepliliği kabul etmeyen Eşariler gelir.<sup>63</sup>

İmdi burada esas nokta arazların devamlılığıdır. Burada temel soru şudur: Cismin görünen özelliklerini ifade eden arazlar, bir cevherde yaratıldıklarında artık o cevherde kalmaya devam ederler mi (bâki midirler?), yoksa yok edilip tekrar mı yaratılırlar. Problemin bir ucunu teşkil eden Mutezile’nin çoğunluğuna göre, tabiatı gereği bekâsı mümkün olmayan arazlar hariç, arazlar devamlıdır. Yani araz bir mahalde yaratıldığında, o mahalde kalmaya devam eder. Bu araz, ancak zıttı yaratılınca yok olur. Diğer uçta yer alan Eşariler’e (ve onlarla birlikte Matüridiler) göreyse arazlar devamlı değildir. Bir araz yaratıldığında o bir andan daha fazla var olmaz ve hemen yok olur. Ancak Allah aynı mahalde o arazı tekrar yaratır ve bu böylece devam eder (*teceddüd-i emsâl*).<sup>64</sup> Böylelikle onlar Mutezile’nin aksine

<sup>62</sup> Pek tabii burada İbn Hazm’ın Nazzâm’a atfettiği bu görüşün ihtiyatla karşılanması gerektiğini de belirtmeliyiz. Nitekim Hayyât’ın bu görüşü kabul etmediğini ve bu görüşü Nazzâm’a İbnü’r-Ravendî’nin atfettiği ve Câhız dışında hiçbir kimsenin de böyle bir görüşü ona nispet etmediğini söylediğini aktarmıştık.

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bk. H. M. Alousî, *a.g.e.*, 278–297. Müellif bu teorileri belirlerken atomun varlığının kabulünü temel almaz. Bu yönüyle atomun varlığını kabul eden Mutezililer ile atomun varlığını reddeden Nazzâm, Hişâm b. el-Hakem gibi kelâmcılar ve yine atomu reddederek “madde-sûret” anlayışını kabul eden Kindî (ö. 252/866 [?]) gibi filozofları aynı teorinin kabul edenleri olarak kategorize eder. Sadece bunları “sürekli yaratma teorisi” altında iki farklı akım olarak nitelendirir. Öte yandan çoğu Mutezili gibi atomun varlığını kabul eden Eşarileri ise “sürekli yeniden yaratma teorisi”nin kabul edenleri olarak belirler.

Ayrıca yaratma konusundaki farklı düşüncelerin bu iki husus çerçevesinde tefriki hakkında kısa bir değerlendirme için bk. S. Pines, *a.g.e.*, 33–34.

<sup>64</sup> Bk. Y. Ş. Yavuz, “Araz”, 341.

arazların Allah tarafından tek bir sefer değil de, tekrar tekrar yeniden yaratıldığını kabul ederler.<sup>65</sup>

İşte bu nokta onların niçin farklı yaratma teorilerini benimsediğini açığa vurur. Eşarîler'e göre arazlar sürekli yok edilip tekrar tekrar yaratıldığından onların yaratma teorisini "sürekli yeniden yaratma teorisi" olarak isimlendirebiliriz. Mutezililer ise arazlarda devamlılığı kabul ettikleri için onların sürekli yeniden yaratmayı kabul etmelerine gerek yoktur. Dolayısıyla, arazların varlığı temel alındığında, Eşarîler'e göre âlem sürekli yok edilip yeniden yaratılmakta, Mutezililer'e göreyse yok edilmemekte, varlık kazandıktan sonra artık Allah onu ademe muhatap edinceye kadar varlığı (yaratılışı) devam etmektedir.<sup>66</sup>

Bu yönüyle İbn Hazm'ın Nazzâm'a atfettiği "Allah yarattığı her şeyi, tek bir anda, o şeyi yok etmeden yaratmıştır" yargısının bu hususa işaret ettiği söylenebilir. Yani Nazzâm arazların devamlılığını vurgulamış olabilir. Pek tabii burada İbn Hazm'ın ismini vermediği

---

<sup>65</sup> Öte yandan şunu da belirtelim ki sebeplilik (illiyet) konusu da, Alousî'nin de dikkat çektiği üzere, ekollerin farklı düşünmesinde etkili olmuştur. Ancak sebeplilik konusu bu bağlamda doğal olarak ekollerin arazların devamlılığı konusundaki düşüncelerine yansımaktadır. Şöyle ki; Eşarîler sebepliliği reddettiklerinden ve Allah'ın mutlak anlamda müdahaleciliğini kabul ettiklerinden arazları her an yeniden yaratması gerektiğine kâil olmuşlardır. Mutezililer ise tabiatı kısmî bir sebeplilik kabul ettiklerinden var olan bir arazın devam edebileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla bu aşamada arazların devamlılığını temel almak mümkündür.

<sup>66</sup> Ancak bu aşamada şu hususa açıklık getirmeliyiz. Burada söz konusu iki tür yaratma anlayışı arasındaki fark, arazların keyfiyetine atfedilmektedir. Buradan hareketle arazların devamlılığının olmaması ve tekrar tekrar yaratılması ise sürekli yeniden yaratma düşüncesinin temel noktası olmaktadır. İmdi burada tutarlılık gözükmemektedir: Arazlar sürekli yeniden yaratılmakta, dolayısıyla yaratma da sürekli olmaktadır. Ancak karşıt düşüncede arazların yeniden yaratılması söz konusu olmayıp, araz yaratıldığında varlığı devam etmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta sanki yaratmanın sürekli olmayıp bir seferde olup bittiği, zira sürekli yaratılan bir şey olmadığı gibi bir izlenim doğmaktadır.

Bu izlenimin doğmasına, sadece arazların devamlılığının temel alınmasının neden olduğu söylenebilir. Halbuki atomcu düşünce zaten başlı başına yaratmanın sürekli olduğunu öngörmektedir. Zira âlemde sürekli bir şeyler yaratılmakta ve bu yaratılanlar cevherler ve arazların kompozisyonundan ibaret olmaktadır. Bir başka deyişle âlemde sürekli cevher ve arazlardan mürekkep eşya yaratılmaktadır. Dolayısıyla sürekli yaratma kavramı daha tümel bir şekilde düşünülmelidir. Sürekli yeniden yaratma kavramı ise bu sürekli yaratma kavramı içerisinde daha spesifik durumlar söz konusu olduğunda gündeme gelmektedir. Yani âlemde sürekli yaratılan eşyanın unsurlarından biri olan arazların tekrar tekrar yaratıldığını ifade etmekte ve bu iddiası onu genel çerçeveden farklı kılmaktadır. Bu yönüyle sürekli yeniden yaratma kavramı, sürekli yaratmanın içerisinde daha özel bir tutumu ifade etmektedir.

Nazzâm'ı eleştiren "bazı kelâm ehli"nin de, arazların devamlılığını kabul etmeyen Eşarîler olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu açıklamanın geçerli olabilmesi için Nazzâm'ın arazların devamlılığını kabul ettiğinin ortaya konulması gerekir ki, bu da hayli tartışmalıdır. Sözgelimi M. A. Ebû Rîde, Nazzâm'ın arazların devamlılığını kabul etmediğini söyler.<sup>67</sup> Nitekim arazların bekâsı konusunda mütekelimlerin görüşlerini özetleyen Eşarî, mutlak anlamda arazların bekâsını reddedenler arasında Nazzâm'ı zikretmez ama ona özel bir kategori ayırır. Buna göre Nazzâm, tek bir arazın varlığını kabul eder: Hareket. Ve ona göre hareket de bâki değildir.<sup>68</sup> Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında problem en temel noktada doğmaktadır: Nazzâm atomcuların araz kabul ettiği pek çok şeyi, araz kabul etmemektedir. Dolayısıyla bu açıklama tarzının en büyük zorluğu farklı bir âlem tasavvuruna ait kavramlarla, başka bir âlem tasavvurunu açıklamaya yönelmektir. Üstelik bu âlem tasavvurunda varlığı kabul edilen tek araz da 'bâki' değildir. Ancak bu açıklama içerdiği tüm zorluklara ve ortaya çıkabilecek tutarsızlıklarına rağmen, geçerli addedilse bile, bu durum, Nazzâm'ın İbn Hazm ile aynı düşündüğünü değil, sadece Eşarîler'den farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır.

Diğer mümkün seçenek ise Nazzâm'a atfedilen bu görüşün doğrudan *kümûn* teorisine işaret ettiğidir ve daha makul bir çözüm görünmektedir. Nitekim teorinin temel tezi varlığın tek seferde yaratıldığı olduğuna göre, bu durum zaten varlığın yok edilmediğini içermektedir.<sup>69</sup> Yani İbn Hazm teorinin bütününe değil de, sadece kendi görüşleriyle uyum gösteren kısmını dikkate almıştır. Dolayısıyla burada İbn Hazm'ın Nazzâm'ın düşüncesini doğru olarak nitelendirmesi mutlak anlamda bütünüyle aynı düşündükleri anlamına gelmemektedir. Şüphesiz ikisinin görüşü lafzî düzlemde aynılık arz etmektedir: Varlık yok edilmeden yaratılmaktadır. Ancak o ikisi farklı noktalardan, ya da farklı yaratma düşüncelerinden hareketle bu düşünceye ulaşmışlardır. Bu yönüyle Nazzâm bu görüşe *kümûn* teorisinin içerdiği düşüncelerle ulaşırken; İbn Hazm aynı sonuca varlığın dış görünüşünü ve Allah'ın kudretinin her an geçerliliğini temel alarak ulaşmıştır. Dolayısıyla İbn Hazm, Nazzâm'ın düşüncesinin teorik alt yapısını pek fazla dikkate almadan (ya da anlamadan) sadece sonuçtaki benzerliği dikkate alarak bu yargıyı doğrulamaktadır.

<sup>67</sup> Bk. M. A. Ebû Rîde, *a.g.e.*, 117-118.

<sup>68</sup> Bk. Eşarî, *a.g.e.*, II, 358. Ayrıca bk. İci, *Mevâkıf*, 101. Müellif burada Nazzâm'ı, Eşarî'nin mutlak anlamda arazların bekâsını reddedenler arasında zikrettiği Ebû'l-Kâsım el-Belhî ile birlikte zikreder.

<sup>69</sup> Nitekim Alousî, *kümûn* teorisini sürekli yaratmacı teoriler arasında farklı bir akım olarak zikreder. Bk. Alousî, *a.g.e.*, 283 vd.

Ezcümle İbn Hazm'ın *kümûn* teorisini, bu teori lehine geliştirilen bir takım örnekleri kabul etse de, onun *kümûnu* bir âlem teorisi olarak kabul etmediğini kesinlikle söyleyebiliriz. Bunları kabullenışı, söz konusu örneklerin onun görünür olguları (eşyanın "zâhir"ini) temel alan metodolojisine uygun olmasının ötesinde bir anlam ifade etmez. Bu yönüyle o, atomculuğu reddettiği gibi *kümûn* teorisini de reddeder. Buna bağlı olarak yaratmayı da bu teoriler çerçevesinde ve bu teorilerin kullandığı kavramlarla açıklamaz. Şüphesiz o, yaratmanın sürekli olduğunu düşünmektedir. Bu yönüyle İbn Hazm, diğer pek çok âlem tasavvurunun içerdiği yaratma düşüncesiyle uyum göstermektedir. Ancak bu uyum sadece lafzî düzlemde olup, teorik bir benzerliği içermez.

### Bibliyografya

- Alousî, Husâm Muhî Eldîn al-; *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadîth, Commentaries, and Kalâm*, Cambridge; The National Printing, 1965.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed el-; *el-Mübîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn* (nşr. H. M. eş-Şâfi'), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1993.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-; *el-Fark beyne'l-Fırak* (nşr. M. M. Abdülhamîd), Beyrut; el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.
- ; *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. E. R. Fıglalı), Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-; *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut; el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Bayrakdar, Mehmet; *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara; Kitâbiyât, 2001, 2. bs.
- Câbirî, M. Âbid el-; *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. B. Köroğlu, H. Hacak & E. Demirli), İstanbul; Kitabevi, 2000, 2. bs.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-; *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. A. Muhammed Harun), I-VII, Beyrut; Dârü'l-Cil, 1988.
- Dhanani, Alnoor; *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden, New York & Köln; E.J. Brill, 1994.
- Ebû Reşîd, Saîd b. Muhammed en-Nisâbüri; *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. M. Ziyâde & R. es-Seyyid), Beyrut; Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

- Ebû Ride, M. Abdülhâdî, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhü'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire, Dârü'n-Nedîm, 1989, 2. bs.
- Eşarî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn* (nşr. H. Ritter), I-II, Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1963.
- Frank, Richard M.; "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (ed. Michael E. Marmura), Albany; State University of New York Press, 1984, ss. 39-53, 287-293.
- Hârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-; *Mefâtihu'l-Ulûm* (nşr. İ. el-Ebyârî), Beyrut; Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989, 2. bs.
- Izutsu, Toshihiko; *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizâmı: İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. R. Ertürk), İstanbul; Anka Yayınları, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed; *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V (3 mücellet halde), Beyrut; Dârü'l-Ma'rif, 1975.
- ; *el-Usûl ve'l-Furû'* (nşr. M. A. el-İrâkî, S. F. Ebû Vâfiye & İ. İ. Hilâl), I-II, Kahire; Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1978.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî; *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (nşr. S. N. Lutf & F. B. Avn), Kahire; Dârü's-Sakâfe li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1975.
- İbn Sinâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali; *Kitâbü'n-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabi'iyye ve'l-İlâhiyye* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut; Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1985.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm; *Mecmû'u Fetâvâ* (der. ve haz. A. el-Âsımî en-Necdî), Riyâd (?); Metâbi'u'r-Riyâd, 1381 h.
- İcî, Adüdüddin Abdurrahman b. Ahmed el-; *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire; Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Karadaş, Cağfer; "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, 2 (2002), ss. 81-100.
- Kâşânî, Abdürezzâk; *Istılâhâtü's-Süfiyye* (nşr. A. Mahmûd), Kahire; Dârü'l-Ma'ârif, 1984, 2. bs.
- Kılavuz, U. Murat; *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, Doktora Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.



- Koloğlu, Orhan Ő.; “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 26–28 Ekim 2007, Bursa (yayım aşamasında).
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-; *el-Câmi li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I–XX (10 mûcellet halde), Kahire; Dârü’l-Kâtibi’l-Arabî, 1967.
- Kutluer, İlhan; “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII, ss. 450–455.
- Macdonald, Duncan B.; “Continuous re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology”, *Isis*, 9 (1927), ss. 326–344.
- Mergînânî, Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelîl el-; *el-Hidâye Őerhü Bidâyeti’l-Mübtedî*, I–IV (2 mûcellet halde), İstanbul; Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-; *el-İhtiyâr li-Ta’lîli’l-Muhtâr*, I–V (tek mûcellet halde), İstanbul; Çağrı Yayınları, 1984.
- Pines, Shlomo; *Mezhebü’z-Zerre ‘inde’l-Müslimîn* (Arp. çev. M. A. Ebû Ride), Kahire; Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, 1946.
- Seyyid, M. Sâlih Muhammed es-; *Ebû Ca’fer el-İskâfi ve Ârâuhü’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, Kahire; Daru Kubbâ, 1998.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eŐ-; *el-Milel ve’n-Nihal* (nşr. M. S. Kilânî), I–II, Beyrut; Daru Sa’b, 1986.
- Tebrizi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr et-; *el-Mukaddimâtü’l-Hamsü ve’l-İŞrûne min Delâleti’l-Hâirîn* (nşr. M. Z. el-Kevserî), Kahire; el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’l-Türâs, 1993.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali et-; *KeŐŐâfi İstilâhâti’l-Fünûn* (nşr. M. M. Vecîh, M. Abdülhak & M. G. Kâdir), I–II, Kalküta; The Asiatic Society of Bengal, 1862 → İstanbul; Kahraman Yayınları, 1984.
- Uludağ, Süleyman; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul; Kabcı Yayınevi, 2005, 2. bs.
- Van Ess, Josef; *The Flowering of Muslim Theology* (çev.; J. M. Todd), Cambridge, Massachusetts & London; Harvard University Press, 2006.
- ; “Kümûn”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, V, ss. 384–385.
- Wolfson, H. Austryn; *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts & London; Harvard University Press, 1976.
- Yavuz, Y. Őevki; “Araz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III, ss. 337–342.
- ; “Kümûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, s. 552.

Yücedoğru, Tefik; *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa; Emin Yayınları, 2006.

Zemařeri, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-; *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tevil* (nşr. M. A. şâhîn), I-IV, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.