

ESER

(الأثر)

Bir sebebin etkisi veya sonucu.

İslâm felsefesindeki illiyyet (sebeplilik) prensibinin illetten (sebe) sonraki ikinci terimi olan eser belli bir sebebin doğurduğu belli sonucu ifade eder. Var olan nesne ve olayların mevcudiyetlerini açıklamak için başvurulacak yol onların var oluş sebep veya sebeplerini araştırmak olduğuna göre eser, ilmî veya felsefî araştırmanın kendisinden başlayıp sebebe doğru yöneldiği hareket noktası olmaktadır. Gerek nesneler gerekse olaylar birer sonuç ve eser durumunda oldukları için mahiyetleri itibarıyla "mümkün" varlıklar kategorisine girerler. Bu ontolojik çerçeve içinde, varlığı kendi dışındaki bir sebebe bağlı olan eserin varlık kazanması veya kazanmaması durumu akli herhangi bir çıkmaza sürüklenmez. Bu tamamen sebebin varlığına veya yokluğuna bağlıdır; fakat bir defa sebep ortaya çıkınca eserin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Böylece illiyyet prensibiyle imkân ve zorunluluk fikri arasında doğrudan bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Esas itibarıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mâhiyet-vücûd ve mümkün-vâcib ayrımında ifadesini bulan bu açıklama, zorunlu varlık niteliğini taşıdığı için sebepsiz olan ve her şeyin "ilk illet"ini oluşturan Tanrı fikrini varlıkların ilkesi şeklinde temellendirir. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan (vâcibü'l-vücûd) Allah'ın ve varlık sahnesine çıkamayan imkânsız (mümteni') nesne veya olayların eser olması düşünülemez. Diğer bir ifadeyle Allah'ın varlığının, imkânsızın da yokluğunun sebebinden söz edilemez.

İslâm felsefesinde sebeplilik fikriyle varlık arasında kurulan bu ilişki âlemin topyekûn mümkün, dolayısıyla sebepli olduğu ve varlığını Allah'tan aldığı ilkesine dayanır. Bunun yanı sıra mümkün âlemdeki hadiseler de bir sebep-sonuç ilkesiyle açıklanır. Bu durumda tabii bir determinizmden söz edilmekle birlikte İslâm filozofları tabii hadiselerin (eser) yakın fizikî sebeplerini o hadiselerin hakiki değil mecazi fâili olarak görmektedir. Âlem bütün heyetiyle bir eser olduğuna göre tabii sebeplilik zincirinin ötesinde nihaî ve en yüksek illet yine Tanrı'dır. Bu anlayışa göre tabii sebepler gerçek fâil olarak düşünülmesine de tabii hadiselerin açıklamasında bu sebeplerin tesbiti felsefî ve ilmî araştırmaların vaz-

geçilmez bir gereğidir. Meselâ İslâm fiziğinin disiplinlerinden olan el-âsârü'l-ulviyye (meteoroloji), atmosferde bazı fizikî sebeplerin sonuçları olarak meydana gelen "âsâr"ı (eserler) konu alır. Ayrıca astrolojide de yıldızların etkilerini belirtmek üzere bu terim sık sık kullanılmıştır.

İslâm düşüncesi tarihinde eserin illetle olan zaman ilişkisi çok canlı tartışmalara yol açmıştır. İslâm filozoflarına göre sebep varsa sonuç olmalıdır ve sonucun doğuşu ile sebebin varlığı zaman daştır. Kelâmcılar ise sebep ile sonuç arasında böyle bir zorunlu ilişkiyi kabul etmezler. Özellikle Allah-âlem münasebeti açısından düşünüldüğünde filozofların zorunluluk fikri, Allah'ın eserini yaratırken fâil-i muhtâr olmadığı veya illetle birlikte eserin de ezeli olduğu gibi sonuçlara götürdüğünden bu fikir Sünî inançlar açısından tehlikeli ve zararlı görülmüştür. Esas itibarıyla illet (Tanrı) ile eseri (âlem) arasındaki tesir ilişkisinin zaman açısından ele alınışı bu tartışmayı doğurmaktadır. Tesir var olduğu sürece eserin de olacağını iddia eden filozoflara göre bu tesir kadîmse eser de kadîm olmalıdır. Halbuki kelâmcılar illetle eser arasında tesir bakımından bir ertelemenin (terâhî), yani zaman bakımından öncelik ve sonralığın olması gerektiğini savunarak eserin kâdemi anlayışına karşı çıkmışlardır. Bu konuda daha mutedil bir yol takip eden İbn Teymiyye gibi Selefi düşünürler ise kadîm olan illetin tesirinin de kadîm olduğunu, ancak eserin illeti takip etmesi sebebiyle hâdis sayılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (bk. DETERMİNİZM; İLLİYET). Gerçekte illetle eser arasındaki süreklilik problemi modern tartışmalarda da çözümlenebilmiş değildir. Çünkü illiyyet hadisesinde sebebin tesiri eserde sona eren değil esere intikal eden bir tesirdir. İnsan akli illet-tesir-eser (sebepe-etki-sonuç) arasında süreklilik olduğunu düşünme eğilimindedir veya aradaki fâsılayı analitik olarak tesbit edememektedir. Modern mekanikteki "karşılıklı tesir" kavramı ise illet ve eserin yer değiştirebildiği fizikî hadiselerin daha karmaşık açıklamalarını ihtiva etmekte ve bu kavramların geleneksel kategorik anlamlarını yumuşatmaktadır.

Bununla birlikte İslâm inançları göz önüne alındığında tesirin intikali kavramından, Allah'ın yarattığı varlıklarda mevcut olan kudretin onlara ilâhî kudretten intikal ettiği anlamı çıkarılmamalıdır. Al-

lah'ın varlık verdiği yaratıklar ve onlardaki tesir kudreti Allah'ın ve kudretinin parçaları ve başka bir varlığa dönüşmüş biçimleri değil yalnızca eserleridirler. Eserler ise müessirin aynı veya parçası değil sadece delilidir. Tesirin intikali yahut bir eserin bir illetten doğuşu ancak yaratılmış nesnelerin tabii ilişkileri bakımından geçerlidir, yoksa onların Allah'a nisbeti bakımından böyle bir şey söz konusu olamaz. Zira bütün kâinatın Allah'a nisbeti, yaratılmışın yaratanına mahkûm bulunuşu ve ona delil oluşundan ibaretir (Elmalılı, III, 1630).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Resâ'il*, s. 182-184, 214-237; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (I)*, II, 257-300; a.m.f., *eş-Şifâ' et-Tabi'iyât (I)*, s. 46-59; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 29; İbn Teymiyye, *Muvâfaqatü şahîhi'l-menkûl*, Beyrut 1405/1985, I, 266-269; II, 129-130; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1630; Tj. de Boer, "Aṯar", *El²* (İng.), I, 736; L. Gardet, "İlla" (Philosophy), *a.e.*, III, 1129-1133; Richard Taylor, "Determinism", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 359-378; F. R. Tennant, "Cause, Causality", *ERE*, III, 261-266; İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, IX, 215-220.



İLHAN KUTLUER

ESERİYYE

(bk. SELEFİYYE).

ESFÂR

(bk. SİFR).

ESFÂR b. ŞİREVEYH

(أسفار بن شيرويه)

Esfâr b. Şireveyh (Şîrûye) el-Gîlî
(ö. 319/931 [?])Kuzeybatı İran'ın
siyasî tarihinde önemli rol oynayan
Gılânlı kumandan.

Taberistan'da hüküm süren Zeydîler hânedanının meşhur kumandanlarından Mâkân b. Kâkî'nin ordusunda görevli iken bazı davranışları yüzünden ihraç edilince Nîşâbur Emîri Bekir b. Muhammed'e intisap etti. Taberistan'ın Zeydî hükümdarlarından Hasan el-Utrûş'un ölümünden (304/917) sonra bölgede başlayan nüfuz mücadeleleri sırasında kendini gösterdi. Şiîler'in bölgede giderek güçlenmesinden endişe eden Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh, Sâmanî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'den Taberistan'ı Şiî nüfuzundan kurtarmasını istedi. Nasr da Esfâr

b. Şireveyh ile Horasan Emîri Muhammed b. Muzaffer el-Muhtâc'ı Mâkân b. Kâkî üzerine gönderdi. Yapılan savaşta Mâkân mağlûp edilerek Taberistan kısa bir süre için de olsa Şîî hâkimiyetinden kurtarıldı. Esfâr bu başarısı üzerine Nasr b. Ahmed tarafından Cürcân valiliğine tayin edildi. Ancak Dâû's-sagîr lakabıyla meşhur olan Zeydî imamı Hasan b. Kâsım'ın Rey, Zencan, Kazvin, Kum ve Ebher gibi bazı şehirleri ele geçirmesi üzerine Esfâr b. Şireveyh, emîrlerinden Merdâvic b. Ziyâr ile birlikte ona karşı bir sefer düzenledi. Yapılan savaşta mağlûp olan Hasan b. Kâsım kaçarken Merdâvic b. Ziyâr tarafından yakalanarak öldürüldü (316/928). Böylece bölgeye hâkim olan Esfâr, burada Abbâsî halifesi ve Sâmanî hükümdarı adına hutbe okuttu ve Şîî ileri gelenlerini Sâmanî başşehri Buhara'ya sürdü.

Esfâr geniş bir alanda hâkimiyet kurunca bağımsızlık arzusuna kapılarak Muktedir - Billâh ile Nasr b. Ahmed'e meydan okurcasına kendini melik ilân etti ve Rey'de tahta çıkıp altın taç giydi. Bunun üzerine Muktedir - Billâh, Hârûn b. Garîb kumandasındaki bir orduyu Esfâr'a karşı sevketti. Kazvin yakınlarında meydana gelen savaşta Hârûn mağlûp oldu ve ağır kayıplar verdi. Esfâr daha sonra halifenin ordusuna yardım ettikleri için Kazvin halkından pek çok kişiyi kılıçtan geçirdi. Çocuk ve kadınları esir alıp her türlü ahlâk dışı muameleyi mubah gördü, halka ağır vergiler yükledi. Ezan okuyan bir müezzini minareden aşağı attı, mescidleri tahrip edip namaz kılınmasına engel oldu. Bu hareketleri onun Mecûsîlik'le itham edilmesine sebep olmuştur. Bunun üzerine Nasr b. Ahmed büyük bir ordu ile Esfâr'a karşı sefere çıktı. Esfâr da asker toplayıp çevreden kendisine iltihak edenlerle birlikte savaşa hazırlanırken veziri Mutarrif el-Cürcânî ona savaştan kaçınmasını, Sâmanî emîrine itaat arz edip mal göndermesini ve adına hutbe okutmasını tavsiye etti. Esfâr bu tavsiyeye uyarak savaştan vazgeçti ve Nasr b. Ahmed'e bir mektup göndererek itaatini bildirdi. Devlet erkânını toplayıp durumu değerlendiren Nasr b. Ahmed bazı şartlarla bir anlaşmaya razı oldu. Esfâr, Sâmanîler'e ödeyeceği haracı temin etmek için müslim gayri müslim demeden kişi başına muayyen bir cizye alınmasını emretti. Hatta yabancı tüccar ve yolcular bile cizye ödemek zorunda bırakıldı.

Ancak Esfâr bir süre sonra Sâmanîler'le yaptığı anlaşmanın şartlarına aykırı davranmaya başladı. Hâkimiyet sahalarını genişletmek amacıyla emîrlerinden Merdâvic b. Ziyâr'ı Mûsâfirler (Selâfirler) hânedanından Târum Emîri Muhammed b. Mûsâfir'e gönderip kendine itaat arz etmesini istedi. Merdâvic Târum'a varınca Muhammed b. Mûsâfir'e Esfâr'ın müslümanlara yaptığı zulüm ve haksızlıkları anlattı. Sonunda müslümanları onun elinden kurtarmak için savaşa yemin ettiler. Yapılan savaşta Esfâr mağlûp oldu ve Sârî'ye kaçtı. Merdâvic onun veziri Mutarrif el-Cürcânî'yi yakalayıp Esfâr'ın hazine ve erzakını askerlere dağıttı. Esfâr Beyhak'a kaçarken hazinelerinin bulunduğu Alamut Kalesi'ne gidip hem hazinelerini kurtarmaya, hem de asker toplayıp yeniden savaşa girmeye karar verdi. Ancak dönüşte Kazvin ile Zencân arasındaki Tâlekân'da Merdâvic tarafından yakalanarak öldürüldü. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 316 (928), bazılarında ise 319 (931) olarak gösterilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *Mürûc'ü'z-zehab* (Abdülhamîd), IV, 373-379; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebû'l-Fazl] içinde), XI, 251; Tenûhî, *Nişvârü'l-muḥâḍara* (nşr. D. S. Margoliouth), London 1921, I, 156; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 161-162; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 175-176, 189-196; Zahirüddin-i Marâşî, *Târîh-i Taberistan ve Rûyân ve Mâzenderân* (nşr. Muhammed Hüseyin Tesbîhî), Tahrân 1966, s. 69, 152; DMF, I, 137; M. Nazım, "Mâkân", *İA*, VII, 201-202; Cl. Huart, "Taberistan", *a.e.*, XI, 598; M. Canard, "Asfâr b. Şîrawayhî", *El²* (İng.), I, 688; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", *CHIR*, IV, 83, 211-212, 223, 225; a.mlf., "Hasan b. Kâsım", *El² Suppl.* (İng.), s. 357.



ABDÜLKERİM ÖZEYDİN

el-ESFÂRÜ'L-ERBAA

(الأسفار الأربعة)

Sadreddîn-i Şîrâzî'nin

(ö. 1050/1641)

varlık ve bilgi konusunu incelediği en önemli eseri.

Molla Sadrâ veya kısaca Sadrâ lakabıyla tanınan Sadreddîn-i Şîrâzî'nin bu eseri çeşitli şekillerde anılmaktaysa da bizzat müellifinin kaydettiğine göre tam adı *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a*'dır. Eserin adında geçen ve aynı zamanda Molla Sadrâ'nın ekolüne işaret eden "el-hikmetü'l-

müteâliye" terkihi, daha önce tasavvufî düşünce geleneği içinde Dâvûd-i Kayserî tarafından *Fuṣûṣü'l-ḥikem* şerhinde kullanılmış olup felsefî bir mahiyet taşımakla birlikte onu aşan ve nihâî metodunu "seyrû sülûk"te bulan entelektüel bir çabanın gayesini ifade etmektedir. Ancak bu tasavvufî yaklaşıma rağmen akli boyutun göz ardı edilmediği, eserin adında geçen "esfârü'l-akliyyeti'l-erbaa" (dört akli yolculuk) tabirinden anlaşılabilir. *Esfâr* kelimesi seferin (yolculuk) çoğulu olup hem ontolojik hem epistemolojik hem de tasavvufî gelişme anlamını çağrıştırmaktadır. İran ve Hint yarımadasının dışında modern çağlara kadar pek tanınmamış olan *el-Esfâr*'dan Batılılar arasında ilk söz eden Comte de Gobineau, eserin adındaki "esfâr" kelimesinin sözlük anlamına bakarak bu kitabı bir seyahatnâme sanmış, Browne ise sefer kelimesinin İbrânîce'de "kitap" anlamına gelen sıfırdan geldiğini, buna göre *el-Esfârü'l-erba'a*'nın "dört kitap" demek olduğunu ileri sürmüştür (bk. Browne, IV, 430). Eserin muhtevasının yakından tanınması üzerine bu isimdeki esfârın sefer kelimesinin çoğulu olduğu ve tasavvufta sık kullanılan "yolculuk" sembolizmine işaret ettiği anlaşılmıştır.

el-Esfârü'l-erba'a'nın mukaddimesinde Sadrâ'nın otobiyografisine dair ipuçlarının bulunması ve döneminin entelektüel hayatını eleştirmesi eserin önemini arttırmaktadır. Sadrâ'ya göre *Esfâr*'ın yazıldığı dönem cehaletin, dünyevî ihtirasların kol gezdiği bir dönemdir. Bilginler sonu gelmeyen tartışmaları ve satıhta kalan değerlendirmeleri ilim diye sunmakta, üstelik hikmet düşmanlığı yapmaktadırlar. Avamın ve fakihlerin taklitçi yolu, kelâmcıların cedelciliği, felsefecilerin yalnızca analitik araştırmayı (bahs) esas alan metodlarına karşılık Sadrâ ilâhî aydınlanma ile ulaştığı gerçekleri akli metotla açıklama yolunu tercih ettiğini ve hikmete ulaştıran yolun bu yol olduğunu belirtir. Yine mukaddimede Sadrâ'nın inzivaya çekilerek uzun bir tefekkür ve zühd hayatı geçirdiği sırada eserini kaleme aldığı vurgulanmaktadır (I, 1-13). Bu inziva döneminin 1610-1625 yıllarına rastladığı anlaşılmaktadır. Eserin bu tarihlerde yazıldığı veya inzivanın bitiminden birkaç yıl sonra tamamlanmış olduğu düşünülebilir. Zira Sadrâ 1625'ten sonra Şîrâz'a gelip ölümüne kadar yazım faaliyetini sürdürmüş ve öğrenci yetiştirmiştir. Onun *el-*