

**T. C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**EŞ'ARİ METAFİZİĞİ VE BERKELEY İDEALİZMİNİN  
KARŞILAŞTIRILMASI**

**Ömer Hacı AKBABA**

Danışman

**Doç. Dr. Osman BİLEN**

**İZMİR-2006**



**T. C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**EŞ'ARİ METAFİZİĞİ VE BERKELEY İDEALİZMİNİN  
KARŞILAŞTIRILMASI**

**Ömer Hacı AKBABA**

Danışman

**Doç. Dr. Osman BİLEN**

**İZMİR-2006**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Eş’ari Metafiziği ve Berkeley İdealizminin Karşılaştırılması**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2006

Ömer Hacı AKBABA

## YÜKSEK LİSANS TEZ SINAV TUTANAĞI

### Öğrencinin

**Adı ve Soyadı** : Ömer Hacı AKBABA  
**Anabilim Dalı** : Felsefe ve Din Bilimleri  
**Programı** :  
**Tez Konusu** : Eş'ari Metafiziği ve Berkeley İdealizminin Karşılaştırılması  
**Sınav Tarihi ve Saati** :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün ..... tarih ve ..... Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 18.maddesi gereğince yüksek lisans tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini ..... dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI  OY BİRLİĞİ ile  O  
DÜZELTME  O\* OY ÇOKLUĞU  O  
RED edilmesine  O\*\* ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır.  O\*\*\*  
Öğrenci sınava gelmemiştir.  O\*\*

\* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.  
\*\* Bu halde adayın kaydı silinir.  
\*\*\* Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbright vb.) aday olabilir.  O Evet

Tez mevcut hali ile basılabilir.  O  
 O Tez gözden geçirildikten sonra basılabilir.

Tezin basımı gerekliliği yoktur.  O

### JÜRİ ÜYELERİ

### İMZA

.....  Başarılı  Düzeltme  Red .....

.....  Başarılı  Düzeltme  Red .....

.....  Başarılı  Düzeltme  Red .....

## ÖZET

Tezli Yüksek Lisans

Eş'ari Metafiziği ve Berkeley İdealizminin Karşılaştırılması

Ömer Hacı AKBABA

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimleri Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Bilginin elde edilmesi konusunda obje, süje ve bu ikisi arasındaki ilişkinin tanımları epistemolojik bakış açılarını ortaya koyar. Cevherin maddi varlığı kabul edilmediği zaman farklı bir bakış açısına sahipsiniz demektir ve artık durduğunuz yer bir idealizmdir.

Bu çalışmada Eş'ari atomculuğu ve Berkeley idealizmini ayrı ayrı inceleyip bunların bir karşılaştırmasını yapmaya çalıştık. Buna göre birinci bölümünde Eş'ari metafiziği daha dar anlamıyla Eş'ari atomculuğunu ele aldık. Eş'ari metafiziğinde tabiat felsefesi atomculuğa dayanır. Âlemi oluşturan cisimler cevher ve ârazilardan oluşmuşlardır. Eş'ari atomculuğu cevher-âraz düalizmine ve bunlar arasındaki ilişkiye dayansa da cevherlerin varlığı ârazların varlığına bağlanarak bu ikilik aşılmaya çalışılmıştır. Ârazlar cevherlerde sübjektif olarak mevcuttur. Ârazların varlığı sürekli olmayıp her an yaratılmaktadır. Ârazlarla bunlardan ayrı olarak var olamayan cevherler sonradan değildir, hepsi her an Allah tarafından yaratılıp yok edilmektedir.

İkinci bölümünde ise Berkeley'in maddenin var olmadığını nasıl ortaya koyduğunu ve bundan sonra idealizme yükselişini ele aldık. Berkeley'e göre sadece zihin ve zihin içerikleri olan ideler vardır. Bu ise varlığı algılanmış olmaya bağlamaktadır. Varlığı sürekli varlıkta tutan şey, tek tek insanların algılamaları ve bunların algılamadığı durumlarda da Tanrısal algıdır.

Son bölümde ise Eş'ari atomculuğu ile Berkeley idealizminin ana kavramları ve problematiklerinin karşılaştırılması yapılarak son tahlilde Eş'ari metafiziğinde cevherlerin varlığı ârazların varlığına bağlandığı için tıpkı Berkeley'in felsefesinde olduğu gibi bir idealizm ile yüz yüze gelinmiştir. Hem Eş'ariler hem de Berkeley, sistemlerinde varlığı niteliklere indirgeyerek Tanrıyı sonsuz ve her şeyin yaratıcısı bir güç olarak kabul etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** 1) Cevher 2) Âraz 3)Eş'arilik 4) Berkeley  
5) İdealizm

## **ABSTRACT**

Master Of Arts with Thesis

The Comparison Of Ash'ari Metaphysics And Berkeley Idealism

Ömer Hacı AKBABA

Dokuz Eylul University

Institute Of Social Sciences

Department of Philosophy And Religion Sciences

As far as having knowledge is concerned, object, subject and the relationship between both display the epistemological point of views. By the time the materialistic existence is not accepted, it follows that you have a different point of view and from now, it is idealism where you stand.

In this study, we have tried to discuss the Ash'ari atomism and Berkeley idealism one by one and make a comparison of them. In the first chapter, we have dealt with Ash'ari metaphysics, or rather Ash'ari atomism in a more restricted sense. Natural philosophy is based upon atomism in Ash'ari metaphysics. According to this, the objects that from the universe are made up of atoms and attributions. Though Ash'ari atomism is dependent on atom – attribution dualism and the relationship between them, it has been tried to overcome the dualism in question. Attributions exist within atoms as subjective. Attributions are not continual, but they are created continually. Attributions and atoms which can not exist without them have to exist subsequently and they are created and eliminated by God.

In the second chapter, we have dealt with how Berkeley put forward that matter does not exist. We have also dealt with his rise to idealism. So far as Berkeley is concerned, there are only minds, and ideas with mental concepts. This connects existence with perception. What makes existence exist is whether people perceive or not and when they do not, there is the divine perception.

In the last chapter, after comparing the Ash'ari atomism with main concepts and problematics of Berkeley idealism, an idealism like Berkeley's philosophy has been confronted since the existence of atoms is connected with the existence of attributions in Ash'ari metaphysics. In their system, both Ash'ari and Berkeley accept God as eternal and the creator of everything by reducing the existence to the attributions

**Key World:** 1) Atom 2) Attribution 3) Ash'arism 4) Berkeley  
5) Idealism

## ÖNSÖZ

Düşüncelerin içinden çıktıkları coğrafi, kültürel, ekonomik, dinsel vb. unsurlardan önemi ölçüde etkilenmiş oldukları bilinen bir gerçektir. Özellikle dinsel bir inanç ve her şeyin kendisi tarafından yaratıldığına inanılan bu inancın objesi olan Tanrı ve Tanrı tasavvuru, düşüncelerin önemli bir belirleyicisi konumundadır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden Eş'ari Metafiziği ve Berkeley İdealizmi kendilerine kadarki oluşmuş düşünce ve felsefelerden büyük oranda etkilenmiş ama sistemlerinin asıl belirleyicisi inançları ve bu inançlarının objesi Tanrı tasavvurları olmuştur. Sistemlerinin belirleyicisi konuların bu kadar benzer olması en son noktada geliştirmiş oldukları düşüncelerinin ana noktalarda benzer olabileceği fikrini beraberinde bulundurur. Bu sebepledir ki, bu iki düşünce biçimi araştırılıp, incelenip karşılaştırılmaya değer bulunmuştur. Yöntem olarak ve konuların daha iyi anlaşılabilmesi düşüncesiyle Eş'ari Metafiziği ve Berkeley İdealizmini iki ayrı bölümde incelemeyi daha uygun bulduk. Bu iki ekolün temel kavramları ve problematikleri ortaya konulduktan sonra son bölümde düşünüş biçimlerinin ve kavramlarının karşılaştırılması yapılarak bir neticeye varılmaya çalışılmıştır.

Çalışmalarımız esnasında sohbetleri ve yönlendirmeleri ile ufukumuzu açan ve değerli yardımlarını esirgemeyip bizimle ilgilenen kıymetli hocam sayın Doç. Dr. Osman Bilen'e teşekkürlerimi sunmayı zevkli bir görev bilirim

Ömer Hacı Akbaba  
İzmir, Temmuz 2006



## İÇİNDEKİLER

İÇ KAPAK	III
YEMİN METNİ	IV
TUTANAK	V
ÖZET	VI
ABSTRACT	VII
ÖNSÖZ	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	1

## BİRİNCİ BÖLÜM EŞ'ARİ METAFİZİĞİ

1.1. İSLAM AKILCILIĞI	5
1.2. İSLAM AKILCILIĞINA TEPKİ: EŞ'ARİLİK	10
1.3. EŞ'ARİ TABİAT FELSEFESİ	16
1.3.1. Âlem	16
1.3.2. Atomculuğun Kaynağı	17
1.3.3. Eş'ari Atomculuğu	21
1.3.4. Cevher	25
1.3.5. Cevherin Özellikleri	27
1.3.6. Boşluk (Halâ)	31
1.3.7. Cisim	33
1.3.8. Âraz	36
1.3.9. Âraz Çeşitleri	39
1.4. NEDENSELLİK	40
1.5. BİLGİ ANLAYIŞLARI	44
1.5.1. Duyu İlimleri	46
1.5.2. Aklî İlimler	47
1.6. TANRI ANLAYIŞLARI	48

## İKİNCİ BÖLÜM BERKELEY VE İDEALİST FELSEFESİ

2.1. BERKELEY FELSEFESİNİN TEMELLERİ	51
2.2. BERKELEY'İN AMACI VE HAREKET NOKTASI	56

2.3. MADDİ TÖZ	58
2.4. NİTELİKLER	62
2.5. NEDENSELLİK	65
2.6. BİLGİ ANLAYIŞI	68
2.7. VAR OLMAK ALGILANMAKTIR	74
2.8. RUH VE TANRI	77

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EŞARİ METAFİZİĞİ VE BERKELEY İDEALİZMİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. HAREKET NOKTALARI VE AMAÇLARI BAKIMINDAN	80
3.2. ÂLEM ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	82
3.3. CEVHER ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	84
3.4. NİTELİK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	86
3.5. NEDENSELLİK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	88
3.6. MUCİZE ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	91
3.7. BİLGİ ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	93
3.8. TANRI ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	95
SONUÇ	99
BİBLİYOGRAFYA	103

## KISALTMALAR

<b>a.g.e.</b>	: Adı geçen eser
<b>AÜİF</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>b.</b>	: Bin, İbn
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>DEÜ</b>	: Dokuz Eylül Üniversitesi
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>md.</b>	: Maddesi
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölümü
<b>s.</b>	: Sayfa No
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Vb.</b>	: Ve benzerleri
<b>Yay.</b>	: Yayınları

## GİRİŞ

Mutezilîler, İslam düşüncesinde, kelâm hareketi olarak bilinen bir akımın ilk temsilcileri sayılmaktadır. Mutezilî düşünürlerin çoğu, ele aldıkları İslamî öğretilere ve sorunlara yaklaşırken “Tanrı’nın işlerinin akla uygun olması gerektiği” şeklindeki temel bir ilkeye dayandıkları bilinmektedir. Bu temel yaklaşım onları bir taraftan özgün kılarken diğer taraftan da onların eleştiriler almasına hatta tepkilere yol açmıştır. Diğer bir önemli kelam ekolünü oluşturan Eş’ariler ise, Mutezile’nin belli başlı tezlerinin İslam öğretisine aykırı düşen bazı sonuçları olduğunu düşünmüşlerdir. Bununla da kalmayarak Mutezile’nin İslam’ı aklîleştirme çabalarının geçerliliğini tartışma konusu yapmışlardır. Özellikle Mutezile’nin vahyedilmiş bir dine ve bu dinin Tanrı’sına yaklaşım tarzlarının tehlikelerine dikkat çekmek istemişlerdir. Allah’ın bilgisinin, gücünün ve iradesinin her şeyin üstünde olduğu inancı, onları saf ve mutlak bir akılcılıktan uzaklaştırırken benimsedikleri fikri çerçeve icabı rasyonel ve felsefi zemini olan bir âlem görüşü geliştirme gereği hissetmişlerdir. Bu yüzden incelememizin ilk kısmında Eş’ariliğin kelâmî görüşlerinden çok metafizik ya da daha dar anlamıyla atomculuk anlayışları üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bu ekol içerisinde Ebu’l Hasan el-Eş’ari’yi (ö. 324/935), özellikle atomculuğu sistemleştiren Kâdî Ebu Bekr Bâkılânî’yi (ö. 403/1013), A.Bağdâdî(ö. 429/1037), Ebu Hamîd Gazâlî (ö 505/1111) ve diğer Eş’arî düşünürleri dâhil edebiliriz. Dolayısıyla tezimizde genelde bu Eş’arî düşünürlerin görüşlerine atıflarda bulunacağız.

Descartescı rasyonalizme bir tepki olarak gelişen İngiliz ampirist gelenek içinde yetişen George Berkeley (1685-1753), yine bu ekolün önemli bir temsilcisi olan Locke’un ortaya koyduğu problemlerden hareket ederek sistemini kendi düşünceleri üzerine kurarak Locke ampirizmini idealist bir temele oturtmuştur. Berkeley’i bu idealist ya da immateryalist (maddesizcilik) görüşe götüren şey, çağdaş bilimdeki yanlışların ve ateizmin dinsizliğe kapı aralamasıdır. Kendisini kontrolsüz akılcılığın aşırılıklarına karşı çıkan biri olarak tanımlayan Berkeley antirasyonalist bir bilim teorisi ile birleşen bir tür immateryalizm geliştirmeye çalışmıştır. Bu

yüzden felsefesini de bir immateryalizm olarak tanımlamak mümkündür ki incelememiz boyunca bunu ortaya koymaya çalışacağız.

İslam rasyonalizmi sonuçta gerçekliği akıl yoluyla değerlendirme çabası olup din ve felsefe dünyalarının özdeşliğini ima ediyor ve insan tabiatının bir çok gerçeğini gözden kaçırıyordu. İşte rasyonalizme karşı Eş'ari tepki de bu noktalara odaklanıyordu. İncelememiz boyunca gördük ki Eş'arilerin kaygıları genelde kelâmîdir. Mutezilenin gerçekliği akıl ile açıklama çabasına Eş'ariler karşı çıkmışlar ancak gerçeğin mutlak tabiatına atıfta bulunmadan da akıl ile vahyî bağdaştırmanın mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu yüzden Eş'ariler kelâmî tartışmalarda atom öğretisi gibi tamamıyla metafizik öğelerden yararlanarak kendi düşüncelerine felsefî bir zemin oluşturmaya çalışmışlardır. Bu, bizim üzerinde özellikle durup incelemeye çalışacağımız konudur. Bu ekolü daha iyi anlamak için Eş'ariler'in kelâmî ilkeleri üzerinde çok kısaca durulup kelâmî tartışmalarındaki metafizik unsurlarına değinilecektir.

Bilgi muhtevasının tahlili yolunu kullanarak idealizme ulaşırken bir yandan Locke ampirizminin metoduna bağlı kalıp, bir yandan da Descartes'in madde cevherine ait postülasına hücum eden Berkeley, buradan dış âlemi inkâr ederek sübjektif bir idealizm geliştirmiştir. Berkeley'in ampirizme sâdik kalarak dış dünyanın varlığını inkara giden idealizmini ortaya çıktığı şartlar içinde, dayandığı fikirler ve temel felsefî öncüllerini değerlendirmek gerekir. Eş'ari atomculuğu da, niteliklerin ve arazların gerçekliğini inkâra götüren öğretileri içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan Berkeley idealizmi ile Eş'arî atomculuğunun farklılıklarından ziyade benzerliklerini ortaya koymaya çalışacağız.

Böyle bir tez çalışmasına, Eş'ari atomculuğu ve Berkeley idealizmini ve bunların karşılaştırılmasını konu olarak seçmemizde yukarıda işaret ettiğimiz konuların yanında yüksek lisans derslerimiz esnasında sayın Doç. Dr Osman Bilen ile birlikte işlediğimiz "Klasik ve Modern İslam Felsefesinin Ana Sorunları" derslerinde ele aldığımız "Eş'ari metafiziği, acaba sonuçta Berkeley'in felsefesi gibi bir idealizm midir?" sorusu etkili olmuştur. Bu soru tezimizin hem çıkış noktasını oluşturmakta hem de incelememiz boyunca bu soruya cevap vermeye çalışacağız.

Bu çalışmamızda Eş'ari metafiziği ile Berkeley idealizminin karşılaştırmasını yapma çabamızın diğer bir sebebi de her iki düşünüş biçimini yönlendiren kaygıların ve hareket noktalarını oluşturan konuların benzer nitelikte olmasıdır. Bu yüzden her iki ekolün ortaya çıktıkları felsefi arka plan biraz daha yakından incelenmeye değer görülmüştür. Eş'ari, Bâkılânî ve Gazâlî gibi Eş'arî düşünürler, nasıl İslam düşüncesinin başlıca zirvelerinden biri olmuşlarsa Berkeley'de İngiliz ampirist gelenek içerisinde ampirizmden kalkarak idealizme ulaşan büyük ve sistemci bir filozof olarak yerini almıştır. Ve bu iki düşünce akımının ortaya koymuş oldukları genel insanlık düşüncesinin malı olmuştur.

Hem Eş'arî düşünürleri hem de Berkeley, kendi fikrî seviyelerini ve orijinalitelerini ortaya koyarlarken kendilerinden öncekilerden istifade etmiş olmaları doğal karşılanmalıdır. Bu durum onların fikirlerinin değerini düşürmez; aksine felsefe ve düşünce tarihindeki önemlerini artıran bir yönleri bulunduğuna işaret eder.

Eş'ariler rasyonalizme bir tepki olarak ortaya çıkmışlarsa da aslında aşırı kadercilik ile aşırı irade özgürlüğü savunucuları arasında bir orta yolu benimsemişlerdir. Bu noktada gerçekleştirmeyi düşündükleri şey akıl ile vahyî uzlaştırmaktır. Bunun için gerçekliğin mutlak tabiatının ortaya konulması gerekiyordu. Bu yüzden maddenin en nihaî noktasında tek bir birim olduğu, cevher ve ârazların özellikleri, bu ikisi arasındaki ilişki, tam bir boşluğun mümkün olup olmadığı, cisimlerin nasıl oluştuğu, Allah'ın âlemin oluşumundaki rolü, insanın âlemdeki yeri, nedenselliğin mümkün olup olmadığı bu konu ile bağlantılı olan mucizenin mümkünlüğü, Tanrının yaratması, âlemlerle münasebeti, bilgisi, insanın dış âlemi nasıl ve hangi vasıflarla bildiği, eşyanın hakikatının bilinip bilinemeyeceği gibi konuların araştırılıp ortaya konulması ve değerlendirilmesi gerekmektedir.

Felsefe tarihinde Berkeley denilince akla ilk olarak zihinden bağımsız maddenin veya fizikî dünyanın inkâr edilmesi gelir. Bu inkâr “var olmak, algılanmış olmaktır” şeklindeki bir metafizik ilkeye dayandırılır. Felsefe ve felsefeden ne anladığını Berkeley, “ Treatise concerning the principles of human knowledge” (İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme) adlı ana eserinin giriş bölümünde “felsefe bilgeliğin ve gerçekliğin araştırılmasından başka bir şey değildir” diyerek daha sonraki bölümlerde “var olmak algılanmaktır” metafiziksel tezinin analizi, sorgulanması ve temellendirilmesinin anti-materyalist sistem bütünlüğünde inşasına

geçer. Tezimiz boyunca bu ana felsefesine, töz kavramını, nitelikleri, epistemolojiyi, nedensellik ve Tanrı anlayışını tahlil ederek nasıl ulaştığını biraz daha yakından değerlendirmesini yapıp Eş'ari atomculuğu ile karşılaştırmaya çalışacağız.

Bu sebeplerle ele aldığımız bu araştırmada Berkeley'i ve felsefesini, kelâmcı olmalarına rağmen, zamanının felsefi ve düşünce birikiminin de etkisiyle kendilerini felsefe yapmaktan alıkoyamayan Eş'ari atomculuğu ile mukayese ederken Eş'ari ve Eş'ari düşünürlerin birinci el kaynakları esas alınmış gerekli görüldüğü yerlerde de ikinci el kaynaklar referans gösterilmiştir. Berkeley'in özellikle felsefesini ortaya koyduğu iki ana eseri olan "İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine" ve "Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma" adlı eserleri esas alınmıştır. Bazı noktalarda ise "Yeni Bir Görme Teorisine Doğru" adlı eserinden yararlanılıp gerekli görüldüğü yerlerde ise Berkeley yorumcularının eserlerine de müracaat edilmiştir.

Tezimizin birinci ve ikinci bölümlerinde bizce idealizme götüren kavramları iki ayrı felsefeye göre inceliyoruz. Bu yöntem, konuları açıkça ortaya koymak bakımından bize daha faydalı göründü. Burada esas olan iki felsefenin ana noktalarını ortaya koymak, benzerliklere dikkat çekmek ve problemler arasındaki bağı göstermektir. Yalnız karşılaştırmayı her sahada yapmayacağımızı burada belirtmek yerinde olacaktır.

Bu giriş bölümünden sonra birinci ve ikinci bölüm başlarında hem Eş'ariliğin hem de Berkeley'in içinde yetiştiği ortam ve düşüncelerinin oluşumlarına büyük katkılar sağlayan düşünce ve felsefe sistemlerini kısaca ele alacağız. Böylece söz konusu konuların daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

## I.BÖLÜM

### EŞ'ARİ METAFİZİĞİ

#### 1.1. İSLAM AKILCILIĞI

Eş'ariliğin incelenmesine geçmeden önce bu ekolün ortaya çıkışında büyük öneminin olduğunu düşündüğümüz Mutezile akılcılığında kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Zira Eş'ariler her ne kadar bu ekolü eleştirerek kendilerine bir yer edinmiş olsalar da yöntem olarak Mutezile akılcılığında büyük oranda etkilenmişlerdir.

İslam vahyinin anlaşılmasında akla öncelik veren ekoller arasında önemli bir yer tutan Mutezile, kelâm hareketi içinde ilk olarak vahiy ile felsefî akıl arası ilişkiler sorununu açık çizgileri ile ortaya koymaya çalışan, bilinen ilk düşünür grubudur.<sup>1</sup> Kelâmî düşünce, İslam'ın inançla ilgili konuları üzerinde başlayan ve bu konuları aklî delillerle desteklemek, savunmak isteyen bir hareket olarak İslam düşüncesinde yer alır.

Mutezilenin doğuşu konusunda değişik rivayetler ve görüşler ileri sürülse de<sup>2</sup> yaygın olan rivayete göre, Mutezilî düşünce okulunun kurucusu Vâsıl b. Atâ'dır (ö131/748). Kelâmî sorunlara Selefî düşünce biçiminden farklı yorumlar getirip onlardan farklı düşünmelerinin gerisinde bir taraftan İslamî fetihlerle birçok yabancı kültür, din, mezhep ve düşünce ile karşılaşılıp bunlardan etkilenilmiş olmak ve diğer taraftan ise Abbasiler döneminde çeviri hareketlerinin hızlanmasıyla eski Yunan felsefesinden etkilenmiş olmak yatar. Gerek bu Grek felsefesinin kazandırdığı yeni düşünsel güç ve gerekse fetihler sonucunda yabancı kültür ve düşüncelerin kazandırmış olduğu yeni bakış açıları hemen İslam'ın özellikle inançla ilgili konularını eleştirel bir açıdan gözden geçirilmesine neden oldu. Dinî coşkununla yeni bir canlılık kazanan kelâm, âlemin rasyonel olarak anlaşılması demek olan

---

<sup>1</sup> W. Montgomery Watt, İslamî Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelâmı, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F.Yay., LXXXIII.,Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1968, s., 61

<sup>2</sup> Ebu'l-Vefa Taftazânî, Ana Konularıyla Kelâm, Çev. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası, Konya 2000, s., 54-57



cevher-âraz anlayışına dayanan atomcu bir teori geliştirmeden önce Mutezile'nin elinde akli son noktasına kadar kullanarak önce felsefe diliyle konuşmasını öğrendi.<sup>3</sup>

Mutezilî düşünürlerin ele almış oldukları İslamî öğretinin çeşitli problemlerine aradıkları ve verdikleri cevaplarda kendisinden hareket ettikleri temel fikir Allah'ın sünnetleri ve fiillerinin akla uygun olması gerektiği şeklindeki orijinal iddialarıydı. Ve bunu da kutsal kitabın otoritesini reddetme ihtiyacı duymaksızın aklî olarak izah etmeye çalıştılar.<sup>4</sup> Başka bir ifade ile onlar en iyi örneğini Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği, İslam'da, Hz. peygamber ve sahabenin sünnetinde varlığı haber verilmemiş olan hiçbir uygulamayı kabul etmemek, ayet ve hadislerde bildirilenlerden ayrılmamak gerektiğini ileri süren hadis ehline karşı, insanın doğal olarak sahip olduğu düşünce ve akıl yetisinin İslamî öğretiler üzerine uygulanmasının mümkün ve gerekli olduğunu savunmuşlardır. İşte onların açmış olduğu bu yol sayesinde Eş'ariler âlemi rasyonel olarak açıklayan atomculuğa dayalı bir teori geliştirebilmişlerdir.

Mutezile özellikle Allah'ın birliği/tekliği ve adalet konusunda Helenistik rasyonalizmin tavizsiz ve sert savunucuları olarak göründüler. Fazlur Rahman'ın deyişiyle 'tâki kendi silahları ile yenilgiye uğratılana' kadar.<sup>5</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Mutezilî öğretinin en önemli iki noktası Tanrı'nın tekliği ve âdilligidir. Adalet ile itaat edeni iyi amelinden dolayı ödüllendirmek ve isyankârı da kötü davranışlarından dolayı cezalandırmanın Allah'ın üzerine vacip olduğunu kastederler. Tevhid ilkesiyle de Allah Teâlanın öncekilerin savunduğu gibi herhangi bir sığata sahip olmadığını ileri sürerler. Allah'ın kadir, âlim, basîr olduğundan kesinlikle şüphe etmezler. Ancak bu sıfatların zatından bağımsız ve ayrı olduğunu kabul etmezler. Çünkü ilahi sıfatlar Allah'ın zatıyla aynı kabul edilmezse, "birden çok ezeli varlık" ortaya çıkacağı endişesini taşırlar. Bunun da tevhid akidesini sona erdireceğini düşünürler.<sup>6</sup>

Mutezilenin bilgiyi Allah'ın zatından bağımsız olarak kabul etmeyişleri Eş'arilerin de buna paralel bir bilgi anlayışı geliştirmelerine sebep olmuş olabilir. Çünkü onlar da geliştirmiş oldukları âlem anlayışı gereği bilgiyi son tahlilde O'na

<sup>3</sup> Muhammed İkbâl, İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay. İstanbul 1997, s., 46

<sup>4</sup> Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, s., 48

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, İslam, Çev. M. Dağ- M. Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1996, s., 124

<sup>6</sup> İbrahim Agah Çubukçu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, Sayı LXXVI, Ankara 1968, s., 53

hasrediyorlar ve O'nun dışında bilginin objektifliğinden bahsetmenin mümkün olmadığını düşünürler. Bunlar Mutezilîlerin en önemli iki kavramıdır. Her ne kadar Mutezilîlerin başka meseleleri de tartıştıklarını biliyorsak da, bunların birçoğunun mantıken bu iki temel fikre, tevhid ve adalet fikrine, irca edilebileceğini söyleyebiliriz.

Mutezile düşüncesinin beş temel prensibinden tevhid ve adalet anlayışına yukarıda temas edilip tevhid konusu üzerinde durulduktan sonra şimdi de el va'd ve'l va'id, el menzile beyne'l menzileteyn, Emr-i bi'l- Maruf ve Nehy-i anil Münker prensiplerini kapsayan ya da bunların mantıki sonucu olduğu düşünülen Allah'ın mutlak adaletine biraz daha yakından bakılabilir.<sup>7</sup>

Mutezile'nin savunduğu şekliyle insan kendi fiilinin yaratıcısıdır. Allah insana bir işi yapıp yapmama gücünü vermiştir. Bu insanda irade hürriyeti olduğunu gösterir. Eğer böyle olmasaydı insan yaptığı işlerden sorumlu olmazdı. İnsanın ahirette sorumlu tutulması, tam anlamıyla irade hürriyetine bağlıdır. Bir kimseye seçme hürriyeti olmadan ceza verilmesi, Allah'ın adaletine aykırı düşer.<sup>8</sup> Diğer bir sebep ise adalet kavramını mantıki sonuçlarına götürerek Allah'ın makul ve adaletli olmayan bir şeyi yapamayacağı düşüncesidir. Eğer insan bu dünyada ortaya koyduğu fiillerinden ötürü öteki dünyada sorumlu tutulacaksa, bu fiillerinin iyi veya kötü karşılıklarını alacaksa kudretli ve özgür olmalıdır.<sup>9</sup> Böylece onlar el-va'd vel vaid prensibini ortaya koydular. Bu prensibe göre bu dünyada iyi şeyler yapanlar mükâfatlandırılacak kötü fiiller işleyenler ise cezalandırılacaktır. Mutezilîler şayet Allah, iyi fiiller işleyeni mükâfatlandırmazsa sadece adil olmamakla kalmayacağı, aynı zamanda bir yalancı durumuna düşeceği sonucuna vardılar. Netice olarak Allah insanlar için en iyi olanı yapmak zorundadır; O'nun peygamberler göndermesi ve vahiyleri insanlara iletmesi zorunludur. İnsanlar için en iyi olanı yapmalı, öbür dünyada varlığını haber verdiği va'd ve tehditlerini yerine getirmek durumundadır.<sup>10</sup> Muhaddislerin aksine Mutezilîler, adalet ve doğruluk kavramı içinde zikredebileceğimiz tüm hükümleri yeri ve zamanı geldikçe çiğneyebilen suç işlemediği halde bir kimseyi cezalandırmaya kalkan ve yine aklen imkânsız olan

<sup>7</sup> Macit Fahri, a.g.e. s., 47 ; İbrahim Ağah Çubukçu, a.g.e., s., 53

<sup>8</sup> Şerafettin Göçlük, Bâkılîni ve İnsanın Fiilleri, T.D.V. Yay., Ankara 1997, s., 69-70,141

<sup>9</sup> Kenan Işık, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri A.Ü.İ.F.Yay.,LXXVI, Ankara 1967, s. 69-71

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., s., 125

herhangi bir şeyi yapmaya kalkan mutlak güç sahibi olan bir ilâhın varlığını ve bu ilahın gücünü keyfi olarak kullanmasına O sırf Allah olduğu için razı olmamışlardır. İşte bu yüzden bu dünyada insanın kendi fiilleri konusunda özgür olduğu görüşünü savundular.<sup>11</sup> Eş'ariler, sonsuz ve mutlak güç sahibi bir varlık olan Tanrı algılamaları ile çelişen bu anlayışı daha sonraki bölümlerde değinileceği gibi geliştirmiş oldukları atomculuk teorisiyle aşmaya çalışmışlardır. Bu görüşlerinin doğruluğunu ortaya koyabilmek için Ebu'l- Huzeyl el-Allaf (ö.235/849), önderlik ettiği bir grup Mutezilî düşünürle tevellüd ( bir şeyin bir şeyden doğması) kavramını yani yapanın fiiliyle fiilin neticesi arasında bir sebep sonuç ilişkisi olduğunu ortaya attı. Ebu Huzeyl insan fiillerini tabii ve ahlakî olmak üzere ikiye ayırır. Ahlakî olan fiillerimiz hiçbir zaman zorlama olmaksızın yaptıklarımızdır. Bunlar insan kudretinin bir ürünü olup sonradan kazanılan fiillerdir. Bu tür fiilleri bilmek kısmen vahiy kısmen de fitrat yoluyla Allah'tan gelir. Tabii olan fiillerimiz ise, insana vahyî bilgiden önce, dünyevi işlerinde aklın rehberlik ettiği ve bununla Allah'ı bilmeye, iyiyi kötüden ayırmaya, dürüst ve şerefli bir hayat yaşamaya ilişkin olanlardır.<sup>12</sup>

Mutezile, “insan kendi fiillerinde özgür ve fiillerinin yaratıcısıdır” şeklinde bir düşünceye sahiptir. Oysa Eş'ariler sistemleştirilip geliştirdikleri cevher ve âraz düalizminden oluşan bir metafiziği kabul etmişlerdir. Bu metafizik, kâinatta Allah'tan başka her şeyin atom ve ârazilardan meydana gelmesine dayanıyordu. Dolayısıyla bu anlayışlarıyla Eş'ariler, ‘insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır’ şeklindeki bir düşünceyi kabul edemezlerdi. Çünkü insan fiilleri de âraz kapsamına girer ve onların yaratıcısı da Allah'tır. Mutezilî düşünürler içinde bu ‘atomcu metafizik’ düşüncesinin en büyük muhalifi olarak Ebu Huzeyl'in yeğeni ve talebesi olan İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö.231/845) kabul edilirse<sup>13</sup> de, mesela Dırar b. Amr (ö.200/815) atom anlayışını reddederek cismi bir nitelikler toplamına indirgemıştır. Yine aynı şekilde Hişam b. Hakem (ö.179/795) ve el-Esemme ehli sünnetin cevher-âraz düalizmini reddetmişlerdir.<sup>14</sup>

Mutezilî düşünceye göre, Kuran-ı Kerim incelenirse Tanrı'nın akıl ve hikmet sahibi bir varlık olduğu, kâinattaki varlıklarda da belli bir amaç ve hikmet bulunduğu

<sup>11</sup> Macit Fahri, a.g.e., s., 48

<sup>12</sup> T.J.de Boer, İslam'da Felsefe Tarihi, Çev.Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2001, s., 74

<sup>13</sup> T.J.de Boer, a.g.e., s., 75;

<sup>14</sup> Macit Fahri, a.g.e., s., 52-53

anlaşılır. Rasyonel düşüncelerinin bir sonucu olarak onlar bu amaç ve hikmete uygun olarak bu dünyada Tanrı tarafından istenen nesnel bir düzenin olması gerektiği sonucuna vardılar. Bu düzende sonuçları nedenler belirlerken her nedeninde bir sonucu olmalıdır. Yani evrendeki düzende bir takım kanunlar bulunmalıdır. Olaylar birbirleriyle değişmeyen neden-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmelidir. Muhakkak ki kâinat, içerisindeki varlıklar ve kendisinde bulunan düzen ve kanunlar Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak bu durum, insan ve kâinat için bazı hikmet ve menfaatleri göz önüne almadığı anlamına gelmez. İşte bu noktadan hareketle Mutezile, akıl ve hikmet sahibi bir varlığın insan için en iyiyi istemesi gerektiğini ileri sürerek Tanrı'nın iradesinden bağımsız ve önce bir 'iyi' ve 'kötü'den bahsedilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>15</sup> Bu da eşyanın özünün değişmeden kalabildiğini, objektif bir bilginin mümkün olduğunu ve neden ile sonuç arasında bir ilişkinin bulunduğunu kabul etmek demektir. Mutlak olarak iyi olan bir Tanrı kötüyü emredemeyeceğine göre dünyadaki kötünün ya da kötülüklerin sorumluluğunu da böylece insana yüklemiş olmaktadır.

Böylece Mutezile Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olması gerektiği yönündeki ana düşünceleriyle dinî hakikatin keşfinde akılla Tanrısal bilginin yani vahyin aynı düzeyde olduğunu iddia ederek aklî bilgiyi dinî bir delil olarak Allah'ın kelâmıyla aynı seviyeye yerleştirmiş olduğu görünmektedir. Bu anlamda akıl ya da felsefi düşünce, Mutezile tarafından, dinin sadık hizmetkârı olarak ele alınmıştır.<sup>16</sup>

Onların bu yukarıda zikretmiş olduğumuz ana düşüncelerine iki önemli itirazda bulunulabilir: Tarihi bir gerçeklik olarak ve vahiy tarafından oluşturulmuş bir din ve bu din ile ilgili bir takım haberler ve açıklamalar vardır. Bu vahyî bilgiyi ve onunla ilgili haber ve açıklamaları aklın yalnız başına kavrayabileceğini, onlara kendi imkanları ile erişebileceğini, çünkü nihaî anlamda vahyî bilgi, haber ve açıklamalar zaten temelde aklî olduğunu ileri süren bir düşünceden bunları açık-seçik, somut ve fiili olarak delilleriyle birlikte ispatlaması ve ortaya koyması istenebilir. Bu şekliyle ortaya konmadıkça vahyî bilginin temelde aklî olduğu yönündeki bu iddia, büyük ölçüde havada kalan bir iddia olmaktan öteye geçemez. İkinci olarak böyle bir

---

<sup>15</sup> Ahmet Arslan, İbn-i Haldun, Vadi Yay., Ankara 1997, s., 241

<sup>16</sup> H.S. Nyberg, Mu'tezile, İslam Ansiklopedisi, M.E.B. Yay., İstanbul 1979, c.VII, s. 760

iddianın kabulü durumunda vahyin ve peygamberliğin anlamı ve varlık nedenlerini nasıl açıklayabiliriz?<sup>17</sup>

Bununla birlikte Mutezilî hareketin kelâmda aklın talepleri konusunda ısrar etmekle İslam'a büyük bir iç hizmette bulunduğu da inkâr edilemez. Biraz sonra göreceğimiz gibi Eş'ari düşünce, Mutezilî düşünceden etkilendi ve gelişti. İlk kelâmcıların öğretilerinde ortaya çıkmış olan geleneğe riayet etmelerine rağmen Mutezile'nin kelâma soktuğu metotlarla birlikte, onların ortaya attığı bütün kavram ve problemleri devraldılar.

## 1.2. İSLAM AKILCILIĞINA TEPKİ: EŞ'ARİLİK

Düşünceler, içinden çıktığı coğrafi, kültürel ve sosyal atmosferden soyutlanamayacağı bilinen bir husustur. Aynı şekilde düşünce coğrafyası bilinmeden o düşünceyi sağlıklı bir şekilde anlamak da mümkün değildir. Eş'ari'nin yaşadığı dönemde de düşünce dünyası şöyle bir incelendiğinde hâkim durumda olan ve aynı zamanda aşırılığa düşmüş iki muhalif görüşün var olduğu görülmektedir. Aşırı uçlardan birisi, bütün düşüncelerinin temelini oluşturan “Tanrı'nın bütün işlerinin akla uygun olduğu dolayısıyla her türlü Tanrısal-metafizik hakikatin insan aklıyla açıklanmasının yapılabileceği”<sup>18</sup> ana fikrini savunan ve bu yüzden yavaş yavaş sapma noktasına gelen Mutezile'ydı. Öbür uçta Zahirîler, Mücessimîler, Muhaddisler ve Fakihler vardı. Ve bunların hepsi dinî nasların açıklamasında ve savunulmasında aklî ve felsefi yöntemlerin uygulanmasına karşıydı. İşte Eş'ari, o dönemde hâkim durumda olan bu iki muhalif görüşün ortasında yer almıştır.

Muhaddisler, Mücessimîler, Fakihler ve Zahirîler dinin ilkelerini akla uygun bir şekilde izah etmeye çalışanları bid'atçiler olarak kınadılar. Cevher-âraz, hareket-sükun ve Allah'ın sıfatları gibi konularda tartışmayı bid'at olarak kabul ettiler. Bu tür tartışmaların dine kazandıracığı herhangi bir şey olsaydı Peygamber ve onun arkadaşları bu konular üzerinde dururlardı. Bu yüzden onlar, Hz. Peygamber ve arkadaşları bu konular üzerinde durmadıklarından bu tür konular üzerinde tartışmanın bid'at olacağını ileri sürülmüştür. Eş'ari, bu itirazlara aklî yöntemi de kullanarak şöyle cevaplar vermiştir: Dinin ilkelerini akla uygun bir şekilde izah

---

<sup>17</sup> Ahmet Arslan, a.g.e., s., 247-248

<sup>18</sup> Ahmet Arslan, a.g.e., s., 246

etmeye çalışanları bid'atçiler olarak adlandırmanın bizzat kendisinin bid'at olacağını ileri sürmüştür. Çünkü bu konu da Hz. Peygamber döneminde tartışılan bir konu değildir. Yine Hz. Muhammed cevher-âraz, hareket-sükûn gibi konuları tartışmamış olsa bile bunların temelinde yatan ana ilkelere Kur'an ve Sünnette işaret edilmiştir. Başka bir deyişle, Hz. Muhammed'in döneminde biraz önce bahsettiğimiz konular ya da sorunlar ortaya çıkmadığı için doğal olarak üzerinde de durulmamıştır. Eğer bu konular gündeme gelmiş olsaydı muhakkak ki, o zamanlar ortaya çıkan diğer sorunlarda olduğu gibi bu konular da açıklanacak ve tartışılacaktı.<sup>19</sup> Anlaşıldığı gibi Eş'ari dinin, aklın yöntemine ve kullanımına karşı çıkmadığını vurgulayarak imanın izahının aklen yapılabileceğini ileri sürer.

İlk olarak Mutezile tarafından savunulan kelâmdaki akılcılığa karşı tedrici tepki bu okulun kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın ölümünden bir asır geçmeden başlamıştı. Dokuzuncu yüzyılın ortalarında Me'mun'un Mutezile lehindeki tutumlarının tersine çevrilmesinde büyük kelâmcı ve fakih Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Abbasi halifesi Mütevekkil'in oynadıkları rol bilinmektedir.<sup>20</sup> Mutezilî akide, Abbasi devletinin bir döneminde (Memun dönemi) devletin resmi mezhebi olarak ilan edilmiştir.

Mutezile'ye karşı ikinci ve daha etkili tepki ise Mutezile'nin Basra kolunun öncüsü olan Cübbâ'den kelâm tedaris eden ve fakat kırk yaşında bu okuldan tamamen ayrılan Eş'ari tarafından geliştirilmiştir.

Bu noktadan hareketle Eş'ari kelâmının temel ilkelerine kısaca değinilebilir. Tanrı anlayışı ve sıfatlarının mahiyeti konusunda Eş'arilerden önce iki aşırı görüşün mevcut olduğu bilinmektedir.<sup>21</sup> Bir yanda Allah'ın Kur'an'ı Kerim'de zikredilen bütün sıfatlara sahip olduğunu ayrıca Kur'an'ı Kerim'deki 'anthropomorfik' ayetlerde yer alan Allah'ın eli, ayağı, yüzü, gözleri olduğu ve arşa oturduğu gibi sıfatların zahiri anlamları ile alınması gerektiğini savunan Mücessime, Müşebbihe ve Haşviyye bulunurken diğer tarafta ise Tanrı'nın mutlak olarak yaratıklarına benzemediğini ve onlara aşkınlığı ilkesinden hareket eden Mutezile bulunmaktadır. Mutezile, Tanrı'ya yüz, eller, ayaklar, gözler, yön ve yer vb. gibi bazı insanımsı

<sup>19</sup> M.Abdul Hayy, Eş'arilik, İslam Düşüncesi Tarihi, Çev., Ahmet Ünal, Editör M. M. Şerif, İstanbul 1990, İnsan Yay., c.I, s., 259-260

<sup>20</sup> Macit Fahri,a.g.e., s., 59

<sup>21</sup> Lütfi Doğan, Ehli Sünnet Kelâmında Eş'ari Mektebi, Rüzgarlı Matbaa, Ankara 1961, s., 25-26

nitelikler izafe eder gibi görünen Kur'an ayetlerinin te'vil edilmeleri, bu mümkün olmadığı takdirde reddedilmeleri gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>22</sup> Anthropomorfik ayetleri oldukları gibi kabul eden Hişam b. El-Hakem'in Tanrı'nın belli uzunluk, genişlik ve hacimde, belli bir renk ve kokuda, belli boyutlarda vücudu olduğunu ileri sürmüş olduğu zikredilmektedir.<sup>23</sup> Eş'arilerin bu iki aşırı görüşü uzlaştırma çabası içinde oldukları anlaşılmaktadır. Ancak bu anthropomorfik ayetlerin anlaşılması konusunda bir sorun olduğu aşikârdır. Eş'arilere göre, Mutezile'nin yaptığı gibi bu ayetleri te'vil etmeye çalışmak, bu mümkün olmazsa onları reddetmek söz konusu olamaz. Çünkü bu 'muteşâbihattan' olan ayetler diğer 'muhkemât'tan olan ayetler gibi Kur'an'ın sağlam ve sabit parçalarındandır. O halde bu ve benzeri ayetleri te'vil etmek, olmazsa inkâr etmek, beraberinde Kur'an'ın kendisini inkâr etmek tehlikesini getirir.<sup>24</sup> Öte yandan Mücessime ve Sıfâtîler'in savunduğu gibi Tanrı'nın varlığına nispet edilen bu tür sıfatların gerçek ve zâhiri anlamları ile kabul etmek de düşünülemez. İşte bu iki aşırı tutuma karşı Eş'ariler gerçekten de tam da orta noktada durmasını bilebilmişlerdir. Kendilerinden önce bu sorunla karşılaşmış olan Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili düşünceleri çözüm için benimsenmiş görünmektedir. İbn Hanbel Tanrı'yı cisim kılmaya gitmeden bu ayetlerin oldukları gibi alınmalarını, üzerlerinde herhangi bir yorum yapmadan kabul edilmelerini onlara 'nasıl bir yüz', 'nasıl bir el', gibi sorular sormadan inanılmasını önermiştir. Eş'ari de bu sıfatlara nasıl sorusunu sormadan inanılmasını savunmuştur.<sup>25</sup>

Eş'ari Allah'ın kudret, ilim, irade, hayat, semi, basar ve kelâm gibi mana ya da aklî sıfatlarını kabul ederek onun âlim, mürit, hayy, semi, basîr, ve mütekellim olduğunu benimsiyor. Bu sıfatları ispat ederken bir takım akıl yürütmelerde bulunuyor. Örneğin Allah'ın Semi ve Basîr sıfatlarına sahip olduğuna şöyle delil getirir: hayy eğer görme ve işitmesine engel olan bir şey yoksa basîr ve semidir. Allah hayy'dır ve onun kör ve sağır olması düşünülemez. Çünkü körlük ve sağırlık ârazdır. Ârazlar hâdistir. Ârazların Allah'ta bulunması mümkün değildir. O halde Allah semi ve basîrdir.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi burada Eş'ariler, geliştirmiş oldukları

---

<sup>22</sup> Macit fahri, a.g.e. s., 54

<sup>23</sup> A.S.Tritton, İslam Kelâmı, Çev. M. Dağ, Ankara 1983, s.,78

<sup>24</sup> İbn Haldûn, Mukaddime, Çev., Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, c.II, s., 532-533

<sup>25</sup> Eş'ari, el-İbâne, el-İbâne an Usûl el-Diyane, Hayderabad 1948, s., 47

<sup>26</sup> Eş'ari, Kitabu'l- Lümâ, (nşr. Richard Yusuf Yesui) Beyrut 1952, s., 11 (Kitabu'l- Lümâ, adlı esere

atomculuk anlayışı gereği bu tür manevi sıfatları, mantıki bir tutarlılıkla sonradan yaratıldıkları gerekçesiyle kabul etmiyorlar.

Eş'ariler, Mutezileye karşı, Allah'ın sıfatlarının ezeli ve ebedi olarak kendisinde var olduğunu ve O'nun zatının aynı olmadığını savunuyorlardı.<sup>27</sup> Bu sıfatlar O'nun zatının ne aynı ne de gayrıdır. Bu sıfatlar gerçektir ama keyfiyetlerinin nasıl olduğu bizler tarafından bilinemez.<sup>28</sup> Çünkü O muhalefetün li'l havadistir, yani yaratıklarına benzemez.

İnsan fiillerini kendi özgür iradesiyle mi ya da başka bir gücün (Allah'ın) takdiriyle mi ortaya koyar? Bu soruya, Eş'arilerden önce oluşmuş düşünce ekolleri cevap vermeye çalışmıştır. Mutezileye göre insan, mutlak olarak özgür ve fiillerinin yaratıcısı bizzat kendisidir. Çünkü başka türlü insanı sorumlu tutmanın bir anlamı olmazdı. Öte yandan Selefîyye ve Cebriyye salt kaderci bir görüşü savunmaktadır. Evrende meydana gelen her şey gibi insan fiillerinin de başlangıçtan beri Allah iradesi tarafından önceden takdir edilmiş olduğunu, insanın fiillerini gerçekleştirmede her hangi bir şekilde özgür ve yaratıcı olmadığını savunmaktadır.<sup>29</sup>

Eş'arileri, yine bu iki görüş arasında uzlaştırıcı bir tavır içinde olduğunu görüyoruz. Orta bir yol seçmişlerdir. Bu konuda her iki görüşü de destekleyen Kur'an ayetleri bulmak mümkündür. Mesela, Allah'ın iradesinin her şeyden üstün olduğunu gösteren şu ayetleri zikredebiliriz: “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”<sup>30</sup>, “Allah dileseydi kendilerine açık deliller geldikten sonra peygamberlerin ardından insanlar birbirleriyle savaşmazlardı...”<sup>31</sup>. İnsanın eylemlerinde özgür olduğunu gösteren ayetlere örnek olarak şunlar verilebilir; “...Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin...”<sup>32</sup>, “Kim bir kötülük yaparsa onun karşılığını görür. Allah'tan başka kendisine hiçbir dost ve yardımcı bulamaz.”<sup>33</sup> İşte Eş'ari, bir yandan Allah'ın evren ve insan fiilleri üzerindeki mutlak yaratıcılık

---

bundan sonraki atflarımızda kısaca 'Lümâ' olarak değinilecektir.)

<sup>27</sup> Eş'ari, Makâlatu'l- İslamîyyin, (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980 s. 290 (Makâlatu'l- İslamîyyin adlı esere bundan sonraki atflarımızda kısaca 'Makâlat' olarak değinilecektir.)

<sup>28</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., s., 129

<sup>29</sup> Şerafettin Gölcük, a.g.e., s. 167- 168-169

<sup>30</sup> Ömer Dumlu – Hüseyin Elmalı, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Yaratılış ve Yaşam Bilimleri Derneği, İnsan suresi, 30.ayet.

<sup>31</sup> Bakara suresi, 253.ayet

<sup>32</sup> Kehf suresi, 29. ayet.

<sup>33</sup> Nisa suresi, 123. ayet



kudretini muhafaza etmek, öbür yandan insana fiillerinde belli bir özgürlük ve sorumluluk tanımak üzere ‘kesb’ teorisini geliştirmiştir. Ancak kesb teorisi, hem Eş’ari’nin hem de kendisinden sonraki diğer Eş’arî düşünürlerin bütün açıklamalarına rağmen, anlaşılması epey güç bir teoridir. Hatta daha sonraları “Eş’ari’nin kesbinden daha muğlâk” deyiminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>34</sup> Onlara göre insanın fiillerinin yaratıcısı Allah’tır. İnsan ise kazanandır.<sup>35</sup> Kudret ya ezelîdir ya da yaratılmış veya bir yerden alınmıştır. Asıl olan ezelî kudrettir ve yaratıcıdır. Bir yerden alınmış kudret ise hiçbir şey yaratamaz. Buna göre insanın sahip olduğu güç Allah tarafından verilmiştir.<sup>36</sup> Eş’ari bu durumu şöyle ifade eder: ‘kesbin gerçek anlamı bir şeyin sonradan olma ya da başka bir yerden alınmış güçle vaki olması demektir. Bu da başka bir yerden alınmış güçle fiili meydana getirme işlemidir’.<sup>37</sup> İhtiyari fiiller Allah tarafından yaratılır, ama insan tarafından kazanılır. Yaratma, Allah’ın ezelî kudretinin neticesi, kesb ise, failin yaratılmış kudretinin neticesi olması bakımından birbirinden ayrılır; böylece aynı fiil, biri tarafından yaratılmış, öteki tarafından kazanılmış olur.

Eş’ariye göre, Ezelî kudret ile yaratılmış kudret arasındaki bu ince lâfzî ayırım ihtiyari ve zorunlu fiil arasındaki farka uzanır. İnsan ihtiyari fiillerinin neticesinde sorumlu olur. Hâlbuki o, göz kırpmak ve acıkmak gibi zorunlu fiillerden sorumlu değildir. Eş’ari ve takipçilerine göre, bu iki fiil şekli arasındaki ana ilgi insanın sezgisel olarak ikisi arasındaki farkı hissetmesidir. Böylece, aşırı deterministlerin (cebriyye) insanı mahrum ettikleri hürriyeti kendisine iade etmekten çok Eş’arilik, ‘ezelî kudret’e tabi olduğunun şuurunu insana iade etmekle yetinir.<sup>38</sup> Aynı zamanda o bu teorisiyle hadisçilerin, insanın ahlakî fiil sahnesinde hiçbir rolü yoktur şeklindeki iddialarının doğru olmadığını oraya koymaya çalışmıştır. Mutezile’nin düşündüğü gibi insan tam anlamıyla özgür bir iradeye sahip değildir. İnsanın iradi fiillerinin meydana gelmesi, gerçek neden olan Allah ile kâsîp olan insanın seçme ve niyetinin ortak etkilerinin bir sonucudur. Dolayısıyla insan etkin olmayan bir güce sahiptir diyebiliriz. Çünkü onun gücü verilmiş ya da yaratılmıştır. Allah insanda bir

---

<sup>34</sup> W.M.Watt, a.g.e., s., 82

<sup>35</sup> Eş’ari, Makâlat, s., 291

<sup>36</sup> Eş’ari, a.g.e., s., 539

<sup>37</sup> Eş’ari, a.g.e., s., 542

<sup>38</sup> Osman Bilen, Klasik ve Modern İslam Felsefesinin Ana Sorunları, 2k Dijital Baskı Sistemleri, İzmir 2001, s., 34

fiili icra edecek güç, yetenek ve isteği yaratır. Bu verilmiş ya da yaratılmış olan güçlerle donatılmış olan insan da seçeneklerden birini özgürce seçer ve fiili işlemeye niyetlenir. Onun niyetine mukabil Allah da fiili yaratır.<sup>39</sup>

Genel olarak Eş'arilik, İslam kelâmı şöyle bir incelendiğinde yukarıda sözünü ettiğimiz konularda ortaya çıkmış olan birbirine karşıt görüşler arasında mutavassıt bir yer almak, onları uzlaştırmak, bağdaştırmak gibi bir amacının olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu uzlaştırıcı eğilimlerinde Mutezile'ye karşı Hanbelî tezlere biraz daha fazla ağırlık verildiği görülmektedir. Hatta Eş'ari düşünme biçiminin diğer bir yönü olan 'bila keyf' teorisinin Hanbelî kaynaklı olduğu görülmektedir.

Bütün bunlara rağmen yine de Eş'ari ve Eş'arilik ehl-i hadisin ilke olarak benimsemediği İslam öğretisinin inanç unsurlarını aklî olarak anlamak ve açıklamak konusunda akli kullanmada bir sakınca görmemektedir. Bu yönüyle ehl-i hadisten Eş'arilerin ayrıldığı söyleyebiliriz. Bu düşünüş biçimi, daha sonraları felsefenin vahyin sükardeşi olduğunu ileri süren İbn Rüşd'ün en gözde temalarından biri olmuştur.<sup>40</sup> Eş'ari ele aldığı her hangi bir inanç konusu üzerinde hem naklî hem de daha dar anlamda aklî deliller getirmek istemiştir. Bir konuyu ele alırken önce bununla ilgili Kur'an'dan deliller arar, daha sonra bu delilleri aklî olarak temellendirmeye ya da ispatlamaya çalışır. Ama onun bu akılcılığı sınırsız bir akılcılık değildir. Bu akılcılıkla bazı kelâmî konuların açıklamaları verilmiş, ama vahyin bütünü için mutlak bir ölçüt olarak alınmasından kaçınılmıştır. Hatta zorunlu gördüğü yerlerde aklın temel sorusu olan 'nasıl' sorusunu sormaktan vazgeçerek iman etmesini bilmiştir.

İlahi iradeyi ilahi hikmete dayandırarak evrenin yapısına belli bir nesnellik getirmeye çalışan Mutezile'nin düşüncelerinden daha önce bahsetmiştik. Bu düşüncenin mantıki sonucu bizi evrensel determinizme, bir başka deyişle nedenlerle eserler arasında belli bir ontolojik bağlılıklar inancına götürmektedir. Bu görüş Eş'arilikte Allah'ın mutlak irade ve kudretine bir halez getirebileceği endişesiyle kabul edilmeyerek bu tehlikeyi ortadan kaldırmanın yollarını aramışlardır. Böylece Eş'ariler, Allah'ın sadece başlangıçta değil, istediği her an tabiata müdahale etmesini

---

<sup>39</sup> M. Abdul Hayy, a.g.e., s., 264

<sup>40</sup> Bkz. İbn Rüşd, Kitabu'l- Keşf an Menâhîc'il-Edille, Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1955, s., 53-68

mümkün kılmak üzere atomcu tabiat felsefesini geliştirmişlerdir. Bundan sonraki bölümde Eş'arilerin âlem görüşlerini geliştirmiş oldukları atomcu metafizik anlayışlarıyla daha yakından incelemeye çalışacağız.

### **1.3. EŞARİ TABİAT FELSEFESİ**

#### **1.3.1 Âlem**

Kendisiyle bir varlığın bilindiği şeyden ibaret olan âlem, “alamet ve nişan koymak” manasındaki ‘âlem’ veya ‘bilmek’ anlamındaki “ilm” kökünden türemiş olup Allah’ın varlığına işaret eden şey anlamında kullanılan bir kavramdır. Bazılarına göre “kendisi ile bir şeyin isminin bilindiği” anlamında iken sonraları “kendisi ile yaratıcının bilindiği şey” manasında bir kavram olmuştur.<sup>41</sup> Eş'arilerin âlemi bu şekilde tanımlamaları onun kendi başına bilinmeyeceği dolayısıyla Allah vasıtasıyla bilinebileceğine de bir işarettir. Öyleyse bilginin elde edilmesinde O’na ihtiyaç vardır ki daha sonraki bölümde görüleceği üzere geliştirdikleri cevher-âraz anlayışı bu durumu daha açık bir şekilde anlatıyor.

Eş'arilik, âlemin bir hikmete ve düzene göre makul bir tarzda kurulmuş olduğunu kabul etmesi gerekirken bütün tabii hadiselerin hikmetine nüfuz edilemeyen mutlak bir prensip tarafından idare edildiğine inanır. Eş'arilikte asıl olan ilahî hikmet rasyonalizmine karşı çıkararak, aklın yerine ilahî iradenin konulmasıdır. Bu felsefe bir çeşit irade felsefesidir. İrade felsefesi bir taraftan Schopenhauer, diğer taraftan Malebranche felsefeleri ile mukayese edilebilir. Allah’ın iradesi, yalnız yaratılış iradesi değildir. Eşyada devamlı bir yaratılış halinde her an görülen bir yaratılıştır.<sup>42</sup> Çünkü O, her an bir yaratmadadır

Kelâmcılara göre “Allah’ın ve sıfatlarının dışındaki her şey” olan bu âlem, bir mekânda kendi başına durabilen atomlar (cevher-i ferd) ile bu atomlara bağlı olarak durabilen ârazlardan meydana gelmiştir. Bu ifadelerle, Allah’ın bölünmesi ve parçalara ayrılması tasavvur edilemeyen varlığına karşılık, âlemin parçalı yapısına dikkat çekmek amaçlanmıştır. Birbirinden ayrılabilen atom parçacıklarından oluşan

<sup>41</sup> Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, Çev., Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul 1997, s., 149; Süleyman Uludağ, ‘âlem’ md., Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991; Süleyman Hayri Bolay, ‘âlem’ md., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,, İstanbul 1989, c. II., s., 357

<sup>42</sup> H. Ziya Ülken, İslam Düşüncesi (Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1946, s., 41

bir varlığın kendi kendine birleşerek bütün ya da bütünler oluşturması imkânsızdır. Bu takdirde dışarıdan bir müdahale kaçınılmaz olarak gereklidir. Bu müdahaleyi yapacak olan da parçalara ayrılması söz konusu olmayan bir varlık olmalıdır. Bu durumda âlemin tanınabilmesi ve Allah'ın varlığından farkının ortaya konulabilmesi için onun yapı taşları konumunda olan atomlar ve onlara nitelik kazandıran ârazların bilinmesi gereklidir.

### 1.3.2. Atomculuğun Kaynağı

Atomlar ve niteliklerini incelemeye geçmeden önce şu soruya cevap bulmak gerekir; İslam düşüncesine özellikle Eş'arilere bu atomculuk düşüncesi nereden gelmiştir? Eş'ari düşüncesindeki atom nazariyesinin ya Hint atomculuğu ya da Yunan atomculuğundan etkilenerek geliştirilmiş bir nazariye olduğu söylenir.<sup>43</sup> Fakat de Boer gibi düşünürler Hint düşüncesini ilkel bularak<sup>44</sup> İslam düşüncesindeki atom anlayışının Yunan tabiat felsefesinden etkilenmiş olabileceğini söylemektedirler.<sup>45</sup> Biz önce Hint atomculuğuna kısaca bakıp daha sonra Yunan atomculuğuna değinmeye çalışacağız. Hint düşüncesinde Kanada'nın geliştirmiş olduğu '*vaişeşika sistemi*'nde, evrenin açıklaması, daha ziyade doğa felsefesine ve metafiziğine dayanmaktadır. Kâinatın temelinde birliğin değil çokluğun yattığını ifade eden ve çeşitlilik anlamına gelen *vaişeşika*, aslında varlıklar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri bularak gerçeği tanımaya çalışan bir sistemdir. Bu doğa felsefesinin özü bir tür atom öğretisine dayanır. Bu öğretiye göre kâinat, bölüne bölüne bir yere geldikten sonra artık bölünüp parçalanmayan ve dünyadaki değişim süreci içerisinde birbirleriyle birleşerek sonra yine ayrılabilen kendi başına sonsuz fakat diğerleri ile bir araya geldiğinde sonlu küçük parçalardan oluşur.<sup>46</sup> Tanrı, âlemi bu atomlardan inşa eder. Evrenin başlangıcı bu atomların toplanarak birleşmesi; sonu ise, toplanmış atomların ayrılmaları demektir. Kanada'ya göre atomlar ârazların taşıyıcısı durumundadır. Ayrıca renk, tat, koku, hacim, sayı, miktar, özellik, birleşiklik, ayrıklık, önce, sonra, bilgi, lezzet, acı, sevgi, hoşnutsuzluk ve özlem şeklinde on yedi

<sup>43</sup> Bkz. Cağfer Karadaş, Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu, Konya 2002, *Marife Dergisi*, Yıl 2, sayı 2, s. 83

<sup>44</sup> T. J. De Boer, İslam'da Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 30

<sup>45</sup> De Boer, a.g.e., s. 81

<sup>46</sup> C.A.Kadir, İslam Öncesi Hint Düşüncesi, İslam Düşünce Tarihi, Edit., M.M.Şerif, Çev. Kürşat Demirci, c.I,s. 60

âraz vardır. Atomlar sadece bir âraz taşıyabilirler. Her âraz kendisine ayrılmış özel bir yerdedir.<sup>47</sup> Tanrı evreni Karma'ya<sup>48</sup> uygun olarak emri altındaki atomlardan yaratır. Ancak atomlar teker teker düşünüldüğünde ezeli olmakla beraber oluşturdukları bileşikler sonludur. Bu öğretinin taraftarları her ne kadar atomların içerisinde yüzdüğü ve ezeli olarak tanımladıkları boşluk fikrini kabul ederse de bu fikir Yunan düşüncesinde olduğu kadar belirgin açık ve felsefi değildir.<sup>49</sup>

Yunan düşüncesinde ise atomculuk fikrinin ilk defa Abderalı Leukippos tarafından ortaya atıldığı görülür. Ancak Yunan düşüncesini biraz daha yakından incelersek atomculuk düşüncesinin nüvelerini Anaksogorasda bulmak mümkündür. O şöyle düşünür; her şey kendiliğinden farksız küçük ve sonsuz sayıda farklı moleküllere ayrılmıştır. Bunlar sıra ile birleşerek ayrılarak eşyanın meydana gelmesine veya yok olmasına neden olurlar. Denilebilir ki Anaksimandros'un, Diogen'in, Anaksagoras'ın tabiat ve maddenin meydana gelişi hakkındaki belli belirsiz doktrinleri, Leukippos ve özellikle Demokritosta açıklık kazanır.<sup>50</sup> Bununla birlikte evrenin arkesinin tek şeye indirgenebileceği konusunda Parmenides'e biraz daha yakın duran Leukippos, varlığın tek bir töz olmadığı ve nitelikte özdeş, parçalanamayan sayısız atomlardan oluştuğu düşüncesi ile ondan ayrılır. Ayrıca o boş uzay konusunda da kendine özgü bir düşünce ortaya koyar. Aristoteles'in deyimiyile bütün doğa düşünürleri gibi atomcu filozoflar 'karşıtları' ilke olarak içerisinde 'dolu' olan atomların hareket ettiği 'boş' bir uzay düşünür.

Yunan atomculuğunun günümüze aktarılmasında çok önemli payı bulunan Romalı filozof Lucretius şiirsel olarak bu düşünceyi şöyle dile getirir; 'Çift yönlüdür doğa biliyoruz / birbirinden ayrı iki şeyden oluşmuştur / öbürünün katışması olmadan, çünkü yoktur / boşluk denilen alanın olduğu yerde madde / boşluksa yoktur maddenin bulunduğu yerde.'<sup>51</sup> Leukippos'un bu düşüncelerini kendisi gibi Abderalı olan öğrencisi ve Abdera okulunun en seçkin temsilcisi Demokritos (m.ö.460-360)

<sup>47</sup> Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi-2004*, s.65

<sup>48</sup> Bkz., Ali İhsan Yitik, Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İncisiyle İlişkisi, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996, s. 40-57

<sup>49</sup> Cağfer Karadaş, Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu, Konya 2002, *Marife Dergisi*, Yıl 2, sayı 2,, s. 87-88

<sup>50</sup> Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev., H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998, s., 35 ;Ayrıca Bkz. Friedrich Albert Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, Çev., Ahmet Arslan, İzmir 1982, c. I, s. 11

<sup>51</sup> Lucretius, Evrenin Yapısı, Çev. Turgut Uyar- Tomris Uyar, İstanbul 2000, s.30

geliştirip kurumsallaştırılmasını sağlamıştır.<sup>52</sup> Atomculuk denildiği zaman ya karizmatik kişiliğinden ya da atomculuğu kurumsallaştırmasından olsa gerek Demokritos adı öne çıkar. Leukippos ve Demokritos'un düşüncesinde şeylerin birbirinden farklılığını açıklamak için atomların iki temel özelliğinin olduğu sonucuna gidilmiştir. Bunlar şekil ve büyüklüktür. Bu aynı zamanda Demokritos'un gözlemciliğinin sistemine yansımadır. 'Şekil' konusunda Demokritos, dünyadaki farklılıkları göz önüne alarak atomların yuvarlak, çıkıntılı, oyuk gibi birçok şekillerinin bulunabileceğini öne sürer.<sup>53</sup> İkinci bir özellik olarak ta atomların çeşitli büyüklükte olduğunu iddia eder.<sup>54</sup> Devamlı hareket, atomları kasırga halinde sürükler. Bu da onların büyüklük ve şekillerine göre birleşmelerini ya da ayrılmaları sonucunu doğurarak eşyanın meydana gelmesine ya da yok olmasına neden olur.<sup>55</sup>

Ayrıca Demokritos ârazları atomların asli özellikleri ve sonsuz nitelikleri olarak değerlendirir.<sup>56</sup> O atomları sonsuz parçalar şeklinde dört bir tarafa dağılmış sonradan olma (hiçten var olma) ve yok olması düşünülmeyen şekilde tasavvur eder. Bundan hareketle evrende aşkın bir prensipten gelebilecek bir etkiyi yadsıyan ama kendi özünden gelen sürekli bir harekete sahiptir. Onları harekete geçiren bu içsel kuvvet zorunlu bir şekilde etki yapar. Bu hem mahiyet hem de zihniyet itibarıyla materyalist karakterde bir determinizm anlamına gelir.<sup>57</sup> Bundan dolayı Macit Gökberk, "Demokritos'un materyalizmi çok bilinçli bir materyalizmdir" demiştir.<sup>58</sup>

Diğer bir taraftan atomun önemli bir özelliği de kendisi var olanı temsil ettiği için karşıtı olan 'var olmayan' yani 'boşluk' fikrini gerektirmesidir.<sup>59</sup> Zira atomları ve onların hareketini kabul etmek zorunlu olarak bu fikri beraberinde gerektirir. Çünkü aksini düşünmek, boşluğun olmaması atomların birbirinden ayırt edilmemesi ve tek tek varlıkların imkânsızlığı anlamına gelir. Aslında boşluk dediğimiz şey içerisinde bir şeyin olmadığı yokluğu ifade eder. Ancak söz konusu doluluğun

---

<sup>52</sup> George Thomson, İlk Filozoflar, Çev., Mehmet H. Doğan, İstanbul 1988, s. 369-373

<sup>53</sup> Alfred Weber, a.g.e., s. 36 ; Friedrich Albert Lange, a.g.e., s. 13

<sup>54</sup> Bernard Russel, Batı Felsefe Tarihi, Antikçağ, Çev., M. Sencer, Say. Yay., İstanbul 1972, c. I, s., 144-145, 152

<sup>55</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s., 39

<sup>56</sup> Paul Janet, Gabriel Seailles, Metalib ve Mezahip, Çev. Elmalılı Hamdi, İstanbul 1341, s., 7,84, 95

<sup>57</sup> A. Weber, a.g.e., s.,36 ; Paul Janet, Gabriel Seailles, a.g.e., s., 7,84,95-96

<sup>58</sup> Macit Gökberk, a.g.e., s., 40

<sup>59</sup> Lucretius, a.g.e., s., 27-30; Macit Gökberk, a.g.e., s., 39

varlığının mümkün olabilmesi için böyle bir alana gereksinim vardır. Bu da ontolojik olarak 'boşluk' fikrini 'doluluk' kadar önemli bir koruma gerektirmektedir. Yani Demokritos'un sisteminde 'boşluk' maddenin şartı olmasından öte varlığın da şartıdır.<sup>60</sup> Demokritos'a göre var olan her şey atom ve boşluktur. Geri kalan her şey, eşyaya, öznel, yapay ve insani bir biçimde bakmanın ürünüydüler. Demokritos şöyle demektedir: "Tatlı uylaşım ile tatlıdır. Acı uylaşım ile acı, sıcak uylaşım ile ötürü sıcaktır. Soğuk, uylaşım ile ötürü soğuk, renk de uylaşım ile ötürü renktir. Gerçekte var olan ise sadece atomlar ve boşluktur. Yani duyuların verdikleri şeylerin gerçek olduğu varsayılır. Ve onlara genellikle bu gözle bakılır. Ama gerçekte böyle değildirler. Gerçek olan sadece atomlar ve boşluktur."<sup>61</sup>

Kısaca belirtmek gerekirse ona göre evrende atomlar ve boşluktan başka bir şey yoktur. Geri kalan her şey sadece varsayımdır.<sup>62</sup> Bu, dünya görüşü olarak kendi kendine yetebilen ve kendi içinde bir bütün olan evren düşüncesine götürür. Böyle kurgulanmış bir sistem içerisinde 'aşkın Tanrı' fikrine yer bulmak mümkün değildir. Ama bu bir 'Tanrı' kavramının olmadığı anlamına gelmez. Şu kadarı var ki onlar Tanrıyı sistemin içerisinde diğer varlıklar gibi atomlardan oluşmuş bir öge olarak yerleştirilirler. Mesela Tanrıların insandan farkı daha güçlü bir şekilde organlaşmış varlık olmalarıdır. Ancak bu onlara mutlak anlamda ölümsüzlük sıfatının verilmesini gerektirmez. Diğer varlıklar gibi atomlardan oluştuklarından insanlardan daha uzun ömürlü olmakla birlikte sonuçta oluş-bozuluş (kevn- fesat) yasalarına boyun eğerler. Böylelikle 'Tanrılar daha güçlü ve akıllı varlıklar olduklarından dolayı saygıyı hak etmektedirler.'<sup>63</sup>

Atomların birleşmeleri diğer bir deyişle oluş düz çizgide yukardan aşağıya doğru olan doğal düşey hareketlerinin sonucunda gerçekleşir. Zira hepsi homojen olduklarından birbirlerini ne çekerler ne de iterler. Doğal olarak yukardan aşağıya giden atomlar mekânın derinliğinde toplanırlar ve birbirleriyle birleşmeleri sonucunda 'oluş' gerçekleşir.<sup>64</sup> En ince atomlar havayı, yüzeyleri düzgün olmayanlar ekşi ve acı cisimleri, düz yüzeyliler duyulara hoş gelen cisimleri oluşturur. Ruh ise

---

<sup>60</sup> Alfred Weber, a.g.e.,s. 36

<sup>61</sup> John Herman Randall, Jr.Justus Bushler, Felsefeye Giriş, Çev., Ahmet Arslan, İzmir 1982, s.,138

<sup>62</sup> Lange, a.g.e., s. 10

<sup>63</sup> Alfred Weber, a.g.e., s. 37

<sup>64</sup> Emile Erehier, Felsefe Tarihi, (ilkçağ ve ortaçağ), İstanbul 1969, c.I, s. 59

en ince, düzgün ve en hareketli atomlardan oluşur. Aslında atomlar ayrı ayrı ve az iken duygusuzdurlar. Ancak birleşip bütün vücuda yayılıp ruhu meydana getirdiklerinde duygu yetisini kazanırlar.<sup>65</sup> Ruhu meydana getiren atomların tamamı vücutta kaldıklarında kişi bilinçli olur. Ancak bunlardan bir kısmı çıktığında uyku hali veya bilinçsizlik hali meydana gelir. Atomların tamamı vücuttan ayrılırsa ölüm olayı gerçekleşmiş olur.<sup>66</sup> Demokritos'tan sonra bu konuda düşünce üreten Yunanlı filozof M.Ö. 341 de Sisam'da doğan ve Epikürcü okulun kurucusu olan Epiküros'tur. Epiküros düşüncesinde felsefenin gayesi insan hayatına huzur ve sükûn vermektir. Bu yüzden o bazı farklarla kendine mal ettiği Demokritos'un atom kuramını kendi metafizik kuramının temeli olarak kabul eder. Ve bu kuramı hazcı ahlakının dayanağı olarak kullanır.<sup>67</sup> Roma döneminde ise bu görüşün temsilcisi olarak M.Ö. 1. y.y da yaşamış olan Romalı şair Lucretius, Roma'da iç savaş ortasında kendisine manevi bir sığınak ararken Epiküros'un felsefesini bulmuştur. Epiküros'un materyalizmini şiirlerinde ayrıntılı bir şekilde sergiler<sup>68</sup>. “Hiçten hiçbir şey çıkmaz” aksiyomunu geliştiren Lucretius şeylerin atomların düzenli aralıklarla birleşmesi sonucu gerçekleştiği düşüncesine varır. Genel olarak en nihaî noktada Lucretius maddenin bütün evreni kapladığını ve atomların içinde hareket ettikleri boş bir uzayın var olduğunu ortaya koyar.

Kelam ilminde bu nazariyeyi ilk ortaya atan Ebü'l Huzeyl el-Allaf<sup>69</sup> olarak görülür. Tanrının varlığının ispatı için ortaya konmuş olan “hudûs delili” atom nazariyesi ile desteklenmek suretiyle kelamcıya “âlemin sonluluğu” nu ispatta büyük kolaylık sağlamıştır. Mutezile kelâmının devamı sayılan Sünnî kelâm “hudûs delili”ni olduğu gibi kabul etmekle kaçınılmaz olarak atom nazariyesini de kendi sistemine dâhil etmiştir.

### 1.3.3. Eş'ari Atomculuğu

Eş'ari düşüncesinde atom fikrinin yer alması aslında onların bir âlem tasavvuru oluşturma düşüncelerinin bir sonucudur. Yeni düşünce ve kültürlerle karşılaşma

---

<sup>65</sup> Macit Fahri, a.g.e., s.40 ; Emile Erehier, a.g.e., s. 60

<sup>66</sup> Alfred Weber, a.g.e.,s. 36-37; Lucretius, a.g.e., s. 31,65

<sup>67</sup> Alfred Weber, a.g.e., s. 88

<sup>68</sup> John Herman Randall, a.g.e., s. 138.

<sup>69</sup> Macit Fahri, a.g.e., s. 193



İslam toplumunun genişlemesine paralel olarak ortaya çıkmış bir durumdur. Bu durum İslam düşünürlerini bu düşünce ve kültürler karşısında yeni açılımlar ve bakış açıları geliştirmeye itmiştir. İşte bu nedenle ilk İslam düşünürleri İslam vahyini temel referans olarak yabancı kültür, düşünce ve dinler karşısında kendi din ve düşüncelerini bir tanımlama ve tanıtma, diğer bir deyişle aklî izah ve anlamlandırma faaliyeti içerisine girmişlerdir. Böyle bir düşünce tarzında vahyin temel referans noktası olarak alınması bu düşünme tarzını ister istemez bir dinî düşünce niteliğine sokmuş ve bunun doğal bir sonucu olarak merkeze o dinin Tanrısı alınmış diğer bütün konular buna göre şekillenmiştir. Yani Eş'arilerin başlıca kaygıları kelimidir. Eş'ari daha ziyade kelâmıla ilgileniyorken metafizik konulara fazla yer vermemiştir. Fakat daha sonraki Eş'ariler inanç ile ilgili konularda, akıl ile vahyi telif etme doğrultusundaki temel hedeflerine hakikatin mutlak mahiyetine göndermede bulunmadan ulaşımlarının mümkün olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Önceki dönem Eş'ari kelâm düşüncesi metafizik destek olmaksızın eksik kalacaktı. Bu yüzden sonraki Eş'ariler özellikle Bâkılânî kelâmî düşünceye metafizik bir zemin oluşturmak için maddenin tek bir birim olduğu ârazın ancak anlık bir varlığa sahip olduğu ve sadece nitelik olarak var olmadığı tam boşluğun mümkün olduğu gibi tamamen metafizik konulara da yer vermiştir.<sup>70</sup>

Kur'an'ı Kerim'i merkeze alan ilk kelâmcılar inandıkları dinin Tanrı tasavvurunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Allah'ın iki vasfı Kur'an'da çok sık tekrar edilmektedir; ezêlik ve yaratıcılık. Buna göre "Allah kendinden başka ilah olmadığına tanıklık etti. Melekler ve adaletten ayrılmayan ilim sahipleri de ondan başka Tanrı olmadığına tanıklık ettiler..."<sup>71</sup> mealindeki ayet gereğince Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık etmek, onun her şeyi yaratan tek yaratıcı, her olayın ilk sebebi, her şeyin en sonu, başka bir deyişle 'ezêlî' ve 'ebedî' olduğunu kabul etmek demektir. Yine Allah teâla 'Allah sizi ve işlerinizi yaratmıştır.'<sup>72</sup> Allah her şeyin yaratıcısıdır<sup>73</sup> gibi ayetlerde de Allah'ın yaratıcılık vasfı vurgulanmıştır. Bu ve benzeri ayetlerden hareketle onun ezêlî ve ebedî olduğu, onun dışındakilerinse böyle bir özelliklerinin olmadığı ve fakat Allah'ın yaratmasıyla varlık kazanmaktadırlar.

<sup>70</sup> Muhammed İkbâl, İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay. İstanbul 1997, s., 58

<sup>71</sup> Ali imran suresi, 18. ayet

<sup>72</sup> Saffat suresi, 96. ayet

<sup>73</sup> Zümer suresi, 62. ayet

Dışındakiler dediğimiz varlıklar, âlemi ya da tabiatı oluşturmaktadırlar. Bu âlem tasavvurunu oluştururken komşu medeniyetlerin kültürlerinden yararlanmışlardır. Ama bu yararlanmada onlar seçmeci bir yaklaşım sergilemişler ve biraz önce vurguladığımız Kur'an-ı Kerim'deki Allah'ın 'ezelîlik ve yaratıcık' özelliklerine uygun bir tabiat anlayışı ya da âlem tasavvuru oluşturmaya yönelmişlerdir. Buna göre ezelf olanın aksine âlem zorunlu olarak anlık ârazilarla birlikte bulunan sonlu atomlardan oluşmaktadır. Atomların birleşmesiyle cisimler,<sup>74</sup> cisimlerin bir araya gelmesiyle tabiat ve âlem oluşmaktadır. Diğer bir ifade ile âlemi oluşturan her cisim miktar ve hacim bakımından sonludur. Bu atomcu düşünce onları ana hedeflerine götürmesi bakımından çok önemlidir. Zira bu noktadan hareketle mutlak kudretin varlığını şu delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Bütün cisimler, varlıklarının özü bakımından bir ve aynı olmalarına rağmen nitelikleri birbirlerinden farklı, bazı durumlarda ise birbirlerinin aksi olabilmektedir. Bu değişiklikleri ve farklılıkları anlayabilmenin tek yolu mutlak bir sebebin var olduğunu kabul etmektir.

Bir başka akıl yürütme ise şöyledir; her an varlık (arızı) var olabilmek için bir sebebe ihtiyaç duyar. Evren ârızîdir. O halde evreninde var olabilmek için bir sebebi olması gerekmektedir. Bunun doğal sonucu olarak bu sebep Allah'tır. Eş'ariler evrenin sonradan var olduğunu başka bir şekilde şöyle açıklarlar: Evrende var olan her şey ya maddedir ya da niteliktir. Niteliğin sonradanlığı aşikârdır. Maddenin sonradan oluşu ise şu gerçeğe dayanır: Hiçbir madde nitelikten ayrı var olamaz. Bu durumda nitelikle birlikte olan madde de sonradan değildir. Her sonradan olan yaratılmıştır.<sup>75</sup>

Bâkılânî bir de imkân kavramından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışır. Buna göre bizzat nesnelere kendileri düşünüldüğünde onların çeşitli şekillere girebileceğini ileri sürer. Pratik olarak şu anda nesnelere belirli şekillere sahip olmaları onların bu şekilleri alıp diğerlerini kabul etmeyişlerine karar veren bir belirleyicinin olmasını gerektirir ki bu belirleyici güçte Allah'tır.<sup>76</sup> Görüldüğü gibi geliştirmiş oldukları atomcu teoriye göre Allah'ın varlığı konusunda rasyonel deliller ortaya koyabilmişlerdir.

---

<sup>74</sup> Eş'ari, Makâlat, s. 304-305; Bekir Karlığa, 'Cisim' Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, c. VIII, s. 29

<sup>75</sup> Muhammed İkbâl, a.g.e., s. 58-59

<sup>76</sup> Macit Fahri, a.g.e., s. 192

Evreni oluşturan öğeler olan atomlar da Yunan atomcuğunun aksine mekanik bir yapı öngörülmemiş ve onlara ezêlîliklerini çağrıştıracak bir anlam yüklemekten kaçınılmıştır. Buna göre Eş'ari düşüncede atomlar, hem zihnen hem de zihin dışında anlık ârazilara bağımlılıklarının yanı sıra sertlik, yumuşaklık ve şekil gibi içkin özelliklerden yoksun olmaları bakımından dış müdahale olmaksızın kendi başlarına işlev görmelerini bir başka deyişle mekânîk hareketlerini imkansız kılmaktadır.

Eş'ari ya da daha geniş anlamıyla kelâm atomcuğunun yukarıda bahsettiğimiz Yunan ve Hint atomculuğu ile benzerliğinin bulunması her ne kadar onun bu iki kaynaktan geldiği şeklinde bir düşünceye yol açıyorsa da işlev ve zihniyet itibariyle son derece farklılık arz etmektedir. Hint atomculuğunun ezêlîliği ve yine Yunan atomculuğunun hem ezêlîliği hem de mekanik hareket kabiliyetine içsel olarak sahip olması bu iki düşünceyi Eş'ari atomculuğundan ayıran temel farklılıklardır. Fakat birçok konudaki benzerlikleri de inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Biraz önce söylediğimiz gibi bu atomculuk düşüncesi tamamıyla Müslümanların bir ürünü değilse bile, Müslüman düşünürlerin kendi düşünce, kültür ve inançlarına uygun bir yapıya kavuşturdıkları da bir gerçektir.<sup>77</sup>

İslam düşüncesinde atomculuk anlayışını ilk olarak ortaya koyan kimsenin II./VII. yy.da Mutezile mektebi âlimlerinin önde gelenlerinden Ebu Huzey el Allaf (ö.235/850) olduğu yaygın kanaattir.<sup>78</sup> Mutezilî okul içerisinde Nazzam dışında bütün düşünürler atom nazariyesini benimsemiş olmasına rağmen Nazzam, atom teorisini atomların sonsuza kadar bölünebileceğini fikrini öne sürüp reddederek cisimlerin atomlardan değil ârazilardan meydana geldiğine inanır.<sup>79</sup> Mutezile'nin başlattığı bu metafizik düşünceler Mutezilî düşüncenin bir devamı sayılan Eş'ari ekol içinde devam ettirilip geliştirildi.<sup>80</sup> Aynı şekilde atom nazariyesini de kendi sistemlerine katarak yeniden yorumlamak gereği duymuşlardır. Atom nazariyesini Eş'ari ekol içinde ilk ve ciddi olarak ele alan kişinin Bâkılânî olduğu yönünde

<sup>77</sup> Bkz. Çağfer Karadaş, Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu, Konya 2002, *Marife Dergisi*, Yıl 2, sayı 2,, s. 81-100

<sup>78</sup> İlhan Kutluer, 'Cevher' Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, VII, s.452; Macit Fahri, a.g.e., s.193; Muhammed Âbid el-Câbiri, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev. B.Koroğlu-H.Hacak-E.Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 237

<sup>79</sup> T.J.De Boer, a.g.e., s. 75 ; Eş'ari, Makâlat, s. 317; Câbiri,a.g.e., s. 242

<sup>80</sup> Macit Fahri, a.g.e., s. 193

ağırlıklı bir kanaat bulunmaktadır.<sup>81</sup> Bâkılânî'nin atomculuğu sünnî düşünceye yerleştirmesinde, Eş'ariliği sistematik düşünceye kavuşturmasının büyük önemi olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>82</sup>

Eş'ari düşüncede âlemin tanınabilmesi ve Allah'ın varlığından farkının ortaya konulabilmesi için onun yapı taşları konumunda olan atomlar ve onlara nitelik kazandıran ârazların bilinmesi gereklidir. Öncelikle cevher kavramı ile başlayabiliriz.

#### 1.3.4. Cevher

Kendi başına bulunan, değişmeyen daima bir yüklem konusu olan ama kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamına gelen cevher (atom) kelimesi Farsça “gevher” kelimesinden Arapçalaşmış olabileceği<sup>83</sup> yönündeki kanaat yaygın olmakla birlikte ibn Manzur gibi bazı Arapça sözlük yazarları cevher kelimesinin Arapçada “açığa çıkmak, ortaya çıkmak” anlamına gelen “c-h-r” kökünden türediğini kabul eder<sup>84</sup>. Eski Yunan düşüncesinin temelini oluşturan felsefi metinlerin özellikle Aristo'nun eserlerinin tercüme edilmesiyle onun felsefesinin temel kavramlarından biri olan ‘ousia’ karşılığında ilk başlangıçta ‘ayn’ kelimesi kullanılmışsa da sonraları onun yerine cevher kelimesi kullanılır olmuştur. Çoğulu cevâhir olan bu kelime İslam orta çağında değerli taşlar yanında madenleri ve mineralleri de ifade etmek için kullanılmıştır. Aynı şekilde Eflatun ve Aristo tarafından cevher anlamında kullanılmış olan ‘hypokeimenon’ kelimesi de “en altta bulunan, şeylerin desteği ve temeli olan şey” gibi anlamlara gelir.<sup>85</sup>

Felsefe tarihi boyunca cevherin bu “temel ve taşıyıcı varlık”, yani “kendi kendine kaim kendi başına bulunan” özelliği korunagelmıştır. Kelâmda ise özü itibarıyla yer kaplayan ârazın mukabili mevcut anlamı tercih edilmiştir. Kelâmda cevher kavramıyla ilgili olarak Eş'ari'nin ilk devir kelâmcılardan yaptığı nakiller arasında şu tür farklı kullanımları bulmak mümkündür. O hem cisim hem de cismin

<sup>81</sup> Bkz. İbn Haldun, Mukaddime, s., 536 ; Şerafettin Göçlük, Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri, T.D.V. Yay., Ankara 1997, s. 33-34

<sup>82</sup> Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi, s.,26; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, Kelâm, Konya 1988, s. 26

<sup>83</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s. 450

<sup>84</sup> İbn Manzur, Lisani'l-Arab, ‘c-r-h’ md., Dâru Sâdir, IV, s. 152-153

<sup>85</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s. 450

bir parçası; hem madde hem de cevher için kullanılmış<sup>86</sup> ama sonraki dönemlerde ise ‘cevher-i ferd’ ve “Cüz ellezi lâ yetecezza” (bölünmeyen en küçük parça) şeklinde kullanılmaya başlamış ve bu şekliyle söylenmesi zor olmasına rağmen literatürde yerini almıştır.<sup>87</sup> Kendisine kadar yapılmış cevher tasniflerini şemalaştıran Seyyid Şerif Cürcani’ye göre cevher önce maddeden mücerred olan ve olmayan şeklinde iki ana gruba ayrılır. “Madde ve suretin terkip edilmiş hali” demek olan cisim ile bu terkipi oluşturan madde ve suret, mücerred olmayan cevherler sınıfındandır. Maddeden mücerred olan cevherler ise akıl ve nefistir. Bir başka tasnife göre de basit ve mürekkep olarak ayrılan cevherlerden akıl ve nefisler ‘basit ruhani’, unsurlar da “basit cismani” grubunda zikredilir. Cinsler ve türler gibi hariçte varlığı olmayan külliler, unsurlardan meydana gelmiş varlıklarla birlikte mürekkep cevherleri oluşturur.<sup>88</sup>

Kelâm çevrelerinde atom kelimesinin karşılığı olarak bölünemeyen en küçük varlık ve tek/bir/biricik gibi anlamlara gelen ferd kelimesi cevher kelimesinin sonuna eklenerek kullanılmıştır. Acaba kelâmcıları atomun karşılığı olarak bu şekilde terkipler kurmaya iten sebep nedir? Niçin sadece atom kelimesinin karşılığı olarak cevher kelimesini kullanmaktan kaçınmışlardır? Aslında bu soruların cevabı onların düşüncelerinin temeli olan Allah’ın her şeyin üstünde kayıtsız şartsız bir güç olduğu düşüncesinde bulunmaktadır. Yine aynı şekilde kendi cevher anlayışlarının filozofların mücerred cevher anlayışından farklı olduğunu ortaya koyup kendi cevher anlayışlarının en belirgin özelliğinin ‘mütehayyiz’ olduğunu ortaya koymak için bu tür bir farklı kullanım şeklini tercih etmiş olabilirler.<sup>89</sup>

Kısaca belirtmek gerekirse kelâmcıların cevheri bu tür bir terkip şeklinde kullanmaları Tanrı ve tabiat ya da âlem anlayışlarının ve algılayışlarının bir ürünüdür. Onların bu konudaki anlayışları, Allah’ın var olduğunu, kendisinden başka bir ilah olmadığını ve yaratılmış olanlardan farklılığını ifade etmek için âlemin sonradan olduğu ya da yaratılmış olduğu şeklindeki düşünceleridir. Bu konuda, Eş’ari atomcular şöyle bir akıl yürütme geliştirmişlerdir: Tabiat ya da âlem cisimlerden, cisimler ise atomlardan oluşmuştur. İşte bu noktadan hareketle âlemin

<sup>86</sup> Bkz. Eş’ari, Makâlat, s. 301-306

<sup>87</sup> Bkz. Eş’ari, Makâlat, s. 315-318 ; Câbiri, a.g.e., s. 236-250 ; Lütfi Doğan, a.g.e., s. 66

<sup>88</sup> Seyyid Şerif Cürcani, a.g.e., s. 78

<sup>89</sup> Çağfer Karadaş, Bakillâni’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru , Bursa 2003, Arasta Yay., s. 39

sonradan oluşu ya da ezeliliği hakkında hüküm vermek biraz önce bahsedilen atomların karakterlerini ortaya koymaya bağlıdır. Buradan hareketle kelâmcılar âlemi oluşturan cisimlerin sonsuz sayıda bölünemeyeceği bilakis bu parçalanmanın artık bir noktada bölünmeyi kabul etmeyen son atomda durması gerektiği söylemişlerdir. Bu son atoma ya da cüz'e de cevher-i ferd ya da cüz ellezi lâ yetecezzâ demişlerdir. Öyleyse buradan hareketle cisimler daha genel anlamıyla bütün âlem cevherler ve ârazlardan meydana gelmiştir. Ârazlar sürekli değiştikleri için hâdistir. Cevherlerde ârazlardan yoksun olmadığından cevherler ârazlardan önce var olmuş olamazlar. Buna bağlı olarak ârazlar gibi cevherler dolayısıyla cisimler ve bütün âlemde hâdistir. Âlemin sonradan oluşu böylece aklî olarak temellendirildiğinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanması da çok daha kolay olacaktır.<sup>90</sup> Böylece felsefecilerle aralarındaki farkı hem anlam hem de lafız düzeyinde göstermiş oluyorlardı. Arazlardan yoksun olamayan bu cevherlerin özellikleri neler olabilir? Aşağıda bu soruya cevap verilmeye çalışılmıştır.

### 1.3.5. Cevherin Özellikleri

Yunan atomcuları cevherin ezelî, sonsuz, büyüklük ve şekil gibi bir takım özellikler taşıdığını öne sürmüşlerdi. Eş'ari atom anlayışı açısından bu özelliklerin, ezelî- ebedi, sonsuz güç ve kudret sahibi yegâne varlık olan Allah ve Allah tasavvuru düşünüldüğünde kabul edilmesi pek mümkün değildir. Fakat bu atomculuk anlayışından etkilenecek kendi inanç sistemlerine, düşüncelerine ve hepsinden önemlisi Tanrı tasavvurlarına uygun bir cevher anlayışı geliştirmişlerdir. Buna göre; cevherler ezelî olamazlar, çünkü bu anlayış tek ezelî varlık olan Allah anlayışı ile bağdaştırılamaz. Bâkılânî'nin geliştirip sistemleştirmeye çalıştığı Eş'ari atomculuğunda cevherler ârazların taşıyıcısı ve mahallidir. Ona göre her cevher en az bir âraz bulundurma zorunluluğundadır. Aksi takdirde cevher olma özelliğini yitirir.<sup>91</sup> Câbiri ise bu konuda şunları söyler; cevher ancak Allah'ın onda ârazlar yaratmasıyla var olur. Eğer Allah onda ârazları yaratmayı durdurursa cevher yok olur. Cevher, ârazlar kendisine geldikçe yaratılmış, hadis, istikrar sahibi ve sabit bir

<sup>90</sup> Câbiri, a.g.e., s. 236-237

<sup>91</sup> Ebu Bekr Muhammed'in b. Et-Tayyib el-Bakılânî, Kitab et-Temhid, Nşr. İ. Ahmet Haydar, Beyrut 1987, s. 37 (bundan sonraki atflarımızda bu esere sadece 'Temhid' olarak değinilecektir)

varlıktır. Eğer Allah onda âraziları yaratmayı durdurursa cevher yok olur.<sup>92</sup> Öyleyse ârazilar olmadan cevherlerin varlığını tasavvur etmek mümkün olmadığından, cevher ârazilardan daha önce var olmuş değildir. Zira ârazi olmayan bir cevher düşünülemez. Buna bağlı olarak da ârazilar gibi cevherlerde hadistir, dolayısıyla sonradan olma ve ezelf değildir.

Atomların sonsuz olmadığı konusu yukarıdaki açıklamaların mantiki bir sonucudur. Buna göre cevherleri ârazsız düşünmek mümkün değildir. Âraziları cevherlerde yaratan Allah'tır. Eğer Allah âraz yaratmayı keserse bunun doğal bir sonucu olarak cevherlerin varlığı son bulmuş olur.<sup>93</sup> Bir başka deyişle cevherler, âraziların onlardan kaldırılmasıyla yok olur. Ve böylece varlık artık onlar için ne bir mekânda ne de ona benzer bir şekilde mümkün değildir. Yani Allah bir şeyi yok etmek istediği zaman âraziları kaldırır.<sup>94</sup> Ayrıca atomların sürekli anlık ârazilara mekân olması ve ârazsız kalmaması kendi başına bağımsız bir varlığının olmadığından da kanıttır. Bu noktadan hareketle kelâm düşüncesinde âraziların atomlar üzerinde sürekli yaratıldıkları düşüncesi ortaya konmuştur ki bu da atomların aşkın bir varlığın müdahalesi ile benzer şekilde yenilenmek suretiyle her an değiştikleri bir başka deyişle yaratıldıkları anlamına gelir. Zira onların amacı, âlemi ya da tabiatı her an müdahalesiyle kontrol altında tutan aşkın bir yaratıcının varlığını bu yolla ispattır.

Öyleyse Eş'ari atomculuğunda, Yunan ve Hint atomculuğunda olduğu gibi cevherlerin ebediliğinden söz edilmez, onlar sonludur, varlığı aşkın olan bir güce, Allah'a bağlıdır.

Şekil ve biçim yönünden bu küçük parçacıkların birbirlerinden herhangi bir farklılıkları bulunmaz. Zira Eş'ariler bu konuda Cübbâi'nin yolundan<sup>95</sup> giderek atomların tek cins olduklarını ve aralarında herhangi bir farkın olmadığını savunurlar.<sup>96</sup> Esasında Eş'ariler'in buradaki amacı, cevherler biçim bakımından birbirlerinin ayırdırlar fikrini savunarak, biçimsel açıdan farklı olan cevherlerin kendi kendilerine birleşip ayrılmaları düşüncesini engellemek olduğu kolayca anlaşılmaktadır.

---

<sup>92</sup> Câbiri, a.g.e., s. 294-295.

<sup>93</sup> Câbiri, a.g.e., s. 295.

<sup>94</sup> A. S. Tritton , a.g.e., s. 177

<sup>95</sup> Cübbâi, atomların hepsinin cins bakımından aynı olduğunu ileri sürer. Bkz. Eş'ari, Makâlat, s. 308

<sup>96</sup> Cağfer Karadaş, Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2004, Sayı 2, s. 70

“Cevher, görülebilen, âraz kabul eden ve yer kaplayan makul bir varlıktır.”<sup>97</sup> diye tanımlayan Bâkılânî ise cevherin üç niteliğine dikkat çeker; cevherin görülebilir oluşu Eş’arilerin bu konudaki temel görüşlerinin bir neticesidir. Onlara göre var olan her şey görülebilir.<sup>98</sup> Allah vardır. O halde o da görülür. Anlaşılacağı üzere cevher zihni ve hayali bir varlık değildir. Dış dünyada gerçekliği bulunan bir varlıktır. Cismin cevherlerin birleşmesi ile meydana gelmesi<sup>99</sup> sonucu görünürlük kazanmasından hareketle şöyle söylenebilir. Bütün olan cismin görünür olması o bütünün parçası olan cevherin de görünür olmasını gerektirir.

Bâkılânîye göre cevherin ikinci bir niteliği ise âraz kabul etmesi ve ârazlardan ayrı düşünülemez oluşudur. Başka bir deyişle her cevher mutlaka bir ârazla beraber bulunur. Fakat asıl olanın cevher olduğunun bilinmesi gerekir. Âraz ise ona bağlı olarak ve aynı zamanda ondan hariç olarak birlikte bulunan bir özelliktir. Bu özelliğin ayrılması ya da yok olması cevherin özüne bir zarar vermeyeceği gibi birlikte bulunması d özüne bir katkı sağlamaz. Zira cevher kalıcı, âraz ise anlık ve geçicidir. Bununla birlikte cevher ancak onda Allah’ın âraz yaratmasıyla var olur. Eğer Allah ârazları yaratmayı durdurursa cevher yok olur.<sup>100</sup>

Cevherin bir diğer özelliği ise yer kaplayan olması (mütehayyiz)dır. Ama burada ki yer kaplamayı tasavvur düzeyinde bir yer kaplama olarak almak gerekir. Zira cevherin bir mekânda olduğunu kabul etmek onun mekânında cevher olduğunu kabul etmek demektir. Sonra bu görüş zincirleme bir biçimde geriye doğru uzayacak bu cevherin bir mekânı bu mekânın da bir mekânı olması gerekir şeklinde uzayıp gidecektir.<sup>101</sup> Peki bu cevherler gerçek bir mekân tarafından kuşatılmadıysa nerede durmaktadırlar? Kelâmcılar bu soruya boşluk (halâ) şeklinde cevap verirler ki daha sonra bu konuya dönülecektir.

Cevherlerin neliği konusunda Eş’ari temel dört görüşten bahseder:

a) Hıristiyanlar cevher konusunda şöyle der: O bizzat kendi kendisine var olandır, ya da her kendi kendine var olan cevherdir. Cevher veya bütün cevherler bizzat kendi kendisine var olandır.

---

<sup>97</sup> Bâkılânî, Temhîd, s. 97.

<sup>98</sup> A.S.Tritton, a.g.e., s. 168,171.

<sup>99</sup> Eş’ari, Makâlat, s. 305-306

<sup>100</sup> Câbiri, a.g.e., s. 294

<sup>101</sup> Câbiri, a.g.e., s. 239



b) Felsefecilerin görüşü şöyledir: Zıtları kabul eden ve kendi kendine var olabilen cevherdir.

c) Eş'ari'nin hocası Mutezilî Cübbâî'nin görüşü: Cevher yaratıldığı zaman ârazların taşıyanıdır.

d) Yine Mutezile'den Salihî'nin görüşü şöyledir: Cevher ârazların taşıyıcısı olmasına rağmen her cevher yaratıldığında beraberinde ârazın da yaratılması gerekmez.<sup>102</sup>

Mutezilî ekole mensup Salihî'nin ârazlar olmaksızın da atomların yaratılması yönündeki görüşü ârazsız cevher anlayışını doğurur. Bu, cevherlerle birlikte bulunan ârazların gelip geçiciliğinden ya da anlık oluşundan hareketle cevherlerin de sonradan olma varlıklar oldukları yönünde ki Eş'arilerin ana tezlerini zora sokar gibi görünmektedir. Cübbâî'nin görüşü ise cevher anlayışını ya da atomculuğun sünnî kelâm içerisinde yerleşip sistemleştirilmesinde büyük rol oynayan Bâkîllânî'nin cevher anlayışına yakındır. Zira Bâkîllânî cevheri şöyle tanımlamaktaydı; görülebilen, âraz kabul edebilen, yer kaplayan makul bir varlıktır. Hıristiyanların ve felsefecilerin cevher hakkındaki görüşleri ise Allah'ı cevher ya da başka bir deyişle atom kategorisine sokma sakıncası taşıdığından, Eş'ari ya da daha geniş anlamıyla Sünnî inanç sistemiyle uzlaştırılması pek mümkün görülüyor gibidir.

Hareket halindeki bir atom ile hareketsiz bir atom arasında herhangi bir farktan söz edilmez. Zira atomların tek bir cins olduğunu bu manada aralarında bir farklılığın olmadığından daha önce bahsedilmiştir.<sup>103</sup> Bu söylenenlerden anlaşıldığı kadarıyla varlık hiyerarşisinin en alt kısmında bulunan ve artık bölünemeyen en küçük parçacıkların birbirlerinin aynı olduklarını, birini diğerinden ayıran farklılıklarınsa daha sonradan kazandıkları ârazlar vasıtası ile olduğunu, fakat bu farklılıkların cevherlerin özünden değil, ona dayanan veya onda oluşan ârazlar vasıtasıyla oluştuğunu söylemek mümkündür. Bir cümle ile söylemek gerekirse farklılıklar cevherlerden değil ârazilardan kaynaklanmaktadır.

Yukarıda cevherlerin yer kaplaması konusunu açıklarken cevherlerin içerisinde hareket ettikleri bir boşluğun var olup olmadığı sorusuna bir açıklama getireceğimizi

---

<sup>102</sup> Eş'ari, Makâlat, s. 306,307

<sup>103</sup> Bkz. Sayfa 28

belirtmiştik. Eş'arilerin atom anlayışlarının mantıki bir sonucu olan boşluk kavramı konusunda ki anlayışlarına şimdi biraz daha yakından bakabiliriz.

### 1.3.6. Boşluk (Halâ)

Cevher-i ferd olarak nitelenen maddenin artık bölünemeyen en küçük parçacıkları nerede durmaktadır? Veya bu atomların birleşip ayrışmaları esnasında ki hareketleri nasıl gerçekleşmektedir? Gibi sorulara kelâmcılar, atomların hareketlerini mümkün kılan aklen ve fiilen varlığı zorunlu olan boşlukta ya da boşluk vasıtasıyla şeklinde cevaplar vermişlerdir.

Biraz önce kullandığımız 'dolu'nun karşıt anlamlısı 'boşluk' kavramı karşılığında İslam düşüncesinde kullanılan terim Arapça ha-lâ fiilinin mastarı olan halâ'dır. Boşluk kavramının terim anlamı ise düşünce ekollerinin bakış açılarına göre farklılık kazanmaktadır. Eflatuncu yaklaşıma göre boşluk; cisimden bağımsız bir şekilde var olan boyut'tur. Kelâmcılar, varsayılan uzay ve ya "cismin doldurduğu farzedilen fârazî boşluk" şeklinde tanımlamışlardır. Bu bakımdan onlar bunu cisim için yer ve cismin onu işgal etmeyip boş olması bakımından da halâ sayarlar. İşte kelâmcılara göre boşluk, cisimlerden hiçbir şeyin işgal etmediği bu boşluktur. Ama o, gerçek olmayıp fârazî bir şeydir. İslam filozofları ise boşluğun mümkün olamayacağı kanaatindedirler.<sup>104</sup> Şurası unutulmamalıdır ki, felsefe ve kelâmda kullanılan boşluk gündelik anlamının çok ötesinde olup herhangi bir cisimden yahut yer kaplayan cevherden boş olan yer anlamındadır.

Mekânın tanımı ve aynı zamanda hareketin nasıl oluşuyla ilgili olarak hem Antik Yunan felsefesinde hem de İslam düşüncesinde geliştirilen farklı görüşler beraberinde ya boşluğun kabulünü ya da reddini ister istemez getirmiştir. Antik Yunan felsefesi ve İslam düşüncesinde geliştirilen bu bakış açılarının cevher anlayışlarıyla yakında ilgisi vardır. Madde-suret nazariyesini benimseyen Aristocu yaklaşımlar boşluğun varlığını kabul etme eğilimindedir. Bu noktadan hareketle Mutezile'nin Basra ekolü, Eş'ariler ve kısmen Maturidîler atomcu cevher anlayışını

---

<sup>104</sup> Seyyid Şerif Cürçani, a. g. e., 'Halâ' md., s. 98, 99

benimsemiş olduklarından boşluğu kabul etmişler, İslam filozofları ise halâ'yı reddetmişlerdir.<sup>105</sup>

Antik Yunan düşüncesinde atomcu âlem tasavvuruna sahip olanlar boşluğu şu iki anlamda kabul etmişlerdir; her biri sonlu olan sonsuz sayıdaki kozmik sistem içinde yüzdüğü uçsuz bucaksız mutlak uzay boşluğu, diğeri ise cisimleri oluşturmak, birleşip-ayrılmak ve hareket etmeleri için gereken atomlar arasındaki boşluktur.<sup>106</sup> Leukippos'tan devraldığı düşünceleri sistemleştiren Demokritos'un materyalist atomculuk anlayışında yalnız atomlar ve boşluğun var olduğu ilke olarak kabul edilmiş, bu ilkeye dayanılarak bir yandan atomların hareketi açıklanmak diğeri bir taraftan kâinatın varlığının hiçbir başlangıç fikrine dayanmayan sonsuzluğu temellendirilmek istenmiştir. Epikuros ve Lucretius tarafından sürdürülen Aristo sonrası materyalist atomculuk ise sadece atomlar ve boşluğun gerçek olduğu ilkesine dayalı olarak geliştirilmiştir.<sup>107</sup>

İslam filozoflarından ve kendisi bir anlamda Aristo'nun takipçisi olan Fârâbi de halâ'nın var olduğu fikrini reddeder ve boşluk vardır diyenlerin boş olduğunu düşündükleri yerin aslında hava ile dolu olduğunu söyler. Bu görüşünü, suya batırılan ve havası emilmiş şişe deneyini geniş bir şekilde açıkladığı "Risale fi'l-halâ" adlı eserinde ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>108</sup> İslam düşünce tarihinin III./IV. y.y. kelâmcılarında halâ kavramı ile ilgili bir bilgiye rastlanmazken boşluk kavramının kelâm tartışmalarına girmesinde Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriya er-Râzi (ö.313/925)'nin boşluk fikrini kabul edip savunmasının etkili olduğu düşünülebilir. Ancak İlhan Kutluer, Bağdat Mutezilesi'nin boşluğu kabul etmemekle kalmayıp onu inkâr için geliştirmiş oldukları delillerden bahseder.<sup>109</sup>

Cismi ihtiva etmesi bakımından halâ fikrini kabul eden kelâmcılar mekânı cismin bir uzamı olarak yorumlarken, herhangi bir cismin işgal etmemesi bakımından ise onu boşluk olarak değerlendirirler. Anlaşıldığı kadarıyla halâ, kendisini herhangi bir cismin işgal etmediği boşluktur. Zira bu boşluk hiçbir şekilde

<sup>105</sup> Bkz., İlhan Kutluer, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 'Halâ' md., İstanbul 1997, c.15, s. 221-225

<sup>106</sup> Harry Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri, Çev.Kasım Turan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 377

<sup>107</sup> Lange, a.g.e., s. 64,84

<sup>108</sup> Fârâbi, Risale fi'l-Halâ, (Ebu Nasr il-Fârâbi'nin Halâ Üzerine Makalesi başlığıyla) Çev. ve nşr. Necati Lugal-Aydın Sayılı, Ankara 1951, s. 14-16. (İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, s. 203'ten naklen.)

<sup>109</sup> İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad, İz Yay., İstanbul 1996, s. 191-193.

bir şey değildir. Çünkü onlara göre boşluk dış dünyada varlığı olmayıp varsayılan bir şeydir. Cisimler gibi cevherler boşlukta bulunurlar. Cevherler, boşlukta kelâmcıların ‘oluşlar’ diye isimlendirdikleri dört durumda olabilirler. Bunlar, birleşme, ayrışma, hareket ve sükûndur.<sup>110</sup>

Eş’ari’de ‘boşluk’ fikrine rastlanamazken havanın bir cisim olup olmadığı, havanın boşaltılarak bir vakum ortamının oluşturulup oluşturulamayacağı ile ilgili tartışmaların da farkındadır.<sup>111</sup> Ancak bir Eş’ari taraftarı âlim olan İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş’ari’nin görüşlerini naklettiği “Mücerredü Makalati’l Eş’ari” adlı eserinde Eş’arinin, âlemin tümüyle dolu olma görüşünü reddettiğini, halâ’nın varlığını kabul ettiğini ve boşluğu “içinde cisim bulunmayan boş mekân” şeklinde tarif ettiğini bildirir. Ona göre bir cevher’i ferd bir yerden diğer bir yere geçtiğinde bu mekânlardan biri boş diğeri dolu olması gerekmektedir. İşte bu mekân halâ’dır. Çünkü bir mekânda iki cevher bir zaman diliminde bulunamaz. Cevher-i ferdlere hareket edebilmesi için boşlukların bulunması zarurîdir.<sup>112</sup>

İbn Haldun, Eş’ari atomculuğunun önemli unsurlarından biri olan halâ’yı rasyonel olarak ispat eden kimsenin Bâkılânî olduğunu yazıyorsa da, Bâkılânî’de halâ kavramı ile ilgili herhangi bir bahse yer verilmemiştir. Fakat Cüveyni âlemin etrafının boşluk tarafından çevrildiğini ileri sürmüş hatta boşluksuz bir âlemin mümkün olamayacağını öne sürmüştür.<sup>113</sup> Öyleyse bu boşluğun içinde atomların birleşmeleri ve ayrılmaları nasıl gerçekleşiyor? Cevherlerin birleşmeleri ile cisim gündeme gelir ki şimdi bu konuya geçebiliriz.

### 1.3.7. Cisim

Yunan atomculuğunda olduğu gibi kelâm atomculuğunda da cisimler cevherlerin birleşmesinden meydana gelir. Ancak Eş’ari, İskâfi’nin diğer kelâmcılara muhalefet olarak şu görüşü savunduğunu haber verir: “Atomlar birleştiğinde onların her biri tek başına cisim değildir, çünkü bir cisim ancak birleşen iki atomdan meydana gelir.”<sup>114</sup> Cevherlerin birleşmesiyle cisimler oluşurken onların ayrılmasıyla

<sup>110</sup> Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çec. B.Köroğlu-H.Hacak E.Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000,s. 240

<sup>111</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s. 196.

<sup>112</sup> Cağfer Karadaş, Bakılânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru , Bursa 2003, Arasta Yay., s. 55

<sup>113</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s. 196

<sup>114</sup> Eş’ari, Makâlat, s. 302

da yok olmaktadır. Cevherlerin bir cisimde birleşmeleri birbirine geçip kaynaşmaları ile olmayıp, her bir cevherin yan yana gelmesiyle oluşmaktadır. Eğer cevherlerin birbirine geçmesinden veya karışımından söz edilirse bundan bir araya gelme anlaşılmalıdır. İslam kelâmında genel görüş cismin, atomların birleşmesiyle oluşan bir varlık olduğu şeklindedir. Cevher'i ferd'in varlığını reddeden Nazzam'a göre cisim, birleşik ancak sonsuza kadar parçalanabilen bir varlıktır. Dırar b. Amr ise cismin, ârazların toplamından ibaret olduğunu ileri sürer.<sup>115</sup> Aristo'nun cismin heyula ve suretten mürekkep olduğu<sup>116</sup> şeklindeki tanımını aynen kabul eden aynı zamanda atomun ve onun hareket etme mekânı olan boşluk fikrini reddeden felsefeciler de cismi, madde ile formun bir araya gelmesi sonucu meydana geldiğini kabul ederler.<sup>117</sup>

İslam düşüncesinde atomcu düşünceyi ilk olarak savunduğu öne sürülen Ebu'l-Huzeyl, cismin cevherlerden mürekkep bir varlık olduğunu kabul etmesine karşın 'cisme cisim olma özelliğini veren onun yönleridir' der ve cismin sağ, solu, öne, arkası, üstü ve altı olmak üzere altı yönünden bahseder. Aynı ekole mensup Muammer ise cismin boyutlarının olması gerektiğinden bahseder. Ona göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şeydir.<sup>118</sup> Öyleyse bu iki düşünürü göre cisim cevherlerin birleşmeyle üç boyutlu ve yönleri oluşmuş somut varlıktır.

Eş'ari bir cismin meydana gelmesi için en az iki atomun bir araya gelmesini savunurken<sup>119</sup> Bâkılânî genel görüşe uygun bir cisim tanımı ortaya koymuştur. Ona göre cisim, atomların birleşmesi sonucunda oluşmuştur ve şu özelliklere sahiptir: Birleşik, değişebilen, âraz gibi bir başkasına dayanmaksızın durabilen ve ârazları taşıyan varlıktır.<sup>120</sup>

Öyleyse atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, tat, koku, vb. ârazları alırlar. Ârazlar duyu yanılmasından ibaret olmayıp fiilen mevcuttur. Âraz cisimsiz, cisimde ârazsız olamaz. Cevherlerin yönü ve herhangi bir boyutu yokken onların birleşiminden oluşmuş cismin, yönleri ve üç boyutu vardır. Bu bilgiler aslında Yunan atomculuğunun tam karşısındadır. Bu karşıda oluşun en temel sebebi

<sup>115</sup> Eş'ari, a.g.e., s. 304-305

<sup>116</sup> Aristo, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1985, s. 364-382

<sup>117</sup> İlhan Kutluer, Cevher md., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.VII, s.451

<sup>118</sup> Lütüfî Doğan, a.g.e., s., 65

<sup>119</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s., 453

<sup>120</sup> Bâkılânî, Temhid, s., 97,112,220,225

kuşkusuz, Allah'ın sonsuz kudret ve ilmini sınırlamamak, özellikle de âlemin hudûsunu ispatlamaktır. Bu mutlak güç ve kudret karşısında Eş'ariler, ezeli olmayan, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir âlem ve tabiat düşüncesine ulaşma gayretinde olmuşlardır.<sup>121</sup> Fakat bu düşünceleri onları aynı zamanda sanki bir idealizme de götürmektedir. Zira âlemi oluşturan atomlar ârazsız var olamıyorlar ve mutlaka bir âraza gereksinim duyuyorlar. Ârazları da yaratıp yok eden Allah'tır. Ârazlarda ancak algıyan kişinin zihninde var olurlar. Öyleyse âlemdeki her şey her an Allah tarafından yaratılıp yok ediliyor. Bu da nesnelere objektif bir gerçekliklerinin var olup olmadığını tartışmalı hale getiriyor

Eş'arî kelâmcılara göre üç boyutlu olmak cismin önemli bir özelliği olsa da üç boyutlu olmayan ama diğer taraftan bileşik olmak ile cevherden ayrılan maddeler bulunması zihinsel planda bile olsa mümkündür. Hâlbuki Mutezilî ekole sahip Muammer, boyut ve yönleri oluşturamayacak sayıdaki cevherlerin birleşmesi sonucu meydana gelen oluşumlara başka isimler bulmaya yönelmiştir. İki atomun birleşmesiyle meydana gelen oluşuma çizgi(uzunluk), dört atomun birleşmesi ile şekillenen oluşuma yüzey, sekiz atom ile genişlik, uzunluk ve derinlikten oluşan üç boyutlu oluşumlara ise cisim demektedir<sup>122</sup>

Şimdiye kadar anlatılanlardan anlaşıldığına göre, aralarında hiçbir bakımdan fark bulunmayan, birbirine benzer küçük parçacıkların bir araya gelerek birleşmelerinden cisimler oluşmaktadır. Cevherlerin sayısı çok olan cisim büyük olurken cevherlerin arasındaki boşluk küçük ve az olan cisimler sert ve ağır olurlar. Mesela, bir demir parçasının kendi hacmindeki odundan ağır olması demir cevherinin çokluğu, bu cevherlerin aralarının sıklığı ve boşluğun azlığı sebebiyledir.<sup>123</sup> Eş'ari'ye göre ağırlık yoktur; bir şey cevherleri fazla olduğu için ağır, atomları az olduğu için de hafiftir. Hareket cismin bir mekândan diğerine intikalidir. Ancak hareket cisme ikinci mekânda gelir. Dolayısıyla cismin ikinci mekâna göre birinci mekândaki konumu sükûn olmuş oluyor. Birinci mekâna göre ikinci mekândaki konumu da hareket olmuş oluyor.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> İlhan Kutluer, a.g.e., s., 453

<sup>122</sup> Eş'ari, Makâlat, s., 303

<sup>123</sup> Câbiri, a.g.e., s., 240

<sup>124</sup> A.S.Tritton, a.g.e., s., 167

Varlıkta cevher, boşluk ve ârazilardan başka hiçbir şey yoktur. Cevherleri, bunların birleşimi ile oluşan cismi, cevherlerin hareketlerini sağlayan boşluğu tarif ettiğimize göre şimdi atomların nitelikleri diyebileceğimiz âraziların incelenmesine geçebiliriz.

### 1.3.8. Âraz

İslam düşüncesinde cevher ve âraz kavramlarının felsefe, mantık ve daha geniş bir şekilde kelâm terimleri olarak kullanılmasına Aristo'nun eserleri ve Porphyrios'un Aristo'nun Kategoriler'ine giriş olarak yazdığı İsağoge'nin Arapçaya tercüme edilmesiyle başlanmıştır. Fârâbi bu esere bir haşiye yazmış, bilhassa İbn Sina Aristo'nun Cevher ve âraz görüşünü geniş bir şekilde incelemiştir.

Atom ve atomların bir araya gelmesiyle oluşan cismin gelip geçiciliği anlamına gelen “âraz”, önceden yok iken sonradan tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren ölüm, hastalık vb. zamanın ortaya çıkardığı, varlığı, ancak kendisini taşıyan yani kendi kendine kaim olan başka bir varlıkta ortaya çıkan kendi başına boşlukta yer tutamayan şeydir.<sup>125</sup> Sözlük anlamlarından yola çıkarak “belli bir zaman içerisinde, önce yok iken sonradan ortaya çıkan daha sonra ise kaybolan yani kendi başına var olamayan her şeydir.” Veyahut daha kısa olarak söyleyecek olursak “varlığı ârızı olan şey” şeklinde terimleştirilmiştir. Ârazın var oluşunda cevher ve cisimde olduğu gibi süreklilik söz konusu değildir. Dolayısıyla âraziların cevherler ve cisimler gibi sürekli olmaları gerekmez.<sup>126</sup> Eş'ari okulun bizzat kurucusu da âraziların tabii olarak fani olduklarına ve bu dünyanın Kur'an'da işaret edildiği gibi<sup>127</sup> “geçici varlıklar yani ârazilar” sınıfına ait olduğuna inanıyordu.<sup>128</sup>

Kelâmcılar metafizik gayelerine ulaşmak için tabiat anlayışlarında âraziların mevcudiyetini ispat etmeye büyük önem vermişlerdir. Onların çoğuna göre âlem boşlukta yer tutan cisimlerle bunların ârazilarından ibarettir. Öyleyse evrende bunlardan başka bir varlık türü yoktur. Ancak Mutezile'den İbn Keysân el-Esam ile Hişam b.Hakem âraziların varlığını kabul etmezler. Üç boyutlu olan şeyden başka

<sup>125</sup> S.Ş.Curcâni, Ta'rifat, 'âraz' md. s., 161

<sup>126</sup> Câbiri, a.g.e., s. 244

<sup>127</sup> Enfal Sûresi, 67. Ayet ; Ahkaf Sûresi, 24. Ayet

<sup>128</sup> Eş'ari, a.g.e., s., 370

varlıklar, yani cisimlerin dışında bir şey yoktur. Ârazlar, içinde buldukları cisimden ayrılamazlar; hareket ve sükûn âraz olarak yoktur, sadece hareket ve sükûn halindeki cisimler vardır. Onlara göre cisim niteliği mesela rengi ve şekli onun bütününde olduğu için bağımsız bir varlığa sahip değildir.<sup>129</sup>

Bâkılânî ve Kâdî Abdülcabbar gibi Eş'ari kelâmcılara göre ârazların varlığı hem realitede hem de rasyonel açıdan açık olmasına rağmen yinede bu konuda bazı akıl yürütmelerde bulunmuşlardır. Özellikle cansız varlıklardaki ârazları ispat etmek için şu delili ileri sürmüşlerdir: Hareket, sükûn, birleşme-ayrılma gibi haller bir cismin zatından ayrı olarak görülen şeylerdir. Çünkü cisim hareketliyken durağanlaşmakta, durağan iken hareketlenebilmektedir. Yine aynı şekilde, birleşikken ayrılabilen, ayrık iken birleşebilmektedir. Şimdi bu durumlar cismin kendi zatından dolayı olsaydı, cisim varlıkta olduğu müddetçe onda hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi birbirine zıt hallerin bulunmaması ve herhangi bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. Değişiklik meydana geliyorsa hareket-sükûn, birleşme-ayrılma ve tabî ki diğer durumlar ârazdır, ve cismin zatından ayrı bir varlığı bulunan sıfat ve manalardır.<sup>130</sup>

Bağdâdi ve Cüveynî ise şu delili öne sürmüşlerdir: Herhangi bir cisim sükûnet halindeyken ona hareketin arız olması durumunda iki ihtimalden bahsedilebilir: Sükûnet ya cismin kendisinden ya da dış bir etkenden geliyor demektir. Birinci ihtimal mümkün ise cisimdeki sükûnet durumunun devam etmesi ve hareketin ortaya çıkması gerekirdi. Çünkü cismin mahiyetinde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Dolayısıyla cisimdeki hareket, kendi dışındaki bir etkenden, kelâmcıların âraz dediği bir şeyden olabilir. Aynı şekilde bir vuran tarafından vurulan şeye vurulan bir takım darbelerin varlığı ya da sayısı, vuran kimse, vurulan nesne ve vurma aletinden farklıdır. O halde darbelerin sayısı bütün bu faktörlerden ayrı bir şeydir ki, ârazların var olduğunu savunan kelâmcılar ârazdan bunu anlar.<sup>131</sup>

Gazâlî de aynı şekilde ârazların gözlem ile bilinebileceğine ve ayrıca varlığını ispatlamak için deliller öne sürmeye gerek olmadığını söyler. Konu ile ilgili şu örneği verir: ârazları inkar edenlerde görülen bağırma-çağırma, sevinme-üzülme vb.

<sup>129</sup> Bkz. Eş'ari, Makâlat, s. 344 ; A.S.Tritton, a.g.e., s. 126

<sup>130</sup> Yusuf Şevki Yavuz, 'Âraz' md. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, s. 339

<sup>131</sup> Bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, s. 193



halleri ârazdır. Bütün cisimler özü itibariyle bir ve aynı olmalarına karşın farklı nitelik ve özelliklere sahip varlıkların oluşmasını sağlayan şey ârazlar iken onlara bu özelliği veren de Allah'tır.<sup>132</sup> Dolayısıyla ârazların her an yaratılıp yok edilmesiyle varlık ve hatta bilgilerimizde ârazlara dayanıyor demektir ki bu da bizi en son noktada bilgilerimizi de Allah yaratıyor fikrine götürür.

Bâkılânî'ye göre ârazların varlığı sürekli değildir. Onlar cevherlere ve cisimlere ilişerek var oluşlarından hemen sonraki halde yok olurlar. Bekası söz konusu olmayan fakat dış gerçeklikleri bulunan varlıklardır. Allah'ın sıfatlarının âraz kapsamında düşünülmemesi gerektiğini de ifade eder.<sup>133</sup> Dolayısıyla ârazlar var oldukları andan sonraki bir anda ortadan kalkarlar ve yeniden var edilirler. Bunun anlamı, ârazların da tıpkı cevherler gibi bölünemeyen parçalardan oluştuğudur. O halde akla şöyle bir soru gelebilir: Cevherler ile ârazlar arasında ne gibi bir fark olabilir? Bu sorunun cevabı ârazların cevherler gibi kendi kendilerine kaim bir yapılarının olmadığı olacaktır. Çünkü ârazlar var olabilmek için bir mahalle ihtiyaç duyarlar ki, bu yer de cevherdir. Kendi başına var olabilen ne bir tat, ne bir koku, ne bir renk, ne bir hareket, ne bir zaman ve ne de bir hayat vardır. Bilakis bütün ârazlar, cevherler ve cisimlerde var olabilen niteliklerdir. Ârazlar kendi başlarına kaim olamadıkları gibi başka bir ârazla da kaim olamazlar. Nitekim Bâkılânî bu konuda "âraz, âraz alamaz" diye açıkça fikrini ortaya koyar.<sup>134</sup> Beyazlık sükûnetle kaim olamadığı gibi kırmızılıkta acılık veya sıcaklığı taşıyamaz. Çünkü bir âraz taşıyanın sabit olması gerekir. Kelâmcılara göre ârazlar sabit ve yerleşik değildir, sürekli yenilenirler. Bu durumu kelâmcılar şöyle ilkeleştirmişlerdir: "Bir âraz başka bir ârazda iki 'an'da bulunamaz".<sup>135</sup> Şimdi eğer bir âraz iki mahalde bulunabilseydi onun iki varlığının bulunması gerekirdi. Fakat bu bir sayının aynı zamanda hem bir hem iki sayılması gibi bir çelişki olmuş olurdu.

Eş'ari kelâmcılar ârazların cevherlerden ayıramayacağını ittifakla benimserler. Bu görüş bizi her bir cevherin mutlaka bir ya da birkaç ârazı taşıdığı fikrine götürür. Bir cevher herhangi bir ârazı taşııyorsa bu durumda, eğer zıddı varsa, zıddını taşıması zorunludur. Mesela cevher, hareket ârazından çıkınca sükûn, uzunluktan

<sup>132</sup> Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 339

<sup>133</sup> Bâkılânî, Temhid, s. 59

<sup>134</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 79

<sup>135</sup> İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, c.II s. 646

ayrılınca kısalık, hayat ârazından uzaklaşınca ölüm ârazını taşır. Ancak bu söylenenler sadece canlı varlıklar için geçerlidir. Cansızlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu konu ile ilgili olarak ârazlar bir bütün olarak cisme mi yoksa tek tek cevherlere mi ilişirler? Bu soruya, kelâmcıların hemen hemen hepsi ârazlar, cisimlere değil tek tek cevherlere ilişir şeklinde cevap vermişlerdir. Dolayısıyla renk, cismin rengi değil onu oluşturan tek tek cevherlerin rengidir.<sup>136</sup> Bu şekilde ârazların ne olduğu ortaya konduktan sonra ârazların çeşitlerini incelemeye geçebiliriz.

### 1.3.9. Âraz Çeşitleri

Ârazların sınıflandırılması Mutezile ve Eş'ariyye arasında farklılık arz etmektedir. Mutezile'ye göre asıllarını oluş ve renk ârazlarının oluşturduğu doksan çeşit âraz bulunmaktadır. Cevherdeki hareket, sükûn, uzaklık, yakınlık gibi durumları oluş ifade eder. İslam düşüncesinde atomculuk anlayışını ilk savunan kişi olan Ebu'l-Huzeyl<sup>137</sup> oluşun hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ayrı bir âraz olduğunu kabul eder. Ona göre ârazların sınıflandırılması şöyledir: a) Mahiyeti bilinebilen hareket, sükûn, hayat ve ölüm gibi insanlar tarafından meydana getirilebilen ve aynı zamanda yenilenebilen ârazlar. b) Mahiyeti bilinemeyen renk, tat, koku, kudret, işitme ve görme gibi insanlar tarafından meydana getirilemeyen ve aynı zamanda yenilenemeyen ârazlar.<sup>138</sup> Hemen hemen benzer bir sınıflandırmaya Dırrar b. Amrda da rastlamak mümkün. O, ârazları hayat, ölüm, hafiflik-ağırlık, sertlik-yumuşaklık gibi cisimden ayrılamayan ârazlar ve kudret, ilim, cehalet, elem, lezzet, gibi cisimde bulunmaları mümkün olmayan ârazlar şeklinde iki kısımda sınıflandırmıştır.<sup>139</sup>

Eş'ari düşünürlerin kabul ettiği otuz çeşit âraz vardır. Abdülkâhir el- Bağdâdi, genel bir sınıflandırma ile zorunlu olarak cevherle birlikte bulunanlara birinci dereceden ârazlar (birincil nitelikler) der. Bu ârazlar hareket-sükûn, terkip ve mekân ârazlarıdır. Cevherle bulunması zorunlu olmayanlara ise ikinci dereceden (ikincil nitelikler) ârazlar der. Bunlar da renk, ses, sıcaklık-soğukluk vb. niteliklerdir.<sup>140</sup> Anlaşılacağı üzere cevher oluş ârazından (birinci dereceden ârazlar) ayrı bulunamaz.

<sup>136</sup> Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 340; Câbiri, a.g.e., s. 245-246

<sup>137</sup> Bkz. Câbiri, a.g.e., s. 237

<sup>138</sup> A.S.Tritton, İslam Kelâmı, Çev. M. Dağ, Ankara 1983,s. 89

<sup>139</sup> Eş'ari, Makâlat, s. 305,306

<sup>140</sup> Macit Fahri, a.g.e.,s. 194; Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 339

Cevher başka bir cevherle birleşmiş ise terkip (birleşme), bir mekânda ise sükûn, bir mekândan ikinci bir mekâna geçerse birinci yerine göre hareket, ikinci yerine göre de sükûn ârazı bulunur.<sup>141</sup> Bağdâdi'ye göre Eş'ari, cevherle birlikte zorunlu olarak var olan sekiz âraz bulunduğunu kabul eder. Bu nitelikler şunlardır: hareket, renk, tat, koku, sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, hayat-ölüm, ve süredir.<sup>142</sup>

Eş'ariler cevher ile ârazı birbirinden kesin çizgilerle ayırmamış sonuçta cevherlerin varlığı adeta niteliklere bağlanmış ve niteliğin kendisi olmadan cevherin var olamayacağı vurgulanmıştır. Dolayısıyla birincil ve ikincil nitelikler arasında tam bir ayırım yapmayarak bunların hepsini öznel ilişkilere indirgemişlerdir.

Eş'arilere göre âlem cevher-âraz ve bunların birleşiminden meydana gelen cisimlerden oluşuyor. Bir cevherin ya da cismin bizzat kendisinin başka bir cevheri ya da cismi etkileme gücü var mıdır? Bir olay yine başka bir olayın meydana gelmesine neden olabilir mi? Bu tür sorulara verilebilecek olumlu ya da olumsuz cevaplar bizi nedensellik konusuna getirir.

#### 1.4. NEDENSELLİK

Eski Yunan düşüncesinde ele alınan atomculuk bağlamında konuya bakacak olursak, kendisine kadar gelen atomculuk anlayışını sistemleştirip geliştiren Demokritos'a<sup>143</sup> göre kendiliğinde, farksız, sonsuz küçük ve sonsuz sayıda parçalara ayrılmış olan madde yani atomlar, aşkın bir prensipten almadıkları, ama özlerinden gelen sürekli bir harekete sahiptirler. Onları harekete getiren kuvvet, zorunlu bir şekilde etki yapar.<sup>144</sup> Bütün tabiat ya da âlem bu atomların birbirleri ile çarpışmaları ve birbirleri üzerindeki basınçları sonucunda oluşmuştur. Tabiattaki oluşa kesin bir zorunluluk hâkimdir. Orada olup biten her şey, nedenlerden zorunlu olarak meydana gelmiştir. Anlaşılacağı üzere Demokritos'un bu atomcu anlayışı onu mekânist bir tabiat anlayışına götürmüştür.<sup>145</sup>

İslam düşüncesinde kelâmcılar özellikle Eş'ari kelâmcıların böyle mekânist bir tabiat anlayışını kabul etmeleri pek mümkün görünmüyordu. Zira onlar evrendeki tek

<sup>141</sup> Yusuf Şevki Yavuz, a.g.e., s. 340

<sup>142</sup> Macit Fahri, a.g.e., s. 194

<sup>143</sup> George Thomson, İlk Filozoflar, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul 1988, s. 369-373

<sup>144</sup> Alfred Weber, a.g.e., s. 35-36

<sup>145</sup> Macit Gökberk, a.g.e., s. 40

bir yaprağın bile Allah'ın izni olmadan düşmeyeceğine, Allah'tan başka sonsuz güç ve kudrete sahip bir varlığın olmadığına inanıyorlardı. Konu ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'den şu ayet örnek olarak verilebilir: "O, bir şeyi yaratmak istediğinde O'nun işi, sadece o şeye 'ol' demesidir. Hemen olur." <sup>146</sup> Bu ve benzeri ayetlerin ilk ve daha sonraki Müslümanların zihinlerinde bıraktığı tesir ve iz, ancak ve ancak Allah'ın âlemdeki bütün hadiselerin doğrudan sebebi olduğu idi.

IX yüzyılın ilk yarısında eski Yunan felsefi eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle önce Mutezile daha sonra Eş'ariler atomculuk anlayışını kendi inanç sistemlerine uydurarak alıp geliştirdiler. Bu sebeple Eş'arilerin atomları Demokritos'un atomlarından farklıdır. Eş'arilerin atomları maddi değildir, süreklilik arzetmezler, sadece anlık bir mahiyetleri vardır, ebedi değildirler. Ancak evrende her şeyin yegâne sebebi olan Allah tarafından her an yaratılıp yok edilirler. <sup>147</sup> Âlem ve tabiattaki bütün değişimler atomların var ve tekrar yok olmalarıyla gerçekleşir. Tabiatı oluşturan cevherleri, ârazlar yaratarak var edip tekrar yok eden varlık Eş'ari ontolojisinde Allah'tır. Allah olmadan varlıkların var ya da yok olmaları mümkün değildir. Atomların aralarında bir bağ söz konusu değildir. Ârazlardaki tüm bağlantılar ve değişimler sonsuz güç ve kudret sahibi Allah tarafından gerçekleştirilir. Öyleyse varlıklar arasında bir nedensellik ilişkisinden de söz etmemiz mümkün gözükmemektedir. Çünkü tekrar edecek olursak cevherleri, cisimleri ve ârazları Allah yaratıp yok etmekte ve böylece âlemdeki hareketi ve değişimi sağlamaktadır. <sup>148</sup>

Bu yüzden Eş'ariler, tabiattaki nedenselliğin objektif geçerliğini kabul etmiyorlardı. Onlara göre var olan bir şey diğer var olan başka bir varlığın nedeni olamazdı. Çünkü tabiattaki varlıkların böyle bir gücü olamaz. İnsanların ve diğer varlıkların sahip olduğu güç, sözde bir güç, başkasından alınmış bir güçtür. Etkin bir güç olmayan bu güç, sonuca ulaştıracak bir güç değildir. Bu gücün kaynağı Allah'tır. Tabiatı oluşturan nesnelere her an yaratılıp yok edilen nesnelere meydana gelmiştir. Onları ve arzularını yaratan, yok eden ve tabiattaki değişimi ve hareketi sağlayan

---

<sup>146</sup> Yasin suresi, 82. ayet

<sup>147</sup> Câbiri, a.g.e.,244; Bâkılânî, Temhid, s. 38

<sup>148</sup> Cağfer Karadaş, a.g.e., s., 60

Allah'tır.<sup>149</sup> Eş'ariler bu anlayışlarıyla neden ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi ve nedendeki gücü reddetmektedirler.

Eş'arilere göre her an yaratılan ve kaybolan âraziların yalnız bir anlık ömürleri vardır. Hiçbir âraz diğerine etki edemez ve hiçbir tecrübe böyle bir etkiyi bize ispat edemez. Madde bir ârazilar toplamıdır. Cevher'i ferd sözü yalnız zihnimiz için doğrudur. Atomlar da bir takım ârazilar toplamıdır ki her an gelip geçer. Renk, koku, ses gibi âraziların bir araya gelmesidir. O halde bu âraziları birer birer kaldırırsak cevher de ortadan kalkar. Neden ile sonuç arasındaki ilişki ancak sabit cevherler arasında olabilir. Cevher olmayınca neden de olamaz. Bu suretle bazı Eş'ariler nedensellik meselesini tenkit ederek şüpheciliğe ulaşmışlardır ki, onların delillerini genişleterek Gazâli de kullanmıştır.<sup>150</sup>

Büyük Eş'ari kelâm âlimlerinden biri olan Gazâli de neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu kabul etmez. Gazâli bu konuda "Filozofların Tutarsızlığı" adlı eserinde şöyle der: "Alışkanlığın bir sonucu olarak birinin sebep diğerinin netice olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin peşi sıra gelmesi bize göre zaruri değildir. Hatta yan yana bulunan iki şeyden biri sebep diğeri netice değildir. Bunlardan birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi, birinin nefyi de diğerinin nefyini içermez. Bunun için birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmediği gibi, birinin yokluğu da diğerinin yokluğunu gerektirmez. Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, tokluk ile yemek yemek, yanmak ile ateşe dokunmak, ışık ile güneşin doğması, ölüm ile kafanın uçurulması, iyileşmek ile ilaç... vb. sebep-netice gibi görünen şeylerin hiçbiri arasında aklî bir lüzum ve zaruret yoktur. Bunların birinin diğerinin yanında bulunması aslında biri diğerinden ayrılmayacak şekilde zaruri değil, yüce Allah'ın takdiri neticesinde olur. Allah'ın yaratması ile olur. Hatta yemek yemeden de karnın doymasını yaratmak... ve bunlar gibi yan yana bulunan şeylerin biri olmadan diğerinin olması Allah'ın kudreti dâhilindedir. Filozoflar ise bunun imkânını inkâr etmiş ve muhal olduğunu iddia etmişlerdir."<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> M.Abdul Hayy, Eş'arilik, İslam Düşüncesi Tarihi, Çev., Ahmet Ünal, Editör M. M. Şerif, İstanbul 1990, İnsan Yay., c.I, s. 275

<sup>150</sup> H.Ziya Ülken, a.g.e., s. 41

<sup>151</sup> Gazâli, Filozofların Tutarsızlığı, Çev., Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002., s. 181

Gazâli sebepliliği ya da başka bir ifadeyle nedenselliği reddederken “ateşe yaklaştırılınca pamuğun yanması”nı<sup>152</sup> ele alarak, ateşin yanmanın sebebi olduğuna dair bir delilin bulunmadığını ileri sürer, çünkü nedenselliği kabul eden filozofların sahip olduğu tek delil ateşle temas olduğunda yanmanın meydana gelişinin gözlemlenmesidir. Bu gözlem ise, yalnız pamuğun ateşin yanında yandığını gösterir, ateş sebebi ile yandığını ifade etmez. Pamuğun yanmasının da ateşten başka bir sebebi bulunmadığını ispatlamaz.<sup>153</sup> Böylece Gazâli, ateşe temas etmesi anında iradesiyle pamuğun yanmasını yaratanın Allah olduğu sonucuna varır.<sup>154</sup> Biraz önce işaret ettiğimiz gibi filozoflar, ateşin yakıcılığının onun özünden gelen bir zorunluluk olduğunu kabul ettiği için, ateşin değdiği her şeyi zorunlu olarak yakacağını öne sürmüşlerdir. Oysa böyle bir iddianın mucizenin imkânını ortadan kaldırdığında hiç kuşku yoktur. Filozoflar bu düşüncelerinde haklı iseler, bu durumda onların, İbrahim peygamberin ateşe atıldığında ateşin onu yakmadığını da inkar etmeleri gerektiğini söyleyen Gazâli, “ateşin içine atılan şeyi yakmaması akla değil alışkanlıklarımıza aykırıdır” der. Mucizeler de gerçekte tabiata egemen olan nedensellik ilkesinin etki alanının içinde meydana gelirler ve söz konusu ilkedeki neden ile etki arasındaki ilişkinin zorunluluğunu ortadan kaldırmaya yetecek şekilde bir kez bile olsa, bu ilkeyi ihlal ederler.<sup>155</sup>

Çok daha sonraları aynı düşünceye George Berkeley’in kendisine öncülük ettiğini söyleyen ve İngiliz empirizm geleneği içinde yer alan David Hume’da da rastlarız. O da aynı şekilde neden ile sonuç arasındaki ilişkinin doğuştan getirilmiş bir akıl ilkesi olmadığını, tam tersine alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bir ilişki olduğunu düşünür.<sup>156</sup>

Neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını iddia eden Eş’ariler, pratik olarak tabiattaki şeylerin belli bir ard arda geliş düzenine göre meydana geldiğini ve bu şeylerden birçoğunun sıradan insanlar tarafından bile önceden bilinebileceğinin farkındadırlar. Öyleyse tabiatta görülen bu düzen ve ard arda gelişin

---

<sup>152</sup> Gazâli, a.g.e., s. 181-182

<sup>153</sup> Gazâli, a.g.e., s. 182

<sup>154</sup> Gazâli, a.g.e., s. 186-187

<sup>155</sup> Bkz. Mubahat Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, T.Tarih Kurumu Basımevi Ankara 1986, , s. 67-84

<sup>156</sup> David Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme, Çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 113

izahı nedir? Kelâmcılar âlemde görülen bu düzen ve ard arda gelişi ‘adet’ kavramıyla açıklamaya çalışmışlardır. Bu âdet anlayışını İbn Hazm Eş’arilere nisbet eder ve onların mucizelerin ihlal ettiği olayların normal akışını adlandırmak için ‘tabiat’ yerine ‘adet’ terimini kullandıklarını belirtir.<sup>157</sup> Fakat bu adet teorisinin özellikle Gazâli tarafından formüle edildiği söylenebilir.<sup>158</sup> Eş’ari anlayışa göre bilgi bu adet teorisine göre mümkün olmaktadır. Aşağıda onların bilgi anlayışları biraz daha yakından incelenmeye çalışılmıştır.

### 1.5. BİLGİ ANLAYIŞLARI

Bilginin kaynağının ne olduğu konusunda Eş’arilerden önce Mutezile, aklın vahye önceliğini savunmuş dolayısıyla vahyî akla tâbi kılmış; zahiriler ise bilginin kaynağı konusunda vahye öncelik vermiş aklı ona tâbi kılmıştır. Eş’ariler ise birçok noktada olduğu gibi orta yolu tutarak nakil ile akıl arasında bir tercihte bulunmanın doğru olmayacağını, her ikisinin de bilgi için kaynak değeri taşıdığını ileri sürmüşlerdir.<sup>159</sup>

Eş’ari kelâmcıların asıl amacı, objektif bilginin imkânını eleştirmek değil, bu imkanın sağlam bir akla sahip herkes için varlığını ortaya koymaktır. Bunun güvencesi de Allah’ın bu âlemi bütün içindekilerle birlikte, belli bir düzene göre yaratmış olmasıdır. Bu düzen sayesinde ki, insan bu âlemi bilir ve bu bilgisinin yardımıyla Allah’ın bilgine ulaşır. Bu yüzden biz öncelikli olarak âlemi, ve onu oluşturan parçaları ve bunların özelliklerini, cisimleri ve bunların arasındaki düzeni incelemeye çalıştık. Bütün bunların neticesinde de Eş’arilerin bilgi anlayışlarını ele almaya çalışacağız.

Bağdadi’ye göre bilgi mümkündür. Bilgi ve hakikati inkâr edenleri eleştirirken tamamıyla cedel metodunu kullanarak, onlara şöyle bir soru yöneltilebilir diyor: “hakikatlerin yokluğunun bir hakikati var mıdır?” eğer onlar bu soruya ‘evet’ cevabını verirlerse, bazı hakikatleri kabul etmiş olurlar. ‘Hayır’ diye cevap verirlerse, onlara şöyle denebilir: “hakikatlerin yokluğunun bir gerçekliği bulunmadığına ve onların yokluğu doğru olmadığına göre, onların varlığı söz konusudur.” Yine onlara

<sup>157</sup> H.Austryn Wolfson, a.g.e., s., 417

<sup>158</sup> H.Austryn Wolfson, a.g.e., s. 416-420

<sup>159</sup> M. Emin Maşalı, Kâdi Abdulcabbâr’a Göre Dilsel Delalet, *Marife Dergisi*, Konya 2004, Yıl 3, Sayı 3, s., 157

“bilginin olmadığını bilmiyor musunuz?” sorusu yöneltilip bu soruya ‘evet’ cevabını verirlerse bir bilgi mevcut demektir ve böylece ilmin, âlimin ve bilinenin varlığını kabul etmiş olurlar.<sup>160</sup>

Kelâm bilginleri genel olarak bilgi sözcüğüne karşılık ilim<sup>161</sup> sözcüğünü kullanmışlardır. Eş’ariler ilmi nasıl tanımlamışlar önce buna bakalım. Genel olarak Bâkılânî ve kelâmcıların üzerinde ittifak ettikleri tanıma göre “ilim bilineni olduğu gibi bilmektir.” Başka bir deyişle bilgi, bilen ile harici olarak bilinen arasında bir ilişkidir.<sup>162</sup> Tanımdan anlaşılacağı üzere bütün Eş’arilerin kabul ettiği gibi, bilim bize hakikati olduğu gibi yansıtmaktadır.

Eş’ariler bilgiyi, ontolojik açıdan mutlak (kadim) bilgi ve sonradan elde edilen (hadis) bilgi olarak ikiye ayırmaktadırlar.<sup>163</sup> Mutlak bilgi, külliler alanını kapsayan Tanrı’nın bilgisidir. Bu bilgi tüm varlıkları kuşatan bir bilgi olarak diğer bilgi türlerinden tamamen farklıdır. Mutlak bilgi türünün içeriğine yönelik kesin bir tanımlama yapmamız mümkün değildir. Çünkü bu bilginin alanı bizim kavrayışımızın dışında kalan bir alandır; dolayısıyla zaman ve mekân kavramları da bu bilgiyi sınırlayamaz. İnsanların, meleklerin ve cinlerin elde etmiş oldukları tüm bilgiler, sonradan elde edilen bilgi gurubuna dâhil edilmektedir. Yaratılmış (hâdis) bilgi Eş’arilere göre ârazdır.<sup>164</sup> Yani sonradan kazanılmış bir bilgidir. Yaratılmış bilgiyi âraz kategorisine yerleştirip Allah’ın ilminden farklı bir anlamının olduğu ortaya konmuş oluyor. Eş’arilere göre hâdis bilgi ikiye ayrılır: a) Zarurî Bilgi b) Kesbî Bilgi. Zarurî bilgi zaruret ve ihtiyaca bağlı olan bilgidir.<sup>165</sup> Bâkılânî bu konudaki düşüncelerini delillendirmek için Kur’an’ı Kerim’den örnekler verir: “Fakat darda kalana, başkasının payına el uzatmamak ve zaruret miktarını aşmamak üzere günah sayılmaz”.<sup>166</sup> Bu Zarurî bilgimiz Allah’ın yerleşmiş âdetinin (Sünnetullah) başka deyişle kanununun devam etmesiyle kayıtlıdır. Bu kanun ya da

---

<sup>160</sup> Bağdadi, Usuli’-d-Din, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, s. 6

<sup>161</sup> İlim sözcüğü Arapça a-li-me kökünden türetilmiş bir isimdir. Sözlük anlamı bilmek, anlamak, kavramak, kesin olarak bilmek ya da gerçeğe uygun olan kesin inançtır, yani ilim, akılda, bir şeyin suretinin hâsıl olmasıdır. Cehlin karşıtı olan ilim, bilinenin gizliliğin yok olması anlamına gelir. ( Seyyid Şerif Cürcânî, Arapça-Türkçe terimler Sözlüğü, Çev., Arif Erkan, İstanbul 1997, s., 156)

<sup>162</sup> Bâkılânî, Temhid, Kahire 1366/1947, s.34; Muhammed’in İkbal, a.g.e., s. 73

<sup>163</sup> S.Ş.Cürcânî, a.g.e., s. 156; Bâkılânî, Temhid, s. 6

<sup>164</sup> Bağdâdi, a.g.e., s. 7-8

<sup>165</sup> Bâkılânî, a.g.e., s., 35-36

<sup>166</sup> Kur’an’ı Kerim ve Türkçe Meali, Bakara sûresi 173. ayet, En’am sûresi 145. ayet



âdet devam ettiği müddetçe, onun hakkında herhangi bir şüphe edilmez.<sup>167</sup>  
Kazanılmış bilgiden amaç ise aklî bilgidir.<sup>168</sup>

Eş'ariler hâdis ilimleri, görüldüğü gibi, zarurî ve kesbi olarak ikiye ayırırlar. Buna göre birincisinin kaynağı duyular; ikincisinin kaynağı ise aklî çıkarımdır. Zarurî bilginin kaynağına duyu ilimleri, kesbi bilginin kaynağına ise aklî ilimler adı verilir. Öncelikle duyu ilimlerine biraz daha yakından bakalım.

### 1.5.1. Duyu İlimleri

Duyu bilgileri Eş'arilere göre altı yolla elde edilir. Bunların beşi 'beş duyu' adını verdiğimiz duyular iken diğer altıncı duyu ise sonraki kelâmcıların 'vicdan' ya da 'şuur' adını verdikleri 'altıncı his'tir.<sup>169</sup> Beş duyu bilindiği gibi görme, işitme, tat alma, koklama ve dokunma duyularıdır. Vicdan veya şuur adı verilen altıncı duyu bize, kendi bilgimizi, kendimizde bulunan sağlık, hastalık, haz, elem, keder, sevinç v.b.yi bunların yanında ikinin birden çok olduğu, çelişiklerin bulunmasının imkânsızlığı gibi mantık ve matematik ilkeleri verir.<sup>170</sup>

Görme, işitme, tat alma, dokunma ve koklama gibi duyular bu dünyada Allah'ın âdetine göre belli bir düzen içinde meydana geldiği Eş'arilerce iddia edilmektedir. Ancak bizde bilgiyi meydana getiren idrak ya da kavramadır. İdrak ya da kavramanın duyu ile ilgisi yoktur diyen Eş'arilere göre biz, "falan şeyi kokladım fakat kokusunu idrak edemedim" deriz. Dolayısıyla duyular ile idraklerin kendileri anlaşılabilir. İdrak ya da kavramayı mümkün kılan örneğin görme olayında ışınlar, dokunmada sıcaklığın hissedilmesi, işitmede titreşimler vs. olmayıp algılanmasıdır.<sup>171</sup> Böylece Eş'ariler, Mutezile'nin, idrakin varlığının özel bir bünyenin varlığına bağlı olduğu şeklindeki görüşlerini reddetmek amacını gütmektedirler. Çünkü Mutezilîler idraki özel bir bünyenin varlığına bağlamakla, gerçekte maddî olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>172</sup> Fakat ru'yetullah konusunda Allah'ın cennette görüleceğine inanan<sup>173</sup> Eş'ariler için böyle bir şey, kabul edilmesi bir takım güçlükler çıkaracaktır.

<sup>167</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 37-38

<sup>168</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 35 ; Bağdâdî, a.g.e., s., 58

<sup>169</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 36-37

<sup>170</sup> Bağdâdî, a.g.e., s. 7-8

<sup>171</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 37-38

<sup>172</sup> Eş'ari, a.g.e., s. 339, 340,406

<sup>173</sup> Eş'ari, İbâne, s. 9

Bu yüzden, böyle bir durum ile yüz yüze gelmemek için Eş'ariler, idrakin manevi niteliği üzerinde dururlar. Bu idrak Allah tarafından yaratılmış ârazdır. Böylece onlar bir cisim için birinci dereceden nitelikler ve ikinci dereceden nitelikler diye bir sınıflamaya gitmeden bunların hepsini idrak kavramı çerçevesi içine yerleştirerek öznel bir ilişkiye indirgediler.<sup>174</sup> Böylece duyu idrakleri ile vicdan ya da şuur adı verilen altıncı duyu ya da his arasında önemli bir fark kalmamaktadır.

### 1.5.2. Aklî İlimler

Eş'rilerin genellikle üzerinde birleştikleri konulardan biri de akıl sahibi yetişkin birinin, şer'i bakımdan olgunluk yaşını tamamlayınca yapması gereken şeylerden ilki, âlemin sonradan yaratıldığı sonucuna varmak için aklî bir incelemeye gitmesidir. Kesbî bilginin tek kaynağı aklî inceleme veya eski tabiriyle istidlaldir.<sup>175</sup>

Aklî incelemeyi, doğru aklî inceleme ve yanlış aklî inceleme olarak ikiye ayıran Eş'ariler; 'birincisi bizi delilin işaret ettiği şeyi bilmeye götürdüğü halde ikincisi böyle bir sonuca iletmez. Doğru aklî inceleme bizi bilgiye iletmediği halde bizzat bilginin kendisini doğurmaz; başka bir deyişle aklî inceleme ile bilginin arasında sebebin zorunlu olarak eserini gerektirmesi diye bir şey yoktur' diyen Eş'ariler bu anlayışlarıyla neden ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi reddetmiş oluyorlar ve âlemdeki yegâne yaratıcının, değişimi ve hareketi sağlayan varlığın Allah olduğu sonucunda ısrar etmektedirler.<sup>176</sup> Aklî inceleme ile bilgi arasında Allah'ın âdetine uygun olarak sadece bir yan yanalık vardır.<sup>177</sup>

Görüldüğü gibi Eş'ariler ele aldıkları hemen hemen her konuda meseleyi bir şekilde Allah'ın varlığına bağlama gayreti içindedirler. Bu gayret zaman zaman onları zora soksa da her şeyi Onun varlığına bağlamaktan çekinmemişlerdir. Şimdi Eş'arilerin sisteminde merkezî bir yer tutan Allah anlayışına geçelim.

---

<sup>174</sup> Muhammed İkbâl, a.g.e., s. 59

<sup>175</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 35,38,40

<sup>176</sup> M. Abdul Hay, Eş'arilik, İslam Düşüncesi Tarihi, Çev., Ahmet Ünal, Editör M. M. Şerif, İstanbul 1990, İnsan Yay., c. I, s. 275

<sup>177</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 182

## 1.6. ALLAH ANLAYIŞLARI

Eş'arilere göre Allah vardır ve birdir, eşsizdir, ezeli ve ebedidir, Hayy'dır. Madde değildir, cisim değildir, âraz değildir, herhangi bir yön ya da mekânla sınırlı değildir. Arş üzerine kurulmadığı gibi mekândan da münezzehtir. İnsan zihni tarafından idrak edilemez ve her türlü maddi anlayışın dışındadır.

Eş'ari ve onun yolunu takip edenlere göre âlemi ve âlemde bulunan her şeyi yaratan ve düzenleyen yaratıcının varlığını bazı akıl yürütmelerle ortaya koymak mümkündür. Bu noktalarda akıl kullanılırken ilham veren bazı Ku'ran ayetlerinden de istifade ediliyor. Eş'ari âlemi yaratanın varlığı hakkında şöyle bir akıl yürütmeye bulunur: Pamuk kendi kendine toplanarak eğrilmiş ve dokunmuş bir kumaş olamaz. Bir insan, eline bir tutam pamuk alsa ve bu pamuğun dokuyucusu olmadan bir kumaş haline gelebileceğini kabul etmesi aklın kabul edebileceği bir şey değildir. Aynı şekilde bir binanın ustası ya da bir yaparı olmadan kendiliğinden meydana gelmesini düşünmek de bir cehalettir.<sup>178</sup> Öyleyse insan, hayatının çeşitli evrelerini kendi kendine meydana getirmesi de aklın kabul edebileceği bir durum değildir. Zira insanı en olgun çağında görüyoruz, kendi kendine ihtiyarlık çağını gençliğe çeviremiyor, kendine bir duyu ya da bir organ ekleyemiyor ya da oluşturamıyor. Böyle bir insan nasıl olur da zigotu embriyoya, embriyoyu da fetüse ve nihayet mükemmel bir insana dönüştürebilir.<sup>179</sup> Dolayısıyla sonradan olan her şeyin bir var ediciye ihtiyacı vardır ki bu var edici hiç bir şeye muhtaç olmayan Allah'tır. Burada Eş'ari yaratılmıştan yaratana geçiyor, yaratılmışlar üzerine düşünce üreterek Allah'ın varlığını aklî olarak ortaya koymaya çalışıyor. Aslında onların geliştirmiş oldukları atomculuk anlayışı en son nihaî noktada âlemin sonradanlığına dikkat çekip oradan da Tanrının varlığını ortaya koymaktır.

Allah'ın sıfatlarının mahiyeti hakkında Eş'arilerden önce iki aşırı görüş ortaya atılmıştır. Müslümanların kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim'de zikredilen bütün sıfatlara Allah'ın sahip olduğu ve onun eli, ayağı, kulakları, gözleri olduğunu ayrıca arşa oturduğu (istiva) gibi sıfatların zahiri anlamlarıyla alınması gerektiğini savunan Mücessime, Müşebbihe ve Sıfâtiler<sup>180</sup> bir yanda, diğer tarafta ise Allah'ın bir, ebedi

<sup>178</sup> Eş'ari, Luma, s.,6

<sup>179</sup> Eş'ari, a.g.e. s., 6

<sup>180</sup> Bkz. H.Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri, Çev. Kasım Turan, Kitabevi Yayınları İstanbul 2001, s. 156

ve ezeli, eşsiz, mutlak ve ortaksız olduğunu savunan Mutezile vardı. Öncekilerin ilahi sıfat anlayışı tamamen Allah'a cisim isnat etmek ve O'nun varlığını cisim olarak ima ediyordu. Sonrakine göreyse, Allah'ın varlığı kendisiyle kaimdir. Kendi varlığının dışında bir sığata sahip değildir. Allah'ın sıfatlarını O'nun zatına ilave bir şey olarak kabul etmiyorlardı.

Bu iki aşırı görüş arasında Eş'arileri her zaman olduğu gibi bir uzlaşma/uzlaştırma noktasında görmek mümkündür. Yüce Allah'ın mükemmel sıfatlarla donatılmış olduğunu, yani âlim, kadir, hay, semi ve basir<sup>181</sup> gibi manevi sıfatlar olarak bilinen bu sıfatların ezeli olduğunu bütün itikadî mezhepler kabul etmelerine karşın ayrılıklar biraz önce belirtildiği üzere sadece bunları anlama şeklindedir. Eş'ari Allah'ın “hayat, ilim irade, kudret, kelâm, semi ve basar” sıfatlarını kabul eder. Aşırı Sıfatîler Allah'ın varlığına taalluk eden sıfatların gerçek zahiri anlamlarıyla alınması gerektiğini savunuyorlardı. Eş'ariler ise Allah'ın görünüşte beşeri sıfatlara sahip oluşunda şüphe olmadığını, ancak bunların zahiri anlamlarıyla alınmaması gerektiğini savunuyorlardı. Bu sıfatlara mahiyetini sormaksızın ve benzetmede bulunmaksızın inanmak gerekiyordu.<sup>182</sup> Bunun yanında bu sıfatların muhdes değil kadîm olduğunu ispat ederken Eş'ari bazı aklî çıkarımlarda bulunuyor.<sup>183</sup> Örneğin Allah'ın semi, basir oluşu ile ilgili olarak şöyle bir aklî çıkarımda bulunur: Hayy eğer görme ve işitmesine engel olabilecek herhangi bir şey yoksa semi ve basirdir. Yüce Allah hayy'dır ve O'na körlük ve sağırılık illetlerinin gelmesi mümkün değildir. Çünkü sağırılık ve körlük ârazdır, ârazlarda hâdistir. Bu nitelikler O'nda bulunsa O'da hâdis olurdu. Allah'ın hâdis olması düşünülemez, dolayısıyla O semi ve basirdir.<sup>184</sup> Biraz önce saydığımız bu sıfatlar Allah'ın zâtı ile zâit ve zâtı ile kadimdirler.<sup>185</sup> Eş'ari Allah'ın bu sıfatlarını zâtı ile kaim olarak kabul etmesine karşın bu sıfatları reddeden Mutezile'nin tepkisi ile bu fikir en son nihaî şeklini şöyle alıyor: “Allah'ın sıfatları O'nun ne aynıdır ne de gayrıdır.”

---

<sup>181</sup> Eş'ari, a.g.e., s. 10-11

<sup>182</sup> Eş'ari, a.g.e., s. 47

<sup>183</sup> Eş'ari, a.g.e., s. 14

<sup>184</sup> Eş'ari, a.g.e., s. 11

<sup>185</sup> Eş'ari, a.g.e., s. 12

Özetle belirtmek gerekirse Eş'arilere göre insanın varlıklar ve olaylar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Bilginin kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Sadece duyuların verdiği bilgiler eksik ve sınırlıdır. Akıl istidlal yoluyla teorik bilgiler üretebilir. Haberin kesin bilgiler ifade edebilmesi için tevatür yoluyla gelmesi veya doğruluğu mucize ile kanıtlanmış bir peygamber tarafından bildirilmiş olması gerekmektedir. Mütevâtir haber ayrıca akla ve duyu verilerine uygun olmalıdır. Yukarıda bahsedildiği üzere Eş'ari tabiat felsefesi atomculuğa dayanır. Buna göre kâinat, özde farklı özellikleri bulunmayan birbirine benzer cevherlerle değişik türlerden oluşan ârazilardan meydana gelmiş olup hâdistir; kâdim ve aşkın bir muhdis tarafından aslî bir unsur olmaksızın yaratılmıştır. Cevher ve cisimlerin varlıklarını sürdürmeleri Allah'ın onlarda sürekli ârazilar yaratmasıyla mümkündür. Zira evrende ondan başka yaratıcı ve varlıklar üzerinde müessir olan bir fail yoktur. Eş'arilere göre yaratıcılık sadece Allah'a ait olduğundan en ince ayrıntılarına kadar bütün varlıklar vasıtasız bir şekilde onun tarafından yaratılmaktadır. Bundan dolayı âlemde cereyan eden ve varlıkların meydana gelişinde etkili olan bir nedensellik ilkesinden de söz edilemez. Dolayısıyla bilginin ontolojik ve epistemolojik bir temelini olmadığı görülüyor. Bu durumda bilginin ontolojik ve epistemolojik bir temeli yoksa geriye Berkeley'in idealizmine benzer bir idealizm kalıyor. Bundan sonraki bölümde tözün maddi oluşunu inkâr eden Berkeley'in idealizmini ele almaya çalışacağız.

## İKİNCİ BÖLÜM

### BERKELEY VE İDEALİST FELSEFESİ

#### 2.1. BERKELEY FELSEFESİNİN TEMELLERİ

Berkeley idealizmini, esas olarak İngiliz ampirizmine ve özellikle de John Locke'un görüşlerine dayanarak temellendirir. Berkeley ampirizmin temel epistemolojik ilkelerini doğal sonuçlarına ulaştırarak, idealist bir metafizik inşa etti. Locke'un işaret ettiği epistemolojik problemlerden yola çıkan Berkeley, ampirizmin sorunlarını ancak idealist bir epistemoloji ile aşılacağını iddia ederek sonunda bir gayri maddî (immateryalist) ve ruhçu bir metafiziğin temellerini atar.

Bu bakımdan Berkeley düşüncesini tanımak için onu derinden etkileyen ampirizmi ve özellikle de Lock'u daha iyi anlamak gerektiği düşüncesiyle konuya kısaca değinmek icap eder. John Locke "*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*" adlı eserinde amacının ne olduğunu şöyle anlatır. "...zemini biraz temizlemek ve bilgiye giden yol üzerindeki çeri çöpü kaldırmaktır." Başka bir deyişle bizzat kendisinin ileri sürdüğü şekliyle 'ideler yolu'nun üzerindeki çeri çöpü temizleme ve kaldırma amacıyla yola çıkar.<sup>186</sup> Ona göre *a priori* gelenekleri devam ettiren ve realitenin olduğu haliyle bilinmesini engelleyen; metafizik, ahlakî ve dinî hakikatleri doğuştan olduğunu savunan doktrin daima Platonculuk olmuştur. İngiliz filozof Ralph Cudworth ile Descartes de bu doktrini savunmayı üstlenmişlerdi.<sup>187</sup> Gerçekten eğer hakikat, zihinde doğuştan ise, tabiatı gözlem ve deney yoluyla araştırmak boş bir gayret olacaktır. Locke, *Deneme*'nin başında 'doğuştan düşünceler' olmadığı iddiasından yola çıkar ve bunu Descartes'in insan zihninde 'doğuştan düşüncelerin' var olduğu inancına karşı bir müdafaa olarak ortaya atar. Şimdi Locke'un bu tezini nasıl temellendirdiğine kısaca değinebiliriz.

---

<sup>186</sup> Solmaz Zelyut Hünler, Dört Adalı (Hobbes-Locke-Berkeley-Hume), Paradigma Yay, İstanbul 2003, s. 37

<sup>187</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevî Yay, İstanbul 1996, s. 332

Locke'a göre her insan bilincinde bir takım ideler ya da tasarımlar bulunur. Peki, bu ideler ya da tasarımlar zihnimize nereden gelmişlerdir? Descartes ve rasyonalistler zihindeki kavramların bazılarının doğuştan getirildiğini savunurlar. Doğuştan getirilen kavramlar “teorik ve pratik ilkeler” olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>188</sup> Bunlardan teorik ilkeler arasında, mantıktaki özdeşlik ilkesi gereği “bir şey her ne ise odur”; çelişmezlik ilkesi gereği “bir şeyin hem var olması hem de olmaması mümkün değildir” gibi aklî ilkeler bulunmaktadır. Pratik ilkeler arasında ise, “insanlar sözlerini tutmalıdır” veya “adil davranmalıdır” gibi ahlak ilkeleri bulunur. Locke bu nevi ilkelerin hiç birinin doğuştan olmadığını düşünür.<sup>189</sup> Locke teorik ilkelerin geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Mesela “genel oylama ya da evrensel ittifak kanıtı” gibi bir takım ilkelerin herkes tarafından kabul edildikleri için doğuştan olduğu öne sürülür. Locke bu argümanın geçersizliğini şu şekilde ortaya koyar: Eğer bütün insanların uzlaştığı konularda evrensel bir ittifak sağlamanın bir yolu gösterilebilirse, o zaman bütün insanlığın üzerinde anlaştığı belli doğruların bulunduğu doğru bile olsa, bu, o doğruların doğuştan olduğunu kanıtlamaz.<sup>190</sup>

Locke aynı itirazlarını belki de daha yoğun olarak pratik ilkelerin doğuştan olduğunu söyleyen anlayışa yöneltir. Ona göre ahlakî ilkelerin doğuştan insan zihninde bulunduğunu savunanlar, yine aynı “evrensel ittifak kanıtı”na dayanarak, ahlak ilkeleri üzerinde tüm insanlığın evrensel bir ittifak içinde olduğunu iddia ederler. Ama ahlakî ilkeler üzerinde insanlığın evrensel bir ittifaka ulaşma ihtimali, teorik ilkeler üzerinde ittifak etmelerinde nispetle daha zayıftır. Ahlakî ilkeler herkes tarafından kabul edilmeyebilir; ahlakî değerler bütün insanlar tarafından bağlayıcı sayılmayabilir, hatta insanların evrensel olarak üzerinde ittifak ettikleri bir tek ahlak kuralı bile gösterilemez. Locke'a göre “insanlık tarihi hakkında gerçekçi konuşan ve gözlerini kendi bacalarının dumanları ötesine çevirebilen” insanlara müracaat edildiğinde bu gerçek kolayca anlaşılabilir. Onun tarihsel ve kültürel görecelik anlayışına göre, ahlakî ilkeler üzerinde evrensel bir ittifak şöyle dursun, bu prensipler hakkında insanlık tam bir ihtilaf içindedir.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Kabalıcı Yay, İstanbul 1996, s. 63

<sup>189</sup> Ahmet Cevizci, Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Yay, Bursa 2001, s. 192.

<sup>190</sup> J.Locke, a.g.e., s. 63,64

<sup>191</sup> Bkz. Locke, a.g.e., s. 75,78

Eğer bilgi rasyonalistlerin iddia ettiklerin tersine doğuştan değilse gerçekte nasıl mümkün olur? Locke idelerin insan zihnine nereden geldiğini araştırır. Bu konuda şöyle bir akıl yürütme yapar: “İnsan zihnini bütün özelliklerinden yoksun ve hiçbir idesi olmayan özel deyimle boş bir levha (*tabula rasa*) olduğunu düşünelim; bu zihin nasıl donatılacaktır? İnsanın hareketli ve sınırsız imgeleminin hem de sınırsız bir değişiklik içinde ona işlediği bu geniş birikim nereden geliyor? Zihin, aklın ve bilginin bütün gereçlerini nereden edinmiştir? Bunu tek bir söz ile ‘deneyimden’ diye yanıtlayacağım. Bilgimizin tümünün temelinde deney vardır.”<sup>192</sup> Şu halde bilgiye temel teşkil eden bütün idelerin deneyim ya da deneyim yoluyla geldiğini görüyoruz. İşte bu bağlamda ve genel bir anlam içinde ide, zihnin düşünme faaliyeti sırasında konusu veya nesnesi olan şey ya da daha basit olarak her ne türden olursa olsun zihinsel içerik olarak tanımlanır.<sup>193</sup>

Locke’a göre bizim bilgimizin malzemesini oluşturan idelerin kaynağı deneyimdir. Bütün bilgilerimiz en nihaî noktasında deneyime dayanır. İdelerin tek kaynağı olan deneyimi Locke, dış duyum (*sensation*) ve iç duyum (*reflection*) olarak ikiye ayırır. Duyular insan zihnine nesnelere duyulur niteliklerini mesela renk, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık ve acılık-tatlılık vb. tasarımlarını ya da idelerini edindirirler. Dış duyular vücudumuzdaki bir uyarının beyne ulaşması sonucu zihnimizde bir algının oluşmasıyla meydana gelir. İç duyum ise zihnimizin dış duyulardan gelen algılar üzerinde çalışması neticesinde, kendi içerisinde yaptığı işlemlerin sonucu oluşan idelerdir. İç duyum, ruhun, dış duyum üzerinde düşünüp onları incelemesi yoluyla olur. Algılama, düşünme, kuşulanma, inanma, bilme, isteme, akıl yürütme ve zihinlerimizin değişik eylemleri hep böyledir.<sup>194</sup> Locke’un bu noktada tamamen açıklığa kavuşturmak istediği şey, dış duyum deneyimine sahip olmadıkça iç duyum deneyimine sahip olamayacağımızdır. Çünkü iç duyum, sadece zihnin kendi işlemlerinin farkına varması anlamına gelir, fakat onun işlemleri, zihne ideler verildiği zaman başlar. İşte bu ideler ise duyular aracılığı ile dışarıdan gelir. Bu demektir ki, her bir kişinin zihni başlangıçta boş bir levha gibidir.<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> J. Locke, a.g.e., s. 85,86

<sup>193</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 197

<sup>194</sup> J.Locke, a.g.e., s. 86

<sup>195</sup> Solmaz Zelyut Hünler, a.g.e., s. 44



Locke idelerin kaynağını böylece ortaya koyduktan sonra yapılarını incelemeye geçer. İdelerimizin bazıları basit bazıları birleşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit ideler, bilgimizin imal edildiği hammaddenin esas kaynağını oluşturur. Zihin basit ideleri duyum yoluyla pasif bir şekilde edinir. Bir kısmını iç duyum, bir kısmını dış duyum, bir kısmını da ikisinin iş birliği ile edinir. Zihnin burada pasif olması, onun hiçbir rolünün olmaması anlamında değildir. Zihnin pasifliği, zihnin bu ideleri kendi başına ne var ne de yok edebilir olması anlamındadır.<sup>196</sup> Locke, basit ideleri dörtlü bir şekilde sınıflandırır. a) Tek bir duyu ile edinilen basit tasarımlar: Renkler, aydınlık-karanlık, ses, koku, katılık-yumuşaklık, sıcaklık-soğukluk ile ilgili idelerdir.<sup>197</sup> b) Birden fazla duyu yoluyla kazanılan ideler: Yer kaplama, şekil, hareket ve sükûnet ideleridir.<sup>198</sup> c) Yalnız düşünüm ya da iç duyum yoluyla elde edilen ideler: Algılama ya da düşünme ve isteme ya da istenç ideleridir.<sup>199</sup> d) Hem dış hem de iç deneyimle edinilen basit tasarımlar: Haz, acı, varlık, birlik güç ve ardışıklık ideleridir.<sup>200</sup>

Birleşik ideler basit idelerin bir araya getirilmesinden meydana gelirler. Basit ideleri edinirken ruhun pasif olduğunu söylemiştik, fakat birleşik ideleri meydana getirirken bilakis aktiftir. Bu ideler daha ziyade, zihin tarafından basit idelerin bir terkibi olarak bir araya getirilir. Anlaşılacağı üzere burada vurgu, zihnin aktifliği, etkinliği üzerinedir. Çünkü zihin idelerin birbiriyle ya bağıntısını kurar ya ayrı ayrı koruyup bir araya getirir(zihnin bütün bağlantı idelerini bu yoldan edinir) ya da ideleri bütün öteki idelerden soyutlar. Bu üç işlem sırasıyla zihnin etkinliğinin giderek arttığı işlemlerdir.<sup>201</sup>

Locke idelerin nesnelere nasıl bağlı olduğu sorusunu yanıtlamak amacıyla bir ayırım yapar. Ayırım iki nitelik türü arasındadır: Birincil nitelikler ve ikincil nitelikler. Birincil nitelikler cisimlerin kendilerinde gerçekten var olan, hangi durumda olursa olsun söz konusu şeyden ayrılmayan niteliklerdir. Uzam, hareket ve şekil bu türden niteliklerdir. Öte yandan ikincil nitelikler, nesnede kesin karşılığı olmayan zihnimizdeki ideleri üretir. Başka bir deyişle nesnelere kendilerindeki şeyler değil

---

<sup>196</sup> Solmaz Zelyut Hünler , a.g. e., s. 48

<sup>197</sup> J.Locke, a.g.e., s. 96-97

<sup>198</sup> J.Locke, a.g.e., s. 100

<sup>199</sup> J.Locke, a.g.e., s. 101

<sup>200</sup> J.Locke, a.g.e., s. 101-102

<sup>201</sup> J.Locke, a.g.e., s. 123

ama birincil nitelikleri yoluyla bizdeki çeşitli duyuları üretme güçleridir; yani renkler, sesler, tatlar ve kokular cisimlere ait değildir ya da cisimleri kuran nitelikler değildir. Onlar cisimlerin gerçek niteliklerini yansıtmazlar, sübjektiftirler.<sup>202</sup> Ancak Locke, birincil niteliklerin kendisine dayalı olduğu maddi tözün varlığını onaylamakla, deneyimcilikten bir anlamda ödün vermiştir. Çünkü duyularımızla algıladığımız şeyler sadece niteliklerdir. Bu niteliklerin arkasında kalan maddi töz ise, bizim için bilinmezdir.

Buraya kadar bilginin malzemesini oluşturan ideleri ve bu idelerin kaynağını incelemeye çalıştık. Şimdi Locke'a göre "bilgi nedir?" Sorusunu cevaplamaya çalışalım. Bilgi, iki idemiz arasındaki bağlantı ve uyuşmanın ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır. Bu noktada Locke'un aşmak istediği temel sorun, daha sonra Hume'un da aşmaya çalıştığı bir güçlük olan "zihindeki idelerden gerçek var oluş alanına" geçebilme veya solipsizm sıkıntısıdır.<sup>203</sup> Basit ideler nesnelere tam yansımaları olmasalar bile bunlar ile reel dünya arasında yine de zorunlu bir bağlantı var. Şöyle ki, madem zihin onları duyuların yardımı olmadan hiçbir suretle kendi kendine oluşturamıyor-anadan doğma körler bunun kanıtıdır- o halde bunlar asla hayal gücümüzün uydurduğu şeyler değil, fakat bizim dışımızda olan ve gerçekten bize etki eden şeylerin tabii ve düzenli sonuçlarıdır.<sup>204</sup>

Buna karşılık hatırlama, çağırışım ve soyutlama yalnız ruhun içinde olup biten psişik yasalara bağlı olan bir süreçtir. İnsan zihninde olup biten bu olaylar nasıl bizim dışımızda olan varlıkların izleri, yansımaları olabilir? Buna göre birleşik ideler salt sübjektif olan süreçlerdir; bunlar ancak düşünen kimse için psikolojik zorunluluk taşır. Bu birleşik ideler birbirleriyle belli bir takım ilişkiler halinde bulunan bir nesnelere dünyasını kurarlar. Sözü geçen bağlantılar ya tözlerdir ya da tözlerin ilintileridir. Locke'a göre 'töz' bir takım niteliklerin o bilemediğimiz taşıyıcısıdır.<sup>205</sup> Locke'a göre niteliklerin bir taşıyıcısını sonuç olarak çıkarmak mümkün ama bu nitelikleri ortadan kaldırdığımızda geriye kalanın ne olduğunu bilemeyiz. Locke ayrıca bilgiyi kesinliği en fazla olandan en az olana doğru şöyle sıralar; sezgisel

---

<sup>202</sup> Bkz. J.Locke, a.g.e., s. 104-110

<sup>203</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 203

<sup>204</sup> Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998, s. 272

<sup>205</sup> Macit Fahri, a.g.e., s. 338

bilgi, kanıtlayıcı bilgi ve kesinliği en az olan, neredeyse hiçbir kesinlik taşımayan duyuşsal bilgidir.<sup>206</sup>

Berkeley ise her şeyden önce Locke'un yukarıda bahsettiğimiz şekliyle tözüün maddî olduğu anlayışını reddetmiştir. Bu konuda Lock'un en önemli mantikî dayanağı, deneyimizdeki hiçbir şeyin, deneyim sahibi olmadığımız şeylerin varlığını çıkarsamanın teminatı olmayacağı iddiasıdır. Bu nokta, Berkeley'in idealist metafiziğinin de başlangıç noktasını oluşturur.

## 2.2. BERKELEY'İN AMACI VE HAREKET NOKTASI

Berkeley'in amacı, bir yandan desteğini XII. yüzyılın bilimsel materyalizminden alan ateizmin güç kazanmasını bir şekilde önlemek, öbür yandan da şüpheciliğe giden yolu ortadan kaldırmaktır. Berkeley'e göre modern bilim, zaman ve mekân içinde bir yer işgal eden, eni, boyu ve derinliği olan varlığı konu olarak aldığı için, bir bilimsel materyalizme yani evrenin son çözümlemede maddeden veya hareket halindeki algılanamaz maddî parçacıklardan meydana geldiği sonucuna yol açmıştır. Öyleyse Berkeley'e göre materyalizm, kaçınılmaz olarak, yalnız ve yalnızca maddenin olup, Tanrı'nın hiç bir şekilde var olmadığı görüşünü doğurur. Bu yüzden onun öncelikli olarak halletmeyi düşündüğü şey materyalizm olmuştur.

Berkeley'e göre şüphecilik, başka birçok şeyin yanında Locke'un insan zihninin doğrudan yalnızca kendi idelerini bilebileceği tezinden çıkar. Maddî tözü, ya da başka bir ifadeyle maddeyi 'ne olduğunu bilmediğimiz şey' diye tanımlamak durumunda kalan Locke, gerçekte doğrudan bilebileceğimiz biricik şeyler olan idelerden bu idelerin maddedeki nedenlerine yapılacak çıkarımların bütünüyle şüpheli, madde kavramının bizatihi kendisinin de muğlâk olduğunu göstermiştir. Bu da Berkeley'in gözünde doğrudan doğruya şüpheciliğe yol açar.<sup>207</sup> Bu noktada Berkeley şunu amaçlar: bir yandan maddenin var olduğunu gerçekte bilmediğimizi diğer taraftan maddenin var olmadığını bildiğimizi öne sürüp bu tezini temellendirmeye karar verir. Bunu yapınca hem materyalisti hem de septiği alt etmiş ve bu iki akımı çürütmüş olacağına inanır. Maddenin var olmadığını gösterince, materyalistten desteğini almış ve onun üzerinde yükseldiği zemini oymuş olacağı

<sup>206</sup> Bkz. J. Locke, a.g.e., s. 304-309

<sup>207</sup> Bkz. J. Locke, a.g.e., s. 172-173

için önce materyalizmi çürütmüş olacak, daha sonra maddenin yokluğu ispatlanınca, septik de kendisinden şüphe edilecek bir gizli gerçekliğin var olmadığını anlayacaktır.

Aslında bu noktada Berkeley'in hareket noktasına da değinmiş bulunuyoruz. Locke'un öğretisinde dış dünyanın varlığı ve bilgisi sorunu tam olarak çözülememiştir. Locke'a göre biz ancak tasarımların ya da idelerimizin kendi aralarındaki bağlantılarının uygun olup olmadıklarını biliyor ama bunların bilincin dışındaki şeylerle olan uygunluğunu bilemiyorduk. Bu anlayış bir cisimler dünyasının varlığını ortadan kaldırmak düşüncesini hazırlamıştı. İşte Berkeley'in de yapmak istediği ya da yaptığı şey bu düşüncüyü sonuna kadar götürmek olmuştur. Ana yapıları olan "İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme" ve "Hylas ve Philanous arasında Üç Konuşma" adlı eserlerinde Berkeley, immateryalist bir görüşü geliştirerek maddi olan bir dış dünyayı kabul etmenin yanlış ve haksız bir soyut düşünce olacağını göstermeye çalışır. Bizim dış dünyayı oluşturan şeyler dediğimiz nesnelere, deneyden türemiş olan ideler ile bunların arasındaki bağlantılara geri götürülebilir. Berkeley'in gereksiz olduğuna inandığı tasarımlar değil bu tasarımların gerisinde bulunan maddi bir gerçeklik kavramıdır. Çünkü tasarımlar veya görüntüler kuşku götürmez bir biçimde bizde mevcuttur.

Berkeley uygun sorunun şu olduğuna inanmaktadır: "Hiç bir zaman tasarımlarımızdan başkasını bilemediğimize göre, niçin onların herhangi bir şeyi temsil ettiklerini varsayıyoruz?"<sup>208</sup> Berkeley'e göre dışarıdaki objelerin varlıklarını ne kadar düşünersek düşünelim incelediğimiz aslında hep kendi idelerimizdir. "Bir koku vardı demek koklandı, bir ses vardı demek işitildi demektir; bir renk ya da bir şekil vardı demek görme ya da dokunma yoluyla algılandı demektir. Berkeley bu ve buna benzer sözlerden bütün anlayabildiği tek şeyin bu olduğu düşüncesindedir. Düşünmeyen şeylerin algılanmalarıyla hiçbir bağlantısı olmayan mutlak var oluşları üzerine söylenenleri ise anlamak büsbütün olanaksız gibi diyen Berkeley, bu şeylerin varlığı algılanmaktadır, kendilerini algılayan zihinlerin ya da düşünen şeylerin dışında var olmalarının olanaksız olduğunu savunur."<sup>209</sup> Bundan dolayı ona göre varlık, algılamaktır. Gerçek olan yalnız algılardır.

---

<sup>208</sup> J.H.Randall, Jr-Justus Buchler, Felsefeye Giriş, Çev., Ahmet Arslan, İzmir 1982, s. 156-157

<sup>209</sup> George Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, Çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay. Ankara

Felsefe tarihinde Berkeley'in bazen immateryalist bazen de idealist olarak anıldığı görülür. İdealizm var olan şeyin temelde 'zihinsel veya ruhsal' olduğunu iddia eden görüş iken materyalizm ise var olan şeyin özde "maddi veya fiziki karakterli" olduğunu ileri süren bir anlayıştır. Bu sebeple, Berkeley'in ana eserleri sadece idealizmin savunusu olmayıp aynı zamanda materyalizmi reddeden felsefî sistematik bir çabanın da ürünüdür. Dolayısıyla neyin gerçekten var olduğunu söylemeye geçmezden önce Berkeley, neyin gerçekten var olmadığını ortaya koymaya çalışır. 'Madde yoktur' tezini Berkeley öncelikli olarak ispatlamaya çalışır. Ardından da aslında gerçekte var olan şeyin zihinsel veya ruhsal olduğunu iddia eder.

Şimdi Berkeley'in felsefe tarihindeki bazı kavramlardan yola çıkarak maddenin var olmadığını nasıl ortaya koyduğunu biraz daha yakından incelemeye geçebiliriz. Daha sonra bu zemin üzerindeki idealizme yükselişini incelemeye çalışacağız.

### 2.3. MADDİ TÖZ

Berkeley maddî dünyanın temel ögesi olan maddenin aslî ve tâli ilintileri üzerinde durur. Bu konuyu temellendirmek için madde, cevher ve idea gibi kavramların dış dünyada bir karşılıklarının bulunup bulunmadığına bakmak gerekmektedir.

Berkeley'e göre felsefenin spekülâtif ve şüphecî bir duruma düşmesinin arka planında insanın anlam yetisinin sınırlı olduğu genel kanaati yatar. Berkeley şu gerçeğe inanmamız gerektiğini vurgular: Tanrı'nın insana bilgi öğrenme yetisini yerleştirdikten sonra ona ulaşamayacağı veya elde edemeyeceği gibi bir bilgi ortamına koymasının bir mantığı yoktur. Ayrıca Tanrı, bu tür bir saçmalığı dileyip yürürlüğe koymaz. Fakat çoğu filozof bu gerçeği görememiş, bununla birlikte gerçek bilgiye götüren yolu spekülasyonlarla tıkamışlardır.<sup>210</sup> Bu konuda Berkeley amacını şöyle belirtir: "O halde amacım, pek çok felsefe okuluna bütün bu kuşkuları, kararsızlıkları, saçmalıkları ve çelişkileri sokan ve en bilge adamlara bile çaresiz bir bilgisizlik içinde olduğumuzu, bu durumun ise yetilerimizin doğal olarak kör ve sınırlı oluşundan kaynaklandığını düşündüren ilkelerin neler olduğunu ortaya

---

1996, s. 37

<sup>210</sup> Hacı Mustafa Açıköz, Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği, Elis Yay., Ankara 2003, s. 117

çıkarmaya çalışmak olacak... Zihni gerçekliği ararken durduran, sıkıntıya sokan engellerin ve güçlüklerin kendilerinden uzak durulabilecek ilkelerde ısrar etmekten değil de nesnelere yapısındaki karanlık ve karmaşıklıktan ya da anlaktaki doğal kusurdan kaynaklandığı düşüncesinden kuşulanmakta haklı olabiliriz. Öyleyse insan bilgisinin temel ilkeleri üzerine eksiksiz bir araştırma yapmak bu ilkeleri elekten geçirip her yönden incelemek hiç kuşku yok ki zahmetimize degecek bir iştir.”<sup>211</sup>

Var olmanın algılanmak olduğu sonucuna varan Berkeley ‘Yeni Vizyon Teorisi’ adlı çalışmasında, tüm bilgilerimizin fiilî bir görmeye ve diğer duyu deneylerine bağımlı olduğunu söyler. Berkeley gerçekte, bizim asla mekânı ya da büyüklüğü algılamadığımızı; sadece nesnelere farklı görüş açılarından algıladığımızı, nesnelere farklı görüşlerine sahip olduğumuzu savunur. Biz ‘uzaklığı’ görmeyiz; nesnelere uzaklığı bize deneyimiz tarafından telkin edilir. Gördüğümüz tüm şey, bir nesnenin nitelikleridir. Bu nitelikler görüş yetimizin duyumsayabildiği, algılayabildiği bir nesnenin nitelikleridir. Bir nesnenin ‘yakınlığını’ görmeyiz; yalnızca o nesneye doğru gittiğimiz ya da ondan uzaklaştığımızda, o nesnenin farklı bir vizyonuna sahip oluruz. Berkeley, kendi zihninin işlevlerini irdelediği ve idelerinin zihninin dışındaki nesnelere ile nasıl bağlantılı olduğunu sorguladığında, idelerden bağımsız bir nesnenin asla bulunamayacağı kanaatindedir.<sup>212</sup> Berkeley şöyle devam eder: Doğrusu insanların, evlerin, dağların ve ırmakların kısacası dış cisimlerin zihin tarafından algılanmaktan ayrı doğal ya da gerçek bir var oluşlarını düşünmeye ne kadar uğraşırsak uğraşalım incelediğimiz hep kendi idelerimizdir.<sup>213</sup> Böylece O, bir zihinle bağlantılı olmanın dışında herhangi bir şeyi düşünmenin bile imkânsız olduğu sonucuna varır. Başka bir deyişle algısına sahip olmadığımız bir şey var değildir, ya da orada değildir.

Berkeley’ i şeylerin bağımsız varlığına veya maddenin gerçekliğine ilişkin bir kuşku sürecine sokan şey Locke’un felsefesi idi. Berkeley’e göre Locke, bilgi teorisinde kaçınılmaz görünen sonuçlara ilerlemeyi başaramamıştı. Locke, tözden “ne olduğunu bilmediğimiz şey” diye söz ettiğinde maddi tözün hiçbir şey olduğunu

---

<sup>211</sup> Berkeley, a.g.e., s.15

<sup>212</sup> David M. Armstrong, Berkeley’s Philosophical Writings, Newyork 1965, s. 285-287

<sup>213</sup> Berkeley, a.g.e., s. 37

söylemekten yalnızca bir adım uzaktaydı. Ve Berkeley işte bu adımı atıyordu. Locke ideler ve şeyler arasındaki ilişkiyi ele alırken birincil ve ikincil nitelikler arasında gerçek bir ayırım olduğunu varsayar. Locke, renk, koku ve tat gibi ikincil niteliklerin “ötesinde” veya “altında” var olan ve bundan dolayı bir zihinden bağımsız olan realitenin “âtil madde” olduğunu kabul eder.

Buna karşı Berkeley tüm diğer niteliklerden soyutlanan sayı, biçim ve hareketin tasarlanamaz olduğunu ve bunun söz gelimi ‘sütunlar yapıyı taşır’ örneğinde olduğu gibi pratik hiçbir anlam taşımadığını savunur. Kendisinden daha soyut ve anlaşılabilir bir ide olan varlık kavramının kendisini oluşturan unsurlarına tatmin edici bir anlam verilemiyorsa o zaman maddi töz kavramının kendisine hiç anlam verilemez.<sup>214</sup> Maddi bir tözün var olmadığını Berkeley şu düşünceleriyle ifade etmeye çalışır: “Yine de genel sanıyı biraz inceleyim. Uzamın maddenin bir kipi ya da ilineği olduğu, maddenin de onu taşıyan dayanak olduğu söylenir. İmdi maddenin uzamı taşımasının ne anlama geldiğini açıklamamızı istiyorum. Maddeye ilişkin hiçbir ideanız olmadığı için bunu yapamayacağınızı söylüyorsunuz. Benim yanımda şu: Eğer sözlerinizin bir anlamı varsa, maddeye ilişkin olumlu bir ideanız olmasa bile, en azından görelî bir ideanız olmalıdır; ne olduğunu bilmeseniz bile ilineklemlerle olan bağlantısını ve ilineklemler taşımanın ne anlama geldiğini bilmeniz gerekir. ‘Taşıma’nın burada sıradan ya da sözel anlamda -sütunlar yapıyı taşırlar dediğimizdeki anlamda- kullanılmadığı açıktır; öyleyse onu nasıl anlamalı?”

Anlatımda yalınlığı en çok gözetilen filozofların maddi tözden ne anladıklarını açıklarken bu seslere yükledikleri anlamın genel varlık ideasından ve bununla bağlantılı olarak ilineklemler taşıyan bir kavramdan başka bir şey olmadığını söylediklerini görüyoruz. Genel varlık ideası bana bütün diğer idealar arasında en soyut ve en anlaşılabilir olanı gibi görünüyor; ilineklemler taşımaya gelince, az önce gördüğümüz gibi, bunu bu sözcüklerin herkes için geçerli anlamına bakarak anlamayız; öyleyse başka bir anlamdadır. Ancak bu anlamın da ne olduğunu açıklayamıyorlar. Öyle ki, maddi töz sözcüklerinin anlamını oluşturan iki parçayı göz önüne getirdiğimde, bunlara yüklenen belirgin bir anlam olmadığı sonucuna varıyorum. Şu maddî dayanak denilen şey üzerine ya da şekil, hareket ve diğer duyulur niteliklerinin desteği olduğu söylenen şey üzerine tartışarak kendimizi daha

---

<sup>214</sup> Stephen Priest, *The British Empiricists*, Middlesex, 1990, s.111

fazla sıkıntıya sokmaya ne gerek var? Bu maddi dayanak niteliklerin zihin olmaksızın var oldukları varsayımına dayanmıyor mu? İşte bu da düpedüz bir tutarsızlık, büsbütün kavranılamaz bir şey değil mi?”<sup>215</sup>

Maddi bir tözün gereksiz hatta anlaşılmaz oluşunu Berkeley, “Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma” adlı eserinin birinci bölümünde uzun uzun anlatır. Hylas’a anlığın bir eylemi ile nesnesi arasındaki ayrımın algı üzerine konuşurken savunulamaz olduğu kabul ettirilir.

Hylas’ın ağzıyla şöyle bir soru sorulur: Söylediğim gibi, uzam sadece bir tavidir, varlık tarzıdır; madde ise bu tavırlara dayanıklılık eden bir şeydir. Destekleyen şeyin desteklenen şeyden ayrı olması apaçık değil midir?<sup>216</sup>

Philonous bunun üzerine Hylas’ı maddi dayanak ile ne demek istediğini açıklamaya çağırır. Eğer bunun duyulur niteliklerin ya da ilineklerin altına yayılmış olduğunu demek istiyorsa uzamın altına yayılmış olmalıdır. Bu durumda kendisi uzamlı olmalıdır. Ve o zaman sonsuz bir gerilemeye düşmüş oluruz. Dahası eğer altında durma ya da destekleme düşüncesinin yerine bir dayanak olma ya da altına yayılma düşüncesini geçirecek olursak yine aynı sonuç doğar. Tartışmanın sonunda Hylas “destekleyici ilinekler” ve “maddi dayanak” gibi deyimlere herhangi bir belirli anlam veremediğini kabul etmek zorunda kaldığını görür. Tartışmanın sonucu, maddi şeylerin zihinden bağımsız ve mutlak olarak var oldukları düşüncesinin anlamsız olduğudur.<sup>217</sup>

Bir şey, onun algılanan niteliklerinin toplamıdır. Ve bu sebeple var olmak algılanmaktır. Töz veya madde asla algılanmadığı için onun var olduğu söylenemez. Eğer maddi töz var değilse ve eğer yalnızca duyumsanan nitelikler gerçek ise o zaman yalnızca düşünen veya Berkeley’in ifadesiyle “tinsel varlıklar” vardır. Bu noktada tözün maddi olamayacağı, aksine manevi olduğu ortaya çıkınca bu manevi cevherin *niteliklerine* biraz daha yakından bakmak icap eder.

---

<sup>215</sup> Berkeley, a.g.e., s. 44-45

<sup>216</sup> Berkeley. Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, Çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yay, İstanbul 1996, s. 46

<sup>217</sup> Copleston, Felsefe Tarihi, Berkeley-Hume, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1998, s. 32,33



## 2.4. NİTELİKLER

Bu konuda Berkeley “birinci ve ikinci dereceden nitelikler birbirinden ayıramaz” olduğu düşüncesindedir. Kendisinden önceki Descartes, Newton gibi bilim adamları ve özellikle de Locke’un birincil ve ikincil nitelikler ayrımı yaptığını belirten Berkeley şöyle der: “Onlara göre uzam, şekil, hareket, sükûket, katılık ve sayı birincil; renk, ses, tat vb. gibi diğer duyulur nitelikler de ikincil niteliklerdir. Böyle düşünenler ikincil niteliklerden edindiğimiz idelerin zihin olmaksızın ya da algılamaksızın var olan bir şeyin benzerleri olmadığını kabul ediyorlar. Öte yandan birincil niteliklere ilişkin idelerimizin ise “madde adını verdikleri yani zihin olmaksızın var olan ve düşünmeyen bir tözde bulunan şeylerin resimleri ya da imgeleri olduğunu öne sürüyorlar.” Bu düşüncelerden hareketle Locke’un bu konuda iki ana düşüncesi olduğunu hatırlayalım. İlki; birincil niteliklerin nesnede içsel olduğu ve dolayısıyla nesneden ayıramayacağı düşüncesidir. İkincisi ise; ikincil niteliklerin nesnede olmayıp süjenin bir başka deyişle öznenin zihnindedir.<sup>218</sup>

Berkeley’e göre Locke’un bu düşüncesiyle hareket edilip birincil ve ikincil nitelikler arası bir ayrıma gitmek pek mümkün görünmüyor. “Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma”da Berkeley, kahramanlarına şu tespitleri yaptırır:

*Philonous*: Demek ki, uzamın ve şekillerin düşünmeyen cevherlerin özünde yer alığı görüşüne hâlâ katılıyorsun

*Hylas*: Katılıyorum

*Philonous*: Peki, ikincil niteliklerin karşısına çıkarılan kanıtlar aynen bunların karşısına da çıkarılacak olursa, buna ne dersin?<sup>219</sup>

Birincil niteliklerin de aynen ikincil nitelikler gibi süjeye bağlı olduğunu, ikincil nitelikler gibi birincil niteliklerin de sadece zihinde var olduğunu veya var olacağını Philonous’un bir dizi çıkarımından sonra Hylas kabul eder.

*Philonous*: . Sonuç olarak, senin ikincil niteliklere karşı kandırıcı kabul ettiğin kanıtlar aynen, hiçbir zorlamaya gerek olmaksızın birincil niteliklere karşı da geçerlidir. Ayrıca, eğer duyularına güveniyorsan, bütün duyulur niteliklerin birlikte var oldukları, ya da duyularla aynı yerde bulunuyorlarmış gibi gördükleri besbelli değil midir? Onların bir

<sup>218</sup> John Locke, a.g.e., s. 105-111

<sup>219</sup> Berkeley, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, Çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yay, İstanbul 1996, s.32

hareketi, ya da bir şekli bütün görülebilir ve dokunulabilir niteliklerinden soyutlanmış olarak gösterildikleri hiç olmuş mudur?

*Hylas*: Eğer şimdiye kadar yürüttüğümüz muhakemelerde gizli kalan bir yanılsız ya da gözden kaçan bir nokta yoksa bütün duyulur niteliklerin zihin dışında varlığının reddedilmesi gerektiğini kabul etmek icap ettiği görüşünü savunur.<sup>220</sup>

Berkeley'in ampirist gelenekteki selefi Locke tarafından savunulan "madde" veya "şey" adı verilen ve "niteliklere dayanak olarak değerlendirilen" bu anlamsız ve "içi boş kavrayış"ı eğer varlık alanına taşıyıp ve böylece de onu anlamlı olarak düşüneceksek; düşünme yetisine sahip olmayan şeyler ile "zihin" arasında mevcut olması gereken bu zorunlu bağı kurmak durumundayız. Berkeley'e göre bu bağda ancak "kurgulama" vasıtasıyla zihinde ancak şu şekilde kurulabilir<sup>221</sup>: "...Kısacası bütün diğer niteliklerden soyutlanmış, uzam, şekil ve hareket ideleri kavranılabilir şeyler değildirler. O halde diğer duyulur nitelikler neredeyse bunlarda orada, yani zihinde olmalıydılar."<sup>222</sup>

Diğer tüm niteliklerden soyutlanan sayı, şekil ve hareketin tasarlanamaz olduğunu savunan Berkeley şu soruyu sorar: Bir kiraz nedir? O, yumuşak, kırmızı, yuvarlak, tatlı ve hoş kokuludur. Tüm bu nitelikler, kirazın duyular yoluyla zihinde üretme gücüne sahip olduğu idelerdir; öyle ki yumuşaklık hissedilir, renk görülür, yuvarlaklık ya hissedilir ya görülür; tatlılık tadılır; kokululuk koklanır. Tüm bu niteliklerin tam da varlığı onların algılanmış olmalarıdır. Bu niteliklerden ayrı olarak hiçbir duyulur gerçeklik yoktur. O halde kiraz algıladığımız niteliklerin tümüdür. Kiraz ve onun tüm nitelikleri, duyuların bir terkiibini temsil eder.<sup>223</sup> Örneğin damak böyle özel bir tatla etkilendiğinde, görme duyusu kırmızı rengin, dokunma ve yumuşaklığın, v.b. etkisi altında kalırlar. Böylece ben çeşitli tarzlarda görüp, hissedip, tattığım zaman, emin olurum ki kiraz vardır, ya da gerçektir; çünkü onun gerçekliği benim görüşüme göre bu duyulardan soyutlandığı takdirde hiçbir şeyde değildir.<sup>224</sup>

---

<sup>220</sup> Berkeley, a.g.e., s. 40

<sup>221</sup> H.Mustafa Açıkgöz, a.g.e., s. 140

<sup>222</sup> Berkeley, George Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, Çev., Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s. 42

<sup>223</sup> Solmaz Zelyut Hünler, a.g.e., s. 70

<sup>224</sup> Berkeley, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, s. 122

Ayrıca Locke'un ve diğer bazı filozofların duyusal nitelikler yani ikinci dereceden nitelikler için kendi başlarına var olamayacakları, ancak onları algılayan bir zihin vasıtasıyla var olabilecekleri düşüncesini Berkeley, birinci dereceden nitelikler için de geçerli olduğunu düşünür. Birincil niteliklerin, bir öznenin onlara ilişkin algısından bağımsız bir varlıkları yoktur. Eğer bunlar bir nesnenin açık, belirleyici ve özsel özellikleriyse buradan fiziki nesnelerin ancak bir özne ya da zihin tarafından algılandıkları zaman var olduklarını kabul etmek gerekir.

“Burada ayrıca, çağdaş filozofların bazı duyulur niteliklerin maddede ya da zihin olmaksızın var olmadıklarını ispatlarken kullandıkları yöntemi izleyerek, aynı şeyin bütün diğer duyulur nitelikler için de kullanılabileceğini eklemek istiyorum. Örneğin, birisinin eline soğuk gelen aynı cisim, bir başkasının eline ılık geldiği için ısının ve soğğun cisimsel tözlerde var olan gerçek varlıkların örnekleri, bu varlıkların uyardığı şeyler olmadıkları, yalnızca zihnin duygulanımları oldukları söyleniyor. İmdi, şekil ve uzamın da maddede var olan niteliklerin örnekleri ya da benzerleri olmadıklarını kanıtlayamamak için neden olmasa gerek. Farklı konumlarda bulunan ya da aynı konumda olup dokuları farklı olan gözlere değişik göründüklerine göre bunlar zihin olmaksızın var olan, değişmez ve belirlenmiş bir şeyin görüntüleri değildirler. Yine tat alma duyusunun ateşlenme ya da başka bir nedenle etkilenmesi durumunda olduğu gibi, nesnenin kendisi değişmeden kalırken tatlılık acılığa dönüştüğü için, tatlılığın tatlı şeyde olmadığı ispatlanır. Dışsal nesnede hiçbir değişim olmazken, zihindeki ide dizisi hızlanırsa hareketin daha yavaş görüneceği kabul edildiğinde, zihin olmaksızın hareket yoktur demek de aynı ölçüde akla uygun değil midir?

Kısacası, rengin ve tadın yalnızca zihinde var olduklarını ispatlamak için düşünülmüş kanıtları inceleyen birisi, bu kanıtların uzam, şekil ve hareket için de aynı şeyi ispatlamak için aynı şekilde kullanılabileceklerini görecektir. Bununla birlikte, bu kanıtlama yöntemiyle, bir nesnenin gerçek uzamının ya da gerçek renginin ne olduğunu duyu yoluyla bilemeyeceğimizi ispatlayabilsek de dışarıdaki bir nesnede uzam ya da renk bulunmadığının ispatlanamadığını kabul etmeliyiz. Ancak yukarıdaki kanıtlar renk ya da uzamın ya da herhangi bir duyulur niteliğin zihin

olmaksızın düşünmeyen bir öznedede var olamayacaklarını, daha doğrusu, dışarıdaki nesne diye bir şeyin olmayacağını açıkça gösteriyor.”<sup>225</sup>

Bütün bunlardan çıkacak tek sonuç, birinci dereceden niteliklerin de sadece tasarımlardan ibaret olduğudur. Duyusal nitelikler zihinden bağımsız olarak var olmadıklarına, birinci dereceden nitelikler, duyusal nitelikler olmaksızın tasarlanamadıklarına ve nihayet bir “nesne” birinci ve ikinci dereceden niteliklerden başka bir şeyden meydana gelmediğine göre, tüm nesnenin zihinsel bir şey veya bir tasarımlar toplamı olması zorunludur. Buna göre birincil ve ikincil dereceden nitelikler ayrımının yapılmaması gerekir. Bütün nitelikler duyusal niteliklerdir ya da başka bir ifadeyle tasarımlardır. Niteliklerin taşıyıcısı konumunda olan töz maddi olmayıp maneviyse bunlar arasındaki ilişkilerinde manevi olmasını gerektirir ki bu da nedenselliği gündeme getirir.

## 2.5. NEDENSELLİK

Berkeley’e kadar ki bilim dünyasında özellikle bilginin elde edilmesi konusunda çaba harcayan doğa filozofu ya da bilim adamları olan Galileo, Copernic, Kepler ve Newton örneklerinde olduğu gibi modern doğa biliminde teleolojik veya amaçsal açıklamada kullanılan “niçin” veya “neden” soruları adeta yasaklanmış, onun yerine sadece tasvir edici “nasıl” sorusu kullanılır hale gelmiştir.

Bilim adamlarının doğada nedensellik yasalarının geçerli olduğunu kabul etmelerine karşın Berkeley mekanik bir nedensellik ilkesini ve onun işleyişini izah için kullanılan tüm kavramların anlamsız olduğu gerekçesiyle reddeder. Düşünce tarihinde nedensellik ilkesinin bu anlamda yanlış olarak kullanıldığını iddia eder. Bu çerçevede Berkeley, zihinden bağımsız fiziki nesnelerin, zihindeki idelerin nedenleri olarak var olma ihtimalini tartışır. Nedensel ilişkinin aynı cinsten şeyler veya zihinler, söz gelimi bir zihin ile onun içerikleri arasında olabileceğine inanır.

Berkeley’in felsefesinde, maddi töz gibi bütünüyle muhal bir şeyin nedensel bir etkide bulabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla o, idealist bir metafizik anlayışını benimseyerek fiziki nesnelerin zihindeki idelerin nedeni olamayacağını savunur.

---

<sup>225</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 43,44

Ona göre haricî nesnelere varlığını gerektirmeseler dahi, duyumlarımızın nasıl ortaya çıktığı, dışarıda kendilerine benzeyen nesnelere varlığı farz edilerek daha kolay kavranabilir ve açıklanabilir. Çünkü zihinde kendi idelerini uyaran cisimlerin dışarıda var olması en azından muhtemeldir. Ancak bunu söyleyemeyiz. Çünkü materyalistlere haricî cisimlerini geri versek bile, bu durumda onlar bedeninin ruhu nasıl etkilediğini ya da bedeninin zihinde herhangi bir ideyi nasıl oluşturduğunu anlayamadıklarını belirtiyorlar ve idelerin nasıl ortaya çıktığının bilgisine de ulaşamadıklarını kendileri itiraf etmiş olurlar. Zihinlerimizde ideler ya da duyumlar ortaya çıkıyor olmasının, maddeyi ya da cisimsel tözleri var saymamızın gerekçesi olmayacağı apaçıktır. Çünkü ideaların ortaya çıkışının bu var sayım yapılsa da yapılmasa da açıklanamaz kaldığı kabul edilmektedir. “Öyleyse cisimlerin zihin olmaksızın var olmaları olanaklı olsa bile, bunların gerçekten de böyle var olduklarını ileri sürmek çok tehlikeli bir sanıdan kaynaklanıyor olmalıdır. Çünkü bu, Tanrı’nın hiçbir gerekçe yokken, büsbütün yararsız, hiçbir amaca hizmet etmeyen sayısız varlık yaratmış olduğunu var saymak demektir.”<sup>226</sup>

“Şimdi bağlı olduğumuz anlığın bizde duyu idealarını uyandırmakta gözettiği kurallara, değişmeyen yöntemlere “doğa yasaları” denir. Bu yasaları, şeylerin alışılmış akışında belli idelere belli idelerin eşlik ettiği deneyiminden öğreniriz.”<sup>227</sup> Berkeley aslında nedenselliğin ya da doğa yasalarının pratik olarak insanların günlük işlerini oldukça kolaylaştırdığını belirterek şöyle der: Nesnelere ya da başka bir deyişle şeylerin alışılmış akışı bize davranışlarımızı yaşam yararına düzenlememizi sağlamamız için önceden tahmin edebilme fırsatı verir. Böylece şeylerin alışılmış akışında belli ideler belli idelere eşlik etmeseydi sonsuza dek ne yapacağımızı bilemezdik. Ufacık bir zevki elde etmek için ya da duyulan ufacık bir acıyı önlemek için ne yapmak gerektiğini bilemeyeceğimizi söyleyen Berkeley, yiyeceklerin insanları beslediğini, uykunun dinlendirdiğini ateşin ısıttığını ya da yaktığını, tarımsal ürün elde etmek için zamanında ve usulüne uygun olarak ekim yapmak gerektiğini belirtir. Fakat bütün bunları idelerimizin arasındaki zorunlu bağlantıları ortaya çıkararak değil, sadece etrafımızdaki değişmez doğa yasalarını gözlemleyerek

---

<sup>226</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 46,47

<sup>227</sup> Berkeley, a.g.e, s. 52

bilebiliriz. Dolayısıyla bu yasalar olmasaydı insanlığın bir karasızlık ve şaşkınlık içinde olacağını ifade eder.<sup>228</sup>

Pratik olarak nedensellik ya da doğa yasalarının insanların günlük işlerini kolaylaştırdığını düşünen Berkeley teorik olarak bunu kabul etmenin mümkün olmadığını hatta saçma bir şey olduğunu ifade ederek şöyle devam eder: belli duyu idelerini sürekli olarak başka idelerin izlediğini algıladığımızda, bunun kendi işimiz olmadığını bildiğimiz için, idelerimizin kendilerine bir güç yükler, onları etmen sayar ve hemen birini diğerinin nedeni yaparız ki bundan daha saçma daha anlaşılabilir bir şey olamaz. Belli bir yuvarlak ve parlak şekil gördüğümüzde ve aynı zamanda dokunma yoluyla ısı denen duyuyu algıladığımızda bu ısının nedeninin güneş olduğu yargısına ulaşırız. Cisimlerin hareketine, çarpışmalarına sesin eşlik ettiğini algıladığımızda da, ikincisinin ilkinin etkisi olduğunu düşünmek eğilimindeyizdir.<sup>229</sup>

İşte bundan dolayı Berkeley, “mekanik kozalite” adı verilen şeyin “gerçek kozalite” olmadığını ileri sürer. Çünkü söz konusu edilen “mekanik kozalite” düşüncesi irade kullanımını içermeyip sadece olayların düzenli olarak birbirlerini takip etmesini gösterir. Ona göre, bu gösterme her ne kadar iyi bir tasvir olsa da gerçekte herhangi bir türden açıklama değildir.<sup>230</sup>

Berkeley’e göre neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Eğer A verildiğinde B’nin onu izleyeceği ve A’nın yokluğunda B’in olmayacağı bir yolda B düzenli olarak A’yı izliyorsa, A’dan neden ve B’den etki olarak söz ederiz. Ama demek değildir ki etkin neden olarak B’nin üretimine katılır. B Tanrı’nın belirlemesine göre A’yı izler. Düşünceler, düşünceler olmakla edilgindirler ve sözcüğün yalın anlamıyla etkiler nedensellik uygulayamazlar. A’nın olması B’nin olmasının gelmekte olduğunun belirtisidir. Düşüncelerin bağıntısı neden ve etki ilişkisini değil ama yalnızca bir işaretin işaret edilen ile ilişkisini belirtir. Gördüğüm ateş ona yaklaşmam üzerine duyduğum acının nedeni değil, ama beni onun konusunda önceden uyaran işaretidir.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 53

<sup>229</sup> Berkeley, a.g.e, s. 53

<sup>230</sup> D.M. Armstrong.a.g.e., s. 73

<sup>231</sup> Copleston. Felsefe Tarihi, Berkeley-Hume, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay.,İstanbul 1998,s. 56

İşte, Berkeley'e göre, bu düzenli takip ve birliktelik kişinin kozalite ilkesinin anlama ve anlatmadaki yanlışın kaynağıdır. Çünkü kozal ilişki diye adlandırılan süreçte, olaylar gerçekte biri diğerinin işaretimiş gibi veya simgesi olarak işlev görürken gözlem ve deneyde bulunan kişi bu düzenli birliktelik sonucu oluşan bu işareti, sanki bir olay diğer bir olayın nedeniymiş gibi kurgulayıp yorumlar. Oysa onun inancı doğadaki olay ya da oluşlar arasında gerçekten böyle bir zorunlu ilişkinin olmadığıdır. Nedensel ilişkinin aynı cinsten şeyler veya zihinler ya da zihin içerikleri arasında olabileceğine inanan Berkeley'in gözünde, maddi töz gibi bütünüyle muhal bir şeyin nedensel bir etkinlik içinde olabilmesi mümkün değildir. O halde Berkeley idealizmiyle, fiziki nesnelere idelerimizin nedeni olabilmesini kabul etmez.

Doğa olayları ya da bizim dışımızdaki olaylar, kendi isteğiyle eylemde bulunan aktif kişiler, zihinler ya da ruhlar gibi değildirler. Sonuçta doğadaki olaylar ve oluşlar basit, pasif ve edilgin olup, onlara yakıştırılan gerçek bir nedensellik bağlantısı kişinin zihnindeki yanlış bir kurgu, deney veya gözlemdeki yanlısamadan başka bir şey değildir.<sup>232</sup> Tözün maddi olmayıp manevi olduğunu söyleyen Berkeley, nedenler ile sonuçlar arasında da zorunlu bir bağlantı olmadığını iddia eder. Bu durumda acaba bilgi nasıl mümkün oluyor?

## 2.6. BİLGİ ANLAYIŞI

Ampirist bir gelenekten ve bu geleneğin sorunlarından yola çıkan Berkeley, kendi zamanına kadar oluşmuş bir epistemolojiden hareketle de maddenin varlığının algılamaya dayandığını, dolayısıyla da algıdan bağımsız olarak maddî bir nesnelere dünyasından bahsedilemeyeceğini öne sürmüştür. Bu nedenle de, insan bilgisinin mahiyeti ve içeriğini tartışmak farklı bir mecraya kaymıştır.

Bilginin ele alınmasında en başta tartışılması gereken husus bilginin metodu ve vasıtasıdır. Yine bu metot ve bu yolda uyulması gereken kuralların da tartışılması gerekir. Belki de bu yüzden Berkeley, bilgi elde etme kurallarını ve dayandığı ilkeleri tespit etmeye çalışmış ve temel eserine "İnsan Bilgisinin İlkeleri" künyesini seçmiştir.

---

<sup>232</sup> Hacı Mustafa Açıkgöz, a.g.e., s. 170-171

Berkeley'e göre zihinden ve onun tasarımlarından tamamen bağımsız bir varlığın varlığını düşünmek, bir kesinti yaratmak ve evrenin tam bir bilimsel açıklamasını olanaksız hale getirmek demektir. Çünkü zihin, kendisinden mutlak olarak farklı olan bir şeyi nasıl bilebilir? Akla yakın tek varsayım, bilgi nesnelerin sadece tasarımlar olduğudur. Dolayısıyla zihinsel bir özellik taşıyan nesneyi bilen bir varlık olarak yine zihinden söz etmek anlamlı olur. Zihni, kendisiyle ortak olarak hiçbir şeyi paylaşmadığı bir şeyi bilen varlık olarak göz önüne almak Berkeley'e göre tamamen saçmadır.<sup>233</sup>

Kendisine kadar oluşmuş bilgi anlayışından yola çıkan Berkeley "İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine" adlı eserinin girişinde şöyle der: "Okuyucuyu hazırlamak ve bilginin ilkelerini daha kolay anlamasını sağlamak için girişte dilin doğasına ve kötüye kullanılmasına ilişkin bir ön açıklama yapmak yerinde olacak."<sup>234</sup> İşte bu bağlamda Berkeley, Locke'un soyutlama teorisini eleştirir. O soyut genel düşünceleri biraz önce bahsettiğimiz dil üzerine bu genel yorumların ortamında tartışır. Locke insan ruhunda "tümel kavramlar" kurmak ve birçok nesnenin ortak ayrımını içine alan tasarımlar meydana getirmek için özel bir yeti olduğunu ileri sürmüştü. Mesela biri yeşil, öteki kırmızı, bir başkası sarı olan üç şeyin tasarımından bir genel renk tasarımını soyutlayabiliriz.

Böylece Locke, tümel tasarımların objektif realitesini, yani bunların zihin dışında ayrıca bir gerçeklikleri olduğunu reddediyordu.<sup>235</sup> Berkeley ise belli bir anlamda genel düşünceleri kabul etmeye hazır olsa da soyut genel düşüncelerin olduğunu yadsır.<sup>236</sup> Bu notayı biraz açacak olursak: Biz bir tümel kavramı düşünürken, hep bu kavramı belli, tek bir bireyin somut biçimiyle onu duyumsadığımız haliyle göz önüne getiririz. Mesela, bizim algıladığımız herhangi bir ev değildir; kırmızı, kare, alçak bir evdir. Zihnimizde bir ev tasarlariken tasarladığımız soyut bir 'ev' değildir, bir evin özel bir imgesidir. Demek ki sözcüklerle anlattığımız tümel kavramlar, duyumsanmış öğelerden arındırılarak elde edilmiş olan soyutlamalar değildirler, başka tasarımları, temsil edebilmek özelliği

---

<sup>233</sup> Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, Ankara Üniv. İlah. Fak. Yay., Ankara 1972, s., 159

<sup>234</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 15

<sup>235</sup> John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay, İstanbul 1996, s. 275-277

<sup>236</sup> David M. Armstrong, Berkeley's Philosophical Writings, Newyork 1965, s. 49



olan duyusal tasarımlardır. Berkeley'in kendi sözleriyle söylersek, soyut tasarımlarımız olamaz. Tasarımlarımız fiilen duyular olmasalar da duyumsal bir özellik taşırlar.<sup>237</sup> Böylece tasarladığımız her kavramın görsel-işitsel vb. bir imge olması gerekir. Her türlü duyumculuk gibi Berkeley'in duyumculuğu da adcılığı içerir.<sup>238</sup>

Berkeley dilin işlevi konusunda da ilginç görüşler ileri sürer ve dilin işlevi konusunda “İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine” adlı eserinin ‘giriş’ bölümünde şu düşünceleri savunur: “Genel kanının tersine, dilin en önemli ve biricik amacı sözcüklerle imlenen ideleri iletmek değildir. Dilin belli bir tutkuyu uyandırmak, bir eyleme yöneltmek ya da ondan caydırmak, tını belli bir düzene sokmak gibi başka amaçları da vardır.” Burada Berkeley dilin duygusal kullanımına ya da kullanımına dikkat çeker.

Zihin kendisinden tamamen farklı olan bir şeyin bilinemeyeceğini ifade eden Berkeley, bu düşüncesini daha da olgunlaştırmaya geçer: İnsan zihni ve tasarımlarından başka bir maddi töz fikrini her şeye rağmen anlamlı olduğunu ve zihnin dışında fiziki nesnelere var olmalarının mümkün olduğunu kabul etsek bile, fiziki nesnelere gerçekten veya zihinden bağımsız olarak var olduklarını hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz için bu kabulün son tahlilde yanlış olması gerekir.<sup>239</sup> Filozofların ve bilim adamlarının insanın dış dünyadaki nesnelere bilgisi hakkındaki görüşleri, bir takım olumsuzluklar taşıdığı gibi bütün yanlışların da kaynağı haline gelmiştir. Zihinden bağımsız fiziki nesnelere bilinebilmesinin sadece iki yolu olabileceğini belirten Berkeley bunu şöyle ifade eder: Katı, belli şekilleri bulunan, hareketli ve bizdeki cisim idelerine tekabül eden cevherlerin zihin haricinde var olması mümkün olsa bile, bunu nasıl bilebilirdik? Elbette ya duyular ya da akıl yoluyla. Duyularımız ile ancak duyularımızın, idelerimizin ya da nasıl adlandırırsanız adlandırın, duyularla dolaysızca algılanan şeylerin bilgisini ediniriz; ancak duyular algılanan şeylere ilişkin bilgi verirler, şeylerin zihin olmaksızın ya da

---

<sup>237</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 45

<sup>238</sup> J.H. Randal, Jr. Justus Buchler, a.g.e., s. 157-158

<sup>239</sup> George Pitcher, Berkeley, London, 1984, s. 107

algılanmaksızın var olduklarına ilişkin bilgi değildir. Bunu özdekçilerin, materyalistlerin kendileri de kabul ediyorlar.<sup>240</sup>

“Fiziki nesnelere algılanmadıkları zaman var olduğu bilgisini bize duyular sağlamaz” diyen Berkeley, kendî derunî sahasının dışına insanın çıkamayacağını ve ancak kendi zihin içeriklerini bilebileceğini öne sürer. Duyu yoluyla sadece kendi duyularımızla ve idelerimizle temas ederiz ve bu türden duyuusal deneyimlere sahip olmamız olgusundan söz konusu deneyimlerin zihinden bağımsız fiziki nesnelere ilişkin oldukları sonucu ortaya çıkmaz.<sup>241</sup> Diğer yandan nesnelere algılandıkları zaman var olmaları olgusundan, onların algılanmadıkları zaman da var oldukları sonucu çıkartılamaz.

Duyular vasıtasıyla dış dünyadaki nesnelere var olduklarının kanıtlanamaz oluşunu ortaya koyan Berkeley geriye sadece akılın kaldığını söyler. Akıl kendi başına oldukça güçsüz bir araç ya da yetidir; onun bir takım deneyimlerin, zihinsel içeriklerin var oluşundan dış dünyadaki fiziki nesnelere var oluşlarını çıkarsayabilmesi mümkün değildir. Ancak, madde düşüncesinin hamilerinin kendileri bile idelerimizle harici nesnelere arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu öne sürmezken, hangi usavurma bizi algıladıklarımızdan yola çıkarak cisimlerin zihin olmaksızın da var olduklarına inandırabilir ki? Şimdiki idelerimizin, dışarıda onlara benzeyen cisimler var olmasa da (düşlerde, çılgınlık anlarında olup bitenlerin tartışmaya yer bırakmadan gösterdiği gibi ) bizi etkileyebileceklerini herkes kabul eder. Böylece, idelerimizin bazen karşılıksız ortaya çıktıkları ve her zaman şimdi gördüğümüz düzende ortaya çıkmalarının mümkün olduğu kabul edildiğine göre, dışsal nesnelere varsaymanın niçin gereksiz olduğu açıklığa kavuşuyor.”<sup>242</sup>

Fiziki nesnelere zihinden bağımsız olarak var olmalarının mümkün iki yolundan ne biri ne de diğeri bize bu bilgiyi sağlayamıyorsa eğer, o zaman maddi nesnelere zihinden bağımsız olarak var oldukları söylenemez.

Bütün bunların yanında insan dışındaki doğa ve doğa olaylarının ya da bir başka deyişle tabiat yasalarının varlığını da yadsımayan Berkeley, Tanrı, doğa ve içindeki olayları yaratıp belli ilkeler ve kurallar dâhilinde ikame ve idare etmektedir.

<sup>240</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 45

<sup>241</sup> Kazimierz Ajdukiewicz, Felsefeye Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay. , Ankara 1994, 2.baskı, s. 58

<sup>242</sup> Berkeley, a.g.e., s. 46

Bu ilkeler ve kurallar sayesinde ki insanlar doğadaki nesnelere yapı, durum ve işlevlerine yönelik olay ve oluşları, hayata karşı anlamlı veya anlamsız bir şekilde yaklaşım eylemlerimizi gerçekleştiririz. Bu noktada Berkeley *İlkeler*'de şu tespiti yapar: Biz zihinlerimizde yine zihne bağlı duyu idelerimizin uyarılmasında bir dizi metod ile yola çıkarız ki, bu kurallara “doğa kanunları” adı verilir; bu kanunları, şeylerin alışılmış akışında belli idelere belli idelerin eşlik ettiğini deneyim/deney vasıtasıyla öğreniriz. Bundan elde ettiğimiz öngörü, hayatı anlamlı ve faydalı kılmamız için eylemlerimizi düzenlememize katkıda bulunduğu gibi muktedir de yapar. Bu öngörü ve muktedirlik olmasaydı sonsuzda kaybolurduk; nasıl eylemlerde bulunacağımızı bilemeyip en az mutluluk veya en az acı duygumunu elde edemeyecek durumda olacaktık.<sup>243</sup>

Berkeley ve nedensellik konusunu ele almaya çalışırken de değinmeye çalıştığımız gibi filozofumuz bu konuda selefi Locke, diğer filozof ve bilim adamlarından farklı düşünür. O şöyle devam eder: “Bütün bunları biz, idelerimiz arasındaki zorunlu bağlantıları çıkararak değil, yalnızca değişmez doğa yasalarını gözleyerek biliriz. Doğa yasaları olmasaydı kararsızlık ve şaşkınlık yakamızı bırakmaz yetişkin bir adam kendini yeni doğmuş bir çocuktan daha iyi çekip çeviremezdi.”<sup>244</sup>

“Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma” adlı eserinde Berkeley tözü maddi olmayıp manevi olduğunu yukarıdaki argümanlar çerçevesinde Philonous ve Hylas arasındaki diyaloglar ile ortaya koymaya çalışır:

*Philonous*: Benim amacım, yalnızca, maddi varlıkların bilgisine götüren yolu senden öğrenmektir. Bizim algıladığımız her şey ya doğrudan doğruya, ya da dolayısıyla algılanır. Yani ya duyu ile ya da akıl ve düşünce (reflection) ile. Ama sen duyuyu dışarıda bıraktığına göre, lütfen göster bunların varlığına hangi nedenle inandığını; ya da benim veya senin anlama yetimize bunu kanıtlamak için hangi aracıyı (medium) kullanmanın mümkün olduğunu...

*Hylas*:İçtenlikle söyleyeyim ki, Philonous, şimdi sorunu gözden geçirdiğimde, bu konuda sana herhangi bir sağlam neden gösteremeyeceğimi anlıyorum. Fakat bu gibi şeylerin gerçekten var olmasının hiç olmazsa mümkün olduğu yine de bana pek açık görünüyor ve bunları varsaymakta herhangi bir saçmalık bulunmadığına göre, sen bunun aksini kanıtlayan sağlam kanıtlar ortaya koyuncaya kadar yine eskisi gibi buna inanmaya kararlıyım.

*Philonous*: Ne! İş dönüp dolaşıp sonunda buna dayandı demek. Yani sen maddi objelerin varlığına sadece inanıyorsun ve bu inancın da sırf bunların hakikaten var olabilecekleri ihtimaline dayanıyor, öyle mi? Sonra da beden buna karşı kanıtlar ileri

<sup>243</sup> Hacı Mustafa Açıkgöz, a.g.e., s. 153-154; Bkz. Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine s. 52-53

<sup>244</sup> Berkeley, a.g.e., s. 53

sürmemi istiyorsun. Oysa başkası olsa, kanıtlar ileri sürmek görevinin ancak olumlu yanı tutana düştüğünü akla uygun bulurdu. Her neyse, şimdi senin hiçbir kanıt ileri sürmeden savunmak kararında olduğun husus aslında bu tartışma sırasında vazgeçmek için sağlam nedenler gördüğün şeydir. Ama biz bütün bunları geçelim; eğer seni doğru anlıyorsam, sen fikirlerimizin zihnimiz dışında var olmadıklarını; ancak bazı orijinal varlıkların kopyaları, imajları ya da tasavvurları olduklarını söylüyorsun.

*Hylas:* Beni doğru anlıyorsun.

*Philonous:* Şu halde, onlar dış şeyler gibidirler.

*Hylas:* Öyledirler.

*Philonous:* Bu şeyler bizim duyularımızdan bağımsız, sürekli ve değişmez bir doğaya mı sahiptirler; yoksa bedenlerimizde bazı hareketler meydana getirmemiz, duyu melekelerimizi ya da organlarımızı çalıştırmamız ya da değişikliğe uğramamız sonucu olarak aralıksız bir değişme içinde midirler?

*Hylas:* Gerçek şeylerin sabit ve gerçek bir yapıları olduğu apaçıktır. Bu yapı, duyularımızda ya da bedenlerimizin durum ve hareketinde meydana gelen herhangi bir değişikliğe bağlı olmaksızın hep aynı kalır; bunlar gerçeki zihnimizdeki fikirleri etkileyebilirler, ama zihnimizdeki bazı şeyler üzerinde de aynı etkiye sahip olduklarını düşünmek saçma olur.

*Philonous:* Peki, öyleyse, fikirlerimiz gibi sürekli dalgalanıp değişen şeyler, nasıl olurda sabit ve değişmez bir şeyin kopyaları, ya da imajları olabiliyorlar? Ya da, başka bir deyişle, büyüklük, şekil, renk vb. gibi duyulur nitelikler, yani fikirlerimiz, duyum mesafesi, aracısı ya da âletlerinde meydana gelen her değişimle birlikte durmadan değişmekte olduğuna göre, nasıl oluyor da belli bir maddi obje, hepsi birbirinden "bu kadar farklı ve birbirine bu kadar benzemez birçok başka başka şeyler tarafından tam olarak temsil ya da resmediliyorlar? Ya da maddi objelerin fikirlerimizden sadece bir tanesine benzediğini söylüyorsan, o zaman sahici kopyayı bütün öbür sahtelerinden nasıl ayırt edebiliriz?

*Hylas:* İtiraf ederim ki, Philonous, ipin ucunu kaçırdım. Buna ne diyeceğimi bilemiyorum.

*Philonous:* Fakat hepsi bu kadar değil. Kendi başına maddi objeler hangileridir, algılanabilenler mi, algılanamayanlar mı?

*Hylas:* Doğrudan doğruya ve tam anlamıyla algılanan ancak fikirlerdir. Bu yüzden, bütün maddi şeyler kendi başlarına duyulur olmayıp yalnızca fikirleriyle algılanırlar.

*Philonous:* Demek oluyor ki, fikirler duyulurdurlar, bunların ana tipleri (archetypes) ya da orijinalleri ise duyulmazdırlar.

*Hylas:* Tamam.

*Philonous:* Peki ama, duyulur bir şey nasıl olur da duyulur olmayan bir şeye benzeyebilir? Kendi başına görünmez olan bir gerçek şey, bir renge; işitilmeyen bir gerçek şey, bir sese benzeyebilir mi? Tek kelimeyle, duyum ya da fikirlerden ayrı bir şey, bir duyum ya da bir fikre benzeyebilir mi?

*Hylas:* İtiraf ederim ki, böyle bir şey düşünemiyorum.

*Philonous:* Bu konuda herhangi bir şüphe olabilir mi? sen kendi fikirlerini kendin mükemmelen bilmez misin?

*Hylas:* Mükemmelen bilirim onları; benim algılamadığım ya da bilmediğim bir şeyin benim fikirlerimle ortak bir yanı olamaz.

*Philonous:* Öyleyse, onları dikkatle ele al ve incele. Sonra da, onlarda zihin dışında var olabilecek herhangi bir şeyin bulunup bulunmadığını, ya da zihin dışında var olan, onlara benzer bir şeyin bulunup bulunmadığını bana söyle.

*Hylas:* İyice araştırdım; fikirden gayrı, fikre benzer bir şeyi tasarlamamın, ya da anlamamın bence imkânsız olduğunu görüyorum. Hiçbir fikrin zihin dışında var olamayacağı apaçık bir şey.

*Philonous:* Böylece, duyulur şeylerin gerçekliğini kendi ilkelerinin zoruyla reddetmiş

oluyorsun, çünkü sen duyulur şeylerin gerçekliğini zihin dışında mutlak bir varlıktan ibaret sayıyordun...<sup>245</sup>

Yukarıdaki metinden de açıkça anlaşılacağı üzere Berkeley harici nesnelere maddi varlıklarının olmadığını bu yüzden de bütün maddi şeylerin kendi başlarına duyulur olmayıp yalnızca fikirlerle algılandığını ifade eder.

Maddenin veya harici nesnelere algılayan zihinden bağımsız olarak hiçbir şekilde var olamayacağını gösteren Berkeley, daha sonra harici nesne veya maddi varlıklar için var olmanın algılanmış olması gerektiğini düşünür.

## 2.7. VAR OLMAK ALGILANMAKTIR

Amprizmin doğal olarak nesnel bir kuşkuculuğa götüreceğine inan Berkeley, metafiziğin ancak idealist bir epistemoloji ile temellendirilebileceğini savunur. Bu metafizik, zihinden bağımsız olarak nesnelere varlığını kanıtlayamayacağımız fikrine dayanır. Sadece niteliklerin taşıyıcısı olarak maddî bir cevherin düşünülmemeyeceği değil, aynı zamanda haricî nesnelere ontolojik varlığı dahi ampirik yolla kanıtlanamaz. “Var olmak algılanmış olmaktır (*esse est percipi*)” ilkesi Berkeley’in idealist metafiziğinin esasını oluşturur.

Berkeley soyut idelerin var oluşunu kabul etmez. Bu bağlamda tek tek insanlardan bağımsız ayrı bir insan tümeli nasıl olamıyorsa aynı şekilde algılayan bir zihin ya da zihinlerden farklı olarak haricî nesnelere de söz etmek mümkün değildir. Var olmak algılanmış olmak anlamına gelir. Varlık, düşünen ve algılayan bir zihnin eseridir. Böylece Berkeley, Locke’un insan zihni sadece kendi zihin içeriklerini bir başka deyişle idelerini bilebileceği teziyle yetinmez. Bu tezi mantiki sonucuna götürerek zihnin, ide olmayan hiçbir şeyi bilemeyeceğini öne sürerek idealizme yükselir. Böylece madde ya da fiziki nesnelere idelere eşitler.

Berkeley’e göre aslında varlık âleminde iki şey vardır: Ruhlar ve ideler. Ruhlar ideleri algılar ya da zaman zaman Berkeley’in söylediği gibi ruhlar idelere sahiptir. Bir idenin varlığı, onun bir ruh tarafından algılanmasından veya ona bir ruhun sahip olmasından ibarettir. Bir ruhun varlığı ise onun idelere sahip olmasından veya algılanmasından ibarettir. Sadece tinler algılar ve sadece ideler algılanır, algılananlar ide, algılayanlar ise tindir. Var olmak, algılama ve algılanma ile aynı anlama gelir.

---

<sup>245</sup> Berkeley, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, s. 55-58

Bu anlamda haricî nesnelere dünyasının gerçek varlığı yoktur. Böylece dünya ve içinde olup bitenler zihin içerikleri olarak yani zihnin ideleri olarak vardır.<sup>246</sup>

“Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği” adlı eserinde Hacı Mustafa Açıkgöz, idealist metafiziğin temelinde yatan “var olmak, algılanmaktır” yargısını mantıksal bir çıkarım olarak savunurken Berkeley’in şu önermelerden hareket ettiğini ifade eder:

- I. Duyumlanır objeler kişinin duyuları ile algıladığı şeylerdir.
- II. Kişinin duyular aracılığıyla algıladığı bu harici nesnelere idelerdir.
- III. Nesnelere zihinsel resimleri demek olan ideler algılanmaksızın var olamazlar. Öyleyse,
- IV. Duyumlanır objeler algılanmaksızın var olamazlar.<sup>247</sup>

Anlaşılabileceği üzere Berkeley’e göre zihin için var olmayan, zihne bağlı olmayan bir şeyin maddi varlığından söz edilemez. Çünkü zihinden bağımsız varlık düşüncesi bir çelişkidir başka bir şey değildir. Berkeley konuyla ilgili olarak “Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma” adlı eserinde Philonous’un ağzıyla şöyle der: “Peki ama, duyulur bir şey nasıl olur da duyulur olmayan bir şeye benzeyebilir? Kendi başına görünmez olan bir gerçek şey bir renge; işitilmeyen bir gerçek şey, bir sese benzeyebilir mi? Tek kelimeyle, duyum ya da fikirden gayri bir şey, bir duyuma ya da bir fikre benzeyebilir mi?”<sup>248</sup>

*İlkeler*’de ise kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın nesnelere var olmayacağını söyler: Ruh olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın ne de imgelemimizin biçimlendirdiği idelerimizin var olmayacağını herkes kabul edecektir. Sanırım var teriminin duyulur şeylere uygulandığında ne anlama geldiğine dikkat eden herkes bunun sezgisel bilgisine ulaşabilir. Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu, yani onu gördüğümü, duyumsadığımı söylüyorum; eğer çalışma odamın dışında olsaydım yine var olduğunu söylerdim. Bu sözlerimle eğer çalışma odasında olsaydım masayı algılayabilirdim ya da şu anda başka bir zihin onu algılamaktadır demek istiyorum. Bir koku vardı demek koklandı, bir ses vardı demek

<sup>246</sup> Solmaz Zelyut Hünler, Dört Adalı (Hobbes-Locke-Berkeley-Hume), Paradigma Yay, İstanbul 2003, s., 77-78; Ayrıca bak, Berkeley, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, s. 49,59

<sup>247</sup> Hacı Mustafa Açıkgöz, a.g.e, s. 80

<sup>248</sup> Berkeley, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, s. 58

işitildi demektir; bir renk ya da bir şekil vardı demek görme ya da dokunma yoluyla algılandı demektir. Benim bütün bunlardan ya da bunlara benzer sözlerden anlayabildiğim bu. Düşünmeyen şeylerin, algılanmalarıyla hiçbir bağlantısı olmayan mutlak var oluşları üzerine söylenenleri ise anlamak büsbütün olanaksız gibi. Bu şeylerin varlığı algılanmaktır, kendilerini algılamayan zihinlerin ya da düşünen şeylerin dışında var olmaları olanaksızdır.<sup>249</sup>

Berkeley, Locke'un insan zihninin doğrudan olarak sadece kendi idelerini bilebileceği tezinin mantıksal sonucunu çıkartırken, cisimlerin veya haricî nesnelere kendilerinin asla bilinemeyeceğini görüp bu durum karşısında maddeyi atmaktan veya zihne tâbi hale getirmekten, yani manevi saymaktan çekinmemiştir.

Zihin dışında nesnelere var olmadığını söylemek, bu duyulur şeylerin gerçekliğe sahip olmadığını söylemek değildir. Duyulur şeylerin algılandıkları ölçüde var olduklarını söylemektir. Bu kuşkusuz yalnızca idelerin var olduğunu içerir ama Berkeley buna şu umudunu ekler: “Umuyorum ki bir şeye ide demek onu daha az gerçek yapmaz.” Bu idealizminin küçümseneceğinin ve onunla olay edileceğinin farkında olan Berkeley bu durumu şöyle ifade eder: “Öyleyse güneş, ay ve yıldızlar ne olacak? Evler, ırmaklar, dağlar, ağaçlar, taşlar ya da kendi bedenlerimiz için ne düşüneceğiz?” Bu tür itirazları, ortaya koyduğu ilkeleri gereği Berkeley, doğadaki hiçbir şeyden yoksun olmadığını söyler ve ekler: Gördüğümüz her şey hissettiğimiz, işittiğimiz veya bir bilgenin kavradığı, anladığı her şey daima olduğu gibi güvencededir ve daima olduğu gibi gerçektir. Bir ‘rerum natura’ vardır ve gerçek şeylerle düş ürünleri arasındaki ayrım eskisi kadar sağlamdır.<sup>250</sup>

Bu durumda neden nesnelere yerine onun düşüncesinde yalnızca ideler vardır? Berkeley'e göre gereksiz madde kavramını çıkarıp atmak için. Konuyla ilgili olarak şunları ifade eder: “Duyuyla ya da düşünerek kavrayabileceğimiz hiçbir şeyin var oluşuna karşı bir tartışma yapmıyorum. Gözlerimle gördüğüm, ellerimle dokunduğum şeylerin var olduklarından en küçük bir kuşku bile yok. Var olduğunu yadsıdığım tek şey filozofların madde ya da cisimsel töz dedikleri şeydir. Bunu

---

<sup>249</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 36-37

<sup>250</sup> Berkeley, a.g.e, s. 54-55

yaparken diğler insanlara hiçbir zararımız dokunmuyor, maddenin ya da cisimsel tözün eksikliğini duyacaklarını da sanmıyorum.”<sup>251</sup>

Kısaca Berkeley, var olan nesnelere algılanmış varlıklar olduğunu, algılanmamış hiçbir şeyin var olmadığını söyler. Peki odamdaki eşyalar ben odada olmadığım zaman yani ben onları algılamadığımda yok mu oluyorlar? İşte bu sorunun cevabını da Berkeley, Tanrı anlayışıyla çözüme kavuşturur.

## 2.8. RUH VE TANRI

Berkeley’in metafiziğinde, madde veya fiziki nesnelere söz konusu olduğunda var olma algılanmış olmaktır, ama zihin ya da ruh söz konusu olduğunda, var olmak bu kez algılamak veya algılayan olmaktır. Buna göre, Berkeley ideler veya algının nesnelere onları algılayan zihin veya ruh arasında bir ayrım yapmıştır. O, işte bu çerçevede, idelerin var olabilmeleri için, idelere sahip olan bir zihnin var olması gerektiğini öne sürer. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığı zaman ideler de olmayacaktır. “Ancak bu sonsuz çeşitlilikteki idelerin ya da bilgi nesnelere yanında, bunları bilen ya da algılayan, istemek, imgelemek, anımsamak gibi çeşitli işlemler uygulatan bir şey daha vardır. Ben bu algılayan etkin şeye zihin, tin ya da ruh diyorum. Bu sözcüklerle idelerimden herhangi birini değil de onlardan bütünü farklı bir şeyi, idelerimin kendisinde var oldukları ya da kendisiyle algılandıkları bir şeyi gösteriyorum.”<sup>252</sup>

İdelere, daha önce belirtildiği üzere, mantıksal olarak bir zihin tarafından algılanmış olmaya bağlı olarak ortaya çıkarlar. Diğler yönden zihin ya da zihinler sadece deneyen, gözlemleyen, duyumsayan, kurgulayan, algılayan, aktif ve bu yüzden idelere sahip olan varlıklardır. Neticede Berkeley’in algı eyleminden söz etmek önce algılayan birinin varlığından söz etmeyi gerektirir. Dolayısıyla ona göre ruh, zihin, algılayan şey, ideleri algılayan aktif varlık “Zihin, Ruh, ya da Kendim” olarak ifade ettiği, idelerin dışında onlardan tamamen farklı bu idelerin kendisinde var oldukları bir şeydir. Bu noktada Locke ve Berkeley, zihnin madde dışı bir cevher veya ruh olduğu ortak inancını taşırlar. Ancak Berkeley idealist ve antimateryalist anlayışı gereği sadece zihinsel veya ruhsal cevherin varlığını kabul ederken Locke,

<sup>251</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 55

<sup>252</sup> Berkeley, a.g.e, s. 36



hem maddî hem de ruhî cevherin her ikisini de kabul eder.<sup>253</sup> Bir cümleyle söyleyecek olursak ruh, idelere ya da deneyimlere sahip bir varlık, ideleri algılayan şeydir.

Biz buraya kadar algılanan varlıklar ve algılayan varlıklar üzerinde durduk. Algılanan varlıklar ideler, algılayan varlıklar ruh ya da zihin olarak isimlendirilmiştir. Algılanan ve algılayan varlıkların etkileşim ve birlikte olmadığı durumlarda ne olacak? Ya da başka bir deyişle onun evren anlayışı yok olup anlamsızlaşacak mı? Berkeley bu tip soruların farkındadır. Hatta kendisi bu tür soruları gündeme getirip cevabını algılayan ve algılanan varlıkların varlık nedeni olan Tanrı'nın algılayıcı sıfatında saklı olduğu tezini ileri sürer. Ona göre Tanrı sonlu algılayıcıların ve bütün varlıkların sonsuz algılayıcısıdır. Hiçbir zihin algılamadığında bile sonsuz algılayıcı her şeyi varlıkta tutuyordur. Berkeley'in varlıklar sınıflamasında bütün varlıklara varlıklarını veren aşkın, yaratıcı ve tek olan bir varlık daha vardır ki, O da, Tanrı'dır. Kısacası evrenin ve içindeki varlıkların varlığa gelme ve varlıkta kalmasının teminatı Tanrı'dır. Algılayan zihinlerin varlıklarla algı bazında ilişkisi söz konusu olmadığı durumlarda onları Tanrı algılamaktadır. Tanrı'nın algısında bir kesinti veya fasıla söz konusu değildir.

Berkeley, Tanrı'nın var oluşunu kanıtlamak için nedenselliği temel alan bir düşünce biçimini kullanır. O bunu yaparken de harici nesnelere yerine zihnimizdeki idelerden yola çıkar. Çevremizdeki birçok hadisenin meydana gelmesinde insanın payı olduğuna inanabiliriz, ancak duyumları ve ideleri oluşturan, “doğa nesnelere” insan iradesi ile meydana gelmediği apaçıktır. Kendi başlarına bu nesnelere süreklilik gösterebileceğini düşünmek tutarsızlık olacağına göre, bu şeylerin nedeni olan başka bir ruh mevcut olmalıdır.<sup>254</sup> Berkeley'e göre zihnimizdeki idelerin nedeni insanın kendisi asla olamaz. Çünkü onun, idelerini istediği gibi meydana getirme gücü yoktur. Yani onun algıladıkları üzerinde bir kontrolü yoktur. Daha önceki bölümlerde ele aldığımız gibi Berkeley tarafından fiziki nesnelere var olmadığı kanıtlanmış ve onların varlığı ideye indirildiği için maddenin kendisi ya da bir

---

<sup>253</sup> Hacı Mustafa Açıkgöz, a.g.e., s. 205

<sup>254</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 126-127

başka deyişle haricî nesnelere de zihnimizdeki idelerin nedeni olamazlar. O halde zihnimizdeki idelerin nedeni başka tinsel töz olmalıdır ki, O da Tanrı'dır.<sup>255</sup>

Böylece Tanrı'nın kendimizden başka herhangi bir zihin ya da ruh kadar hiçbir kuşkuya kapılmaksızın ve doğrudan bilinebileceğinin apaçık ortaya çıktığını ifade eden Berkeley, bundan sonra Tanrı'nın sıfatlarını ele almaya geçer: "Doğal şeylerin değişmez düzenliliklerinin, düzenlerinin kesintisiz sürekliliklerinin, yaratılmış olan büyük alandaki şaşırtıcı görkem ve güzelliğinin, kusursuzluğun, küçük şeylerdeki ince ve duyarlı düzenin bütündeki şaşmaz uyum ve devamlılığının, hepsinden önemlisi değerleri hiç bir zaman tam olarak anlaşılamayan hayvansal acı ve zevk yasalarının, güdülerin, doğal eğilimlerin, tutkuların üzerinde dikkatle düşünür. Bütün bunları göz önünde tutar. Teklik, öncesizlik-sonrasızlık, sonsuz bilgelik, iyilik ve kusursuzluk yüklemelerinin ne anlama geldiğine ve ne denli önemli olduğuna dikkat edersek bunların yukarıda sözünü ettiğimiz "her şeyin içindeki her şeyi yöneten" ve "her şeyin kendisinden oluştuğu" ruhun yüklemeleri olduğunu açıkça anlarız derim."<sup>256</sup>

Buna göre denilebilir ki, Berkeley felsefesi, bir doğal teoloji ve teistik metafiziğin çatısını oluşturan bir düşünce sistemi görünümündedir. Berkeley, epistemolojik bir tahlil ve sorgulamadan hareketle, zihinden bağımsız maddi nesnelere varlığının kanıtlanamayacağı görüşüne varır. Ona göre artık maddi bir tözden bahsedilemez ancak manevi bir tözden bahsedilebilir. Onları sürekli algılayarak varlıkta tutan Tanrı olduğuna göre bilginin de objektifliğinden bahsedilemez. Varlıkların varlığının sürekliliği ve algılanabilirliğinin teminatı ancak Tanrı tarafından algılanıyor olmalarına bağlıdır. Sonlu insan zihinlerinin veya ruhlarının nesnelere hiç algılamadıkları durumlarda da, Tanrı'yı sonsuz algılayıcı olarak değerlendirmektedir. "varlık âleminin olabilmesi ve varlığını devam ettirebilmesi için Tanrıya gerek vardır" sonucuna ulaşmaktadır.

---

<sup>255</sup> Ahmet Cevizci, Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi, Bursa 2001, Asya Kitabevi, s. 260

<sup>256</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s.127

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EŞ'ARİ METAFİZİĞİ VE BERKELEY İDEALİZMİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Eş'ari metafiziğinde, nesnelerin doğasına ilişkin geliştirilen atomculuk anlayışına göre âlem; maddenin artık bölünemeyen en küçük parçası olan cevherlerden oluşmaktadır. Söz konusu cevherlerin varlıkları ârazilara bağlanarak onlar olmadan varlıklarını devam ettirebilmeleri mümkün değildir. Ârazilar dolayısıyla cevherleri sürekli olarak yaratan Allah olduğu için bunların objektif ve gerçek bir varlıkları yoktur. İnsanın bilgisi de bu cevher ve ârazilara dayandığına göre en son noktada o da Allah tarafından yaratılıyor demektir. Berkeley'ye göre ise haricî nesnelerin varlıklarının maddi olduğu kanıtlanamaz olduğu bir gerçektir. Var olmak algılanmış olmaya bağlandığı için artık madde kavramının maneviliğinden söz etmek gerekir. Çünkü bütün varlıkların sonsuz algılayıcısı Tanrı'dır.

Şimdi bu iki düşünceye göre son tahlilde âlemin varlığının Tanrının varlığına bağlanması ile acaba aralarında bir amaç birliği söz konusu mudur? Ya da âlem anlayışları, cevher anlayışları, nitelik anlayışları, nedensellik anlayışları ve buna bağlı olarak mucize anlayışları, Tanrı anlayışları ve bilgi anlayışları gibi konularda aralarında bir benzerlik söz konusu mudur? Son bölümümüzde bu konuları ele almaya çalışarak her iki düşünüş biçiminin varlıkların özüne ait bu problemlere teklif ettikleri çözüm yollarını daha yakından değerlendirme imkânı elde edeceğiz.

#### 3.1. HAREKET NOKTALARI VE AMAÇLARI BAKIMINDAN

Eş'arilerin esas gayesi, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini, her şeyin yaratıcısı olduğunu ve onun bilgisi dışında hiçbir varlık alanı bulunmadığını vurgulamaktır. Allah'ın bu ayrıcalıklı ve özel konumunu muhafaza etmek için Eş'ariler, kelâm metodunu metafizik ile destekleyerek kullandılar.

Daha önceki bölümlerimizde değinildiği üzere Eş'ari düşüncesinin oluşumuna zemin hazırlayan şey ise uçlara kaymış bulunan iki düşünce biçimidir. Eş'ari düşüncesi bu aşırılığa kaymış uçlara karşı bir tepki hareketidir. Özellikle de İslam akılcılığı olarak da bilinen Mutezile'ye karşı geliştirilmiş bir ekoldür. Mutezile

düşüncesinin temelinde yer alan ana fikir “Tanrı’nın bütün işlerinin akla uygun olduğu dolayısıyla her türlü Tanrısal-metafiziksel hakikatin insan akli ile açıklamasının yapılabileceği tezidir.<sup>257</sup> Bu nokta, Mutezile düşüncesini engel tanımama eğilimine doğru sürüklerken bazı durumlarda da olumsuz bir düşünce tutumuna dönüştürebiliyordu. Eş’arilik ise, genelde kelâm ilminin yaptığı gibi, İslam dininin inançla ilgili konularına yöneltilen eleştirilere cevaplar vererek dışardan gizli bir şekilde girmiş/sızmış düşünce ve kavramları temizlemekle kalmıyor, dinî bilinç ile İslâmiyet’in dinî düşüncesini bağdaştırmaya çalışıyordu. Akılcılık, yukarıda ifade edildiği şekliyle hakikati sadece akıl yoluyla değerlendirme çabası iken din ve felsefe en son noktada kendi dünyalarının özde bir olduğunu ifade ediyor, akli da kullanarak imanı, rasyonel bir düşünce temeline oturtmaya çalışıyordu. Akılcılık, bazı insan tabiatının gerçeklerini göremiyor, İslam cemaati arasındaki dayanışmayı parçalama eğilimi olarak gösteriyordu. İşte bu sebeplerden dolayı M. İkbâl bu hareketi akılcılığa karşı bir tepki hareketi olarak nitelendirir.<sup>258</sup> Görüldüğü gibi Eş’arilik, kendisini özellikle akılcılığın aşırılıklarına karşı bir tepki olarak kendini konumlamıştır. Ancak Zahiriler, Mücessimiler, Muhaddisler ve Fakihler gibi aşırılığın öbür ucuna da kaymayıp bu ikisi arasında bir orta yolu benimseyip Ehli Sünnet düşüncesinin belkemiğini oluşturmuştur.

Berkeley’in amacı ve hareket noktasına gelince: Berkeley’in en büyük meselesi kendi geliştirmiş olduğu idealizmi ile XVII. yy.’da yükselen bilimin ontolojik kabullerine karşı çıkararak gücünü ve desteğini bu bilimsel materyalizmden almış ateizmin güç kazanmasını önlemek istemiştir. Berkeley’e göre modern bilim ve onunla birlikte hareket eden bilimsel materyalizm, sanıldığı gibi deizme değil ancak Hobbes’un felsefi sisteminde görüldüğü üzere ateizme götürmüştür. “Güneşin, gezegenler ve yıldızların bu olağanüstü kusursuz sistemi ancak akıllı ve kudreti sınırsız bir varlığın planı ve hâkimiyetinden doğabilir” düşüncesini savunan Newton’dan farklı bir şekilde düşünen bilimsel materyalizm, evrenin son çözümlemede maddeden ya da atomlardan meydana geldiğini savunmuştur. Maddî dünya ve fiziki evren, Tanrı’nın var oluşunun delili olmak bir yana, gerçekten var olan tek varlık alanı olup başka herhangi bir şeye gerek ve imkân bırakmaz.

<sup>257</sup>Bkz. I. Bölüm, İslam akılcılığına tepki, s. 5-9

<sup>258</sup> Muhammed İkbâl, İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay. İstanbul 1997, s. 56-57

Anlaşıldığı üzere materyalizm, Berkeley'e göre, sadece ve sadece maddenin var olup Tanrı'nın hiçbir şekilde var olmadığı görüşünü doğurur.<sup>259</sup> Buna karşılık o, tözün maddi oluşunun kanıtlanamaz oluşunu ileri sürerek varlığı algılanmış olmaya bağlayarak tözün manevi olduğunu öne sürmüştür. Haricî nesnelere varlığını da son tahlilde sonsuz algılayıcı olan Tanrıya bağlamıştır.

Onun halletmeyi düşündüğü bir diğer problemde şüpheciliktir. Ona göre şüphecilik, Locke'un düşüncesindeki "insan zihni doğrudan sadece kendi zihin içeriklerini bilebilir" düşüncesinden çıkar. Çünkü Locke'a göre zihnimize bulunan idelerden bu idelerin dış dünyadaki fiziki nedenlerine yapılacak çıkarımların bütünüyle şüpheli, madde kavramının bizatihi kendisinin de muğlak olduğunu göstermiştir. Bu yüzden töz kavramını tanımlarken "ne olduğunu bilemediğimiz şey" diye tanımlar. Berkeley'in gözünde bu durum şüpheciliğe götürür. Berkeley maddenin var olmadığını sisteminde ortaya koyunca bir yandan materyalistten desteğini almış olacak ve destekten yoksun kalan materyalizm çürümüş sayılacaktır. Diğer taraftan maddenin var olmadığı bir şekilde ispatlanınca şüphe edilecek bir durum da ortada kalmayacaktır.<sup>260</sup>

Görüldüğü üzere Eş'arilik, İslam akılcılığı diye bilinen Mutezilenin Aşırı akılcılığına, her şeyi akıl ile açıklayabileceği, Tanrı'nın işlerinin bile aklın gerektirdiği şekilde cereyan edeceği düşüncelerine bir tepki olarak ortaya çıkarken Berkeley de, idealizmini aynı şekilde XVII. yy. bilimsel materyalizminden güç alan ateizmin yaygınlaşmasına bir tepki olarak geliştirmiştir. Her iki düşünce biçiminin öncelikli kaygısı teolojiktir. Ve bu tepkilerini felsefi bir zemin üzerinde olgunlaştırmaya çalışmışlardır.

### 3.2. ÂLEM ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Âlem, kelâm düşüncesinde Allah'ın dışındaki bütün mümkün ve yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanılan bir terim olagelmiştir. Bu anlamda Eş'ari düşünce sisteminde de aynı şekilde âlemin, cevheri, ârazi, cüzleri ve parçaları ile Allah'ın varlığına delalet ettiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Söz gelimi Gazâli

<sup>259</sup> Ahmet Cevizci, Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi, Bursa 2001, Asya Kitabevi s. 241-242

<sup>260</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e, s. 142-143

âlemin ne oluşu ile ilgili olarak şunları ifade eder: “Âlem basit tabii cisimlerin hepsinin birden toplamıdır.” Bu Âlem, gelişigüzel bir toplama ya da birliktelik olmayıp sağlam ve intizamlı yapısıyla insanları hayrette bırakan eşsiz bir düzene sahiptir. Gazâlî’ye göre bu eşsiz güzellikteki ve mükemmel bir düzene sahip olan âlem bir zorunluluğun sonucu olarak ya da kendi kendine değil, ilâhi bir irade ile sonradan yaratılmış mümkün bir varlıktır.<sup>261</sup>

“Allah’ın ve sıfatlarının dışındaki her şey” olan bu âlem, bir mekânda kendi başına durabilen atomlar ile bu atomlara bağlı olarak durabilen ârazilardan meydana gelmiştir. Bu ifadelerle, Allah’ın bölünmesi ve parçalara ayrılması tasavvur edilemeyen varlığına karşılık âlemin parçalı yapısına dikkat çekmek amaçlanmıştır. Birbirinden ayrılabilen atom parçacıklarından oluşan bir varlığın kendi kendine birleşerek bir bütün ya da bütünler oluşturması imkânsızdır. Bu yüzden âlemin dışından bir müdahale kaçınılmaz olarak gerekli olmaktadır. Bu müdahaleyi yapacak olan da bölünmeyen ve parçalara ayrılması söz konusu olmayan bir varlık olmalıdır ki bu varlıkta Allah’tır. Bu düşüncelerle hareket eden Eş’ariler âlemin tam olarak tanınabilmesi ve Allah’ın varlığından farkının ortaya konulabilmesi için Atom nazariyesine başvurdukları ve geliştirdikleri ileri sürülebilir.

Berkeley’in âlem anlayışına gelince: Daha önceki konularda üzerinde durulduğu gibi Berkeley’in ana tezi varlığın algılanmış olmasıdır ya da başka bir deyişle varlık algıdır. Onun deyimiyle “var olmak algılanmaktır.”<sup>262</sup> Çünkü biz yalnızca bilinç içeriklerini veya algıları bilebiliyoruz. Bu içeriklerin veya algıların haricî dünya denilen bir gerçekliğe dayandıklarını, onların sonucu olarak bizde meydana geldiğini kesinlikle bilmiyoruz diyen Berkeley, bunu bilmemiz için kendi kendimizden çıkmamız ve algılamış olduğumuz bu algıların gerçek bir şeye karşılık olduğunu görmemiz gerekir. Fakat Ona göre bu gerçek dediğimiz şeyler hakkında sahip olduğumuz yegâne bilgi yine kendi algılarımızdan başkası değildir. Sonuçta ise varlık algılanmış olmaya indirgenecektir. Berkeley bu noktada kalmaz, çünkü bu noktada kalmak, sadece öznel, bireysel algıların varlığını kabul etmek anlamına gelir (solipsizm). Oysa Berkeley bu durumdan kurtulma çabası içindedir. O, şeylerin varlığını ve onların doğadaki düzenini kabul ettiği için dışsal şeylerin biz onları

<sup>261</sup> Süleyman H. Balay, Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B. Basımevi, İstanbul 1993, s. 199

<sup>262</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 37, 38, 39

algılamadığımızda bile nasıl var olduğunu ve düzenlerinin nasıl gerçekleştirdiklerini açıklamaları gerekir. Kendisinin solipsist olmadığını ifade eden Berkeley'e göre, biz gözlerimizi kapadığımızda eşya yok olmakta açtığımız zaman tekrar var olmakta değildir. Ve biz öldüğümüz zaman her şey ortadan kalkacak değildir. Böyle bir durumdan kaçınmak için sadece tek bir zihnin değil her biri kendi tasarımlarına sahip birçok zihin ve algılayan öznenin var olduğunu ileri sürer. Öyle ki bu zihinlerden birisi dahi algılamaktan kesildiği anda diğer zihinler algılamaya devam edeceklerdir. Bahsedilen bu bütün zihinler bile algılamaktan düşse ya da bu zihinlerin algılamalarının zaman aralıkları boyunca onları orada var eden bir başka zihin vardır. İnsan zihinleri zaman zaman nesnelere ilgisini kesse bile tüm şeyleri algılayan, bilen, kavrayan ve onları kendisinin buyurduğu kurallara göre (doğa yasaları) görüşümüze sunan her yerde hazır ve nazır, ezeli bir zihin vardır. Bundan dolayı şeylerin varlığı Tanrı'nın varlığına bağımlıdır ve Tanrı, doğadaki şeylerin düzenliliğinin nedenidir. Doğa veya âlem dediğimiz şey de basit olarak Tanrı'nın zihninden, algısının bütününden başka bir şey değildir.<sup>263</sup>

Görüldüğü üzere Eş'ariler geliştirmiş oldukları atomculuk anlayışı gereği âlemin varlığını son noktada Tanrının varlığına bağlamışlardır. Buna karşılık Berkeley'in ileri sürdüğü görüş ise bir çeşit sübjektif idealizmdir. Bu, varlığın en son tahlilde sübjektif birtakım tasarımlardan ibaret olduğu görüşüdür. Ona göre de sonsuz algılayan Tanrı olduğu için âlemin varlığı Tanrının varlığına bağlanmıştır. Her iki düşünüş biçimine göre âlemin varlığı Tanrının varlığına bağlandığına göre âlemin en önemli bir unsuru olan cevherin de manevi olması gerekir.

### 3.3. CEVHER ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Eş'ariler cevheri, kurmaya çalıştıkları metafizik sistemlerinin temel kavramları arasında saymakla felsefecilerden daha farklı ama felsefi bir zemin oluşturmak için kullanmışlardır. Ama bu cevher, kendilerinden etkilendikleri söylenen eski Yunan atomculuğunda olduğu gibi ezeli-ebedi olamazdı. Çünkü bu anlayış, İslam düşüncesinin temelini oluşturan "tek ezeli-ebedi varlık Allah'tır" anlayışı ile çelişmiş

---

<sup>263</sup> Bkz. Berkeley, a.g.e., s., 38; Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş. Vadi Yay. Ankara 1996, s. 86-87

olurdu. Buna rağmen bütün nesnelere ya da bir başka ifade ile cisimlerin değişik niteliklere sahip olan bir ‘cevher’ i ve bir özü olduğunu kabul etmektedirler.

Buna karşılık Berkeley, cevheri ya da kendi değimiyle maddi töz’ü kabul etmez daha doğru bir ifade ile onun nazarında bu bir objektif varlık değildir. Berkeley’e göre varlık algılanmış olmaktır. Dolayısı ile zihinsel bir içeriktir.

Eş’ari anlayışa göre bütün âlem, cisim, cevher ve ârazilardan meydana gelmiştir. Ârazilar sürekli değiştikleri için hâdistirler. Cevherlerde ârazilardan yoksun olamadıklarından cevherler ârazilardan önce var olmuş olamazlar. Buna bağlı olarak ârazilar gibi cevherler dolayısıyla cisimler ve bütün âlem de hâdistir. Âlemin sonradan oluşu böylece aklî olarak temellendirildiğinde Tanrının varlığının kanıtlanması çok daha kolay olacaktır.<sup>264</sup> Dolayısıyla cevherin varlığı ârazilara bağlanarak objektifliği ortadan kaldırılmış ve onun varlığı da Allah’ın varlığına bağlanmıştır. Böylece biraz önce yukarıda bahsettiğimiz cevherin varlığı ârazilar dolayısıyla Allah’a bağlanmıştır.

Berkeley’in ‘var olmak algılanmış olmaktır’ sözü bir şeyin algılanmadığında var olup olmadığını sormamıza yol açar. Berkeley zihnimizin dışında, zihinden bağımsız olarak haricî nesnelere varlığını yadsımaz. Çünkü onlar zihinden bağımsız olarak deneyimle test edilebiliyorlar. Dolayısıyla bizim onları algılamamızın zaman aralıkları boyunca ya da algılamadığımızda onları orada algılayan, var eden bir başka zihin vardır.<sup>265</sup> İnsanların zihnindeki algılama sona erse bile, her şeyi bilen ve kavrayan, onları sürekli algılayan, her yerde hazır ve nazır bir zihin vardır. Berkeley bir cisimler dünyasının varlığını yadsımaz, fakat özellikle zihinden bağımsız ‘maddi bir cevher’in varlığı anlayışına itiraz eder.<sup>266</sup>

Cevherler âraziların kendilerinden çekilmeleriyle yok olur ya da varlıkları sona erer. Eş’ari düşüncesinde, eğer Allah bir cevheri yok etmek isterse oluşları bir başka deyişle âraziları ortadan kaldırır.<sup>267</sup> Dolayısıyla cevherlerin sürekli anlık ârazilara mekan olması ve ârazsız kalmaması, bu cevherlerin kendi başlarına ve bağımsız hareket edemediklerinin kanıtıdır. Bu nokta, onları, Eş’ari kelâm düşüncesinde

---

<sup>264</sup> Câbiri, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çec. B.Köroğlu-H.Hacak E.Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 236-237

<sup>265</sup> Berkeley, Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma, s. 79

<sup>266</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 49

<sup>267</sup> A.S. Tritton, İslam Kelâmı, Çev. M. Dağ, Ankara 1983, s. 177



ârazların sürekli atomlar ya da cevherler üzerinde yaratıldıkları sonucuna götürmüştür ki bu da aşkın ve mükemmel bir varlığın müdahalesi ile sürekli yaratıldığı anlamına gelmektedir.

Aynı şekilde Berkeley idealizminde de fiziki nesnelere tek tek insan zihinlerinden bağımsız varlıklarının garantisi ya da onları algılayarak sürekli varlıkta tutan Tanrısal zihindir. Bu Tanrısal Zihin istediği anda evrene müdahale edebilir.

Eş'ari anlayışta cevher zihni ve hayali bir varlık olmayıp dış dünyada gerçekliği olan bir varlık olmasına rağmen cevherin varlığı ârazların varlığına bağlanarak flulaştırılmıştır. Berkeley'e göre ise töz ya da cevher maddi olmayıp manevi ya da ruhsaldır.

Bu konuda iki ekolün ortak oldukları nokta her şeyin üstünde ve her şeyin nedeni olan bir tek güç ve zihin vardır ki o da Tanrı'dır.

Berkeley varlığı; algılanmaktan, tek tek insan zihinlerinin algılamasından ve bunların da üstünde Tanrısal zihnin algılamasından çıkarmaktadır. Eş'arilik ise cevheri, varlığın oluşunda temel bir prensip olarak değil, varlığın izahında onun önemine binaen kullanmaktadır. Cevher anlayışının maddi olmayıp manevi oluşu daha çok onların nitelik anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Aşağıda onların nitelik anlayışları karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

#### **3.4. NİTELİK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN**

Eş'arilik, Antik Yunan atomculuğunda olduğu gibi bir atomculuk anlayışını benimsemediği için bize göre âraza cevherden daha fazla önem verir. Cevherlerin varlığı ârazların varlığına bağlı olup ârazların yaratılmasıyla cevherlerin bilinebileceğine inanılmaktadır. Böylece cevherlerin varlığı ârazların devamlılığıyla sağlanıp ârazların ortadan kalkmasıyla da cevherlerin ortadan kalkacağı iddia edilmektedir. Dolayısıyla “cevherler ârazlardan ayrılamazlar” şeklinde bir düşünce ortaya çıkmaktadır. Bütün cevherler ârazlar ile birlikte var olurlar. Âraz ya da ârazları olmayan hiçbir cevherin varlığından söz edilemez. Cevher, belli bir ârazi taşıyor ise onun zıddını taşıyor olması gerekir. Örneğin bir cevher hayat ârazından çıkınca artık ölüm ârazını taşıyor demektir. Eş'ariler bütün ârazların peş peşe iki anda varlıklarını sürdüremeyeceğini kabul ederler. Dolayısıyla ârazlar kesintili ve

süreksizdirler. Bu anlayışlarından dolayıdır ki ârazlar tarif edilirken şöyle denmiştir: “Ârazlar, varlığının devamlılığı olmayan şeylerdir. Onlar cevherlere ve cisimlere ilişirler. Var oluşlarından hemen sonraki anda yok olurlar.”<sup>268</sup>

Berkeley’e göre ârazlar ya da nitelikler dediğimiz renk, ses, tat, koku vb. ikincil nitelikler yani sübjektif varlıklardır ki bu da zihin olmaksızın ya da algılanmadan varlıklarının olamayacağı anlamına gelir. Aynı şekilde Berkeley bir adım daha ileri giderek birincil niteliklerin de sadece zihinde var olan ideler olduğunu ileri sürer. Ana tezini bunun etrafında şekillendirmeye çalışır. Konuyla ilgili olarak önemli eseri “İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine” adlı eserinde şöyle der: “Birincil ve ikincil nitelikleri birbirlerinden ayıranlar var. Onlara göre uzam, şekil, hareket, hareketsizlik, katılık ya da geçirmezlik ve sayı birincil; renk, ses, tat ve benzerleri gibi diğer duyulur nitelikler de ikincil niteliklerdir. Böyle düşünenler ikincil niteliklerden edindiğimiz idelerin zihin olmaksızın ya da algılanmaksızın var olan bir şeyin benzerleri olmadığını kabul ediyorlar. Öte yandan birincil niteliklere ilişkin idelerimizin ise madde adını verdikleri, yani zihin olmaksızın var olan ve düşünmeyen bir tözde bulunan şeylerin resimleri ya da imgeleri olduğunu öne sürüyorlar. O halde, madde içinde uzam, şekil ve hareketin edimsel olarak kalıcı olduğu, eylemsiz, duyumsuz bir töz anlamına geliyor. Ancak buraya kadar ortaya koyduklarımıza göre uzam, şekil ve hareketin yalnızca zihinde var olan ideler olduğu, bir idenin bir başka ideden başka hiçbir şeye benzeyemeyeceği ve sonuç olarak uzam, şekil ve hareketin algılamayan bir tözde var olamayacakları apaçıktır. Buradan ‘madde’ ya da ‘cisimsel töz’ kavramında bir çelişme olduğu kolayca anlaşılmaktadır.”<sup>269</sup>

Görüldüğü gibi Berkeley’e göre birincil ve ikincil nitelikler ayrımı bir çelişmeden ibarettir. İkincil niteliklerin varlığını kabul edenlerin, bunların varlığı konusunda düşündüklerinin aynı şekilde aslında birincil nitelikler içinde kabul edilmesi gerekir.

Eş’ari ekolünün genel anlayışına göre birincil ve ikincil nitelikler ayrımı yapılmışsa<sup>270</sup> da âraz anlayışları gereği onlar süreksiz her an Allah tarafından

<sup>268</sup> Bâkılânî, Temhid, s. 18 (Câbiri, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı s. 245’den naklen)

<sup>269</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 40-41

<sup>270</sup> Bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 194

yaratılıp yok edilmektedir. Bu da birincil niteliklerin de tıpkı Berkeley’de olduğu gibi sübjektifliğini gündeme getirir

### 3.5. NEDENSELLİK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Daha önce gördüğümüz üzere, Eş’ariler cevherin varlığını ârazlar bağladıkları için cevherin varlığından açıkça bahsetmeleri mümkün görünmüyor. Berkeley de tözün maddi oluşunu reddetmiş ve onu manevi olduğunu söylemişti. Bu durumda cevherin maddiliğini kabul edilmediğinden doğal olarak bir nedensellik anlayışını da benimsememişlerdir.

Her iki düşünceye göre, her şeyden bağımsız olarak bir nedensellik kanununu kabul etmek hem teoloji anlayışları açısından hem de kurmaya çalıştıkları felsefi sistemleri açısından pek mümkün görünmemektedir.

Eş’arilere göre âlemdeki her şey cevherlerin ortaya çıkıp sonra yok olmaları ile gerçekleşiyor. Eş’ari ontolojisinde Allah, âlemi oluşturan cevherleri, ârazlar yaratıp sonra tekrar yok ederek oluşturup kaim kılmaktadır. Allah’ın varlığı söz konusu olmadan varlıkların var ya da yok olmaları mümkün değildir. Cevherlerin aralarında zorunlu bir bağ da söz konusu olmamaktadır. Bu cevherlerin aralarındaki tüm bağlantılar ve değişimler de sonsuz güç ve kudret sahibi bir varlık olan Allah tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla varlıklar arasında bir nedensellik bağlantısından söz etmek mümkün değildir. Bir cümleyle Allah sürekli ârazlar yaratarak cevherleri oluşturan ve böylece âlemdeki hareketi ve değişimi yine cevherlerin birbiri ile olan ilişkilerini sağlamaktadır.<sup>271</sup>

Berkeley’in sisteminde de âlem ve doğada, iradeden yoksun bir nedensellik yasaının varlık bulması mümkün değildir. Tıpkı Eş’ariler gibi Berkeley de her şeyden bağımsız bir nedensellik kanununu kabul etmez. Ona göre nedensellik kanunu olarak düşünülen şey aslında yanılısamadan ibaret bir durumdur. Çünkü kişi, ideler arasında devamlı bir ardardalık gözlemler. Bu gözlemlerinde idelerin bazıları yeniden canlandırılır, diğer bazıları konumlarını değiştirerek farklılaşır ya da tamamen ortadan kaybolur. Bu noktada yanılarak insanlar şu sonucu çıkarıverirler: Bu idelerin kendilerinin dayandıkları ya da onları üreten ve değiştiren bir sebebi

---

<sup>271</sup> Bkz. Cağfer Karadaş, Bâkılânî’ye göre Allah ve Âlem Tasavvuru, s. 60

olmalıdır. Bu sebebin varlığını da maddede bulurlar.<sup>272</sup> Berkeley bu konudaki düşüncelerini daha önce belirtildiği üzere *İlkeler*'de şöyle ifade eder: “Belli duyu idelerini sürekli olarak başka idelerin izlediğini algıladığımızda, bunun kendi işimiz olmadığını bildiğimiz için, idelerimizin kendilerine bir güç yükler, onları etmen sayar ve hemen birini diğerinin nedeni yaparız ki, bundan daha saçma, daha anlaşılabilir bir şey olamaz. Cisimlerin hareketine, çarpışmalarına sesin eşlik ettiğini algıladığımızda ikincisinin ilkinin etkisi olduğunu düşünmek eğilimindeyiz”<sup>273</sup> diyerek insanların genelde böyle iki olay arasında zorunlu bir ilişki varmış gibi algılama temayülünde olduğu kanısındadır. Aslında bu, Ona göre tamamen bir yanılsamadan ibarettir

Eş'ari ekole mensup büyük İslam âlimi Gazâli de neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağlantı görmez ve konuyla ilgili olarak tıpkı Berkeley gibi şöyle düşünür: Alışkanlığın bir sonucu olarak birinin sebep diğerinin sonuç olduğuna inanılan iki şeyden birinin diğerinin peşi sıra hemen ardından gelmesi bize göre zaruri değildir. Bunlardan birinin ispatı ya da varlığı diğerinin ispatı ya da varlığını gerektirmez.<sup>274</sup>

Gazâli nedenselliği reddederken ateşe yaklaştırılınca pamuğun yanması olayında, ateşin yanma olayının sebebi oluşuna dair bir delilin bulunmadığını ileri sürer. Ateş ve pamuğun bir araya getirildiklerinde ateşin pamuğu yakmasını gözlemlememiz sadece pamuğun ateşin yanında yandığını gösterir. Ateş sebebi ile yandığını göstermez.<sup>275</sup>

Benzer düşüncelere Berkeley'in “İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine” adlı eserinde de rastlamak mümkündür. O, doğa olaylarının normal akışında, ideler arasında “sebebi sonuç ilkeleri”nin mevcut olduğunu söyleyip bu ilişkiyi kendi tarzında kabul eder. Ancak bu ilişki zorunlu bir ilişki olmayıp olayların tekrarlanmasından dolayı kişi, geçmişteki tecrübe ve gözlemlerinden de hareket ederek “alışkanlık düzeyinde yapılan bir genelleme” esasına dayanır. Bu noktayı biraz açacak olursak; gerçekte ideler arasındaki ilişki “sebebi-sonuç arasındaki ilişki”yi ima etmez veya gerektirmez. “Sebebi-sonuç arasındaki ilişki” sadece

<sup>272</sup> Hacı Mustafa Açıkgöz, Berkeley ve İmmateryalist Metafizik, Elis Yay.,Ankara2003, s. 166

<sup>273</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 53

<sup>274</sup> Gazâli, Filozofların Tutarsızlığı, Çev., Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 181

<sup>275</sup> Gazâli, a.g.e. s. 182

gösterge ile gösterilen arasındaki ilişki gibidir. Bu bağlamda kişinin gördüğü ateş, hissettiği acının nedeni değil, fakat acının kişiye ön uyarı işareti durumunda olduğudur. Aynı şekilde, kişinin işittiği ses, hareket eden bir nesnenin sonucu olmayıp, sesin kendisinin işaretidir.<sup>276</sup>

Ancak Berkeley doğada ve âlemde zorunlu bir nedensellik anlayışını kabul etmemesine karşın bilgi ve bilimin mümkün olabilmesi içinde doğada ve âlemde gerçekleşen olayların bir düzenlilik içerisinde cereyan ettiğini kesinlikle yadsıyamayarak bunun bir gereklilik olduğunu aksi takdirde sonsuza dek ne yapacağımızı bilemez bir halde ve şaşkınlık içinde olabileceğimizi ifade eder. Doğa yasalarını yaratıcının bilgeliğiyle, iyiliğini açığa vurduğu düzenli zincirlemelerle açıklamaya çalışan Berkeley, tekrar edelim doğa yasalarının varlığını yadsımaz. Onun yadsıdığı şey sadece iki olay arasında (neden- sonuç) zorunlu bir ilişkinin varlığıdır.

Eş'ariler de aynı şekilde nedenselliği kabul etmeyişlerine karşılık bilginin imkânı için ve nesnelere sabitliğini açıklamak için doğa ve âlemde bir düzenin varlığını kabul ederler. Âlemdeki bu düzeni de *âdet* ve *sünnetullah* kavramları ile açıklarlar. Nitekim İbn Hazm bu âdet anlayışını Eş'arilere nispet ederek şöyle der: Onlar, mucizelerin ihlal ettiği olayların normal akışını adlandırmak için "tabiat" yerine "âdet" terimini kullandılar.<sup>277</sup> Dolayısıyla onlara göre belli olayların düzenliliğini ve önceden tahmin edilebilirliğini izah eden tabiat ve nedensellik değil aksine âdet ve âdetin devam edeceğine dair tekrar tekrar yaratılan bilgidir. Bundan dolayı "*Filozofların Tutarsızlığı*" adlı eserinde Gazâli, ay tutulmasında dünyanın ay ile güneş arasına girmesi ve güneş tutulmasında ayın, güneş ile dünyanın güneşe bakan tarafına girmesi sebebiyle meydana geldiğini söyleyerek bu tutulmaların önceden bilinebileceği inancındadır.<sup>278</sup> Buradan hareketle Gazâli, ay ve güneş tutulmasında her defasında Güneş ve Ayın tutulmasından yola çıkarak 'dünya ve ayın arasında nedensel bir bağ bulunduğu iddia edilemez' der. Onun asıl ifade etmek istediği şey: Dünya ve ayın belirli bir evresi ile birlikte eş zamanlı olarak ay ve güneş tutulmasını yaratması Allah'ın âdetidir. Bununla birlikte bu iki eş zamanlı yaratma

---

<sup>276</sup> Berkeley, a.g.e., s., 74

<sup>277</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turan, Kitabevi Yayınları İstanbul 2001, s. 417

<sup>278</sup> Gazâli, a.g.e. II. Mukaddime, s. 13

ile eş zamanlı olarak zihnimizde, o âdetini değiştirmek istemedikçe hem ay hem de güneş tutulmasının aynı şartlar altında belli sürelerde düzenli olarak vuku bulacağına dair bilgiyi veya izlenimi yaratmak da Allah'ın âdetidir.

Sonuçta her iki düşünce akımı da neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmeyerek nedensellik anlayışını reddederler. Bir olayın hemen diğer olayın peşi sıra gerçekleşmesi birinin neden diğerinin sonuç olduğu mutlak gerçeğine götürmediği, sadece biri diğerinin bir işareti bir göstergesi olduğu anlamına gelebileceği ifade edilebilir. Bu noktadan hareketle aslında her iki düşünce sistemi de neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağlantının varlığını kabul etmek ile mucize meselesinin çıkmaza girebileceğini çok iyi biliyorlardı.

### 3.6. MUCİZE ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Nedensellik anlayışı ile yakından ilgili olan mucize konusunda Eş'ariler ve Berkeley sahip oldukları teolojileri gereği geliştirmiş oldukları düşünce sistemlerinde tabiattaki düzenin Tanrı tarafından geçici bir süre ile askıya alınabileceğine inanıyorlardı.

Eş'ariler'in tabiattaki nedenselliği reddettiklerini bir önceki konuda görmüştük. Hiçbir yaratık, herhangi bir şeyin nedeni olamazdı. Tabiattaki şeyler ve varlıklar bir sonuç üretecek güç ve vasfa sahip değildirler. Tabiattaki insanlar ve nesnelere sahip gördükleri sözde güç etkin bir güç değildir.<sup>279</sup> Yaratıkların sahip oldukları güç, tüm gerçek kuvvete sahip olan Allah tarafından verilmiştir. Âlemdeki nesnelere her an yaratılan ve yok edilen bölünmez parçalardan meydana gelmiştir. Onları ve niteliklerini yaratan, yok eden ve böylece âlemdeki hareketi ve değişimi sağlayan Allah'tır. Dolayısıyla sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağlantıdan söz edilemez. Âlem, Allah'ın sürekli ve her an tekrarlanan faaliyeti ile ayakta durmaktadır. Bir nedenden bahsedilse bile bu görüntüdedir, yanılsamadır. Sonucun ortaya çıkışını ve kendisini Allah yaratmaktadır. Âlemdeki nesnelere devamlı bir mahiyete sahip değildir. Söz gelimi ateş yakma niteliğine sahip değildir. Allah maddede ateş değince yanıcılık özelliğini yaratır. Bu genelde böyledir ama bununla birlikte bir peygamberin ateşe atılıp yanmayacağı gibi mucizeler de zaman zaman gerçekleşir.

---

<sup>279</sup> Eş'ari, Makâlât, s. 539

“Bu yanmayış ya ateşin özelliğini değiştirmek veya bu peygamberin özelliğini değiştirmek suretiyle olur. Yüce Allah veya görevlendirdiği bir melek ateşte sıcaklığın peygamberin vücuduna geçmesine mani olan bir vasıf meydana getirir ve bu suretle ateş yakıcılığını muhafaza edip ateş olarak kaldığı halde peygambere tesir etmez. Veya Allah peygamberin vücudunda öyle bir özellik meydana getirir ki et ve kemikten meydana gelen bedeninde bir değişiklik olmadığı halde, bu özellik ateşin kendisine tesir etmesini önler.”<sup>280</sup>

Görüldüğü gibi Eş’ariler mucizelerin imkânını ya da mümkünlüğünü kanıtlamak için nedensellik yasasını tümüyle reddetmişlerdi.<sup>281</sup> Onlara göre sebebin sonucu meydana getirme gücü kesinlikle yoktur. Bu güç sonsuz güç ve kudret sahibi Allah’a aittir.

Berkeley’in sisteminde de Tanrı, nesnelerin normal akış düzeninin dışına zaman zaman çıkabilmektedir. Bu güç kendisinde mevcuttur. Zira konuyla ilgili olarak eserinde şunları ifade eder: “Gerçekten de doğayı yaratanın kimi durumlarda şeylerin olağan dizisinin dışında bir görüntü ortaya koyarak egemenliğini göstermesi gerekebilir. Genel doğa kurallarından ayrılışlar insanları şaşırtarak ilahi varlığı korku ve saygıyla kabul etmelerini sağlamak için uygun yollardır.”<sup>282</sup> Mucizenin varlığını kabul etmekle birlikte Berkeley, Tanrı’nın varlığının kabul ettirilmesi için bu tür mucizelere pek gerek olmadığını düşünür. Ona göre kâinattaki düzen, bilgelik ve uyum doğadaki Tanrı’nın varlığına ve iyiliğine yönelik apaçık kanıtlar olarak, birazcık düşünen zihinler için kendini gösterecektir. Ancak doğanın mimar ve ayakta tutanı olan bu aşkın ruh kimi zaman zorunlu bir şekilde doğadaki olay ve olguların doğa ve düzenli akışına müdahale edip değiştirebilir. Berkeley’e göre bu tür müdahaleler sonucu olağan dışı gerçekleşen olaylar mucize olarak adlandırılır. Buradaki müdahale sonucunda ortaya çıkan ve mucize olarak değerlendirilen alışılmışın dışındaki sonuçsal olay, Tanrı’nın sonsuz bilgisi, gücü ve iradesi ile doğanın düzenleyicisi, sevk ve idarecisi olma sıfatını insana açmasından başka bir şey değerildir.

---

<sup>280</sup> Gazâli, a.g.e., s. 186

<sup>281</sup> Bkz. M.İkbal, İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997 s. 60-61

<sup>282</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 73

Gerçek Eş'ariler gerekse Berkeley sistemlerinin merkezinde yer alan Tanrı anlayışı gereği nedensellik anlayışını reddederek mucizeye yer açmışlardır. Bu iki düşünce ekolüne göre “aynı nedenler, aynı şartlar ve ortamlarda aynı sonuçları” doğururlar şeklinde kesin ve değişmez bir genelleme yapmak doğru değildir. Tanrı istediği ve gerek duyduğu zaman bu düzenli ve fakat zorunlu olmayan akışı bozabilir.

Âlemi oluşturan varlıklar ve olaylar arasında bir nedensellik yasası ve buna bağlı olarak bir düzenlilik yoksa ve Tanrı istediği zaman bu âleme müdahale edebiliyorsa insanların haricî varlıklar ve olaylar hakkındaki bilgisi nasıl olabilecektir? Şimdi onların bilgi anlayışlarını karşılaştırmaya çalışalım.

### 3.7. BİLGİ ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Eş'ariler bilgi anlayışlarını ortaya koyarken “şey nedir?”, “mahiyeti hakkında neler biliyoruz?” şeklindeki sorulara cevap aramışlardır. Eş'ari metafizik düşüncesini derleyip toplayan ve sistemleştiren Bâkılânî, bilgiyi şöyle tanımlamıştır: “Bir şey nasılsa o şekilde bilmek”.<sup>283</sup> Dolayısıyla bir “şey” Eş'ariler tarafından ‘var olan şey’ şeklinde tanımlanmıştır. Her şey bir mevcudiyet, her mevcudiyet de bir şeydir.<sup>284</sup> Eş'arilere göre varlık ister zorunlu ister mümkün olsun eşyanın kendinde mevcuttur. Bu yüzden Eş'arilere göre bilginin konusu olan ‘kendinde şey’ var olan bir şey ya da cevherdir.<sup>285</sup> Ancak bu cevher Allah’ın kendisinde arazlar yaratmasına bağlandığı için varlığın bilgisinin sübjektifliğini gündeme getirmektedir.

Berkeley de “bilgi nedir?”, “bilme konusuna ilişkin olan şey, neyin bilgisidir?”, “her şey bilinebilir mi?” gibi sorulara verdiği cevaplarla bilgi anlayışını temellendirmeye çalışır. Eğer bir bilme eylemi gerçekleştirilecekse, önce bir bilen ve bilme eylemine konu olan nesne gerekir. Bu ikili arasındaki ilişki de “algı eylemi” vasıtası ile kurulabilir. Berkeley’e göre bilginin elde edilmesinde öncelikle maddeye ve maddi cevhere ilişkin idelerin insan algısının konusu olması gerekir. Ancak Berkeley, birincil ve ikincil nitelikleri birbirinden ayırmadığı için varlığı algılanmış olmaya bağlamaktadır. Bu ise varlığın bilgisinin sübjektifliğini gerektirir

<sup>283</sup> Bâkılânî, Temhid, s. 34

<sup>284</sup> Bkz. Muhammed İkbâl, a.g.e., s. 59

<sup>285</sup> M. İkbâl, a.g.e., s. 68



Eş'ariler, bilgiyi mutlak bilgi ve sonradan elde edilen bilgi şeklinde ikiye ayırırlar. Birincisiyle Tanrısal bilgiyi ikincisiyle insanların elde ettikleri bilgiyi kastederler. Tanrısal bilgi bütün her şeyi kuşatan bir bilgi olarak diğer bilgi türlerinden tamamen farklıdır. O tanımlanamaz, zaman ve mekân kavramları ile sınırlanamaz. Eş'arilere göre Allah, Kur'an'da kendi bilgisine ulaşmaları için insanları bu âlemi incelemeye ve düşünmeye sevkeder.<sup>286</sup> İnsanlar, Allah'ın bilgisine, dış âlemin ve kendisinin bilgisinin yanı sıra akıl yürütmeye de ulaşır.

Berkeley'e göre bilgi Tanrısal bir veridir. İnsan anlama ve irade yetileri donanımı vasıtasıyla bu veriyi ya da bilgiyi elde etmek ile yükümlüdür. İnsan ilk önce anlama yetisinin farkına varıp bu fonksiyonel özelliğini keşfetmesi gerekir. Yani insan Berkeley'e göre anlama yetisini kullandığı ölçüde kendisi ve dış dünya hakkında bilgi sahibi olur. Bu bilgi vasıtasıyla da Tanrı'nın bilgisine ulaşır. Ona göre zaten, en son noktada, insandan beklenen budur: Tanrı'nın bilgisine ulaşmak.<sup>287</sup>

Eş'arilere göre zaman, mekân, renk tat, koku, sıcaklık vb. nitelikler bilenin zihninde var olan ve objektif bir realiteye tekabül etmeyen sübjektif özelliklerden ibarettir. Başka bir deyişle birincil ve ikincil nitelikler arasında bir ayrım yapmamışlar ve bunları geçici, sübjektif bağıntılara indirgemişlerdir.<sup>288</sup> Aynı şekilde Berkeley'de birincil niteliklerin de aynen ikincil nitelikler gibi süjeye bağlı olduğunu, ikincil nitelikler gibi birincil niteliklerin de sadece zihinde var olduğunu veya var olacağını düşünür.<sup>289</sup> Dolayısıyla her iki düşünüş biçimine göre de madde kavramı manevi olduğu için ona ait bilgimiz de manevi durumdadır. Bu durumda bilginin objektifliğinden değil sübjektifliğinden söz etmek gerekir.

Eş'ariler, yaratılmış (hâdis) bilgiyi zarurî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayırıyorlardı. Zarurî bilginin kaynağı duyular iken kesbî bilginin kaynağı ise akıldır. Anlaşılacağı üzere Eş'arilere göre bilgi elde etme iki yolla gerçekleşir. Ya duyular vasıtasıyla dış dünya hakkında bilgi ediniriz ya da duyular yoluyla elde edilmiş zihin içerikleri arasında bir takım bağlantılar kurarak yeni bilgiler elde ederiz. Berkeley'de gelmiş olduğu ampirik gelenek gereği bilgiyi dış duyum ve iç duyum sonucu oluşan bilgi şeklinde ikiye ayırır. Dolayısıyla ona göre, zihinden bağımsız haricî nesnelere

<sup>286</sup> A'raf suresi, 185. ayet; Bakara Suresi, 29. ayet; İbrahim Suresi ,32-34. ayet

<sup>287</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 14

<sup>288</sup> M. İkbâl, a.g.e., s., 59

<sup>289</sup> Berkeley, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, s. 40

bilebilmemizin sadece iki yolu olabilir: Biz bunları ya duyu ya da akıl yoluyla biliriz, der.<sup>290</sup> Ancak o, bu iki bilgi kaynağından yola çıkılarak haricî nesnelere maddi bir varlığının olduğunu görüşünü kesinlikle kabul etmez. Eş'ariler de belli belirsiz bir cevherin varlığını kabul etseler de sonuçta cevherin varlığını ârazilara bağlayarak cevherin objektifliğini ortadan kaldırmış oluyorlar. Böylece bilgi için tıpkı Berkeley'de olduğu gibi sübjektif bir zeminden başka bir yer kalmamış oluyor.

Ancak Eş'ariler atomlar arasında bir nedensellik ilişkisinin varlığını kabul etmeyerek bilginin imkânından da şüphe etmezler. Çünkü onlar, bu güçlüğü "Allah'ın âdet"i ya da "sünnetullah" kavramları ile aşmaya çalışmışlardır. Buna göre duyu bilgileri bu dünyada Allah'ın âdetine göre belli bir düzen içinde meydana gelmektedir. Berkeley'in gözünde de maddi töz ya da cevher gibi bütünüyle muhal bir şeyin nedensel bir etkinlik içinde olabilmesi mümkün değildir. Nedenselliği kabul etmeyişine karşın bilginin mümkün olduğunu savunan Berkeley'e göre insanın dışında doğa ve içindekileri yaratan Tanrı doğayı belli ilkeler ve kurallar dâhilinde ikame ve idare etmektedir. Bu kurallar ve ilkeler sayesinde ki biz doğadaki nesnelere yapı durum ve işlevlerine yönelik bilgiler elde edip eylemde bulunuyoruz

Anlaşılacağı üzere Eş'ariler ve Berkeley, âlemde bir düzenin ve sistemin varlığına karşı çıkmazlar. Onların karşı çıktığı bu düzende bir zorunluluğun olduğudur. Ancak nedensellik kanununu kabul etmedikleri için bilginin mümküniyeti konusu sistemlerinde tartışılır olmuştur. Bu durumun farkında olan Eş'ariler geliştirmiş oldukları 'âdet' anlayışıyla, Berkeley ise 'idealar arasında bir düzenlilik' anlayışıyla bu güçlüğü aşmaya çalışmış ve bilginin mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Böylece bilime de bir yer açmışlardır

Yukarıdaki karşılaştırmalarda gördük ki Tanrı kavramı hem Eş'ari düşüncesinde hem de Berkeley sisteminde hep merkez ve belirleyici bir konuma sahiptir. Aşağıda bu konuya kısaca değinilerek bölüm bitirilecektir.

### **3.8. TANRI ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN**

Eş'ariler, düşünce sistemleri ve metafizik anlayışlarının merkezinde yer alan Allah ve O'nun varlığını bir inanç ilkesi olarak en başta kabul ederler. Diğer bütün

---

<sup>290</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, s. 45-46

varlıkların onun irade ve kudretiyle meydana geldiği inancındadırlar. Berkeley de sistemin bir teminatı olarak Tanrı'nın varlığını birliğini kabul eder. Çünkü onun anlayışına göre “var olmak algılanmak” tır. Dolayısıyla Tanrı sonlu algılayıcıların ve bütün varlıkların sonsuz algılayıcısıdır. Berkeley'in varlıklar sınıflamasında bütün varlıklara varlıklarını veren aşkın, yaratıcı ve tek olan bir varlık daha vardır ki, O da, Tanrı'dır. Evrenin ve içindeki varlıkların varlığa gelme ve varlıkta kalmasının teminatı Tanrı'dır.<sup>291</sup>

Hem Eş'ariler hem de Berkeley, Tanrı'nın varlığını kabul etmekte, O'nu, varlığın sebebi olarak görmekte, onun zât ve hakikati ile var olduğu konusunda hem fikirdirler. Bunun gibi O'nun mürekkep olmamasında ve tarifinin yapılamamasında da hem fikirdirler. Evrendeki değişmez düzenliliklerin, kesintisiz sürekliliklerin, yaratılmışlardaki büyük oranda şaşırtıcı görkem, güzellik ve kusursuzluk, küçük şeylerdeki ince ve duyarlı düzen ve bütündeki şaşmaz uyum konusunda da hep ortak düşünürler.

Eş'arî anlayışa göre, Allah Zorunlu varlıktır (*vacibu'l vücüt*'tur). Onun varlığı zatıyla özdeştir. Eş'ariler Allah'ın varlığını ispatlamakta nihaî neden fikrinden yola çıkıyorlardı. Aynı şekilde Berkeley'de Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere nedenselliğe dayanan bir delile başvurur. Ancak nedenselliğe dayanan bu delil, algılandıkları zaman var olan fiziki nesnelere arasında olmayıp, zihindeki ideler arasındaki bir nedenselliklerdir.

Eş'ariler Allah'ın varlığını geliştirdikleri atom anlayışına dayalı olarak şöyle bir akıl yürütmeye ispata çalışırlar: İçinde yaşadığımız dünya mümkün bir âlemdir. Sonuç olan her şeyin bir nedeni olması gerekir. Bu evren ve dünya da bir sonuçtur. O halde bu evren ve dünyanın da bir nedeni olmalıdır. Her hangi bir başka nedene bağlı olmayan bu neden Allah olmalıdır. Bir kıyas formu içerisinde bulunan büyük öncül (her olayın bir nedeni olması) her hangi bir delile ihtiyaç göstermez, evren ve dünyanın sonuç olduğu küçük öncül (bir nedenin sonucu) şöyle ispatlanabilir: Evren ve dünyada bulunan her şey ya maddedir ya da niteliktir. Bir niteliğin şarta bağlı olma özelliği açıktır. Madde ya da cevherin de bir nedene dayanması hiçbir maddenin niteliklerden ayrı olarak var olamayacağı gerçeğinden anlaşılmaktadır.

---

<sup>291</sup> Bkz. Berkeley, a.g.e., s. 126-127

Dolayısıyla niteliğin bir nedene bağlı olması gerektiği, maddeninde bir nedene bağlı olmasını gerektirmektedir. Bu neden de Allah'tır.<sup>292</sup> Görüldüğü gibi Eş'arilerin atomculuk anlayışı Allah'ın varlığını ispatlama konusunda işlerini ne kadar kolaylaştırmıştır.

Berkeley de geliştirmiş olduğu sistemi gereği benzer bir akıl yürütmeye Tanrı'nın varlığına ulaşır. İnsanların zihinlerinde algıladıkları, doğrudan bildikleri ideler vardır. Nedensellik ilkesi uyarınca her şeyin bir nedeni olması gerekir. Peki zihnimizdeki bu ideleri meydana getiren varlık nedir veya kimdir? Berkeley'e göre zihnimizde bulunan bu idelerin nedeni asla insanın kendisi olamaz. Çünkü insanın bu ideleri istediği gibi meydana getirme gücü yoktur. Şöyle de söylenebilir: İnsanın algıladıkları üzerinde herhangi bir kontrolü yoktur. Örneğin aydınlık bir günde gözlerimizin görüp göremeyeceği ya da görüş alanımız içinde bulunan haricî nesnelere seçmek elimizde değildir. Bütün duyular için aynı durum söz konusudur. Duyumlarla elde edilen bu ideler bizim irademizin yarattığı şeyler değildir.<sup>293</sup> Bu idelerin nedeni maddenin kendisi ya da dış dünyadaki fiziki nesnelere de olamaz. Çünkü Berkeley, fiziki nesnelere var olmadıklarını kendince kanıtlamıştır. O halde zihindeki idelerin nedeni, başka bir tinsel töz olmalıdır ki, Berkeley'e göre bu da Tanrı'dır.

Eş'ariler ve Berkeley Tanrının bazı sıfatlara sahip olduğunu düşünürler. Buna göre Tanrı bilen, kudret sahibi, yaratan ve irade sahibi bir varlıktır. Her iki düşünüş biçimine göre de Allah'ın sıfatları eşsiz ve yaratılmışlarınkinden temelde farklı olduğu yönünde bir ilke geliştirmişlerdir. Öyle ki Tanrı'nın sıfatları yaratılmış ve sonlu varlıkların nitelikleriyle ya da Berkeley'in ifadesiyle sonlu ve sınırlı bir gücü olan faillerin (insan zihni ya da ruhu) sıfatları ile kıyaslanamaz. Eş'arilerin selb ilkesi ya da Tanrı ile sonlu varlıkların mutlak farklılığı bunu ifade eder. Bu doktrin herhangi bir sıfat ya da deyim Allah'a izafe edildiğinde eşsiz bir anlam yüklenmesi ve kesinlikle yaratılmışlarınkine benzer şekilde anlaşılması gerektiğine işaret ediyordu. Onlara göre Allah'ın sıfatları yaratılmışlarınkinden derece olarak değil mahiyet olarak farklıdır. Berkeley de Tanrı'nın sıfatlarının insanlarınkinden çok farklı ve eşsiz olduğunu kabul eder ancak ona göre fark bir mahiyet değil derece

<sup>292</sup> M. Abdul Hayy, Eş'arilik, İslam Düşüncesi Tarihi, Çev., Ahmet Ünal, Editör M. M. Şerif, İstanbul 1990, İnsan Yay., c.I, s. 272

<sup>293</sup> Berkeley, a.g.e., s. 52

farkıdır. “Tanrı hakkında sahip olduğum bütün kavrayış kendi ruhum üzerinde durup düşünmek ve onun kudretini yüceltip kusurlarını ayıklamak suretiyle elde edilmiştir.”<sup>294</sup> Sözü bu derece farkını ortaya koyar.

Eş’ariler ve özellikle Gazâli gibi düşünürler Allah’ın kudret ve ilim sıfatına öncelik vermekle birlikte esas önemi irade sıfatına vermektedir. Çünkü Allah’ın iradesi her şeyin yaratılışında en mükemmel rolü oynar. Bu irade açık ve belli bir anda âlemi ve varlıkları var eder ve seçtiği bir anda var oluşun sebebi olur. İrade aynı zamanda seçme gücüne ve ihtiyara sahiptir. Mümkün olan her şey Allah’ın mutlak, ezeli ve hâkim olan iradesi ile meydana gelmiştir. Bu yüzden iradenin taalluk etmediği şey muhaldir, yani onun başka türlü varlığa geçmesi imkânsızdır. Berkeley’e göre de idelerimizin sergilediği olağanüstü büyük düzen, süreklilik ve istikrar, onların nedeninin sonsuzca akıllı ve kudretli olmasını gerektirir.<sup>295</sup> İlim ve kudret sıfatı ona göre de önemlidir. Ancak ona göre duyulur şeyleri var eden onları ayakta tutan sonsuz algılayan bir zihindir. Dolayısıyla Tanrı’nın en önemli özelliklerinden birisi sonsuz algılayan olmasıdır.

---

<sup>294</sup> Berkeley, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, s. 96

<sup>295</sup> Berkeley, İnsan Bilgisinin İlkleri Üzerine, s. 127

## SONUÇ

Başlangıçta sorduğumuz soruyu burada yeniden ifade edebiliriz: “Eş’arî düşüncede, alemin sürekli yeniden yaratılması fikri, nesnelere atomlardan oluştuğu anlayışına dayanır. Buna bağlı olarak nesnelere niteliklerinin ontolojik gerçekliği inkar edilir. Ayrıca Eş’arilik, âlemdaki tüm varlıklar gibi, insan fiillerinin de Tanrı tarafından yaratıldığını savunduğuna göre, bu da neticede insan bilgisinin içeriğinin de sürekli Tanrı tarafından var edildiği anlamına gelmez mi?” Ya da Eş’arî düşüncenin metafizik ve epistemolojik iddiaları sonuçta Berkeley’in felsefesi gibi bir idealizme götürür mü?” sorusunun cevabını aramaya çalıştık.

Buna göre, Eş’ariler eski Yunan felsefesi ve özellikle Aristocu düşünce kategorilerini sıkı bir eleştiriye tabi tutarak bunları kendi dinî düşünceleriyle uyumlu hale getirmişlerdir. Bu Aristocu düşünce kategorilerden yalnızca cevher ve nitelik Eş’arilerce kabul edilmiştir. Fakat bu cevher, onların kabul ettiği gibi ezeli ve sonsuz olamazdı. Bu yüzden Eş’ariler âzaza biraz daha fazla önem vererek adeta cevherin varlığını ârazilara bağlamışlardır. Ârazlar sürekli Allah tarafından yaratılıp yok edilmektedir. Cevherler, ârazlar olmadan düşünülemeyeceğine göre cevherleri de sürekli yaratıp yok eden Allah’tır. Dolayısıyla cevher adeta bir ârazlar toplamına indirgenmiş olmaktadır. Zaman, mekân, hareket-sükûn, renk, tat, sıcaklık vb. ârazlar algılayan ya da bilen kişinin zihninde sübjektif olarak var olan ve nesnel bir gerçekliği olmayan göreceli özelliklerden müteşekkildir. Böylece Eş’ariler cisimlerin kendilerinin özellikleri olmadığı sonucuna vardılar. Nitelikler onları algılayan insanın zihninde mevcuttur. Cevherin bizzat kendisinin böyle bir özelliği bulunmamaktadır.

İngiliz ampirist gelenek zemininden hareket edip tözün maddi olmadığını iddia ederek idealizme ulaşan Berkeley gibi onlar da nesnelere birincil ve ikincil nitelikleri arasında bir ayırım yapmayarak bunların hepsini öznel ilişkilere indirgediler. Dolayısıyla âlem, aklın nüfuz edebildiği cevherden ve nesnenin bizzat kendisinde bulunmayan, ancak algılayan kişinin zihninde bulunan niteliklerden oluşur. Ârazlardan ayrılması mümkün olmayan cevherin kendisi de bu nitelikler gibi

belli bir zamanla kısıtlı ve geçici bir varlıktır. Böylece var olan her şey geçici ya da sübjektif birimlerden oluşmuş ve belirlenmiş bir süreyle kayıtlıdır. Bu noktada aynı şekilde insan fiillerini de âraz olarak nitelendiren Eş'arilere göre bilginin içeriğinin belirleyicisi de Allah'tır. Bilgimizin kaynağı da Allah'tır. Berkeley'e göre de sonuçta zihnimizdeki idelerin yani bilgi içeriklerinin nedeni Allah'tır. Aslında Eş'ariler cevher kelimesiyle belli belirsiz bir realiteyi veya bir başka deyişle maddeyi îma ediyorlardı. Fakat Berkeley gibi Tanrı'nın yoktan yaratmasını savunma istekleri, tıpkı Berkeley'in idealizminde olduğu gibi mutlak izahını Tanrı'nın iradesinde bulduğunu ileri sürdükleri basit bir öznellikler gösterisi şeklinde anlaşılmasına sebep oluyordu.

Eş'arilerin geliştirdiği atomcu düşünce, önceleri Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığı tarzındaki bir anlayışı temellendirmek için kullanılmışsa da çok kısa bir sürede kelâm ilminin temel bir meselesi olan Allah'ın varlığını, birliğini ve bütün yaratılmışlardan farklı olduğunu kanıtlamak için kullanılır olmuştur. Buna göre âlemin sonradanlığı kanıtlanmış olursa Allah'ın varlığını kanıtlamak da çok daha kolay olacaktı. Bu sebeptendir ki âlem cisimlerden, cisimler ise cevherlerden meydana gelmiştir. Bu noktada âlemin sonradan olduğunu kanıtlamak için cevherin mahiyetinin belirlenmesi gerekir. Onlara göre cevher zorunlu olarak ârazları taşır ve ârazlar sürekli olarak Allah tarafından yaratılırlar. Ârazlar olmadan cevherlerin varlığını tasavvur etmek mümkün olmadığından, cevherler ârazlardan önce var olmuş olamazlar. Dolayısıyla cevherler de sonradan değildir. Her sonradan olanın bir var edicisi vardır ki o da Allah'tır. Eş'ariler bu atomcu düşünceleriyle hem Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığını düşünmüşler ki insan bilgisi de buna dâhildir, hem de O'nun varlığının ispatı konusunda kendilerine bir alan açmışlardır. Ancak bu durumda da Berkeley'inki gibi bir idealizm ile yüz yüze gelmekten kurtulamamışlar. Berkeley düşüncesinde de, maddi bir tözün varlığına karşı çıkışın özünde Hıristiyanlık ve dolayısıyla Tanrı anlayışının olduğu söylenebilir. Bir metafizikçi filozof olan Berkeley, zihinden bağımsız maddi nesnelere algılanamayacağı ilkesinden hareketle varlığı sorgulayarak, kendi felsefi sistemi içinde varlığın varlıkta kalma, var olma teminatını Tanrı'da bulmaktadır. Ona göre varlık, algılanmaktır. Sonlu insan zihinlerinin haricî nesnelere algılamadıkları durumlarda da, Tanrı'yı sonsuz algılayıcı olarak değerlendirmekte, "varlık varsa Tanrı vardır",

bir başka ifade ile “varlık âleminin olabilmesi için Tanrı’ya gerek vardır” sonucuna ulaşmakta ve bunun Tanrının varlığı için bir kanıt olduğunu ileri sürmektedir. Anlaşılacağı üzere her iki felsefenin merkezinde Tanrı vardır ve bu Tanrı dış gerçekliğin ve bilginin teminatıdır.

Araştırmamızın son bölümünde gördük ki, Eş’arî ve Berkeley’in düşünceleri ana noktalarda benzerlikler gösteriyor. Bu durumun sebepleri neler olabilir? Eş’ariler doğu düşüncesi dolayısıyla İslam kültürünün oluşturduğu bir ortamda yetişmişken Berkeley batı düşüncesi dolayısıyla Hıristiyan kültürünün hâkim olduğu bir ortama yetişmiştir. Hem coğrafi hem kültürel ve hem de inanç bakımından birbirinden çok farklı bir ortamda acaba nasıl bu kadar birbirine paralel düşünceler ortaya çıkmıştır. Bize göre bunun birkaç sebebi olabilir.

Eş’ariler ve Berkeley içinden çıkmış oldukları İslam felsefesi ve batı felsefesi Antik Yunan kültüründen etkilenmiş olup onun üzerine kendi felsefelerini bina etmişlerdir. Eş’ariler kendi metafizik sistemlerini oluştururken özellikle atom düşüncesini Yunan düşüncesinden alıp kendi kelâmî anlayışlarıyla da harmanlayıp yeni ve orijinal bir atom anlayışı ve metafizik ortaya koymuşlardır. Berkeley’de Yunan düşünceleri üzerine bina edilerek gelen bir felsefi gelenek içerisinde ampirist bir zeminden hareket ederek idealizme ulaşarak kendi metafizik anlayışını ve sistemini geliştirmiştir.

Eğer, Eş’ariler ve Berkeley’in ortaya çıkmış oldukları dönemleri göz önünde bulundurursak akılcılığa ya da rasyonalizme bir tepki olarak kendilerini konumlandıklarını görmekteyiz. İslam düşüncesinde Mutezile, diğer din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşma ve etkileşim sürecinde fikri tartışmalarla beslenen, akılcı, rasyonalist, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak İslam düşüncesinde derin izler bırakan ve kelâm ilminin konularının ortaya konulmasında ve bunların geliştirilmesinde en büyük etkisi olan bir mezheptir. Fakat bu mezhep, rasyonalizmde o derece ileri gitmiştir ki “Tanrı’nın bütün işlerinin akla uygun olduğu, dolayısıyla her türlü Tanrısal-metafizik hakikatin insan aklı ile açıklanmasının yapılabileceği” noktasına kadar varmıştır. Yine aklın alanını vahyin alanına tam olarak tekabül ettirmekle kalmayıp, daha ileri giderek, Tanrı’nın ‘nakil’ ile değil mutlaka akılla bilinmesi gerektiği, bu ikinci bilginin, değer bakımından birinciden daha üstün olacağı görüşünü ileri sürdüklerini görüyoruz.



Görüldüğü gibi Mutezile'nin akılcılığı adeta sınır tanımaz bir niteliktedir. İşte Eş'arilik bu sınır tanımaz akılcılığa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Sistemlerini de bu esas üzerine kurmuşlardır. Ancak onlar, gerek inançla ilgili konularda gerekse felsefi konularda aklî uygulamalara önemli ölçüde verdiği de görülmektedir. Eş'ariler'in yöntemlerinden ikincisi diyebileceğimiz bu akılcılığı Mutezile'nin ki gibi sınır tanımaz bir akılcılık olmamıştır. Bu akılcılık, Tanrı'nın bazı işlerinin akılla açıklanmalarının yapılabileceğini kabul eder. Bununla birlikte aklı vahyin bütünü ya da temel dinî hakikatler söz konusu olduğunda mutlak bir güç olarak almaktan da çekinir. Berkeley'in içinde bulunduğu ampirist gelenek de akılcılığa bir başka deyişle rasyonalizme tepki olarak ortaya çıkmış ve ampirizm, bu temel üzerinde yükselmiştir. Nitekim Berkeley kendisini akılcılığın aşırılıklarına karşı çıkan biri olarak görür.

Sonsuz güç ve kudret sahibi bir varlık olan Tanrı'nın her şeyi yoktan var ettiğine inanan Eş'ariler ve Berkeley'in teolojik kaygıları da onların ana noktalarda benzer düşüncelerinde etkili olmuş olabilir. Nitekim Eş'ariler'in anlayışına göre Tanrı, evrenin mutlak hâkimi, mutlak efendisi, mutlak kudretidir. Bu Tanrı'nın kendisine tâbi olacağı hiçbir şart, kayıt veya belirleme yoktur. Tersine bütün şart, kayıt ve belirlemeler, onun özgür iradesinin sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır. O evreni istediği için, istediği anda ve istediği gibi yaratmıştır. Eş'ariler düşüncelerinin her aşamasında hep bu kelâmî algılamalara göre hareket etmek gereğini ve zorunluluğunu hissetmişlerdir. Nitekim Eş'ari atomculuğuna göre, Tanrı'nın sadece başlangıçta değil, istediği her an tabiata müdahale etmesi mümkün olabilmektedir.

Berkeley'in de zihinden bağımsız, kendiliğinden var olan maddi töz ya da cevherin varlığına karşı çıkışının özünde, Hıristiyanlık ve dolayısıyla Tanrı anlayışının olduğu söylenebilir. Çünkü o, bağımsız bir maddi töz öğretisinin Hıristiyanlıktaki yoktan yaratma inancına uygun düşmediğine ve Tanrı'nın yaratıcılığına sınırlama getirdiğine inanmaktadır. Bu amaçla O, onsekizinci yüzyılın daha çok din dışı düzeyde gelişen materyalist ve ateist felsefelerine karşı immateryalizmi savunarak kendi metafiziğinin dine uygunluğunu göstermeye çalışmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Açıkgöz, Hacı Mustafa**, Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği, Elis Yay. Ankara 2003
- Adjukiewicz, Kazimierz**, Felsefeye Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara 1994
- Aristo**, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İzmir 1985
- Armstrong, David M.**, Berkeley's Philosophical Writings, Newyork 1965
- Arslan, Ahmet**, Felsefeye Giriş. Vadi Yay. Ankara 1996
- Arslan, Ahmet**, İbn-i Haldun, Vadi Yay., Ankara 1997
- Bağdadi**, Usuli'd-Din, Devlet Matbaası, İstanbul 1928
- Berkeley, George**, Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma, Çev. K.Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996
- Berkeley, George**, İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, Çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1996
- Bilen, Osman**, Klasik ve Modern İslam Felsefesinin Ana Sorunları, 2k Dijital Baskı Sistemleri, İzmir 2001
- Bolay, Süleyman Hayri**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 'âlem' md. İstanbul 1989
- Câbiri, Muhammed Âbid**, Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Çev. B.Koroğlu-H.Hacak E.Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000
- Cevizci, Ahmet**, Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Yay, Bursa 2001
- Cevizci, Ahmet**, Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 2000,
- Copleston**, Felsefe Tarihi, Berkeley-Hume, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1998
- Corbin, Henry**, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1986
- Cürcâni, Seyyid Şerif**, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, Çev. Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul 1997

**Çubukçu, İbrahim Agah**, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, A.Ü.İ.F.Dergisi, Sayı LXXVI, Ankara 1968

**De Boer, T.J.**, İslam'da Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul 2001,

**Doğan, Lütfi**, Ehli Sünnet Kelâmında Eş'ari Mektebi, Rüzgarlı Matbaa, Ankara 1961

**Dumlu, Ömer – Elmalı, Hüseyin**, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, Yaratılış ve Yaşam Bilimleri Derneği

**El-Bakillâni, Ebu Bekr Muhammed'in b. Et-Tayyib**, Kitab et-Temhid, Nşr. İ. Ahmet Haydar, Beyrut 1987

**Erehier, Emile**, Felsefe Tarihi, (ilkçağ ve ortaçağ), İstanbul 1969

**Eş'ari, Ebû el-Hasan**, el-İbâne an Usûl el-Diyane, Hayderabad 1948

**Eş'ari, Ebû el-Hasan**, Kitâb el-Lümâ, (nşr. Richard Yusuf Yesui) Beyrut 1952

**Eş'ari, Ebû el-Hasan**, Makâlatu'l- İslamîyyin, (nşr. Helmut Ritter), Viesbaden 1980

**Fahri, Macit**, İslam Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992

**Gazâlî**, Filozofların Tutarsızlığı, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002

**Gazâlî**, İtikad'da Orta Yol, Çev. K. Işık, A.Ü.İlâhiyat Fak. Yay. XC, Ankara 1971

**Göçlük, Şerafettin**, Bâkılâni ve İnsanın Fiilleri, T.D.V. Yay., Ankara 1997

**Gökberk, Macit**, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevî Yay, İstanbul 1996

**Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman**, Kelâm, Konya 1988

**H. Balay, Süleyman**, Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B. Basımevi, İstanbul 1993

**Hume, David**, İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme, Çev. Semlin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986

**Hünler, Solmaz Zelyut**, Dört Adalı (Hobbes-Locke-Berkeley-Hume), Paradigma Yay, İstanbul 2003

**Işık, Kenan**, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri, A.Ü.İ.F.Yay.LXXVI, Ankara 1967

**İbn Manzur**, Lisanü'l-Arab, Dâru Sâdır, c. IV

**İbn Rüşd**, Kitabu'l- Keşf an Menâhîc'il-Edille, Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1955

**İbn.Haldûn**, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, c.I-II-III

**İbn Haldun**, Mukaddime, Çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, c.I-II

**İkbal, Muhammed**, İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı, Çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997

**Janet, Paul-Seailles, Gabriel**, Metâlib ve Mezâhip, Çev. Elmalılı Hamdi, İstanbul 1341,

**Karadaş, Cağfer**, Bakıllâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, Bursa 2003, Arasta Yayınları

**Karadaş, Cağfer**, Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu, Kelâm Araştırmaları Dergisi-2004

**Karadaş, Cağfer**, Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu, , Marife Dergisi,Yıl 2, sayı 2, Konya 2002

**Karadeniz, Osman**, 'Hasan el Basri ve Kelâmi Görüşleri',Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, II., İzmir 1985

**Karlığa, Bekir**, 'Cisim' Md., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, c.VIII

**Kutluer, İlhan**, 'Cevher' Md., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.VII,

**Kutluer, İlhan**, Akıl ve İtikad, İz Yayıncılık, İstanbul 1996

**Küyel, Mubahat**,Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, T.Tarih Kurumu Basımevi Ankara 1986

**Lange, Friedrich Albert**, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1982

**Locke, John**, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacı Kadiroğlu, Kabalcı Yay, İstanbul 1996

**Lucretius**, Evrenin Yapısı, Çev. Turgut Uyar- Tomris Uyar, İstanbul 2000

**Maşalı, M. Emin**, Kâdi Abdulcabbâr'a Göre Dilsel Delalet, Marife(Mu'tezile sayısı), Konya 2004, Yıl 3, Sayı 3

**Nyberg, H.S.**, Mu'tezile Md., İslam Ansiklopedisi, M.E.B.Yay.,İstanbul 1979, c.VII

**Priest, Stephen**, The British Empiricists, Middlesex 1990

**Rahman, Fazlur**, İslam, Çev. M. Dağ- M. Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1996

- Randall, J.H.- Buchler, Jr Justus**, Felsefeye Giriş, Çev. Ahmet Arslan, İzmir 1982,
- Randall, John Herman- Bushler, Jr.Justus**, Felsefeye Giriş, Çev.Ahmet Arslan, İzmir 1982
- Russel, Bertnard**, Batı Felsefe Tarihi, Antikçağ, Çev.M.Sencer, Say. Yay. İstanbul 1972
- Şerif, M. M.**, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yay., İstanbul 1990
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa**, Ana Konularıyla Kelâm, Çev.Şerafeddin Gölcük, Konya 2000
- Thomson, George**, İlk Filozoflar, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul 1988
- Topaloğlu, Bekir**, Kelâm İlmi, Damla Yay., İstanbul 1981
- Tritton, A.S.** İslam Kelâmı, Çev. M. Dağ, Ankara 1983
- Uludağ, Süleyman**, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991,
- Ülken, H. Ziya**, İslam Düşüncesi (Türk Tefekkürü Tarihi Araştırmalarına Giriş), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1946
- Ülken, Hilmi Ziya**, Genel Felsefe Dersleri, Ankara Üniv. İlah. Fak. Yay., Ankara 1972
- Watt, W. Montgomery**, İslamî Tetkikler, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1968
- Watt, W.M.**, “İslamî Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelâmı”, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F.Yay. LXXXIII., Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1968
- Weber, Alfred**, Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998,
- Wolfson, Harry Austryn**, Kelâm Felsefeleri, Çev. Kasım Turan, Kitabevi Yayınları İstanbul 2001
- Yitik, İhsan**, Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996

