T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SEYFEDDİN ÂMİDÎ'DE VARLIK DÜŞÜNCESİ

Habip ELÇİ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Abdunnasır SÜT

Bingöl - 2026

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SEYFEDDİN ÂMİDÎ'DE VARLIK DÜŞÜNCESİ

Habip ELÇİ

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Abdunnasır SÜT

Bingöl - 2026

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**
ÖZET ..... **V**
ABSTRACT ..... **VI**
KISALTMALAR ..... **VII**
TABLO LİSTESİ ..... **VIII**
ŞEKİL LİSTESİ ..... **IX**
GİRİŞ **1**
A. Araştırmanın Konusu, Amacı, Kapsamı ve Kaynakları 1
B. Âmidî'nin Hayatı ve Entelektüel Kişiliği 8
a. Hayatı 8
b. İlmî Kişiliği, Kelâm–Felsefe Geleneğindeki Yeri ve Eserleri 11
c. Metodolojisi 17

BİRİNCİ BÖLÜM
UMÛR-I ÂMME BAĞLAMINDA VARLIK TASAVVURU

1.1. Varlık Düşüncesinin Temel Kavramları 20
1.1.1. Vücûd, Mevcûd, Hüve ve Hüviyyet 20
1.1.2. "Şey" Kavramının Tahlili ve Görüş Ayrılıkları 23
1.2. Varlık Kavramının Tanımlanamama Problemi: Bedîhîlik ve Devir Tartışması 28
1.3. Varlığın Müşterekliği: Yüklem Olarak Varlık 33
1.4. Ontolojinin Düğüm Noktası: Varlık - Mahiyet İlişkisi 36
1.4.1. Mümkün Varlıkta Varlık - Mahiyet İlişkisi 38
1.4.2. Zorunlu Varlıkta Varlık - Mahiyet İlişkisi 42
1.5. Metafiziğin İmkân Şartı Olarak Varlığın Kabulü: Varlık Vardır ve Bilinir 47
1.5.1. Bilginin Tanımı Problemi 51
1.5.2. Bilginin Taksimi ve Taalluk Alanı 55

İKİNCİ BÖLÜM
VARLIĞI ZÂTINDAN OLAN: ZORUNLU VARLIK

2.1. Zorunlu Varlık Düşüncesinin Felsefî ve Kelâmî Arka Planı 60
2.2. Hudûs ve İmkân Delilleri Bağlamında Zorunlu Varlığın İspatı 63
2.3. Zorunlu Varlığın Mümkün Varlıklardan Ontolojik Ayrışması 67
2.3.1. Zorunlu Varlık Cevher Değildir 68

2.3.2. Zorunlu Varlık Cisim Değildir 73
2.3.3. Zorunlu Varlık Araz Değildir 83
2.4. Zorunlu Varlığın Birliği 84
2.4.1. "Bir" Kavramının Kavramsal Analizi 85
2.4.2. "Bir" Kavramının Ontolojik Statüsü ve Zât ile İlişkisi 88
2.4.3. İlâhî Birliğin Aklî Delilleri ve Epistemik Değeri 90
2.5. Zorunlu Varlığın Ontolojik Sıfatları 102
2.5.1. Filozoflar ve Mu'tezile'de İlâhî Sıfatların Nefyi: Görüşler ve Deliller 102
2.5.2. Ehl-i Sünnet'te İlâhî Sıfatların İspatı: Delillerin Tahlili ve Âmidî'nin Yaklaşımı 110
2.5.3. Sıfat ve Vasf Kavramları Arasındaki İlişki: Dilsel ve Ontolojik Yaklaşımlar……...114
2.5.4. İlâhî Sıfatlarda Ayniyet, Gayriyet ve Nitelendirilebilirlik Meselesi 119
2.5.5. Sıfatların Müteallaklarıyla İlişkisi ve Taallukun Ontolojik Statüsü 122

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ONTOLOJİK BAĞIMLI: MÜMKÜN VARLIK

3.1. Varlığın Taşıyıcı Unsuru Olarak Cevher 125
3.1.1. Cevherin Tanımı Tartışmaları 126
3.1.2. Cevher-i Ferdin İspatının Delilleri ve Konuya ilişkin Tartışmalar 133
3.1.3. Cevher Arazlardan Oluşmaz: Deliller ve Eleştiriler 147
3.1.4. Cevherlerin Türsel Birliği 156
3.1.5. Cevherde Teceddüdün İmkânsızlığı 159
3.1.6. Cevherlerde Tedâhülün İmkânsızlığı 160
3.1.7. Cevherlerde Mekânsal Tekillik İlkesi 162
3.1.8. Cevherde Arazdan Soyutlanmanın İmkânsızlığı ve Delillerin Tahlili 164
3.2. Varlığın Bileşik Boyutu: Cisim 167
3.2.1. Cismin Tanımı ve Mahiyeti 167
3.2.2. Madde–Sûret Teorisi ve Âmidî'nin Eleştirisi 173
3.2.3. Cismin Cevherlerden Teşekkülü ve Bölünebilirlik Problemi 177
3.2.4. Cisimlerin Boyutlarının Sonluluğu 183
3.2.5. Cisimlerin Türdeşliği Meselesi: Kelâmî ve Felsefî Yaklaşımlar 189
3.2.6. Cisimlerde Zorunlu ve Mümkün Sıfatlar 191
3.3. Varlıkların Nitel Boyutu: Araz 197

3.3.1. Arazın Tanımı 198
3.3.2. Arazların Varlığının İspatı 204
3.3.3. Arazların Kendi Başına Kaim Olmasının İmkânsızlığı 207
3.3.4. Arazın Arazla Kâim Olmasının İmkânsızlığı 209
3.3.5. Arazların Bekâsının İmkânsızlığı ve Kumûn – Zuhûr Teorisi 212
3.3.6. Arazların İntikâlinin İmkânsızlığı 219
3.4. Varlığın Mekân ve Değişim ile İlişkisi: Ekvân Teorisi 221
3.4.1. Kavramsal Çerçevesi ve Tanımı 222
3.4.2. Ekvân Teorisinde Farklı Yaklaşımlar 224

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEVCÛD MUKABİLİ OLARAK MA'DÛM MESELESİ VE VARLIK–YOKLUK ARASINDA ÜÇÜNCÜ KATEGORİ: HALLER

4.1. Varlık Mukabili Olarak Ma'dum 229
4.1.1. Ma'dûmun Kavramsal Tahlili ve Taksimi 230
4.1.2. Ma'dûmun Epistemolojik Değerlendirilmesi 234
4.1.3. Ma'dûmun Ontolojik Statüsü: Şey'iyyet ve Sübût Problemi 237
4.2. Varlık–Yokluk Arasında Üçüncü Kategori: Hâller Teorisi 242
4.2.1. Haller Nazariyesinin Tarihsel Süreci ve Mezhebî Konumlanışı 244
4.2.2. Hâl Kavramının Tanımı ve Tanımlanabilirliği Meselesi 246
4.2.3. Hallerin Taksimi ve Temellendirilmesi 249
4.2.4. Hâllerin Ontolojik ve Epistemolojik Statüsü 252
4.2.5. Halleri Nefyedenlerin Delilleri 254
4.2.6. Hâllerin İspatına Yönelik Deliller ve Eleştiriler 257
4.3. İllet–Ma'lûl İlişkisi 265
4.3.1. İllet Kavramının Tanımı ve Tahlili 266
4.3.2. İlletin Vücûdîliği Meselesi ve Temellendirilmesi 268
4.3.3. İlletin Mahallî Kıyâm Şartı 272
4.3.4. Aklî İllette İttirâd ve İn'ikâs 274
4.3.5. İllet–Ma'lûl İlişkisinin Haricî Bir Şarta Bağlanmasının İmkânsızlığı 278
4.3.6. İllet–Hüküm İlişkisinde Çoğulluğun İmkânsızlığı 280
4.3.7. Ta'lîlin Kapsamı ve Sınırları: Ta'lîl Edilenler ve Edilemeyenler 284
SONUÇ 289
KAYNAKÇA 298

ÖZGEÇMİŞ..... 304

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım *Seyfeddin Âmidî'de Varlık Düşüncesi* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

13/08/2026

Habip Elçi

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Habip ELÇİ tarafından hazırlanan *Seyfeddin Âmidî'de Varlık Düşüncesi* başlıklı bu çalışma, *13.08.2026* tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *oybirliğiyle* başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Temel İslam Bilimleri* Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan	: Prof. Dr. Yunus CENGİZ	İmza: ……..
Danışman	: Prof. Dr. Abdunnasır SÜT	İmza: ……..
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN	İmza: ……..
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Nurettin YAKIŞAN	İmza: ……..
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Hüsnü TURGUT	İmza: ……..

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ...../..../ 2026 tarih ve ..... sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Emrah AKYÜZ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Varlık meselesi, düşünce tarihinin en köklü ve en temel problemlerinden biri olmasının yanı sıra İslâm düşünce geleneğinde de kelâm ve felsefenin ortak ilgi alanını teşkil eden merkezî konulardan biridir. Varlığın mahiyeti, bilinebilirliği, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı, cevher, araz, illet ve benzeri ontolojik meseleler, yalnızca metafiziğin sınırlarını belirleyen teorik tartışmalar olmayıp aynı zamanda Tanrı, âlem ve insan tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Özellikle müteahhir dönemle birlikte kelâm ile felsefe arasında kurulan yoğun etkileşim, bu meselelerin daha bütüncül ve kavramsal bir çerçevede ele alınmasını sağlamış, böylece klasik kelâmın savunmacı üslubu yerini giderek daha analitik ve felsefî bir yönteme bırakmıştır.

Bu entelektüel dönüşümün önemli temsilcilerinden biri olan Seyfeddin Âmidî, kendisinden önce oluşan kelâmî ve felsefî mirası yalnızca aktaran bir düşünür değil, onları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak yeniden yorumlayan özgün bir mütefekkirdir. Farklı düşünce geleneklerine ait görüşleri büyük bir dikkatle tahlil etmesi, delilleri mukayeseli biçimde değerlendirmesi ve tercihlerini gerekçeler üzerine inşa etmesi, onu müteahhir dönem kelâmının en güçlü isimlerinden biri hâline getirmiştir. Bununla birlikte, Âmidî'nin düşüncesi üzerine yapılan araştırmaların önemli bir kısmının belirli kelâmî meseleler üzerinde yoğunlaştığı, ontoloji anlayışını ise bütüncül bir sistem içerisinde ele alan çalışmaların sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu durum, çalışmanın hareket noktasını oluşturmuş ve Âmidî'nin varlık anlayışını umûr-ı âmme ekseninde sistematik olarak inceleme düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

Bu araştırmada, Âmidî'nin ontoloji anlayışı metafizik düşüncesini meydana getiren temel kavramlar dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda öncelikle metafiziğin imkânını temellendiren epistemolojik ilkeler ele alınmış, ardından varlık kavramı, vücûd-mahiyet ilişkisi, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ile bunlara bağlı olarak geliştirilen ontolojik problemler incelenmiştir. Bunun yanında ma'dûm, ahvâl ve illet gibi tartışmalı konular da Âmidî'nin genel düşünce sistemi içerisindeki yerleri bakımından değerlendirilerek onun ontolojik yaklaşımının bütünlüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma boyunca mümkün olduğunca Âmidî'nin kendi

eserleri esas alınmış, görüşleri klasik kelâm ve İslâm felsefesi literatürü içerisinde değerlendirilerek tarihsel ve kavramsal bağlamları göz önünde bulundurulmuştur.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde ilmî titizlik temel ilke olarak benimsenmiş, klasik kaynaklara ulaşılabildiği ölçüde doğrudan müracaat edilerek Âmidî'nin görüşlerinin kendi kavramsal bütünlüğü içerisinde anlaşılmasına özen gösterilmiştir. Farklı disiplinlere ait kaynakların karşılaştırmalı biçimde incelenmesi, meselelere yalnızca tarihsel bir bakışla değil, aynı zamanda bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasına imkân sağlamıştır. Çalışmanın, Âmidî'nin ontoloji anlayışının daha iyi anlaşılmasına ve bu alandaki araştırmalara mütevazı da olsa bir katkı sunması en büyük temennidir.

Bu vesileyle, doktora eğitimim boyunca ilmî birikimi, yol göstericiliği ve kıymetli tavsiyeleriyle çalışmanın her aşamasında desteğini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Abdunnasır SÜT'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Tez sürecim boyunca eleştiri ve önerileriyle çalışmanın şekillenmesine katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN ve Dr. Öğr. Üyesi Nurettin YAKIŞAN'a, tez savunma jürisine başkanlık eden Prof. Dr. Yunus CENGİZ'e ve çalışmayı titizlikle inceleyerek kıymetli değerlendirme ve önerilerde bulunan jüri üyesi Dr. Öğr. Üyesi Hüsnü TURGUT'a ayrıca teşekkür ederim.

İlmî birikimimin oluşmasında büyük emekleri bulunan kıymetli hocalarıma, bilhassa hayatım boyunca rehberliği, desteği ve teşvikiyle yanımda olan babama ve anneme şükran ve minnetimi ifade etmeyi bir borç bilirim. Bu uzun ve meşakkatli süreçte sabrı ve desteğiyle daima yanımda olan ve doktora eğitimim boyunca büyük fedakârlık gösteren kıymetli eşime gönülden teşekkür ederim. Nihayet, bu çalışmayı tamamlamayı lütuf ve inayetiyle nasip eden Yüce Allah'a hamd eder, ortaya konulan mütevazı gayretin ilim dünyasına faydalı olmasını niyaz ederim.

13/08/2026

Habip ELÇİ

ÖZET

Tezin Başlığı : Seyfeddin Âmidî'de Varlık Düşüncesi

Tezin Yazarı : Habip ELÇİ

Danışman : Prof. Dr. Abdunnasır SÜT

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalı : Kelam

Kabul Tarihi : 13/08/2026

Sayfa Sayısı : VIII (ön kısım) + 307 (tez)

Seyfeddin Âmidî'nin düşünce sisteminde varlık; ilâhiyyât ve mümkün varlık alanına ilişkin pek çok meselenin anlaşılmasında belirleyici bir konuma sahiptir. Bu çalışma, Âmidî'nin farklı meseleler bağlamında ortaya koyduğu varlığa ilişkin görüşlerini bir bütün içerisinde incelemeyi, böylece onun varlık anlayışını kavramsal ve delilsel boyutlarıyla tespit ederek müteahhir dönem kelâm düşüncesindeki yerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Âmidî'nin varlık düşüncesinde umûr-ı âmme meseleleri ele alınmış, bu kapsamda varlığın temel kavramları, varlığın tanımlanabilirliği ve müşterekliği, varlık-mahiyet ilişkisi ile varlığın bilinebilirliği konuları incelenmiştir. İkinci bölümde Vâcibü'l-vücûd ele alınarak Allah'ın varlığının delilleri, O'nun mümkün varlıklardan ayrışması, birliği ve ilâhî sıfatlarla bağlantılı ontolojik meseleler değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde mümkün varlığın mahiyeti ve ontolojik yapısı üzerinde durulmuş; bu bağlamda cevher, cisim ve araz meseleleri ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise ma'dûmun ontolojik statüsü, epistemolojik açıdan değerlendirilmesi ve diğer hükümleri ele alınmıştır. Son olarak varlık ile yokluk arasında üçüncü bir kategorinin imkânı, hâller ve illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir.

Araştırma sonucunda Âmidî'nin delil merkezli bir yöntem benimsediği, Âmidî'nin kelâmî ve felsefî birikimi eleştirel biçimde değerlendirerek özellikle umûr-ı âmme, ma'dûm, ahvâl ve illet gibi tartışmalı ontolojik meselelerde özgün değerlendirmeler ortaya koyduğu sonucuna ulaşılmıştır. Böylece çalışma, Âmidî'nin varlık anlayışını bütüncül bir perspektifle ortaya koyarak onun müteahhir dönem kelâmındaki ontolojik yaklaşımının daha açık biçimde anlaşılmasına ve bu alandaki literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Vücûd, Mümkün, Ma'dum, Âmidî, Ebkârü'l-Efkâr.

ABSTRACT

Title of the Thesis: Sayf al-Dīn al-Āmidī's Thought on Existence	
Author	**:** Habip ELÇİ
Supervisor	**:** Prof. Dr. Abdunnasır SÜT
Department	**:** Temel İslam Bilimleri
Sub-field	**:** Kelam
Date	**:** 13/08/2026

Existence occupies a central position in Sayf al-Dīn al-Āmidī's thought, particularly in understanding various issues concerning theology and possible beings. This study aims to examine al-Āmidī's views on existence, as presented in the context of different philosophical and theological issues, within a coherent framework. It seeks to identify the conceptual and argumentative dimensions of his understanding of existence and to clarify its place in later kalām thought.

The study consists of an introduction and four chapters. The first chapter addresses the issues of al-umūr al-ʿāmma in al-Āmidī's thought, examining the fundamental concepts of existence, its definability and commonality, the relationship between existence and quiddity, and the knowability of existence. The second chapter focuses on the Necessary Existent (wājib al-wujūd), examining the proofs for God's existence, His ontological distinction from possible beings, His unity, and ontological issues related to the divine attributes. The third chapter examines the nature and ontological structure of possible existence, with particular emphasis on substance, body, and accident. The fourth chapter investigates the ontological status of the nonexistent (maʿdūm), its epistemological implications, and other judgments concerning it. Finally, the possibility of a third category between existence and nonexistence is examined within the framework of the theory of states (aḥwāl) and the relationship between cause and effect.

The findings indicate that al-Āmidī adopts an argument-based methodological approach and critically engages with both theological and philosophical traditions, offering original assessments of contested ontological issues, particularly al-umūr al-ʿāmma, nonexistence, states (aḥwāl), and causality. By presenting al-Āmidī's understanding of existence from a comprehensive perspective, this study aims to contribute to a clearer understanding of his ontological approach within later kalām thought and to the existing scholarship in this field.

Keywords: Existence, Possible Being, Nonexistence, al-Āmidī, Abkār al-Afkār.

KISALTMALAR

b.	:Bin
Bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
c.c.	:Celle Celalüh
çev.	:Çeviri
ed.	:Editör
h.	:Hicri
m.ö.	:Milattan Önce
ö.	:Ölümü
s.a.v.	:Sallallahu Aleyhi Vesellem
thk.	:Tahkik
ts.	:Tarihsiz
TDV.	:Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	:Ve benzeri
vd.	:Ve diğerleri
vs.	:Vesair

TABLO LİSTESİ

Tablo No **Sayfa**

Tablo 2.1: Gâyetü'l-Merâm Ve Ebkârü'l-Efkâr Eserlerinde Tevhide Dair Sunduğu Aklî Ve Sem'Î Delillerin Metodolojik Kıyası …….. 98

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil No	**Sayfa**
Şekil 3.1: Küre İle Düz Yüzey Arasındaki Temas Delili …….	140
Şekil 3.2: Tafrâ Teorisi Kuyu Örneği ……..	181

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Amacı, Kapsamı ve Kaynakları

Bu çalışma, Seyfeddin Âmidî'nin varlık düşüncesini incelemeyi konu edinmektedir. Araştırma Âmidî'nin varlık tasavvurunu inşa ederken başvurduğu kavramsal yapıların ve problematik alanların nasıl şekillendiğini, onun varlık anlayışını temellendirdiği teorik zeminin iç tutarlılığı ile sistematik bütünlüğünü merkeze almaktadır. Bu doğrultuda çalışma öncelikle varlık düşüncesinin teorik arka planını teşkil eden umûr-ı âmme tartışmalarını ele almakta ardından varlığın var olanlar cihetinden taksimi çerçevesinde Âmidî'nin ontolojisinin merkezinde yer alan zorunlu varlık ile mümkün varlık ayrımını incelemektedir. Nitekim Âmidî başta *Ebkârü'l-efkâr* olmak üzere temel eserlerinde varlığı bu ikili taksim üzerinden düzenlemekte ve söz konusu ayrımı varlığın mahiyetinin anlaşılması bakımından kurucu bir ilke olarak kullanmaktadır. Çalışmanın ilerleyen aşamasında ise varlığın mukabili olarak ma'dûm meselesi ele alınmakta, ardından "ne var ne yok" şeklinde ifade edilen ara bir hâlin imkânı tartışılmaktadır. Böylece tez Âmidî'nin ontolojik sistemini bütüncül bir perspektifle görünür kılmayı hedefler.

Bu çalışmanın temel amacı, Seyfeddin Âmidî'nin varlık anlayışının müteahhir dönem kelâm düşüncesindeki yerini belirlemek ve onun ontolojik yaklaşımının kavramsal yapısı ile bu yaklaşımın dayandığı temelleri ortaya koymaktır. Bu çerçevede araştırma, Âmidî'nin varlık problemine ilişkin görüşlerini yalnızca betimleyici bir düzeyde aktarmakla yetinmeyip, kullandığı kavramların ıstilâhî sınırlarını belirlemeyi, meseleleri hangi kavramsal öncüller üzerine bina ettiğini ve hangi istidlâl biçimleriyle temellendirdiğini analitik bir yaklaşımla incelemeyi esas almaktadır. Çalışmanın önemli hedeflerinden biri de Âmidî'nin varlığı malumun bir alt kategorisi olarak ele alması hem ontolojik hem de epistemolojik sonuçlar doğurduğunu göstermektir.

Araştırmanın bir diğer amacı ise Âmidî'nin varlığı vâcib ve mümkün olmak üzere iki temel kategoriye ayırmasının özellikle *Ebkârü'l-efkâr* merkezli sistematik içerisinde onun bütün metafizik inşasını nasıl yönlendirdiğini açıklığa kavuşturmaktır. Bu doğrultuda söz konusu ayrımın yalnızca tasnif edici bir işlev taşımadığı bilakis Âmidî'nin uluhiyyet anlayışını, mümkün varlık teorisini ve genel

ontolojik çerçevesini belirleyen kurucu bir ilke olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca tez, yapılan kavramsal ve delilsel çözümlemeler aracılığıyla Âmidî'nin varlık düşüncesini müteahhir kelâm geleneği içerisindeki konumu bakımından daha görünür hâle getirmeyi ve modern literatürde Âmidî'nin ontolojik düşüncesine ilişkin yeterince ele alınmamış hususların açıklığa kavuşturulmasına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

İslâm felsefesi ve kelâm düşüncesine dair yapılan çalışmaların önemli bir kısmının klasik döneme yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950) ve özellikle İbn Sînâ (ö. 428/1037) üzerine gerçekleştirilen araştırmaların geniş bir literatür oluşturduğu, İbn Sînâ sonrasında ise Gazzâlî (505/1111), Fahreddin Râzî (606/1210) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi isimler etrafında şekillenen bir akademik ilginin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu düşünürlerin İslâm düşünce tarihindeki kurucu ve dönüştürücü rolleri göz önüne alındığında, üzerlerinde yoğunlaşan bu ilgi tabiî ve yerindedir. Bununla birlikte XII. yüzyıl sonrasında gelişen İslâm düşüncesi mirasının aynı ölçüde incelendiğini söylemek güçtür. Hâlbuki bu dönem, kelâm ile felsefe arasındaki ilişkinin yeniden tanımlandığı, kavramsal çerçevenin daha sistemli hâle geldiği ve felsefî kelâmın özgün bir karakter kazandığı kritik bir evreyi temsil etmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ sonrası dönemin önemli temsilcilerinden Seyfeddin Âmidî'nin kelâmî ve felsefî görüşlerinin müstakil ve derinlikli çalışmalarla ele alınması ilmî bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Âmidî'yi bu bağlamda önemli kılan temel hususlardan biri, müteahhirîn kelâmının teşekkül sürecinde kritik bir konumda bulunmasıdır. O, İbn Sînâ ve Râzî gibi düşünürlerin ardından gelmiş, bu iki büyük düşünürün mirasını değerlendirme, derleme ve yeniden üretme imkânına sahip olmuştur. Nitekim eserleri incelendiğinde, Âmidî'nin kendisinden önceki felsefî ve kelâmî birikimle güçlü bağlar kurduğu, özellikle kavramsal analizlerde ve delil yapılarında bu birikimi yeniden inşa ettiği görülmektedir. Bu yönüyle onun düşüncesi klasik felsefenin kavramsal çerçevesi ile kelâmın istidlâl geleneğini bir araya getiren bir ara dönemi temsil etmekte ve müteahhir dönemin entelektüel yönelimlerini anlamada anahtar bir rol üstlenmektedir.

Buna rağmen Âmidî üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmının onun daha ziyade usûlcü kimliğine odaklandığı, onun kelâmî ve felsefî yönünün ise görece sınırlı ölçüde ele alındığı dikkat çekmektedir. Şüphesiz *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* eseri sebebiyle usûl alanında kazandığı şöhret bu yönelimi anlaşılır kılmaktadır, ancak bu durum onun kelâm ve felsefe alanındaki teorik çerçevesinin yeterince görünür hâle gelmesini engellemekte, özellikle varlık düşüncesi gibi merkezî meselelerde belirgin bir literatür boşluğunun oluşmasına yol açmaktadır. Türkiye'de Âmidî'nin kelâmî-felsefî yönünü ele alan sınırlı sayıdaki çalışmalardan biri olan Hakan Coşar'ın *Keşfü't-temvîhât* eksenli doktora tezi önemli olmakla birlikte, tezin sadece söz konusu esere yoğunlaşması Âmidî'nin fikrî sistemini bütüncül bir şekilde ortaya koymasına engel olmuştur. Benzer şekilde Kamile Akbal'ın *Seyfeddin el-Âmidî'nin Hudûs Savunusu* başlıklı doktora çalışması, ağırlıklı olarak Âmidî'nin Allah - âlem ilişkisi ve âlemin yaratılmışlığına dair görüşleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Abid Sevgili tarafından kaleme alınan *Seyfeddin el-Âmidî'nin Kelâm Yöntemi* başlıklı tez ise, Âmidî'nin düşünce sistemindeki epistemik yaklaşımı ve delillendirme yöntemlerini merkeze almaktadır. Vezir Harman tarafından kaleme alınan S*eyfeddin Âmidî'nin Kelam Sisteminde Usûlü'd-Dîn Ve Usûlü'l-Fıkh İlişkisi* başlıklı doktora tezinde, Âmidî'nin her iki disiplinde takip ettiği delillendirme yöntemi ve bu yöntemin hükümlere uygulanış biçimi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Vecihi Sönmez'in *İnsanlığın Nübüvvet Anlayışı ve Ebu'l-Muin En-Nesefî İle Seyfuddin el-Amidi'nin Nübüvvet İspatı Metodları* başlıklı doktora tezinde ise Nesefî ile Âmidî'nin nübüvvetin ispatına ilişkin görüş ve yöntemleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Bunların yanı sıra son yıllarda Âmidî'nin kelâmî görüşlerini konu edinen akademik çalışmalarda dikkate değer bir artışın yaşandığı görülmektedir. Yüksek lisans düzeyinde gerçekleştirilen çalışmalar arasında Ahmet Erkol'ün *Seyfu'd-Din Amidî'ye Göre Nübüvvetin İspatı*, Birgül Vargeloğlu'nun *Seyfeddin el-Âmidî'de Cismânî Haşrin İspatı*, Mehmet Murat Türk'ün *Kâdî Abdülcebbâr ve Seyfeddin el-Âmidî'ye Göre Hidayet ve Dalalet*, Ekrem Uğurlu'nun *Seyfeddin El-Âmidî'ye Göre Zât-Sıfat İlişkisi,* Tuğba Dumangöz'ün *Hüsün-Kubuh Açısından İlâhî Fiiller: Seyfeddin el-Âmidî Örneği*, Fatma Akan Yıldız'ın *Seyfeddin el-Âmidî'nin İsmetü'l-Enbiyâ Konusundaki Görüşleri,* Osman Turgut Dilek'in *Seyfü'd-Dîn Âmidî'de*

Nübüvvet Anlayışı ve Muhammed İhsan Doğruöz'ün *Seyfeddin Âmidî'nin Rü'yetullah Görüşü* başlıklı tezleri zikredilebilir. Söz konusu çalışmalar, Âmidî'nin kelâm düşüncesini nübüvvet, haşir, hidayet ve dalâlet, zât-sıfat ilişkisi, hüsün-kubuh, ismetü'l-enbiyâ ve rü'yetullah gibi farklı meseleler çerçevesinde ele almak suretiyle onun kelâm sisteminin çeşitli boyutlarının ortaya konulmasına ve bu alandaki literatürün zenginleşmesine önemli katkılar sunmaktadır.

Uluslararası literatürde de Âmidî'nin kelâmî ve felsefî yönünü merkeze alan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Hasan eş-Şâfiî'nin *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye* adlı çalışması önemli bir başvuru kaynağı olmakla birlikte, meseleleri daha genel bir çerçevede ele aldığından varlık düşüncesi gibi kavramsal derinlik gerektiren alanlarda ayrıntılı bir çözümleme sunmamaktadır. Söz konusu bütün bu çalışmalar, Âmidî'nin düşüncesinin belirli yönlerini aydınlatmaları bakımından önemli katkılar sunmakla birlikte, onun varlık anlayışını müstakil bir problematik alan olarak ele almamaktadır. Bu durum Âmidî'nin ontolojik yaklaşımını merkeze alan kapsamlı bir araştırmanın gerekliliğini daha belirgin hâle getirmektedir.

Bu tez söz konusu ihtiyaçtan hareketle Âmidî'nin varlık düşüncesini merkeze almakta, onun kelâmî sistematiği içerisinde varlık kavramının yerini, işlevini ve diğer kavramlarla kurduğu ilişkileri ortaya koymaktadır. Zira varlık meselesi felsefe ve kelâmın en temel problem alanlarından biridir ve birçok düşünür metafizik tasavvurunu bu kavram etrafında inşa etmektedir. Son yıllarda varlık konusu etrafında yapılan çalışmaların artış göstermesi bu alandaki ilmî canlılığa işaret etmekle birlikte müteahhir dönemin önemli temsilcilerinden Âmidî'nin varlık anlayışının müstakil biçimde ele alınmasını daha da gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede çalışma, Âmidî'nin düşüncesinde varlığın kavramsal çerçevesini tahlil ederek müteahhir dönem kelâmının ontolojik temellerinin anlaşılmasına katkı sunmayı ve literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bu çalışma, Âmidî'nin varlık düşüncesini müstakil ve bütüncül biçimde ele alan ilk kapsamlı analizlerden biri olacaktır.

Araştırma, Âmidî'nin varlık düşüncesini doğrudan şekillendiren temel problem alanlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu doğrultuda çalışma; umûr-ı âmme, varlığın taksimi, zorunlu varlık, mümkün varlık ve ma'dûm meseleleri etrafında yoğunlaşmakta; varlık anlayışına doğrudan katkı sunmayan veya tali nitelik taşıyan tartışmalar

ayrıntılı incelemenin dışında bırakılmıştır. Ayrıca Âmidî'nin bazı meseleleri geniş ve derinlikli biçimde ele aldığı, bazılarını ise daha sınırlı düzeyde işaret etmekle yetindiği hususu dikkate alınarak, tartışmaların kapsamı ve derinliği büyük ölçüde onun metinlerinde belirginleşen problematik yapı esas alınarak belirlenmiştir. Bu yaklaşım, hem metne sadakati korumayı hem de konunun bir bütünlük içerisinde ele alınmasını mümkün kılmaktadır.

Araştırmada tahlilî ve karşılaştırmalı bir yöntem benimsenmiştir. Çalışmada varlık problematiği, öncelikle Âmidî'nin başta *Ebkârü'l-efkâr* olmak üzere temel eserlerindeki tartışma düzeni esas alınarak ele alınmış, ilgili meseleler kelâm ve felsefe literatüründe oluşan tarihî birikimle irtibatlandırılarak analiz edilmiştir. Bu çerçevede kavramların ıstilâhî sınırları belirlenmiş, delillerin yapısı ve aklî zorunluluk derecesi, Âmidî'nin takip ettiği istidlâl yöntemi dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Araştırma Âmidî'nin benimsediği ilmî üslûp ve tartışma tekniği esas alınarak şekillendirilmiştir. Nitekim Âmidî, ele aldığı meseleleri çoğunlukla ilgili kavramları tanımlamakla başlatmakta, ayrıca konuya dair ileri sürülen farklı tanımları değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bu süreçte tanımları mantık geleneğinin ölçütleri doğrultusunda câmi‘ ve mâni‘ olma bakımından tahlil etmekte, eksik veya fasit gördüğü tarifleri eleştirmekte ve gerekli durumlarda yeni tanımlar teklif etmektedir. Ayrıca tartışmaya geçmeden önce lafzın ıstilâhî kapsamını belirlemeye önem vermekte, lafzî müştereklik veya farklı ıstılahat ihtimallerinin giderilmesini sağlıklı istidlâlin ön şartı olarak görmektedir. Ardından meseleye ilişkin delilleri belirli bir düzen içerisinde sıralamakta, tarafların görüşlerini mümkün olduğunca nesnel bir şekilde ortaya koymakta ve daha sonra bunları ayrıntılı bir kritiğe tâbi tutmaktadır. Delillerin iç tutarlılığı, aklî bağlayıcılığı ve zorunluluk derecesi bu süreçte temel değerlendirme ölçütlerini oluşturmaktadır.

Bu metodolojik yaklaşım, Âmidî'nin bazı meselelerde mezhebî aidiyetinin ötesine geçerek daha eleştirel sonuçlara ulaşmasına da imkân sağlamıştır. Nitekim Allah'ın birliği konusunda kelâmcıların ileri sürdüğü aklî delilleri yeterince kat‘î bulmayarak nihai temellendirmenin naklî/sem‘î delillere dayandığını belirtmesi, benzer şekilde cevher-i ferd meselesinde hem kelâmcıların hem de filozofların delillerini yeterince ikna edici bulmayarak kesin bir hüküm vermekten kaçınması,

onun delil merkezli yaklaşımının dikkat çekici örneklerindendir. Ayrıca Âmidî'nin belirli bir meseleye ilişkin değerlendirmelerinde yalnızca ilgili tartışmayı değil, görüş sahiplerinin diğer bahislerdeki tutumlarını da dikkate alarak bütüncül bir tutarlılık analizi yapması, metodunun sistemli niteliğini göstermektedir.

Bu çalışma Âmidî'nin söz konusu yöntemini takip ederek meseleleri tanım ve kavram analizinden başlatmış, tanımların câmi' ve mâni' oluşu, delillerin zorunluluk derecesi ve görüşlerin iç tutarlılığı gibi ölçütleri esas alarak tartışmaları tahlilî bir çerçevede ele almıştır. Bununla birlikte araştırmanın kapsamı belirlenirken, Âmidî'nin eserlerinde ortaya çıkan problematik yapı ve tartışma düzeni esas alınmış, böylece hem metne sadakat korunmuş hem de incelemenin bir bütünlük içerisinde yürütülmesi sağlanmıştır.

Kaynaklar bakımından araştırma, öncelikle Seyfeddin Âmidî'nin kendi eserleri üzerine kurulmuştur. Bu çerçevede felsefî kelâm literatürünün hacimli metinlerinden biri olan *Ebkârü'l-efkâr* çalışmanın temel başvuru kaynağını teşkil etmiş, tez genel itibarıyla bu eserin tertibi ve tartışma düzeni esas alınarak şekillendirilmiştir. Bunun yanı sıra Âmidî'nin kelâm alanındaki diğer önemli eseri *Gâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*'dan da istifade edilmiş, özellikle felsefî tartışmaların Âmidî'deki yansımalarını daha yakından takip edebilmek amacıyla *Keşfü't-temvîhât* başta olmak üzere diğer eserlerine de müracaat edilmiştir.

Bu çerçevede, Âmidî'nin felsefî görüşlerini kapsamlı biçimde yansıtan eserden birisinin de *el-Bâhir fî ʿulûmi'l-evâʾil ve'l-evâhir* olduğu anlaşılmakla birlikte, bu çalışmada söz konusu eserden yararlanma imkânı bulunmamıştır. Eser aslında beş ciltten oluşmasına rağmen günümüze yalnızca dört cildi ulaşmış olup, mevcut nüshalar Fuat Sezgin tarafından 2001 yılında tıpkıbasım olarak yayımlanmış, ancak bugüne kadar ilmî neşri gerçekleştirilememiştir. Eserin yazma nüshasına ulaşılmış olmakla birlikte, metnin okunmasını güçleştirecek derecede karışık ve yıpranmış bir yazı karakterine sahip olması, ayrıca varlık konusuna ilişkin bazı temel meselelerin kayıp ciltte yer alması sebebiyle bu eserden istifade etmek mümkün olmamıştır. Bu itibarla, *el-Bâhir*'in uzman bir ekip tarafından tashih ve tahkik edilerek ilmî neşrinin gerçekleştirilmesi ve ilim dünyasına kazandırılması büyük önem arz etmektedir.

Felsefî kelâmın merkezî meseleleri incelenirken, Âmidî'nin bu birikim içerisindeki konumunu belirginleştirmek amacıyla ilgili tartışmaların tarihî arka planı da dikkate alınmıştır. Bu kapsamda Aristoteles'in *Organon* ve *Metafizik* eserlerine; Kindî'nin risâlelerine; Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*, *ʿUyûnü'l-mesâil* ve *Kitâbü'l-hurûf* gibi çalışmalarına; İbn Sînâ'nın *eş-Şifâʾ*, *el-İşârât* ve *en-Necât* gibi temel metinlerine başvurulmuştur.

Kelâm geleneğine ait tartışmaların izlenmesi amacıyla ise Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-dîn*'i, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* eserleri, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'ı, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İktisâd* ve *Makâsıdü'l-felâsife*'si, Abdülkerîm eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Nihâyetü'l-ikdâm*'ı, Fahreddin Râzî'nin *el-Metâlibü'l-ʿâliye*, *Şerhu'l-İşârât*, *el-Mebâhis* ve *Nihâyetü'l-ʿukûl* gibi eserleri, İbn Metteveyh'in (ö. 468/1075) *et-Tezkire* eseri ile Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı başlıca müracaat kaynakları arasında yer almıştır. Bunun yanında, konuyla doğrudan irtibatlı diğer klasik eserlerden de ihtiyaç nispetinde istifade edilmiştir.

Modern literatür bağlamında ise özellikle varlık kavramının İslâm düşüncesindeki seyrini konu edinen çalışmalar dikkate alınmıştır. Bu kapsamda Ömer Türker'in *İslam'da Metafizik Düşünce Ve Varlık Nedir?* eserleri, Toshihiko Izutsu'nun *İslâm'da varlık düşüncesi* başlıklı çalışması, İbrahim Halil Üçer'in *Suret, Cevher ve Varlık,* İlhan Kutluer'in *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İbrahim Kalın'ın *Varlık ve idrak*, Şaban Ali Düzgün'ün *Nesefî ve İslâm Filozoflarna Göre Allah - Âlem İlişkisi,* Hüseyin Atay'ın *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* eserleri başta olmak üzere çeşitli ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Ayrıca çalışma ile alakalı birçok makale ve tezden de istifa edilmiştir. Bununla beraber Hasan eş-Şâfiî'nin *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye* adlı eseri gibi doğrudan Âmidî'yi konu edinen araştırmaların tespitleri de yer yer değerlendirmeye dâhil edilmiştir.

Bu çok katmanlı kaynak kullanımı sayesinde çalışma, hem klasik metinlere dayalı birinci el analiz imkânı sunmayı hem de modern literatürün sağladığı kavramsal çerçevelerden yararlanarak Âmidî'nin varlık düşüncesini tarihî ve teorik

bağlamı içerisinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak bu tez Âmidî'nin varlık anlayışının yalnızca klasik kelâmın meselelerini yeniden formüle eden bir yaklaşım olmadığını, aksine aklî ve felsefî kavramları bir bütünlük içerisinde yeniden düzenleyerek müteahhir dönem felsefî kelâmının ontolojik çerçevesini belirleyen özgün bir yapı ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Böylece çalışma Âmidî'nin düşüncesini hem tarihsel süreklilik içerisinde konumlandırmayı hem de onun sistematik katkısını görünür kılarak müteahhir dönem felsefî kelâmının kavramsal ufkuna dair daha bütüncül bir değerlendirme sunmayı hedeflemektedir.

B. Âmidî'nin Hayatı ve Entelektüel Kişiliği

a. Hayatı

Tam adı Alî b. Ebî Alî[1] Muhammed b. Sâlim Ebû'l-Hasan es-Sa'lebî'dir.[2] "Seyfeddin" lakabıyla (kısa haliyle Seyf) anılan âlim,[3] 551/1156 yılında Diyarbekir bölgesinde yer alan Âmid şehrinde doğmuş ve bu şehre nispetle el-Âmidî olarak tanınmıştır. İlk eğitimini doğduğu şehirde alan Âmidî, Şeyh Muhammed es-Saffâr'dan Kur'ân ve kıraat dersleri almış ayrıca bölgede yaygın olan Hanbelî mezhebine ait bir fıkıh metnini tahsil etmiştir.[4]

İlmî tahsilini ilerletmek amacıyla Bağdat'a giden Âmidî, Hanbelî âlimi Nasr b. Feteyân İbnü'l-Mennî'den (ö. 583/1187) fıkıh, cedel ve münazara dersleri almış, Ebü'l-Feth b. Şâtîl'den (ö. 581/1185) ise hadis ilmini öğrenmiştir. Bu döneme kadar Hanbelî mezhebine mensup olan Âmidî, Bağdat'taki ilmî çevrelerle temasının ardından Şâfiî mezhebine intisap etmiş ve Şâfiî fakihi Ebü'l-Kâsım b. Fadlân'dan (ö. 595/1199) fıkıh dersleri alarak bu alandaki birikimini derinleştirmiştir.[5]

---

[1] Bazı eserlerde Alî b. Ebî Alî b. Muhammed şeklindedir. Buna göre Muhammed, Âmidî'nin babası değil dedesidir. Bkz: Ahmed b. el-Kâsım Ebu'l-Abbâs İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ,* thk. Nezzâr Rıdâ (Beyrut: Dâr'u-Mektebeti'l-hayat, ts.), 650.

[2] Bazı nüshalarda et-Tağlîbî nisbetiyle geçmektedir. Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü-ebnâi'z-Zamân,* thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr'u-Sâdir, 1994), 3/293.

[3] Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-saʿâde ve misbâhu's-siyâde fî mavzûʿâti'l-ʿulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1985), 2/160.

[4] İsmail b. Ömer b. Kesîr Ebü'l-Fidâ ed-Dımaşkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyîn,* thk. Ahmed Ömer Hâşim (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1993), 834.

[5] Abdülvehhâb Tâcüddîn b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ,* thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed (Mısır: Dâr'u-Hecer, 1992), 8/306; İbn Kesîr, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyîn,* 834.

Bunun yanı sıra, Bağdat'ın Kerh bölgesinde yaşayan Hristiyan ve Yahudi bilginlerden aklî ilimler ve felsefe alanında dersler almış,[6] bu sahadaki yetkinliğiyle kısa sürede temayüz etmiştir.[7] Ancak fukahânın kendisine yönelttiği ithamlar ve itikadının bozuk olduğu yönündeki iddialar sebebiyle çeşitli baskılara maruz kalmış, bu durum neticesinde Bağdat'tan ayrılarak Şam'a yerleşmiştir.[8]

Âmidî bu dönemde aklî ilimlerdeki yetkinliğini daha da derinleştirmiş ve kısa süre içerisinde fıkıh usûlü, kelâm ve felsefe alanlarında çağının önde gelen otoriteleri arasında yer almıştır. Nitekim kendi döneminde bu sahalarda onun seviyesine ulaşabilen bir âlimin bulunmadığı yönünde rivayetler nakledilmektedir. 592/1195 yılında Mısır'a intikal eden Âmidî,[9] Hama meliki Takiyyüddîn Ömer (ö. 587/1191) tarafından Fustat'ta, Amr Camii civarında inşa ettirilen ve dönemin önde gelen Eş'arî âlimlerinden Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî'nin (ö. 596/1199) baş müderrisliğini yürüttüğü *Menâzilü'l-İzz Medresesi*'nde müderrislik görevine başlamıştır.

Burada bir süre ders verdikten sonra, Selâhadîn Eyyûbî tarafından 572/1176 yılında inşa edilen ve İmam Şâfiî'nin türbesine komşu olan *Nâsıriyye Medresesi*'nde tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu süreçte hem aklî hem de naklî ilimlerde dersler vermiş, seçkin talebeler yetiştirmiştir. Ayrıca Kahire'deki *ez-Zâfirî Külliyesi*'nde halka yönelik dersler ve sohbetler icra ederek geniş bir şöhret kazanmıştır. Bu dönemde eserlerinin önemli bir kısmını kaleme alan Âmidî, ilmî münazaralarda da aktif bir rol üstlenerek ilim çevrelerinde etkili bir konum elde etmiştir.[10]

Bölgeye hâkim olan Eyyûbî idaresi altındaki yöneticilerin saygı ve himayesini kazanmış olmakla birlikte, kendisini çekemeyen bazı fakihlerin çeşitli ithamlarda bulunmaları ve itikadının fasit olduğu yönünde iddialar ileri sürmeleri neticesinde, katline dair fetvalar dahi verilmiştir. Bu sebeple Mısır'dan ayrılmak zorunda kalan Âmidî, 612/1215 yılında Hama şehrine yerleşmiştir.[11] Hama'da ilme ve ulemâya verdiği önemle tanınan Eyyûbî meliki Mansûr b. Takiyyüddîn Ömer, (ö. 617/1221)

---

[6] İbn Hallikân, Âmidî'nin akli ilimleri Şam'a gittikten sonra okumaya başladığını belirtse de Kıftî ve Köprizâde onun henüz Bağdat'ta iken bu ilimleri tahsil ettiğini dile getirir.
[7] Ali b. Yusuf Ebu'l-Hasen eş-Şeybânî el-Kıftî, *İhbâru'l-ʿulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ,* thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2005), 184.
[8] Taşköprizâde, *Miftâhu's-saʿâde,* 2/160.
[9] Taşköprizâde, *Miftâhu's-saʿâde,* 2/160.
[10] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1998), 37-38; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* 2/293-294; İsmail b. Ömer b. Kesîr Ebü'l-Fidâ ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 13/141.
[11] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* 2/293-294.

Âmidî'yi büyük bir hürmetle karşılamış ve kendisine gerekli iltifat ve ikramda bulunmuştur. Bu himaye ortamında Âmidî, hayatının en verimli dönemlerinden birini yaşamış, bu süreçte tedris faaliyetlerinden ziyade telif çalışmalarına ağırlık vermiştir. Melik Mansûr'un vefatının ardından, 617/1220 yılında, ilme olan ilgisiyle tanınan Eyyûbî meliki el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın (ö. 624/1227) daveti üzerine Dımaşk'a intikal etmiştir.[12]

Melik Îsâ, diğer Sünnî ve Şâfiî Eyyûbî hükümdarlarından farklı olarak amelde Hanefî, itikatta ise Selefî bir eğilim benimsemiştir. Felsefe ve aklî ilimlerle meşguliyeti bütünüyle tasvip etmese de Âmidî'ye iltifat göstermiş ve onu *Azîziyye Medresesi*'ne müderris olarak tayin etmiştir. Âmidî bu medresede yaklaşık on yıl boyunca tedris faaliyetlerini sürdürmüş, bu süre zarfında *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* eserini kaleme almış, Melik Îsâ'ya ithaf etmiştir. İlerleyen yaşına rağmen *Azîziyye Medresesi*'ndeki derslerine devam eden Âmidî, aynı zamanda Emeviyye Camii'nde Salı ve Cuma günleri fıkıh ve usûl konularında düzenlenen ilmî münazaralara iştirak etmiştir. Bu münazaralar, dönemin ilim ehli tarafından büyük ilgi görmüş, pek çok âlim, Âmidî'nin ilmî tartışmalarından istifade etmek amacıyla bu toplantılara katılmıştır.[13]

el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın vefatının ardından yerine oğlu Nâsır Dâvud'un (ö. 656/1258) geçmesi, Dımaşk'ta siyasî istikrarsızlıklara yol açmıştır. Bu süreçte el-Melikü'l-Muazzam'ın kardeşleri el-Melikü'l-Eşref Mûsâ (ö.635/1237) ve el-Melikü'l-Kâmil (ö.635/1238) şehri ele geçirmiş; el-Melikü'l-Kâmil, Dımaşk'ı kardeşi el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'ya bırakarak Âmid üzerine yürümüş ve şehri son Artuklu hükümdarı Mes'ûd b. Mahmûd'dan almıştır. Bu gelişmeler sırasında, Seyfeddin Âmidî'nin mağlup olan Âmid hükümdarı Mes'ûd ile gizlice mektuplaştığına dair bazı iddialar ortaya atılmıştır.[14] Söz konusu ithamlar neticesinde

[12] İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 267.
[13] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 42.
[14] Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* adlı eserinde bu olayı şu şekilde nakletmektedir: Âmid meliki Rükneddîn Mes'ûd, Seyfeddin Âmidî'nin Âmid'e gelmesini talep etmiş, kendisini yüksek bir maaşla kâdı'l-kudâtlık görevine tayin edeceğini bildiren bir yazı göndererek bu hususta ısrarcı olmuştur. Âmidî'nin çevresindeki bazı kimseler, daha müreffeh bir hayat imkânı sağlayacağı düşüncesiyle bu teklife olumlu yaklaşmışlarsa da Âmidî zühd ve kanaat yolunu tercih ederek Şam'da kalmayı yeğlemiştir. Ancak söz konusu ısrarın devam etmesi üzerine Âmidî görünürde teklifi kabul edeceğini ifade etmiş, fakat fiiliyatta bu görevi üstlenme niyetinde olmadığından çeşitli gerekçeler ileri sürerek süreci birkaç defa ertelemiştir. Melik Kâmil'in Âmid'i ele geçirmesinin ardından Âmidî'nin, aralarında husumet bulunan Rükneddîn Mes'ûd ile temas halinde olması duyulmuş, bu durum Melik Kâmil'in

Âmidî, yürütmekte olduğu müderrislik görevinden azledilmiş ve evinde inzivaya çekilmiştir.[15] Bir süre münzevî bir hayat sürdüren Âmidî, 4 Safer 631/9 Kasım 1233 Salı günü vefat etmiş ve Dımaşk'ta bulunan Cebelkâsiyûn Kabristanı'na defnedilmiştir.[16]

b. İlmî Kişiliği, Kelâm–Felsefe Geleneğindeki Yeri ve Eserleri

Âmidî, Arap dil ilimlerinin temel disiplinleri olan nahiv, sarf ve belâgat alanlarında müstakil eserler kaleme almamış olmakla birlikte, bu sahalarda ileri düzeyde bir yetkinliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *el-İhkâm* eserinde fıkıh usûlünün lafızlara ilişkin meseleleri ele alış biçimi, onun dil ilimlerine vukûfiyetini açıkça ortaya koymaktadır.[17]

Âmidî, fıkhın fürû' alanında da dönemin önde gelen âlimleri arasında yer almıştır. İlk ilmî tahsiline Diyarbakır'da Hanbelî fıkhı ile başlamış ve bu çerçevede Ebü'l-Hattâb'ın *el-Hidâye* adlı eserini ezberlemiştir. Bağdat'a intikalinin ardından İbnü'l-Mennî'nin ders halkasında Hanbelî fıkhı tahsilini sürdürmüş, daha sonra Şâfiî âlimlerinden İbn Fadlân'dan Şâfiî fıkhını öğrenerek bu mezhebi benimsemiştir. Medreselerde Şâfiî fıkhına dair dersler vermiş olsa da bu alanda müstakil bir eser kaleme aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.[18]

Âmidî, hadis ilmini Ebü'l-Feth b. Şâtîl'den tahsil etmiştir. Hadis ve hadis usûlüne dair müstakil bir eser kaleme almamakla beraber *el-İhkâm'*da metin ve sened tenkidine ilişkin yaptığı değerlendirmeler bu alandaki birikimini açıkça ortaya koymaktadır.[19] Eserlerinde hadisleri çoğunlukla mâna ile rivayet ettiği ve sahih hadis kaynaklarındaki lafzî formu muhafaza etme hususunda katı bir bağlılık göstermediği görülmektedir. Ayrıca, hadisleri naklederken zayıf veya mevzû rivayetleri ayırt etme

---

hoşnutsuzluğuna sebep olmuş, bunun üzerine Şam'a döndüğünde Âmidî'yi *Aziziye Medresesi*'ndeki görevinden azletmiş ve maaşını kesmiştir. Halil b. Aybeg Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât,* thk. Ahmed el-Arnavut – Türkî Mustafa (Beyrut: Dâr'u-ihyâi't-turâs, 2000), 21/228.
Buna karşılık İbn Kesîr, bu rivayeti reddetmekte ve Âmidî hakkında ileri sürülen bu tür iddiaların büyük ölçüde asılsız olduğunu belirtmektedir. Ona göre Âmidî'nin söz konusu medresedeki görevinden azledilmesinin temel sebebi, onun felsefe ve mantık ilimleriyle yoğun biçimde iştigal etmesidir. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 13/141.

[15] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 44.

[16] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân,* 2/293-294; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saʿâde,* 2/160.

[17] Bkz: Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* thk. Abdürrezzak Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî'î li'n-neşri ve't-tevzi', 2003), 1/31-107.

[18] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ,* 834.

[19] Bkz: Âmidî, *el-İhkâm,* 1/227-261.

konusunda bir muhadisin sergilediği titizliği her zaman aynı düzeyde yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Tefsir ilmini kimlerden tahsil ettiğine dair kaynaklarda açık bir bilgi bulunmamakla birlikte, eserlerinde âyetlerin tefsiri ve yorumuna dair ortaya koyduğu açıklamalar, bu sahada da yeterli bir ilmî donanıma sahip olduğunu göstermektedir.[20]

Bununla birlikte, Âmidî'nin asıl temayüz ettiği alanlar usûl, kelâm, mantık, felsefe ve cedel gibi aklî ilimlerdir. Telif faaliyetlerini de ağırlıklı olarak bu sahalarda yoğunlaştırmıştır. Kelâm ilminde, dönemin önde gelen temsilcilerinden biri olarak öne çıkan Âmidî'nin eserlerinde mantık kaidelerine sıkça başvurduğu ve meseleleri felsefî bir çerçevede temellendirdiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, onun kelâmî tartışmalarda çoğunlukla aklî delilleri esas aldığı, yalnızca sem'iyyât alanına giren konularda naklî delillere müracaat ettiği görülmektedir.

Gazzâlî öncesi mütekaddimîn kelâmcıların temel ilmî yönelimi, daha ziyade bid'at fırkalarına karşı yürütülen polemikler çerçevesinde şekillenmiştir. Buna karşılık Gazzâlî ile birlikte ve sonrasında, kelâmın muhatap kitlesi genişlemiş, özellikle filozoflara yönelik eleştiriler ön plana çıkmıştır. Bu dönüşüm yalnızca muhteva ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda kavramsal ve yöntemsel bir değişimi de beraberinde getirmiştir. Nitekim Gazzâlî öncesi kelâmcılar aklî delillendirmelerde mantık kurallarını sistematik biçimde kullanma konusunda belirgin bir hassasiyet göstermemişken, Gazzâlî, aklî istidlâlin sağlam bir zemine oturtulabilmesi için mantığın zaruri olduğunu ileri sürmüş ve onu İslâmî ilimler içerisinde meşru bir araç olarak konumlandırmıştır.[21] Gazzâlî öncesi kelâmcıların filozoflara yönelik tutumları ise genellikle iki uç yaklaşım arasında şekillenmiştir. Bir kesim, filozofların ileri sürdüğü görüşleri bütünüyle reddetme eğiliminde olurken, diğer bir kesim ise bu görüşleri eleştirel bir süzgeçten geçirmeksizin doğru kabul etmiştir. Gazzâlî, her iki yaklaşımı da metodolojik açıdan sorunlu bulmuş, felsefî düşünceyi dikkatle tahlil ederek filozofların iddialarını ayrıntılı biçimde incelemiştir. Böylece hatalı bulduğu görüşleri reddederken isabetli gördüğü düşünceleri benimsemiştir. Gazzâlî'nin bu eleştirel ve seçici yöntemi, kendisinden sonra gelen kelâmcılar tarafından

[20] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 57-58.
[21] Murteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/186-188.

benimsenmiş ve böylece kelâm ilminin yeni bir evresini ifade eden müteahhirîn döneminin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.[22]

Abdülkerîm eş-Şehristânî, İmam Gazzâlî sonrasında bu yöntemi devam ettirerek *Nihâyetü'l-ikdâm fî ʿilmi'l-kelâm* adlı eserinde çok sayıda felsefî mesele ve delile yer vermiştir. Şehristânî'nin filozoflara yönelik tutumu, eleştirel ve seçici bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.[23] Bu yönüyle o, sünnî kelâm düşüncesini felsefeye bir adım daha yaklaştırmıştır. Bu yöntemi daha ileri bir düzeye taşıyarak olgunlaştıran ve felsefî unsurları kelâmın ayrılmaz bir parçası hâline getiren isim ise Fahreddin er-Râzî olmuştur. Râzî ile birlikte felsefî kelâmın en verimli dönemine girilmiştir.[24] Bununla birlikte, bu gelişme kelâmcıların felsefî görüşleri bütünüyle benimsedikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim kelâmcılar, özellikle âlemin hudûsu, nübüvvet ve âhiret gibi temel meselelerde filozofların bazı görüşlerini reddetmeyi sürdürmüşlerdir. Esasen yapılan, kelâmın klasik meselelerini muhafaza ederken, bilgi ve varlık gibi daha ziyade filozofların ele aldığı konuları kelâmın araştırma alanına daha fazla dâhil etmektir. Bu çerçevede, Gazzâlî öncesinde teşekkül eden kelâmî meseleler daha yoğun biçimde aklî ve felsefî bir perspektifle yeniden ele alınmış, buna paralel olarak felsefeye ve onun problematiklerine yönelik yaklaşım daha müsamahalı bir karakter kazanmıştır.[25]

Âmidî, müteahhirîn kelâm geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olarak, Fahreddin Râzî ile belirginleşen felsefî kelâm yöntemini sürdürmüş ve kelâm ilminin bünyesinde felsefî meseleleri sistematik bir biçimde işlemiştir. Bu çerçevede, önceki kelâmcıların görüşlerini dikkatle incelemiş, bu görüşleri derleyerek yer yer eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Böylece Gazzâlî ile başlayan ve Râzî ile hüviyet kazanan felsefe-kelâm yakınlaşmasını daha da derinleştirmiş, aklî ilimlere vukûfiyetin ilmî tahkik ve derinleşme açısından zorunlu olduğunu savunmuştur. Bu

[22] Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 13/530-534.
[23] Bkz: Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Ebi'l-Feth Tâcüddîn Lisânüddîn eş-Şehristani, *Musâra'atü'l-felâsife,* thk. Süheym Muhammed Muhtâr (Kahire: Matbaatü'l-Ceblâvî, 1976), 100-124.
[24] Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/89-95.
[25] Mahmut Kaya, "Felsefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/319-330.

yaklaşımıyla, asırlar boyunca İslâm düşüncesine yön veren felsefî kelâm anlayışının öncüllerinden biri hâline gelmiştir.[26]

Âmidî, tabakât kitaplarında keskin zekâsı, fasih üslûbu, derslerindeki yetkinlik ve münazara alanındaki üstün yeteneği ile öne çıkan bir âlim olarak tasvir edilmiştir. Şemseddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) ve Tâceddin es-Sübkî, (ö. 756/1355) onu "âlemin en zeki kimselerinden biri" şeklinde nitelendirmiştir.[27] İbn Ebî Usaybia (ö. 668/1269) ise Âmidî'yi kendi döneminin en zeki şahsiyetlerinden biri olarak değerlendirmiş, onun hem fıkıh mezheplerine hem de felsefî ilimlere olan vukûfiyetini özellikle vurgulamıştır. Ayrıca, Âmidî'nin ders verdiği meclislerde bulunanların, onun ders anlatımındaki ve münazara esnasındaki ifade gücüne hayran kaldıklarını ve bu sahada kendisine denk bir âlimin bulunmadığını ifade etmiştir.[28]

Onun ilmî kudreti, geniş şöhreti ve gördüğü teveccüh dönemindeki bazı âlimler nezdinde rahatsızlığa yol açmış, bu durum çeşitli itham ve iftiralara maruz kalmasına hatta hakkında katlinin câiz olduğuna dair fetvalar verilmesine kadar varmıştır. Bu olumsuzluklar onun ilmî faaliyetlerini sekteye uğratmamış, aksine o telif ve tedris çalışmalarını kesintisiz biçimde sürdürmüştür. Nitekim etkisi yalnızca kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, sonraki asırlarda kelâm ve felsefe alanında faaliyet gösteren birçok âlim onun eserlerinden istifade etmiştir. Bu çerçevede Zehebî, Âmidî'yi "kelâm, mantık ve usûl ilimlerinde eşi benzeri bulunmayan bir âlim" olarak nitelendirmiştir.[29]

Âmidî'nin önde gelen talebelerinden İzzeddin b. Abdisselâm (ö. 660/1262) da hocasının tedris kabiliyetini şu ifadelerle dile getirmiştir. "Onun kadar ders anlatımında başarılı birini görmedim. Ders verdiğinde sanki seninle birebir konuşuyormuş gibi hissedersin." Münazara ilmindeki maharetinin şu şekilde dile getirmiştir: "Biz münazara ilminin kurallarını yalnızca Âmidî'den öğrendik. Eğer İslam'a şüphe düşürmek için bir zındık ortaya çıksaydı, onunla maharetinden dolayı

[26] Emrullah Yüksel, "Seyfeddin Âmidî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 3/57-58.
[27] Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn Ebû Abdillâh el-Fârikî ez-Zehebî, *el-ʿİber fî haberi men gaber,* thk. Muhammed es-Saîd İbn Besyûnî Ebû Hacer (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Ts.), 3/210; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ,* 8/306.
[28] İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnü'l-enbâ,* 650.
[29] Zehebî, *el-ʿİber,* 3/210.

ancak Âmidî tartışabilirdi."[30] İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise Âmidî'yi sadece ilmî yönüyle değil, ahlâkî meziyetleriyle de öne çıkarmış, onun yumuşak huyluluğu, cömertliği ve takvâsını özellikle vurgulamıştır.[31] Yine kendisi için "güzel ahlaklı, gönlü bol, kadirşinas ve Allah yolunda çokça ağlayan biridir" ifadelerini kullanmıştır.[32] İbn Teymiye (ö. 728/1328) onun için "kendi döneminde kelâm ve felsefe ilimlerinde kendisi kadar derin bilgi sahibi biri yoktu" ifadelerini kullanmıştır.[33]

Âmidî, hayatı boyunca Mısır ve Şam bölgelerinde çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, fıkıh, usûl, kelâm ve felsefe gibi farklı ilim dallarında çok sayıda yetkin talebe yetiştirmiştir. Onun talebeleri arasında, Şâfiî geleneğin önde gelen isimlerinden biri olarak kırk civarında eser kaleme alan İzz b. Abdisselâm ile *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ* adlı eserin müellifi İbn Ebî Usaybia gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır.[34] Bunun yanı sıra Âmidî, ilmî şahsiyetine eşlik eden mütevazı karakteriyle de temayüz etmiştir. Bu tutum, eserlerine de yansımış, nitekim *Ebkârü'l-efkâr*'ın çeşitli yerlerinde kendi görüşlerini ifade ederken "bu, konu hakkında benim görüşlerimdir. Bu konuda başkalarının başka görüşleri de olabilir" şeklinde ihtiyatlı bir üslûp benimseyerek farklı kanaatlerin de mümkün olabileceğine işaret etmiştir.[35]

Seyfeddin Âmidî, naklî ve aklî ilimler sahasında yirmiden fazla eser kaleme almış, özellikle kelâm, fıkıh usûlü ve felsefe alanlarında derin etkiler bırakan telifleriyle temayüz etmiştir. Bu eserlerden önemli olanları şöyle sıralanabilir:[36]

1. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn:* Bazı kaynaklarda *Ebkârü'l-efkâr fî ilmi'l-kelâm* şeklinde geçer. Âmidî'nin kelâm alanındaki en hacimli ve sistemli eseri olup müteahhirîn dönemine ait felsefî kelâmın en yetkin örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Gerek içerdiği kapsamlı tartışmalar gerekse metodolojik derinliği bakımından kelâm literatüründe temel başvuru kaynaklarından biri hâline gelmiş,

[30] Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ,* 8/308; Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 42.
[31] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 13/140.
[32] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 51.
[33] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 51.
[34] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 48-49.
[35] Bkz: Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûliddîn,* thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, 4 Cilt (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-vesâik, 2002), 3/73.
[36] Bu eserler hakkındaki bilgiler çeşitli tabakat kitaplarından alınmıştır. Bkz: Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ,* 8/307; İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnü'l-enbâ,* 651; Kıftî, *İhbâru'l-ʿulemâ,* 185; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saʿâde,* 2/160; Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 67-105; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât,* 21/229.

kendisinden sonra gelen Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Seyyid Şerîf Cürcânî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi önemli âlimler üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır. Eserin farklı tarhihlerde birden fazla baskısı mevuttur.

2. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm:* Mahiyet itibarıyla *Ebkâr*'ın daha muhtasar bir versiyonu olarak kelâm meselelerini daha özlü bir çerçevede ele almaktadır. Eser, Hasan Mahmûd Abdullatîf'in tahkikiyle 1971 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

3. *Dakâiku'l-hakâik:* Âmidî'nin felsefe alanındaki erken dönem teliflerinden biridir ve *Ebkâr*'da kendisine atıfta bulunulmuştur. Kıftî (ö. 646/1248), bu eseri *el-Hakâik fi ulûmi'l-evâil* adıyla zikretmekte ve üç ciltten oluştuğunu belirtmektedir.

4. *Keşfü't-temvîhât:* İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserine yazılmış bir şerh olup, Fahreddin Râzî'nin aynı esere yönelttiği eleştirilere cevap mahiyeti taşımaktadır. Eserin ismi kaynaklarda farklı şekillerde zikredilmekte; Safedî (ö. 764/1363) tarafından *Keşfü't-temvîhât ʿalâ şerhi'l-işârât ve't-tenbîhât*, İbn Ebî Usaybia tarafından ise *Keşfü't-temvîhât fî şerhi'l-işârât* şeklinde kaydedilmektedir.[37] Eser neşredilmiştir.

5. *el-Bâhir fî ʿulûmi'l-evâʾil ve'l-evâhir:* Bazı eserlerde farklı isimlerle isimlendirilen bu kitap Âmidî'nin felsefe alanındaki en hacimli teliflerinden biri olup beş ciltten oluşmaktadır. Günümüze sadece dört cildi ulaşmış olup Fuat Sezgin tarafından 2001 yılında tıpkıbasım olarak yayımlanmış olmakla birlikte henüz ilmî neşri gerçekleştirilmemiştir.

6. *el-Mübîn fî şerh-i elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn:* Bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kelâm ve felsefe terminolojisi ele alınırken, ikinci bölümde bu terimlerin ayrıntılı açıklamaları ve aralarındaki farklar incelenmektedir. Eserin çeşitli baskıları mevcuttur.

7. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm:* Fıkıh usûlü alanında kaleme alınmıştır ve mütekellimîn metoduna göre yazılmış en önemli eserlerden biri olarak kabul edilmektedir. Düzenli tertibi ve kapsamlı içeriğiyle dikkat çeken bu eser, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-ʿUmed*, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Muʿtemed* ve İmam Gazzâlî'nin *el-Müstaṣfâ*

[37] İbn Ebû Usaybia, *ʿUyûnü'l-enbâ,* 651.

eserlerinin seçkin bir hulâsası niteliğindedir. Bazı eserlerde farklı isimlerle zikredilen[38] bu eserin birçok baskısı mevcuttur.

8. *Münteha's-sûl fî ilmi'l-usûl:* Ele aldığı meseleler ve tertip itibarıyla *el-İhkâm*'ın muhtasarı mahiyetindedir ve matbudur.

9. *Gâyetu'l-emel fî ilmi'l-cedel:* Şerîf Merâgî olarak bilinen Seyyid Şihâbeddin'in cedel ilmine dair eserine yazılmış bir şerhtir.

c. Metodolojisi

Seyfeddin Âmidî müteahhirîn kelâm geleneğinin en iyi temisilcilerinden biri olmuştur. Onun metodolojik yaklaşımı, akıl ile nakil arasında kurduğu dengeli ilişki, mantığı bir araç olarak kullanması ve felsefeye yönelik eleştirel fakat yapıcı tutumuyla temayüz etmektedir. Onun metodolojisinin merkezinde, aklî ile şer'î deliller arasında kurulan işlevsel bir ayrım yer almaktadır. O, aklî meselelerde burhânî istidlâli esas almakta ve özellikle ilâhiyyât bahislerinde mümkün olduğunca aklî delilleri tercih etmektedir. Buna karşılık sem'iyyât alanına giren konularda naklî delilleri belirleyici kabul etmekte, bu alanlarda aklın rolünü sınırlı görmektedir. Bu yaklaşım, bir taraftan aklın epistemik değerini yükseltirken diğer taraftan naklin meşruiyet alanını koruyan dengeli bir metodolojik çerçeve ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Âmidî'nin düşünce formunun şekillenmesinde mantığın belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Özellikle Aristotelesçi formel mantığı kelâmî istidlâlin vazgeçilmez bir aracı hâline getiren İmam Gazzâlî ve Fahreddin Râzî ile birlikte başlayan süreci daha ileri bir seviyeye taşıyan Âmidî, kavramların tahlili, tanımın sınırları ve delil kurma biçimleri konusunda mantıksal titizliği esas almıştır. Âmidî felsefeyi bir yöntem ve tartışma alanı olarak ele almakla birlikte, onun metafizik iddialarına karşı eleştirel bir mesafeyi sürekli korumuştur.[39]

Âmidî'nin metodolojik kimliğini belirleyen temel özelliklerden biri, hem filozoflara hem de kelâm geleneği içerisindeki bazı yerleşik kabullere yönelttiği eleştirilerde ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, onun kelâmî meseleleri daha soyut ve

[38] *Keşfiz'-zunûn*'da *İhkâmu'l-ahkâm fî usûli'l-ahkâm,* Sübkî'nin *Tabakât'*ında *el-İhkâm fî usûli'l-fıkh, el-Bidâye ve'n-nihâye*'de *İhkâmu'l-ahkâm fî usûli'l-fıkh* şeklinde geçmektedir. Kitabın tam ismi yukarıda belirtildiği gibidir. Nitekim eserlerin çoğunluğunda bu şekilde geçmektedir. Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâr'u-İhyâi't-turâsi'l-'arâbî, 1941), 1/17; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ,* 8/307; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 13/140.

[39] Hasan eş-Şâfiî, *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 107.

felsefî bir düzlemde ele aldığını bununla birlikte onun mezhebî aidiyetininin mutlak bir bağlılık şeklinde değil, eleştirel bir aidiyet biçiminde benimsediğini göstermektedir. Bu noktada Âmidî'nin ilmî kimliği, klasik anlamda "kelâmcı" ile "filozof" kategorileri arasında konumlandırılmış ve bu yönüyle tartışmalara konu olmuştur. Nitekim *el-Bâhir* eserinde felsefî bir dil ve içerik öne çıkarken, *Gâyetü'l-merâm* daha geleneksel bir kelâm üslûbunu yansıtmaktadır. *Ebkârü'l-efkâr* ise bu iki yönelimi bir araya getiren hem kelâmî hem de felsefî unsurları bünyesinde barındıran sentez bir eser niteliğindedir. Bu durum, Âmidî'nin ne salt bir filozof ne de yalnızca klasik bir kelâmcı olarak tanımlanabileceğini, aksine her iki geleneği bir arada bulundururan bir düşünür kimliğine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Âmidî'nin metodunun pratik uygulamasında tutarlılık dikkat çekmektedir. Ele aldığı meselelerde öncelikle ihtilaf noktalarını tespit etmekte, ardından muhalif görüşleri ayrıntılı biçimde ortaya koymakta ve bu görüşleri tahlil ederek eleştirmektedir. Bu süreçte ileri sürülen delillerin tutarlılığını sorgulamakta ve nihayetinde ehl-i hakkın görüşlerini temellendirmeye yönelmektedir. Aklî istidlâlin merkezde olduğu bu yöntemde, naklî deliller daha çok sem'iyyât bahislerinde devreye girmekte, ilâhiyyât meselelerinde ise aklî temellendirmeler öne çıkmaktadır. Ayrıca Âmidî'nin meselelere yaklaşımı, zaman zaman meselenin kendisinden ziyade ileri sürülen delillerin istidlâl gücünü sorgulamaya yöneliktir. Bu yönüyle Âmidî, mesele hakkında bir pozisyon tesis etmekten ziyade, pozisyonların istidlâl zeminini çözümleyen bir müteahhirîn kelâmcısı olarak temayüz eder.[40]

Bütün bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde, Âmidî'nin metodolojik yaklaşımı, akıl ile nakil arasında kurduğu dengeli yapı, mantığı bir araç olarak kullanması ve felsefeye yönelik eleştirel fakat dönüştürücü tutumuyla, müteahhirîn kelâmının en özgün örneklerinden birini teşkil ettiği söylenebilir.

[40] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/30 – 35.

BİRİNCİ BÖLÜM

UMÛR-I ÂMME BAĞLAMINDA VARLIK TASAVVURU

Düşünce tarihi boyunca varlık kavramı; var olmanın anlamı, varlıkların nitelikleri ve birbirleriyle olan ilişkileri üzerine yürütülen düşünsel faaliyetlerin merkezinde yer almıştır. Bu çerçevede varlık, yalnızca duyulur nesnelerle sınırlı bir alanı ifade etmemekte, aynı zamanda soyut kavramları, zihnî tasavvurları ve farklı ontolojik düzeyleri kapsayan geniş bir problematik alanı temsil etmektedir. Antik Yunan'dan itibaren geliştirilen felsefî teoriler, varlığın ne olduğu ve nasıl kavranabileceği sorusuna farklı cevaplar üretmiş, bu tartışmalar, yalnızca metafiziğin sınırları içerisinde kalmayarak insanın evrendeki konumu ve hakikatin mahiyeti gibi temel meselelerle doğrudan irtibatlı bir hâl almıştır.

İslâm düşüncesinde de varlık meselesi, hem felsefe hem de kelâm disiplinleri içerisinde merkezi bir konuma sahiptir. Filozoflar varlığı mahiyet–vücûd ayrımı çerçevesinde ele alarak ontolojik bir sistem kurmaya çalışırken, kelâmcılar varlık meselesini daha çok Allah'ın varlığı, yaratma fiili ve mümkün varlıkların ontolojik statüsü bağlamında incelemişlerdir. Varlığı, hem ontolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla ele almış, aklî istidlâl ile naklî veriler arasında kurulan ilişki çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır. Varlığın kaynağı, varlık mertebeleri ve varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklarken, akıl ile vahyin birlikte işlediği bir düşünce modeli geliştirmişlerdir.

Bu bölümde söz konusu ontolojik çerçevenin teorik zeminini teşkil eden umûr-ı âmme bahisleri ele alınacaktır. Zira umûr-ı âmme, varlığın belirli bir türüne değil, varlık olmak bakımından varlığa ilişkin genel hükümleri inceleyen bir alanı ifade etmekte, bu yönüyle varlık düşüncesinin kavramsal temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle Âmidî'nin ontolojik sisteminin sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi öncelikle bu genel ilkelerin tahlil edilmesini gerekli kılmaktadır.

1.1. Varlık Düşüncesinin Temel Kavramları

1.1.1. Vücûd, Mevcûd, Hüve ve Hüviyyet

Âmidî, varlık kavramının dilsel ve tarihsel teşekkülüne müstakil bir bahis ayırmamış olmakla birlikte, onun ontolojik tartışmaları belirli bir kavramsal miras içerisinde şekillenmektedir. Bu sebeple Âmidî'nin varlık anlayışını sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için öncelikle İslâm düşüncesinde vücûd, mevcûd, hüve ve hüviyyet gibi temel terimlerin hangi süreçler sonucunda terimsel birer kavram hâline geldiğini ortaya koymak gerekmektedir. Bu alt başlık, doğrudan Âmidî'nin görüşlerini değil, onun ontolojik dilinin teşekkül ettiği kavramsal zemini açıklamayı amaçlamaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde varlık kavramının terminolojik bir içerik kazanması, büyük ölçüde dilsel anlam alanından nazarî ilimlere doğru gerçekleşen bir dönüşüm sürecinin ürünüdür. Arapçada vücûd "وُجود" lafzı, "وجد" fiilinin mastarıdır. Bu fiil bir şeyi bulmak, mal sahibi olmak, kayıp bir şeye rastlamak, anlamlarında kullanılır. Bunlara ek olarak kimi bağlamlarda "öfke duymak, yoğun sevgi hissetmek veya hüzünlenmek" gibi manaları da ifade eder. Bu kökten türetilen mevcûd "موجود" lafzı ise "var olan, fiilen mevcut bulunan şey" anlamında kullanılmaktadır.[41] Ancak bu lafızlar felsefî ve kelâmî tartışmalar içerisinde varlığa mutlak olarak delalet eden teknik terimler hâline gelmiştir. Böylece "vücûd" yalnızca "bulunma" fiilini değil, var olma hâlini, "mevcûd" ise herhangi bir şeyin fiilî olarak varlık sahasında yer alışını ifade eden ontolojik kavramlara dönüşmüştür.[42]

Bu dönüşüm sürecinin en dikkat çekici örneklerinden biri Fârâbî'nin analizlerinde görülmektedir. Fârâbî, farklı dillerde yüklem ile özne arasında bağ kuran unsurların ontolojik anlamını tahlil ederek varlığı ifade eden lafızların yapısını incelemiştir. Ona göre Farsçada "hest", Yunancada "estin", Soğdcada ise "isti" gibi lafızlar yalnızca dilbilgisel bir rabıta işlevi görmekle kalmaz, aynı zamanda bütün varlıklara şamil bir delalet alanı oluşturur. Bu tür lafızlar, türemiş değil "evvelî" yani

[41] Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab,* thk. 'Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2009), 3/545-547.
[42] Bu kavramlar hakkında detaylı inceleme için bkz: Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 20-35.

yalın kabul edilmiş, herhangi bir kök fiile dayanmaksızın doğrudan varlık bildiren temel göstergeler olarak değerlendirilmiştir.[43]

Fârâbî'ye göre Arapçada bu işlevi karşılayan müstakil bir lafzın bulunmaması, nazarî ilimler açısından önemli bir eksiklik doğurmuştur. Nitekim زيد عالم "Zeyd âlimdir" gibi önermelerde özne ile yüklem arasındaki bağ, açık bir lafızla değil, anlam düzeyinde kurulmaktadır. Ancak mantık ve metafizik alanında bu bağın açık biçimde ifade edilmesi gerektiğinden İslâm filozofları farklı çözümler geliştirmiştir. Bu çerçevede bazıları, bağlayıcı unsur olarak "هو" (hüve) lafzını kullanmıştır. "Hüve" bu kullanımda yalnızca bir zamir olmaktan çıkarak, özne ile yüklem arasındaki bağı ifade eden bir rabıta işlevi kazanmıştır. Bu seçim rastlantısal değildir. Zira hüve kimi kullanımlarda zamir olmanın ötesinde bağlayıcı bir unsur olarak yer alır. Örneğin هذا هو زيد "Bu, Zeyd'dir" ifadesinde hüvenin yalnızca zamir olarak değerlendirilmesi güçtür. Benzer şekilde هذا هو ذاك الذي رأيتُه "Bu, gördüğüm kişidir" örneğinde de aynı işlev görülür. Bu nedenle hüve, Farsçadaki "hest" ve Yunancadaki "estin"in kullanıldığı bağlamlarda rabıta görevi gören bir lafız olarak kullanılmaya başlanmış, bu lafzın masdarı هُوِيَّة "hüviyyet" şeklinde türetilmiştir.[44] Nitekim Cürcânî bu lafzı mutlak gayb mertebesinde çekirdeğin ağacı kendi içinde ihtiva etmesine benzer şekilde bütün hakikatleri kuşatan mutlak hakikati ifade ettiğini belirtir. Ona göre bütün mevcutlarda sâri olan hüviyet ise, varlık hakikatinin herhangi bir kayıt ve şarttan bağımsız olarak ne bir kayıtla mukayyed ne de kayıtsızlık kaydıyla sınırlandırılmış biçimde ele alınmasını ifade etmektedir.[45]

Buna karşılık bazı düşünürler, aynı işlevi "mevcûd" lafzı üzerinden kurmayı tercih etmiş ve bunun masdarı olarak "vücûd" terimini kullanmışlardır. Bu yaklaşımda "mevcûd", bir yandan bütün varlıklara mutlak olarak delalet eden genel bir kavramı, diğer yandan da önermede özne ile yüklem arasında bağ kuran bir unsuru ifade etmektedir. Ancak Fârâbî bu lafızların aslında türemiş lafızlar olduğunu ve kök fiilin anlam izlerini taşıdığını hatırlatarak, nazarî ilimlerde kullanılırken sözlük anlamlarından soyutlanmaları gerektiğini vurgular. Bu noktada "mevcûd"un

[43] Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr et-Türkî el-Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990), 111.
[44] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, 112.
[45] Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Taʿrîfât,* thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'd-Diyân li't-turâs, ts.), 320.

kullanımı, "şey" kavramına benzer bir işlev kazanarak herhangi bir varlık türüne özgü olmaksızın varlığa mutlak delalet eden bir terim hâline gelmektedir. Bu iki bağlam, Farsçadaki "hest" ve Yunancadaki "estin"in kullanıldığı yerlerle örtüşmektedir. Farabî bu lafızların söz konusu dillerde türemiş değil, evvelî lafızlar olduklarını vurgular. Bunların mastarları ve çekimleri bulunmaz, mastar kullanılmak istendiğinde ise bu lafızlardan türetilmiş yeni kelimeler oluşturulur.[46]

Türev imkânları sebebiyle anlamda karışıklık doğduğunu düşünen bazı düşünürler, vücûd ve mevcûd lafızlarını kullanmaktan kaçınarak "vücûd" yerine hüviyyet, rabıta unsuru olarak da hüve lafzını tercih etmişlerdir. Ancak hüve ne tam anlamıyla isim ne de fiil olduğundan, doğrudan mastar türetmeye de elverişli değildir. Bununla birlikte nazari ilimler bağlamında mastara karşılık gelecek bir isim türüne ihtiyaç bulunduğundan, bazıları tekrar "mevcûd" ve "vücûd" kullanımına yönelmiştir.[47]

Farabî, bu iki yaklaşım arasında seçim yapmanın mümkün olduğunu ancak tercih edilen kullanımın belirli şartlara bağlı olması gerektiğini belirtir. Eğer hüve kullanılacaksa edat gibi değil, isim olarak değerlendirilmelidir, "hüviyyet" ise yaygın olmamakla birlikte bu isimden türeyen bir mastar kabul edilebilir. Eğer "mevcûd" tercih edilecekse türemiş değil evvelî bir lafız gibi, kök anlamlarından soyutlanarak kullanılmalı, herhangi bir nisbet, özneye bağlılık veya zihinde ek bir ilişki çağrıştırmamalıdır. Bu durumda söz konusu lafız, "şey" kavramının kullanım tarzına benzer, varlığa mutlak delalet eden bir terim olarak işlev kazanır.[48]

Bu tartışmalar, İslâm düşüncesinde ontolojik terminolojinin yalnızca dilsel bir mesele olmadığını, aynı zamanda varlık anlayışının kavramsal çerçevesini belirleyen temel bir unsur olduğunu göstermektedir. Nitekim "vücûd", "mevcûd", "hüve" ve "hüviyyet" gibi terimlerin hangi anlamda kullanılacağı, varlığın nasıl kavranacağına dair teorik tercihlerle doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple söz konusu terminolojik ayrımlar, daha sonraki ontolojik tartışmaların zeminini hazırlayan kurucu unsurlar olarak değerlendirilmelidir.

---

[46] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* 111-114.
[47] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, 114.
[48] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, 115.

Türkçede ise "vücûd" ve "mevcûd" terimlerinin karşılığı olarak "varlık" kelimesi kullanılmakta, bu kelime bağlama göre iki farklı anlamı ifade edebilmektedir. Buna göre "varlık" kimi zaman "var olmak" anlamında "vücûd"un karşılığı olarak, kimi zaman da "var olan şey" anlamında "mevcûd"un karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu çift anlamlılık, ontolojik tartışmalarda kavramsal dikkat gerektiren bir husus olup, bağlama göre hangi anlamın kastedildiğinin açıkça belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmada "varlık" kavramı, yerine göre söz konusu iki anlamda da kullanılacaktır. Nitekim Cevizci, "varlık" kavramına dört temel anlam yükler. Buna göre varlık, öncelikle yokluğun karşıtı olarak mevcut olan şeydir. İkinci olarak, oluşun karşıtı anlamında, değişime uğramadan aynı kalan bir gerçekliği ifade eder. Üçüncü anlamda, boşluğun karşıtı olarak, mekânda yer kaplayan ve süreklilik arz eden bir gerçekliktir. Dördüncü olarak ise varlık, ontolojinin konusunu teşkil eden şey anlamında kullanılır.[49]

İslâm düşüncesinde ontolojik terminolojinin teşekkülü, varlık kavramının dilsel kökenlerinden yola çıkarak teknik ve teorik bir içerik kazanmasıyla gerçekleşmiştir. Her ne kadar Âmidî bu süreci müstakil bir konu olarak ele almamışsa da onun varlık anlayışı bu yerleşik kavramsal çerçeve içerisinde şekillenmiştir. Dolayısıyla vücûd, mevcûd ve varlık kavramlarının tarihsel ve terminolojik arka planını dikkate almak, Âmidî'nin umûr-ı âmme bahislerinde kullandığı ontolojik dili ve bu dilin taşıdığı teorik yükü daha doğru kavramak açısından zorunlu görünmektedir.

1.1.2. "Şey" Kavramının Tahlili ve Görüş Ayrılıkları

Kelâm literatüründe "şey" kavramının anlamı, varlık tasavvuru ile bilgi teorisi arasındaki ilişkinin kritik noktalarından birini teşkil eder. Tartışmanın merkezinde, "şey" lafzının delâlet alanının mevcûdiyetle mi yoksa malumiyetle mi belirleneceği sorusu yer alır. Bu çerçevede kelâm ekolleri, "şey" kavramını farklı ontolojik ve epistemolojik öncüller doğrultusunda tanımlamışlardır.

Eş'arî ekolünde "şey" lafzı, yalnızca mevcûd olana delâlet eder. Bu yaklaşımda şey ile mevcûd arasında tam bir örtüşme kabul edilmekte, her "şey"in zorunlu olarak

[49] Ahmet Cevizci, *Büyük felsefe sözlüğü* (Ankara: Say Yayınları, 2017), 2/1914.

mevcûd olduğu, her mevcûdun da şey olarak nitelendirildiği ileri sürülmektedir. Mu‘tezile’den Ka‘bî’nin (ö. 319/931) de bu görüşü benimsediği nakledilmektedir.[50] Ebû Bekir Bâkıllânî ve Cüveynî bu anlayışı dilsel ve kavramsal temeller üzerinden tahkim etmeye çalışır. Buna göre dilcilerin kullanımında “şey” lafzının ispat, “şey değildir” ifadesinin ise nefiy anlamı taşıdığına dikkat çekilir. Nitekim “bir şey aldım” ifadesi mevcut bir nesneye işaret ederken, “hiçbir şey almadım” ifadesi bu mevcûdiyetin nefyini dile getirir. Böylece Eş‘arî gelenekte “şey”, ontolojik olarak mevcut olma şartına bağlanarak daha dar ve belirli bir anlam alanına yerleştirilmiş olur.[51]

Mu‘tezile’nin Basra ekolü ile Câhiz (ö. 255/869), “şey” kavramını mevcûdiyetle değil malumiyetle irtibatlandırmaktadır. Bu görüşe göre şey, malum olandır.[52] Ebû’l-Hüseyn el-Basrî ve Nasîbî’ye göre “şey” kavramı mevcûd hakkında hakikat, mümkün ma‘dûm hakkında ise mecaz ifade eder.[53] Öte yandan bazı düşünürler, kavramın kapsamını daha da daraltmışlardır. Ebü'l-Abbâs en-Nâşî (ö. 293/906), “şey” kavramını yalnızca kadîm varlıkla sınırlandırarak hâdis varlıklar için bu ismin kullanımını mecaz kapsamında değerlendirmiştir.[54] Buna mukabil Cehmiyye, “şey” kavramını yalnızca hâdis varlıklar için geçerli saymış ve kadîm

[50] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/383; Abdülmelik b. Abdillâh İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’d-dîn,* thk. Ali Samî en-Neşşâr (İskenderiyye: Mektebetü’l-İskenderiyye, 1969), 124; Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Ebi’l-Feth Tâcüddîn, Lisânüddîn eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-kelâm,* thk. el-Ferîd Cuyûm (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-dîniyye, 2009), 146.

[51] Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî, *Kitâbü’t-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şerkiyye, 1957), 15; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 124.

[52] el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir v e’l-aʿrâz,* thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma‘hedü’l-İlmiyyü’l-Fransî li’l-âsâri’ş-şarkıyye, 2009), 1/23; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/383; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 124.

[53] Cüveynî, Mu‘tezile’nin bu yaklaşımının kendi sistematikleriyle tam olarak uyumlu olmadığını ileri sürer. Ona göre özellikle sıfatlar teorisi bağlamında bazı tutarsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Mu‘tezilîler, tehayyüz sıfatını ma‘dûm cevhere nispet etmekten kaçınırken bu sıfatı nefsî sıfatlar arasında saymaktadır. Benzer şekilde bazı müelliflerin hareket sıfatını ispatta tereddüt gösterdikleri, kevnî, ma‘dûm kabul etmekle birlikte ma‘dûm kevnî, hareketle nitelemekten kaçındıkları belirtilir. Ayrıca ekolün çoğunluğu arazların ma‘dûm hâlde cevherlerde kâim olmasını ve cevherlerin ma‘dûm hâlde arazları kabul etmesini reddetmiştir. Bu durum ma‘dûmun ontolojik statüsü ile sıfatların sübût tarzı arasında gerilimli bir ilişkiye işaret etmektedir. Buna karşılık Basra Mu‘tezilesi içinde yer alan başka bir grup, ma‘dûmun herhangi bir nefsî sıfatla nitelenemeyeceğini, cevher veya araz kategorilerine dâhil edilemeyeceğini ve cinslere özgü sıfatların ona nispet edilemeyeceğini savunmuştur. Bununla birlikte bu yaklaşım, ma‘dûma hakikat düzeyinde değil, yalnızca lugavî kullanım bakımından “şey” denilebileceğini kabul etmektedir. Böylece ma‘dûmun ontolojik ve sıfatî statüsü en dar çerçevede sınırlandırılmakta, buna karşılık kavramın dilsel kullanımı muhafaza edilmektedir. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, sınırlayıcı olmakla birlikte kendi içinde tutarlı bir tavır olarak değerlendirilebilir. Cüveynî, *eş-Şâmil,* 124.

[54] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/203; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/383; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 125; Şehristâni, *Nihâyetü’l-ikdâm,* 147.

varlık hakkında bu ismin kullanılmasını uygun görmemiştir. Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), ise "şey" kavramını cisimle özdeşleştirerek "şey"in yalnızca cisim olduğunu ve hakikatte cisimden başka bir şey bulunmadığını ileri sürmüştür.[55]

Fârâbî'nin yaklaşımı ise Eş'arîlerle kısmen örtüşmekle birlikte kapsamı açısından onlardan ayrılmaktadır. Ona göre "şey" ister haricî varlıkta bulunsun ister yalnızca zihinde tasavvur edilmiş olsun herhangi bir şekilde mahiyete sahip olan her varlık için kullanılır. Bu çerçevede "bu bir şeydir" denildiğinde bir mahiyete sahip olan varlık kastedilir. Buna karşılık "mevcûd" terimi, yalnızca haricî varlığı bulunan şeyler hakkında kullanılır, mahiyeti sadece zihinde bulunanlar için "mevcûd" denmez. Bu bakımdan "şey" kavramı, "mevcûd"tan daha genel bir anlam alanına sahiptir.[56] Buna mukabil "ليس بشيء" "şey değildir" ifadesi, ne haricî varlıkta ne de zihinde herhangi bir mahiyeti bulunmayan şeyler için kullanılır. Nitekim Parmenides'in (m.ö. 515-460) "mevcut olmayan"dan anladığı anlam da bu çerçevededir. Nitekim o, "mevcut olmayan şey, şey değildir" hükmünü bu anlayışa dayandırmaktadır.[57]

Âmidî'ye göre bu ihtilaf özü itibarıyla mânaya değil, lafzın delâlet ve kullanım tarzına ilişkindir. Başka bir ifadeyle tartışma, "şey" kavramının ontolojik içeriğinden ziyade, dilsel tahsis ve ıtlak etrafında şekillenmektedir. Bu noktada belirleyici ölçüt lugat ve yerleşik dil kullanımıdır. Dilsel teamüle uygun olan görüşün tercih edilmesi, buna aykırı kabullerin ise reddedilmesi gerektiği vurgulanır. Zira lafızların delâlet alanını belirlemede akla bağımsız bir belirleyicilik tanımak kelâm geleneğinde metodolojik olarak kabul edilmemektedir.[58]

Âmidî, şey kavramıyla alakalı öne sürülen görüşleri tahlil eder. Ona göre Eş'arî ekolünün benimsediği üzere bu kavramın mevcûd karşılığında kullanılması, lugavî vaz' ve ehl-i lisanın yerleşik örfü ile uyumludur. Kavramın delâlet alanı bakımından mevcûdun kadîm veya hâdis oluşu arasında bir ayrım yapılmaz, zira "şey", varlığın

[55] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/383; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 125-126.
[56] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* 128.
[57] Fârâbî, Parmenides'in bu yaklaşımını değerlendirirken onun "mevcûd" kavramını mütevâtı᾽ bir anlamda ele aldığını, buna karşılık "mevcut olmayan"ı hiçbir yönden mahiyeti bulunmayan şey olarak anladığını belirtir. Bu nedenle Parmenides, "mevcut olmayan" hakkında "şey değildir" hükmünü vermektedir. Ancak Fârâbî'ye göre bu yaklaşım, varlıkların çokluğunu ortadan kaldırarak mevcûdu tek bir varlığa indirgeme sonucunu doğurur. Nitekim Parmenides'in "mevcut birdir" sonucuna ulaşması da bu kavramsal tercihin bir neticesidir. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* 128 – 129.
[58] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/383.

türüne değil, bizatihi sübûtuna delâlet eder. Nitekim dilcilerin "şey" lafzını doğrudan mevcûd karşılığında kullanması genel bir teamüldür. "Mevcûd bir şeydir" ifadesinin itiraza konu olmaması bu kullanımın hakikat düzeyinde olduğunu gösterir.[59] Bu çerçevede "mevcûd şey değildir" şeklindeki bir isnadın dilin en temel kullanımına aykırı olduğu açıktır. Böyle bir iddianın reddedilmesi için derin bir dil bilgisine ihtiyaç yoktur, lafzın yerleşik kullanımına aşinalık yeterlidir. Bu nedenle, "şey" lafzının bazı varlıklar hakkında hakikat, bazıları hakkında mecaz olduğunu ileri süren görüşlerin, aklî değil naklî bir temele dayanması gerekir. Böyle bir tahsis ancak vaz' ehlinin veya şer'in açık bir deliliyle savunulabilir.

Âmidî, bu kavram hakkındaki diğer yaklaşımları eleştiriye tabi tutar. Buna göre Mutezil'nin "şey, malumdur" şeklindeki yaklaşımı benimsendiğinde, imkânsız ma'dûmun da "şey" olarak isimlendirilmesi gerekir. Zira imkânsız ma'dûm da belirli bir anlamda bilginin kapsamına girer ve aklî idrake konu olur. Ancak bu sonuç "şey" kavramının dilsel ve ontolojik çerçevesiyle bağdaşmaz. Bu nedenle "şey" isminin ma'dûm hakkında hakikat veya mecaz yoluyla kullanıldığını ileri süren görüşlerin naklî bir delil ortaya koyması gerekir. Ayrıca bu yaklaşım, dil ehlinin yerleşik kullanımına da aykırıdır. Nitekim dilsel teamülde malum, "şey olan" ve "şey olmayan" şeklinde tasnif edilebilmekte, bu durum "şey" ile "malum" kavramlarının örtüşmediğini göstermektedir.[60]

Bu bağlamda, söz konusu taksimin yalnızca imkânsız ma'dûm dikkate alınarak yapıldığı ve bu sebeple mümkün ma'dûmun "şey" kapsamına dâhil edilebileceği yönündeki savunma da Âmidî tarafından yeterli görülmez. Zira bu durumda "şey" lafzı mevcûd ile mümkün ma'dûma, "şey olmayan" ise yalnızca imkânsız ma'dûma tahsis edilmiş olur. Bu ise kavramın delâlet alanını keyfî biçimde daraltır ve bağımsız bir delille desteklenmedikçe metodolojik bakımdan geçerli kabul edilemez. Âmidî'ye göre mümkün ma'dûmun mecaz veya istiare yoluyla "şey" olarak isimlendirilmesi de sorunu çözmez. Zira lugavî ve usûlî ilkelere göre aslolan hakikattir, mecaza başvurulabilmesi ise bir karîne veya delilin varlığını gerektirir.[61]

[59] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/384.
[60] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/384.
[61] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/385.

Bu görüşün delillendirilmesi için Kur'ân'dan getirilen deliller de bu çerçevede yorumlanmaktadır. "Kıyamet sarsıntısı büyük bir şeydir"[62] ifadesinde "şey" lafzı, henüz gerçekleşmemiş bir varlığa değil, vukuunun takdir edilmiş olmasına hamledilir. Benzer şekilde geleceğe yönelik fiiller bağlamında geçen "şey" kullanımları da fiilin ma'dûm oluşuna değil, tahakkuku öngörülen bir mefhuma delâlet eder.[63] Bununla birlikte Âmidî, bu tür nasların, ma'dûmun "şey" olmadığını ifade eden naslarla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. *"Sen hiçbir şey değilken seni yarattım"*[64] ifadesi, ma'dûmun "şey" olarak tavsif edilemeyeceğine açıkça delâlet eder. Aynı şekilde *"Allah her şeye kadirdir"*[65] beyanı da kavramın kapsamına dair önemli sonuçlar doğurur. Eğer ma'dûm hakikat düzeyinde "şey" kabul edilseydi, ilâhî kudretin ona da taalluk etmesi gerekirdi. Oysa karşıt görüşte ma'dûmun "şey"liği kudrete konu kılınmamakta, bilakis onun zatına lâzım bir nitelik olarak düşünülmektedir. Bu ise ilâhî kudretin kapsamı bakımından problemli sonuçlar doğurur. Benzer şekilde *"Hakikaten çok çirkin bir iddia ortaya attınız."*[66] ifadesinde, lafzın delâleti bir cisme değil, bir isnada ve hükme yöneliktir. *"Yaptıkları her şey defterlerde kayıtlıdır."*[67] beyanında da "şey" lafzı, fiiller ve tasarruflar bağlamında kullanılmaktadır. Bu örnekler, kavramın delâlet alanının cisim kavramıyla sınırlandırılamayacağını açıkça göstermektedir.[68]

Âmidî'ye göre ma'dûmun şeyliğinin hâdis veya kadîm kabul edilmesi de ayrı güçlükler doğurmaktadır. Şeyliğin hâdis sayılması, ma'dûmun farklı hâlleri arasında temelsiz bir ayrım gerektirir, kadîm sayılması ise kadîmin kudrete konu olmaması ilkesine aykırı sonuçlar doğurur. Bu sebeple her iki ihtimal de nazarî bakımdan sürdürülemez. Bu çerçevede nasların zahirini terk etmenin doğuracağı metodolojik sakınca açıktır. Üstelik mevcut zahir manalar arasında zorunlu bir tercih sebebi bulunmadıkça, lafzın yerleşik dilsel delâleti korunmalı ve kavramsal çözümleme bu zeminde sürdürülmelidir.[69]

---

[62] Hac, 22/1.
[63] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/385; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 136.
[64] Meryem, 19/9.
[65] Mâide, 5/17.
[66] Meryem, 19/89.
[67] Kamer, 54/52.
[68] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/385.
[69] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/386; Cüveynî şey kavramını cisme karşılık olarak tanımlayan İbn Haşim'e yönelik ayrıca iki itiraz geliştirir. Bu bağlamda Hişâm'a yöneltilen temel soru arazların varlığını kabul

1.2. Varlık Kavramının Tanımlanamama Problemi: Bedîhîlik ve Devir Tartışması

İslâm felsefesi ve kelâmda varlık kavramının tanımlanabilirliği meselesi ontolojinin temel problemlerinden biri olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda düşünürlerin büyük çoğunluğu varlığın en genel anlamıyla tanımlanamayacağı hususunda ittifak etmiş, buna karşılık varlığın taksimi ve farklı varlık türleri üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım varlık kavramının diğer tüm kavramları kuşatan en genel mefhum olması sebebiyle onu tanımlamaya yönelik teşebbüslerin yapısal bazı güçlüklerle karşılaşacağı kabulüne dayanmaktadır.[70]

Nitekim Fârâbî bir hakikatin tanımlanabilmesi için onun cins ve fasıl unsurlarına sahip olması gerektiğini belirtir. Ancak varlık, bütün kategorileri kapsayan en genel kavram olduğundan onu içine alacak daha üst bir cins tasavvur etmek mümkün değildir. Bu nedenle varlığın klasik anlamda had ile tanımlanması imkânsızdır.[71] Bu yaklaşım İbn Sînâ'da daha sistematik bir çerçeveye kavuşur. İbn Sînâ'ya göre "varlık", "şey" ve "zorunlu" gibi kavramlar, insan zihninde herhangi bir tanıma veya delile ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan bilinen, evvelî ve bedîhî kavramlardır. Nasıl ki bazı önermeler başka bir bilgiye dayanmaksızın zihinde

---

edip etmediğidir. Arazların varlığı reddedildiğinde, onların sübûtunu ortaya koyan klasik deliller devreye girer, arazların varlığı kabul edildiğinde ise bu varlıkların "mevcûd" sayılıp sayılmadığı tartışması gündeme gelir. Arazlar mevcûd olduğu kabul edildiğinde, "mevcûd olup şey olmayan" bir kategori tasavvuru söz konusu olur ki bu, lugavî bakımdan mümkün değildir, zira "bu mevcuttur ancak şey değildir" şeklindeki bir isnat açık bir çelişki doğurur. Bu çözümleme, Hişâm'ın iddiasının zorunlu bir temele değil, keyfî bir tahsise dayandığını göstermeyi amaçlar. Nitekim aynı yöntemle "şey" kavramını cisim yerine başka bir ontolojik kategoriyle özdeşleştirmek de mümkündür. Bu tür özdeşleştirmelerin ne aklî ne de dilsel bir zorunluluğa dayanması, istidlâlî değerlerini zayıflatmaktadır. Dolayısıyla "şey" kavramının belirli bir varlık türüne indirgenmesi delil bakımından temellendirilememektedir.

Cüveynî'nin ikinci itirazı, doğrudan kavramsal içeriğe yöneliktir. Cisim kavramı, mahiyeti gereği terkip ve birleşme anlamlarını içerir ve derecelenmeye elverişlidir, bu nedenle cisimler arasında büyüklük, hacim veya yoğunluk bakımından farklılık kurulabilir. Buna karşılık "şey" kavramı böyle bir derecelenmeye imkân vermez. Şey olmak bakımından artma veya eksilme tasavvur edilemez, zira kavram niceliksel ya da yapısal bir yoğunluk içermez. Bu sebeple derecelenebilir bir kavram ile bu tür bir farklılaşmayı kabul etmeyen bir kavramın özdeşleştirilmesi kavramsal tutarlılıkla bağdaşmaz. Cüveynî, *eş-Şâmil,* 136-137.

[70] Bkz: İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru,* Çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 89; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarna Göre Allah - Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınlan, 1998), 41-44.

[71] Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr el-Fârâbî et-Türkî, *'Uyûnü'l-mesâil* (es-Semeretü'l-Merdiyye Fi Ba'di-Risâlâti'l-Fârâbîyye adlı çalışmanın içerisinde yer alır) thk. Ammâd Nebîl (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2012), 248; Bkz: Eşref Altaş, *"Varlık kavramının bedâhetine delil getirilebilir mi? müteahhirîn dönemi merkezli bir tartışma",* İslâm Araştırmaları Dergisi 30 (2013), 60.

zorunlu olarak kabul ediliyorsa bazı kavramlar da benzer şekilde başka bir kavram aracılığıyla açıklanmaya ihtiyaç duymadan doğrudan kavranır. Bu tür kavramlar diğer bütün tasavvur ve tasdiklerin temelini teşkil ettiğinden, onların tanımlanmaya çalışılması metodolojik bakımdan sorunludur.[72]

İbn Sînâ'ya göre varlık gibi bedîhî kavramları tanımlama teşebbüsü, kaçınılmaz olarak epistemolojik açmazlara yol açar. Zira bir kavramın tanımlanabilmesi için tanımda kullanılan kavramların tanımlanan kavramdan daha açık ve belirgin olması gerekir. Oysa varlık kavramından daha açık bir kavram bulunmadığından yapılacak her tanım ya açıklayıcı olmaktan uzak kalacak ya da dolaylı biçimde varlık kavramına geri dönecektir. Bu durum ya teselsüle ya da devire yol açar.[73] Nitekim benzer bir kavram olan "şey" kavramını "kendisinden haber verilmesi sahih olan" şeklinde tanımlama girişimi bu sorunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu tanımda yer alan "sahih" ve "haber" kavramları, "şey" kavramından daha açık olmadığı gibi kendileri de ayrıca tanımlanmaya muhtaçtır. Bu kavramların tanımı yapılmak istendiğinde ise tekrar "şey" kavramına başvurulması gerekmekte, böylece tanım dairesel bir yapıya bürünmektedir. Benzer şekilde tanımda ما veya الذي gibi ifadelerin kullanılması da sorunu çözmemekte, zira bu lafızlar anlam bakımından yine aynı kavrama işaret etmektedir.[74] İbn Sînâ bu tür tanım teşebbüslerini eleştirerek, bunların ya varlık kavramının kapsamını tam olarak yansıtamadığını ya da aslında varlığın kendisini değil, onun altına giren bazı kategorileri tanımladığını belirtir. Bu sebeple düşünürlerin büyük çoğunluğu varlık kavramını tanımlamaya çalışmak yerine onu doğrudan tasavvur etmekle yetinmiş ve ontolojik sistemini bu temel kavram üzerine inşa etmiştir.[75] Öte yandan İbn Sînâ,

---

[72] el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ Ebû Alî, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* thk. Georges Chehata Anawati – Saîd Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şuûni'l-metâbi'i'l-Emîriyye, 2012), 29-30; el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ Ebû Alî, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye* (Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1960), 200.

[73] İbn Sînâ açıklamalarına şöyle devam eder: Zira bu bedihî kavramları tanımlamak istersek tanımda kullanacağımız kavramları da tanımlamaya ihtiyaç duyacağız. Onları tanımlamak için getireceğimiz kavramları da ayrıca başka kavramlarla tanımlamaya ihtiyaç duyacağız. Bu sarmal şayet geriye doğru devam ederse teselsüle sebep olur. Şayet daha önce tanımda kullandığımız bir kavrama dayanırsa bu durumda da devr meydana gelir ki bu iki durum da filozoflar ve alimler tarafından kabul edilmez. Bu durum, zorunlu olarak tanımda kullanılacak kavramların bir kısmının tanıma ihtiyaç duymayacak şekilde bedihî olmasını gerektirir. Böylece tanımda kullanıldığı takdirde başka tanıma ihtiyaç duyulmayacaktır. "Varlık" kavramının da aralarında yer aldığı söz konusu kavramlar bu türdendir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 30.

[74] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 30.

[75] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 30; Bkz: Jon Mcgınnıs, *İbn Sînâ,* çev. E. Burak Şaman (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 183-184.

varlık kavramıyla birlikte onun alt kategorileri olan vâcip, mümkün ve mümteniʿ kavramlarının da hakikî tanımlarla belirlenemeyeceğini ifade etmiştir. Bu kavramlar genellikle birbirleri üzerinden tanımlanmakta, bu durum ise tanımların döngüsel bir yapı kazanmasına yol açmaktadır.[76]

Kelâmda da varlık kavramının tanımlanabilirliği meselesi, felsefî tartışmalarla paralel bir biçimde ele alınmış, ancak burada farklı kavramsal stratejilerin geliştirildiği görülmüştür. Nitekim Bâkıllânî ve Cüveynî, varlığı doğrudan tanımlamak yerine onu "şey" kavramı üzerinden açıklamayı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda varlık, "var olan ve sabit bulunan şey" şeklinde ifade edilmekte; "şey" kavramının doğrudan varlığa delalet ettiği kabul edilmektedir. Onlara göre "şey" kavramının olumsuzu olan "lâ şey" veya "leyse bişey" ifadelerinin yokluğu ifade etmesi bu eş anlamlılık iddiasının dilsel bir göstergesidir. Nitekim "Zeyd'den bir şey aldım" ifadesinde "şey" varlığı ifade ederken, olumsuzlama durumunda aynı lafzın yokluğa işaret etmesi, "şey" ile varlık arasındaki bu ilişkiyi teyit etmektedir.[77] Bununla birlikte bu tür açıklamaların, teknik anlamda bir tanım teşkil etmediği özellikle vurgulanmalıdır. Benzer şekilde Gazzâlî varlık kavramının ne had ne de resm yoluyla tanımlanabileceğini açıkça ifade etmiştir. Ona göre had; cins ve fasıl unsurlarını gerektirir, oysa varlığı kuşatacak daha genel bir cins bulunmadığından bu yöntem mümkün değildir. Resm ise bir kavramın daha açık bir lafızla açıklanmasına dayanır, ancak varlık kavramından daha açık bir lafız mevcut olmadığından bu yol da kapalıdır. Varlığı "hadis ve kadîm olarak ikiye ayrılan şey" şeklinde tanımlama teşebbüsü de bu sebeple geçersizdir. Zira bu tanımda kullanılan "hadis" ve "kadîm" kavramları ancak varlık kavramı üzerinden açıklanabilmekte, böylece tanım dolaylı olarak tekrar varlığa dönmektedir.[78]

Bu yaklaşım Râzî tarafından daha genel bir çerçeveye taşınmıştır. Râzî varlık, yokluk, zorunluluk, mümkünlük, imkânsızlık, birlik ve çokluk gibi kavramların bedîhî olmaları sebebiyle tanımlanamayacağını belirtir. Nitekim "bir şeyin aynı anda hem var hem yok olması imkânsızdır" şeklindeki önerme, zorunlu olarak doğru kabul edilen bedîhî bir önermedir. Bu önermenin anlaşılabilmesi için ise "varlık" ve

[76] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 35-36.
[77] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 15; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 124.
[78] Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mekâsidü'l-felâsife,* thk. Mahmûd Bîcû (Dımaşk: Mektebü's-Sabah, 2000), 65.

"yokluk" kavramlarının önceden bilinmesi gerekir. Dolayısıyla bu kavramlar diğer bilgilerin üzerine kurulduğu temel ilkeler olup, kendileri daha basit kavramlara indirgenemez.[79] Râzî'nin bu konuda farklı bir yaklaşımı daha vardır. Râzî tanımın iki amacından söz ederek bu soruna kısmi bir çözüm önermektedir. Birincisi bilinmeyen bir kavramın daha açık bir kavram aracılığıyla kavranmasıdır ki bu anlamda varlık tanımlanamaz. İkinci amaç ise bir kavramı doğrudan açıklamak yerine ona işaret eden ve zihinde bir hatırlatma işlevi gören bir nitelik taşımasıdır. Bu ikinci anlamda, varlık hakkında tanımlama yapılması mümkündür.[80]

Teftâzânî ise varlık kavramının tanımlanamayacağını kabul etmekle birlikte, onun "kevn", "sübût", "tahakkuk" ve "şeyiyyet" gibi ifadelerle açıklanmasını mümkün görmüştür. Ancak bu tür ifadelerin amacı, varlığın mahiyetini tanımlamak değil, ona işaret eden yakın anlamlı kavramlar aracılığıyla zihnî bir açıklık sağlamaktır. Bu nedenle söz konusu açıklamalar, klasik tanım teorisinin doğurduğu devir, kendi kendini tanımlama veya daha kapalı bir lafızla açıklama gibi sorunlara yol açmamaktadır. Buna karşılık bu çerçevenin ötesine geçen ve varlığı gerçek anlamda tanımlamayı hedefleyen girişimler Teftâzânî tarafından geçerli kabul edilmemiştir.[81]

Bu açıklamalardan hareketle gerek felsefede gerekse kelâmda varlık kavramının tanımlanamaması, onun epistemik açıdan belirsizliğinden değil, aksine en açık ve en genel kavram olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple varlık tanım yoluyla değil, doğrudan tasavvur edilen ve diğer bütün kavramların kendisine dayandığı bir ilke olarak kabul edilmiştir.

Âmidî, bu tartışmayı doğrudan kabul etmek yerine, söz konusu yaklaşımın dayandığı ontolojik öncülleri sorgulamak suretiyle meseleye farklı bir perspektiften yaklaşmaktadır. Âmidî'ye göre filozofların varlık kavramının tanımlanamayacağı yönündeki iddiaları, temelde iki varsayıma dayanmaktadır: Bunlardan ilki, varlık kavramının bütün varlıklarda müşterek ve tek bir anlam taşıdığı, ikincisi ise varlığın

[79] Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl fî dirâyeti'l-usûl,* thk. Saîd Fûde (Beyrut: Dâru'l-Hâzin, 2015), 1/120-121.
[80] Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'iyyât,* thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'arabî, 1990), 1/97.
[81] Mes'ûd b. Ömer b. Burhâniddîn Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid,* thk. Abdurrahman 'Umeyre (Beyrut: Alemu'l-kutub, 1998), 1/295.

mahiyete zâid bir unsur olduğu düşüncesidir. Nitekim filozoflar, varlığı mahiyetten ayrı ve ona eklenen bir gerçeklik olarak kabul ettikleri için, bu kavramın en genel ve en açık mefhum olduğunu ve dolayısıyla tanımlanamayacağını ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Âmidî, Eş'arî gelenek doğrultusunda, varlık ile mahiyet arasında böyle bir ayrım yapılmasını kabul etmemekte ve varlığın zatın aynısı olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede "varlık" lafzı, tek bir anlama delalet eden manevi müşterek değil, farklı varlık türlerine göre anlamı değişen lafzî müşterek bir kavramdır. Bu yaklaşım benimsendiğinde, varlıkların zatları farklı olduğu ölçüde varlıklarının da farklılık göstereceği kabul edilmek zorundadır.[82]

Âmidî'nin bu yaklaşımı, varlık kavramının tanımlanamazlığına ilişkin felsefî iddiaların temelini doğrudan sarsmaktadır. Zira varlığın tek ve müşterek bir hakikat olmadığı, aksine varlıkların çeşitliliğine bağlı olarak farklı anlamlar kazandığı kabul edildiğinde, varlık kavramının tamamen tanım dışı bırakılması zorunlu olmaktan çıkar. Bu durumda varlık, en genel ve indirgenemez bir kavram olarak değil, belirli varlık türleri çerçevesinde açıklanabilir bir içerik kazanır. Böylece İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü gibi varlığın tanımlanmasının zorunlu olarak devir veya teselsül doğuracağı iddiası geçerliliğini yitirir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin tanımda kullanılan kavramların daha açık olması gerektiği yönündeki itirazı da varlık türleri arasındaki açıklık derecelerinin farklı olabileceği kabul edilerek aşılabilir. Benzer şekilde Râzî'nin varlık ve yokluk kavramlarının bedîhî olduğu yönündeki delili de Âmidî'nin yaklaşımı açısından yeniden değerlendirilmelidir. Âmidî'nin yaklaşımına göre Râzî'nin öne sürdüğü "bir şeyin aynı anda hem var hem yok olamayacağı" önermesinin bedîhîliği önermede geçen kavramların bedîhî olmasından değil, "zıtların bir arada bulunamayacağı" ilkesinin zorunlu olarak bilinen bir ilke olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir önermenin bedîhî olması, o önermeyi oluşturan tüm kavramların da bedîhî olmasını zorunlu kılmaz.[83]

Bu bağlamda Cürcânî'nin değerlendirmeleri de dikkat çekicidir. Cürcânî varlığın mahiyete zâid bir unsur olarak kabul edilmesi hâlinde onun tanımlanamayacağını belirtirken, varlığın mahiyetin kendisi olarak kabul edilmesi durumunda farklı bir sonuç ortaya çıkacağını ifade eder. Buna göre varlık fertlerinin

[82] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/219-220.
[83] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/219.

bir kısmı bedîhî olarak bilinebilirken, bir kısmı nazarî ve kesbî bilgiye konu olur. Hatta bu yaklaşım daha ileri götürüldüğünde hiçbir şeyin hakikatinin doğrudan bedîhî olarak bilinemeyeceği ve bütün bilgilerin kesbî olduğu sonucuna ulaşmak da mümkündür.[84]

Âmidî'nin yaklaşımı, varlık kavramının mutlak anlamda tanımlanamaz olduğu yönündeki felsefî kabule karşı, bu iddianın dayandığı ontolojik varsayımları sorgulayarak alternatif bir çerçeve sunmaktadır. Varlığın mahiyetten bağımsız ve tüm varlıklarda müşterek bir hakikat olmadığı kabul edildiğinde, varlık kavramının tanımı etrafındaki klasik problemler de farklı bir zemine taşınmaktadır. Bu durum, Âmidî'nin umûr-ı âmme bahislerinde varlık kavramını ele alış biçimini anlamak açısından belirleyici bir rol oynamaktadır.

1.3. Varlığın Müşterekliği: Yüklem Olarak Varlık

Varlık kavramının temel tartışma alanlarından biri onun farklı varlık türleri hakkında kullanıldığında aynı anlamı mı taşıdığı yoksa bağlama göre anlam değiştiren müşterek bir lafız mı olduğu meselesidir. Nitekim hem zorunlu varlık hem de mümkün varlık hakkında "o vardır" hükmü verilmektedir. Ancak bu ortak yüklemlemenin, ontolojik düzlemde tek bir anlamı mı ifade ettiği yoksa farklı varlık katmanlarına göre değişen anlamlara mı işaret ettiği sorusu, klasik düşünce geleneğinde önemli ihtilaflara yol açmıştır.[85]

Bu bağlamda kelâmda öne çıkan yaklaşımlardan biri, "varlık" kavramının lafzî müşterek olduğu yönündedir. Bu görüşü savunan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi kelâmcılar, "varlık" lafzının farklı varlık türlerine göre değişen anlamlar taşıdığını savunmuşlardır. Bu görüşe göre "varlık", عين lafzında olduğu gibi farklı bağlamlarda farklı manalara delalet eden çok anlamlı bir kavramdır. Dolayısıyla mümkün varlık için kullanılan "varlık" ile zorunlu varlık için kullanılan "varlık" aynı hakikati ifade etmemektedir.[86] Bu yaklaşımın temel dayanağı, zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ontolojik farklılığın varlık kavramının

[84] Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* thk. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1998), 2/93.
[85] Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî,* thk. Ahmed Hicâzî es-Sefâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arâbî, 1987), 1/290.
[86] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/260; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 1/291.

anlamına da yansıması gerektiği düşüncesidir. Zira zorunlu varlık, varlığı zatının aynısı olan bir gerçekliktir ve onun varlığı, zatına zâid bir nitelik değildir. Buna karşılık mümkün varlıklarda varlık, zatın kendisi olmayıp ona nispet edilen zait bir durumdur. Bu ontolojik ayrım dikkate alındığında, her iki varlık türüne yüklenen "varlık" kavramının aynı anlamı taşıdığını söylemek güçleşmektedir.[87] Buna karşılık filozofların ve kelâmcıların önemli bir kısmı "varlık" kavramının lafzî değil, mânevî müşterek olduğunu savunmuştur. Bu görüşe göre varlık, bütün mevcûdat hakkında ortak ve sabit bir anlam taşımakta, farklı varlık türlerinde kullanılan "varlık" lafzı, anlam bakımından bir birlik arz etmektedir.[88] Bu iki yaklaşım arasındaki ihtilaf, varlık kavramının ontolojik statüsüne ilişkin daha derin bir tartışmanın yansımasıdır. Zira varlığın mânevî müşterek olduğu kabul edildiğinde, tüm varlıklar arasında ortak bir ontolojik zemin bulunduğu düşüncesi güç kazanırken; lafzî müşterek olduğu kabul edildiğinde, varlıkların birbirinden bütünüyle farklı ontolojik kategoriler oluşturduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Mânevî müştereklik görüşünü temellendiren Râzî, bu kanaatini üç temel aklî delille desteklemektedir. Birinci delile göre varlık ile yokluk arasında karşıtlık ilişkisi bulunmaktadır. Yokluk kavramı, farklı varlık türlerine nispetle değişmeyen ve tek bir mefhum ifade eden müşterek bir kavramdır. Buna göre yokluğun mukabili olan varlık kavramının da aynı şekilde tek bir mefhum ifade etmesi gerekir. Zira mantıksal karşıtlık ancak tarafların kendi içlerinde birlik arz etmesi hâlinde kurulabilir, varlık farklı anlamlara gelen lafzî müşterek olsaydı, yokluk ile arasındaki karşıtlık ilişkisi temellendirilemezdi. İkinci delile göre varlık kavramı, zorunlu ve mümkün, cevher ve araz gibi kategorilere taksim edilmektedir. Bir mefhumun sahih biçimde taksim edilebilmesi, onun bütün kısımlarına eşit şekilde delalet eden ortak bir anlam taşımasını gerektirir. Dolayısıyla varlık, bu tür taksimlerin konusu olduğuna göre, farklı anlamlara gelen bir lafız değil, bütün varlık türlerini kuşatan müşterek bir mefhum olmalıdır. Üçüncü delil ise varlık tasavvurunun, mahiyete bağlı farklılıklardan bağımsız olarak sabit kalmasına dayanmaktadır. Zira bir şeyin zorunlu veya mümkün, cevher ya da araz olması, onun varlığına dair tasavvuru değiştirmez. Eğer varlık kavramı bu tür farklılıklar karşısında anlam değiştiriyor olsaydı, mahiyet

[87] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/260.
[88] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/260; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, 1/291.

değiştikçe varlık tasavvurunun da değişmesi gerekirdi. Varlığın sabit kalması, bu kavramın bütün varlık türleri için ortak bir anlam ifade ettiğini göstermektedir.[89]

Âmidî, varlık kavramının müşterekliği meselesini ele alırken, öncelikle kavram ile onun dış dünyadaki karşılığı arasında ayrım yapılması gerektiğini vurgular. Buna göre bir lafzın birliğinden, onun delalet ettiği hakikatin de zorunlu olarak bir olduğu sonucu çıkarılamaz. Nitekim "kitap" lafzı ile onun haricî karşılığı arasındaki ayrım, isim ile müsemmanın farklı düzlemlerde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Âmidî, bu ayrımın "varlık" kavramı için de geçerli olduğunu belirtir. Bu çerçevede Âmidî, Râzî'nin varlık kavramının taksimi üzerinden ileri sürdüğü delili reddeder. Râzî'ye göre varlığın cevher, araz, zorunlu ve mümkün gibi kategorilere ayrılması, onun bu türlerin tamamı hakkında ortak bir anlam taşıdığını göstermektedir. Ancak Âmidî'ye göre bu çıkarım zorunlu değildir. Zira söz konusu taksim, varlık kavramının müsemmasının değil, yalnızca lafzının birliğini gerektirir. Başka bir ifadeyle, aynı lafız altında toplanan şeylerin ontolojik bakımdan tek bir hakikate sahip olması zorunlu değildir. Benzer şekilde Âmidî, Râzî'nin üçüncü delilini de aynı ayrım üzerinden değerlendirir. Buna göre bir şeyin var olduğuna dair inancın, o şeyin mahiyetine göre değişmemesi, varlık kavramının müşterek bir hakikat olduğunu değil, yalnızca "varlık" lafzının farklı durumlarda sabit kaldığını gösterir. Dolayısıyla burada değişmeyen unsur, kavramın hakikati değil, onun lafzî ifadesidir.[90]

Bu değerlendirmeler sonucunda Âmidî, varlık kavramının mânevî müşterekliğini reddederek, varlığı tek bir anlam üzerinden temellendiren görüşe karşı çıkar ve varlık yüklemini, farklı ontolojik düzlemlerde farklı anlamlar kazanan bir yapı olarak yeniden konumlandırır. Bununla birlikte, lafzî müştereklik görüşünü savunan delillerin de kesinlik ifade etmediğini belirtir. Zira varlığın mahiyete zâid olup olmadığı meselesi, özellikle "vâcibu'l-vücûd" bağlamında tartışmalı olup, bu mesele açıklığa kavuşturulmadan varlık kavramının müşterekliği hakkında kesin bir hükme varmak güçtür.[91]

[89] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 1/291; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/260; ayrıca bkz: Râzî, *el-Mebâhis,* 106-108.
[90] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/254.
[91] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/260.

1.4. Ontolojinin Düğüm Noktası: Varlık - Mahiyet İlişkisi

Varlık ile mahiyet arasındaki ilişki, İslâm düşüncesinde ontolojik tartışmaların merkezinde yer alan temel meselelerden biridir. Bu ilişkinin sağlıklı biçimde kavranabilmesi için öncelikle her iki kavramın anlamının belirginleştirilmesi gerekir. Varlık (vücûd), bir şeyin fiilî olarak mevcut oluşunu ifade ederken, mahiyet, o şeyin "ne olduğu"nu, yani hakikatini ve tanımını ifade eder. Bu çerçevede mahiyet, dış alemden kat'i-nazar ederek bir varlığın özsel içeriğini, varlık ise bu içeriğin fiilen tahakkuk edip etmediğini bildirir.[92]

Bu iki kavram arasındaki ayrım, özellikle mahiyetin zihinde tasavvur edilebilir olmasına rağmen her zaman haricî bir varlığa tekabül etmemesi üzerinden daha açık hâle gelir. Zira bazı mahiyetler, 'anka kuşu' örneğinde olduğu gibi, zihinde kavranabildiği hâlde dış dünyada herhangi bir karşılığa sahip değildir. Bu durum varlık ile mahiyetin kavramsal olarak birbirinden ayrılabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte varlık ile mahiyet arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı meselesi, basit bir ayrımın ötesinde, ontolojik sistemlerin temelini belirleyen bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle mümkün varlık ile zorunlu varlık ayrımı çerçevesinde bu ilişkinin aynı düzlemde ele alınıp alınamayacağı, erken dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Bu tartışmanın izleri Aristoteles'in metinlerine kadar götürülebilir. Nitekim Aristoteles, bir şeyin "ne olduğu" ile "var olduğu" bilgisinin özdeş olmadığını belirtir. Ona göre mahiyete dair bilgi, o şeyin varlığına ilişkin bir kabulü içermekle birlikte, bu iki husus aynı değildir. Bu durumu "teke-geyik" gibi haricî karşılığı bulunmayan tasavvurlar üzerinden açıklayarak, bu tür durumlarda yalnızca lafzın delalet ettiği anlamın kavranabileceğini, ancak bunun gerçek bir mahiyete tekabül ettiğinin söylenemeyeceğini belirtir.[93] Bununla birlikte Aristoteles'te bu ayrım, sonraki metafizik geleneklerde olduğu gibi kurucu bir ilke hâline gelmez, zira onun ontolojisi esas itibariyle fiilen mevcut olan cevherler ve

[92] Cürcânî, *et-Taʿrîfât,* 250; Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 5. Baskı, 2024), 49.
[93] Aristoteles, *Organon-İkinci Analitikler,* Çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1996), 100-101.

onların mahiyetleri üzerine kuruludur. Bu nedenle mahiyet, onun sisteminde varlıktan bağımsız bir problem alanı olarak ele alınmaz.[94]

Varlık-mahiyet ayrımı, İslâm filozofları tarafından sistematik bir teori hâline getirilmiştir. Fârâbî ile temelleri atılan bu yaklaşım, özellikle İbn Sînâ ile birlikte ontolojinin merkezî ilkelerinden biri hâline gelmiştir. İslâm filozofları, Aristoteles'ten devraldıkları mirası yalnızca nakletmekle kalmayıp, Tanrı–âlem ilişkisi, yaratma ve zorunluluk–imkân gibi meseleler bağlamında yeniden yorumlayarak varlık anlayışını derinleştirmişlerdir. Bu süreçte varlık ile mahiyetin ayrıştırılması, mümkün varlığın ontolojik statüsünü açıklayan temel ilke hâline gelmiştir. Toshihiko Izutsu, İslâm düşüncesinin metafizik karakterini belirleyen temel kırılma noktalarından birinin mahiyet ile varlık arasındaki bu ayrım olduğunu vurgular. Ona göre söz konusu ayrım, yalnızca kavramsal bir tasnif değil, İslâm ontolojisinin inşa edildiği temel zemindir. Bu yaklaşım, İbn Sînâ ile birlikte sistematik bir form kazanmış ve Orta Çağ Batı düşüncesini de etkileyen bir metafizik tez hâline gelmiştir.[95]

Bu çerçevede Meşşâî gelenekte varlık-mahiyet ayrımı mümkün varlıkların ontolojik statüsünü ve zorunlu varlık tasavvurunu temellendiren kurucu bir ilke olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu ayrım, hem teorik ontolojinin merkezî meselelerinden biri hâline gelmiş hem de sonraki dönem kelâm ve felsefe tartışmalarının yönünü belirleyen temel bir zemin işlevi görmüştür. Bu ayırım, zamanla kelâmcıların da gündemine girmiş ve İslâm düşüncesinin ortak tartışma alanlarından biri hâline gelmiştir. Bu bağlamda mesele özellikle mümkün varlık ile zorunlu varlık arasındaki ontolojik farklılık çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim Adudüddîn el-Îcî, bu konuda üç temel yaklaşım bulunduğunu belirtir. Birinci yaklaşım, Ebü'l-Hasan Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin Basrî'ye nispet edilmekte olup, varlık ile mahiyet arasında herhangi bir ayrım kabul etmez, bu görüşe göre vücûd, hem mümkün hem de zorunlu varlıkta mahiyetin bizzat kendisidir. İkinci yaklaşım filozoflara aittir. Buna göre mümkün varlıklarda vücûd mahiyetten ayrı bir unsur iken, zorunlu varlıkta vücûd ile mahiyet özdeştir. Üçüncü yaklaşım ise bazı

[94] Toshıhko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* Çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2025), 124.

[95] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* 120; Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi Ve Esasları,* çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 136; Düzgün, *Nesefî ve İslâm filozoflarna göre Allah - âlem ilişkisi,* 24-41.

kelâmcılar tarafından savunulmuş olup, vücûdun hem mümkün hem de zorunlu varlıklarda mahiyetten farklı ve ona zâid bir hakikat olduğunu ileri sürer.[96]

1.4.1. Mümkün Varlıkta Varlık - Mahiyet İlişkisi

Filozoflar ile bazı kelâmcılara göre mümkün varlıklarda vücûd, mahiyetten ayrı ve ona zâid bir hakikat iken, Eş'arî ve diğer bazı kelamcılara göre vücûd, mümkün varlıkta da mahiyetin bizzat kendisidir. Bu çerçevede tartışma, mümkün varlığın ontolojik yapısında mahiyet ile vücûdun özdeş mi yoksa birbirinden farklı mı olduğu sorusu etrafında şekillenmektedir.[97]

İslâm düşüncesinde mahiyet ile vücûd arasındaki ayrımı açık biçimde ortaya koyan ilk düşünür Fârâbî'ye göre haricî varlık, analitik olarak mahiyet ve vücûd olmak üzere iki ayrı boyut üzerinden anlaşılabilir ve bu iki unsur birbirine indirgenemez. Fârâbî bu ayrımı, zihnî tasavvur ile haricî tahakkuk arasındaki fark üzerinden temellendirir. Zira bir varlığın mahiyeti zihinde tasavvur edilebilirken, bu tasavvur onun dış dünyada mevcut olduğunu zorunlu olarak gerektirmez. Dolayısıyla bir şeyin "ne olduğu" ile "var olup olmadığı" zihnen ayrıştırılabilir. Bu durum, vücûdun mahiyetin kurucu bir unsuru olmadığını, bilakis ona sonradan ilişen bir nitelik olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Bu sebeple Fârâbî, vücûdu mahiyete "ârız" olan bir unsur olarak konumlandırır.[98] Bu yaklaşım başlangıçta zihnî düzlemde kurulan bir ayrım olmakla birlikte, Fârâbî'nin sisteminde ontolojik bir yoruma da imkân verir. Buna göre mümkün varlıklarda vücûd, mahiyete içkin bir unsur değil, dışarıdan kazandırılan bir gerçekliktir. Bu ayrımın temel dayanağı, bir şeyin mahiyetinin onun fiilî mevcûdiyeti hesaba katılmaksızın zihinde tasavvur edilebilmesidir. Dolayısıyla bir varlığın "ne olduğu" ile "var olması" zihnen ayrıştırılabilir. Bu durum, mahiyet–vücûd ayrımının yalnızca kavramsal bir analiz değil, aynı zamanda mümkün varlıkların varlık tarzını açıklayan metafizik bir ilke hâline geldiğini göstermektedir.[99]

---

[96] Abdurrahmân b. Ahmed Adudüdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.), 48-50.
[97] Îcî, *el-Mevâkıf,* 48-50.
[98] Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr et-Türkî el-Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem,* thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn (Kum: İntişârât-ı Bîydâr, 1985), 47-48.
[99] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* 130.

Fârâbî mahiyetin vücûdu zorunlu olarak içermediğini özellikle vurgular. Ona göre "insan" mahiyetini kuran unsurlar, "beden" ve "hayvanlık" (canlılık) gibi zatî niteliklerdir, buna karşılık vücûd, mahiyetin kurucu bir unsuru değildir. Şayet vücûd mahiyete dâhil edilseydi, mahiyet vücûdsuz tasavvur edilemez hâle gelir ve mahiyet–vücûd ayrımı zihinde dahi mümkün olmazdı. Oysa mahiyetin zihnî düzeyde vücûddan bağımsız olarak kavranabilmesi vücûdun mahiyete zatî değil, ârızî bir nispetle bağlı olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede vücûdun mahiyete urûzu, yalnızca zihnî bir ayrımı değil, aynı zamanda dış gerçeklikte de mahiyet ile vücûd arasında kurulan bir ilişkiyi ifade edecek şekilde yorumlanabilir. Böylece mesele, salt ontolojik bir analiz olmaktan çıkarak teolojik bir boyut kazanır. Zira mahiyet–vücûd ayrımı, yaratma ve yaratıcı–yaratılan ilişkisi bağlamında yeniden anlamlandırılabilir hâle gelir. Bu yorumda yaratıcı, mahiyeti bizzat vücûd olan bir varlık olarak tasavvur edilirken, yaratılmış varlıklar mahiyetleri vücûdlarıyla özdeş olmayan ve kendi varlıklarının sebebi olamayan varlıklar olarak değerlendirilir.[100]

İbn Sînâ ile birlikte bu ayrım daha sistematik bir metafizik teoriye dönüşmüştür. İbn Sînâ'ya göre mahiyet, bir şeyin zâtını ve "ne olduğunu" ifade ederken, vücûd bu mahiyetin haricî tahakkukunu sağlayan ayrı bir boyuttur.[101] Mahiyetin kavranmasından sonra dahi onun dış dünyada mevcut olup olmadığına dair sorunun anlamını koruması bu ayrımı destekleyen bir göstergedir. Eğer vücûd mahiyetin bir parçası olsaydı, mahiyet tasavvur edildikten sonra onun varlığı hakkında şüphe imkânı ortadan kalkardı.[102] Buna örnek olarak "üçgen" kavramı öne sürülür. Nitekim onun mahiyetininin zihninde açık biçimde kavranabilmesi dış dünyada onun fiilen mevcut olduğu hükmünü zorunlu kılmaz.[103] İbn Sînâ bu ayrımı, ayrıca illet teorisi üzerinden de temellendirir. Mahiyete illet olan unsurlarla vücûda illet olan unsurlar farklıdır. Mahiyet, bir şeyin özsel içeriğini belirlerken; vücûd, bu içeriğin haricî düzlemde gerçekleşmesini sağlayan ayrı bir illet düzenine dayanır.[104]

Mahiyet–vücûd ayrımı, Fârâbî ile başlayıp İbn Sînâ ile sistematik bir yapı kazandıktan sonra kelâmcılar arasında da önemli tartışmalara konu olmuştur. Ebü'l-

[100] Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi,* 131.
[101] Türker, *Varlık Nedir?,* 50.
[102] el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ Ebû Alî, *el-İşârât ve't-tenbîhât,* thk. Müctebâ ez-Zâri'î (İran: Müessese Bostan Kitap, 2012), 47-48.
[103] İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 47-48.
[104] İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât,* 47-48.

Hasan Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin Basrî'ye göre vücûd, mümkün varlıkta da zorunlu varlıkta olduğu gibi mahiyetin bizzat kendisidir, dolayısıyla "ne olmak" ile "var olmak" arasında hakikî bir ayrım bulunmaz.[105] Buna karşılık Râzî ve diğer bazı kelâmcılar, filozoflara yaklaşarak vücûdun mahiyetten farklı ve ona zâid bir hakikat olduğunu savunmuşlardır. Râzî, buna dair çeşitli deliller ileri sürmüştür. Öncelikle "cevher mevcuttur" önermesi ile "cevher cevherdir" önermesi arasındaki farka dikkat çekerek, birincisinde varlığın, ikincisinde ise mahiyetin tasdik edildiğini belirtir. Bu ayrım, mahiyet ile vücûdun özdeş olmadığını gösterir. Ayrıca bir şeyin varlık ve yokluk şartlarından bağımsız olarak mümkün kabul edilebilmesi, onun mahiyetinin bu iki zıt durumdan ayrı bir düzlemde bulunduğunu ortaya koyar. Râzî'ye göre mahiyetlerin doğrudan illetli olmaması, buna karşılık vücûdun bir sebebe dayanması da bu ayrımı destekleyen önemli bir göstergedir. Benzer şekilde cins–fasıl ilişkisi de bu ayrımı destekler. Zira fasıl, cinsin mahiyetinin illeti olamaz, ancak cinsin varlık kazanmasına illet konumunda olduğu ifade edilebilir. Bunun yanı sıra vücûdun farklı mevcûdlara yüklenebilen müşterek bir anlam taşımasına karşılık mahiyetlerin her varlık için özel olması, vücûdun mahiyetten farklı bir hakikat olduğunu teyit etmektedir.[106]

Âmidî ise bu delilleri eleştiriye tâbi tutar ve söz konusu delillerin hasmı zorunlu olarak ilzam edecek nitelikte olmadığını belirtir. Nitekim "cevher mevcuttur" ile "cevher cevherdir" önermeleri arasındaki fark, hasım tarafından anlam düzeyinde değil, lafzî düzeyde yorumlanabilir. Zira hasma göre "vücûd", zâtın aynısıdır ve bu durumda iki önerme arasında hakikî bir ayrım söz konusu olmaz. Benzer şekilde varlık–yokluk ve imkân ilişkisine dayanan delil de hasmın öncülleri kabul etmemesi sebebiyle ilzam edici değildir. Zira hasmın perspektifinde vücûd, zâtın aynısı olduğundan, "varlığın şart koşulması" veya "yokluğun şart koşulması" gibi ifadeler, nihayetinde zâtın ispatı yahut nefyine indirgenir. Bu şartlardan soyutlandığında geriye yalnızca zâtın sabit olması veya olmamasının mümkün oluşu kalır. Bu çerçevede de mahiyet ile vücûd arasında zorunlu bir ayrımı gerektiren bir durum ortaya çıkmaz. Aynı durum mahiyetlerin illetli olmadığına dair iddia için de geçerlidir. Zira hasım açısından illetli olan şey vücûd değil, doğrudan zâtın

[105] Îcî, *el-Mevâkıf,* 49.
[106] Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât,* thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Müesseset-ü Çâp ve İntişârât-i Dânişgâh, 1962), 1/56, Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 1/345-346.

kendisidir. Fasıl–cins ilişkisi üzerinden yapılan ayrım da müsellem değildir. Zira varlığa illet olan her şey hasmın nazarında aynı zamanda zâtın da illetidir. Bu nedenle fasıl, cinsin varlığına illet sayılıyorsa, aynı şekilde zâtına da illet sayılmalıdır. Bu durum "varlığa illet olur fakat mahiyete illet olmaz" şeklindeki ayırımın hasmın kabulleriyle bağdaşmadığını göstermektedir. Âmidî ayrıca "vücûd müşterektir" şeklindeki delili de müşterekliğin türü üzerinden değerlendirir. Eğer müştereklik lafzî düzeyde ise bu kabul edilebilir, ancak anlam düzeyinde bir müştereklik iddiası, hasım açısından zorunlu değildir. Bu nedenle söz konusu delil de kesin bir sonuç doğurmaz.[107]

Âmidî'nin varlık–mahiyet ilişkisine dair nihai kanaatini kesin biçimde tespit etmek güçtür. Nitekim *Ebkârü'l-efkâr'*da mahiyet-vücud ayırımı sadece zorunlu varlık bağlamında ele alınıp, mümkün varlıkta mahiyet ile vücûd ilişkisine dair açık ve sistemli bir değerlendirme bulunmamaktadır. *Keşfü't-temvîhât'*ta ise bu ayırımı destekleyen Râzî'nin delillerine yönelttiği eleştirilerin, söz konusu ayrımı bütünüyle reddetmeye mi yönelik olduğu yoksa yalnızca delillerin yapısını sorgulamaya mı yönelik olduğu da açık değildir.[108]

Buna karşılık Âmidî'nin varlık kavramının müşterekliği konusundaki tercihi daha belirgindir. O, "vücûd" lafzının zorunlu ve mümkün varlıkta aynı anlamı taşımadığını, aksine lafzî müşterek olduğunu kabul eder. Bu yaklaşım esas alındığında, Âmidî'nin mümkün varlıkta mahiyet–vücûd ayrımına mesafeli durduğu ve bu noktada İmam Eş'arî'ye daha yakın olduğu söylenebilir. Zira mahiyet ile vücûd arasında gerçek bir ayrım kabul eden filozoflar, vücûdu mânevî müşterek olarak temellendirirken; bu ayrımı reddeden kelâmcılar, vücûdu lafzî müşterek olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Âmidî'nin vücûdu lafzî müşterek kabul etmesi, onun mümkün varlıkta mahiyet–vücûd ayrımına mesafeli durduğunu gösteren önemli bir işaret olarak değerlendirilebilir.[109] Bununla birlikte zorunlu varlık bağlamındaki değerlendirmeleri bu sonucu kesinleştirmeyi güçleştirmektedir. Nitekim ilgili bahislerde Âmidî, vücûdun zâta zâid olduğunu savunan görüşlerin delillerini daha güçlü bulduğunu ifade etmekle birlikte, kendi kanaatinin bu konuda kesinlik

[107] Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn Âmidî, *Keşfü't-temvîhât fî şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât ve't-tenbîhât,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 2013), 59.
[108] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/255; Âmidî, *Keşfü't-temvîhât,* 59.
[109] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/254

kazanmadığını da açıkça belirtir. Bu durum, onun zorunlu varlık meselesinde belirgin bir tercih ortaya koymaktan kaçındığını ve bir tür tevakkuf hâlini koruduğunu göstermektedir.[110]

1.4.2. Zorunlu Varlıkta Varlık - Mahiyet İlişkisi

Eşʿarîler, bazı Muʿtezilî kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar, zorunlu varlığın vücûdunun zâtının aynısı olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Buna göre zorunlu varlık hakkında, zâtından ayrı bir mahiyet tasavvur etmek mümkün değildir. Onun varlığı, mahiyete sonradan eklenen bir unsur değil, doğrudan zâtının kendisidir ve mümkün varlıklarda olduğu gibi bir ayrım kabul edilmez.[111] Abdülkâhir Bağdâdî, bu hususta Eşʿarîlerin görüş birliğini şu şekilde ifade eder: "Eşʿarîler, âlemin yaratıcısının herhangi bir mahale ihtiyaç duymaksızın zatıyla kaim olduğu ve varlığının, kendisinde bulunan zâtından başka bir mânaya bağlı bulunmadığı, bilakis varlığının doğrudan zâtının kendisi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir."[112] Farâbî de *el-Medînetü'l-fâzıla'*da bu meseleye ilişkin olarak şu ifadeleri kullanır: "Zorunlu varlığı diğer varlıklardan ayrıştıran unsur, varlığının zatı dışındaki bir şeyde bulunmamasıdır. Onun varlığını diğer varlıklardan ayıran özelliklerden biri, varlığının zatının bizzat kendisi olması ve bu nedenle biricik olmasıdır. Bu husus, onun 'bir' olmasının zorunlu gereklerinden biridir."[113]

Bu yaklaşım, İbn Sînâ tarafından sistematik bir biçimde temellendirilmiştir. Ona göre bir şey hakkında "o nedir?" sorusunun anlamlı olabilmesi, o şeyin yokluğunun zihnen tasavvur edilebilir olmasına bağlıdır. Bu durum mümkün varlıklar için geçerli olup, onların mahiyetleri ile varlıkları arasında bir ayrım kurulmasına imkân tanır. Buna karşılık zorunlu varlıkta yokluk tasavvur edilemeyeceğinden, mahiyet ile vücûd arasında böyle bir ayrım mümkün değildir. Bu nedenle zorunlu varlıkta mahiyet ile vücûd tam bir özdeşlik içerisindedir.[114]

---

[110] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/255-259.
[111] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/255; Ali b. Ömer Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetü'l-'ayn,* Çev. Salih Aydın (İstanbul: Yazma Eserler Başkanlığı, 2016), 58.
[112] Abdülkâhir b. Tâhir Ebû Mansûr et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Devler Matbaası, 1928), 88.
[113] Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr el-Fârâbî et-Türkî, *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla,* thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Maşrîk, 1986), 46.
[114] Bkz: İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 43-48; Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2013), 640; Eşref

Bununla birlikte kelâmda bu yaklaşıma muhalif görüşler de ortaya konulmuş, zorunlu varlığın varlığı zâtına zâid bir sıfat olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımda vücûd, zât ile özdeş bir hakikat değil, zâta nispet edilen ayrı bir ontolojik unsur olarak kabul edilir.[115] Râzî'nin eserleri incelendiğinde, varlık–mahiyet ilişkisine dair tek çizgide sabit kalmayan, dönemsel olarak değişen bir düşünce yapısına sahip olduğu görülmektedir. Râzî'nin erken döneminde tevakkuf ettiği, orta döneminde vücûdun mahiyete zâid olduğu görüşüne yaklaştığı, geç döneminde ise yeniden Eşʿarî çizgiye yöneldiği anlaşılmaktadır.[116] Bu durum, meselenin klasik düşünce içerisinde ne derece tartışmalı bir karakter taşıdığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Âmidî, söz konusu tartışmayı ele alırken öncelikle her iki yaklaşımın delillerini sistematik biçimde nakleder, ardından bu delilleri istidlâl gücü bakımından eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutar. Ancak burada kesin bir hükme varmaktan bilinçli şekilde kaçınır. Bu tavır, bir tereddütten ziyade, delil merkezli yaklaşımının bir sonucudur.[117]

Vücûdun zâta ayniyeti görüşünü savunanların temel delili, zâta zâid bir varlık kabulünün zorunlu varlığın ontolojik bağımsızlığıyla bağdaşmayacağı iddiasına dayanır. Buna göre eğer vücûd zâta zâid bir unsur kabul edilirse, bu varlığın ya zorunlu ya da mümkün olması gerekir. Zorunlu olması, zât dışında müstakil bir

---

Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 223.

[115] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/255; Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye,* 1/291.

[116] Bu gelişimi kronolojik olarak inceleyen. Zerkân'a göre Râzî, erken döneminde kaleme aldığı *el-İşâre fî ʿilmi'l-kelâm* ve *el-Hamsîn fî usûli'd-dîn* gibi eserlerinde bu meselede kesin bir hükme varmaktan kaçınmış ve tevakkuf tavrını benimsemiştir. Buna karşılık onun orta dönem eserlerinde, özellikle *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, *el-Mulahhas fî usûli'd-dîn*, *Şerhu'l-işârât* ve *Nihâyetü'l-ʿukûl*'de, Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet edilen görüşe yaklaştığı görülmektedir. Bu çizgide Râzî, vücûdun mahiyete zâid bir unsur olduğu yönündeki yaklaşımı benimsemektedir. Ancak Râzî'nin daha sonraki eserlerinde yeniden farklı bir yöneliş sergilediği anlaşılmaktadır. Nitekim *el-Muhassal* ile birlikte onun Eşʿarî çizgiye döndüğü ve iki temel kabulü benimsediği görülür: vücûdun mevcutlar arasında müşterek bir sıfat olmadığı ve Allah'ın varlığının zâtının aynısı olduğu görüşü. Bu yaklaşımın, özellikle *Tefsîrü'l-kebîr*'de de sürdürüldüğü ifade edilmektedir. Bununla birlikte Râzî'nin düşüncesi bu noktada da sabit kalmamış, geç dönem eserlerinde yeniden bir değişim eğilimi ortaya çıkmıştır. Zerkân'ın tespitine göre Râzî, *el-Meʿâlim fî usûli'd-dîn* ve *el-Metâlibü'l-ʿâliye* gibi eserlerinde Ebû Hâşim'e nispet edilen çizgiye tekrar yaklaşarak önceki kanaatlerini kısmen gözden geçirmiştir. Bu son aşamada vücûdun mahiyete zâid olduğu ve hatta ilâhî varlık bağlamında dahi bu yönde yorumların mümkün olabileceği yönündeki yaklaşımın yeniden güç kazandığı görülmektedir. Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî ve ârâruhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 170-173.

[117] Âmidî'nin meseleye yaklaşımında dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, onun terminolojik tercihidir. Nitekim o, varlık–mahiyet ilişkisini "vücûdun zâta zâidliği" başlığı altında ele almakta, bu bağlamda "zât", "hakikat" ve "mahiyet" kavramlarını büyük ölçüde birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ ve Fârâbî'nin "mahiyet" kavramıyla ifade ettikleri içerik, Âmidî'de çoğunlukla "zât" kavramı üzerinden karşılık bulmaktadır. Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/255.

hakikatin kabulünü gerektirir ki bu zorunlu varlığın birliğini zedeler. Mümkün olması ise onun bir mûessire muhtaç olmasını gerektirir, bu da zorunlu varlık anlayışıyla çelişir.[118]

Âmidî, bu delilin bağlayıcı olmadığını belirtir. Ona göre, varlığın zâta zâid olduğu bir durumda onun zorunlu varlık olma ihtimali reddedilmez. Âmidî, bu yaklaşıma yöneltilen "bu durumda varlık, zata muhtaç olur ve başkasına muhtaç olan ise zorunlu varlık olamaz" şeklindeki itiraza karşılık, "zorunlu varlık için esas olan, herhangi bir mûessire muhtaç olmamasıdır. Bunun dışında, başka türden bir şeye ihtiyaç duyması onun zorunlu varlık olmasına engel teşkil etmez" şeklinde bir cevap verilebileceğini belirtir. Âmidî, benzer şekilde söz konusu varlığın mümkün bir varlık olarak kabul edilmesi durumunun da bir sorun teşkil etmeyeceğini belirtir. Buna karşı "mümkün varlık mutlaka bir müessire muhtaçtır" şeklinde dile getirilen itiraza da karş çıkar ve mümkün varlığın tanımının "bir müessire muhtaç olan" şeklinde değil, daha genel ve kuşatıcı bir biçimde "mutlak anlamda herhangi bir şeye muhtaç olan" şeklinde yapılabileceğini ifade eder. Bu bağlamda mümkün bir varlık, bir müessire değil, sadece bir kâbil zata muhtaç olabilir.[119]

Buna ilaveten Âmidî, vücûdun zâta ayniyeti görüşünü savunan filozoflara özel bir eleştiride bulunur. Buna göre onlar "birden ancak bir çıkar" ilkesini kabul etmekle birlikte, zorunlu varlıktan farklı itibarla akıl, nefis ve felek gibi çoklu varlıkların sudûrunu kabul ederek kendi ilkeleriyle çelişmektedirler. Şayet bu varlıklar hakikî varlıklar olarak kabul edilirse, bu durum çokluğu gerektirir ve söz konusu ilke ihlâl edilmiş olur. Buna karşılık bu varlıkların yalnızca izâfî ve nisbî kabul edilmesi durumunda ise aynı şekilde bir zâtın hem kabiliyyet hem de fâiliyyet

[118] Âmidî bunu şu şekilde reddeder: Mümkün olan her şey, varlık kazanmak için bir müessire muhtaçtır. Bu mûessir ya zâtın kendisi ya da zâtın dışında bir şey olacaktır. Müessirin zâtın kendisi olması da iki açıdan imkânsızdır. Birincisi, zât basit bir hakikat olup herhangi bir bileşim kabul etmez. Eğer zât varlığı kabul ettiğinden kabiliyyet ve varlığa etkide bulunduğundan tesir vasıflarını birlikte taşıyacak olursa bu durum onda çokluk ve bileşim gerektirir ki bu, zorunlu varlığın basitliğiyle bağdaşmaz. İkinci olarak, etkide bulunan bir müessirin tesirde bulunabilmesi için öncelikle mevcut olması gerekir. Şayet zât, kendi varlığının müessiri kabul edilirse, bu durumda zâtın varlığı, kendi varlığına bağlı hâle gelir. Bu ise varlığın varlığa ihtiyaç duyması sonucunu doğurur ve açık bir kısır döngü ortaya çıkar. Öte yandan müessirin zâtın dışında bir şey olduğu kabul edilirse, bu durumda zorunlu varlığın varlığı başkasına dayanmış olur. Hâlbuki varlığını başkasından alan hiçbir şey, zâtı itibarıyla zorunlu olamaz. Bu nedenle söz konusu ihtimallerin tamamı imkânsız sonuçlar doğurmakta ve vücûdun zâta zâid bir unsur olarak kabul edilmesini geçersiz kılmaktadır. Böylece varlığın zâttan ayrı bir hakikat olmadığı, bilakis doğrudan zâtın kendisi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/255-256.

[119] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/256.

nispetlerini taşıması mümkün hâle gelir ve bu durum zorunlu varlığın basit olması ilkesiyle çelişir.[120]

Amidî, vücûdun zâta ayniyeti görüşünü savunanların delilini ve bu delile yöneltilen eleştiriyi aktardıktan sonra, vücûdun zâta zâid olduğunu ileri süren yaklaşımın dayanaklarını nakleder. Bu bağlamda zikredilen ilk delil, önerme yapısına dayanmaktadır. "zorunlu varlığın zâtı vardır" ifadesi, tasdikî bir hüküm olup zorunlu olarak bir mahkûmun aleyh ile bir mahkûmun bih içerir. Eğer vücûd, zâtın aynısı olsaydı, bu önerme "zât, zâttır" veya "varlık, varlıktır" şekline indirgenir ve anlamlı bir hüküm olmaktan çıkar, yalnızca tekrar ifade eden bir totolojiye dönüşürdü. İkinci delil, bilgi imkânı üzerinden temellendirilir. Buna göre zorunlu varlığın hakikati bilinmediği hâlde onun varlığı hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Oysa bilinen ile bilinmeyen şeylerin özdeş olması mümkün değildir. Bu nedenle zorunlu varlığın zâtı ile varlığı arasında bir farklılık bulunması gerekir, başka bir ifadeyle vücûd, zâta zâid bir unsur olarak değerlendirilmelidir.[121]

Üçüncü delil ise varlık kavramının müşterekliği esasına dayanır. Buna göre "varlık" kavramı bütün mevcutlar hakkında ortak bir anlamda kullanılmaktadır, buna karşılık zâtlar bu tür bir müştereklik arz etmez. Bu çerçevede vücûdun zâta zâid olması gerektiği şu gerekçelerle temellendirilir: Birincisi, bir şeyin hem müşterekliği sağlayan unsur hem de ayırt edici özellik olması mümkün değildir. Dolayısıyla varlık, hem ortaklık hem de bireyselleştirici unsur olamaz. İkincisi, eğer vücûd zâtın aynısı kabul edilirse ve varlık tüm mevcutlarda müşterek bir anlam taşıyorsa, bu durumda "zorunlu varlık diğer varlıkların illetidir" önermesi ile bunun tersi arasında anlam farkı kalmaz. Oysa zorunlu varlık sebep, diğer varlıklar ise ona bağlı olan sonuçlar olduğu açıktır. Üçüncüsü, varlık kavramının müşterekliği, eğer zât ile özdeş kabul edilirse, zâtların da müşterek olması gerekir. Bu ise tüm varlıkların aynı hakikate sahip olmasını, dolayısıyla zorunlu ve mümkün varlık ayrımının ortadan kalkmasını doğurur.[122]

Âmidî, vücûdun zâta zâid olduğunu savunan bu üç delili de reddeder. Birinci delile yönelttiği itiraz, mantıkî önermelerin yapısına ilişkindir. Ona göre "mevzû",

[120] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/257.
[121] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/257-258.
[122] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/258.

“mahmûl”, “mahkûmun bih” ve “mahkûmun aleyh” gibi ayrımlar, esasen anlamdan ziyade lafzî düzlemde yapılan ayrımlardır. Bu sebeple, lafızlar farklı olduğu sürece, aralarında anlam yakınlığı hatta eşanlamlılık bulunsa bile kurulan önerme anlamsız sayılmaz. Nitekim “insan beşerdir” önermesinde de eşanlamlı iki lafız kullanılmasına rağmen anlamlı ve tasdikî bir hüküm söz konusudur. Bu tür ifadelerde amaç, bir lafzın diğerinin anlamını taşıdığını göstermektir. Ancak özne ve yüklemin hem lafız hem de anlam bakımından tamamen özdeş olduğu durumlarda, önerme gerçekten anlamsız bir tekrar hâline gelir. Dolayısıyla “zorunlu varlığın zâtı mevcuttur” ifadesinin, yalnızca tekrar olduğu iddiası zorunlu değildir. İkinci delile yönelik eleştirisinde Âmidî, delilin tartışmalı bir öncüle dayandığını belirtir. Zira bu delil, varlığın mahiyetten farklı ve ona zâid olduğu kabulü üzerine kuruludur. Oysa tartışmanın kendisi zaten bu öncülün doğruluğu etrafında dönmektedir. Bu durumda delil, ispatlamak istediği sonucu baştan varsaymakta ve bu yönüyle kısır döngüye düşmektedir. Üçüncü delil, “varlık” kavramının tüm mevcutlar hakkında ortak bir anlam taşıdığı varsayımına dayanır. Oysa bu husus, kelâm ve felsefe geleneğinde ihtilaflıdır. Varlığın müşterekliğinin lafzî mi yoksa mânevî mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunduğundan, bu tür bir öncül üzerine kurulan istidlâl, hasmı bağlayıcı bir kesinlik taşımaz.[123]

Âmidî, her iki görüşe ait delilleri ve bunlara yöneltilen itirazları ayrıntılı biçimde değerlendirdikten sonra, vücûdun zâta zâid olduğunu savunanların delillerinin görece daha güçlü göründüğünü ifade eder. Bununla birlikte, meselenin kat‘î biçimde çözümlenebilmesi için daha derin ve kapsamlı tahlillere ihtiyaç bulunduğunu da vurgular.[124] Âmidî, bu meselede taraflardan birini doğrudan benimsemek yerine, her iki yaklaşımın delillerini eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirmiştir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, belirli bir görüşü savunmaktan ziyade, delillerin yapısını ve istidlâl gücünü sorgulayan metodolojik bir tavrı yansıtmaktadır.

[123] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/258-259.
[124] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/259.

1.5. Metafiziğin İmkân Şartı Olarak Varlığın Kabulü: Varlık Vardır ve Bilinir

Felsefe ve kelâmda metafizik araştırmaların hareket noktası, "varlık vardır" önermesinin bedihî ve tartışma dışı bir ilke olarak kabul edilmesidir. Bu sebeple tartışmalar, varlığın salt var olmasından ziyade onun mahiyeti, türleri ve dereceleri gibi daha ileri düzey problemlere yönelmiştir. Metafizik, tümel bir disiplin olarak kabul edildiğinden, onun temel ilkelerinin kendisinden daha alt bir ilim tarafından temellendirilmesi mümkün değildir. Bu nedenle mutlak varlık bilgisi ya bedîhî olarak kabul edilmeli ya da doğrudan metafiziğin kendi içerisinde kanıtlanmalıdır. Ancak mutlak varlık, metafiziğin bizzat konusu olduğundan, bu ilim içinde yeniden ispat edilmesi de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla metafiziğin tümel bir ilim olabilmesi için mutlak varlığa ilişkin idrakin bedîhî bir nitelik taşıdığı kabul edilmelidir.[125] Bununla birlikte bu ilkeye itiraz eden sınırlı bir düşünce çevresi de bulunmaktadır. Antik Yunan'dan İslâm düşüncesine intikal eden bu yaklaşımı savunanlar sofist ismiyle anılmışlardır. Mö. V. ve IV. yüzyıllarda ortaya çıkan sofistler, her ne kadar müstakil ve sistematik bir felsefe okulu teşkil etmese de özellikle bilginin imkânı ve hakikatin belirlenebilirliği konusunda ortak bazı şüpheci eğilimler sergilemişlerdir.[126]

Bu geleneğin temsilcilerinden Protagoras'a (mö. 481–420) göre hakikat, öznel algıya indirgenir. Ona göre nesneler, algılayan öznenin durumuna bağlı olarak farklı biçimlerde görünür, dolayısıyla evrensel ve sabit bir hakikatten söz etmek mümkün değildir. Nitekim Herakleitos'un sürekli değişim vurgusu ile Elea ekolünün değişimi reddeden yaklaşımı arasındaki karşıtlık, bu epistemik güvensizliğin temel örneklerinden biri olarak görülür.[127] Protagoras bu yaklaşımı "insan her şeyin ölçüsüdür" ilkesi ile ifade eder. Buna göre doğruluk ve yanlışlığın ölçütü bireyden

[125] Ömer Türker, *İslamda Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 113.
[126] Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 1/157-172; Abdullah b. Ahmed Ebü'l-Kâsım el-Balhî el-Kâ'bî, *el-Mekâlât,* thk. Hüseyin Hânsû vd. (Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 71-78; Cevizci, "Sofistler", *Büyük felsefe sözlüğü* 2/1709.
[127] Herakleitos, var olan her şeyin sürekli bir oluş ve değişim içerisinde bulunduğunu savunurken Elealılar, oluşu ve hareketi reddederek değişme ve farklılaşmanın imkânsızlığını ileri sürmüştür. Benzer bir ihtilafın arkhe tasavvurunda da ortaya çıktığı, kimi düşünürlerin ilk ilkeyi "su", kimilerinin "hava", kimilerinin ise "ateş" gibi farklı unsurlar olarak belirlediği aktarılır. Yine Anaksagoras'ın evrenin teşekkülünde gaye bulunduğunu savunmasına karşılık Demokritos'un âlemi mekanik bir zorunluluk ilişkisiyle açıkladığı ve tüm oluşu nedensel-mekanik bir düzene indirgediği vurgulanır. Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Konya, Hü-Er Yayınları, 2011), 157-158.

bağımsız nesnel bir ilke değil, bizzat algılayan öznenin tecrübesidir. Duyum ise sabit ve herkes için aynı sonucu veren bir süreç değil, öznenin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak değişen bir tecrübedir. Aynı nesnenin farklı kişiler tarafından farklı biçimlerde algılanabilmesi bilginin nesnel bir hakikate dayanmadığını göstermektedir.[128] Bu çizginin daha radikal temsilcisi Gorgias (mö. 483–375), varlık ve bilginin imkânını kökten reddeden bir argümantasyon geliştirir. Ona göre hiçbir şey mevcut değildir, mevcut olduğu varsayılsa bile bilinemez, bilindiği kabul edilse dahi başkalarına aktarılamaz. Böylece hem ontoloji hem epistemoloji hem de dil alanı aynı anda çözümsüz hâle getirilir.[129] Sofistler, düşünce tarihi içerisinde sınırlı bir etki alanına sahip olmakla birlikte, ileri sürdüğü iddialar hem Antik Yunan'da hem de sonraki entelektüel geleneklerde yoğun eleştirilere konu olmuştur. İslâm düşüncesinde de filozoflar ve kelâmcılar, bu yaklaşımı özellikle metafiziğin imkânı ve meşruiyeti bağlamında ele almış, sofist iddiaları aklî ilkeler ve mantıksal zorunluluklar çerçevesinde sistematik biçimde reddetmişlerdir.

Râzî, sofistleri üç grupta değerlendirir: varlığı inkâr eden İnâdiyye, hükmü askıya alan Lâedriyye ve hakikati özneye indirgeyen İndiyye.[130] Bu yaklaşımların ortak sonucu hakikatin nesnel ölçütünü ortadan kaldırarak metafizik bilginin imkânını reddetmeleridir. Duyuların yanıltıcı olabileceği, bedîhî ilkelerin tartışmalı olduğu ve nazarî bilginin sağlam bir temele dayanmadığı iddiası bilgi alanında genel bir tevakkuf hâline yol açmaktadır.[131] Râzî bu yaklaşımları eleştirirken yalnızca delillerin geçersizliğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda sofistlerle münazaranın imkânını da sorgular. Zira münazara, tarafların ortak kabul ettiği öncüllerden hareketle bilinmeyene ulaşmayı gerektirir. Oysa sofistler, varlık, bilgi ve doğruluk

[128] Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 157-158.
[129] Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi,* çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 55; Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* 158-161.
[130] "İnâdiyye" olarak adlandırılan grup, dış dünyada herhangi bir varlığın bulunmadığını ileri sürer. Bu yaklaşım, yalnızca bilginin imkânını değil, doğrudan varlığın kendisini hedef alan radikal bir inkâr biçimini temsil eder. "Lâedriyye"'ye göre ise varlık veya yokluk hakkında kesin bir hükme ulaşmak mümkün değildir. İnsan, herhangi bir konuda ne olumlama ne de olumsuzlama yapabilir, en tutarlı tavır, hükmü askıya almak ve tevakkuf etmektir. Bu yaklaşım, bilginin kesinliğini reddeden şüpheci bir epistemolojiye dayanır. "İndiyye"'ye göre ise eşyanın hakikati, özneden bağımsız sabit bir yapıya sahip olmayıp, bireyin inanç ve kabullerine göre şekillenir. Başka bir ifadeyle hakikat, nesneye değil, öznenin itikadına tâbidir. Bu nedenle farklı inançlara sahip bireylerin aynı konu hakkında zıt hükümler vermesi, hakikatin çoğullaşması olarak değerlendirilir. İndiyye'nin bu yaklaşımı çoğunlukla duyusal algının değişkenliğiyle temellendirilir. Nitekim hasta bir kimsenin şekeri acı olarak algılaması, algının özneye bağlılığını gösteren tipik bir örnek olarak sunulur. Böylece hakikat, nesnel bir sabitlikten ziyade, bireysel tecrübenin göreli bir ürünü hâline gelir. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 1/157-172.
[131] Bkz: Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 1/178.

gibi temel ilkeleri reddederek tartışmanın zeminini ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle onlarla yapılacak bir tartışmanın ilmî bir sonuç üretmesi mümkün görülmez.[132]

Gazzâlî de varlığın ve bilginin bedihîliğini vurgulayarak sofist şüpheciliği temelden reddeder. Ona göre cisimlerin ve arazların varlığı doğrudan müşahede ile sabittir. Bu sebeple varlığın inkârı, yalnızca dış dünyayı değil, bizzat inkâr fiilinin kendisini de anlamsız hâle getirir. Nitekim "varlık yoktur" önermesi, kendisini mümkün kılan zemini ortadan kaldırdığı için epistemik açıdan kendi kendini iptal eden bir iddiadır. Zira bu önerme bir önerme sahibini ve onun hadis fiilini gerektirir. Bu da inkâr edilen iddianın kabulünü getirir.[133]

Bu çerçevede varlığın bedihîliği, metafizik düşünmenin imkân şartı olarak değerlendirilmiştir. Zira varlığın inkârı, düşünmenin, önermede bulunmanın ve bilgi iddiasının tamamını geçersiz kılan radikal bir sonuca götürür. İslâm düşünürleri, sofist itirazları aşmak için öncelikle varlığın zorunlu kabulünü tesis etmiş, ardından daha ileri ontolojik meselelere yönelmişlerdir. Kelâm geleneğinde bilgi iman esaslarının temellendirilmesinin zorunlu zemini olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda bilgi; duyular, akıl ve vahiy arasında hiyerarşik fakat bütüncül bir ilişki içinde değerlendirilir. Duyular dış dünyaya açılan ilk kapı, akıl bu verileri işleyen ve nazarî bilgiye ulaştıran temel yeti, vahiy ise özellikle metafizik alanlarda bilginin tamamlayıcı kaynağıdır. Genel anlamda bilgi, varlık hakkında doğru bir idrak ve kavrayışa sahip olma durumudur ve bu durum mahiyetin ve ilişkilerin doğru biçimde anlaşılmasını da içerir. Bu sebeple kelâm geleneğinde varlık ile bilgi birbirinden bağımsız değil, karşılıklı olarak birbirini temellendiren iki kurucu alan olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Molla Sadrâ'nın bilgiyi bir "varlık modalitesi" olarak tanımlaması bu ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[134]

Âmidî ise sofist iddiaları doğrudan tartışmaya değer görmemekle birlikte, bilginin imkânını son derece sistematik bir şekilde temellendirir. Ona göre nefis başlangıçta bilgiden yoksundur, ancak duyular aracılığıyla zarurî bilgiler elde edilir

[132] Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 1/157-178.
[133] Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, ts.), 91.
[134] Kalın, *Varlık ve İdrak,* 203.

ve bu bilgiler, nazarî bilginin inşasında temel rol oynar. Böylece bilgi, duyumdan başlayarak aklî istidlâle uzanan tedricî bir süreç olarak ortaya çıkar. Âmidî'nin varlığın bilinebilirliği meselesine yaklaşımı bilginin tanımı, taksimi ve taalluku gibi temel epistemolojik bahislerle doğrudan ilişkilidir. Nitekim *Ebkârü'l-efkâr*'da ilk bahis olarak "ilim" konusunu ele alması ve eserinin genel kurgusunu "malûm" kavramı üzerine inşa etmesi onun epistemolojiyi kelâm sisteminin kurucu zemini olarak konumlandırdığını açıkça göstermektedir. Başka bir ifadeyle Âmidî, kelâmın ana meselelerine doğrudan varlık veya ilâhiyyât bahislerinden değil, öncelikle bilginin imkân şartlarını ve bilinenin kapsamını belirleyerek giriş yapmaktadır. Bu tercih, metafizik istidlâlin sağlıklı biçimde yürütülebilmesi için önce bilginin mahiyetinin ve taalluk alanının tayin edilmesi gerektiği düşüncesine dayanır.[135]

Bu bağlamda Âmidî'nin epistemolojisinde "malûm" kavramı merkezi bir rol oynar. O, malûmu mevcut, ma'dûm ve ne mevcut ne de ma'dûm şeklinde üç kısma ayırarak bilinebilirlik alanını genişletir. Bu yaklaşım kelâmın yalnızca mevcut varlıkları değil, yokluk ve zihnî itibârları da kapsayan bir bilgi anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Böylece varlık, bağımsız bir başlangıç noktası olmaktan ziyade "bilinen"in bir türü olarak konumlandırılır ve epistemoloji, ontolojinin temeline yerleştirilir.[136] Varlığın bilginin bir alt kategorisi olarak ele alınması, Âmidî'den önce de benimsenmiş bir yaklaşımdır. Nitekim Bâkıllânî de ilmin tanımını ortaya koyup çeşitli açılardan taksim ettikten sonra mâlûmu, mevcut ve mâdûm olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.[137]

Bu çerçevede sofist şüpheciliğin varlık ve bilginin imkânını hedef alan radikal itirazları, kelâm geleneğinde öncelikle epistemolojik bir zemin kurulmasını zorunlu kılmıştır. Bu zemin, varlığın bedihîliği ve bilginin imkânı ilkeleriyle güvence altına alındıktan sonra, metafiziğin daha ileri problemlerine geçiş mümkün hâle gelmiştir. Âmidî'nin yaklaşımı ise bu süreci daha sistematik bir düzeye taşıyarak, varlık meselelerini epistemolojik bir çerçeve içinde temellendirmesi bakımından önem arz etmektedir.

[135] Bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/215.
[136] Âmidî, *Keşfü't-temvîhât,* 38.
[137] Bâkıllâni, *et-Temhîd,* 15.

1.5.1. Bilginin Tanımı Problemi

Bilginin tanımı ve taksimi meselesi, her ne kadar çalışmamızın merkezinde yer alan "varlık" problemiyle doğrudan bir alt başlık ilişkisi içinde görünmese de kelâmcıların varlığı kabul ediş tarzlarını ve varlığın bilinebilirliğine dair zımnî kabullerini ortaya koyması bakımından belirleyici bir işleve sahiptir. Zira klasik kelâm eserlerinde âlemin varlığı ve bilinebilirliği meselesi çoğunlukla müstakil bir problem olarak ele alınmamış, ya örtük biçimde kabul edilmiş ya da kısa ifadelerle geçiştirilmiştir. Buna karşılık ilim bahsi; bilginin imkânı, kapsamı ve taalluku üzerinden varlık ile bilgi arasındaki ilişkinin hangi epistemik zeminde kurulduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu sebeple ilmin tanımı ve taksimi, kelâm geleneğinin söz konusu meseleye yaklaşımını dolaylı fakat kurucu bir biçimde görünür kılar. Âmidî açısından da benzer bir durum söz konusudur. Nitekim Âmidî, âlemin varlığı ve bilinebilirliğini doğrudan ele alan müstakil bir başlık açmamakla birlikte, ilim meselesini ayrıntılı biçimde inceleyerek bilginin imkânı ve teşekkülüne dair kapsamlı bir çerçeve ortaya koyar. Onun, ilmi zarurî ve kesbî şeklinde tasnif etmesi, bilginin nasıl oluştuğunu ve hangi zeminde temellendiğini açıkça göstermektedir. Bu çerçevede Âmidî'nin epistemolojik yaklaşımı, varlığın bilinebilirliğini hangi esaslar üzerinden temellendirdiğini dolaylı olarak ortaya koyması bakımından özel bir önem taşır. Ayrıca varlığı "malûm" alanının bir parçası olarak konumlandırması, varlık meselesinin ontolojik olduğu kadar epistemolojik bir problem olarak da ele alındığını göstermektedir.[138]

Bilginin tanımı meselesi, hem felsefde hem de kelâmda tartışmalı bir problem olarak öne çıkmıştır. Zira bilginin mahiyetini kuşatıcı ve sınırlandırıcı bir tanımla belirlemek doğası gereği güçlük arz eden bir teşebbüs olarak görülmüştür. Bu sebeple felsefe tarihinde bilginin tanımına yönelik çeşitli teoriler ileri sürülmüş olmakla birlikte bu tanımların büyük bir kısmı tartışmalı kalmış ve genel kabul görmemiştir. Kelâmcılar da bilginin mahiyeti, elde ediliş yolları ve doğruluk ölçütleri bağlamında bu probleme özel bir önem atfetmiş, bir kısmı bilginin tanımlanabilir olduğunu savunurken diğerleri mutlak bir tanımın mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Böylece ilmin tanımı meselesi, yalnızca epistemolojik bir tartışma olmaktan çıkmış, varlık, bilgi ve hakikat ilişkisini belirleyen temel teorik

[138] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/215-225.

problemlerden biri hâline gelmiştir. Kelâmcılar bilgiyi genellikle "ilim" kavramı ile ifade etmiş ve bu kavramın tanımı etrafında kapsamlı tartışmalar yürütmüşlerdir. Âmidî bu tartışmaları nakledip eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır.[139]

Mu'tezilî düşünürler, ilmi çoğunlukla itikad ile irtibatlandırarak tanımlamışlardır. Nitekim Ka'bî'ye göre ilim, "bir şeyi olduğu hâl üzere tasdik etmektir."[140] Ancak Âmidî bu tanımın ayırt edici olmadığını belirterek reddetmiştir. Zira bu tanım taklîdî iman ile elde edilen inancı da kapsamakta, hâlbuki bu tür bir inanç kesinlik ifade etmediği için ilim olarak değerlendirilememektedir.[141] Bu eksikliği gidermek üzere Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), bu tanıma "nefsin buna itminân duyması" kaydını eklemiştir.[142] Ancak Âmidî'ye göre bu defa tanım kapsayıcılık bakımından problemli hâle gelir, zira varlığı imkânsız olan ma'dûma taalluk eden bilgiler tanım dışında kalmaktadır. Oysa bu tür bilgiler de bilgi kapsamına dâhildir.[143] Ebû Alî Cübbâî (ö. 303/916) ise bu tanıma "zarurî veya nazarî bir delile dayanma" şartıyla eklemiştir.[144] Âmidî'ye göre bu ekleme, taklîdî inanç problemini gidermek bakımından başarılıdır, ancak ma'dûma taalluk eden bilgiye ilişkin itirazı ortadan kaldırmamaktadır.[145]

Eş'ârî kelâmcıları, bilgiyi itikad yerine doğrudan "malûm" ile irtibatlandıran bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu çerçevede Bâkıllânî, ilmi "malûmu olduğu hâl üzere bilmek" şeklinde tanımlar.[146] Ancak Âmidî'ye göre bu tanım da yeterli değildir. Zira söz konsu tanımda bilmek "marifet" kavramı ile ifade edilmiş ve bu kavram Allah hakkında kullanılmadığından, ilmin en yüksek derecesi olan Allah'ın ilmi bu tanımın dışında kalmaktadır. Ayrıca "malûm" lafzının "ilim"den türemiş olması, tanımın daha kapalı bir kavramla yapılmasına yol açmaktadır. Tanımda yer alan "olduğu hâl üzere" kaydı da gereksizdir, çünkü bilme fiili zaten bu anlamı içerir.[147] Benzer

[139] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/215-225.
[140] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 2/585-586; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 5; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdülcebbâr Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 128.
[141] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/73.
[142] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 2/589; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ûsûlü'd-dîn,* 5; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/73.
[143] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/73; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 6.
[144] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 2/592; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ûsûlü'd-dîn,* 5; Süt, *Mu'tezile ve ahlâk: Kadı Abdülcebbâr örneği,* 128.
[145] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/73.
[146] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 6.
[147] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/74.

şekilde Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin ilim için ileri sürdüğü tanımlar da Âmidî tarafından aynı gerekçelerle eleştirilir.[148] Cüveynî, ise diğer tanımlara yöneltilen eleştirileri dikkate almakla birlikte nihayetinde Bâkıllânî'nin tanımını benimsemiştir.[149]

Âmidî filozofların ilmi "malûmun sûretinin nefiste meydana gelmesi" şeklinde tanımladıklarını aktarır. Ancak ona göre bu tanım, bilinen şeyin mahiyetinin aynısının nefiste teşekkül etmesini gerektirir. Bu ise bazı durumlarda imkânsızdır, nitekim sıcaklık veya soğukluğu bilmek, bilen öznenin bizzat sıcak veya soğuk hâle gelmesini gerektirmez. Dolayısıyla bu tanım, bilginin mahiyetini açıklamakta yetersizdir.[150]

İlmi tanımlama yoluna giden düşünürlere karşılık, bazı düşünürler ilmin mahiyetinin gerçek manada tanımlanamayacağı görüşündedirler. Nitekim Gazzâlî ilmin cins ve fasıl ile tanımlanmasının son derece güç olduğunu belirterek, ilmin ancak taksim ve misaller yoluyla açıklanabileceğini savunur.[151] Buna karşılık Âmidî, bu yaklaşımı doğru bulmaz. Ona göre, eğer bu yöntem ayırt edici bir açıklama sağlıyorsa bu zaten "resm" yoluyla bir tanım yapılabildiğini gösterir, aksi hâlde ise ilim gerçek anlamda tanımlanmış olmaz.[152]

Râzî başta olmak üzere bazı müteahhir âlimler ise ilmin zarurî ve bedihî bir kavram olduğunu, bu sebeple tanımlanmaya ihtiyaç duymadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş, hem bedihî önermelerde geçen "bilme" kavramının kendisinin de bedihî

---

[148] Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ilim için üç tanım zikretmiştir. Bunlar; "tutunduğu kişinin alim olmasını gerektiren şey", "tutunduğu kişiye alim ismini gerekli kılan şey" ve "malumu olduğu hal üzere idrak etmek" şeklindedir. Âmidî, bu tanımların her birini eleştiriye tâbi tutar. Ona göre ilk iki tanımda "âlim", üçüncü tanımda ise "malûm" lafzı kullanılmaktadır. Bu kavramların her biri "ilim"den türemiş olduğundan, tanımın tanımlanandan daha kapalı bir kavramla yapılması söz konusudur. Bu ise tanımın ilmî değerini zayıflatır. Ayrıca üçüncü tanımda ilim "idrak" olarak tanımlanmıştır. Hâlbuki idrak ilmin bir türüdür. Bu durumda bir cins kendi nevi ile tanımlanmış olur ki bu da mümkün değildir. Ayrıca bir önceki tanımda olduğu gibi bu tanımda da yer alan "olduğu hal üzere" kaydının gereksiz olduğunu belirtmiştir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/73-74.

[149] Abdülmelik b. Abdillâh İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edille Fî Usûli'l-İtikâd,* thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih – Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-diniyye, 2009), 1/18-19.

[150] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/76.

[151] Gazzâli ayrıca ilmin "ma'rifet" şeklinde tanımlanmasının had olmadığını ve ilim için yapılan tanımlardan en zayıfı olduğunu belirtir. Zira ilim "ma'rifet" ile aynı manayı taşır. Dolayısıyla bu tanım bir lafzın daha açık bir lafızla tanıtıldığı lafzi tarif kısmına girer. Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl,* thk. Ahmed Zekî Hammâd (Riyad: Dârü'l-Meyân li'n-neşri ve't-tevzi', ts), 36-37.

[152] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/77.

olduğu iddiasına hem de tanım girişimlerinin devre yol açacağı savına dayanır.[153] Ancak Âmidî, her iki gerekçeyi de reddeder. Ona göre bir önermenin bedihî olması, içindeki kavramların da bedihî olmasını gerektirmez. Ayrıca devr ancak bağımlılık yönlerinin aynı olması hâlinde ortaya çıkar, oysa burada söz konusu olan bağımlılık türleri farklıdır.[154]

Bu eleştirilerden hareketle Âmidî, ilmin tanımlanabilir olduğunu savunur ve onu resm yoluyla şu şekilde tanımlar: "İlim, kendisiyle kaim olduğu nefiste, küllî şeylerin hakikatleri arasında karşıt ihtimale yer vermeyecek şekilde ayırım sağlayan bir sıfattır."[155] Bu tanımda yer alan "küllî" kaydı, cüz'î idrakleri dışarıda bırakmak amacıyla konulmuştur, ancak cüz'îlerin de ilim kapsamında kabul edilmesi hâlinde bu kayda gerek kalmayacağı belirtilir.[156] Cürcânî de tanımda yer alan "karşıt ihtimale kapalı olma" kaydının zan, şek ve vehim gibi kesinlik ifade etmeyen biliş türlerini dışlamak amacıyla kullanıldığını ifade eder.[157]

Âmidî'nin yaklaşımı, ilim kavramına dair klasik tanım girişimlerini sistematik biçimde eleştiren, ancak buna rağmen ilmin tanımlanabilirliğini ilke olarak mümkün gören bir çizgide konumlanmaktadır. O, tanımlarda ortaya çıkan kapsayıcılık, ayırt edicilik ve açıklık problemlerine dikkat çekerek, ilmin ancak dikkatle sınırlandırılmış bir resm ile ifade edilebileceğini savunur. Bu yönüyle Âmidî, hem tanım karşıtı yaklaşımlardan hem de eksik tanım teşebbüslerinden ayrılan, eleştirel fakat inşa edici bir epistemolojik tutum ortaya koymaktadır.

---

[153] Râzî'ye göre "insan zorunlu olarak kendi varlığını bilir" önermesi bedihî olduğuna göre, burada geçen "bilir" lafzının da bedihî olması gerekir. Zira "bedihînin kendisine dayanarak bilindiği şey de bedihîdir" ilkesi gereği, bedihî bir önermede yer alan kavramların da aynı nitelikte olması beklenir. Bu durumda "ilim" kavramı da zarurî ve bedihî olup tanıma ihtiyaç duymaz. Ayrıca ilim zarurî değil de nazarî kabul edilirse onun tanımlanması gerekir. Ancak ilim dışındaki her şey ilim vasıtasıyla bilindiğinden, ilmin tanımı ilim dışındaki kavramlara dayanacaktır. Bu durumda ilim, kendisi dışındaki kavramlarla; o kavramlar ise ilimle bilineceğinden, karşılıklı bağımlılık doğar ve devr ortaya çıkar. Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh,* thk. Câbir Feyyâd Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/85; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/77; Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn el-Âmidî, *Münteha's-sûl fî ʿilmi'l-usûl,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2003), 9; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/77; Âmidî, *el-İhkâm,* 26.

[154] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/77-78; Âmidî, *el-İhkâm,* 25.

[155] Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn Âmidî, *el-Mübîn fî şerh-i me'ân-i elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn,* thk. Hasan eş-Şâfi'î (Kahire: Mektebet-u Vehbe, 1993), 119; Âmidî, *Münteha's-sûl,* 9.

[156] Âmidî, *el-İhkâm,* 26.

[157] Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* 1/85.

1.5.2. Bilginin Taksimi ve Taalluk Alanı

Bilgi, kelâmda farklı açılardan çeşitli şekillerde taksim edilmiştir. Bununla birlikte burada yalnızca konu ile doğrudan irtibatı olan iki temel tasnif üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki, bilginin elde ediliş tarzına göre yapılan zarurî–nazarî ayrımı, ikincisi ise ilmin taalluk ettiği nesne veya konu bakımından yapılan tasniftir. Âmidî, mütekaddim ve müteahhir kelâmcıların genel yaklaşımına paralel olarak ilmi öncelikle "kadîm" ve "hâdis" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Kadîm ilim, Allah'ın ezelî ilmini ifade eder ve bu ilim, zarurî veya kesbî şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmaz. Buna karşılık hâdis ilim, insan, melek, cin ve diğer mahlûkatın bilgisini kapsamakta olup, kendi içerisinde zarurî ve nazarî (kesbî) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.[158] Bu temel tasnif hususunda genel bir ittifak bulunmakla birlikte, ilim türlerinin tanımı ve sınırlarının belirlenmesi noktasında kelâmcılar arasında çeşitli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Zarurî ilme ilişkin tanımlar, bu ayrımın mahiyetini açıklamak bakımından özel bir önem taşımaktadır. Nitekim Bâkıllânî, zarurî ilmi "taalluk ettiği şeyde şek ve şüpheye yer bırakmayan ve ayrılmanın mümkün olmadığı şekilde nefs ile kaim olan ilim" olarak tanımlar.[159] Cüveynî ise, "kulun iradesi dışında, ihtiyaç hâlinde kendisinde meydana gelen hâdis ilim" şeklinde bir tanım ifade eder.[160] Kâdı Abdülcebbâr, zarurî bilgiyi "bilenin kendisinden hiçbir şekilde nefyedemediği ilim" olarak tanımlarken[161] Seyfeddin Âmidî bu kavramı "mahlûkun tahsili için nazar ve istidlâle kudretinin bulunmadığı hâdis ilim" şeklinde daha teknik bir çerçevede ele alır.[162]

Bu tanımlar, zarurî bilginin mahiyetine dair ortak bir zemini paylaşmakla birlikte farklı yönleri öne çıkarmaktadır. Bâkıllânî, zarurî bilginin şüpheye kapalı oluşunu ve nefse zorunlu olarak yerleşmesini vurgularken; Cüveynî, bu bilginin irade dışı ve kendiliğinden meydana gelmesini ön plana çıkarır. Kâdı Abdülcebbâr ise zarurîliği, bilginin özne tarafından ortadan kaldırılamaması üzerinden temellendirir.

---

[158] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 7; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/79; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ûsûlü'd-dîn,* 8; Cüveynî, *el-İrşâd,* 20.
[159] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 7.
[160] Cüveynî, *el-İrşâd,* 20.
[161] Abdülcebbâr b. Ahmed Ebü'l-Hasan Kâdı'l-Kudât, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebet-u Vehbe, 1996), 48.
[162] Âmidî, *el-İhkâm,* 26; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/80.

Âmidî ise meseleyi epistemik süreç açısından ele alarak, zarurî bilginin ayırt edici özelliğini, onun nazar ve istidlâl yoluyla elde edilememesinde görür. Kelâmcılar, dış duyu organları aracılığıyla elde edilen bilgiler; kişinin acı, açlık veya susuzluk gibi hâllerini doğrudan bilmesi şeklindeki içsel idrakler ve ayrıca "iki zıddın birleşemeyeceği" yahut "bir şeyin hem var hem yok olamayacağı" gibi bedihî ilkeler, zarurî bilgi kapsamında değerlendirilmektedir.[163]

Zarurî ilim yerine zaman zaman "bedihî ilim" tabirinin de kullanıldığı görülmektedir. Cüveynî, bu iki terimi büyük ölçüde eş anlamlı kabul etmekle birlikte aralarında ince bir fark bulunduğunu belirtir. Buna göre kulda meydana gelen bilgi, ihtiyaç anına bağlı olarak ortaya çıkıyorsa "zarurî ilim", ihtiyaç hâli bulunmaksızın da kendiliğinden meydana geliyorsa "bedihî ilim" olarak adlandırılır.[164] Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037) zarurî ilmi "kişinin istidlalde bulunmadan, kudreti dışında kendisinde meydana gelen ilim" olarak tanımladıktan sonra duyu organlarıyla elde edilenleri "hissi", diğer yollarla elde edilen bilgileri ise "bedihî" olarak adlandırmıştır.[165]

Zarurî ilmin mukabilinde kesbî ve nazarî ilim yer almaktadır. Bunların tanımına geçmeden önce bu konuda ortaya çıkan bir tartışmaya değinmekte fayda vardır. Buna göre kesbî ve nazarî kavramları eş anlamlı olarak aynı manayı mı ifade etmektedir yoksa zarurî ilmin mukabili olarak farklı anlamlarda mı kullanılmaktadır? Bu konuda kelâmcılar arasında görüş ayrılığı çıkmıştır. Bu ihtilaf, kesbî bilginin yalnızca nazar ve istidlâl yoluyla mı elde edildiği, yoksa bunun dışında başka yolların da mümkün olup olmadığı meselesine dayanmaktadır. Cumhura göre kesbî ilmin yegâne kaynağı nazar ve istidlâldir. Bu yaklaşıma göre kesbî ve nazarî ilim arasında anlam bakımından bir farklılık bulunmaz, her ikisi de düşünme ve delillendirme süreci sonucunda elde edilen bilgiyi ifade eder.[166] Buna karşılık İbn Furek'in de aralarında bulunduğu bazı âlimler, kesbî ilmin yalnızca nazar ve istidlâl yoluyla elde edilmediğini, ilham ve tasfiye gibi harikulâde yollarla da kazanılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre kesbî ilmin elde ediliş yolları

[163] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/80-81; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 11-12; Kâdı Abdülcebbâr *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 49-50.
[164] Cüveynî, *el-İrşâd,* 20.
[165] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 8-9.
[166] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/83.

çok olup, nazar bu yolların yalnızca birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla kesbî ilmin kapsamı daha geniş, nazarî ilmin kapsamı ise daha dar kabul edilir. Bu çerçevede her nazarî ilim kesbî olmakla birlikte her kesbî ilim nazarî değildir.[167]

Âmidî kesbî ilmi "hadis bir kudretle elde edilen ilim" şeklinde tanımlar[168] ve kesbî ilmi nazarî ilim ile eş gören cumhura göre bu tanım aynı zamanda nazarî ilim için de geçerlidir ve onun için ayrı bir tanım zikretmeye gerek yoktur.[169] Ancak nazarî ilmi kesbî ilimden farklı gören kelâmcılar kesbî ilmin bu tanımının yanında nazarî ilmin tanımı için de çeşitli ifadeler geliştirmişlerdir. Bâkıllânî nazarî ilmi "doğru nazarın ardından meydana gelen ilim"[170] şeklinde tanımlarken, Abdülkâhir Bağdâdî "istidlâl ile elde edilen ilim" şeklinde ifade etmiştir. Cüveynî, Teftazânî ve Cürcânî ise nazarî ilmi "doğru düşüncenin içerdiği ilim" şeklinde tanımlamışlardır.[171]

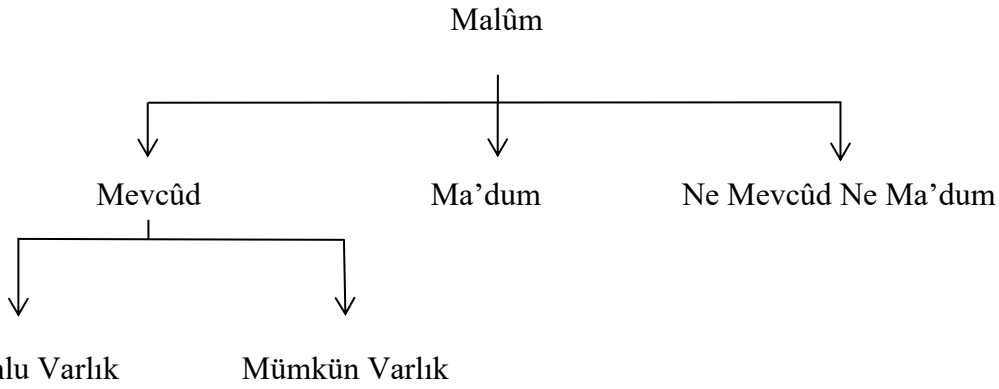
Âmidî, bu son tanımı genel hatlarıyla kabul etmekle birlikte, tanımda yer alan "içerdiği/barındırdığı" lafzının belirsizliğine dikkat çeker. Ona göre burada kast edilen, doğru düşüncenin önündeki engellerin ortadan kaldırılması ve bilginin ortaya çıkmasına mani olan durumların bertaraf edilmesi neticesinde, bilginin doğru düşünce ile birlikte ortaya çıkmasıdır. Bununla birlikte bu ortaya çıkış, zorunlu bir ilişki (lüzûm) veya tevellüd şeklinde anlaşılmamalıdır.[172] Öte yandan Âmidî, Bâkıllânî'nin tanımını kapsam bakımından yetersiz bulur. Zira ona göre sahih nazarın ardından yalnızca nazarî bilgi değil, aynı zamanda zarurî bilgi de meydana gelebilir. Bu durumda söz konusu tanım, zarurî bilgiyi dışarıda bırakamadığı için ayırt edici bir nitelik taşımaz.[173]

Âmidî, varlığı "malûm" kategorisinin bir alt türü olarak konumlandırdığından ilmin taalluk alanının belirlenmesi konusu önem kazanmaktadır. Bu çerçevede ilmin taalluk ettiği malûm üç kısma ayrılır: mevcûd (var olan), ma'dûm (var olmayan) ve

---

[167] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/83; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid,* 1/83.
[168] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/83; Bkz: Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 8-9; Cüveynî, *el-İrşâd,* 20; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* 1/102.
[169] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/83.
[170] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 8.
[171] Cüveynî, *el-İrşâd,* 20; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsid,* 1/202; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf,* 1/103.
[172] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/84.
[173] Âmidî ayrıca nazarî ilim için ileri sürülen "doğru düşüncenin zorunlu kıldığı ilim", "doğru düşünce ile meydana gelen ilim" ve "doğru düşünce ile elde edilen ilim" gibi diğer tanımları da çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutar. Birinci ve ikinci tanıma göre doğru düşünce nazari bilgiyi zorunlu kılar ki bu Eşârî düşüncesine göre doğru değildir. Üçüncü tanım ise nazar ile elde edilen bilginin kulun güç yetirdiği bir durum olmadığını kabul eden görüşe göre doğru değildir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/83.

ne mevcûd ne de ma‘dûm olarak nitelendirilen, başka bir ifadeyle varlık ile yokluk arasında tasavvur edilen üçüncü bir kategori.[174] Bâkıllânî de benzer şekilde varlığı malûmun bir kısmı olarak değerlendirmekte ve bu başlık altında ele almaktadır.[175]



Bu yaklaşım, varlık meselesine geçmeden önce ilim ve onun taksimini ele almayı yalnızca teorik bir tercih olmaktan çıkararak metodolojik bir zorunluluk hâline getirmektedir. Zira varlık, bağımsız ve kendi başına ele alınan bir kavram olmaktan ziyade, bilginin taalluk ettiği alan içerisinde, yani malûm kategorisi içinde temellendirilmektedir. Bu nedenle varlık bahsinin sistematik olarak inşa edilebilmesi, öncelikle ilmin kapsamının ve malûmun sınırlarının açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır.

Bu bölümde varlık umûr-ı âmme bağlamında ele alınıp, farklı yönleri itibarıyla incelenmiştir. Müteakip bölümde ise varlık, “var olan” merkezli olarak yeniden tasnif edilecektir. Bu çerçevede mevcûd, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki ana kısma ayrılacak, her bir varlık türü, ontolojik özellikleri ve delillendirme biçimleri dikkate alınarak müstakil başlıklar altında ele alınacaktır.

[174] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/215.
[175] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 15.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIĞI ZÂTINDAN OLAN: ZORUNLU VARLIK

Varlık, felsefî ve kelâmî gelenekte farklı vecihlerle çeşitli tasniflere tâbi tutulmuşsa da bu tasnifler içinde en kurucu olanı varlığın zâtı itibarıyla yokluğunun tasavvur edilip edilememesi esasına dayanan ayrımdır. Bu çerçevede varlık, yokluğu zâtı gereği imkânsız olan zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) ile yokluğu zâtı gereği mümkün olan mümkün varlık (mümkinü'l-vücûd) şeklinde iki ana kısma ayrılır.[176] Bu ayrım metafiziğin ve ilâhî varlık tasavvurunun temel ontolojik zeminini oluşturur. Zorunlu varlık, varlığı için herhangi bir dış illete, mahalle veya tahsise muhtaç olmayan, mümkün varlık ise varlığı ile yokluğu zâtı itibarıyla eşit olup varlık kazanması zorunlu olarak kendisi dışındaki bir illete bağlı bulunan varlık tarzını ifade eder. Bu itibarla mümkün varlık, zorunlu varlığa nispetle türev, bağımlı ve sınırlı bir ontolojik statüye sahiptir.

Âmidî, varlık tasavvurunu bu ayrım üzerine temellendirerek metafizik tartışmalarını zorunlu varlık–mümkün varlık karşıtlığı ekseninde kurar. Bu ayrım, onun nazarında hem tanrı–âlem ilişkisinin temellendirilmesi hem de ilâhî zâtın hâdis varlıklardan ontolojik olarak ayrıştırılması bakımından zorunludur. Bu nedenle Âmidî, zorunlu varlığı doğrudan tanımlamak yerine, mümkün varlıklara ait niteliklerin ondan nefyedilmesi yoluyla açıklamayı tercih eder.

Bu bölümde zorunlu varlık meselesi, söz konusu yaklaşım doğrultusunda ele alınacaktır. Bu bağlamda zorunlu varlığın ontolojik konumu, felsefî ve kelâmî arka planı ile mümkün varlıklardan ayrıldığı yönler incelenecek, cevher, cisim ve araz gibi mümkün varlığa özgü kategorilerden neden münezzeh olduğu ortaya konulacaktır. Ayrıca zorunlu varlığın birliği ve buna ilişkin deliller ele alınarak, ilâhî zâtın hâdis varlıklardan tenzihini esas alan selbî yaklaşımın ontolojik temelleri açıklığa kavuşturulacaktır. Son olarak, zorunlu varlığa nispet edilen nitelikler ve bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalar değerlendirilecektir.

[176] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/220-221; Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâil,* 246-247.

2.1. Zorunlu Varlık Düşüncesinin Felsefî ve Kelâmî Arka Planı

Varlığın mahiyeti, hem felsefî ekollerin hem de semavî dinlerin ortak tartışma alanlarından birini teşkil eder. Bu bağlamda gerek filozoflar gerekse dinî gelenekler, varlığı anlamaya yönelik çabalarında öncelikle tüm mevcûdatı mümkün kılan bir ilk ilkenin varlığını tespit etmeye yönelmiş, ardından varlığın temel unsurları ve bu unsurların nitelikleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Zorunlu varlık kavramı, bu arayışın merkezinde yer alarak kozmolojik açıklamaların ve metafizik çözümlemelerin kurucu unsuru hâline gelmiş, varlık düzeninin anlaşılması bakımından belirleyici bir kavramsal eşik işlevi görmüştür.

Felsefe ve kelâmda, bazı istisnalar dışında, bütün mevcûdatın kendisine dayandığı bir ilk ilke tasavvuru müşterek bir zemin oluşturur. Bu ilke, varlığı kendinden olan, başlangıcı bulunmayan ve diğer tüm varlıkların doğrudan veya dolaylı olarak kendisine bağlı olduğu zorunlu bir varlık olarak düşünülür. Farklı düşünce geleneklerinde çeşitli şekillerde tasvir edilmekle birlikte, bu varlık anlayışının merkezinde başkasına muhtaç olmayan bir ontolojik ilke fikri yer alır.[177]

Nitekim Şehristânî, Antik Yunan düşüncesinde de aşkın bir ilke ve zorunlu varlık fikrinin izlerine rastlandığını belirtir. Ona göre Thales (mö. 624-548), Anaksimenes (mö. 585-525), Anaksagoras (mö. 500-428) gibi erken dönem doğa filozoflarının yanı sıra Pisagor (mö. 570-495), Empedokles, (mö. 494-434) Sokrates (mö. 469-399), Eflatun (mö. 428-348), Aristoteles (384-322) ve onu takip eden Afrodisyaslı İskender (ö. III. Yüzyıl) ile Themistius (ö. 388) gibi düşünürlerde de aşkın bir ilke ve zorunlu bir varlık fikri farklı biçimlerde temellendirilmiştir.[178] Eflâtun'a göre varlık düzeni idealar üzerine kuruludur ve duyulur âlem oluş ve bozuluş içinde bulunduğu için sonradan meydana gelmiştir. Bu âlemi düzenleyen ilke, Demiourgos olarak adlandırılan ilâhî bir düzenleyicidir. Demiourgos, mutlak anlamda aşkın bir Tanrı'dan ziyade, var olan kaotik maddeyi düzenleyen ve onu mümkün olan en iyi forma kavuşturan bir ilke olarak tasavvur edilir.[179] Buna karşılık Aristoteles'te Tanrı düşüncesi, hareket ve değişim olgusunun açıklanması

[177] Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm,* thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kahire: Lecnet'ü-ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, 1971), 10; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 609; Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1966), 155.
[178] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 3.
[179] Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 174.

çerçevesinde temellendirilir. Ona göre evrende gözlemlenen her hareket, bir başka hareket ettiriciye dayanır, ancak bu nedensellik zincirinin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, hareket etmeyen fakat bütün hareketlerin ilkesi olan bir "ilk hareket ettirici"nin varlığı zorunludur. Bu varlık, değişmeyen, hareketsiz ve kendi başına var olan bir ilke olarak, hem evrenin düzeninin hem de varlığın nihai açıklama zemini olarak konumlandırılır.[180]

İslâm filozofları ise bu aşkın güç düşüncesini vahyin belirlediği ontolojik çerçeve doğrultusunda yeniden yorumlamışlardır. Bu bağlamda, gerek varlık meselesinde gerekse felsefenin diğer alanlarında vahyin sunduğu ontolojik ve kozmolojik perspektif belirleyici bir rol oynamış, böylece İslâm felsefesi, Yunan mirası ile vahiy temelli düşünce arasında sentezci bir karakter kazanmıştır. Bu bağlamda Kindî, felsefenin en değerli konusunun "ilk illet" olduğunu belirterek ilâhiyatı metafiziğin merkezine yerleştirir. Ona göre illetin bilgisi, ma'lûlün bilgisinden üstündür ve filozofun kemâli, ilk illete dair doğru bilgiye ulaşmasıyla mümkündür.[181] Bu çerçevede hakikî fiil, yokluk hâlindeki varlıkları varlığa çıkarmak olup bu yalnızca Allah'a mahsustur. Diğer failler ise etkide bulunmakla birlikte etkilenmeleri bakımından mecazîdir. Bu nedenle hiçbir şekilde etkilenmeyen ve bütün varlıklarda etkide bulunan gerçek fail, zorunlu varlık olan ilk illettir. Bu varlık, cins ve tür kategorilerinin dışında olup değişim, bozuluş ve eksiklikten tamamen münezzehtir; zaman, mekân ve diğer kategorik belirlenimlere konu olmaz.[182] Kindî'nin *fî'l-Felsefeti'l-ûlâ* eserinde Aristoteles'ten etkilendiği açıkça görülmekle birlikte, özellikle âlemin ezeliyeti meselesinde ondan ayrıldığı dikkat çeker. Aristoteles'in ezelî ve kendi kendine işleyen bir âlem tasavvuruna karşılık Kindî, varlığı, yaratılmış ve illete bağlı bir âlem anlayışı çerçevesinde ele alır. Bu doğrultuda Tanrı, yalnızca teorik bir ilk ilke değil, aynı zamanda hakikî fail ve âlemin müdebbiri olarak konumlandırılır.

Fârâbî, bu çizgiyi daha sistematik bir metafizik yapı içerisinde geliştirir. Ona göre zorunlu varlık, yokluğu tasavvur edildiğinde imkânsızlık ortaya çıkan, hiçbir illete dayanmayan ve diğer bütün varlıkların ilk sebebi olan varlıktır. Bu varlıkta birlik, tenzih ve yetkinlik zorunlu olarak bulunur, dolayısıyla onda cüz, terkip ve

[180] Aristoteles, *Metafizik (Mâ Ba'de't-Tabî'a)* (Lazkiye: Dâr'u-Zi'l-fekâr, 2008), 85.
[181] Ya'kub b. İshâk b. es-Sabbâh Ebû Yûsuf el-Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye – el-Felsefetü'l-ûlâ,* thk. Muhammed Abdülhadi Ebû Rayde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1950), 113-114.
[182] Kindî, *Resâilu'l-Kindî,* 182-183.

değişim söz konusu değildir. Fârâbî'nin sisteminde zorunlu varlık, aynı zamanda saf iyilik, saf akleden ve saf akledilen olarak tasavvur edilir ve bu yönüyle varlığın hem ontolojik hem de aklî ilkesini teşkil eder. Buna karşılık diğer varlıklar, zorunlu varlığa ontolojik bağımlılıkları ölçüsünde varlık kazanır.[183] Bu gelişim çizgisi, İbn Sînâ'da en olgun metafizik formuna ulaşır. İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımı üzerinden zorunlu ve mümkün varlık ayrımını sistematik biçimde temellendirerek, zorunlu varlığı, varlığı zâtından olan ve hiçbir şekilde yokluğu düşünülemeyen bir hakikat olarak tanımlar. Buna karşılık mümkün varlık, varlığı ile yokluğu zâtı itibarıyla eşit olup varlık kazanması için zorunlu varlığa muhtaçtır. Bu varlıkta, varlığı itibari ile çokluk ve sayı bakımından çokluk taalluk etmez. O diğer bütün varlıkların doğrudan veya dolaylı olarak başlangıç noktasıdır.[184]

Felsefî gelenekte Tanrı anlayışı ilk doğa filozoflarının kozmik düzeni mümkün kılan aşkın ilke fikrinden başlayarak Eflatun'un Demiurgos'unda somutlaşan düzenleyici akla, Aristoteles'te ise "ilk hareket ettirici" ve zorunlu varlık anlayışına uzanan aşamalı bir gelişim göstermiştir. İslâm filozofları Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, bu mirası devralmakla birlikte vahyin belirlediği ontolojik çerçeve doğrultusunda yeniden yorumlamış; Tanrı'yı yalnızca varlığın ilk ilkesi olarak değil, aynı zamanda yoktan var eden, tek, ezelî ve mutlak mükemmel bir zorunlu varlık olarak temellendirmişlerdir. Bu suretle Tanrı tasavvuru, kozmik düzenin açıklayıcı ilkesi olmaktan çıkarak ontolojik zorunluluğun nihai kaynağına dönüşmüş, metafizik bir ilke olmaktan teolojik zorunluluk mertebesine yükselmiştir. Bu gelişim çizgisi, zorunlu varlık kavramının hem felsefî hem de kelâmî gelenekte varlığı anlamanın merkezî anahtar kavramı hâline geldiğini göstermektedir.

Kelâmcıların Tanrı tasavvuru ise filozoflardan farklı olarak vahyin belirleyici otoritesini merkeze alır ve Tanrı'yı yalnızca varlığın ilk sebebi değil, aynı zamanda irade ve kudret sahibi bir "fâil-i muhtâr" olarak tanımlar. Bu düşünceye göre Tanrı'nın varlığı zorunlu kabul edilmekle birlikte, yaratmayı zaman üstü bir sudûr veya taşma süreci olarak değil, ilâhî iradeye bağlı fiilî bir tercih olarak temellendirilir. Bu yaklaşım, Tanrı'yı hem mutlak kudret sahibi hem de yaratmayı sürekli olarak gerçekleştiren etkin bir ilke olarak konumlandırır. Böylece

[183] Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâil*, 247; Fârâbî, *Ehli'l-medîneti'l-fâzıla,* 37-38; Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâil*, 248.
[184] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 343.

kelâmcıların Tanrı tasavvuru, filozoflardaki soyut kozmolojik ilke anlayışını aşarak ontolojik zorunluluk ile ilâhî irade ve fiilî müdahiliyet arasında bütüncül bir telif ortaya koyar.[185] Bu gelenek üzerinde yer alan Âmidî, zorunlu varlık anlayışını hem felsefî hem de kelâmî mirası dikkate alarak inşa eder. Âmidî, bir yandan zorunlu varlığın ontolojik zorunluluğunu ve mümkün varlıkla olan ilişkisini felsefî bir kesinlik içinde ele alırken, diğer yandan ilâhî irade ve kudret vurgusunu koruyarak kelâmî yaklaşımı sürdürür. Bu yönüyle onun düşüncesi, zorunlu varlık kavramını yalnızca metafizik bir ilke olarak değil, aynı zamanda ilâhî zâtın fiilî etkinliğini de içeren bütüncül bir ontolojik çerçeve içinde değerlendiren özgün bir sentez niteliği taşır.

2.2. Hudûs ve İmkân Delilleri Bağlamında Zorunlu Varlığın İspatı

Zorunlu varlığın ispatı, hem kelâm hem de felsefe geleneğinde merkezi bir problem olarak ele alınmış, bu doğrultuda çeşitli delil türleri geliştirilmiştir. Bu deliller arasında en yaygın ve sistematik olanları hudûs ve imkân delilleridir. Özellikle kelâmcılar, zorunlu varlığın ispatında hudûs deliline geniş ölçüde başvurmuşlardır.[186] Hudûs delili, müşahede edilen âlemin sonradan meydana gelmiş olduğu öncülünden hareketle, onun bir muhdise muhtaç bulunduğunu temellendirmeye dayanır. Bu çerçevede öncelikle varlık alanı tasnif edilerek incelenir. Varlıklar, yer kaplayan ve yer kaplamayan olmak üzere ikiye ayrılır. Yer kaplayan varlıklar, basit olmaları hâlinde cevher, mürekkep olmaları hâlinde ise cisim olarak adlandırılır. Yer kaplamayan varlıklar ise varlıklarını bir cisme bağlı olarak sürdüren arazlar ile böyle bir bağımlılık taşımayan varlık şeklinde ikiye ayrılır ki bu son kategori zorunlu varlığa tekabül eder.[187]

Bu tasnif dikkate alındığında, Allah dışındaki bütün varlıkları ifade eden âlemin cevher, cisim ve arazlardan meydana geldiği anlaşılır. Arazların hâdis oluşu doğrudan müşahede ile sabittir. Nitekim hareket ve sükûn gibi arazlar, birbirini takip eden ve ortadan kalkan nitelikler olup başlangıç ve sona sahiptir. Başlangıcı ve sonu

[185] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/229-284; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 24; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 220-274.
[186] Bkz: Bâkillânî, *et-Temhîd,* 22-23; Cüveynî, *el-İrşâd,* 26-33; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 93; Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 92-95; Eşref Altaş, ''Hudus Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar,* ed. Ömer Türker, 2/588-610 (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021), 2/588-590.
[187] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 93.

olan her varlık hâdis olduğundan, arazların hâdisliği zorunlu olarak kabul edilir. Cevher ve cisimlerin durumu da bundan bağımsız değildir, zira bu varlıklar hiçbir zaman arazlardan soyutlanmış olarak var olamaz. Arazların hâdis olması, onlara mahal olan cevher ve cisimlerin de hâdis olduğunu gerektirir. Bu durumda âlemi oluşturan bütün varlıkların hâdis olduğu sonucuna ulaşılır. Âlemin hâdis olduğu kabul edildiğinde ise onun varlığının kendinden olmadığı ve bir muhdise muhtaç bulunduğu zorunlu olarak ortaya çıkar. Böylece âlemin varlığını açıklamak üzere, varlığı zâtından olan ve hiçbir şekilde yokluğu tasavvur edilemeyen zorunlu bir varlığın kabulü kaçınılmaz hâle gelir.[188]

Hudûs delilinin temel öncülleri ortaya konulduktan sonra kelâmcılar, âlemin bir muhdise muhtaç olduğunu farklı tasavvurlar ve temsiller üzerinden temellendirmeye yönelmişlerdir. Nitekim Bâkıllânî, yazılan bir metnin veya inşa edilen bir binanın bir fail gerektirdiği gibi, hâdis olan âlemin de zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaç bulunduğunu ifade eder. Benzer şekilde âlemde gözlemlenen çeşitlilik ve farklılaşma da bir müessire delalet eder. Zira varlıkların şekil, suret ve nitelik bakımından farklılaşması, bunları belirli tarzlarda tahsis eden bir musavviri gerektirir, aksi takdirde aynı cinse mensup varlıkların tek tip bir yapı arz etmesi gerekirdi. Bu durum, âlemdeki çeşitliliğin kendiliğinden değil, iradî bir tahsis sonucu meydana geldiğini gösterir.[189]

Hudûs delili, Cüveynî tarafından imkân perspektifiyle derinleştirilir. Ona göre âlemin hâdis olduğu ortaya konulduktan sonra onun mümkün olduğu da anlaşılır. Mümkün varlık, varlığı ile yokluğu eşit olan ve bu nedenle bir muhassise ihtiyaç duyan varlıktır. Bu muhassis ya zorunlu bir illet ya tabii bir etken ya da irade sahibi bir faildir. Ancak zorunlu illet anlayışı, ma‘lûlün de zorunlu olarak ezelî olmasını gerektirdiğinden reddedilir, tabii etken anlayışı da aynı zorunluluk ilişkisini tekrar ettiği için geçersizdir. Geriye yalnızca irade sahibi bir fail ihtimali kalır. Böylece âlemin varlığı, zorunlu bir nedensellikten değil, iradî bir tercihten kaynaklanır.[190]

[188] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 22-23; Cüveynî, *el-İrşâd,* 26-33; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 93; Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 92-95.
[189] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 23-24.
[190] Cüveynî, *el-İrşâd,* 33-34.

Bu tür aklıl yürütmede hudûs delili ile imkân delilinin iç içe geçtiği görülür. Âlemin hâdisliği ortaya konulduktan sonra, onun varlığa tercih edilmesinin açıklanması imkân kavramı üzerinden temellendirilir. Nitekim Gazzâlî, âlemin yaratıcısını ispat etmek için hâdis olduğunu ortaya koymanın yeterli olduğunu belirtir. Ona göre hâdis olan bir varlığın bir muhdise muhtaç olduğu bilgisi bedihîdir, zira "hâdis", önceden yokken sonradan var olanı ifade eder ve bu tür bir varlığın kendi kendine meydana gelmesi tasavvur edilemez. Bu nedenle Gazzâlî, zorunlu varlığın ispatında âlemin hudûsunu temellendirmekle yetinmeyi yeterli görür.[191]

Âmidî, zorunlu varlığın ispatında ağırlıklı olarak filozofların tercih ettiği imkân deliline başvurur. Bu delilin hareket noktası ise varlığı duyular yoluyla kesin olarak bilinen ve hakkında herhangi bir şüphe bulunmayan âlemdir. Müşahede edilen âlem, zâtı itibarıyla ya zorunlu bir varlıktır ya da değildir. Eğer zorunlu ise zorunlu varlığın varlığı doğrudan kabul edilmiş olur. Ancak âlemin zorunlu olmadığı kabul edildiğinde, onun mümkün bir varlık olduğu ortaya çıkar. Mümkün varlık ise varlığı ile yokluğu zâtı itibarıyla eşit olup, varlığa çıkışı bakımından bir tercih ediciye muhtaçtır. Bu durumda âlemin varlığı için ya herhangi bir sebebe ihtiyaç bulunmaz ya da bulunur. Sebebe ihtiyaç duymadığı varsayımı, iki eşit imkândan birinin herhangi bir tercih edici olmaksızın gerçekleşmesini gerektirir ki bu aklen imkânsızdır. Dolayısıyla âlemin varlığı, kendisi dışında bir varlığa dayanmak zorundadır. İhtiyaç duyulan bu varlık ise ya zorunlu ya da mümkündür. Eğer zorunlu ise zorunlu varlığın ispatı tamamlanmış olur. Eğer mümkün ise, onun da varlığı kendisi dışında bir varlığa dayanacaktır. Bu durumda ya iki varlık arasında karşılıklı bir nedensellik söz konusu olur ya da bu bağımlılık zinciri başka bir varlığa intikal eder.[192]

Karşılıklı nedensellik ihtimali geçerli değildir. Zira bu durumda her bir varlık diğerini var kılarken aynı zamanda kendi varlığının da nedeni olacaktır ki bu, bir varlığın kendisine illet olması sonucunu doğurur. Oysa illet ile ma'lûlün birbirinden farklı olması zorunludur ve bir şeyin kendi kendisinin nedeni olması aklen muhaldir. Dolayısıyla bu ihtimal reddedilir. İkinci ihtimalde ise ikinci varlığın birinci varlığa değil de başka bir varlığa dayanması söz konusu olur. Ancak bu durum ya zorunlu

[191] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 92.
[192] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/227-228; Bkz: Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/467-468.

bir varlıkta son bulur ya da sonsuz bir teselsüle yol açar. Teselsülün aklen imkânsız olduğu kabul edildiğinde, mümkün varlıkların nihayetinde varlığı kendinden olan bir zorunlu varlığa dayanması zorunlu hâle gelir.[193] Âmidî, Aristoteles'ten itibaren geliştirilen imkân delilini benimseyerek, varlık alanına dair bütün ihtimalleri aklî bir tahlile tabi tutar, aklen imkânsız olan seçenekleri eleyerek nihayetinde âlemin varlığının zorunlu bir varlığa dayandığı sonucuna ulaşır.

Felsefî gelenekte ise imkân delili farklı biçimlerde geliştirilmiştir. Bu bağlamda Fârâbî, bu delili Aristoteles'in hareket teorisi çerçevesinde ele alarak her hareketin bir muharrike muhtaç olduğunu ve bu zincirin nihayetinde hareketsiz bir ilk muharrikte son bulması gerektiğini savunur.[194] İbn Sînâ ise imkân delilini daha sistematik bir ontolojik yapı içerisinde temellendirir. Ona göre mümkün varlıklar varlıklarını kendilerinden alamazlar ve bu nedenle bir illete ihtiyaç duyarlar. Bu illetler zinciri sonsuza kadar devam edemeyeceğinden, nihayetinde varlığı kendinden olan zorunlu bir varlıkta son bulur. Böylece zorunlu varlık, mümkün varlıkların ontolojik temelini teşkil eden nihai ilke olarak ortaya çıkar.[195]

Âmidî, filozofların kendi kabullerinin, öne sürdükleri imkân delili ile bazı noktalarda çeliştiğini belirtir. Nitekim onların sonsuzluk anlayışı benimsedikleri ontolojik ilkelerle tutarlı değildir. Zira filozoflar, boyutlar ve uzamlar gibi konumsal tertibe sahip varlıklar ile illet–ma'lûl ilişkileri gibi unsurları birlikte mevcut bulunan tabiî yapılarda sonsuzluğu imkânsız kabul ederken, bedenlerinden ayrılmış nefisler yahut zaman ve dairesel hareketler gibi ardışık varlıklar söz konusu olduğunda sonsuzluğu mümkün görmektedirler. Âmidî'ye göre bu ayrım metodolojik olarak sürdürülebilir değildir. Zira sonluluğu temellendiren gerekçelerin benzer yapısal özelliklere sahip tüm varlık alanları için geçerli olması gerekir. Bu durumda ya sonsuzluğu reddeden delil ya da sonsuzluğu kabul eden görüş geçersizdir, zira her iki hükmün birlikte doğru olması mantıken mümkün değildir.[196] Benzer şekilde Gazzâlî, bu noktada filozoflara yönelttiği eleştiride, onların tanrının varlığını temellendirme biçimlerinin kendi öncülleriyle bağdaşmadığını ileri sürer. Zira filozoflar bir yandan âlemin kadîm olduğunu savunurken, diğer yandan onun için bir illet veya "ilk ilke"

[193] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/227-228; Bkz: Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/467-468.
[194] Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâil,* 253-254.
[195] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 38-39.
[196] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 230.

kabul etmektedirler. Gazzâlî'ye göre bu yaklaşım, kendi içinde çelişkili olup ayrıca bir iptale ihtiyaç duymayacak derecede tutarsızdır.[197]

Hudûs ve imkân delilleri, âlemi hareket noktası almaları bakımından benzer olmakla birlikte, varlığı ele alış tarzları ve ulaştıkları sonuçlar itibarıyla farklılaşırlar. Hudûs delili âlemin zamansal bir başlangıca sahip olduğunu ve yaratıldığını temellendirirken, imkân delili âlemin ontolojik bağımlılığını ortaya koyar ve zorunlu varlığı bu bağımlılığın nihai temeli olarak belirler. Ancak imkân delili hudüs delilinde olduğu gibi bir zamansal başlangıç iddiasında bulunmaz, yalnızca âlemin ontolojik bağımlılığını ortaya koyar. Bu nedenle sudûr teorisini benimseyen filozoflar imkân deliline öncelik verirken, âlemin var olmasını bir yaratıcı tarafından zamansal bir başlangıçla yaratma ile açıklayan kelâmcılar her iki delili birlikte kullanmışlardır. Bu çerçevede Âmidî, hudûs ve imkân delillerini farklı düzlemlerde işleyen tamamlayıcı temellendirmeler olarak değerlendirir. Nitekim o, bir yandan imkân delilinin sağladığı ontolojik zorunluluk çerçevesini benimserken, diğer yandan hudûs delilinin ortaya koyduğu yaratma ve ilâhî irade vurgusunu da muhafaza eder.

2.3. Zorunlu Varlığın Mümkün Varlıklardan Ontolojik Ayrışması

Kelâmda zorunlu varlığa dair ontolojik tasavvur, esas itibarıyla onun mümkün ve hâdis varlıklardan mutlak biçimde ayrıştığı fikri üzerine bina edilmiştir. Bu çerçevede Allah Teâlâ'nın varlığı, mümkün varlıkların tabi olduğu ontolojik

[197] Bununla birlikte Gazzâlî, filozofların bu iddiayı savunmak üzere ileri sürebilecekleri muhtemel bir yorumu da dikkate alır. Buna göre "âlemin bir yaratıcısı vardır" ifadesiyle, irade sahibi bir failin sonradan fiilde bulunması değil, varlığı kendinden olan ve diğer varlıkların illeti durumunda bulunan bir "ilk ilke" kastedilmektedir. Bu anlamda Tanrı, kendi varlığı için herhangi bir illete muhtaç olmayan, buna karşılık diğer bütün varlıkların varlığını açıklayan nihai nedendir. Dolayısıyla ona "yaratıcı" denilmesi, gerçek anlamda bir fiili değil, illet olma özelliğini ifade eden mecazî bir kullanımdır. Bu yaklaşımın dayanağı, illetler zincirinin sonsuza kadar devam edemeyeceği kabulüdür. Nitekim âlem ya bir illete dayanır ya da dayanmaz. Eğer bir illete dayanıyorsa, bu illetin de bir illeti olup olmadığı sorusu ortaya çıkar ve bu sorgulama sonsuza kadar sürdürülemez. Bu nedenle zincirin bir noktada son bulması ve varlığı kendinden olan bir "ilk ilke"de durması gerekir. Âlemin herhangi bir illete ihtiyaç duymaksızın var olduğu varsayılsa bile, varlığı kendinden olan bir ilkenin kabulü kaçınılmazdır. Gazzâlî, bu yaklaşımı iki yönden eleştirir. İlk olarak, aynı ilkenin tutarlı biçimde uygulanması hâlinde, âlemin cisimlerinin de kadîm kabul edilmesi ve dolayısıyla onların da herhangi bir illete ihtiyaç duymadığının söylenmesi gerekir. Bu ise filozofların sistemini kendi içinde çelişkili hâle getirir. İkinci olarak, illetler zincirinin sonsuza kadar devam etmesinin imkânsız olduğu yönündeki iddianın zorunlu bir bilgiye dayanmadığını belirtir. Ona göre bu iddia ancak nazarî bir delille temellendirilebilir, ancak başlangıcı bulunmayan hâdiselerin mümkün olduğu kabul edildiğinde, illetler zincirinin sonsuza kadar sürmesi de aklen imkânsız görülmez. Bu durumda, zorunlu olarak bir ilk ilkeye ulaşılması gerektiği iddiası temellendirilemez hâle gelir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* 155-156.

kategorilerle açıklanabilir görülmemiş, bilakis ilâhî zât, bu kategorilerden tenzih edilerek düşünülmüştür. Zira kelâmcılar, ilâhî zâtın mümkinât âlemine özgü niteliklerle tasvir edilmesinin teşbih sonucunu doğuracağını kabul etmişlerdir. Bu nedenle zorunlu varlığın ontolojik konumu, cevher, cisim ve araz gibi kategorilerle ilişki kurularak ele alınmakla birlikte, bu ilişki benzerlik üzerinden değil, kesin bir ayrışma ve tenzih ekseni üzerinden temellendirilmiştir.[198]

Bu yaklaşım, kelâmcıların ilâhî zât hakkında benimsedikleri epistemolojik tutumla doğrudan bağlantılıdır. Nitekim kelâm geleneğinde, ilâhî zâtın mahiyetinin insan aklı tarafından kuşatıcı biçimde kavranamayacağı kabul edilir. Aklın işleyişi hâdis varlıkların tecrübesine dayandığından, ezelî ve zorunlu bir varlığın "ne olduğu"nu olumlu bir tanım yoluyla belirlemek mümkün görülmemiştir. Bu sebeple kelâmcılar, ilâhî zâtı doğrudan tanımlamak yerine ona nispeti imkânsız olan nitelikleri tespit ederek sahih bir tasavvura ulaşmayı hedeflemişlerdir. Bu metodolojik tercih doğrultusunda kelâmcıların ekserisi Allah Teâlâ'nın ne olduğu sorusuna doğrudan cevap vermek yerine, O'nun ne olmadığı üzerinden ilerleyen bir tenzih dili geliştirmişlerdir. Bu nedenle kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın ne cevher, ne cisim ne de araz olduğunu ortaya koyarak, onun mümkünât alanına dâhil edilemeyeceğini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu tenzih, ilâhî zâtın mahiyetini tanımlamaya yönelik bir teşebbüs değil, aksine onun hâdis varlıkların tabi olduğu ontolojik kategorilerin tümünün dışında bulunduğunu göstermeye yöneliktir. Böylece zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasındaki mutlak ontolojik ayrım temellendirilmekte ve ilâhî zâtın muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı varlık teorisi bağlamında sistematik bir açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu çerçevede ele alınacak olan "zorunlu varlık cevher değildir", "zorunlu varlık cisim değildir" ve "zorunlu varlık araz değildir" başlıkları, ilâhî zâtın mümkün ve hâdis varlıklardan ontolojik ayrılığını ortaya koyan bütüncül bir tenzih anlayışının farklı tezahürlerini ifade etmektedir.

2.3.1. Zorunlu Varlık Cevher Değildir

Kelâm geleneğinde zorunlu varlığın zâtı ve sıfatlarına dair nitelemeler, hem aklî hem de şer'î temellendirmeler çerçevesinde titizlikle ele alınmıştır. Bu

[198] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/19; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 542.

bağlamda, Allah'ın "cevher" olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesi, ontolojik ve kavramsal düzlemde önemli bir tartışma alanı teşkil eder. "Cevher" kavramının mümkün varlıklara özgü bir kategori olarak değerlendirilmesi, zorunlu varlığın bu kategoriye dâhil edilmesinin hem aklen hem de şer'an imkânsız olduğu sonucunu doğurmuştur. Bu doğrultuda Âmidî, filozofların ve farklı dinî geleneklerin yaklaşımlarını dikkate alarak meseleyi eleştirel bir çerçevede analiz eder.

Kelâmcılar, zorunlu varlığın cevher olmadığını açık bir biçimde ifade etmişlerdir.[199] Benzer şekilde filozofların önemli bir kısmı da zorunlu varlık için "cevher" tabirini kullanmaktan kaçınmıştır.[200] Zira cevher, mahiyeti bulunan ve dış dünyada bulunduğu takdirde bir mekâna taalluk eden bir varlık türünü ifade eder. Bu ise varlığın mahiyetine sonradan eklenen bir unsurun bulunduğunu ima eder. Oysa zorunlu varlığın varlığı, mahiyetinden ayrı bir unsur olmayıp zâtıyla aynıdır. Bu nedenle zorunlu varlığın cevher olarak nitelendirilmesi kelâmî açıdan mümkün görülmemiştir.[201] Bununla birlikte Âmidî, bazı filozofların ve Hristiyan düşünürlerin zorunlu varlık hakkında "cevher" tabirini kullandıklarını da aktarır.[202] Nitekim Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla* eserinde zorunlu varlık hakkında "onun varlığına ve cevherine yokluk taalluk etmez" ve "O, zâtı ve cevheriyle ebedîdir" ifadelerini kullanarak bu kavrama yer verir.[203] Benzer şekilde Hristiyan düşünürlerden Boethius, *the Theological Tractates* adlı eserinde tanrı için "substance" (cevher) kavramını kullanmakta ve ilâhî cevherin basit, bileşimsiz ve bizzat varlığın kendisi olduğunu ifade etmektedir.[204] Aynı şekilde Augustine, *of Hippo da on the Trinity* adlı eserinde tanrıyı maddeden bağımsız, değişmez ve kendi zâtıyla kaim bir cevher olarak nitelendirir.[205]

Cüveynî bu kullanımı açık biçimde reddeder ve bunun meşruiyetini sorgular. Ona göre böyle bir isimlendirme ya delilsizdir ya da bir delile dayanır. Delilsiz ise keyfî olup dinî açıdan geçersizdir, bir delile dayanıyorsa bunun akıl, vahiy veya icmâ

[199] Bkz: Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 107; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 510.
[200] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 348; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/7.
[201] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/7.
[202] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/7.
[203] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla,* 37.
[204] Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy,* Çev. H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester (Londra, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1918), 11.
[205] St. Aurelius Augustinus, *On The Trınıty,* Çev. Arthur West Haddan (Edinburgh: T&T Clark, 1887), 75.

türünden olması gerekir. Ancak isimlendirme akıl yoluyla değil, dilsel kullanım veya vahiy ile belirlenir. Hristiyan kutsal metinlerinde tanrı için "cevher" ifadesinin bulunmaması ve Hristiyan geleneğinde bağlayıcı bir icmâ anlayışının da mevcut olmaması bu kullanımın geçerli bir temele dayanmadığını göstermektedir.[206]

Benzer bir yaklaşım zorunlu varlık için cevher tabirinin kullanmasından uzak durulması gerektiğini ifade eden İbn Sînâ'da da görülür. İbn Sînâ "İlk Varlık hakkında 'cevher' demekten kaçınmakla birlikte, cevherin delâlet ettiği anlamın kullanıldığı" yönündeki itiraza karşı, cevher kavramının yalnızca "bir mevzûda bulunmayan mevcut" şeklinde tanımlanamayacağını belirtir. Ona göre cevher, esas itibarıyla varlığı bir mevzûda bulunmayan ve beden yahut nefis gibi kendine özgü bir mahiyete sahip olan şeydir. Bu nedenle "mevzûda bulunmayan mevcut" ifadesi, cevherin hakikatini tam olarak karşılamaz, zira bu ifade yalnızca varlığa selbî ve izafî bir kayıt eklemekte, mahiyeti belirleyen müspet bir anlam ortaya koymamaktadır.[207]

Bununla birlikte mesele yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda terminolojik bir boyut da taşır. Nitekim Âmidî'ye göre filozoflar ve bazı Hristiyan düşünürler bu kavramı, mümkün varlıklara mahsus teknik anlamda değil, terkipten münezzeh, basit ve kendi zâtıyla kaim bir varlığı ifade etmek üzere kullanmaktadırlar. Bu durumda ihtilaf, kısmen lafzî bir karakter kazanır.[208] Benzer bir yaklaşım Ebû'l-Hüseyin Basrî'de de görülür. O, zorunlu varlık hakkında "cevher" tabirini kullanmakla birlikte, bununla mümkün varlıklara mahsus cevher anlayışını kastetmez, aksine kendi zâtıyla kaim olan ve hiçbir şeye muhtaç bulunmayan bir varlığı ifade eder.[209] Bu noktada Âmidî, söz konusu kullanımda zorunlu varlığa cevherin teknik anlamdaki hükümleri nispet edilmediği sürece kastedilen anlamın doğru olabileceğini, ancak kullanılan tabirin hatalı olduğunu belirtir. Zira Arap dilinde "cevher" kavramının "zatıyla kaim olan varlık" anlamında kullanıldığına dair bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca böyle bir kullanımın meşruiyeti için şerî bir izin de mevcut değildir. Bu sebeple Âmidî'ye göre zorunlu varlık hakkında "cevher" tabirinin kullanılması, hem dilsel hem de şer'î açıdan isabetli değildir.[210] Benzer bir değerlendirmede bulunan Gazzâlî bu kullanımın mecaz yoluyla gerçekleştiği ileri

[206] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 571-572.
[207] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 348-349.
[208] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/7.
[209] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/10.
[210] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/10; Bkz: Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 107-108.

sürülürse, bu durumda mecazın dayandığı müşterek anlamın istiareye elverişli olup olmadığı araştırılır. Eğer bu müşterek anlam uygun ise, lugavî açıdan bu kullanıma itiraz edilmez, aksi takdirde bu durum, anlamı zorlayarak yapılan bir dilsel hata olarak değerlendirilir.[211]

Gazzâlî bu kullanımın şerî açıdan uygunluğu konusnda iki temel yaklaşım ortaya çıktığını belirtir. Birinci görüşe göre, Allah hakkında herhangi bir isimlendirme ancak şerî bir izinle sabit olabilir, böyle bir izin bulunmadığı takdirde söz konusu kullanım câiz değildir. İkinci görüş ise açık bir yasak bulunmadıkça bu tür kullanımların mutlak biçimde haram sayılamayacağını ileri sürer. Bununla birlikte bu görüşü benimseyenler de böyle bir kullanımın teşbih ve tecsime yol açabilecek anlam kaymalarına sebebiyet verme ihtimali taşıması hâlinde ihtiyatlı davranılması gerektiğini vurgularlar. Zira ilâhî zât ve sıfatlar hakkında yanlış anlamalara kapı aralamak, akîde açısından ciddi sakıncalar doğurur.[212]

Râzî ise "cevher" kavramının farklı anlamlarını sistematik biçimde analiz ederek bu terimin zorunlu varlık hakkında hiçbir anlamda kullanılmasının mümkün olmadığını ortaya koyar. Ona göre cevher ya bölünmeyen ve yer kaplayan varlık, ya arazların taşıyıcısı, ya başka bir unsurla birleşerek terkip oluşturabilen bir varlık ya da mevzûya muhtaç olmayan bir mahiyet olarak tanımlanır ve bu anlamların hiçbirisi zorunlu varlık hakkında geçerli değildir.[213]

Âmidî, zorunlu varlık hakkında "cevher" tabirinin kullanılmasını hem kavramsal hem de dilsel ve şerî bakımdan reddeder. Ona göre bu tür bir kullanım, her ne kadar zorunlu varlığın bağımsızlığı ve basîtliğine işaret etmeyi amaçlasa da mümkinât kategorileriyle irtibat kurulmasına yol açarak tenzih ilkesini zedeleme riski taşımaktadır. Âmidî'ye göre mesele yalnızca lafzî bir ihtilafla sınırlı değildir. Zira kavramsal hatalar, çoğu zaman daha derin bir ontolojik tasavvur hatasının dilsel yansımasıdır. Bu nedenle Âmidî, zorunlu varlığın cevher olarak kabul edilmesinin yalnızca terminolojik değil, ontolojik bakımdan da imkânsız sonuçlara yol açtığını aklî istidlâllerle temellendirir. Buna göre Allah Teâlâ'nın cevher olduğu varsayıldığında ya diğer cevherlerle aynı türden olacak ya da onlardan farklı, kendine

[211] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 107-108.
[212] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 107-108.
[213] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/35-36.

özgü bir cevher teşkil edecektir. İlk ihtimali ele alan Âmidî, bunun çeşitli açılardan imkânsız olduğunu gösterir.

Birincisi: Allah Teâlâ'nın varlığı ya zâtı gereği zorunludur ya da mümkündür. Eğer zâtı gereği zorunlu ise cevherlik bakımından ortaklık sebebiyle diğer bütün cevherlerin de zorunlu varlık olması gerekir. Bu ise açıkça bâtıldır, zira mahlûkat mümkün varlık statüsündedir. Buna mukabil şayet diğer cevherlerde olduğu gibi O'nun varlığı mümkün kabul edilirse, bu durumda yokluk ve hudûsa elverişli olması gerekir ki bu da zorunlu varlık anlayışıyla çelişir. Dolayısıyla her iki ihtimal de imkânsızdır.[214]

İkincisi: Allah Teâlâ cevher ise ya bölünebilirdir ya da bölünemezdir. Bölünebilir olması, cismaniyeti gerektirir, bölünemez olması ise onu cevher-i ferd gibi sınırlı ve küçük bir varlık hâline indirger. Her iki seçenek de ilâhî zât hakkında düşünülemez.[215]

Üçüncüsü: Cevherin mahiyeti gereği arazların mahalli olması gerekir. Bu durumda Allah Teâlâ ya hâdis arazların mahalli olur ya da olmaz. İlk ihtimal, hâdis niteliklerin ilâhî zâta nispetini gerektirir, ikinci ihtimal ise cevherlikte ortaklık kabulüyle çelişir. Zira müşahede edilen cevherler arazların mahalli olmaktadır. Bu nedenle her iki ihtimal de reddedilir.[216]

Dördüncüsü: Allah Teâlâ ya hissî işaretle gösterilebilir ya da gösterilemez. Eğer gösterilebilirse, bu O'nun mekânda bulunduğunu ve tahayyüz ettiğini gerektirir. Mekânda bulunan bir varlık ise zorunlu olarak hareket veya sükûn hâlindedir, her iki durum da hâdis olup zorunlu varlıkla bağdaşmaz. Ayrıca mekânda bulunma ya zâtın gereği ya da haricî bir etkenle olur. İlk ihtimal, cevherler arasındaki eşitlik ilkesine, ikinci ihtimal ise ilâhî varlığın başkasına muhtaç olması sonucuna götürür. Her iki durum da imkânsızdır. Buna karşılık mekânda bulunmadığı kabul edilirse, cevherlik bakımından ortaklık gereği bu hükmün diğer cevherler için de geçerli olması gerekir ki bu da açıkça fasittir.[217] Bu bağlamda Gazzâlî de benzer bir istidlâli benimser ve cevherin zorunlu olarak mekânda bulunmayı gerektirdiğini kabul eder. Buna göre

[214] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/7; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 182.
[215] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/8.
[216] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/8.
[217] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/8-9.

zorunlu varlık cevher sayıldığında mekânda bulunması ve dolayısıyla hareket ve sükûn gibi hâdis arazlardan ayrılmaması gerekir. Bu ise onun kadîm oluşuyla çelişir ve tenakuza yol açar.[218]

Beşincisi: Eğer Allah Teâlâ diğer cevherler gibi bir cevher olsaydı, diğer cevherleri var etmesi mümkün olmazdı. Zira cevherler arasında illetlik bakımından bir üstünlük bulunmaz. Bu durumda ya hiçbir cevher diğerinin sebebi olmaz ya da hepsi birbirinin sebebi olur. İlk ihtimal mevcut varlık düzenini açıklayamaz, ikinci ihtimal ise teselsülü gerektirir. Her iki sonuç da imkânsızdır.[219]

Âmidî, söz konusu ihtimallerin tamamının, Allah Teâlâ'nın diğer cevherler gibi bir cevher olduğu varsayımından kaynaklandığını ve bu varsayımın zorunlu olarak imkânsız sonuçlara yol açtığını ortaya koyar. Dolayısıyla zorunlu varlığın cevher olarak kabulü, yalnızca terminolojik bir hata değil, ontolojik tenakuzlara yol açan bir kabuldür. Buna karşılık şayet Allah Teâlâ'nın diğer cevherlerden farklı, kendine özgü bir cevher olduğu ileri sürülürse, bu durumda tartışma baştan kabul edilmiş olur ve ihtilaf yalnızca lafzî bir düzeye indirgenir. Ancak böyle bir kullanımın meşru sayılabilmesi için şer'î bir delile dayanması gerekir. Böyle bir delilin bulunmaması ise bu tür adlandırmaların geçersizliğini teyit eder.[220] Bu itibarla Âmidî, zorunlu varlığın cevher olarak tasavvur edilmesinin yalnızca hatalı bir kavramsallaştırma değil, aynı zamanda mümkün varlık kategorilerinin ilâhî zâta taşınması anlamına gelen esaslı bir ontolojik yanılgı olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3.2. Zorunlu Varlık Cisim Değildir

Allah Teâlâ'nın cisim olup olamayacağı meselesi, kelâmda ilâhî zâtın mahiyetine ilişkin önemli konularından biridir. Bu bağlamda Âmidî, meseleyi mantıkî, dilsel ve epistemolojik temeller üzerinden ele alarak, Allah'a cisim isnat eden yaklaşımları çok yönlü delillerle reddeder. Bu başlıkta, Âmidî'nin ortaya koyduğu aklî istidlâller ile birlikte muhalif görüşler ve bunlara yöneltilen eleştiriler incelenecektir.

---

[218] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 107.
[219] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/8-9.
[220] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/9.

Kelâmcılar ile filozoflar arasında Allah Teâlâ'nın cisim olmadığı hususunda genel bir ittifak bulunmaktadır. Bu görüşe muhalefet edenlerin bir kısmı cisim kavramını mümkün ve hâdis varlıklara özgü teknik anlamını kast ederek Allah'a nispet ederler. Buna karşılık başka bir grup ise "cisim" tabirini kullanmakla birlikte, bu lafızla mümkün varlıklara ait cismanî özellikleri kastetmemektedirler.[221] Birinci grupta yer alanlar kendi içlerinde daha ileri düzeyde teşbih ve tecsime varan yaklaşımlar sergilemişlerdir. Mücessime fırkasına mensup bazı kimseler, Allah Teâlâ'nın hakikî anlamda bir cisim olduğunu ve bu sebeple cisimlere ait niteliklerle vasıflandırılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu çerçevede kimi görüşlerde Allah'ın et ve kandan oluştuğu iddia edilmiş, bazı rivayetlerde ise parlak bir nur kütlesi şeklinde tasvir edilerek belirli ölçü ve boyutlarla nitelendirildiği ifade edilmiştir. Bir diğer grup ise Allah'ın bembeyaz bir nur gibi parlayan bir varlık olduğunu, boyunun da kendi ziraıyla yedi zira' olduğunu ifade etmiştir.[222]

Bu eğilim daha da ileri götürülerek, Allah'ın insan sûretinde tasavvur edildiği görüşler de ortaya çıkmıştır. Nitekim bazı mücessime mensupları, O'nu genç bir insan görünümünde, bazıları ise yaşlı bir sûrette tasvir etmiştir.[223] Râzî, bu tür tasavvurları farklı teşbihçi geleneklerle ilişkilendirerek, genç sûret tasvirini Müslüman müşebbiheye, yaşlı sûret tasvirini ise Yahudi müşebbiheye nispet eder. Benzer şekilde Râzî, Kerâmiyye mensuplarından bir kısmının Allah'a gitmek, gelmek, hareket etmek ve durmak gibi fiilleri isnat ettiğini, ancak bu mezhep içinde bu tür nitelemeleri reddeden yaklaşımların bulunduğunu belirtir. Ayrıca bazı Hanbelî çevrelerde ortaya çıkan yorumların da Allah'a organ ve uzuv nispetine kadar varan teşbihçi eğilimler içerdiğine dikkat çeker.[224] Allah Teâlâ, tüm bu tasvir ve isnatlardan münezzeh ve yücedir.

Âmidî, zorunlu varlığın cisim olamayacağını, cismaniyetin zorunlu olarak gerektirdiği ontolojik yükümlülükleri tahlil ederek ortaya koyar. Ona göre bir varlığın cisim olarak kabul edilmesi, yalnızca tekil bir nitelendirme olmayıp, terkip, parçalılık, sonluluk, uzanım, değişime açıklık ve başkasına muhtaçlık gibi bir dizi özelliği de zorunlu kılar. Bu özelliklerin her biri ise zâtı gereği zorunlu varlık

[221] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 409.
[222] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/25.
[223] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/12-13; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 180.
[224] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/26.

anlayışıyla doğrudan çelişmektedir. Âmidî, zorunlu varlığın cisim olmasının imkânsızlığını çok yönlü aklî istidlâllerle temellendirir. Onun yöntemi, Allah Teâlâ'nın cisim olduğu varsayımından hareketle bu kabulün zorunlu sonuçlarını ortaya koymak ve bu sonuçların her birinin aklen imkânsız olduğunu göstererek söz konusu varsayımı iptal etmeye dayanır.[225]

Âmidî'ye göre zorunlu varlığın cisim olması sekiz farklı açıdan imkânsızdır. Bu delillerin ilk dördü, Allah'ın cevher olamayacağına dair daha önce zikredilen istidlâllerle ortaktır. Nitekim bu deliller yalnızca cevherliği değil, cevherlerden mürekkep olmayı gerektiren cismaniyeti de iptal etmektedir.[226] Bu sebeple burada tekrar edilmeksizin, kalan deliller üzerinde durulacaktır.

Birincisi: Zorunlu varlığın cevher olmasının imkânsızlığı, cisim olmasınının imkânsızlığını evleviyetle gerektirir. Zira cisim, cevherlerden müteşekkil olup varlığı itibarıyla onlara muhtaçtır. Bu durumda Allah'ın cisim kabul edilmesi, zorunlu olarak cevherlerden meydana gelmiş olmasını gerektirir. Oysa cevherlik Allah hakkında aklen imkânsızdır. İmkânsız bir öncüle dayanan zorunlu sonuç da imkânsız olacağından Allah'ın cisim olması da aklen geçersizdir.[227]

İkincisi: Cismaniyet zorunlu varlığın ilâhî sıfatlarla bağdaşmamasını gerektirir. Zira cisim, parçalardan oluşan bir yapı olduğundan, ilim, kudret ve irade gibi sıfatların bu parçalarla nasıl ilişkileneceği meselesi aklî açmazlara yol açar. Bu sıfatların bütün parçalara nispet edilmesi, çokluk içinde çok sayıda ilah kabulünü gerektirir ki bu tevhid ilkesine aykırıdır. Yalnızca bir parçaya tahsisi ise ya herhangi bir tercih veya tahsis sebebi bulunmaksızın parçalar arasında ayrım yapılmasını gerektirir ya da ilâhlığın cismin her bir parçası olan cevherlere indirger ki bu daha önce reddedilmiştir. Bu sebeple cismaniyet ile ilâhî sıfatların birlik içinde tasavvuru mümkün değildir.[228] Âmidî, ayrıca cisim olması farzedildiğinde ilâhî sıfatların zorunlu varlığa nispetinin ya zâtî ya da arızî olduğunu belirtir. Birinci seçenekte aynı sıfatlarla nitelenen diğer cisimlerin de ilah kabul edilmesi, ikinci seçenekte de bu

[225] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/12-16.
[226] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/13.
[227] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/13.
[228] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/13; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/33; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 192-193; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 409-410; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 3/158.

sıfatların tahakkuku için zorunlu varlığın kendisi dışında bir varlığa muhtaç olması gerekir. Her iki ihtimal de imkânsızdır.[229]

Râzî, bu açmazın insan hakkında da geçerli olma ihtimalini değerlendirir. Zira insan da parçalardan müteşekkil bir varlık olup ilim ve kudret gibi manevî sıfatlarla nitelenmektedir. Bu durumda her bir parçada müstakil ilim ve kudretin bulunması gerekir ki bu da tek bir insanın birden fazla "âlim" ve "kâdir" olmasını gerektirir. Râzî bu çelişkiyi bertaraf etmek üzere filozofların yaklaşımını aktarır, buna göre ilim ve kudret gibi sıfatların gerçek mahalli beden değil nefstir. Aksi takdirde söz konusu tenakuz kaçınılmaz hâle gelir. Buna karşılık Eş'arîler, insanı meydana getiren parçaların her birinin bu sıfatlarla nitelenmesini kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım aklî bakımdan uzak bir ihtimal gibi görünse de insanın hâdis bir varlık olması sebebiyle zorunlu bir imkânsızlığa yol açmaz, zira bu parçaların ilim ve kudretle nitelenmesi onların ilah olmasını gerektirmez ve dolayısıyla teaddüd-i âlihe sonucunu doğurmaz. Ne var ki aynı yaklaşımın Allah Teâlâ hakkında kabulü zatî ve sübûtî sıfatlarla nitelenen birden fazla varlığın kabulünü gerektirdiğinden bu durum aklen olduğu kadar naklen de imkânsızdır.[230]

Üçüncüsü: Cisim olmak uzanım ve miktarla kayıtlı olmayı gerektirir. Uzanımı bulunan bir varlık ise ya sınırsızdır ya da belirli sınırlarla kayıtlıdır. Sınırsız uzanım diğer varlıkların onunla iç içe geçmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Sınırlı uzanım kabul edildiğinde ise bu sınırlandırmanın ya zâtî ya da haricî bir tahsisle gerçekleşmiş olması gerekir. Zâtî olması durumunda eşit ihtimaller arasında nedensiz tercih söz konusu olur ki bu aklen bâtıldır, haricî olması durumunda ise varlık başkasına muhtaç hâle gelir. Her iki ihtimal de zorunlu varlık anlayışıyla bağdaşmaz. Aynı şekilde belirli bir miktar ve şekille kayıtlı olmak o varlığın daha büyük veya daha küçük olmasının mümkün olduğunu gösterir, bu ise onun zâtı gereği zorunlu değil, mümkün olduğunu ortaya koyar.[231]

Dördüncüsü: Cismaniyet, zorunlu olarak terkip ve parçalılığı gerektirir. Dolayısıyla cisim kendisini oluşturan parçalara muhtaçtır ve bu yönüyle ontolojik

[229] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/14.
[230] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/32-33.
[231] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/15; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 109.

olarak bağımlıdır. Parçalarına bağımlı olan bir varlığın, zâtı itibarıyla hiçbir şeye muhtaç olmayan zorunlu varlık olması imkânsızdır.[232]

Bu deliller dışında Cüveynî, bu konuda Bâkıllânî'ye ait bir delili naklederek değerlendirir. Buna göre, cisim olmak cevherin en hususî vasfı olan mekânda mütehayyiz olmayı gerektirir. Bu vasfın kadîm varlık hakkında sabit olması, onun diğer bütün sıfatlar bakımından da cevherle eşit olmasını gerektirir. Çünkü iki varlığın en hususî nitelikte birleşip, bunun dışındaki sıfatlarda ayrışmaları aklen mümkün görülmez. Buna karşılık Cüveynî, Eş'arî kelâmcılar arasında bu ilkeyi kabul etmeyen bir yaklaşımın da bulunduğunu ifade eder. Bu görüşe göre, en hususî vasıfta birleşme, diğer sıfatlarda farklılaşmayı zorunlu olarak ortadan kaldırmaz. Bu sebeple söz konusu delil, bu ilkeyi kabul etmeyenler nezdinde bağlayıcı görülmemiştir.[233]

Bu noktada Râzî, Âmidî'nin ulaştığı sonucu, mantık ilminin formel kıyas yapılarıyla daha sistematik bir çerçeveye yerleştirir. Nitekim Âmidî'nin zorunlu varlığın cisim olmadığına dair ileri sürdüğü deliller, büyük ölçüde Râzî'nin bu mantıkî burhanlarıyla örtüşmektedir. Bu sebeple Râzî'nin yaklaşımı, söz konusu delillerin teorik arka planını ve sistematik formunu ortaya koyan bir çerçeve sunar. Buna göre zâtı gereği vacip olan hiçbir varlık, zâtı gereği mümkün olamaz; her cisim ise zâtı itibarıyla mümkündür. Klasik mantığın ikinci şekil formuna göre düzenlenen kıyasın bu iki öncülün sonucu olarak "zâtı gereği vacip olan hiçbir varlık cisim değildir" neticesi elde edilir.[234]

Râzî, küçük öncülün (suğra), bedihî olduğunu belirtir. Zira bu iki kategori birbirinin zıddı olup aynı varlıkta birleşmeleri tenâkuzu gerektirir. Büyük öncülü (kübra) ise ikinci bir kıyasla temellendirir: Her cisim bileşiktir; her bileşik ise zâtı itibarıyla mümkündür. Bu iki öncülden her cismin zâtı itibarıyla mümkün olduğu neticesi elde edilir.[235]

---

[232] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/16.
[233] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 410-411.
[234] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/27-28.
[235] Kıyasta elde edilen neticenin sıhhati, kıyasta yer alan öncüllerin ispatına bağlıdır. Dolayısıyla Râzî bu kıyasta geçen öncülleri de ayrıca ispat eder. Buna göre "Her cisim bileşiktir" şeklindeki küçük öncül, cisim tanımı bağlamında kelâmî literatürde zaten sabit ve ispat edilmiş bir ilkedir. Bu nedenle, söz konusu önermenin burada ayrıca delillendirilmesine gerek bulunmamaktadır. Buna karşılık, "Her bileşik, zâtı itibarıyla mümkün bir varlıktır" şeklindeki büyük öncül, ayrı bir kıyas ile temellendirilir.

Râzî, kıyas formatında başka bir delil daha ortaya koyar. Bu delil, "her mütehayyiz varlık sonludur" ve "her sonlu varlık zâtı itibarıyla mümkündür" öncüllerine dayanır. Bu iki öncülün birleşmesiyle, her mütehayyizin zâtı itibarıyla mümkün olduğu sonucu elde edilir. Küçük öncül cismanî varlıkların uzanım ve boyut bakımından sınırlı olduklarına dair aklî delillerle sabittir. Büyük öncül ise şu ilkeye dayanır: Her miktar, kendisinden daha büyük veya daha küçük olarak tasavvur edilebilir. Bu tasavvur imkânı, o miktarın zâtî bir zorunlulukla değil, mümkünlükle kaim olduğunu gösterir. Zira zâtı gereği zorunlu olan bir şeyde alternatif ihtimaller tasavvur edilemez. Bu iki öncülün aklî olarak temellendirilmesiyle birlikte, söz konusu netice sabit olur. Elde edilen bu sonuç, ikinci bir kıyasın öncülü olarak kullanılır. Buna göre, her mütehayyiz zâtı itibarıyla mümkündür, zâtı itibarıyla vacip olan hiçbir varlık mümkün olamaz, o hâlde hiçbir mütehayyiz varlık zorunlu varlık olamaz. Bu kıyasın öncülleri daha önce ispat edildiğinden elde edilen sonucun doğruluğu zorunlu olarak kabul edilir. Böylece mekânla kayıtlı, sınırları bulunan ve uzanıma sahip olan hiçbir varlığın zorunlu varlık olamayacağı ispat edilmiş olur. Râzî, bu sonucu mantık ilminde aksi'l-müstevî "düz dönderme" olarak bilinen dönüşüm yoluyla daha da açık hâle getirir. Buna göre "hiçbir mütehayyiz, zorunlu varlık olamaz" önermesinin düz döndürülmesi, "hiçbir zorunlu varlık, mütehayyiz değildir" sonucunu verir. Mantık ilminde doğruluğu sabit olan bir önermeden düz dönderme yoluyla elde edilen önerme de aynı doğruluğu taşır.[236]

Bu sonuç doğrudan "Allah cisim değildir" önermesini ifade etmese de bu sonuca götüren kıyasın temel öncüllerinden birini teşkil eder. Nitekim buradan hareketle şu kıyas kurulabilir: Zâtı gereği zorunlu olan hiçbir varlık mütehayyiz değildir, her cisim ise mütehayyizdir. O hâlde hiçbir zâtı gereği zorunlu varlık cisim değildir. Böylece cismaniyet ile zorunlu varlık arasında ontolojik bir çelişki

---

Râzî bu kıyası şu şekilde kurar: Her bileşik varlık, bulunduğu mekâna muhtaçtır. Mekân, bileşik varlığın dışında olan bir şeydir. Dolayısıyla her bileşik, kendisi dışında bir şeye muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her varlık ise zâtı itibarıyla mümkün varlıktır. Bu öncüllerden hareketle ulaşılan sonuç: "Her bileşik varlık zâtı itibarıyla mümkündür." Bu şekilde, ikinci kıyasta yer alan her iki öncülün - "her cisim bileşiktir" ve "her bileşik zâtı itibarıyla mümkündür"- ispat edilmesiyle, söz konusu kıyasın neticesi olan "her cisim zâtı gereği mümkün varlıktır" önermesi de burhanî bir biçimde temellendirilmiş olur. Böylelikle ilk kıyasta yer alan iki öncül de sağlam bir şekilde ispat edildiğinden, bu kıyastan çıkan sonuç olan "zâtı gereği vacip olan hiçbir varlık cisim değildir" önermesi de ispat edilmiş olur ki ulaşılmak istenen netice de budur. Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/27-28.

[236] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/31.

bulunduğu burhanî bir yöntemle ortaya konulmuş olur. Râzî, Allah Teâlâ'nın cisim olamayacağını temellendiren başka bir delil daha zikretmiştir.[237]

Bu çerçevede Âmidî, zorunlu varlığın cisim olarak tasavvur edilmesinin yalnızca tekil bir nitelendirme olmadığını, bilakis imkân, terkip, sonluluk, parçalılık, değişime açıklık ve başkasına muhtaçlık gibi bir dizi ontolojik yükümlülüğü zorunlu kıldığını göstermektedir. Bu yükümlülüklerin her biri ise zorunlu varlık anlayışıyla doğrudan çelişmekte ve ilahı mümkün varlıklarla aynı ontolojik düzleme indirgemektedir. Bu sebeple cismaniyet iddiası, Âmidî'ye göre yalnızca hatalı bir tasvir değil, zorunlu varlık kavramını işlevsiz hâle getiren yapısal bir yanılgıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın cisim olmadığının ispatı, basit bir tenzih önermesi olmanın ötesinde, zorunlu varlık düşüncesinin ontolojik tutarlılığını koruyan kurucu bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır.

Âmidî, Allah Teâlâ'nın cisim olmasının imkânsızlığını aklî delillerle temellendirdikten sonra, O'nu cisim olarak niteleyen mücessime mensuplarının ileri sürdükleri iddiaları ele almakta ve bu görüşleri metodolojik ve ontolojik açıdan tenkit etmektedir. Bu çerçevede ileri sürülen ilk iddiaya göre müşahede edilen bütün varlıklar ya cisimdir ya da bir cisme bağlı olarak var olan arazdır. Üçüncü bir varlık türünün kabulü ne duyusal tecrübeyle ne de aklî gözlemle temellendirilebilir. Bu varsayımdan hareketle Allah Teâlâ'nın da zorunlu olarak bu iki kategoriden birine dâhil edilmesi gerektiği iddia edilir. Ancak arazın zatıyla kaim olamaması sebebiyle Allah hakkında bu ihtimal reddedillir ve geriye cismaniyet seçeneği kalır.[238]

---

[237] Buna göre, Allah'ın cisim olduğu kabul edildiği takdirde O'nun hareket etmesinin ya mümkün ya da imkânsız olması gerekir. Ancak her iki ihtimal de aklî bakımdan geçersiz olduğundan Allah Teâlâ'nın mütehayyiz olduğu yönündeki kabul de zorunlu olarak hükümsüz hâle gelmektedir. Râzî, Allah'a hareket nispet edilmesinin imkânsızlığını ortaya koymak amacıyla temsil yoluyla bir istidlalde bulunur. Buna göre, hareket etmesi mümkün olan bir cismin ilâhlık vasfını taşıması mümkün olsaydı, güneş ve ay gibi semavî cisimlerin de ilâh kabul edilmeleri önünde herhangi bir engel bulunmaması gerekirdi. Oysa bu varlıkların ilâhlığa layık görülmemelerinin temelinde üç gerekçe yer almaktadır. İlk olarak, bunlar parçalardan meydana gelen bileşik varlıklardır. İkinci olarak, belirli bir hacim ve boyutla kayıtlı olmaları sebebiyle sonlu ve sınırlıdırlar. Son olarak ise hareket ve sükûn niteliklerini kabul edebilecek bir mahiyete sahiptirler. Söz konusu özelliklerin her biri, tek başına ilâhlık vasfıyla bağdaşmayan niteliklerdir. Zira bileşik yapı başkasına ihtiyaç duymayı, sonluluk sınırlılığı, hareket ve sükûn ise değişim ve hâdis olmayı gerektirmektedir. Hâlbuki ulûhiyyet, her türlü değişim, ihtiyaç ve noksanlıktan münezzeh olmayı zorunlu kılar. Bu itibarla, hareket etmesi mümkün olan diğer cisimler gibi Allah'ın da mütehayyiz olduğunun ileri sürülmesi, gerek kıyas gerekse temsil yoluyla temellendirilen bu deliller karşısında geçerliliğini yitirmektedir. Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/32-33.
[238] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/17; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 185-186; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 422.

Âmidî, bu yaklaşımı temelden reddeder ve söz konusu çıkarımın duyular âlemine ait hükümleri hiçbir müşterek ilkeye dayanmaksızın gaybî alana taşımaya dayanan hatalı bir kıyas olduğunu belirtir. Kelâm literatüründe "kıyâsü'l-gâib 'aleş-şâhid" olarak adlandırılan bu yöntem, epistemolojik bakımdan geçerli kabul edilmez. Zira bu tür bir kıyas, hakkında doğrudan tecrübe imkânı bulunmayan bir varlık alanı hakkında, yalnızca duyularla idrak edilen varlıklardan hareketle hüküm vermeye dayanır ve zorunlu bir aklî ilkeye istinat etmez. Nitekim hayal gücünün sınırlılığından hareketle sonsuzluk tasavvuruna ulaşabilmesi, buna karşılık aklın bu tasavvuru burhanî delillerle geçersiz kılması, duyusal ve hayalî genellemelerin aklî zorunluluk karşısında bağlayıcı olmadığını açıkça göstermektedir. Bu nedenle varlığı yalnızca cisim ve araz kategorileriyle sınırlayan yaklaşım eksik bir genellemeden ibarettir.[239]

Buna ilaveten, Allah Teâlâ'nın cisim olduğu kabul edildiğinde, müşâhede edilen bütün cisimlerin hâdis olması sebebiyle O'nun da hâdis kabul edilmesi gerekir. Aynı şekilde cismaniyet hareket ve sükûn gibi değişim ifade eden arazların Allah'a nispetini zorunlu kılar. Oysa bu tür nitelikler sonluluğu ve başkasına bağımlılığı gerektirdiğinden zorunlu varlık anlayışıyla açıkça çelişir. Bu sebeple söz konusu iddia hem yöntem hem de sonuç bakımından geçersizdir.[240]

Mücessimenin ikinci delili, hakiki anlamda fiil sahibi olan her varlığın zorunlu olarak cisim olması gerektiği iddiasıdır. Buna göre Allah, fiil sahibi bir fâil olduğundan cismaniyetle nitelenmelidir.[241] Bu görüşü desteklemek üzere, ilim ve hayat gibi sıfatlar olmaksızın bir varlığın âlim veya hayy olamayacağına dair örnekler ileri sürülür ve buradan hareketle, şâhit âlemde sabit olan bu tür ilişkilerin gayb alanı için de zorunlu olduğu sonucuna ulaşılır.[242]

Ancak Âmidî'ye göre bu iddia da yukarıda temellendirildiği üzere, şâhitten gâibe yapılan geçersiz bir kıyasa dayanır. Âmidî "âlimin ilim sıfatı sayesinde âlim olduğu" şeklindeki bu açıklamayı da temelsiz bulur, zira bu yaklaşım, sıfatı zâta dışsal bir unsur olarak konumlandırmakta ve zât-sıfat ilişkisini hatalı biçimde çözümlemektedir. Bununla birlikte ilim ile âlim olma arasındaki ilişkinin Allah

[239] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/17; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 186.
[240] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/18.
[241] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/16; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 196; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 3/169-170.
[242] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/18; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 423.

hakkında da geçerli olduğu kabul edilse dahi bu durum kıyasa değil, hem şâhit hem de gayb alanını kapsayan küllî bir aklî ilkeye dayanır. Dolayısıyla bu tür örnekler, gaybın şâhide kıyas edilmesini meşrulaştırmaz.[243]

Mücessimenin leri sürdüğü bir diğer iddia, ilmin mahiyetini "intibâ" kavramı üzerinden açıklamaktadır. Buna göre Allah'ın cisimleri bilmesi, onların sûretlerinin zâtında yansımasını gerektirir, bu ise ancak cisimsel bir yapıyla mümkün olabilir.[244] Kelâmcılar bu yaklaşımı reddeder ve ilâhî ilmin malûm ile ilişkisinin intibâ yoluyla değil, taalluk kavramıyla açıklanması gerektiğini savunur. Bu çerçevede Allah'ın ilmi ezelî olup, malûm ile ilişkisi herhangi bir sûretin zâta yansıması şeklinde gerçekleşmez. Aksi takdirde ilim yalnızca haricî sûreti bulunan şeylerle sınırlı kalır ve zıtların birleşmesi gibi aklen imkânsız durumlar bilgi konusu olamazdı. Oysa kelâmcılar, ilâhî ilmin bu tür muhâlâtı da kuşattığını kabul ederler. Bu nedenle intibâ teorisi ilmin kapsamını daraltan ve onu maddî bir modele indirgeyen hatalı bir yaklaşımdır.[245]

Dördüncü delile göre, bir sıfatın zâta nispeti ancak belirli bir mahalde ve bir cihet üzere bulunmasıyla mümkündür. Bu ise Allah'ın sıfatlarının da bir yönde bulunmasını ve dolayısıyla cismaniyeti gerektirir.[246] Âmidî, bu varsayımı da reddeder ve sıfatın zâta nispet edilmesinin mekânî veya yönsel bir yerleşim anlamına gelmediğini belirtir. Kelâmcılar açısından sıfat-zât ilişkisi, cismanî varlıklarda olduğu gibi bir mahalde bulunma değil, ontolojik bir kaimiyet ilişkisidir. Bu nedenle ilâhî sıfatlar herhangi bir hayyiz ve cihet kaydı olmaksızın zâta layık bir şekilde nispet edilir.[247]

Âmidî, Allah Teâlâ'ya cismaniyet isnad eden görüşlerin farklı teorik zeminlerde temellendirdiği delillerin tamamının aynı metodolojik hataya dayandığını ortaya koymaktadır. Bu hata, duyularla kayıtlı varlık alanına ait kategorilerin herhangi bir müşterek ilkeye dayanmaksızın gayb alanına taşınmasıdır. Dolayısıyla bu yaklaşımlar, hem ontolojik bakımdan hem de bilgi teorisi açısından temelsiz olup, zorunlu varlık anlayışıyla bağdaşmamaktadır.

---

[243] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/18; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 3/172.
[244] Bkz: Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 76; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 3/166.
[245] Bkz: Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 76.
[246] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/18; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 3/168-169.
[247] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/18.

Âmidî, Allah Teâlâ'nın cisim olmadığına dair aklî delilleri ortaya koyup mücessimenin iddialarını reddettikten sonra, meseleyi dilsel ve epistemolojik bir zemine taşıyarak "cisim" lafzının Allah hakkında kullanılmasının imkânını ayrıca değerlendirmektedir. Bu çerçevede o, söz konusu lafzın yalnızca anlamı kastedilmeksizin, lafzen kullanılmasının dahi meşru olmadığını vurgular. Ona göre "cisim" kelimesi, Arap dilinde hacim, sınır ve bölünebilirlik gibi özelliklere sahip maddî varlıkları ifade eden belirli bir anlam alanına sahiptir. Bu nedenle lafzın Allah hakkında kullanımı, onu destekleyen herhangi bir sahih lügavî veya örfî temele dayanmaz. Aynı şekilde, bu kullanımı meşrulaştırabilecek bir şerî delil de mevcut değildir. Nitekim Kur'ân'da Allah hakkında geçen "nefs" ifadesi, varlığın zâtına işaret eden genel anlamlar taşımakta olup cismaniyeti gerektiren bir içerik barındırmaz. Dolayısıyla bu tür lafızlardan hareketle Allah'a cismaniyet isnat etmek mümkün değildir.[248]

Âmidî, bir lafzın gerçek anlamı dışında mecazî manada kullanılmasının ancak isim ile müsemmâ arasında bir müşterek yön bulunması ve kullanımın lugat açısından da desteklenmesi durumunda geçerli kabul edileceğini belirtir. Ancak "cisim" lafzı ile Allah arasında ne lügavî ne de aklî düzlemde böyle bir ortaklık söz konusudur. Bu nedenle lafzın mecazî olarak dahi kullanımı geçerli değildir. Aksi takdirde, Allah hakkında سخي "cömert" veya فقيه "bilgin" gibi bazı beşerî çağrışımlar taşıyan lafızların da keyfî biçimde kullanılmasının önü açılmış olur ki bu durum hem dilin sınırlarını hem de şer'î ölçütleri ihlâl eder.[249] Gazzâlî de benzer şekilde Allah hakkında kullanılan isimlerin meşruiyetinin aklî değil, lügavî ve örfî bir mesele olduğunu belirtir. Ona göre bu tür isimlendirmeler, doğrudan aklın konusu olmayıp, dilin kullanım sınırları ve şerî naslarla belirlenir. Bu sebeple, Allah'a nispet edilen isimlerin kabul edilebilirliği, ancak sahih bir dilsel kullanım ve şer'î dayanakla temellendirilebilir.[250]

Yapılan değerlendirmeler doğrultusunda, Âmidî'ye göre "cisim" lafzının Allah Teâlâ hakkında kullanımı, anlamı kastedilsin veya yalnızca lafzen ifade edilsin, her iki durumda da geçerli değildir. Zira bu kullanım, hem dilin anlam sınırlarını aşmakta hem de şer'î meşruiyetten yoksun kalmaktadır. Böylece Âmidî, zorunlu

[248] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/18; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 194; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 425-426.
[249] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/18.
[250] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 109.

varlık tasavvurunun ontolojik bir zorunluluk olmasının yanında aynı zamanda dilsel ve epistemolojik bir disiplin gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

2.3.3. Zorunlu Varlık Araz Değildir

Allah Teâlâ'nın yaratılmışlara ait ontolojik kategorilerden mutlak surette tenzih edilmesinin bir gereği olarak O'nın araz olarak tasavvur edilmesi, İslâm düşüncesinde imkânsız kabul edilmiş, böyle bir yaklaşımın, zorunlu varlığı mümkün varlıkların mahiyetine indirgeme sonucunu doğurduğu ifade edilmiştir. Nitekim kelam ekollerinin tamamı ile filozofların büyük çoğunluğu, Allah Teâlâ'nın ne cevher ne de araz olabileceği hususunda ittifak hâlindedir.[251]

Âmidî de bu genel ittifaka katılarak, zorunlu varlığın araz olmasının çeşitli açılardan imkânsız olduğunu belirtir. Ona göre arazların mümkün varlık kategorisinde oluşu, bir mahalle ihtiyaç duyması, bekâlarının mümkün olmaması ve mahiyet itibari ile mana oluşu, zorunlu varlığın araz olarak düşünülmesini imkânsız kılmaktadır. Âmidî bu genel çerçevenin ötesinde, meseleyi daha sistematik bir aklî istidlâl ile temellendirir. Buna göre Allah Teâlâ'nın araz olduğu kabul edilirse ya mevcut arazlarla aynı cinsten olması ya da onlardan tamamen farklı bir tür teşkil etmesi gerekir. Birinci ihtimal, birçok açıdan imkânsız sonuçlar doğurmaktadır. Zira bu durumda ya Allah mümkün bir varlık olur ya da bütün arazların zorunlu varlık kabul edilmesi gerekir ki her iki ihtimal de açıkça bâtıldır. Ayrıca böyle bir kabul, araz olmanın gereği olarak Allah'ın bir mahalde bulunmasını ve dolayısıyla O'nun varlığının başkasına bağlı olması zorunlu kılar ki bu, zorunlu varlık anlayışıyla çelişir. Buna karşılık Allah'ın mahalle ihtiyaç duymadığı ileri sürülürse, bu durumda aynı türden olan diğer arazların da mahalle ihtiyaç duymadığı sonucuna ulaşılır ki bu da arazın tanımını ortadan kaldırır. Bunun yanı sıra, arazlar tabiatı gereği süreksiz olduğundan Allah'ın bekâsı imkânsız hâle gelir ve bu, ezeliyet ilkesiyle çelişir. Ayrıca Allah'ın ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarla muttasıf olduğu dikkate alındığından Allah'ın araz olması mananın manaya kaim olmasını gerektirir ki bu da aklen kabul edilmez.[252]

[251] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/19; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 542.
[252] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/19; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 542.

İkinci ihtimal, yani Allah'ın mevcut arazların cinsinden olmaması ise tartışmayı ontolojik bir ihtilaftan ziyade yalnızca kavramın kullanımına ilişkin bir farklılığa indirgenmiş olur. Bu durumda "araz" kavramı, bilinen anlamından farklı bir içerikle kullanılmış olur ki böyle bir kullanımın ne lügavî ne de şer'î bir dayanağı bulunmaktadır. Bu sebeple Âmidî, Allah hakkında "araz" tabirinin kullanılmasını hem aklî hem de naklî açıdan geçersiz kabul eder.[253]

Cüveynî ise bu meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak, arazın imkânsızlığına dair ileri sürülen bazı delillerin Mu'tezile'nin kendi ilkeleri çerçevesinde geçerli olmayacağını belirtir. Zira Mu'tezile'nin arazların bekâsını ve bazı araz türlerinin mahalle ihtiyaç duymaksızın var olabileceğini kabul etmeleri, kelâmcıların arazın süreksizliği ve mahalle muhtaçlığına dayanan delillerini geçersiz kılmaktadır.[254]

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Allah Teâlâ'nın araz olarak tasavvur edilmesi imkânsız kabul edilmiş, bu nitelemenin zorunlu varlık anlayışıyla bağdaşmadığı çeşitli aklî delillerle ortaya konulmuştur. Böylece zorunlu varlığın, mümkün varlıklara ait ontolojik kategorilerin tamamının dışında bulunduğu bir kez daha teyit edilmiş ve ilâhî zâtın mutlak tenzihi, varlık teorisinin merkezî ilkelerinden biri olarak sistematik biçimde temellendirilmiştir.

2.4. Zorunlu Varlığın Birliği

Zorunlu varlığın birliği meselesi, hem kelâmda hem de İslâm felsefesinde metafiziğin en temel ve kurucu problemlerinden biri olarak ele alınmıştır. Zira ilâh tasavvurunun tutarlılığı ile varlık anlayışının bütünlüğü, büyük ölçüde ilâhî birliğin nasıl temellendirildiğine bağlıdır. Bu bağlamda "bir" kavramı, yalnızca sayısal bir birlik anlamına indirgenmeyip, bölünmezlik, eşsizlik ve zorunlu varlıkla irtibat gibi derin ontolojik içerimler kazanmıştır. Nitekim kelâmcılar Allah'ın birliğini zât, sıfat ve fiiller düzleminde temellendirirken, Meşşâî filozoflar zorunlu varlığın mahiyeti gereği çoğulluğu kabul etmeyeceğini ileri sürerek farklı bir istidlâl yöntemiyle aynı sonuca ulaşmışlardır. Bu durum, yöntem ve kavramsallaştırma farklılıklarına rağmen, İslâm düşüncesinde ilâhî birlik konusunda güçlü bir mutabakatın bulunduğunu göstermektedir.

---

[253] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/19.
[254] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 543.

Bu başlıkta öncelikle "bir" kavramının kavramsal çerçevesi ele alınacak, ardından bu kavramın ontolojik statüsü ve ilâhî zât ile ilişkisi tartışılacaktır. Zira "bir"in mahiyeti doğru biçimde tahlil edilmeden Allah'a nispet edilen birliğin ne tür bir birlik olduğu açıklığa kavuşturulamaz. Devamında ise Allah'ın birliğini temellendirmeye yönelik kelâmcıların ve filozofların geliştirdiği argümanlar incelenecek, aklî temellendirmelerin sınırları gösterilerek, nihai olarak ilâhî birliğin sem'î temellendirmesi ele alınacaktır.

Şehristânî, bu konuda farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre Allah'ın birliği meselesinde muhalif görünen yaklaşımların gerçekte tam anlamıyla iki eşit ilah tasavvuru üzerinden kurulmadığını vurgular. Buna göre Seneviyye her ne kadar iki kadîm varlık kabul etmişse de bu varlıklardan birine diğerine ait bütün özellikleri isnat etmemiştir. Benzer şekilde filozoflar da akıl ve nefsi ezelî kabul etmelerine ve hareketin sürekliliğini benimsemelerine rağmen, ma'lûle illetin bütün özelliklerini nispet etmemiş, biri illet, diğeri ma'lûl olmak üzere ontolojik bir hiyerarşi tesis etmişlerdir. Sâbiîler de ruhanî varlıkları ve semavî heyetleri ezelî kabul ederek bunları "rabler" ve "ilâhlar" olarak isimlendirmişlerse de bu varlıklara Rabbü'l-erbâb'a mahsus mutlak ulûhiyet niteliklerini izafe etmemişlerdir.[255] Bu değerlendirme, görünürde çoklu ilâh tasavvuruna yaklaşan görüşlerin dahi nihai tahlilde mutlak anlamda eşit ve bağımsız birden fazla ilah fikrine ulaşmadığını göstermektedir.

2.4.1. "Bir" Kavramının Kavramsal Analizi

"Bir" (اَحَد) kavramı, ilâhî birlik düşüncesinin temellendirilmesinde merkezî bir rol oynadığından, bu lafzın hangi anlamlara delâlet ettiği ve bu anlamlardan hangilerinin zorunlu varlık hakkında kullanılmasının caiz olduğu meselesi hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Âmidî de bu bağlamda "bir" lafzına yüklenen çeşitli anlamları nakleder ve bunları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutar.[256]

Cüveynî ve Gazzâlî, "bir" kavramını "bölünmeyi kabul etmeyen varlık" şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma göre "bir", miktar, sınır ve ölçü gibi niceliksel

[255] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 85-86.
[256] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/89; Bkz: İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2013), 133.

belirlenimlerden münezzeh olan ve bu sebeple parçalanmaya elverişli bulunmayan varlığı ifade eder. Bu anlamın Allah Teâlâ hakkında kullanılmasını uygun görmektedirler.[257] Ne var ki Âmidî, bu tanımın ilâhî birliği ifade etme bakımından yeterli olmadığını ileri sürer. Ona göre "bölünmeyi kabul etmeme" özelliği yalnızca Allah'a özgü değildir, bazı varlıklar belirli açılardan tek ve benzersiz kabul edilebilir. Bu, ilâhî birlikten farklı, izafî ve sınırlı bir teklik anlamına karşılık gelir. Bu durumda söz konusu tanım ilâhî birliğe mahsus mutlak teklik anlamını ifade etmekte yetersiz kalır.[258] Âmidî ayrıca "bir" kavramının "çokluğun başlangıcı" olarak tanımlanmasını da problemli bulur. Zira bu durumda "bir", çokluk üzerinden açıklanmakta; oysa çokluk da "bir"in tekrarıyla oluşmaktadır. Bu karşılıklı bağımlılık, tanımı kısır döngüye sürüklemekte ve kavramsal açıklığı ortadan kaldırmaktadır.[259] Bunun yanı sıra bazı kelâmcılar "bir"i, "kendisinden bir kısmın kaldırılması ve bir kısmının bırakılması tasavvur edilemeyen şey" yahut "hakkında tekrar kast edilmeksizin çoğul ifade kullanılamayan varlık" şeklinde tanımlamışlardır.[260] Ancak Âmidî'ye göre bu tanımlar da önceki tanımlarda ortaya çıkan sakıncalardan bağımsız değildir. Zira bu tür tanımlar ya bölünmezlik üzerinden sınırlı bir anlam üretmekte ya da dilsel kullanımı esas alarak ontolojik bir kavramı yeterince temellendirememektedir.[261]

Filozoflar ise "bir" kavramını "çok olmayan ve çokluk içermeyen şey" şeklinde tanımlamışlardır. Cüveynî'ye göre bu tanım, özü itibarıyla kelâmcıların ileri sürdüğü tanımlarla örtüşmektedir. Zira filozoflar "çokluk" (kesret) kavramını sayısal çoğulluk, "çok olan" (kesîr) kavramını ise çoğulluğu içeren varlık anlamında kullanırlar. Bu nedenle onların tanımı da nihayetinde çokluğu ve bölünebilirliği nefyetmeye dayanmaktadır.[262]

Bütün bu değerlendirmelerin ardından Âmidî, "bir" kavramına tanım getirme çabasının temelde gerekli olmadığını ifade eder. Ona göre "bir", çokluğun başlangıç noktası olması bakımından nazarî değil, bedihî bir kavramdır. Bu nedenle bu kavrama dair yapılan açıklamalar hakikî anlamda tanım değil, yalnızca kavramı zihne yaklaştıran açıklayıcı işaretlerdir. Bu çerçevede "bir" kavramı, benzeri

[257] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 142; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 345; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 85.
[258] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/89.
[259] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/89.
[260] Bkz: Cüveynî, *eş-Şâmil,* 345.
[261] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/89.
[262] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 347.

bulunmama ve varlığı bakımından başkasına ihtiyaç duymama anlamlarında zorunlu varlık için kullanılabilir.[263]

Kâdı Abdülcebbâr'ın, Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet ettiği yaklaşıma göre ise "bir" kavramı Allah hakkında üç anlamda kullanılabilir: bölünmezlik, kıdem bakımından teklik ve sıfatlarda eşsizlik. Bu anlamlardan ilki, diğer varlıklar için de geçerli olabildiğinden ilâhî birlik açısından ayırt edici bir değer taşımazken son ikisi ilâhî birlik açısından gerçek bir kemal ve övgü ifade eder.[264]

Gazzâlî ise "bir" kavramını daha bütüncül bir şekilde ele alır. Ona göre Sânîu'l-âlem'in "bir" oluşu, hem zâtının sabitliğini ve varlığını ifade eder hem de O'ndan başka her türlü benzerlik ve ortaklığın nefyini içerir. Bu anlamda birlik, sübût ve selbi birlikte barındıran bir kavramdır. Gazzâlî ayrıca "bir" lafzının bazen derece ve mertebe bakımından eşsizliği ifade etmek için de kullanıldığını belirtir. Allah hakkında bu anlam daha yetkin bir şekilde geçerlidir, zira O, zâtı ve sıfatları itibarıyla mutlak anlamda eşsizdir.[265] Bu çerçevede Âmidî'ye göre "bir" kavramı, benzeri bulunmama, ontolojik bağımsızlık ve mutlak teklik gibi anlamlar itibarıyla Allah hakkında kullanılabilir. Buna karşılık izafî ve sınırlı birlik tasavvurları ilâhî zât için uygun değildir.[266]

Kavramsal analiz yalnızca "bir" lafzıyla sınırlı olmayıp onun türevi olan "tevhîd" kavramını da kapsamaktadır. Âmidî'ye göre "tevhîd" müşterek bir lafız olup bağlama göre farklı anlamlar kazanır. Bunlardan ilki birleşik olan şeylerin ayrılması, ikincisi bir fiilin tek bir fail tarafından gerçekleştirilmesidir. Üçüncü ve esas anlam ise Allah'ın birliğine inanmayı ifade eden itikadî içerimdir. Dördüncü anlamda ise tevhîd, kişinin Allah'ın birliğini dile getirmesi anlamına gelir.[267] Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye nispet edilen bu son kullanımın değerlendirilmesinde Âmidî, dilsel beyan ile içsel tasdikin birbirinden ayrılması gerektiğini vurgular. Buna göre bir kimsenin tevhîdi ifade etmesi, onun bu inancı gerçekten benimsediğini zorunlu

[263] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/90-291.
[264] Abdülcebbâr b. Ahmed Ebü'l-Hasan Kâdı'l-Kudât, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl,* thk. Muhammed Mustafa Hilmi – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî (Mısır: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'l'if ve't-tercüme, ts.), 4/241.
[265] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 142.
[266] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/291.
[267] Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/241.

olarak göstermez. Bu sebeple tevhîd kavramının bu kullanımında haberin doğruluğu ile inancın hakikati arasında epistemik bir ayrım yapılması gerekir.[268]

2.4.2. "Bir" Kavramının Ontolojik Statüsü ve Zât ile İlişkisi

"Bir" kavramının mahiyeti ve hususiyeti etrafında kelâmcılar arasında iki temel tartışma ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, söz konusu kavramın ontolojik statüsüne ilişkindir. Bu çerçevede "bir"in selbî bir mâna mı yoksa vücûdî bir mâna mı ifade ettiği meselesi tartışılmıştır. Bu konuda farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Ebû Hâşim el-Cübbâî, birliği selbî bir sıfat olarak değerlendirmektedir. Ona göre birlik, özünde "tek fert olan varlık dışında kalan her şeyin nefyedilmesi"nden ibarettir. Bu yaklaşımda birlik, müstakil ve olumlu bir varlık niteliği olarak değil, başkalarının yokluğu üzerinden kurulan bir olumsuzlama olarak anlaşılmaktadır. Buna karşılık Bâkıllânî, birliği isbâtî bir sıfat olarak kabul eder. Ona göre birlik, zâtın kendisinden ayrılmayan ve başkasına dayanma ihtiyacı duymayan zâtî bir niteliktir. Bu anlayışta birlik, yalnızca çokluğun nefyine indirgenmez, bilakis varlığın kendisine içkin bir hakikat olarak değerlendirilir.[269]

Âmidî, Bâkıllânî'nin, birliği isbâtî bir sıfat olarak gören görüşünü daha isabetli bulur. Zira ona göre, birliğin yalnızca selbî bir mâna olarak yorumlanması kavramın ontolojik içeriğini zayıflatmakta ve birtakım çelişkili sonuçlara yol açmaktadır. Şöyleki şayet birliğin anlamı sadece tek fert olan varlık dışındaki her şeyin nefyedilmesi şeklinde ele alınırsa bu durumda birlik yalnızca çokluğun yokluğu anlamına gelir. Yani "birlik" yokluk demek olur. Ancak bu kabul önemli bir çelişki doğurur. Zira çokluk, birimlerin birleşiminden oluşur. Eğer her bir "birim" yokluk anlamına geliyorsa bu durumda o birimlerden meydana gelen çokluk da yokluk olur. O hâlde çokluğu ortadan kaldırmak yani nefyetmek, varlık anlamına gelecektir. Bu da birlik kavramını dolaylı olarak varlık olarak tanımlamak anlamına gelir. "Çokluk" birlerin birleşmesinden meydana geliyorsa ve "bir"ler de varlığı ifade ediyorsa bu durumda "çokluk" ispatî olmuş olur. Bu da çokluğun hem yokluk hem de varlık ifade etmesini gerektirir ki bu açık bir çelişkidir ve aklen geçersizdir.[270]

---

[268] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/91; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 351.
[269] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/91; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 349.
[270] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/91; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 349; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/151; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 1/175.

Bu sebeple Âmidî'ye göre birlik, yalnızca çokluğun nefyinden ibaret olmayıp zât ile kaim olan vücûdî bir hakikati ifade etmektedir. Böylece "bir" kavramı ontolojik düzlemde müstakil ve subutî bir içerik kazanmakta, ilâhî zât ile ilişkisi de bu çerçevede temellendirilmektedir. Âmidî bu meselenin kelâmî tartışmaların ince noktalarından biri olduğunu vurgulamaktadır. Bu ontolojik tartışma doğrudan "bir" kavramının zât ile ilişkisi meselesine kapı aralamaktadır. Nitekim ikinci temel tartışma "bir" ile nitelenen bir zâtın bu vasfı nasıl taşıdığı sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda temel mesele "bir" sıfatının zâtın aynısı mı olduğu yoksa zâta zâit bir mana mı ifade ettiğidir.[271]

Bazı kelâmcılardan nakledildiğine göre bir varlık ancak kendisinde bulunan bir mâna sebebiyle "bir" olarak nitelendirilebilir. Bu durumda birlik, zâta zâit bir anlam olarak kabul edilmiş olur. Ancak Eş'arî kelâmcıların benimsediği görüşe göre "bir" herhangi bir illete veya zâta eklenen bir mâna sebebiyle değil, bizzat zâtın kendisi itibarıyla sabittir ve bu nedenle zâta zâit bir sıfat olarak düşünülemez. Zira bir şeyin "bir" oluşunun başka bir mâna ile temellendirilmesi söz konusu mâna için de aynı sorunun tekrar edilmesini gerektirir. Bu ise "birliğin de birliğe muhtaç olması" sonucunu doğurur ve nihayetinde teselsüle yol açar. Dolayısıyla birliğin herhangi bir haricî mâna ile değil, doğrudan zât ile kaim olduğu kabul edilmelidir. Bu anlamda zât, bizâtihi "vâhid"dir.[272]

Gazzâli de "bir" kavramının zorunlu varlık hakkında kullanıldığında zâta zâit bir sıfat olmadığını, aksine zâtın kendisine delâlet ettiğini belirtir. Bu sebeple tevhid meselesi, sübûtî sıfatlar çerçevesinde değil, daha çok selbî sıfatlar kapsamında ele alınır. Zira burada söz konusu olan, zâta ek bir nitelik isnadı değil, her türlü çokluk ve ortaklığın nefyidir.[273] Cüveynî; Bâkıllânî ve bazı kelâmcılara nispet edilen, "Allah Teâlâ birdir ve bu, "birlik" sıfatı sebebiyledir, bu sıfat da zâta zâittir" şeklindeki görüşü nakleder. Ancak bu yaklaşımın Eş'arî imamlarından sahih bir şekilde nakledilmediğini, bilakis şâz ve marjinal bir görüş olduğunu belirtir.[274] Fârâbî de birliğin zâtla doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder. Ona göre bir varlığın diğerlerinden ayrışmasını sağlayan şey, onun kendine özgü varlığıdır. Bu anlamda

[271] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/91.
[272] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/91; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 349; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 2/150.
[273] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 142.
[274] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 349.

her mevcut, mevcut olması bakımından "bir"dir. Ancak bu birlik, İlk Mevcut'ta en mükemmel ve en saf haliyle bulunur. Bu sebeple "bir" ismine en layık olan varlık zorunlu varlıktır.[275]

Razî "bir" kavramının zâta zâit bir sıfat olduğunu savunanların ileri sürdüğü delilleri sistematik biçimde nakleder. Bu deliller söz konusu kavramın "zâtı gereği zorunlu olmak"tan bağımsız bir anlam alanına sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.[276] Râzî *el-Metâlibü'l-ʿâliye*'de "bir"in zâta zâit olmadığını savunan görüşe kısaca temas ederken, "bir"in zâta zâit bir sıfat olduğunu ileri sürenlerin delillerini daha geniş bir şekilde ele alır. Ancak bu görüşleri aktarırken açık bir tercih ortaya koymaz ve tartışmayı "birisi şöyle diyebilir" şeklindeki ihtimalli ifadelerle sunar.[277] Buna karşın *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de de "bir"in sübûtî bir anlam ifade ettiğini temellendirmekle ve bu sıfatın zâta zâit olup olduğunu açıkça dile getirmektedir.[278]

2.4.3. İlâhî Birliğin Aklî Delilleri ve Epistemik Değeri

Allah'ın birliğinin hangi tür delillerle temellendirilebileceği meselesi kelâmcılar ile filozoflar arasında önem arz eden konulardan biridir. Âmidî, Allah'ın birliğini ispat bağlamında hem kelâmî geleneğin hem de felsefî literatürün ileri sürdüğü çeşitli delilleri ele alır ve bu delillerin ilzami olup olmadığı meselesini kapsamlı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutar. Onun genel yaklaşımı bu delillerin

---

[275] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla,* 46.

[276] Birinci delile göre, "bir" kavramı, hem zorunlu hem de mümkün varlıklar hakkında kullanılabilirken; "zâtı gereği zorunlu olmak" yalnızca Vâcibu'l-vücûd'a mahsustur. Bu durum, "birlik" ile "zâtî zorunluluk" arasında kavramsal bir ayrım bulunduğunu ve birincisinin ikincisinden farklı bir mâna ifade ettiğini ortaya koyar.
İkinci delil, zıtlık ilişkisi üzerinden temellendirilir. Buna göre "bir olmak", "çokluk" kavramının zıddıdır. Buna karşılık "zâtı gereği zorunlu olmak", "zâtı gereği zorunlu olmamak" ile zıtlık ilişkisi içindedir. Oysa bir kavramın zıddı tek olur, birden fazla bağımsız karşıtlığa sahip olması mümkün değildir. Bu nedenle "bir olmak" ile "zâtî zorunluluk" aynı mahiyetin farklı tezahürleri olarak görülemez, bilakis farklı kavramsal alanlara aittir.
Üçüncü delil, epistemolojik ayrım üzerinden kurulmuştur. Bir varlığın "bir" olduğunu bilmek, onun zorunlu ya da mümkün olduğunu bilmeye bağlı değildir. Aynı şekilde bir varlığın zorunlu olduğunu kavramak da onun bir mi yoksa çok mu olduğu bilgisini zorunlu kılmaz. Bu durum, iki kavramın farklı bilgi alanlarına tekabül ettiğini ve dolayısıyla mahiyet bakımından özdeş olmadığını gösterir.
Dördüncü delil ise kapsayıcılık ilkesine dayanır. "bir olmak" sıfatı, hem zorunlu hem de mümkün varlıklar hakkında kullanılabilirken, "zâtı gereği zorunlu olmak" yalnızca Vâcibu'l-vücûd'a mahsustur. Dolayısıyla mümkün varlıklarla ortaklaşa kullanılan bir sıfat ile yalnızca zorunlu varlığa ait olan bir sıfatın aynı mahiyete sahip olması düşünülemez. Bu da "birlik" ile "zâtî zorunluluk" arasında ontolojik bir ayrım bulunduğunu açıkça ortaya koyar. Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye,* 2/150-151.

[277] Bkz: Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye,* 2/150-151.

[278] Bkz: Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 1/175-176.

bağlayıcı olmadığı ve Allah'ın birliğinin akli değil ancak sem'î delillerle ispat edilebileceği yönündedir. Bu bağlamda dile getirilen başlıca deliller ontolojik delil ve temânu' delilidir.

Ontolojik delil özellikle filozofların Allah'ın birliğini ispat sadedinde sıklıkla başvurdukları delilllerden biridir. Nitekim Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sında bu delil kullanılmıştır.[279] Bu delile göre, zâtı gereği zorunlu olan iki ayrı varlığın tasavvur edilmesi hâlinde üç ihtimal söz konusu olur. Bu varlıklar ya bütün yönleriyle tamamen özdeştir ya her bakımdan birbirinden farklıdır ya da bazı yönlerden ortak, bazı yönlerden farklıdır. İlk ihtimalde ilahlar arasında hiçbir ayırt edici unsur kalmaz. Bu durumda iki ayrı varlıktan söz etmek anlamsız hâle gelir, zira hiçbir farklılık bulunmayan iki şeyin iki ayrı ontolojik birey olarak kabul edilmesi mümkün değildir.[280] Gazzâlî de bu ihtimali reddederken, çokluğun tasavvur edilebilmesi için zorunlu olarak ayırt edici bir farkın bulunması gerektiğini vurgular. Aksi takdirde iki varlık değil, tek bir varlık söz konusu olur.[281]

İkinci ihtimalde, yani iki varlığın her bakımdan tamamen farklı olduğu kabul edildiğinde iki varlığın aynı şekilde zâtı gereği zorunlu olması mümkün değildir. Zira iki varlık tamamen farklıysa, birinde bulunan zorunluluk niteliğinin diğerinde bulunması düşünülemez. Böylece iki ayrı zorunlu varlık tasavvuru geçersiz hâle gelir. Üçüncü ihtimalde yani iki varlığın bir yönden ortak başka bir yönden ise farklı olduğu durumda, ortaklık oluşturan yön ile farklılık arz eden yönün birbirinde farklı olması gerekir. Aksi hâlde aynı unsur hem birlik hem de ayrılık sebebi hâline gelir ki bu açık bir çelişkidir. Bu durumda şayet ortaklık, zorunlu varlık olma niteliğine dayanmıyorsa, bu durumda her iki varlığın da zorunlu varlık olduğu söylenemez.

[279] Bkz: İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 43; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla,* 39; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 87.
[280] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/93.
[281] Gazzâlî, bu durumu tek bir mahiyetin aynı anda ve aynı mekânda iki kez var olamayacağına ilişkin klasik bir örnekle temellendirilir: Aynı siyahlığın farklı yerlerde veya zamanlarda bulunması tasavvur edilebilir, ancak aynı anda ve aynı mekânda iki ayrı siyahlığın bir arada bulunması düşünülemez. Böyle bir durumda iki değil, yalnızca bir siyahlık söz konusu olur. İki varlığın hem mahiyet hem de nitelikler bakımından bütünüyle özdeş olmaları hâlinde onları birbirinden ayıracak herhangi bir kıstas kalmaz. Tek bir bireyi işaret ederek "Bu iki kişidir" demek apaçık bir çelişki teşkil ettiği gibi, zorunlu varlıkların tam bir özdeşlik içinde çoğalabileceğini söylemek de aynı ölçüde aklen imkânsızdır. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 143.

Buna karşılık ortaklık, zâtı gereği zorunluluk vasfına dayanıyorsa bu varsayım iki ayrı açıdan imkânsızlığı beraberinde getirir.[282]

Birinci gerekçe şöyledir: söz konusu zorunluluk ya her iki varlıkta bağımsız olarak gerçekleşmektedir ya da ayırt edici unsurla birlikte ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda, soyut bir mahiyetin dış dünyada belirlenimsiz şekilde var olduğu kabul edilmiş olur ki bu aklen mümkün değildir. İkinci durumda ise zorunluluk başka bir unsura bağlı hâle gelir. Bu durumda varlık, zâtı gereği zorunlu olmaktan çıkar ve başka bir unsura muhtaç hâle gelerek mümkün varlık statüsüne düşer. Benzer şekilde, eğer zorunlu varlık ortak ve ayırt edici unsurlardan oluşan bileşik bir yapı olarak düşünülürse bu durumda varlığı bu unsurlara bağlı hâle gelir. Bu ise onun zâtı gereği zorunlu olma niteliğini ortadan kaldırır. Bütün bu ihtimaller zâtı gereği zorunlu olan varlığın birden fazla olmasını kabullenmenin sonucu olarak ortaya çıktığı için bu durum muhal kabul edilmektedir.[283] Ancak Âmidî'ye göre bu delilin ikna ediciliği, "zorunluluk" kavramının nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Filozoflar bu delili bu kavramın vücûdî bir nitelik olarak kabul edilmesi üzerine bina etmişlerdir. Âmidî ise bunun selbî bir anlam taşıdığını ileri sürer. Ona göre zorunluluk, varlığa eklenen müstakil bir sıfat değil, varlığın başkasına ihtiyaç duymamasını ifade eden olumsuz bir belirlemedir.[284]

Filozoflar zorunluluğun vücûdî bir anlam taşıdığını temellendirmek üzere üç gerekçe ileri sürerler. İlk gerekçeye göre zorunluluk, varlığı pekiştiren bir niteliktir ve varlık yokluk ifade eden bir anlamla desteklenemeyeceğinden zorunluluğun olumlu bir anlam taşıması gerekir. Âmidî bu iddiayı reddeder ve zorunluluğun varlığı pekiştiren bir sıfat değil, dış nedene ihtiyaç duymamayı ifade eden selbî bir hüküm olduğunu belirtir. İkinci gerekçe, zıtlık ilişkisine dayanır. Buna göre zorunluluğun zıddı olan "zorunlu olmama" yokluk ifade ettiğine göre, zorunluluğun da vücûdî olması gerekir. Ancak Âmidî, zorunluluk kavramının yokluk hakkında da kullanılabildiğini belirterek bu çıkarımı geçersiz kılar. Nitekim "zorunlu yokluk" ifadesi, zorunluluğun ademî alanlara da nispet edilebildiğini göstermektedir. Üçüncü gerekçe ise zorunluluğun haricîliği ile ilgilidir. Filozoflara göre eğer zorunluluk selbî bir anlamdan ibaret olsaydı, dış dünyada herhangi bir varlık hakkında zorunluluk

[282] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/93.
[283] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/94.
[284] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/94.

isnadı yapılamazdı. Âmidî'ye göre ise zorunluluğun "haricî bir illetin yokluğu" anlamında selbî bir nitelik olarak anlaşıldığında bu durum zorunlu varlığın dış dünyada bulunmasına herhangi bir engel teşkil etmez.[285]

Âmidî bu eleştirilerin ardından bu kavramın selbî bir anlam taşıdığını temellendirmeye yönelir. Ona göre zorunluluk gerçekten vücûdî bir sıfat olsaydı bu sıfatın zorunlu varlığın zâtıyla ilişkisi üç ihtimalden biriyle açıklanmak zorunda kalırdı: ya zâtın aynısı olur ya zâtın bir parçasını teşkil eder ya da zâta sonradan eklenen müstakil bir sıfat olarak bulunurdu. Birinci ihtimal geçersizdir, zira bir varlık tasavvur edilirken onun zorunlulukla nitelendiğinin bilinmemesi mümkündür. Bu durum zorunluluk ile zât arasında epistemik bir ayrım bulunduğunu gösterir. Aynı gerekçe zorunluluğun zâtın bir parçası olduğu ikinci ihtimali de geçersiz kılar. Ayrıca zorunluluğun zâtın bir parçası olarak kabul edilmesi, zorunlu varlığın bileşik bir mahiyete sahip olmasını gerektirir ki bu sonuç, filozofların kendi ilkeleriyle de çelişir.[286]

Zorunluluğun zâta zâit bir sıfat olduğu üçüncü ihtimal de Âmidî tarafından hem istidlâlî hem ilzâmî delillerle geçersiz kılınır. İstidlâlî açıdan bakıldığında, zorunluluk ya zorunlu ya da mümkün olarak tasavvur edilebilir. Zorunlu olduğu kabul edilirse bu durumda zorunluluk zâttan bağımsız bir varlık hâline gelir ki bu, sıfatların zâta muhtaç olduğu ilkesine aykırıdır. Mümkün olduğu varsayıldığında ise bu durumda onunla vasıflanan varlığın da mümkün olması gerekir. İlzâmî açıdan ise bu görüş filozofların kendi prensipleriyle çelişmektedir. Zira onlar, zorunlu varlığın zâtına zâit hiçbir varoluşsal sıfat kabul etmezler. Buna göre zorunluluğun zâta sonradan eklenen bir nitelik olarak düşünülmesi, onların benimsediği metafizik ilkelere aykırıdır. Bu nedenle üçüncü ihtimal de geçersizdir.[287]

Âmidî'nin eleştirisi, ontolojik delilin bütünüyle reddinden ziyade, bu delilin dayandığı "zorunluluk" kavramının yeniden yorumlanmasına yöneliktir. Âmidî zorunluluğun vücûdî değil selbî bir anlam taşıdığını ileri sürmek suretiyle, filozofların kurduğu delilin kavramsal temelini sarsmakta ve ilâhî varlığın

[285] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/95.
[286] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/95.
[287] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/96.

temellendirilmesinde daha ihtiyatlı bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Temânuʿ delili ise kelâm literatüründe Allah'ın birliğini aklî temelde ispatlamak üzere geliştirilen en temel argümanlardan biri olup kelâmcıların büyük ölçüde başvurdukları merkezî bir burhan niteliği taşımaktadır.[288] Bu delil ilim, kudret ve irade gibi ilâhî sıfatlarla nitelendirilen iki ilahın varlığını farz ederek bu varsayımın doğurduğu imkânsız sonuçlar üzerinden tevhidi temellendirmeyi amaçlar. Delil, iki ilahın aynı anda aynı cisim üzerinde zıt iradelerde bulunmaları ihtimali üzerinden formüle edilir. Buna göre iki ilahtan birinin hareketi, diğerinin ise sükûnu irade ettiği varsayıldığında üç ihtimal ortaya çıkar: ya her iki irade birlikte gerçekleşir ya hiçbirinin muradı gerçekleşmez ya da yalnızca birinin iradesi tahakkuk eder. Birinci ihtimalde cismin aynı anda hem hareketli hem hareketsiz olması lazım gelir ki bu açık bir çelişkidir. İkinci ihtimalde her iki ilah da aciz kalmış olur ve bu durum ilahlıkla bağdaşmaz. Üçüncü ihtimalde ise birinin aciz olduğu ortaya çıkar ve bu durumda o ilah olarak tasavvur edilemez. Böylece bütün ihtimaller imkânsız sonuçlara götürdüğünden birden fazla ilahın varlığı aklen reddedilmiş olur.[289]

Bununla birlikte Âmidî, temânuʿ delilinin mutlak anlamda zorunlu bir burhan teşkil etmediğini, belirli varsayımlara dayandığı ölçüde geçerlilik kazandığını ileri sürer. Ona göre delilin işleyişi, iki ilah arasında zorunlu bir irade çatışmasının bulunduğu kabulüne bağlıdır. Oysa böyle bir çatışmanın çokluk varsayımının zorunlu sonucu olduğu söylenemez. Bu sebeple temânuʿ delilinde ortaya konan çelişki farazî bir senaryoya bağlıdır.[290]

Âmidî, bu eleştiriye karşı kelâmcıların geliştirdiği savunuları da aktarır. Bu çerçevede ileri sürülen gerekçelerden birincisine göre, bir ilah için tek başına mümkün olan bir fiilin, başka bir ilahla birlikte düşünüldüğünde imkânsız hâle gelmesi, mümkünün imkânsıza dönüşmesi anlamına gelir ki bu durum imkân kavramının mahiyetine aykırıdır.[291] İkinci gerekçede ise iradenin taallukunun sahihliğinin ezelî bir nitelik olduğu, dolayısıyla bu niteliğin birliktelik hâlinde

[288] Bkz: Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *el-Erbaʿîn fî usûli'd-dîn,* thk. Muhammed Hücâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/312; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 25; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 352; Cüveynî, *el-İrşâd,* 56; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 86; Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/275.
[289] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/97; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 151-152; Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* 4/275.
[290] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/96-97; Râzî, *el-Erbaʿîn,* 1/312; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 88-89.
[291] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/98;

ortadan kalkmasının düşünülemeyeceği ileri sürülür. Zira ezelî olan bir sıfatın sonradan etkisizleşmesi aklen imkânsızdır.[292] Üçüncü gerekçe şu şekilde temellendirilmektedir: Şayet iki ilahın birlikte bulunmaları durumunda, hareketi yahut sükûnu irade etme kudretlerinin ortadan kalktığı kabul edilirse bu ancak iki iradenin birbirine mütenâfî olması, yani karşılıklı olarak çelişip birbirini hükümsüz bırakması hâlinde mümkündür. Ancak tenâfî durumunda, her bir iradenin diğerinin varlığını ortadan kaldırması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Zira her bir iradenin sahihliğini ortadan kaldıran unsur, karşıt niteliğin yokluğu değil, bizzat varlığıdır. Bunun yanı sıra, sonucun varlığı sebebin varlığını gerektirdiğinden, iki iradenin yokluğu şeklindeki sonucun gerçekleşmesi, buna sebep olan iki iradenin de mevcut olmasını zorunlu kılar. Böylece aynı anda hem iki iradenin mevcut olduğu hem de ortadan kalktığı sonucu ortaya çıkar ki bu açık bir tenakuzdur. Dolayısıyla iki iradenin yalnızca birlikte bulunmaları sebebiyle hükümsüz hâle geldiklerini ileri süren yaklaşım, aynı şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirdiğinden aklen kabul edilemez bir sonuç doğurmaktadır.[293] Dördüncü gerekçe ise şu esasa dayanır: Her bir ilahın tek başınayken hareketi veya sükûnu irade edebilmesi, bizzat iradenin özüne bağlı bir husustur. Eğer iki ilah bir aradayken bunun ortadan kalktığı varsayılırsa iradenin özü ile ona ait olan bu nitelik birbirinden ayrılmış olur ki bu da hakikatlerin değişmesi anlamına gelir ve bu aklen imkânsızdır. Beşinci gerekçeye göre birliktelik hâlinde ortaya çıkan imkânsızlığın kaynağı araştırıldığında, bunun ne iradenin kendisinden ne iradeyi taşıyan zâttan ne de zâta ait diğer sıfatlardan kaynaklanabileceği anlaşılır. Zira böyle bir engel söz konusu olsaydı, aynı durum tek başına bulunma hâlinde de geçerli olurdu. Aynı şekilde bu imkânsızlık, diğer ilahın zâtına veya sıfatlarına da isnat edilemez; çünkü bir niteliğin bir zâtta sabit olması, zâtın dışındaki bir unsurla değil ancak o zâta kaim olan bir sıfatla mümkündür. Bu nedenle bir varlığın, kendisi dışında bulunan bir bilgiyle âlim olarak nitelendirilmesi nasıl sahih değilse bir zâta ait iradenin başka bir zâtın varlığı sebebiyle etkisizleştiğini söylemek de aynı ölçüde geçersizdir.[294]

Âmidî, bu gerekçeleri tek tek değerlendirerek önemli eleştiriler yöneltir. Ona göre birliktelik hâlinde imkânsız görülen fiilin, tek başına mümkün olan fiille özdeş

[292] Râzî, *el-Erbaʿîn,* 1/315; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/98.
[293] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/98.
[294] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/98-99.

kabul edilmesi doğru değildir. Zira tek başınalık hâlindeki imkân belirli bir şarta bağlıdır. Aynı şekilde birliktelik hâlindeki imkânsızlık da kendi şartına bağlıdır. Bu nedenle burada imkânın imkânsızlığa dönüşmesi değil, şartların değişmesine bağlı olarak hükmün değişmesi söz konusudur.[295] İkinci delile itiraz olarak Âmidî, iradenin taallukunun sahihliğinin vücûdî değil, ademî bir nitelik olduğunu ileri sürer. Ona göre bu sahihlik, gerçekte imkân anlamına gelir ve imkânın vücûdî değil ademî bir nitelik olduğu kabul edilmelidir. Bu sebeple ezelî olan bir nitelik ortadan kalkmış olmaz.[296] Üçüncü gerekçeye verdiği cevapta Âmidî, bir ilahın iradesinin aynı anda hem harekete hem de sükûne taalluk etmesinin imkânsızlığını esas alır. İki zıddın aynı anda irade edilmesi çelişmezlik ilkesi gereği aklen muhaldir. Buna karşılık bu iki fiilin alternatif ve ardışık biçimde irade edilmesi mümkündür. Bu tespit, yalnızca üçüncü gerekçeyi değil, aynı zamanda dördüncü ve beşinci gerekçeleri de dolaylı olarak hükümsüz kılar. Zira bu gerekçelerin tamamı, iradenin eşzamanlı olarak çelişik fiillere yönelmesinin mümkün olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa böyle bir yöneliş aklen imkânsızdır, irade ancak tercihe dayalı ve zamansal bir ardışıklık içinde anlaşılabilir.[297]

Âmidî, bu değerlendirmelerden sonra temânuʿ deliline yöneltilen yersiz itirazları ele alır ve bunların bağlayıcı olmayan zayıf iddialar olduğunu ortaya koyar.[298] Bu tutumu, Âmidî'nin entelektüel samimiyetini teslim eden metodolojik tutarlılığını yansıtmaktadır. Bu itirazlardan biri, ilâhî iradenin daima "daha evlâ olan" tarafa yönelmesi gerektiği iddiasına dayanır.[299] Evla olan taraf zorunlu olarak sadece bir olduğundan böyle bir kabul benimsendiğinde, iki ilahın iradelerinin zorunlu olarak aynı yönde birleşmesi gerekir ve bu durumda temânuʿ iddiası ortadan kalkar.

---

[295] Âmidî bu durumu temsilî bir örnekle açıklığa kavuşturur: Tek bir ilahın hareket veya sükûnu irade edebilmesi mümkün olmakla birlikte, aynı anda iki zıt fiili birlikte irade edememesi herhangi bir çelişki doğurmaz. Aynı şekilde iki ilahın birlikteliğinde ortaya çıkan imkânsızlık da bu türden şartlara bağlı bir durumdur. Dolayısıyla imkân ve imkânsızlık, mutlak kategoriler olmayıp bağlı bulundukları şartlara göre belirlenir, şartların değişmesiyle hükmün değişmesi ise aklî bir tenâkuz teşkil etmez. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/99.

[296] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/99.

[297] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/99.

[298] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/99.

[299] Buna göre ilahî irade ile tercih edilen bir şey ya karşıtına nazaran daha üstündür ya karşıtı kendisine nazaran daha üstündür ya da iki seçenek arasında hiçbir üstünlük yoktur. Karşıt durumun daha evla olduğu durumda iradenin evla olmayan fiile yönelmesi abes ve imkânsızdır. İki tarafın eşit olduğu durumda ise iki eşit seçenekten birinin sebepsiz tercih edilmesi söz konusu olacağından irade etmek irade etmemekten daha evla değildir. Dolayısıyla irade gerçekleşemz. Bu sebeple iradenin daima daha evlâ olana yönelmesi gerektiği ileri sürülür. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/99-100.

Ancak Âmidî'ye göre bu iddianın geçerli olabilmesi için ilâhî fiillerin zorunlu olarak bir gaye ve maslahat çerçevesinde gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerekir. Oysa kelâmcılar bu tür bir zorunluluğu reddederler. Bu nedenle söz konusu itiraz geçersizdir. Bir diğer itiraz, ilahların gerçekleşecek olanı zorunlu olarak bildikleri ve bu nedenle iradelerinin aynı yönde birleşeceği iddiasına dayanır. Âmidî'ye göre burada bilgi ile irade arasındaki ilişki ters kurulmuştur. Gerçekte bilgi iradeye tâbidir, yani bilinen şey irade edilmiş olan şeydir. Dolayısıyla bilginin iradeyi zorunlu olarak belirlediği iddiası temelsizdir. İradelerin farklılaşmasının mümkün olmasının, bu farklılaşmayı fiilen gerçekleşmesini zorunlu kılmadığını ileri süren üçüncü itiraza karşılık Âmidî mümkün kavramının doğru anlaşılması gerektiğini belirterek cevaplar. Buna göre mümkün olan şey, gerçekleştiğinde imkânsızlık doğurmayan şeydir. Oysa iki iradenin fiilen çatışması, açık bir çelişki doğurduğundan mümkün değildir. Bu nedenle iradelerin farklılaşmasının "mümkün" olduğu iddiası geçerliliğini yitirir.[300]

Bütün bu tartışmaların sonunda Âmidî'nin temânuʿ deliline yaklaşımının ne mutlak bir reddiye ne de kayıtsız bir kabul olduğu görülmektedir. O, bir yandan delilin lehine ileri sürülen gerekçeleri ve bunlara yapılan itirazları sistematik biçimde değerlendirmekte, diğer yandan bu delile yöneltilen temelsiz eleştirin bertaraf etmektedir. Bu yönüyle temânuʿ delili güçlü olmakla birlikte tartışmaya açık ve eleştiriye imkân tanıyan bir aklî delil olarak konumlandırılmaktadır.

Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*'da aklî delillerle alakalı böyle bir tutum izlerken, dikkat çekici biçimde *Gâyetü'l-merâm* eserinde Allah'ın birliği konusunda hem ontolojik delile hem temânu' deliline açıkça yer vermektedir.[301] Âmidî'nin eserlerinin kronolojik sıralaması dikkate alındığında ve *Gâyetü'l-merâm*'ın *Ebkârü'l-efkâr*'dan önce kaleme alındığı kabul edildiğinde, onun Allah'ın birliğinin ispatı konusunda zaman içerisinde yaklaşım değişikliğine gitmiş olduğu görülmektedir. Zira *Gâyetü'l-merâm*'da ulûhiyetin birliğini temellendirmek üzere aklî delillere açık biçimde yer verilmişken, *Ebkârü'l-efkâr*'da bu konuda aklî istidlâllerin geri planda tutulduğu ve sem'î delilin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

[300] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/99-100.
[301] Bkz: Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 153-155.

Aşağıdaki karşılaştırma tablosu, Âmidî'nin bu iki temel eserinde tevhide dair sunduğu aklî ve sem‘î delillerin metodolojik kıyasını ortaya koymaktadır:

Metodolojik Kriter	Gâyetü'l-merâm'daki Yaklaşım	Ebkârü'l-efkâr'daki Yaklaşım
Eserin Genel Üslûbu ve Karakteri	Daha geleneksel bir kelâm üslûbunu yansıtır.	Kelâmî ve felsefî unsurları bir araya getiren sentezci ve tahkike dayalı bir karakter taşır.
Aklî Delillerin Rolü ve Değeri	Tevhidi temellendirmek üzere aklî delillere açık ve öncelikli biçimde yer verir.	Aklî istidlâller geri planda tutulur. Aklî delillerin burhanî/yakînî kesinlik üretmediği savunulur.
Sem‘î Delillerin Konumu	Aklî delillerin gölgesinde, daha çok tamamlayıcı veya ikincil düzeydedir.	Tevhid gibi kesinlik gerektiren bir itikad meselesinde nihai, belirleyici ve bağlayıcı dayanak sem‘î delillerdir.
Temânu‘ Deliline Metodolojik Yaklaşım	Geleneksel kelâm metoduna uygun olarak tevhidi ispatlayan güçlü bir aklî argüman olarak doğrudan kullanılır.	Güçlü olmakla birlikte tartışmaya açık, eleştiriye imkân tanıyan ve mutlak anlamda burhan teşkil etmeyen bir delil olarak konumlandırılır.
Ontolojik/İmkân Deliline Bakış	İlâhî birliği ispat sadedinde hudûs deliliyle birlikte aklî bir dayanak olarak açıkça zikredilir.	Filozofların ontolojik istidlâllerinin karşı ihtimalleri tümüyle dışlayamadığı için burhanî kesinlikten uzak olduğu savunulur.
Üretilen Bilginin Epistemik Statüsü	Aklî temellendirmelerin doğrudan yakînî ve bağlayıcı bilgi ürettiği varsayılır.	Aklî istidlâllerin ürettiği bilginin en fazla zannî veya nazarî düzeyde kaldığı tespiti yapılır.
Yöntemsel Karakter	İspat ve sonuç merkezli geleneksel bir kelâm diyalektiği hâkimdir.	Doğrudan pozisyon tesis etmek yerine, mevcut aklî pozisyonların istidlâl zeminini ve sınırlarını sorgulayan analitik bir yöntem hâkimdir.

Tablo 1: Âmidî'nin Gâyetü'l-Merâm Ve Ebkârü'l-Efkâr Eserlerinde Tevhide Dair Sunduğu Aklî Ve Sem‘î Delillerin Metodolojik Kıyası

Âmidî, Allah'ın birliğini temellendirmek üzere bu iki delil dışında ileri sürülen diğer bazı aklî delillere de yer vermekte ve bu delilleri eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bu çerçevede zikrettiği delillerden ilki Mu‘tezile kelâmcıları ile Bâkıllânî tarafından ileri sürülen epistemolojik temelli bir istidlâldir. Bu yaklaşıma göre, hâdis varlıkların mevcûdiyeti, kendi kendilerine kaim olamayacaklarını ve

zorunlu olarak bir müessire ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bu ihtiyaç zinciri nihai olarak tek bir yaratıcıya ulaşmayı gerektirir, dolayısıyla birden fazla ilahın varlığına yer bırakmaz. Âmidî'ye göre bu delilin dayandığı temel öncül, "bir şeyin varlığına dair delil bulunmadığı takdirde onun yokluğuna hükmedilir" şeklindeki kabuldür. Ancak bu ilke geçerli değildir. Zira bir şey hakkında doğrudan delil bulunmaması onun yokluğunu zorunlu kılmaz. Bu nedenle söz konusu istidlâl zorunlu bir sonuç üretme gücünden yoksundur.[302]

İkinci delil iki ilahın varlığını kabul ederek bunların ilahlık sıfatlarında tam bir eşitliğe sahip oldukları varsayımına dayanır. Bu durumda meydana gelen bir varlığın ya bu iki ilahtan yalnızca birine ya her ikisine birlikte ya da hiçbirine nispet edilmesi gerekir. Ancak bu ihtimallerin her biri aklen problemli sonuçlar doğurmaktadır. Varlığın yalnızca birine nispet edilmesi aralarında ayırt edici hiçbir fark bulunmayan iki varlıktan birinin diğerine tercih edilmesini gerektirir ki bu temelsiz bir tercihtir. Her ikisine birlikte nispet edilmesi ise tek bir fiilin iki bağımsız kudret tarafından gerçekleştirilmesini gerektirir ve bu da aklen imkânsızdır. Varlığın hiçbirine nispet edilmemesi ise iki ihtimali gündeme getirir: ya varlık kendiliğinden meydana gelmiştir ya da başka bir yaratıcıya dayanır. Birincisi yaratılmışlık olgusuyla çeliştiği için geçersizdir. İkincisi ise ya başka bir ilahı kabul etmeyi gerektirir ki bu sonsuz teselsüle yol açar ya da ilah olmayan bir varlığa yaratma kudreti nispet etmeyi gerektirir ki bu da ayrıca imkânsızdır. Bu durumda söz konusu varsayım zorunlu olarak imkânsız sonuçlara götürmektedir.[303]

Bununla birlikte Âmidî, bu delile yöneltilebilecek önemli bir itiraza dikkat çekerek bu delili reddeder. Buna göre iki ilahın ilahlık sıfatlarında ortak olması onların mutlak anlamda özdeş olduklarını gerektirmez. Ortaklık yalnızca zorunlu sıfatlar düzeyinde kalabilir, zât bakımından ise farklılık bulunabilir. Bu durumda mutlak eşitlik ortadan kalkacağından yaratma fiilinin yalnızca birine nispet edilmesi mümkün hâle gelir. Ayrıca yaratma fiilinin doğrudan zâttan değil, kudret ve iradeye bağlı bir tercih sonucu gerçekleştiği kabul edildiğinde, iki ilahtan birinin fiili gerçekleştirmesi, diğerinin ise buna katılmaması aklen mümkündür. Âmidî, ayrıca bu delilin Mu'tezile'nin ilkeleriyle de çeliştiğini belirtir. Zira Mu'tezile, mahiyet

[302] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/96; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 153.
[303] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/1001-103.

bakımından özdeş olan iki şey arasında ayırt edici bir özellik bulunamayacağını kabul etmektedir. Buna rağmen, kendileri mahalde kaim olmayan irade, mahalde kaim olan iradenin birbirine eşit olduğunu ama bunlardan birinin mahalle muhtaç olmadığını, diğerinin ise muhtaç olduğu şeklinde bir ayrım ortaya koymuşlardır. Bu ise kendi ilkeleriyle açık bir tutarsızlık doğurmaktadır.[304]

Üçüncü delil iki ilahın varlığının kabulü hâlinde ortaya çıkacak sonuçların epistemolojik imkânsızlıklara yol açacağı varsayımına dayanır. Buna göre her iki ilahın ilâhlık sıfatlarında tam bir eşitliğe sahip olduğu ve aralarında zaman, mekân, zâtî olmayan sıfatlar veya fiilin meydana gelmesini sağlayacak herhangi bir bilgi bakımından hiçbir fark bulunmadığı kabul edilirse, meydana gelen her fiilin her iki ilah tarafından eşit şekilde gerçekleştirilmesi gerekir. Bu durumda ortaya çıkan varlıklar arasında hiçbir ayırt edici özellik bulunmayacağından, bunların birbirinden temyiz edilmesi ve dolayısıyla bilinebilir olmaları imkânsız hâle gelir.[305]

Âmidî, bu delilin de kesin bir burhan teşkil etmediğini belirtir. Ona göre, sıfatlarda tam benzerlik bulunması zâtlarda özdeşlik bulunduğunu gerektirmez. Zâtlar arasındaki varsayılan bir farklılık, mutlak eşitlik iddiasını ortadan kaldırır ve delilin temelini zayıflatır.[306] Ayrıca iki ilahın aklî olarak ayırt edilememesi, ayırt edici bilginin mutlak anlamda imkânsız olduğunu göstermez. Zira böyle bir bilginin ilah tarafından zarurî olarak yaratılması mümkündür. Hatta böyle bir bilginin fiilen elde edilemediği kabul edilse bile bu durum söz konusu varlıkların gerçekte mevcut olmadığını gerektirmez. Çünkü bilginin yokluğu bilinenin yokluğunu zorunlu kılan bir ilke değildir.[307]

Âmidî, Allah'ın birliğine dair ileri sürülen bu aklî delillerin mutlak anlamda bağlayıcı ve yakîn gücüne sahip olup olmadığını temelden problematize eder. Ona göre gerek filozofların ontolojik istidlâlleri gerekse kelâmcıların özellikle temânuʿ delili başta olmak üzere geliştirdikleri aklî argümanlar nihai kesinlik düzeyine ulaşmamaktadır. Zira bu deliller ya belirli ön kabullere dayanmakta ya da karşı ihtimalleri tümüyle dışlayacak zorunlu bir epistemik yapı arz etmemektedir. Bu durum söz konusu istidlâllerin burhanî değil, en fazla zannî veya nazarî bilgi üretme

[304] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/103-104.
[305] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/104.
[306] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/104.
[307] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/105.

kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Âmidî'ye göre itikadî bakımdan kesinlik gerektiren bir mesele olan ilâhî birlik, yalnızca aklî istidlâle dayanılarak temellendirilemez, aksine bu konuda kesinliğin temini, vahyin açık ve bağlayıcı beyanına dayanan sem'î delillerle mümkündür. Nitekim o, Mu'tezile âlimlerinden bazılarının da benzer şekilde aklî delillerin sınırlarına dikkat çekerek nihai temellendirmeyi sem'î alana dayandırdıklarını belirtir.[308]

Bu bağlamda Allah'ın birliğine en açık ve kesin biçimde delalet eden sem'î delil olarak şu ayet zikredilir: *"Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, mutlaka ikisi de fesada uğrardı."*[309] Bu ayet, çoklu ilah tasavvurunun zorunlu olarak kozmik düzende bir bozulma ve çatışma doğuracağını haber vermektedir. Oysa müşahede edilen âlem, belirli bir düzen, süreklilik ve uyum arz etmektedir. Bu durum çoklu ilah varsayımının zorunlu sonucu olan fesadın fiilen gerçekleşmediğini göstermektedir. Buradan hareketle klasik mantığın "lâzımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerektirir" ilkesi işletilerek, çoklu ilah fikrinin geçersizliği ortaya konulur. Ancak bu çıkarım yalnızca formel bir kıyas olmaktan ibaret değildir, aynı zamanda ontolojik düzen ile ilâhî birlik arasında kurulan zorunlu ilişkiye işaret eder. Zira âlemde gözlemlenen düzen tek bir ilâhî iradenin hâkimiyetini zorunlu kılmakta, çoklu iradelerin varlığı ise bu düzenin sürekliliğiyle bağdaşmamaktadır.[310]

Âmidî, bu sem'î delilin taşıdığı mantıkî yapıyı benimsedikten sonra, ona yöneltilmesi muhtemel itirazları da göz önünde bulundurur. Bu çerçevede hem lafzî hem de aklî düzlemde ileri sürülebilecek eleştirileri sistematik biçimde ele alarak her birine cevap verir.[311] Bu değerlendirmeler ışığında Âmidî'nin yaklaşımı, aklî istidlâlin tamamen reddi şeklinde anlaşılmamalıdır. O, aklî delilleri bütünüyle değersizleştirmez, bilakis onların belirli bir ikna ve açıklama gücüne sahip olduğunu kabul eder. Ancak bu delillerin kesinlik üretme iddiasını sınırlandırır ve onları epistemik olarak tali bir konuma yerleştirir. Buna karşılık, ilâhî birlik gibi itikadî bakımdan nihai kesinlik gerektiren bir meselede, belirleyici ve bağlayıcı olanın sem'î delil olduğunu vurgular.

---

[308] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/93-106.
[309] el-Enbiyâ, 21/22.
[310] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/106.
[311] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/107-112.

2.5. Zorunlu Varlığın Ontolojik Sıfatları

Allah'ın hayy, âlim, mürîd, kâdir, semî', basîr ve mütekellim olarak nitelendirilmesi hususunda İslâm düşüncesinde genel bir ittifak mevcuttur. Bununla birlikte bu nitelemelerin Allah'a zâtından ayrı sıfatların nispetini gerektirip gerektirmediği meselesi önemli bir ihtilaf alanı teşkil etmektedir. Tartışma, öz itibarıyla Allah'ın âlim oluşunun zâtının ayniyetiyle mi gerçekleştiği yoksa ilim adı verilen müstakil bir sıfat aracılığıyla mı temellendirildiği sorusu etrafında yoğunlaşmaktadır. Aynı problem hayat, irade, kudret, sem', basar ve kelâm sıfatları için de geçerlidir. Bu bağlamda mesele, söz konusu sıfatların ontolojik bir gerçekliğe sahip olup olmadığı ve Allah'ın zâtı dışında, zâta zâid sıfatların kabul edilip edilemeyeceği sorularına indirgenebilir. Nitekim bu noktada Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile Mu'tezile ve filozoflar arasında belirgin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.[312]

Âmidî, Eş'arî kelâmcıların sübûtî sıfatların varlığını benimsediklerini açıkça ifade eder. Buna göre Allah, bir kudret ile kâdir, bir irade ile mürîd, bir ilim ile âlim, bir kelâm ile mütekellim, bir sem' ile duyan, bir basar ile gören ve bir hayat ile diridir. Bu sıfatların tamamı mevcûd, ezelî ve vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zâtına zâid hakikatler olarak kabul edilir.[313] Buna karşılık Âmidî, filozoflar ile Mu'tezile'nin söz konusu sıfatların müstakil varlığını reddettiklerini ve bu tür nitelemeleri zâta indirgediklerini belirtir.[314]

2.5.1. Filozoflar ve Mu'tezile'de İlâhî Sıfatların Nefyi: Görüşler ve Deliller

Filozoflar ilâhî sıfatlar meselesini tevhid ilkesini koruma kaygısı çerçevesinde ele almış ve zâtta her türlü ontolojik çokluğu dışlayan bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu doğrultuda Allah'a nispet edilen sıfatlar, zâttan bağımsız hakikatler olarak değil, zâtın farklı yönlerden kavranmasına imkân veren aklî itibarlar şeklinde yorumlanmıştır.[315]

---

[312] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/209.
[313] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/265; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 38, Karşılaştırma için bkz: Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 3/224; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/209; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 621; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 195; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 175.
[314] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/265; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 38; Bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* 172; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 3/224.
[315] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 176.

Bu yaklaşımın ilk sistematik formülasyonlarından biri Fârâbî'de görülür. Fârâbî'ye göre İlk Varlık, cevheri itibarıyla bilfiil akıldır, zira bir varlığın bilfiil akıl ve akleden olmasına engel teşkil eden husus, onun madde ile irtibatlı olmasıdır. Maddeden münezzeh olan İlk Varlık ise bilfiil akıl, âkil ve ma'kuldür. Ancak bu üçlü niteleme, zâtta herhangi bir ayrışmaya işaret etmez, bilakis tek ve basit bir cevherin farklı açılardan ifade edilmesinden ibarettir. Bu nedenle akıl, âkil ve ma'kul ayrımı ontolojik değil, kavramsal bir ayrımdır. Aynı yaklaşım Allah'ın âlim ve hayy oluşu için de geçerlidir. İlk Varlık, bilen ve bilinen olmak için zâtı dışında bir yetkinleştiriciye unsura muhtaç değildir; O, bilmesi ve bilinmesi bakımından cevheri itibarıyla yetkindir. Bu nedenle O'nun zâtını bilmesi zâtından başka bir şey değildir. Bu çerçevede O, bilen, bilinen ve bilginin kendisi olarak nitelendirilir. Benzer şekilde hayy olmasının anlamı en yetkin ma'kulleri en yetkin akılla idrak etmek yahut en üstün malûmu en üstün ilimle bilmektir. Ancak bu nitelemeler, ontolojik bir çokluğa değil, tek bir zâtın farklı yönlerden ifade edilmesine işaret eder.[316]

Fârâbî'de ilke düzeyinde ortaya konulan bu yaklaşım İbn Sînâ'da daha kapsamlı bir metafizik çerçeve içerisinde sistematik hâle getirilir. İbn Sînâ, zorunlu varlığa nispet edilen sıfatların isimlendirme düzeyinde mümkün varlıklardaki karşılıklarıyla ortaklık taşıyabileceğini kabul etmekle birlikte bu sıfatların hakikat bakımından tamamen farklı olduğunu vurgular. Bu farklılık, zorunlu varlığın maddeden ve imkân kategorisinden bütünüyle münezzeh oluşundan kaynaklanır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlıkta irade insandaki gibi bir gaye ve faydaya yönelen bir yeti değildir, bilakis zâtın aklî yetkinliğinin zorunlu bir tezahürü olarak ortaya çıkar ve varlıkların sudûru bu zorunluluğun sonucu olarak gerçekleşir. Benzer şekilde hayat da insandaki gibi farklı kuvvelere dayanan bir yetkinleşme süreci değil, küllî idrak ile fiilin aynı ilkeye dayanmasıdır. Bu sebeple zorunlu varlıkta idrak ve fiil tek bir hakikatte birleşir. Bu çerçevede ilim, irade ve kudret gibi nitelikler, zâta zâid sıfatlar olarak değil, zâtın kendisinin farklı açılardan ifade edilmesidir. Özellikle kudret, zâtın küllü akletmesinin bizzat kendisi olarak anlaşılır ve herhangi bir dış referansa dayanmaz. Böylece zorunlu varlıkta çokluk doğuracak her türlü ontolojik ayrım reddedilir.[317]

---

[316] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla,* 46-48.
[317] İbn Sînâ, *eş-Şîfâ (İlahiyyat),* 366.

İbn Sînâ, zorunlu varlığa nispet edilen ilk sıfatın "mevcut olmak" olduğu ve ilahi sıfatların esas itibarıyla selbî ve izâfî mânalar taşıdığını savunur. Buna göre zorunlu varlığa "bir" denilmesi, bölünebilirliğin ve ortaklığın nefyini, "cevher" denilmesi ise bir mevzûda bulunmanın reddini ifade eder. "İlk", "illet" ve "yaratıcı" gibi nitelemeler ise zorunlu varlığın âlemle olan ilişkisini ifade eden izâfî kavramlardır. Aynı şekilde "cevâd" nitelemesi, izafet ve selbe ek olarak zorunlu varlığın zâtı için herhangi bir gaye gözetmemesini ifade eder. "Hayr" nitelemesi ise ya O'nun kuvve ve noksanlıktan münezzeh oluşunu (selbî yön), ya da tüm kemal ve düzenin ilkesi olmasını (izafî yön) dile getirir. Bu çerçevede zorunlu varlığa nispet edilen sıfatların hiçbiri, zât itibarıyla bir parçalılık ya da çokluk gerektirmez, bilakis bunların tamamı tek ve basit bir zâtın farklı açılardan kavranmasına yönelik aklî itibarlar olarak değerlendirilmelidir.[318]

Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar anlayışı ise temelini Allah'ın zâtından ayrı ezelî sıfatların reddi oluşturmaktadır. Buna göre Allah'ın âlim, kâdir, hayy, semîʿ ve basîr olması kabul edilmekle birlikte, bu nitelemelerin zâttan ayrı ezelî mânaların varlığını gerektirdiği reddedilmiştir. Mu'tezilîler, Allah'ın ezelden beri zâtıyla (bi-nefsihî) âlim ve kâdir olduğunu, O'nun kendisi, kendisinden başka veya kendisinin bir parçası olan bir ilimle âlim olmasının câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.[319]

Sıfatların nefyi düşüncesi, Mu'tezile'nin kurucu isimlerinden Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) kadar uzanmaktadır.[320] O, tevhidi ispat etmek amacıyla zât-sıfat arasında muhtemel bir ayrım ya da ayrışma anlamına gelebilecek her türlü yaklaşımı reddetmiş ve zât-sıfat birliğini kabul etmiştir.[321] Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (235/849) göre Allah'ın ilmi O'nun zâtının aynıdır; kudret, semʿ, basar, hikmet ve diğer zâtî sıfatlar da aynı şekilde değerlendirilmelidir. Buna göre Allah'ın âlim olduğunu söylemek, zâtının aynı olan ilmi ispat etmek, O'ndan cehli nefyetmek ve bir malûma delâlet etmek; kâdir olduğunu söylemek ise zâtının aynı olan kudreti ispat etmek, aczi nefyetmek ve bir makdûra delâlet etmek anlamına gelir. Bununla birlikte Ebü'l-

[318] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 367-368.
[319] Kâ'bî, *el-Mekâlât,*249; Ali b. İsmail Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950), 2/156-157.
[320] Muhammed Adülhâdî Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye el-felsefiyye* (Kahire: Matbaʿatü Lecneti't-teʾlîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1946), 80.
[321] Muhammed Ammara, *Mutezile Ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu,* Çeviren: Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 71.

Hüzeyl, ilim ile kudretin birbirinin aynı veya gayrı olduğunu söylemediği gibi, "Allah'ın ilmi O'nun kendisidir" ifadesinden hareketle "Allah ilimdir" denilmesini de kabul etmemiştir.[322] Benzer şekilde Nazzâm zâtî sıfatların zâttan ayrı mânalar olarak varlığını reddederek Allah'ın bir ilim, kudret veya hayat sebebiyle değil, zâtıyla âlim, kādir ve hayy olduğunu savunmuştur. Ona göre bu nitelemeler zâttan başka ezelî mânaların varlığını değil, Allah'ın zâtını ve O'ndan karşıt anlamların nefyini ifade eder. Nazzâm, bu nitelemelerin birbirinden farklı oluşunu da zâtta ayrı sıfatların bulunmasıyla değil, nefyettikleri karşıt anlamların farklılığıyla açıklamıştır.[323]

Mu'tezile, zâttan ayrı ezelî sıfatları reddederken birtakım aklî gerekçelere de başvurmuştur. İlim sıfatı üzerinden geliştirilen temel argümana göre Allah bir ilimle âlim olsaydı, bu ilim ya O'nun kendisi, ya O'ndan başka yahut O'nun bir parçası olurdu. İlmin Allah'ın kendisi kabul edilmesi, ona ibadet ve ondan bağışlanma talebini câiz kılmak gibi sonuçlara yol açarken, Allah'tan başka kabul edilmesi durumunda ilmin ezelî veya hâdis olması gerekirdi. Ezelî olması Allah'ın yanı sıra başka bir kadîmin varlığını, hâdis olması ise Allah'ın bu ilmin meydana gelmesinden önce âlim olmamasını gerektirirdi. Bu sebeple Mu'tezilîler söz konusu ihtimallerin tamamını geçersiz kabul etmişlerdir.[324]

Bununla birlikte söz konusu anlayışın gelişiminde, İslâm düşüncesinin diğer dinî ve felsefî geleneklerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan tartışmaların da etkili olduğu belirtilmiştir.[325] Nitekim Eş'arî, Mu'tezile'nin sıfat anlayışını filozofların görüşleriyle ilişkilendirmektedir. Ona göre filozoflar ezelden beri var olan bir "ayn"ın bulunduğunu ve bunun üzerine bir şeyin zaide olmadığını söylemekle yetinirken, Mu'tezilîler benzer bir düşünceyi Allah'ın ilim, kudret, hayat, semʿ ve basar gibi zâtından ayrı sıfatlara sahip olduğunu nefyetmek suretiyle ifade etmişlerdir. Eş'arî ayrıca Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın sıfat anlayışının Aristoteles'ten esinlendiğini açıkça ifade ederek Ebü'l-Hüzeyl'in söz konusu düşünceyi farklı bir lafızla ifade ettiğini ileri sürmektedir.[326] Benzer şekilde Şehristânî bu görüşün

[322] Kâ'bî, *el-Mekâlât,* 250; Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,*2/157; Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 80.
[323] Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/159; Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 80-81.
[324] Kâ'bî, *el-Mekâlât,* 249.
[325] Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye,* 80.
[326] Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/157.

başlangıçta henüz olgunlaşmış bir mahiyet arz ederken Vâsıl b. Atâ bu düşünceyi, iki kadîm ve ezelî ilâhın varlığının imkânsızlığı hususundaki genel kabulden hareketle açık bir biçimde temellendirmeye çalışmıştığını dile getirir. Sonraki Mu'tezilî düşünürler ise filozofların eserleriyle karşılaşmalarının ardından sıfatlar meselesini daha sistematik biçimde ele almışlardır. Bu süreçte ilâhî sıfatlar Allah'ın âlim ve kâdir oluşuna irca edilmiş; söz konusu iki nitelik Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) tarafından kadîm zâta ilişkin iki itibar, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından ise iki hâl olarak açıklanmıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise bunları tek bir sıfata, yani âlimiyyete irca etme eğilimi göstermiştir. Şehristânî bu yaklaşımın filozofların görüşünün aynısı olduğunu belirtir.[327]

Âmidî, filozofların ve Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar yaklaşımını özetleyerek, onların zorunlu varlık hakkında kullanılan nitelemeleri üç kategoriye ayırdıklarını belirtir: doğrudan zâta delalet eden isimler, selbî nitelemeler ve izâfî nitelemeler. Buna göre "zât", "mevcut", "mahiyet" ve "şey" gibi ifadeler doğrudan zâtı ifade ederken, "vâcip" nitelemesi başkasına muhtaç olmamanın nefyini dile getirir. "İlke", "illet" ve "yaratıcı" gibi ifadeler ise zorunlu varlığın mümkün varlıklarla olan ilişkisini yansıtan izâfî nitelemelerdir. Ayrıca bu bu tür ifadeler, zorunlu varlığın zâtında müstakil bir çokluğa işaret etmez, aksine O'nun mümkün varlıklarla olan ilişkisinin farklı yönlerden dile getirilmesinden ibarettir.[328] Bu indirgemeci yaklaşım, Gazzâlî tarafından kavramsal düzeyde eleştirilmiştir. Gazzâlî, "âlim" ve "mevcûd" gibi sıfatların aynı anlama indirgenmesinin, dilsel tekrar ve anlamsal boşluk doğurduğunu ileri sürer. Eğer bu sıfatlar arasında hiçbir anlam farkı yoksa ilâhî nitelendirmeler anlamsız hâle gelir, eğer bir fark kabul edilirse bu farkın zâta ait bir nitelik olarak kabul edilmesi gerekir. Aynı problem "âlim" ve "kâdir" sıfatları için de geçerlidir. Bu durumda filozofların reddettiği şeyin, gerçekte yalnızca terminolojik düzeyde kaldığı ve ontolojik düzeyde bir ayrımın zımnen kabul edildiği ortaya çıkar.[329]

---

[327] Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Ebi'l-Feth Tâcüddîn Lisânüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* thk. Emîr Ali Mühennâ – Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 60.

[328] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/266-267.

[329] Gazzâlî bu durumu şöyle temellendirir: "âlim" lafzının ifade ettiği anlam ile "mevcâd" lafzının ifade ettiği anlamın aynı olup olmadığı sorulmalıdır. Eğer bu iki anlamın aynı olduğu ileri sürülürse, "O hem mevcuttur hem âlimdir" diyen kimse, gerçekte "O mevcuttur ve mevcuttur" demiş olur ki bu açık bir anlamsal tekrar olur. Şayet "âlim" kavramında varlığa ek bir anlam bulunduğu kabul edilirse, bu fazlalığın söz konusu zâta mahsus olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Eğer bu anlamın zâta

Âmidî, ilâhî sıfatları nefyedenlerin görüşlerini naklederek bunları eleştirel bir tahlile tâbi tutar. Bu bağlamda, söz konusu yaklaşımı savunanların burada zikredilenlerle sınırlı olmayan çok sayıda delile sahip olduğu dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte, bu çalışmada yalnızca Âmidî'nin doğrudan ele alıp değerlendirdiği deliller ele alınacaktır.

Birinci Delil: Âmidî'nin aktardığı ilk delil, zâta zâid ve varlık ifade eden sıfatların ontolojik statüsü üzerinden temellendirilir. Buna göre eğer zorunlu varlık için zâta zâid sıfatların bulunduğu kabul edilirse bu sıfatların ya bütünüyle zorunlu ya bütünüyle mümkün yahut bir kısmının zorunlu bir kısmının mümkün olması gerekir. Ancak bu ihtimallerin her biri zorunlu varlık anlayışıyla bağdaşmayan sonuçlara götürür. Sıfatlar bütünüyle zorunlu olduğu kabul edildiğinde, bunların zâta bağımlılığı sebebiyle zorunluluk vasfını taşıyamayacağı ortaya çıkar. Zira başkasına muhtaç olan bir varlığın zâtı itibarıyla zorunlu olması mümkün değildir. Buna karşılık sıfatların bütünüyle mümkün olduğu kabul edildiğinde, bu defa onların varlıklarını temellendirecek bir illete ihtiyaç duydukları kabul edilmiş olur. Bu illetin zâtın kendisi olması hâlinde, zâtın hem kabul edici hem de fail olarak düşünülmesi gerekir ki bu durum, zâta zâid yeni yönlerin kabulünü zorunlu kılar ve bu tartışma teselsül yahut devirle sonuçlanır. İlletin zâtın dışında bir şey olduğu kabul edildiğinde ise zorunlu varlık kemâllerini kazanma bakımından başkasına muhtaç hâle gelir. Bu da zorunlu varlık anlayışıyla açıkça çelişir. Ayrıca söz konusu illetin kadîm veya hâdis olması da problemi çözmez, zira her iki durumda da ya çoklu kadîm varlıklar kabul edilmiş olur ya da zorunlu varlığın zâtına hâdislerin hulûlü gerekmektedir. Sıfatların bir kısmının zorunlu, bir kısmının mümkün olduğu şeklindeki üçüncü ihtimal ise önceki iki yaklaşımın birleşiminden ibaret olup aynı itirazlara tâbidir. Dolayısıyla bu üç ihtimalin tamamı geçersizdir. Böylece söz konusu

---

mahsus olmadığı söylenirse, bu durumda söz konusu anlamın o zâta ait bir sıfat olması mümkün olmaz. Buna karşılık bu fazlalığın zâta mahsus olduğu kabul edildiğinde ise, aslında kabul edilen şeyin, mevcut zâta eklenen ve "âlim" nitelemesini mümkün kılan anlam olduğu ortaya çıkar. Bu durumda ihtilafın, hakikatte değil, yalnızca lafzî düzeyde olduğu anlaşılır. Aynı itiraz "kâdir" ve "âlim" kavramları üzerinden de yeniden formüle edilebilir. Eğer "kâdir" ile "âlim" aynı anlama geliyorsa, bu durumda "kâdir kâdirdir" gibi anlamsız bir tekrar ortaya çıkar. Şayet bu iki kavram arasında anlam farkı bulunduğu kabul edilirse, bu da zorunlu olarak iki ayrı anlamın varlığını gerektirir ki bunlardan biri kudret, diğeri ise ilim olarak ifade edilir. Bu durumda filozofların reddettiği şeyin gerçekte yalnızca terminolojik düzeyde kaldığı ve ontolojik düzeyde bir farklılığın zımnen kabul edildiği ortaya çıkar. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* 197-198.

delil zorunlu varlıkta zâta zâid ve varlık ifade eden sıfatların bulunmadığı sonucunam ulaşır.[330]

Âmidî, filozofların öne sürdüğü bu delile karşılık bir hatırlatma yapar ve söz konusu delilin, daha önce "vâcibü'l-vücûdun varlığının zâtına zâid olup olmadığı" meselesi bağlamında ayrıntılı biçimde ele alındığını ve reddedildiğini belirtir. Bu sebeple burada yeni bir çözüm üretmek yerine, önceki tartışmada ortaya konulan cevapların aynen uygulanabileceğini ifade eder.[331]

İkinci Delil: Sıfatların varlığı kabul edildiğinde bu sıfatlar ya zâtın aynısı ya da zâtın dışında müstakil bir varlıktır. Sıfatların zâtın aynısı olduğu kabul edildiğinde zâta zâid sıfat anlayışı ortadan kalkar. Zira zât ile tam anlamıyla özdeş olan bir nitelik ontolojik bakımdan ayrı bir sıfat olarak değerlendirilemez. Buna karşılık sıfatların zâtın dışında olduğu kabul edildiğinde bunların kadîm veya hâdis olmaları gerekir. Sıfatların kadîm kabul edilmesi, kıdemin birden fazla varlığa nispet edilmesini gerektirir. Oysa kıdem, ulûhiyetin en husûsî vasfı olarak kabul edildiğinden, bu vasfın çoğullaşması ilâhların çoğalması sonucunu doğurur ki bu aklen imkânsızdır. Hâdis kabul edilmeleri ise zorunlu varlığın zâtının hâdislerin hulûlüne mahal olması sonucunu doğurur.[332]

Âmidî bu delile itiraz eder ve delilde yer alan "kıdem, ilâhîliğin en husûsî vasfıdır" iddiasını tahlil eder. Eğer bu ifadeyle kıdemin yalnızca Allah'a mahsus olduğu ve harici ve müstakil başka hiçbir varlıkla paylaşılmadığı kastediliyorsa bu kabul edilebilir, ancak bu durum ilâhî sıfatların kıdeminin nefyini gerektirmez. Zira

---

[330] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/266; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 3/227-228; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/214.

[331] Filozoflar ve Mu'tezile söz konusu başlıkta Vâcibü'l-vücûdun varlığının zâtına zâid olmasının imkasızlığı ispat etmek için burada zikredilen delilin benzerini zikretmektedirler. Âmidî bu delilin bağlayıcı olmadığını belirtir ve şu ifadelere yer verir: Varlığın zâta zâid olduğu bir durumda onun zorunlu varlık olma ihtimali reddedilmez. Âmidî, bu yaklaşıma yöneltilen "bu durumda varlık, zata muhtaç olur ve başkasına muhtaç olan ise vacip olamaz" şeklindeki itiraza karşılık, "vacip varlık için esas olan, herhangi bir mûessire muhtaç olmamasıdır. Bunun dışında, başka türden bir şeye ihtiyaç duyması onun zorunlu varlık olmasına engel teşkil etmez" şeklinde bir cevap verilebileceğini belirtir. Âmidî, benzer şekilde söz konusu varlığın mümkün bir varlık olarak kabul edilmesi durumunun da bir sorun teşkil etmeyeceğini belirtir. Buna karşı "mümkün varlık mutlaka bir müessire muhtaçtır" şeklinde dile getirilen itiraza da karş çıkar ve mümkün varlığın tanımının "bir müessire muhtaç olan" şeklinde değil, daha genel ve kuşatıcı bir biçimde "mutlak anlamda herhangi bir şeye muhtaç olan" şeklinde yapılabileceğini ifade eder. Bu bağlamda mümkün bir varlık, bir müessire değil, sadece bir kâbil zata muhtaç olabilir. Âmidî'nin bu itirazında yer alan "varlık" kavramı yerine bu başlıkta yer alan "sıfatlar" kavramı konulduğunda aynı itiraz buradaki delili geçersiz kılar. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/267.

[332] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/267; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 40.

sıfatlar zatan ayrı müstakil varlıklar değildir. Buna karşılık kıdemin zât ile sıfatları birlikte kapsayacak şekilde birden fazla şeye nispet edilemeyeceği ileri sürülüyorsa, bu durumda iddia, ispatlanması gereken sonucun baştan kabul edilmesi anlamına gelir. Bu ise açık bir musâdara ale'l-matlûb örneğidir.[333] Âmidî ayrıca bu iddianın Mu'tezile açısından da problemli sonuçlar doğurduğunu belirtir. Zira yokluğu "şey" olarak kabul eden ve yokluk hâlinde dahi kadîm bir zât olarak tasavvur edilmesini mümkün gören bir yaklaşım açısından, kıdemin birden fazla mâna ile ilişkilendirilmesi zaten fiilen kabul edilmiş olmaktadır. Bu durum söz konusu ilkenin tutarlı biçimde savunulmasını güçleştirir.[334]

Üçüncü delil: Bu delil sıfatların zâta muhtaç oluşu üzerinden geliştirilmiştir. Buna göre, zâta kaim zâid sıfatların varlığı kabul edildiğinde bu sıfatlar varlıkları bakımından zâta muhtaç olur. Bu durum arazlara ait bir bir özelliği zorunlu varlığa nispet etmek olur ki bu, O'nun basît ve zorunlu varlık oluşuyla bağdaşmaz.[335] Âmidî, bu iddiayı reddeder ve bu tür bir kıyasın kategori hatasına dayandığını gösterir. Ona göre bu iddia ancak arazın ayırt edici vasfının mutlak anlamda bir mahalde kâim olmak olduğunun sabit kılınması hâlinde geçerli olabileceğini belirtir. Oysa böyle bir kabulün zorunlu olmadığı açıktır. Zira bir niteliğin bir mahalde kâim olması tek başına onun araz olmasını gerektirmez.[336]

Dördüncü Delil: Hristiyanların zât, ilim ve hayat olmak üzere üç uknumu kabul etmeleri sebebiyle tekfir edildikleri dikkate alındığında, bundan daha fazla sayıda kadîm mâna ve sıfatı kabul edenlerin tekfire daha evlâ olması gerektiği ileri sürülür.[337] Âmidî, bu kıyası çözümleyerek söz konusu benzetmenin isabetsizliğini ortaya koyar. Zira teslîs anlayışı, zât bakımından gerçek bir çokluğu kabul ederken

---

[333] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/268; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 38; Musâdara ale'l-matlûb, ispatlanması gereken sonucun henüz ispat edilmeden baştan doğru kabul edilmesi ve bu kabulün, söz konusu sonucu temellendiren bir öncül olarak kullanılmasıdır. Bu yönüyle müsâdere ale'l-matlûb, bir tür devir niteliği taşımaktadır. Zira ispatlanması gereken hüküm, farklı veya eş anlamlı lafızlarla ifade edilerek delilin öncülleri arasına yerleştirilmekte ve böylece sonuç gerçekte yine kendisine dayanılarak temellendirilmektedir. Nitekim "Her insan gülendir." önermesini ispatlamak üzere "Her insan beşerdir; her beşer gülendir." denildiğinde, görünüşte ilk önermeye ulaştıran bir kıyas kurulmuş olsa da büyük öncül olan "Her beşer gülendir." önermesi, ispatlanması gereken hükmün farklı lafızlarla daha baştan kabul edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla burada bağımsız bir delillendirme söz konusu olmayıp ispatlanması gereken sonuç, delilin içerisinde önceden varsayılmaktadır. Âmidî, *el-Mübîn,* 90.

[334] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/267.

[335] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/267; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/221.

[336] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/268.

[337] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/267; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/221.

ilâhî sıfatların kabulü zâtla kâim olan niteliklerin ispatından ibarettir. Bu nedenle Hristiyanlara yöneltilen tekfir, sıfatların kabulünden değil, ilâhlıkta çokluk tasavvurundan kaynaklanmaktadır.[338]

Yapılan değerlendirmeler doğrultusunda sıfatları nefyedenlerin ileri sürdüğü deliller zorunlu varlığın birliğini koruma amacı taşımakla birlikte sıfatların ontolojik statüsünü açıklamada yetersiz kalmaktadır. Âmidî'nin tahlilleri bu delillerin ya kavramsal bir indirgemeye dayandığını ya da öncüllerinde gizli varsayımlar barındırdığını ortaya koymaktadır.

2.5.2. Ehl-i Sünnet'te İlâhî Sıfatların İspatı: Delillerin Tahlili ve Âmidî'nin Yaklaşımı

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ilâhî sıfatların ispatı hususunda çeşitli ve güçlü deliller ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Seyfeddin Âmidî, bu delillerin tamamını ayrıntılı biçimde ele almak yerine sübûtî sıfatların temellendirilmesinde başvurulan ve kendisine göre epistemolojik bakımdan problemli olan istidlâlleri seçerek incelemeyi tercih eder. Kelâmcılarının temel yöntemi, ilâhî sıfatları doğrudan ispat etmekten ziyade, önce zâta nispet edilen hükümleri temellendirmek, ardından bu hükümlerden sıfatların varlığına ulaşmaktır. Buna göre Allah'ın kâdir, mürîd ve âlim olduğu ispat edilmekte, daha sonra bu hükümlerden kudret, irade ve ilim gibi sıfatların varlığı istidlâl edilmektedir. Bu yöntemin ilk adımı âlemin yapısına ilişkin gözlemden hareket eden bir istidlâldir. Âlemin ihkâm ve itkân içermesi, aynı zamanda mümkün bir varlık olması onun zorunlu bir fâile dayandığını gösterir. Bu durum, söz konusu fâilin kâdir, mürîd ve âlim olmasını gerektirir. Zira kudret olmaksızın fiil, irade olmaksızın tahsis ve ilim olmaksızın düzen tasavvur edilemez. Bu üç sıfatın kabulünden sonra ikinci aşamada hayat sıfatına geçilir. Çünkü şâhit âlemde ilim, irade ve kudretin varlığı hayatın bulunmasına bağlıdır. Bu ilişkinin gâib hakkında da geçerli olduğu kabul edilerek Allah'ın hayy olduğu sonucuna ulaşılır. Üçüncü aşamada sem', basar ve kelâm sıfatları ispat edilir. Zira hayy olduğu hâlde bu sıfatlardan yoksun bir varlık, zorunlu olarak bunların zıtlarıyla nitelenmiş olur, bu ise ilâhî zât hakkında düşünülemez.[339]

---

[338] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/267.

[339] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/269-270; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 26-27; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 621-622; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 166.

Bu sıfatlar ispat edildikten sonra, istidlâlin ikinci aşamasında söz konusu nitelikler sıfatlara ta'lîl edilir. Şâhit âlemde âlim olmanın illeti ilim, kâdir olmanın illeti kudrettir. Bu ilişkinin gâibte de geçerli olduğu kabul edilerek sıfatların varlığına ulaşılır. Aynı mantık, tanım ve şart ilişkisi üzerinden de desteklenir. Zira âlim, kendisinde ilim bulunan, kâdir ise kendisinde kudret bulunan kimsedir. Benzer şekilde âlim veya kâdir olmanın şartı, ilmin veya kudretin o kişide kâim olmasıdır. Bu tanım ve şartların gâib hakkında da değişmeyeceği varsayılır.[340]

Ancak Âmidî, bu yöntemin epistemolojik temelini sorgulayarak, söz konusu istidlâlin şâhit âlemde yapılan istikrâdan hareketle gâib hakkında hüküm verdiğini, bu sebeple bağlayıcı bir delil değeri taşımadığını ileri sürer. Zira bu yaklaşım, iki alan arasında zorunlu bir benzerlik bulunduğunu varsaymaktadır. Oysa bu benzerlik tesis edilememektedir. Nitekim şâhit âlemde kudret, yoktan icadı gerektirmezken, gâib hakkında bu tür bir kudret tasavvuru mümkündür. Aynı şekilde şâhitteki irade, mümkünler arasında zorunlu bir tahsisi gerektirmezken, gâibte irade, tahsisin ilkesini teşkil eder. Bu durum, şâhit ile gâib arasında niteliksel bir farklılık bulunduğunu göstermekte ve kurulan kıyasın dayanağını ortadan kaldırmaktadır.[341]

Bu eleştiriler karşısında bazı kelâmcılar, söz konusu temsilî kıyası terk ederek sıfatların ispatını zarûret ve bedîhîlik iddiasına dayandırmıştır. Bu yaklaşımın tipik örneklerinden biri Bâkıllânî tarafından ileri sürülen delildir. Buna göre âlemin hâdis olduğu ve zorunlu bir fâile dayandığı sabit kılındığında, bu âlemdeki düzeni müşahede eden akıl sahibi kimse onun ancak hayy, kâdir ve âlim bir varlık tarafından meydana getirildiğini zarûrî olarak bilir.[342] Nitekim akıl sahibine, ölü bir varlığın fiilde bulunduğu yahut âciz ve câhil bir varlığın düzenli ve maksatlı fiiller meydana getirdiği ileri sürüldüğünde, bu iddia herhangi bir istidlâle gerek kalmaksızın bedîhî olarak reddedilir. Bâkıllânî, yalnızca teknik istidlâl yöntemleriyle bunu ispatlayan kimsenin de kaçınılmaz şekilde zarûret iddiasına başvurmak zorunda kalacağını ifade eder. Nitekim Cüveynî de bu değerlendirmeyi benimseyerek, söz konusu yöntemin önceki istidlâllere nazaran daha güçlü ve ikna edici olduğunu belirtir.[343]

---

[340] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/270; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 44-45.
[341] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/270.
[342] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/271; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 50; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 169.
[343] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 623; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 169.

Ancak Âmidî, bu yaklaşımı da yeterli görmez. Ona göre şâhit âlemde ortaya çıkan zarûrî bilginin gâib hakkında da geçerli olduğunu kabul etmek, şâhitte zarûrî olarak bilinen diğer hususların da gâibe taşınmasını gerektirir. Bu durumda, muhkem bir yapının failinin beslenmesi, büyümesi ve benzeri özellikler taşıdığı sonucunun da kabul edilmesi gerekir ki bu açıkça bâtıldır. Dolayısıyla zarûret, şâhitten gâibe doğrudan taşınamaz. Âmidî, bu iddianın insanın bilgi edinme süreci bakımından da temellendirilemeyeceğini belirtir. İnsan, nazar ve taklitten tamamen uzak bırakıldığında, gâib hakkında bu sıfatlara dair herhangi bir bilgiye kendiliğinden ulaşamaz. Eğer bu bilgiler bedîhî olsaydı, insanlar arasında bu konuda köklü ihtilafların ortaya çıkmaması gerekirdi. Bu durum, zarûret iddiasının bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Bu çerçevede Âmidî, söz konusu yöntemin ancak bazı hükümlerin kabulü hâlinde anlam ifade edebileceğini, ancak sıfatların zâtla kâim hakikî varlıklar olduğunu doğrudan ispat edemeyeceğini vurgular. Bu nedenle söz konusu istidlâl sıfatların ontolojik statüsünü temellendirmek bakımından yetersizdir.[344]

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ileri sürdüğü karşıtlık temelli argüman da Âmidî tarafından eleştirilir. “Hayy olduğu hâlde bu sıfatlarla muttasıf olmayan bir varlık, onların zıtlarıyla muttasıf olur” şeklindeki iddia, karşıtlık teorisi çerçevesinde geçerliliğini yitirir.[345] Zira iki karşıt nitelik, ancak aynı mahalde ve aynı yönden bulunmaya elverişli ise birbirinin zorunlu karşıtı olabilir. Bu şart sağlanmadığında, birinin nefyinden diğerinin sübutu zorunlu değildir.[346] Nitekim “taş ne görendir ne de kördür” ifadesi bu durumu açıkça ortaya koyar. Buna göre ilâhî zâtın görme ve körlüğü kabul etmeye elverişli bir mahal olduğu iddiası, tartışma konusu olan hususun baştan kabul edilmesi anlamına gelir. Bu ise açık bir musâdara ale’l-matlûb örneğidir.[347]

Bu noktada Âmidî, önceki yöntemlerden farklı olarak, temsilî kıyasa dayanmayan ve doğrudan aklî bir zorunluluğa dayanan özgün bir delil ortaya koyar. Bu delil, ilâhî sıfatları kemâl kavramı üzerinden temellendirmektedir. Buna göre ilim, kudret ve irade gibi sıfatlar, kendisiyle nitelenen varlıktan bağımsız olarak

[344] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/270-271.
[345] Karşıtlık delil için detaylı blgi için bkz: Hüsnü Turgut, “Allah'ın Sıfatlarının Temellendirilmesinde Tekâbül Delili ve Eleştirisi”, *(Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi),* 15 (Şubat 2026): 23-55.
[346] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/271.
[347] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/273; Âmidî, *Gâyetü’l-merâm,* 50.

düşünüldüğünde ya kemâldir ya da kemâl değildir. Ancak bu sıfatların kemâl olmadığı kabul edildiğinde bu sıfatlarla muttasıf olan bir varlık ile bu sıfatlardan yoksun olan bir varlık arasında herhangi bir üstünlük farkı kalmaz. Oysa şâhit âlemde bunun aksinin zarûrî olarak bilindiği açıktır. Bu nedenle söz konusu sıfatların kemâl olduğu kabul edilmek zorundadır. Buradan hareketle ikinci adıma geçilir: Eğer bu sıfatlar kemâl ise Âllah Teâlâ'nın bu sıfatlarla muttasıf olmaması, O'nun mahlûkatından bazı varlıklardan daha noksan olması sonucunu doğurur. Dolayısıyla bu sıfatların Allah hakkında sabit olması zorunludur.[348]

Âmidî, bu temel delile yöneltilebilecek muhtemel itirazları da ele alır. İlk itiraz sıfatların mutlak anlamda kemâl olup olmadığının göreceli olduğu iddiasına dayanır. Buna göre bu sıfatlar şâhit âlem bakımından kemâl sayılırken gâib bakımından kemâl teşkil etmeyebilir. Âmidî bu yaklaşımı reddederek bir sıfatın kendisiyle nitelenen varlıktan bağımsız olarak düşünüldüğünde zorunlu biçimde ya kemâl ya da kemâl olmama niteliği taşıyacağını belirtir. Zira nefiy ile ispat arasında üçüncü bir durum kabul edilemez. Bu nedenle kemâlin göreceli olduğu yönündeki iddia mantıksal olarak geçersizdir.[349]

İkinci itiraz şâhit âlemde kemâl sayılan başka nitelikler üzerinden yapılan nakze dayanır. Buna göre aynı gerekçeler koku alma, tat alma ve dokunma gibi nitelikler için de geçerli görünmektedir, hâlbuki bunların Allah hakkında sabit olduğu kabul edilmemektedir. Âmidî bu itiraza şu ayrımı yaparak cevap verir: Şâhitte kemâl olduğu bilinen bir nitelik, eğer gâib hakkında ispat edildiğinde noksanlık doğuruyorsa ilâhî alanda kabul edilmez. Buna karşılık böyle bir noksanlık gerektirmiyorsa, Ehl-i Sünnet'in yöntemine göre onun ispatında bir engel yoktur. Bununla birlikte bu tür niteliklerin lafzen kullanılmaması onların şer'î naslarda bu ifadelerle vârid olmamasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu noktada belirleyici olan, söz konusu niteliklerin Allah hakkında noksanlık gerektirip gerektirmediğidir.[350]

Üçüncü itiraz, ilâhî sıfatların ontolojik kategorisi üzerinden geliştirilir. Buna göre bu sıfatlar ya şâhit âlemdeki sıfatların cinsindendir ya da tamamen farklı bir cinse aittir. İlk ihtimal kabul edildiğinde, ilâhî sıfatların arazîyet ve imkân

[348] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/276-277.
[349] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/277.
[350] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/277.

bakımından mahlûk sıfatlarla ortak olması gerekir ki bu durum aklen muhaldir. İkinci ihtimal kabul edildiğinde ise bu sıfatların aklen tasavvur edilemez olduğu sonucu ortaya çıkar ve bu durumda onların kemâl olup olmadığı hakkında hüküm vermek de mümkün olmaz.[351]

Âmidî, bu itiraza karşı, söz konusu sıfatların şâhitte bulunanların cinsinden olduğunu kabul etmekle birlikte bu ortaklığın yanlış yorumlandığını belirtir. Eğer "mümkün olmak" ile zâtı itibarıyla zorunlu olmamak, "araz olmak" ile de bir mahalde kâim olmak kastediliyorsa bu anlamda bir ortaklık imkânsız değildir. Ancak bu kavramlara farklı anlamlar yükleniyorsa bu anlamların açık biçimde ortaya konulması gerekir. Son olarak Âmidî'nin bu yaklaşımı, sıfatların ispatında kavramsal bir zorunluluk tesis etmeye yönelmesi bakımından önceki yöntemlerden ayrılır. Zira burada sıfatlar, şâhitten gâibe yapılan temsilî kıyaslarla değil, doğrudan kemâl ve noksanlık arasındaki aklî ayrım üzerinden temellendirilmektedir. Bu yönüyle söz konusu delil, hem temsilî kıyasın zayıflıklarından uzak durmakta hem de sıfatların ontolojik statüsünü doğrudan kurmaktadır.[352]

Bu bağlamda Gazzâlî'nin sıfatların ispatını lafzî iştikak üzerinden temellendirme girişimi de benzer bir doğrultuda değerlendirilebilir. Buna göre "âlim" ifadesi ile "ilim sahibi olan" ifadesi aynı anlama delâlet eder. Akıl, önce bir zâtı tasavvur eder, ardından bu zâtı belirli bir sıfatla birlikte kavrar. Bu durum sıfat ile mevsûfun birlikte tasavvur edildiğini gösterir. Bu anlam, uzun biçimde "zât ile kâim bir ilim vardır" şeklinde, kısa biçimde ise "zât âlimdir" ifadesiyle dile getirilir. Böylece iştikak yoluyla elde edilen kısa ifade, aslında daha uzun bir ontolojik önermenin özetinden ibaret olur.[353]

2.5.3. Sıfat ve Vasf Kavramları Arasındaki İlişki: Dilsel ve Ontolojik Yaklaşımlar

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları, sübûtî sıfatların varlığı meselesinde ihtilafa düştükleri gibi, "vasf" ve "sıfat" lafızlarının delâlet ettiği anlam konusunda da farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bununla birlikte taraflar, "vasf" lafzının mastar olarak kullanıldığında bir varlığı niteleme ve onun hakkında haber verme

[351] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/277.
[352] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/278.
[353] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 196-197

anlamı taşıdığı hususunda ittifak hâlindedir.[354] Nitekim lugat bakımından vasf, bir şeye belirli bir özellik nispet etmeyi ifade eder ve bu noktada herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Asıl ihtilaf, "sıfat" lafzının mahiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna göre sıfat, yalnızca dilsel bir niteleme işlevi mi görmekte, yoksa nitelenecek varlıkta kâim olan müstakil bir hakikate mi delâlet etmektedir? Bu soru, tartışmanın merkezini teşkil etmekte ve kelâm ekolleri arasındaki ayrışmanın temelini oluşturmaktadır.

Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlara yaklaşımı genel itibari ile temelde tevhid ilkesini muhafaza etme kaygısı etrafında şekillenmekte ve bu doğrultuda zât–sıfat ayrımının doğurabileceği ontolojik çokluk ihtimalini bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Mu'tezile'ye göre "vasf", bir kimsenin bir başkası hakkında belirli bir hususu dile getirmesinden ibarettir. "O âlimdir", "kâdirdir" yahut "beyazdır" gibi ifadeler, bu anlamda birer vasf örneğidir. Sıfat ise bundan farklı bir mâna ifade etmez, bilakis vasfın bizzat kendisidir. Dolayısıyla sıfat, varlıkta kâim bir hakikate değil, yalnızca dilsel bir niteleme işlemine karşılık gelmektedir.[355] Mu'tezile bu görüşünü öncelikle dilsel bir temele dayandırır. Buna göre Arap dilinde "vasf" ile "sıfat" lafızları aynı anlam alanında kullanılmıştır. "Vech–cihe", "vezn–zine", "va'd–'idde" gibi lafız çiftleri bu tür kullanımlara örnek olarak zikredilir. Bu durumda vasfın söz ve niteleme anlamına geldiği kabul edildiğinde, sıfatın da aynı şekilde sözden ibaret olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.[356]

Ancak Âmidî, bu delili bağlayıcı bulmaz ve iki yönlü bir cevap geliştirir. İlk olarak söz konusu kullanımın sıfat lafzının mastar anlamında vasf yerine kullanılmasından ibaret olduğunu ifade eder. Arapçada isimlerin mastar yerine kullanılması yaygın dilsel bir kullanımdır. Nitekim "وصفته وصفًا" ve "وصفته صفةً" ifadeleri aynı anlamı karşılayabilmektedir.[357] Benzer şekilde "نباتًا" kelimesinin "إنبات" yerine, "كتابًا" kelimesinin "كتابة" yerine kullanılması, isim ile mastar arasında işlevsel bir yer değişiminin mümkün olduğunu göstermektedir.[358] İkinci olarak Âmidî, "vasf ile sıfat aynıdır" şeklindeki ifadenin ontolojik bir özdeşliği değil, dilsel bir ilişkiyi ifade ettiğini belirtir. Buna göre vasf, sıfatın bir varlıkta bulunduğunu haber veren

[354] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/473 Bâkillânî, *et-Temhîd,* 214; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/309.
[355] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/309; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/473; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 217.
[356] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 221; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 144.
[357] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/474; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 145; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 222.
[358] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/474.

vasfedene ait bir fiildir. Bu durumda vasf ile sıfat arasındaki ilişki, biri haber verme eylemi, diğeri ise haber verilen nitelik olmak üzere iki farklı düzlemde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu iki kavramın aynı kökten türemesi yahut yer yer birbirinin yerine kullanılması, sıfatın müstakil bir anlam ve hakikate sahip olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.[359] Bu noktada Bâkıllânî, Mu'tezile'nin dilsel özdeşlik iddiasına karşı açıklayıcı bir örnek verir. Zeyd'in Amr'ı 'âlim' diye nitelemesi durumunda tek bir fiil söz konusu olmakla birlikte, bu fiil iki farklı nispet kazanır: Zeyd bakımından bu fiil konuşma ve haber verme anlamında bir sıfat, Amr bakımından ise kendisine izafe edilen bir vasıf niteliği taşır. Bu örnek, fiil ile o fiilin konusu olan nitelik arasında ontolojik bir ayrım bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[360]

Mu'tezile bu yaklaşımını ikinci bir delille pekiştirmeye çalışır. Buna göre Allah Teâlâ'nın bir kimsede ilim veya kudret yaratması, O'nun "vâsıf" olarak adlandırılmasını gerektirmez, buna karşılık bir kimsenin "o âlimdir" şeklinde haber vermesi, onu "vâsıf" kılar. Bu durumdan hareketle sıfatın, niteleyeni niteleyici kılan söz ve haberden ibaret olduğu ileri sürülür.[361]

Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu iddiaya, iştikak ve delâlet ayrımı üzerinden cevap verir. Onlara göre "vâsıf" ism-i fâili "sıfat"tan değil, "vasf"tan yani niteleme ve haber verme manasına gelen mastar kökünden türetilir. Eğer "vâsıf" ismi sıfatı yaratmaktan türemiş olsaydı, Allah Teâlâ'nın mahlûkta ilmi yaratması sebebiyle "âlim", kudreti yaratması sebebiyle de "kâdir" olarak isimlendirilmesi gerekirdi ki bu açıkça muhaldir. Benzer şekilde "muharrik" ismi de hareketten değil, hareket ettirme fiilinden türetilir. Bu ayrım, fiil ile nitelik arasında ontolojik bir farklılık bulunduğunu göstermekte ve Mu'tezile'nin iddiasını geçersiz kılmaktadır.[362]

Âmidi ise bu tartışmanın yalnızca lügat düzeyinde kalmadığını, aksine önemli ontolojik sonuçlar doğurduğunu özellikle vurgular. Ona göre Mu'tezile'nin sıfatı

---

[359] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/474.
[360] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 222.
[361] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 222-223; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 144; Âmidî'nin *Gâyetü'l-merâm* eseri Mu'tezile'ye ait bu iki delili Bâkillânî'nin *et-Temhîd* eserinde olduğu gibi iki müstakil delil olarak sunmuştur. Ancak *Ebkâr* eserinde bu iki delili birbirinin devamı, tek bir delil şeklinde ve son derece anlaşılmaz, rekik bir ibare ile vermektedir. Bu konuda doğru olanın, Bâkillânî'nin eseriyle de uyumlu olması hasebiyle *Gâyetü'l-merâm*'da yer alan yöntem olduğu kanaatindeyiz. Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/473.
[362] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/474; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 145; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 223.

yalnızca dilsel bir niteleme olarak görmesi, nihayetinde Allah'ın ezelde zâta zâid sıfatlarla nitelenmediği sonucuna götürmektedir. Zira bu yaklaşıma göre vasfın bulunabilmesi için bir niteleme fiilinin gerçekleşmesi gerekir, bu ise ezelde tasavvur edilemez.[363] Nitekim Bâkıllânî de bu sonucu açıkça dile getirerek söz konusu yaklaşımı şiddetle eleştirir ve bunun basit bir lafız tartışması olarak görülemeyeceğini belirtir. Zira bu görüş, Allah Teâlâ'nın ezelde sıfatlardan münezzeh olduğu ve isimlerinin hakikatte ezelî bulunmadığı gibi ciddi sonuçlara yol açmaktadır. Mu'tezile'nin kelâmı mahlûk kabul etmesi de bu yaklaşımı destekler niteliktedir, çünkü bu durumda Allah'ın ezelde kendisini vasfetmesi mümkün olmadığı gibi, O'nu vasfedecek başka bir varlığın da bulunması düşünülemez. Böylece isim ve sıfatlar, ilâhî zâtın ontolojik nitelikleri olmaktan çıkarılarak, mahlûklar tarafından sonradan nispet edilen lafzî ve fiilî izafetlere indirgenmiş olur.[364]

Mu'tezile'nin bu yaklaşımının tabiî bir sonucu olarak "isim" kavramı da "tesmiye", yani isimlendirme fiili şeklinde yorumlanmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ'nın, mahlûklar yaratılmadan önce herhangi bir isim ve sıfatla nitelenmiş olduğu söylenemez. İsim ve sıfatlar, zâta kâim ezelî hakikatler değil, kullar tarafından vaz' edilen ve sonradan Allah'a nispet edilen lafzî ve izafî unsurlar olarak kabul edilir. Bakıllânî, bu yaklaşımın, henüz Mu'tezile mezhebi var olmadan önce ümmetin üzerinde bulunduğu icmâa aykırı bir görüş olarak değerlendirir ve bu kanaati benimseyenlerin söz konusu iddialarını açık ve sistematik biçimde dile getirmekten kaçındıklarını belirtir. Zira onlar açık şekilde Allah'ın ezelde sıfatsız ve isimsiz olduğunu ve bunlarun insanlar tarafından kendisine vaz'edilidğini açıkça dile getirmekten çekindiklerini belirtir. Ona göre bunun sebebi, bu yaklaşımın yerleşik itikadî kabullerle açık bir çatışma içinde bulunduğunun farkında olunmasıdır.[365]

Bu çerçevede Mu'tezile'nin sıfat anlayışı, görünüşte dilsel bir tartışma gibi sunulmakla birlikte aslında ilâhî sıfatların ontolojik statüsünü doğrudan etkileyen köklü bir teorik çerçeveye karşılık gelmektedir. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım ilâhî zât–sıfat ilişkisini yeniden tanımlayan kapsamlı bir ontolojik iddia niteliği taşımaktadır.

---

[363] Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 144.
[364] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 217.
[365] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 217.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise Mu‘tezile’nin sıfatı yalnızca dilsel bir niteleme olarak yorumlayan yaklaşımına karşı, sıfatı zâta kâim ontolojik bir hakikat olarak temellendirmiştir. Bu çerçevede “vasf”, Mu‘tezile’nin de kabul ettiği üzere, sıfata delâlet eden söz ve haber verme fiilini ifade ederken, “sıfat” bizzat varlıkta kâim olan bir mâna ve hakikate karşılık gelmektedir. Ehl-i Sünnet’in bu yaklaşımı, öncelikle dilsel kullanımın işaret ettiği ontolojik içeriğe dayanır. Arap dilinde nefse nispet edilen niteliklerin hulkî ve sonradan kazanılan şeklinde tasnif edilmesi sıfatın yalnızca sözden ibaret olmadığını, bilakis varlıkta bulunan bir mâna olarak kavrandığını göstermektedir. Siyahlık ve beyazlık gibi doğuştan gelen niteliklerle ilim gibi sonradan kazanılan özellikler arasındaki ayrım, sıfatın ontolojik bir içerik taşıdığına açıkça işaret eder. Bunun yanında, akıl sahiplerinin tamamı tarafından “ilim falancanın sıfatıdır” yahut “cehalet onun sıfatıdır” gibi ifadelerin sahih kabul edilmesi, sıfatın bağımsız bir mâna olarak telakki edildiğini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde adalet, fazilet ve ihsan gibi niteliklerin Allah Teâlâ’ya nispet edilmesi de bu anlayışın yaygınlığını göstermektedir. Bu durum, sıfatın yalnızca dilsel bir ifade değil, müstakil bir ontolojik karşılık taşıdığını teyit eder.[366]

Ayrıca bir varlığın belirli bir sıfatla muttasıf olması, bu sıfatın dile getirilmesine bağlı değildir. Bir kimse hakkında herhangi bir ifade kullanılmasa dahi onun ilim veya kudret gibi niteliklere sahip olması mümkündür. Şayet sıfat yalnızca haber verme fiilinden ibaret olsaydı bu fiilin yokluğunda sıfatın da ortadan kalkması gerekirdi. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir. Bu yaklaşımın zorunlu sonucu olarak sıfatların yalnızca söz ve haberden ibaret olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkacak problemler de açık hâle gelir. Zira böyle bir kabul, Allah Teâlâ’nın ezelde ilâhîlik ve celâl sıfatlarıyla muttasıf olmasını imkânsız kılar. Bu durumda sıfatların varlığı onları ifade eden bir söylemin varlığına bağlı hâle gelir ki bu, Müslümanların icmâına açıkça aykırıdır.[367]

Bu teorik çerçeve, Bâkıllânî tarafından daha sistematik bir şekilde formüle edilmiştir. Ona göre vasf, kelâm cinsinden bir fiil olması bakımından söyleyen açısından bir sıfat niteliği taşır ve bu yönüyle bir hüküm ifade eder. Ancak her sıfat vasf değildir. Zira ilim ve kudret gibi sıfatlar, bir şey hakkında haber verme

[366] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/473; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 218.
[367] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 1/473-474; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 218.

fonksiyonu taşımaz. Bu nedenle vasf, sıfattan daha dar bir anlam ifade ettiği kabul edilir; buna karşılık sıfat kavramı vasfı da içine alan daha geniş bir ontolojik alanı ifade eder.[368] Bununla birlikte, bu ayrımın mahiyeti konusunda Âmidî daha ihtiyatlı bir değerlendirme yapar. Ona göre taraflar arasında ortaya çıkan ihtilaf, ilk bakışta ontolojik bir ayrışma gibi görünse de büyük ölçüde lügat ve tesmiye düzeyinde gerçekleşmektedir. Nitekim bu hususu ifade ederken "şayet iki görüş arasında bir fark varsa" şeklinde ihtiyatlı bir ifade kullanması, tartışmanın özünde derin bir ontolojik ayrımdan ziyade terminolojik bir farklılığa dayandığını göstermektedir.[369]

Ehl-i Sünnet'in yaklaşımı, sıfatların zâtla kâim hakikatler olduğunu temellendirmekle birlikte, bu mesele etrafında ortaya çıkan ihtilafın önemli bir kısmının ontolojik değil, terminolojik düzeyde gerçekleştiğini de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, hem ilâhî sıfatların ontolojik statüsünü korumakta hem de tartışmanın mahiyetini kavramsal düzeyde yeniden değerlendirmektedir.

2.5.4. İlâhî Sıfatlarda Ayniyet, Gayriyet ve Nitelendirilebilirlik Meselesi

İlâhî sıfatlar tartışmasının en ince ve teorik boyutlarından biri, sıfat ile zât arasındaki ilişkinin mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiği problemidir. Bu bağlamda temel soru, sıfatın mevsufun bizzat kendisi mi olduğu, yoksa ondan ayrı bir hakikat mi teşkil ettiğidir. Söz konusu mesele, kelâmcılar arasında farklı çözüm önerilerine konu olmuştur.

Eş'arîler, sıfatları mevsûf ile ilişkileri bakımından üç kısma ayırmaktadır. Buna göre bazı sıfatlar mevsûfun aynısıdır, vücûd sıfatı bu gruba örnek teşkil eder. Bazı sıfatlar ise mevsûftan başkadır, bunlar mevsûftan ayrılması mümkün olan sıfatlardır ve "yaratma" ve "rızıklandırma" gibi fiilî sıfatlar bu kapsamda değerlendirilir. Bu iki kısım dışında kendisi hakkında ne "mevsûfun aynıdır" ne de "ondan başkadır" denilen üçüncü bir kısım vardır. İlim, kudret ve irade gibi nefsî sıfatlar dâhi olduğu bu guruptaki sıfatlar, herhangi bir yönden mevsûftan ayrılması tasavvur edilemezler. Bu tasnif, iki şeyin birbirinden "başka" sayılabilmesi için aralarında bir tür ayrılabilirliğin bulunması gerektiği ilkesine dayanmaktadır. Buna göre bir sıfatın

[368] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 216.
[369] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/474; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 145.

mevsûftan tamamen ayrı bir varlık olarak tasavvur edilmesi mümkün değildir. Ancak "başkalık", mevsûfa kâim olan ve onunla birleşik bir hakikat anlamında anlaşılırsa, bu durumda sınırlı bir ayrımdan söz edilebilir. Dolayısıyla sıfatların mevsûfa kâim olması onları ne tamamen zâtla özdeş kılmakta ne de zâttan bağımsız varlıklar hâline getirmektedir.[370]

Bu çerçevede nefsî sıfatlar için benimsenen "ne aynıdır ne de başkadır" formülü söz konusu iki uç yaklaşımın doğurduğu güçlükleri aşmayı amaçlayan ara bir ontolojik konuma işaret eder. Zira sıfatların bütünüyle zâtın aynısı kabul edilmesi, kavramsal farklılıkları ortadan kaldırırken, bütünüyle zâttan ayrı kabul edilmesi ise ilâhî zât hakkında çokluk vehmine yol açmaktadır. Eş'arîlerin bu yaklaşımı, sıfatları zâtla özdeşleştirmeksizin çokluğu da reddetme çabası olarak değerlendirilmelidir. Aynı ilke nefsî sıfatların kendi aralarındaki ilişkiye de uygulanır. Bu sıfatların birbirinden ayrılması tasavvur edilemediği için, bunlardan biri hakkında "diğerinin aynıdır" denilemeyeceği gibi "ondan başkadır" demek de doğru değildir. Bunun sebebi, bu sıfatların kavramsal içeriklerinin farklı olmasına rağmen, ontolojik düzeyde birbirlerinden ayrıştırılamamasıdır. Bu durumda sıfatlar arasında gerçek bir ontolojik ayrım değil, kavramsal bir farklılık söz konusudur.[371]

Bu tartışmanın mahiyeti konusunda Âmidî dikkat çekici bir değerlendirme yapar. Ona göre bu meseledeki ihtilaf, hakikate dair derin bir ayrışmadan ziyade büyük ölçüde lafzî ve ıstılahî bir isimlendirme problemine dayanmaktadır. Nitekim "şayet iki görüş arasında bir fark varsa" şeklindeki ihtiyatlı ifadesi, tartışmanın esasen kullanılan kavramların nasıl adlandırıldığı meselesi etrafında şekillendiğini göstermektedir.[372]

Benzer şekilde Gazzâlî de meseleyi isim–zât ilişkisi üzerinden açıklığa kavuşturur. Ona göre "Allah" ismi, yalnızca zâtı değil, sıfatlarıyla birlikte zâtı ifade eder. Bu nedenle sıfatların zâttan tamamen ayrı olduğu şeklindeki ifade de zâtın aynısı olduğu şeklindeki ifade de hatalıdır. Nitekim "Zeyd'in eli ne Zeyd'in kendisidir ne de ondan tamamen başkadır" örneğinde olduğu gibi, parça ile bütün arasındaki ilişki bu tür ifadelerin sınırlarını göstermektedir. Bu yaklaşım, sıfat ile zât

[370] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/475; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 144-145.
[371] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/475; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 144-145.
[372] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/475; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 145.

arasındaki ilişkinin ne mutlak ayniyet ne de mutlak gayriyet şeklinde anlaşılabileceğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede sıfatın, kendisiyle kâim olduğu zâttan "başka" olduğu ifade edilebilir. Zira cevherde kâim olan arazın cevherden başka olduğu da bu anlamda söylenmektedir, burada kastedilen, iki lafzın delâlet ettiği kavramların birbirinden farklı olmasıdır. Ancak bu tür bir "başkalık" ifadesinin kullanılabilmesi iki şartla mümkündür. Birincisi, şer'î açıdan bu tür bir ifadenin yasaklanmamış olmasıdır ki bu şart özellikle Allah Teâlâ hakkında söz konusu olur. İkincisi ise "gayriyet" ifadesinden, söz konusu niteliğin kendisine nispet edildiği zâttan bağımsız olarak var olabileceği anlamının çıkarılmamasıdır. Aksi takdirde "Zeyd'in siyahlığı Zeyd'den başkadır" şeklindeki bir ifade geçersiz olur, zira söz konusu siyahlık, Zeyd'den bağımsız bir varlığa sahip değildir.[373]

Sıfatların zâtla ilişkisine dair bu tartışmanın ardından, sıfatların kendi içyapısı da ayrıca ele alınmıştır. Bu bağlamda sıfatların nitelendirilebilir olup olmadığı meselesi gündeme gelmiştir. Kelâmcıların genel kabulüne göre sıfatlar, kendi türlerinden olan sıfatlarla nitelenebilir, zira sıfatlar mevcuttur ve varlık, süreklilik gibi niteliklere sahiptir. Asıl ihtilaf, sıfatların kendilerinden farklı bir anlam içeren ta'lîlî sıfatlarla nitelenip nitelenemeyeceği noktasında ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Abdullah b. Saîd İbn Küllâb (ö. 240/854) sıfatların "kadîm" ve "baki" gibi niteliklerle nitelenemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre böyle bir kabul, bir anlamın başka bir anlamda kâim olması sonucunu doğurur ki bu durum aklen mümkün değildir.[374] Buna karşılık Seyfeddin Âmidî, sıfatların kadîm ve baki olmakla nitelenmesinin mümkün olduğunu savunur.[375]

Bu tartışma, sıfatların zâtla ilişkisinin ne mutlak ayniyet ne de mutlak gayriyet kavramlarıyla açıklanabileceğini, bu iki uç arasında yer alan ara bir ontolojik konumun benimsenmesinin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Âmidî'nin işaret ettiği üzere, bu mesele etrafında ortaya çıkan ihtilafın önemli bir kısmı, ontolojik bir ayrışmadan ziyade terminolojik ve kavramsal farklılıklara dayanmaktadır.

---

[373] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 202-203.
[374] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/475.
[375] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/476.

2.5.5. Sıfatların Müteallaklarıyla İlişkisi ve Taallukun Ontolojik Statüsü

Eş‘arîlere göre sıfatların müteallaklarıyla (taalluk edilen zat) ilişkisi, zâta zâid ve müstakil bir sübûtî mâna olarak kabul edilmez. Bu çerçevede ilmin malûma taalluku, söz konusu şeyin ilim vasıtasıyla bilinmiş olmasından, kudretin makdûra taalluku ise fiilin kudret aracılığıyla meydana gelmesinden ibarettir. Dolayısıyla taalluk, sıfatın kendisinde ontolojik bir ziyadelik teşkil etmez, aynı ilke bütün izafet ve nisbet türleri için de geçerlidir. Buna karşılık bazı kelâmcılar, taallukun sıfat ile müteallakı arasındaki ilişkiden ibaret olmayıp zâta zâid sübûtî bir mâna ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kudretin makdûra ve ilmin malûma taalluku, ilgili fiil ve bilme durumundan ayrı bir varlık değerine sahiptir.[376]

Âmidî, Eş‘arî âlimlerin bu görüşü, taallukun ontolojik statüsünü merkeze alan bir istidlâl ile reddettiklerini belirtir. Buna göre taallukun sübûtî bir varlık olduğu kabul edildiğinde, onun ya zâtı itibarıyla zorunlu ya da mümkün olması gerekir. Zâtı itibarıyla zorunlu olması imkânsızdır, zira bu durumda varlığı herhangi bir şeye bağlı olmaz. Oysa taalluk, sıfat olarak düşünüldüğünde zorunlu olarak kendisinde bulunduğu zâta muhtaçtır. Onun mümkün olduğu kabul edildiğinde ise bir müessire ihtiyaç duyulacaktır. Ancak aynı soru bu müessirin taalluku hakkında da tekrar gündeme gelecek ve bu durum nihayetinde ya teselsül ya da devr ile sonuçlanacaktır. Her iki ihtimal de aklen muhal olduğundan, bu sonuç taallukun müstakil ve sübûtî bir varlık olarak kabul edilemeyeceğini göstermektedir.[377]

Bu yaklaşım, taallukun mahiyeti hakkında şu itirazın ortaya atılmasına yol açmıştır: Kudret ile makdûr ve ilim ile malûm arasında bir ayrım bulunduğu açık olup, aynı şekilde bu iki taraf arasında bir taallukun varlığı da inkâr edilemez. Zira bu ilişki bulunmadığı takdirde ne makdûrun tahakkuku ne de malûmun bilinirliği söz konusu olurdu. Bununla birlikte taalluk, ne bu iki taraftan herhangi birinin aynısıdır ne de onlardan biriyle özdeşleştirilebilir. Nitekim insanın kudret ve makdûru yahut ilim ve malûmu bilmesine rağmen aralarındaki taalluku bilmeyebilmesi, onun bu iki taraftan farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu durumda taallukun ya sübûtî ya da ademî bir nitelik taşıdığı kabul edilmelidir. Taallukun ademî olduğu söylenemez. Zira onun karşıtı olan taalluksuzluk bir nefy ifade eder ve yokluk dahi

[376] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/477.
[377] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/477.

bu şekilde nitelenebilir. Bu sebeple taallukun sübûtî olması gerekir. Ayrıca bu sübûtîliğin yalnızca zihnî değil, hakikatte (nefsü'l-emrde) geçerli olduğu da kabul edilmelidir, çünkü tartışma, kudretin makdûra ve ilmin malûma fiilen taalluk ettiği varsayımı üzerine kuruludur. Dolayısıyla taallukun "dış dünyada mevcut olması" ifadesiyle kastedilen de bu hakikî varlıktır.[378]

Âmidî ise bu itiraza, izafet anlayışını esas alarak cevap verir. Ona göre kudret ile makdûr ve ilim ile malûm arasındaki ayrım kabul edilmekle birlikte, bu iki taraf arasındaki izafet ve taallukun, makdûrun kudretle meydana gelmesi ve malûmun ilimle bilinmesi dışında müstakil bir mâna ifade ettiği söylenemez. Bu ilke yalnızca bu iki örnekle sınırlı olmayıp bütün izafet türleri için geçerlidir. Bu çerçevede taalluk, bağımsız bir varlık değil, fiilin kudretle gerçekleşmesi ve bilinenin ilimle bilinmesi şeklinde ortaya çıkan ilişkisel bir durumdur. Bu nedenle sıfatın müteallakına farklı durumlarda taalluk etmesi mümkündür ve bu değişim, sıfatın zâtında bir dönüşüm meydana getirmez. Değişim yalnızca ilişki düzeyinde gerçekleşir. Böylece taallukun müstakil bir varlık olarak kabulünden doğan teselsül problemi de ortadan kalkar.[379]

[378] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/477.
[379] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/478.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ONTOLOJİK BAĞIMLI: MÜMKÜN VARLIK

Varlık tasnifinin temel kategorilerinden birini teşkil eden mümkün varlık, varlığı kendinden olmayan ve bu yönüyle var olmak için kendisi dışındaki bir illete ihtiyaç duyan ontolojik bir konuma sahiptir. Bu özelliği, mümkünü varlığı zâtının gereği olan Vâcibü'l-vücûddan ayırırken aynı zamanda onun ontolojik bağımlılığının da temelini oluşturmaktadır. Kelâm düşüncesinde mümkün varlığın mahiyetinin belirlenmesi âlemin yapısı ve onu meydana getiren unsurların açıklanması bakımından önem taşımaktadır. Bu sebeple mümkün varlık başlığı altında cevher, cisim ve araz başta olmak üzere âlemin ontolojik yapısını oluşturan temel kategoriler ve bunlara ilişkin tartışmalar ele alınmaktadır.

Âmidî, mümkün varlığı, yokluğunun tasavvur edilmesi herhangi bir imkânsızlığı gerektirmeyen varlık olarak tanımlar.[380] Benzer şekilde Râzî de mümkün varlığı, zâtı itibarıyla varlığı veya yokluğu farz edildiğinde herhangi bir imkânsızlık doğurmayan varlık şeklinde tarif eder.[381] Bu tanımlar, mümkün varlığın ne varlığı ne de yokluğu zorunlu kılan bir mahiyet taşımadığı noktasında birleşmektedir. Mümkün varlık, ontolojik yapısı bakımından ya mütahayyizdir ya da mütahayyiz olana kâimdir. Mütahayyiz olan, yani bir mekânda yer kaplayan varlık, ya bölünmeye elverişlidir ya da değildir. Bölünmeye elverişli olan cisim, bölünmeye elverişli olmayan ise cevher-i fert olarak adlandırılır. Mütahayyiz olana kâim olan varlık ise arazdır.[382]

Mümkün varlığın cevher ve araz şeklinde iki ana kısma ayrıldığı hususunda filozoflar ile kelâmcılar arasında genel bir ittifak bulunmakla birlikte, bu tasnifin temellendirilmesi ve her bir kısmın kendi içindeki alt ayrımları konusunda ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Nitekim söz konusu ihtilaflar, cevher ve arazın tanım ve tasnifine dair tartışmalar çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

---

[380] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 1/220-221.
[381] Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Muhassal'u-efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn,* thk. Tâhâ Abdürreûf Saîd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-ezheriyye), 71.
[382] Râzî, *el-Muhassal,* 92-93; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 140.

3.1. Varlığın Taşıyıcı Unsuru Olarak Cevher

"Cevher" kavramı, hem Antik Yunan felsefesinde hem de İslam düşünce geleneğinde ontolojik tartışmaların merkezinde yer alan temel bir kavramdır. Varlığın mahiyetine ve taşıyıcı unsuruna ilişkin en köklü metafizik soruların bir ürünü olan bu kavram, farklı düşünce geleneklerinde farklı biçimlerde yorumlanmış ve her birinde ilgili ontolojik çerçeveye göre yeniden inşa edilmiştir. Sokrates, cevher kavramını sistematik biçimde tanımlamamış olmakla birlikte, kavramların mahiyetini belirlemeye yönelik yöntemiyle bu kavramın teşekkülüne zemin hazırlamıştır. "Adalet nedir?" ve "cesaret nedir?" gibi sorular etrafında yürütülen özsel tanım arayışı, değişmeyen ve sabit olanın tespitine yönelmiş bir çabanın ifadesidir. Bu yönüyle Sokrates'in yöntemi, varlığın kalıcı ve taşıyıcı yönünü araştıran sonraki ontolojik tartışmalar için kurucu bir zemin oluşturmuştur.[383] Platon (mö. 428-348) ise bu öz arayışını metafizik bir düzleme taşıyarak idealar teorisini geliştirmiş ve gerçek cevheri duyusal varlıklarda değil, idealar âleminde temellendirmiştir. Platon'un yaklaşımında cevher anlayışı çoğulcu bir karakter arz eder. Nitekim yalnızca tür ve cinsler değil, sayılar ve geometrik şekiller de kendi ideal varlıklarına sahiptir. Bu varlıklar maddeden bağımsız olup yalnızca aklî düzlemde mevcuttur. Böylece Platon'un metafiziği, duyusal gerçekliği aşkın bir cevherler alanı üzerinden temellendiren bir yapı kazanır.[384] Aristoteles ise bu anlayıştan ayrılarak cevheri duyusal varlıkların kendisinde temellendirir. Ona göre cevher, tüm kategorilerin dayandığı ontolojik temel olup, diğer kategoriler ancak cevhere nispetle anlam kazanır. Bu yaklaşım, "madde–sûret" ayrımıyla somut varlıkların yapısını açıklayan içkin bir ontolojiye dayanır. Buna göre her somut varlık, madde ile sûretin birleşiminden meydana gelir ve sûret varlığın mahiyetini tayin eden ve onu "ne ise o" kılan ilkedir.[385]

Bu anlayış, İslam felsefesinde özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilmiş ve sistematik bir hâle getirilmiştir. Buna karşılık kelâmcılar, cevheri süreklilik yerine kesintililik esasına dayalı bir varlık anlayışı içerisinde ele almış ve "cevher-i ferd" teorisiyle atomcu bir ontoloji geliştirmişlerdir. Bu nedenle cevher,

---

[383] Mehmet Eren Gedikli, "Sokratik Diyalogların Realist ve Anti-Realist Yorumları," *Temaşa Felsefe Dergisi,* sayı: 17 (Haziran 2022), 147.
[384] Platon, *Phaidon,* Çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 79.
[385] Bkz: Aristoteles, *Kategoriler – Önermeler,* Çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 23-24.

salt metafizik bir araştırma konusu olmaktan ziyade, ilâhî fiilin sürekliliğini açıklayan teorik bir araç işlevi görür.

3.1.1. Cevherin Tanımı Tartışmaları

Felsefî düşüncede cevher, varlığın temel ilkesidir. Aristoteles'e göre cevher, ilk anlamıyla "bir konu hakkında söylenmeyen ve herhangi bir konu içerisinde bulunmayan varlıktır". Bu tanım, bireysel varlıkları ifade eden "birinci öz"e karşılık gelir. Nitekim "bu insan" veya "bu at" gibi bireysel varlıklar, ne bir öznenin yüklemi olarak söylenir ne de başka bir şeyin içinde bulunur. Buna karşılık tür ve cinsleri ifade eden "ikinci öz", bireyler hakkında söylenebilmekle birlikte bağımsız bir varlık statüsüne sahip değildir. Bu ayrım, varlığın temel yapısını belirlemeye yönelik olup, cevherin özsel, arazın ise arızî olduğunu ortaya koyar. Aristoteles'e göre değişim, bir taşıyıcı üzerinde gerçekleşir ve bu taşıyıcı cevherdir. Bu nedenle cevher, oluş ve bozuluşu mümkün kılan ontolojik temeli temsil eder. Bu çerçevede diğer tüm kategoriler, varlıklarını cevhere borçludur.[386]

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, bu cevher anlayışını İslam felsefesi bağlamında yeniden yorumlamışlardır. Kindî cevheri "zâtıyla kâim olan" olarak tanımlarken,[387] Fârâbî cevher için "zâtıyla kâim olan ve arazları taşıyandır; zâtî nitelikleri değişmez, vasıflanır, ancak vasıf hâline gelmez. Onda ne oluş ne de bozuluş vardır" ifadelerini kullanır. Fârâbî, Aristotelesçi cevher anlayışını sistematik bir yapı içerisinde geliştirir. Ona göre cevherin ayırt edici niteliği, zâtıyla kâim olmasıdır. Bu, onun başka bir şeyin zâtı olmaması ve diğer varlık kiplerinin taşıyıcısı olması anlamına gelir. Dolayısıyla cevher başka bir şeye yüklenemez; zaman, mekân, hâl, fiil ve infial gibi kategoriler ona nispetle arazdır.[388] Fârâbî bu anlayışı epistemolojik bir ilkeye dönüştürür: Bir nesnenin bilgisi, onun cevheri ile arazlarının ayrımına dayanır.[389]

Fârâbî'nin cevher anlayışı yalnızca fiziksel varlıklarla sınırlı değildir. O, nefis ve akıl gibi maddeden mücerred varlıkları da cevher kategorisi içerisinde değerlendirir. Bu yönüyle ilk bakışta Platoncu bir eğilim izlenimi verse de temelde Aristotelesçi hiyerarşik varlık anlayışını sürdürür. Buna göre cevherler, ontolojik

[386] Aristoteles, *Kategoriler – Önermeler,* 23-24.
[387] Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye,* 166.
[388] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* 97.
[389] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* 100.

bakımdan dereceli bir yapı arz eder: Cismî cevherler alt düzeyde yer alırken, nefsî ve aklî cevherler - özellikle felekî ve faal akıllar - bu hiyerarşinin üst basamaklarını teşkil eder.

İbn Sînâ, Meşşâî geleneğin en yetkin temsilcilerinden biri olarak Aristotelesçi cevher teorisini İslam felsefesi bağlamında yeniden inşa etmiştir. Cevheri, "zâtıyla kâim olan varlıkların ilki" şeklinde tanımlar. Bu tanım, onun varlığı iki ana kısma ayıran yaklaşımıyla temellendirilir. Buna göre varlık, ya bir mevzûda bulunan (الموجود في موضوع) ya da herhangi bir mevzûda bulunmayan (الموجود لا في موضوع) bir nitelik taşır. Birinci kısım arazı, ikincisi ise cevheri ifade eder. İbn Sînâ, arazların varlık bakımından cevhere muhtaç olduğunu ve bu nedenle cevherin ontolojik önceliğe sahip bulunduğunu istidlâl yoluyla ortaya koyar. Buna göre araz ya bir cevhere dayanır ya da başka bir mevzûya muhtaç olur. Şayet mevzû cevher ise arazın varlığı cevher aracılığıyla açıklanır. Eğer cevher değilse bu durumda söz konusu mevzû da başka bir mevzûya dayanmak zorunda kalır. Bu sürecin devamı ya teselsüle yol açar ya da zorunlu olarak bir başlangıçta son bulur. Teselsülün imkânsızlığı kabul edildiğinde bu silsilenin nihayetinde herhangi bir mevzûda bulunmayan bir varlıkta sonlanması gerekir ki bu da cevherdir. Böylece cevher, arazın varlık zemini ve taşıyıcısı olarak konumlanırken, kendi varlığı bakımından araza muhtaç değildir.[390]

İbn Sînâ, bazı filozofların bir varlığın farklı nispetler açısından hem cevher hem de araz olarak değerlendirilebileceği yönündeki görüşlerini de ele alır. Bu bağlamda sıcaklık örneği zikredilir: Sıcaklık, ateşin dışında başka bir cisimde bulunduğunda arazdır, ancak ateşin bütünlüğü içerisinde, ondan ayrılması mümkün olmayan bir unsur olarak değerlendirildiğinde farklı bir statü kazanır. Bu durum, sıcaklığın kimi açılardan cevher olarak da düşünülebileceği iddiasına yol açmıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ, cevher ve arazın tanımları ile bunların mümkün varlığın iki ayrı ve karşılıklı kategorisini teşkil ettiği dikkate alındığında, bir varlığın aynı anda her iki kategoriye dâhil edilmesinin mümkün olmadığını belirtir ve bu yaklaşımı hatalı bulur.[391]

[390] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 57-58.
[391] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 58.

Âmidî, filozofların cevher tanımını değerlendirirken tanımda "mahal" yerine "mevzû" (موضوع) teriminin bilinçli bir tercihle kullandıklarını vurgular. Filozoflara göre mevzû, "kendi zâtıyla kâim olan ve kendisinde bulunan unsura varlık zemini teşkil eden taşıyıcı"dır. Bu bağlamda cisim, arazları taşıyan ve onların varlığını mümkün kılan bir mevzû olarak değerlendirilir. Buna karşılık mahal "bir şeyin kendisinde bulunmasına imkân veren yer" anlamına gelir, ancak bu, onun söz konusu varlığın ontolojik temeli olduğu anlamına gelmez. Âmidî, bu farkı açıklamak üzere madde ile cismânî sûret arasındaki ilişkiyi örnek verir. Madde, sûretin mahallidir, ancak sûretin varlığını temellendiren unsur madde değil, sûretin kendisidir. Dolayısıyla mahal, taşıyıcı bir zemin olmaktan ziyade, bir şeyin kendisinde bulunduğu ortamı ifade eder.[392] Âmidî bu tercihin filozofların cismânî sûretleri de cevher kapsamında değerlendirmeleriyle doğrudan ilişkili olduğunu belirtir. Zira sûretler, cevher kabul edilmelerine rağmen, içinde bulundukları madde onların mevzûu değil, yalnızca mahallidir. Şayet tanımda "mahal" terimi kullanılsaydı, sûretler mahallerine bağlı olarak tanım dışında kalacak ve bu durum filozofların sistematiğiyle çelişecekti. Bu nedenle "mevzû" kavramı, cevheri yalnızca bir yerde bulunan değil, aynı zamanda ontolojik olarak kendi başına kaim olan varlık olarak belirginleştirmek üzere tercih edilmiştir.[393]

Âmidî, filozofların cevher tanımına yönelik çeşitli itirazlar ileri sürer. İlk olarak, "bir mevzûda bulunmayan şey" şeklindeki tanımın zât-ı ilâhîyi de kapsadığını belirtir. Zira Allah Teâlâ da herhangi bir mevzûda bulunmaz. Bu sebeple tanımın, Vacibu'l-vücûd'u dışarıda bırakacak şekilde yeniden formüle edilmesi gerektiğini ifade eder. Nitekim bu doğrultuda cevher, "mahiyeti bulunup varlığı mahiyetinden ayrı olan ve varlık kazandığında bir mevzûda bulunmayan varlık" şeklinde yeniden tanımlanmıştır. Bu durumda varlığı mahiyetinden ayrı olduğundan Vacibu'l-vücûd tanımın dışında kalır. Âmidî, İbn Sînâ'nın bu yaklaşıma işaret ettiğini belirtir ancak ona göre bu görüş cevherin varlığının mahiyetinden ayrı olduğu varsayımına dayanır. Âmidî ise bu varsayımın isabetli bulmaz.[394] İkinci itiraz, tanımda kullanılan "mevzû" kavramının belirsizliğine yöneliktir. Âmidî'ye göre bu terimle ya mutlak anlamda mahal ya da daha özel bir anlam kastedilmiş olabilir. Eğer mutlak anlamda mahal

[392] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/23.
[393] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/7.
[394] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/23.

kastediliyorsa, cismânî sûretin cevher kabul edilmemesi gerekir ki bu, filozofların görüşlerine muhaliftir. Eğer daha özel bir anlam kastediliyorsa, bunun ayrıca temellendirilmesi gerekir.[395]

Ayrıca filozoflar kelamcılardan farkı olarak cevheri beş kısma ayırırlar: Mürekkep olması hâlinde cisim; cismin parçası olması hâlinde madde veya sûret; cisimden tamamen müfârik olması hâlinde ise nefs veya akıl söz konusu olur.[396] Buna göre cevherler cisim, madde, sûret, nefs ve akıl şeklinde beşli bir tasnife tabi tutulur. Âmidî, bu tasnife de çeşitli itirazlar yöneltmektedir.[397]

İslam düşünce tarihinde kelâmcıların cevher anlayışı, Meşşâî filozofların inşa ettiği metafizik çerçeveden köklü biçimde ayrılmaktadır. Kelâmcılar, özellikle âlemin hudûsunu temellendirmek ve ilâhî kudretin mutlaklığını vurgulamak amacıyla cevher kavramını hem fizikî hem de teolojik bir temel olarak ele almışlardır. Bu bağlamda kelâm literatüründe geliştirilen "cevher-i ferd" anlayışı, Meşşâî geleneğin form–madde ekseninde kurduğu süreklilik fikrine karşılık, kesintili ve anlık yaratılışa dayalı özgün bir ontolojik model ortaya koymaktadır. Cevher için yapılan tanımlar da bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Âmidî, kelâmcılar tarafından ileri sürülen cevher tanımlarını naklederek bunları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutar. Bu meyanda Bâkıllânî tarafından dile getirilen "cevher, arazı kabul edendir"[398] şeklindeki tanım öne çıkmaktadır. Bu tanıma yöneltilen temel itiraz, bazı arazları da kapsamasıdır. Zira hızın bir araz olduğu ve hareket içinde bulunduğu kabul edildiğinde, hareketin de kendisinde bir arazı taşıması sebebiyle cevher sayılması gerekir. Oysa hareket, kelâmcılar nezdinde cevher değil, arazdır. Benzer şekilde düzlük ve pürüzlülük gibi arazların cismin yüzeyinde bulunduğu kabul edildiğinde, yüzeyin de arazı kabul eden bir mahal olarak cevher sayılması gerekir. Hâlbuki yüzey de cevher değil, araz olarak değerlendirilmektedir.[399]

Âmidî, bu itiraza iki yönlü cevap verilebileceğini belirtir. İlk olarak hızın müstakil bir araz olduğu kabulünü reddeder. Ona göre hız, hareketin parçaları arasında duraksamanın bulunmaması anlamına gelir ve bu yönüyle hareketin

[395] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/11.
[396] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 60.
[397] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/11-13; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 127-128.
[398] Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/8; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 17; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 142.
[399] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/24.

mahiyetine ilişkin bir keyfiyeti ifade eder, dolayısıyla bağımsız bir araz değildir. Bununla birlikte hızın araz olduğu varsayılsa bile, onun mahallinin hareket olduğu kabul edilemez. Aksine hem hareket hem de hız, cevherde kaim bulunan iki ayrı araz olarak değerlendirilmelidir. Aynı değerlendirme yavaşlık için de geçerlidir. Benzer biçimde düzlük ve pürüzlülük de doğrudan araz kabul edilmez. Zira bu nitelikler, cismin dış yüzeyinde ortaya çıkan girinti ve çıkıntılarla ilişkili olup, bu yönleriyle müstakil arazlar olarak değerlendirilmezler. Bununla birlikte bunların araz olduğu kabul edilse dahi söz konusu yüzeyin araz olduğu sonucu zorunlu değildir. Nitekim Âmidî'ye göre yüzey, cismin zâhir kısmını teşkil eden bir cevherdir. Hatta yüzeyin araz olduğu varsayılsa bile düzlük ve pürüzlülüğün zorunlu olarak bu yüzeye bağlı olduğu ileri sürülemez, bilakis bunların her biri cevherde kaim bulunan bağımsız arazlar olarak değerlendirilmelidir.[400]

Ehl-i Sünnet kelâmında cevhere dair öne çıkan tanımlardan biri de "cevher mütehayyizdir" şeklindeki ifadedir. Bu tanımın lafzî kapalılık içerdiği ve bu nedenle açıklayıcı olmadığı yönünde eleştiriler ileri sürülmüşse de Cüveynî bu itirazları reddeder. Ona göre tanımda yer alan "hayyiz" kavramı yön veya taraf anlamında olup anlam bakımından açıktır. Bu çerçevede mütehayyiz olan bir varlık, belirli bir mahalle tahsis edilmiş ve o mahalle kaim olan varlık olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla tanımın kapalı olduğu yönündeki eleştiriler isabetli değildir.[401] Cüveynî ayrıca cevheri "her bir parça" olarak tanımlayan başka bir görüşü de zikreder ve bu tanımın, mütehayyizlik anlamını daha açık ve yalın bir şekilde ifade ettiğini belirtir. Nitekim bu tanım, önceki tanımın içerdiği anlamı korumakla birlikte, ifade bakımından daha belirgin bir açıklık sağlamaktadır. Aynı doğrultuda Bâkıllânî'nin cevheri "bir miktar yer kaplayan varlık" şeklinde tanımlaması da cevherin mekânda yer işgal etme özelliğini temel belirleyici unsur olarak öne çıkarmaktadır.[402]

Âmidî, kelâmcılar tarafından ileri sürülen diğer bazı tanımları da nakleder. Buna göre cevher, "var olduğu yerde başka bir cevherin bulunamayacağı şey", "doğrudan işaret edilebilen şey" ve "cirm", yani hacme sahip üç boyutlu varlık olarak tanımlanmıştır. Lafız bakımından farklılık arz eden bu tanımların, anlam ve kapsam itibariyle birbirleriyle çelişmediği, aksine aynı ontolojik içeriği farklı

[400] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/24.
[401] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 142.
[402] Cüveynî, *eş-Şâmil,*142; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/25.

ifadelerle dile getirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle söz konusu tanımların her biri hem câmiʿ hem de mâniʿ nitelik taşımaktadır. Buna karşılık "cevher, kendi benzeriyle aynı yerde bulunamayan şeydir" şeklindeki tanım, kapsam bakımından sorunludur. Zira bu tanım arazı da içine almakta ve böylece ayırt edicilik vasfını yitirmektedir. Nitekim klasik kelâm anlayışına göre arazlar da kendi benzerleriyle aynı mahalde bulunamaz. Örneğin iki özdeş rengin veya iki aynı hareketin aynı anda ve aynı mekânda bir arada bulunması aklen imkânsız kabul edilir.[403]

Mu'tezilî kelâmcılar ise cevheri "varlıkta yer kaplayan şey" şeklinde tanımlamışlardır.[404] Ancak Âmidî'ye göre bu tanım, Mu'tezile içerisinde yer alan ve cevherin yokluk hâlinde de cevherliğini koruduğunu savunan görüşlerle çelişmektedir. Zira bu durumda cevher henüz mevcut değildir ve dolayısıyla yer kaplamasından söz etmek mümkün değildir.[405] Bu çelişkiye dikkat çeken Cüveynî'ye göre Mu'tezile, cevheri yokluk hâlinde de cevher kabul etmekte, buna karşılık onu "varlıkta mütehayyiz olan" şeklinde tanımlayarak tanıma varlık şartını dâhil etmektedir. Bu durum, tanımın bütün fertleri kapsayan câmiʿ bir tanım olma niteliğini zayıflatmaktadır.[406]

Cevher kavramına ilişkin bir diğer yaklaşım ise Hristiyan düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Bu bağlamda cevher, "kendi başına kaim olan mevcut varlık" şeklinde tanımlanmakta ve bu tanım Tanrı'ya da teşmil edilmektedir.[407] Âmidî'ye göre "zorunlu varlığın cevher olmadığı" meselesinde ortaya konulduğu üzere, eğer bu kullanım ile mümkün cevherlerin sahip olduğu özellik ve nitelikler kastediliyorsa, bu görüş aklî delillerle reddedilmektedir. Buna karşılık "cevher" kavramı, mümkün varlıkların niteliklerinden münezzeh, kendine özgü bir anlamda kullanılıyorsa, mesele yalnızca aklî değil, aynı zamanda şer'î açıdan da değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın "cevher" olarak nitelendirilmesi, genel kabul doğrultusunda şer'an câiz görülmemektedir.[408]

Yapılan değerlendirilmelere göre cevher kavramı, hem felsefî hem de teolojik düşüncenin merkezinde yer alan temel bir varlık kategorisidir. Aristoteles tarafından

[403] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/24-25.
[404] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/9.
[405] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/24.
[406] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 143.
[407] Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/8.
[408] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 2/61.

duyulur dünyanın varlık değerini temellendirmek ve değişimi izah etmek amacıyla kuramsallaştırılan bu kavram, Meşşâî filozoflar tarafından metafizik sistemin merkezine yerleştirilmiş, buna karşılık kelâmcılar tarafından âlemin hudûsunu ve ilâhî kudretin mutlaklığını temellendiren atomcu bir çerçevede yeniden yorumlanmıştır. Bu farklılaşmanın temelinde, ontolojik amaçlar ile teolojik hassasiyetler arasındaki ayrım yatmaktadır. Aristotelesçi gelenek, varlığı sistematik bir tasnif içerisinde kavramayı hedeflerken, Meşşâî filozoflar bu tasnifi mümkün–vâcib ve cevher–araz ayrımlarıyla daha da derinleştirmiştir. Bu yaklaşımda amaç, âlemin yapısını aklî ve analitik bir yöntemle açıklamak ve varlık kategorilerini madde, sûret, nefs ve akıl gibi temel cevher türleri üzerinden temellendirmektir. Bu yönüyle onların varlık teorisi, fizik ile metafizik arasında bir bütünlük kurma çabasını yansıtır. Kelâmcılar ise filozofların aksine doğa bilimlerini inşa etmeyi değil, âlemin hudûsunu ispat etmeyi ve ilâhî kudreti temellendirmeyi amaçlar. Bu nedenle ontolojik sistemleri daha sade olup cevher ve araz ayrımına dayanır. Âlemin çeşitliliğini açıklamak için çok katmanlı bir varlık hiyerarşisine başvurmazlar. Atomcu anlayış sayesinde sonsuz bölünme imkânını reddederek âlemin zaman içinde yaratıldığını temellendirmeyi mümkün kılarlar. Teolojik açıdan bakıldığında ise filozoflar için Allah, varlığın ilk sebebi ve zorunlu kaynağıdır; bu nedenle madde, sûret, nefs ve akıl gibi müstakil cevherlerin kabulü problem teşkil etmez. Buna karşılık kelâmcılar, bu tür varlıkların ezelî kabul edilmesinin Allah'ın yaratıcı kudretini gölgeleyebileceği kanaatindedir. Özellikle heyûlânın ezelîliği yahut mücerret cevherlerin bağımsızlığı, tevhid ilkesini zedeleyebilecek unsurlar olarak değerlendirilir. Bu sebeple kelâmcılar, cevheri yalnızca atom ile sınırlandırarak hem tevhidi korumayı hem de ilâhî kudretin mutlaklığını teminat altına almayı hedeflemişlerdir.[409]

Cevher-i ferd tartışmasının temelinde bu teorik arka plan yer almaktadır. Bu anlamda kelamcılar cüz'i lâ yetecezza diye isimlendirdikleri bölünmez tek cevherin varlığını kabul ederken filozoflar bunu reddetmektedirler. Âmidî de bu tartışmaı ele alır ve detaylı bir incelemeye tabi tıtar.

[409] İlhan Kutluer, "cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 7-450-455.

3.1.2. Cevher-i Ferdin İspatının Delilleri ve Konuya ilişkin Tartışmalar

Cevher-i ferd meselesi, kelâm ile felsefe arasındaki en temel ihtilaf alanlarından birini teşkil eder. Bu tartışma, varlığın bölünebilirliği meselesi üzerinden cevherin mahiyetine ilişkin farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, öncelikle kavramsal çerçevenin ve temel görüşlerin ortaya konulması gerekmektedir. Âmidî, delillendirme sürecine geçmeden önce "cüz'î lâ yetecezzâ" olarak adlandırılan bölünemez cevherin mahiyetinin açık bir biçimde belirlenmesi gerektiğini vurgular. Zira bir görüşün kabulü veya reddi, ancak ortak bir kavramsal çerçeve içinde değerlendirildiğinde anlamlı hâle gelir. Cevher-i ferd ile kastedilen, yer kaplayan ve hiçbir surette bölünmeye konu olmayan cevherdir. Bu cevher, ne fiilî olarak ne de zihinsel tasavvur ve aklî tahlil düzeyinde parçalanabilir. Tartışmanın odak noktası, bu tür bir cevherin gerçekten var olup olmadığı meselesidir.[410]

Bu meselede farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Kelâmcıların çoğunluğu bu cevherin varlığını kabul ederken, filozoflar yer kaplayan bir cevherin fiilen sınırlı olduğunu kabul etse de bu cevherin aklen ve tahayyülen sonsuza kadar bölünebilir olduğunu savunurlar.[411] Nazzâm ise bu anlayışı bütünüyle reddederek var olan her parçanın fiili olarak daha küçük parçalara ayrılabileceğini ileri sürer.[412] Buna karşılık bazı âlimler bu konuda kesin bir hükme ulaşmanın mümkün olmadığını ifade ederek çekimser kalmışlardır.[413]

Bu tartışmayı sistematik bir çerçeveye oturtan Râzî, meseleye ilişkin dört temel görüş zikreder: cisim ya fiilen mevcut sonlu parçalardan oluşur ya fiilen mevcut sonsuz parçalardan meydana gelir ya parçalar yalnızca kuvve hâlinde bulunur ve sonludur ya da yine kuvve hâlinde olup sonsuzdur. Kelâmcıların benimsediği ilk görüşe göre cismin parçaları hiçbir şekilde bölünemez. İkinci görüş, Nazzâm'a nispet edilir. Üçüncü görüş, Şehristânî ile Plato tarafından benimsenmiştir. Buna karşılık filozofların çoğunluğu, dördüncü görüşü savunarak cismin zatında tek ve basit

[410] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/55.
[411] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/55; Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/16; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 143; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/71-72; Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâil,* 254; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 36; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/75.
[412] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/75; Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/16; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 143; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 36.
[413] Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,*2/16; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/75.

olduğunu, ancak kuvve hâlinde sonsuz bölünmeye elverişli bulunduğunu savunur. Bu bölünme fiilî değil, kesme, arazların farklılığı ve vehim gibi sebeplerle ortaya çıkan bir imkândır. Bu sebepler ortadan kalktığında cisim, hem duyuda hem de hakikatte tek bir varlık olarak kalır.[414]

Filozofların "sonsuz bölünebilirlik" anlayışı, fiilen sonsuz sayıda parçanın varlığını kabul etmek anlamına gelmez. Aksine cismin hangi sınıra kadar bölünürse bölünsün daha ileri bir bölünmeye elverişli olması anlamına gelir. Bu yönüyle söz konusu anlayış ilâhî kudretin sonsuzluğu ile benzer bir imkân çerçevesinde açıklanır. Allah'ın sonsuz kudreti, sonsuz sayıda şeyi aynı anda yaratması anlamına gelmez, aksine her ulaşılan sınırın ötesinde daha fazlasını yaratmaya muktedir olması anlamına gelir.[415] Bu meselede Demokritos (mö. 460-370), diğer filozoflardan ayrılarak duyulur cisimlerin bölünmez parçalardan oluştuğunu ileri sürer. Ancak bu parçalar hakikatte muttasıl değil, yalnızca duyuda süreklilik arz eder. Bu yönüyle Demokritos'un yaklaşımı, bazı açılardan kelâmcılarla örtüşmekle birlikte, bu parçaları bizzat cisim olarak kabul etmesi bakımından onlardan ayrılır.[416]

Bu çerçevede cevher-i ferd meselesi, yalnızca bölünebilirlik tartışması değil, aynı zamanda varlığın yapısına ilişkin temel bir problemi ifade etmektedir. Nitekim Âmidî, bu problemi yalnızca görüşlerin aktarımıyla sınırlı bırakmayıp, kendi ilkeleri doğrultusunda ele alarak değerlendirmektedir. Âmidî, cevher-i ferdin varlığını savunan kelâmcıların bu hususta ileri sürdükleri delillerden bir kısmını zikretmekle birlikte, bunların önemli bir bölümünü zayıf bulur ve ardından daha sağlam gördüğü delilleri ortaya koyar.

Birinci Delil: Birçok kelamcının yer verdiği bu delil şu muhakemeye dayanır: Cisimler arasındaki hacim farklılığının, onların parça sayılarındaki farklılıktan kaynaklandığı kabul edilir. Buna göre hacim farkı, cevher sayısındaki farkın bir sonucudur. Eğer cevher, filozofların iddia ettiği gibi aklen sonsuz sayıda parçadan oluşsaydı bütün cisimlerin parça sayısı eşit olurdu. Bu durumda cisimler arasında büyüklük farkı bulunmaması gerekirdi, hatta bir hardal tanesinin hacmi bir dağın

[414] Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/15-17.
[415] Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/17.
[416] Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/18.

hacmine eşit olurdu. Bu ise açıkça imkânsızdır.[417] Ayrıca, hacim bakımından eşit iki cisim tasavvur edilip bunlardan birine bir parça eklendiğinde hacmin artması, bir parça çıkarıldığında ise azalması, hacim değişiminin doğrudan parça sayısına bağlı olduğunu gösterir. Şayet cisimlerin parçaları sonsuz kabul edilirse, parça sayısında artış veya azalış tasavvur edilemez. Bu durumda hacim farklılığı da ortadan kalkar. Oysa duyusal tecrübe, cisimler arasında hacim farkının bulunduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla bu varsayım bâtıldır.[418]

Âmidî, bu delilin kat'î olmadığını belirtir. Ona göre parça sayısı ile hacim arasında bir ilişki bulunmakla birlikte, bu ilişkinin zorunlu olduğu söylenemez. Nitekim sayı kümeleri onluk, yüzlük ve binlik basamaklar şeklinde zihinsel olarak sonsuza kadar tasavvur edilemekle beraber onlukların sayıca yüzlüklerden daha fazla olduğunu açıktır. Aynı şekilde, parçaların sayıca eşit olması, hacimlerinin de eşit olmasını gerektirmez. Zira parçalar büyüklük bakımından farklı olabilir. Bu durumda iki cismin parça sayısı eşit olsa dahi bu parçaların büyüklükleri farklı olduğu için toplam hacimleri eşit olmayabilir. Bu çerçevede bir dağ ile bir hardal tanesinin parçalarının sayıca eşit olduğu varsayılsa bile bu parçaların büyüklükleri farklı olacağından hacimleri de eşit olmayacaktır. Dolayısıyla kesikli nicelik (aded) bakımından eşitlik, sürekli nicelik (hacim ve kütle) bakımından eşitliği zorunlu kılmaz. Aynı durum çoğaltma ve azaltma işlemleri için de geçerlidir.[419]

Cüveynî söz konusu delili zikrettikten sonra bu muhtemel itirazı dile getirerek bunun temelsiz olduğunu belirtir. Ona göre, hardal tanesinin ve dağın büyüklük ve küçüklüğünün parçaların büyüklük ve küçüklüğüne bağlı olduğu iddiası herhangi bir delile dayanmamaktadır ve bu nedenle kabul edilemez. Cüveynî, devamında söz konusu delili şu şekilde destekler: Büyüklük bakımından eşit iki cisim tasavvur edildiğinde, bunlardan birine benzerlerinden birkaç parça eklendiğinde artık bu cismin diğerinden daha büyük olduğu açıkça görülür. Bu durumda cismin büyüklüğünün, eklenen parçaların sayısına bağlı olduğu zorunlu olarak kabul edilir. Ona göre bu sonucu inkâr etmek, açık bir mukabereyi gerektirir.[420] Âmidî'nin, bu

[417] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/56; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 17-18; Cüveynî, *eş-Şâmil,*146; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 36; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/37.
[418] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/57; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 146.
[419] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/57-58
[420] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 146.

cevaba rağmen söz konusu itirazı zikretmesi ve Cüveynî'nin son iddiasına yönelik açık bir karşı cevap geliştirmemesi dikkat çekicidir.

İkinci Delil: Bir cismin mekânda kapladığı mesafenin artışı, o cismin parça sayısındaki artışa bağlıdır. Eğer cisimlerin parçaları aklî olarak sonsuz kabul edilirse kapladıkları mesafenin de aklen sonsuz olması gerekir. Bu durumda hareket eden bir varlığın bu mesafeyi kat etmesi imkânsız hâle gelir. Zira sonsuz sayıda parçadan oluşan bir mesafeyi aşmak, bu parçaların her birinin ayrı ayrı geçilmesini gerektirir, bu ise her bir parçadan önce sonsuz sayıda parçanın aşılmış olmasını şart koşar. Böyle bir durum aklen mümkün değildir. Oysa hissî tecrübe, cisimlerin hareketle mesafe kat edebildiğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu varsayım geçersizdir.[421]

Âmidî, bu delilin de kesinlik ifade etmediğini belirtir. Ona göre şu itiraz ileri sürülebilir: Parçalar, birleşik cismi oluşturan, özdeş ve ardışık nitelikteki müteşâbih parçalar ile bir parçanın kendi içinde sonsuzca bölünebildiğini ifade eden, süreklilik arz eden zihinsel/müdâhal parçalar olmak üzere iki kısma ayrılır. Cismin mekânda kapladığı mesafeyi belirleyen parçalar, bu iki türden yalnızca biri olabilir. Bunun müteşâbih parçalar olduğu kabul edilirse, bu parçaların sayısının fiilen sınırlı olması gerekir, aksi takdirde mesafe de fiilen sonsuz olur. Bu ise gözleme aykırıdır. Dolayısıyla bu ihtimal geçerli değildir. Buna karşılık mütedâhil parçaların sonsuzluğu kabul edilebilir, ancak bu tür parçalar, zihinsel bölünmelere karşılık geldiğinden, mekânsal büyüklük meydana getirmez. Bu durumda cismin kapladığı mesafe sınırlı kalır ve hareketin imkânsızlığı sonucu ortaya çıkmaz. Ayrıca şu şekilde ikinci bir itiraz da yöneltilebilir: Hareketin kendisi de sonsuz sayıda alt parçalara bölünebilir. Bu, cismin bölünmesine ilişkin zihinsel tasnife benzer bir işlemdir. Bu durumda zaman da sonsuz alt zaman dilimlerine ayrılabilir ve böylece sonsuz sayıda parçadan oluştuğu varsayılan bir mesafe, yine sonsuz sayıda zaman birimi içinde kat edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu delilden hareketin imkânsızlığı sonucu zorunlu olarak elde edilemez.[422]

Üçüncü Delil: Eğer her cismin parçaları aklî olarak sonsuz kabul edilirse, bu parçaların tamamının aynı anda ve birlikte mevcut olması gerekir. Ancak iki

[421] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 144; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/59.
[422] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/59.

parçanın birlikte bulunması, aralarındaki mesafenin ayrıştırılabilmesini mümkün kılar. Bu ayrıştırma işlemi teorik olarak sonsuza kadar sürdürülebilir. Nitekim birleşik bir kütle tasavvur edildiğinde, onun ortasından ikiye bölünebileceği ve bu işlemin sürekli tekrar edilebileceği düşünülebilir. Bu durumda parçaların bir kısmının ayrıştırılması mümkün ise tamamının ayrıştırılması da aynı şekilde tasavvur edilebilir. Böylece başlangıçta birleşik olduğu varsayılan yapı bütünüyle çözülmüş olur ve sonunda birleşik olmayan tek parçaya ulaşılır ki ulaşılmak istenen sonuç da budur. [423]

Âmidî, bu delilin önceki örneklere kıyasla daha derin bir yapıya sahip olduğunu kabul etmekle birlikte buna da itiraz yöneltilebileceğini belirtir. Zira parçaların her birinin ayrı ayrı bölünebilir olması, bu parçaların toplamı olan bütünün de aynı şekilde bölünebilir olmasını zorunlu kılmaz. Zira tikellere ilişkin bir hüküm, doğrudan tümel hakkında genellenemez. Bu sebeple söz konusu delil, burhânî bir kesinlik ifade etmemektedir.[424]

Dördüncü Delil: Bu delil, çizgi ve yüzey tasavvuruna dayanır. Buna göre bir çizgi düşünüldüğünde, bu çizginin ucu zorunlu olarak bölünemez bir unsur olmalıdır. Şayet bu çizgi bir cismin yüzeyine temas ediyorsa, temas ettiği noktadaki unsurun da bölünemez olması gerekir. Aksi hâlde bölünemez olan bir şeyin bölünebilir bir şeyle tam olarak örtüşmesi söz konusu olur ki bu aklen imkânsızdır. Bu delil şu şekilde de desteklenir: Bir çizgi bir yüzey üzerine yerleştirilip hareket ettirildiğinde, çizginin yüzeyle temas hâlinde olan ucu her an aynı noktayı temsil eder. Eğer bu uç bölünebilir olsaydı, hareket sırasında farklı parçaların yüzeye temas etmesi gerekirdi. Oysa temas eden unsur tek ve sabit bir nokta olarak kalmaktadır. Bu da söz konusu noktanın bölünemez olduğunu gösterir.[425]

Ancak Âmidî, bu delile de çeşitli itirazlar yöneltilebileceğini belirtir. Buna göre çizginin yüzeye temas eden ucu ya varlık ya da yokluk kategorisine girer. Eğer yokluk ise böyle bir şeyin temas kurması mümkün değildir. Eğer varlık ise bu durumda ya cevher ya da araz olması gerekir. Şayet bu uç bir cevher olarak kabul edilirse onun bölünemez olduğu söylenemez. Zira her cevher bir hacme sahiptir ve

[423] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/59.
[424] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/59-60.
[425] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/60.

hacme sahip olan bir şeyin bölünmezliği aklen reddedilir. Ayrıca bir şeyin "uç" olarak nitelendirilmesi onun mutlak anlamda bölünmez olduğunu değil, yalnızca belirli bir yönde sınırlı bir bölünebilirliğe sahip olduğunu gösterir. Bu durumda söz konusu uç, fiilen bölünmez kabul edilse bile potansiyel olarak bölünebilir olmaya devam eder. Eğer bu uç bir araz olarak kabul edilirse bu durumda onun bir cevher üzerinde kaim olması gerekir. Bu takdirde onun bölünüp bölünmemesi meselesi, dayandığı cevherin bölünebilirliğiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla bu delil de cevher-i ferdin varlığını zorunlu kılacak bir kesinlik ortaya koymaz.[426]

Beşinci Delil: Bu delil nokta kavramı üzerine kuruludur. Buna göre noktanın bölünemez olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Nokta ise ya bir cevher ya da bir arazdır. Eğer cevher kabul edilirse bu doğrudan bölünemez cevherin varlığını ispat eder. Eğer araz kabul edilirse bu durumda onun bir cevher üzerinde kaim olması gerekir. Ancak noktanın bölünemezliği kabul edildiğinde, onun üzerinde kaim olduğu cevherin de bölünemez olması gerekir. Aksi hâlde bölünemez bir unsurun bölünebilir bir zeminde bulunması gibi aklen imkânsız bir durum ortaya çıkar.[427]

Âmidî'ye göre bu istidlâl ancak noktanın ontolojik bir varlık olduğu kabul edilirse geçerlidir. Oysa bu kabul zorunlu değildir. Zira nokta gerçekte vucudî bir varlık değil, yokluğu ifade eden itibârî bir kavram olarak da anlaşılabilir. Bu durumda nokta ne cevher ne de araz sayılır ve delilin dayandığı tasnif geçerliliğini kaybeder. Şayet noktanın varlık kategorisine ait olduğu kabul edilirse, bu durumda onun çizginin ucu olduğu söylenebilir. Ancak çizginin ucu fiilen bölünemez kabul edilse bile daha önce de belirtildiği üzere, potansiyel olarak bölünebilir olmaya devam eder. Bu ise bölünmezlik iddiasını zayıflatır.[428] Râzî bu delile başka bir itiraz yöneltir. Buna göre noktanın varlığını kabul edenler, onu sârî (yayılmış) olmayan bir araz olarak değerlendirmişlerdir. Bu durumda noktanın, üzerinde bulunduğu mahallin bölünmesi sebebiyle bölünmesi gerekmez. Dolayısıyla bu delil de cevher-i ferdin varlığını zorunlu kılacak bir kesinlik ortaya koymaz.[429]

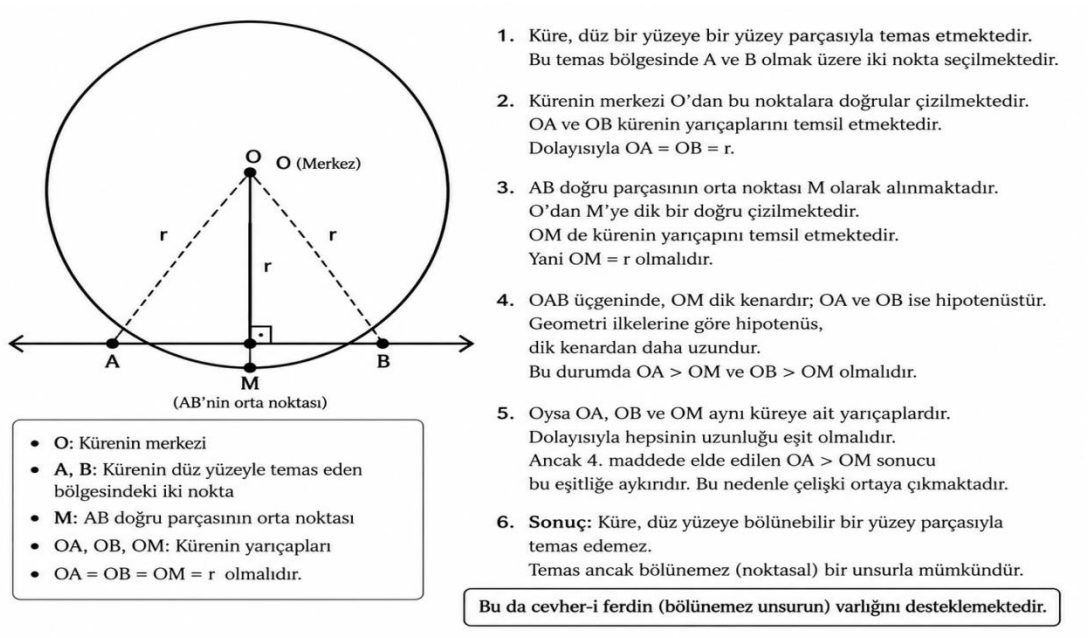
[426] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/60.
[427] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/61; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/36.
[428] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/61.
[429] Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/41.

Altıncı Delil: Kelâmcıların bu delili küre ile düz yüzey arasındaki temas ilişkisi üzerine kuruludur. Buna göre gerçek bir küre düz bir yüzeye temas ettiğinde bu temas ya kürenin bir parçası aracılığıyla ya da o parçaya ait bir araz vasıtasıyla gerçekleşir. Her iki durumda da temas eden unsur ya bölünebilir ya da bölünemezdir. Temas eden parçanın bölünebilir olduğu kabul edildiğinde birtakım aklî imkânsızlıklar ortaya çıkar. İlk olarak, eğer temas eden unsur bölünebilir ise bu durumda temas bir nokta üzerinden değil, yüzeysel bir alan üzerinden gerçekleşmiş olur. Böyle bir durumda kürenin düz yüzeyle temas eden kısmının tamamen o yüzeye mutabık olması gerekir. Oysa küre yuvarlandığında temas noktası sabit kalmaz, sürekli yer değiştirir. Bu da temasın bir yüzey üzerinden değil, anlık ve tekil bir temas üzerinden gerçekleştiğini gösterir. Aksi hâlde küre, küresel değil düzlemsel bir yapı gibi davranmak zorunda kalır ki bu, küre tanımına aykırıdır.[430]

İkinci olarak, temasın yüzeysel olduğu kabul edilirse, temas eden parça üzerinde iki nokta belirlenebilir ve bu iki nokta arasında bir doğru çizilebilir. Ancak bu doğru, küresel yüzeyin bir parçası üzerinde yer alacağından, Öklid geometrisine göre bu doğrunun dairenin içinden geçmesi gerekir. Bu durumda söz konusu doğru hem yüzey üzerinde hem de yüzeyin içinde bulunmuş olur ki bu açık bir çelişkidir. Üçüncü olarak, temas eden yüzey parçası üzerinden geometrik bir analiz yapıldığında daha açık bir çelişki ortaya çıkar. Zira bu yüzeyin iki noktası arasında bir doğru parça çizilebiliyorsa, bu durumda bu iki nokta ile kürenin merkezi arasında da iki doğru parça çizilebilir. Bu varsayımla birlikte, merkez noktası tepe noktası olacak şekilde ve alt tabanında söz konusu iki nokta bulunan bir üçgen teşekkül eder. Ardından üçgenin tabanı olan doğru parçasının orta noktasına, küre merkezinden bir dik doğru çizilir. Bu dik doğru, üçgeni iki eşit dik üçgene böler. Bu oluşan dik üçgenlerde merkezden kenar noktalarına çekilen doğrular, dik açının hipotenüsünü oluşturur. Merkezden tabanın orta noktasına inen dik doğru ise dar açılı bir üçgende hipotenüs konumunda yer alır. Bilindiği üzere dar açılı bir üçgende hipotenüs, dik açılı bir üçgenin hipotenüsünden daha kısa olur. Bu durumda, merkezden çıkan dik doğru diğer iki kenardan daha kısa olacaktır. Oysa tüm bu doğrular, küre merkezinden kürenin çevresine uzanan yarıçaplar olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla

[430] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/61-62; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/34-35.

birbirinden farklı uzunluklara sahip birden fazla yarıçap ortaya çıkmış olur ki bu durum küresel geometrinin temel tanımına aykırıdır ve aklen imkânsızdır.[431]



Şekil 1: Küre İle Düz Yüzey Arasındaki Temas Delili

Âmidî, bu delilin de kesinlik ifade etmediğini belirtir. Ona göre bu istidlâl, gerçek bir kürenin aklen mümkün ve mevcut olduğu varsayımına dayanır. Oysa böyle bir kürenin aklî olarak tasavvuru problemli olup ancak zihnî bir idealizasyon olarak düşünülebilir. Zira bir kürenin aklen "gerçek küre" sayılabilmesi için, çevresini oluşturan dairenin parçalarının bölünemez olması gerekir. Ancak bir dairenin parçalarının bölünemezliği de gerçek bir kürenin aklî olarak mümkün olduğunun ön kabulüne bağlıdır. Bu durumda delil, kendi öncülünü ispat etmeden onu varsaymakta ve böylece kısır döngüye düşmektedir.[432]

[431] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/62-63; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 4/19-22.

[432] Âmidî gerçek bir kürenin aklî düzlemde tasavvur edilemeyeceğine dair şöyle bir delil sunar: Farazî olarak bölünemez parçalardan meydana gelen bir çizgi varsayıldığında, bu çizgi ya dairesel biçimde bükülebilir veya bükülemez. Eğer bu çizgi bükülerek daire şeklini alabiliyorsa, o hâlde onu oluşturan parçaların dairenin iç yüzeyinden birleşmiş olmaları gerekir. Bu durumda ya parçalar dış yüzeyde de birleşmektedir ya da dış yüzeyde herhangi bir birleşme söz konusu değildir. Birinci ihtimal esas alındığında, yani hem iç hem de dış yüzeyde birleşme kabul edildiğinde dairenin iç çevresi ile dış çevresi arasında bir eşitlik doğar. Bu eşitlik varsayımı, daha sonra çizilen ikinci bir dairenin, birinci dairenin dış kısmıyla temas edecek biçimde yerleştirilmesiyle sınanabilir. Bu durumda, ikinci dairenin dış çevresi, birinci dairenin iç çevresiyle, aynı şekilde ikinci dairenin iç çevresi, birinci dairenin dış çevresiyle örtüşmüş olur. Böylece, dışta yer alan bir dairenin çevresi ile içte yer alan bir dairenin çevresi birbirine eşitlenmiş olur. Bu ise açık bir çelişki doğurur, çünkü geometrik ilkeler gereği iç ve dış çevreler arasında fark bulunması gerekir. Söz konusu çelişkinin daha belirgin hâle gelmesi için, iç

Yedinci Delil: Her bir cevherin kuvve hâlinde sonsuz şekilde bölünebilir olduğu kabul edilirse, bölünmeyen bir dar açının tasavvuru mümkün olmaz. Zira bir açının oluşabilmesi için iki doğrunun belirli bir noktada birleşmesi gerekir. Ancak sonsuz bölünebilirlik kabul edildiğinde bu birleşmenin gerçekleşeceği nihai bir nokta tasavvur edilemez. Bu durumda açı teşekkül etmez, dolayısıyla en dar açı gibi bir kavramın varlığı da imkânsız hâle gelir. Oysa böyle bir açının varlığı zorunlu olarak kabul edilmektedir.[433]

Âmidî, bu delilin geçerli olmadığını belirtir. Zira bölünmeyen bir açının varlığı bölünmeyen bir parçanın varlığına, bölünmeyen parçanın varlığı ise tekrar bölünmeyen açının varlığına dayandırılmaktadır. Bu tür bir gerekçelendirme kısırdöngü içerdiğinden aklen geçersizdir. Buna ek olarak şu itiraz da ileri sürülebilir: Bölünmeyen bir dar açının fiilen mevcut olduğu kabul edilse bile bu durum onun potansiyel olarak sonsuz şekilde bölünebilir olmasına engel değildir. Dolayısıyla fiilî bölünmezlik aklî bölünebilirliği ortadan kaldırmaz.[434]

Sekizinci Delil: Kelâmcıların ileri sürdüğü bu delile göre eğer bir şeyin kuvve bakımından sonsuza kadar bölünebilir olduğu kabul edilirse, onun fiilen sonsuz sayıda parçadan oluştuğu sonucuna ulaşılır ki bu filozofların da benimsediğine göre aklen imkânsızdır. Bu delil şu şekilde temellendirilir: Her bir bölünme, kendine özgü bir yapıya sahiptir. Bir nesnenin yarıya, üçte bire veya daha farklı oranlara bölünmesi, her seferinde farklı bir bölünme tarzını ifade eder. Bu da her bir bölünmenin kendine özgü bir varlık biçimine karşılık geldiğini gösterir. Dolayısıyla bu bölünme biçimlerinin toplamı, fiilen çokluk ifade eder ve bu çokluk sonsuz olarak düşünüldüğünde fiilî sonsuzluk sonucu ortaya çıkar.[435]

---

içe geçmiş bu tür dairelerin sayısı artırılabilir. Her yeni daireyle birlikte iç-dış çevre farkının eşit olduğu varsayımı daha da akıl dışı görünür ve eşitlik iddiasının geçersizliği kuvvet kazanır.
Diğer yandan, eğer çizgiyi oluşturan parçaların yalnızca iç yüzeyden birleştiği, fakat dış yüzeyde birleşmenin gerçekleşmediği ileri sürülürse, bu durumda her bir parçanın kendisinden sonraki parçaya yalnızca bir yönden temas ettiği, diğer yönden ise ayrıştığı anlamı doğar. Bu ise kürenin dış yüzeyinin tam anlamıyla küresel değil, çokgen biçiminde olduğunu gösterir. Eğer varsayılan çizginin dairesel olması aklen imkânsız ise bu durumda gerçek bir kürenin aklî düzlemde tasavvuru da mümkün değildir. Zira bir kürenin varlığı, onu çevreleyen hattın tam anlamıyla dairesel olmasına bağlıdır. Oysa çokgen bir çizgi ile çevrelenmiş bir cisim, hakiki anlamda bir küre olamaz. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/63-64.

[433] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/64; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/37.

[434] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/64.

[435] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/64.

Âmidî'ye göre farklı bölünme biçimlerinin tasavvur edilmesi, onların fiilen mevcut olduğu anlamına gelmez. Söz konusu bölünmeler yalnızca zihinsel düzeyde var kabul ediliyorsa, buradan fiilen sonsuz sayıda parçanın varlığı sonucu çıkarılamaz. Dolayısıyla delil, kuvve ile fiil arasındaki ayrımı ihmal ettiği için burhânîlik vasfı taşımamaktadır.[436] Nitekim Râzî, bu delile yöneltilen bu tür itirazları öngörmüş ve bunlara karşı çeşitli cevaplar geliştirmiştir.[437] Bununla birlikte Âmidî, söz konusu delilin yine de kesinlik ifade etmediği kanaatindedir.

Âmidî, cevher-i ferdin ispatına yönelik olarak kelâmcıların ileri sürdüğü delilleri eleştirdikten sonra bu meselede iki temel ve güçlü delilin bulunduğunu belirtir.

Birinci Delil: Bu delil hareket, zaman ve mekân arasındaki zorunlu ilişkiyi esas alarak cevherin sonsuz bölünebilirliğini reddetmeye yöneliktir. Bu delile göre eğer mütehayyiz cevherlerin her biri kuvve bakımından sonsuz şekilde bölünebilir kabul edilirse, bu durumda mekânda gerçekleşen herhangi bir hareketin fiilen meydana gelmesi imkânsız hâle gelir. Zira bir cismin kat ettiği mesafe hareket ile birebir örtüşmek durumundadır, hareketin her bir parçası, mesafenin karşılık geldiği parçasına tekabül eder. Bu nedenle mesafenin sonsuz şekilde bölünebilir kabul edilmesi, hareketin de aynı şekilde sonsuz bölünebilir olmasını gerektirir. Ancak hareket, doğası gereği ardışık bir varlık tarzına sahiptir ve parçaları aynı anda mevcut olamaz. Nitekim hareketin başlangıcına ait bir parça ile sonuna ait bir parça eşzamanlı olarak varlık kazanmaz, hatta hareketin herhangi iki parçasının birlikte mevcut olduğu da düşünülemez. Her bir hareket parçası yalnızca kendi zaman diliminde var olur ve diğer parçalarla eşzamanlı bir varlık taşımaz.[438]

Bu noktada iki ihtimal ortaya çıkar: ya hareketin şu anda fiilen mevcut olan bir parçası vardır ya da yoktur. Birinci ihtimal kabul edildiğinde, bu parçanın da sonsuz şekilde bölünebilir olması gerekir. Bu durumda söz konusu parçanın bazı kısımları geçmişe, bazı kısımları ise geleceğe ait sayılacaktır. Ancak bir varlığın aynı anda hem geçmişe hem de geleceğe ait olması aklen imkânsızdır. Dolayısıyla "şu anda mevcut" olduğu kabul edilen hareket parçası gerçekte mevcut değildir. Bu durum

[436] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/64.
[437] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/61-68.
[438] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/65.

hareketin bütün parçalarına teşmil edildiğinde, hareketin hiçbir parçasının fiilen mevcut olmadığı sonucu ortaya çıkar. İkinci ihtimalde, yani hareketin şu anda mevcut hiçbir parçasının bulunmadığı kabul edildiğinde ise hareketin bütünüyle yokluğu sonucu ortaya çıkar. Zira geçmiş, daha önce var olmuş olanı, gelecek ise henüz var olmayanı ifade eder. Bu durumda hareketin ne geçmişte ne gelecekte ne de şu anda mevcut olduğu sonucuna ulaşılır. Bu ise hareketin bütünüyle inkâr edilmesi anlamına gelir. Ancak hareketin varlığı zorunlu bilgi ile sabittir. Zira yer değiştirme ve mekân içinde gerçekleşen hareket olguları doğrudan duyularla idrak edilmektedir. Dolayısıyla hareketin yokluğunu gerektiren bir öncül zorunlu olarak bâtıldır. Bu durumda cevherin sonsuz bölünebilirliği varsayımı da geçersiz sayılmalıdır.[439]

Âmidî, bu delilin hem maddî içeriği bakımından yakînî hem de biçimsel yapısı bakımından sahih bir burhân teşkil ettiğini ve buna karşı geçerli bir itirazın ileri sürülemeyeceğini belirtir. Nitekim hareketin imkânsızlığı kabul edildiğinde zamanın da imkânsız hâle gelmesi gerekir. Çünkü zaman, hareketin karşılığı olan ve onunla tam bir uygunluk arz eden bir kavramdır. Tıpkı hareket gibi zaman da ardışık parçalardan oluşur ve bu parçaların eşzamanlı varlığı düşünülemez.[440] Razî de benzer şekilde hareket, zaman ve mesafe arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu ifade eder. Ona göre bu üç unsur mahiyet itibariyle birbirine tekabül eder: Hareket, mekânda ardışık oluş hâlleridir; zaman bu oluşların sürekliliğini ifade eder, mesafe ise bu oluşların gerçekleştiği uzamsal boyuttur. Bu üç unsurdan herhangi birinin bölünemez parçalardan meydana geldiği sabit olduğunda, aynı hüküm diğerleri için de geçerli olur.[441]

İkinci Delil: Âmidî'nin dile getirdiği bu delil, hareketin başlangıç ve bitiş noktalarına sahip olması üzerinden cevher-i ferdin varlığını temellendirmeye yöneliktir. Daha önce ortaya konulduğu üzere, hareketin parçalarının aynı anda var olamayacağı kabul edildiğinde, bu durum hareketin zorunlu olarak belirli bir başlangıç ve bitişe sahip olduğunu gösterir. Bu çerçevede hareketin ilk ve son parçaları ya bölünebilir ya da bölünemez kabul edilir. Eğer bu parçaların bölünebilir olduğu ileri sürülürse bunlar hareketin gerçek başlangıç ve bitişini teşkil etmez, aksine bu sınırların alt parçaları olarak kalır. Bu ise hareketin belirli başlangıç ve

[439] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/65.
[440] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/65-66.
[441] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/28-30.

bitişe sahip olduğu yönündeki kabulle çelişir. Dolayısıyla bu ihtimal geçersizdir. Buna karşılık hareketin başlangıç ve bitiş parçalarının bölünemez olduğu kabul edildiğinde bu parçaların mesafenin başlangıç ve bitiş noktalarıyla tam bir örtüşme içinde olması gerekir. Bu örtüşme ise ancak bu noktaların da bölünemez olmasıyla mümkündür. Zira ancak bölünemez bir hareket parçası, kendisine tekabül eden bir mesafe noktasını tam olarak karşılayabilir. Böylece mekândaki belirli noktaların da bölünemez olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Âmidî, bu delilin yöntemsel açıklığına ve düzenine dikkat çekerek, benzer bir istidlâlin bu denli açık bir biçimde ortaya konulmadığını ifade eder.[442] Bununla birlikte Râzî *el-Metâlibü'l-ʿâliyye*'de benzer bir delil kullanmıştır.[443]

Âmidî, cevher-i ferdin varlığına ilişkin bu delillerin belirli bir ispat gücüne sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, bunların karşıt görüşleri bütünüyle bertaraf edecek kesinlikte olmadığını da özellikle vurgular. Nitekim filozofların cevherin aklen sonsuz şekilde bölünebilir olduğunu temellendirmek üzere ileri sürdükleri çeşitli delillerin de bulunduğunu belirtir ve bu delillerin sayısının on altıya ulaştığını ifade eder.[444] Bu noktada Âmidî'nin değerlendirmesi dikkat çekicidir. Ona göre karşılıklı deliller, son derece karmaşık istidlâller ve ince kıyaslar içermekte olup, bunların tamamına kesin ve tatmin edici cevaplar üretmek oldukça güçtür. Bu sebeple söz konusu meselede en temkinli tutum, kesin bir hüküm vermekten kaçınmak ve hükmü askıya almaktır. Nitekim bazı kelâmcıların da bu yönde bir tavır benimsediği ifade edilmektedir.[445]

Bu çerçevede Âmidî, cevher-i ferdin varlığı veya yokluğu konusunda ileri sürülen delillerin birbirleriyle çatıştığını ve meselenin kesin bir sonuca bağlanmasının güç olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, onun kelâmî meselelerde yalnızca mezhebî kabullere dayanmak yerine, delillerin gücünü esas alan eleştirel ve ihtiyatlı bir yöntem benimsediğini göstermektedir.

Âmidî cevher-i ferd ile alakalı başka bir tartışmayı daha ele alır: Cevher-i ferdin şekli var mıdır? Âmidî, öncelikle konunun merkezinde yer alan "şekil" kavramının mahiyetini açıklar. Buna göre şekil, bir nesnenin tek bir hat veya birden

[442] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/66.
[443] Bkz: Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliye,* 6/58-59.
[444] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/66-73.
[445] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/73.

fazla hat ile kuşatılması sonucu ortaya çıkan sınırlayıcı bir özelliktir. Şayet şekil tek bir hatla çevrelenmişse bu küresel bir yapı, birden fazla hatla çevrelenmişse çokgen bir yapı söz konusudur. Burada "hat" kavramı, nesnenin sınırını ve nihayet noktasını ifade eder. Bu tanım esas alındığında, kelâmcıların çoğunluğu cevher-i ferdin, mekânda yer kaplayan bir varlık olarak tasavvur edilse de herhangi bir geometrik şekle sahip olmadığını kabul etmektedir. Bu hususta genel bir ittifak bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte bölünemez cevherin belirli şekillere benzerlik arz edip etmeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.[446]

Bu bağlamda ileri sürülen ilk görüşe göre bölünemez cevher bazı şekillere benzerlik gösterebilir. Bu yaklaşım kendi içinde farklı alt yorumlara ayrılır. Bir grup, cevherin yalnızca küresel şekle benzeyebileceğini savunur. Zira çokgen yapılar birden fazla parçadan oluştuğu için, bu tür yapılara benzeyen bir varlığın da zorunlu olarak parçalı olması gerekir. Parçalı olan her şey ise bölünebilirliği gerektirir. Bu nedenle bölünemez cevherin çokgene benzemesi mümkün görülmezken, tek bir bütünlük arz eden küre ile benzerlik kurulabileceği ileri sürülür.[447] Başka bir grup, cevherin kare şekline benzediğini savunur. Bu yaklaşımda düz çizgilerin bölünemez parçaların birleşmesiyle meydana gelebileceği kabul edilir. Küresel parçalar arasında boşluklar oluşacağı için düzgün bir doğrusal yapı elde edilemeyeceği düşünülür. Bu sebeple kare formunun bölünemez cevher için daha uygun olduğu ileri sürülmüş ve bu görüş Bâkıllânî'ye nispet edilmiştir. Başka bir grup ise cevherin üçgene benzediğini ileri sürer. Buna göre üçgen, çokgenler arasında en basit şekil olup, bölünemez parçalar için en uygun benzerlik modelini teşkil eder. [448]

Buna karşılık, ikinci görüş cevher-i ferdin hiçbir şekle benzemediğini savunur. Bu görüş de yine Bâkıllânî'ye nispet edilmektedir. Buna göre bir varlığın herhangi bir şekle benzemesi, onun da bir şekle sahip olmasını gerektirir. Oysa bölünemez cevherin şekil sahibi olmadığı kelâmcılar nezdinde kabul edilmiş bir ilkedir. Aynı şekilde cevherin şekli olmadığı kabul edildikten sonra onu bir şekle benzetmenin bir

[446] Bu meselede Amidî ile Râzî'nin tabirleri arasında farklılık mevcuttur. Âmidî kelamcıların cevher-i ferdin şekli olmadığına dair ittifak ettiklerini, bununla beraber hangi şekle yakın olduklarına dair ihtilaf ettiğini dile getirir. Râzî ise bu ihtilafın doğrudan cevher-i ferdin şeklinin olup olmadığı ile ilgili olduğunu dile getirir. Yani kelamcıların çoğunluğuna göre cevher-i ferdin şekli yok iken Muzetîleden bazı âlimlere göre onun şekli vardır ve bunlar Âmidî'nin zikrettiği şekillerdedir. Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,*3/74; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/21.
[447] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/74.
[448] Cüveynî, *eş-Şâmil,*158.

mânası yoktur. Bununla birlikte cevher-i ferdin kendisi şekil sahibi olmamakla birlikte, başka cevherlerle birleşerek bileşik bir yapı oluşturduğunda belirli bir şekil kategorisine dâhil olması mümkündür. Bu durumda ortaya çıkan bileşik varlık küre, çokgen, kare veya üçgen gibi çeşitli geometrik formlar kazanır. Dolayısıyla cevherin şekil ile ilişkisi doğrudan zatına değil, birleşik hâlde ortaya çıkan yapıya bağlıdır.[449]

Âmidî bu görüşlerin, cevherin herhangi bir şekle sahip olmadığı kabulü üzerine bina edildiğinden, bu durumda Kâdî Bakıllânî'nin ileri sürdüğü yaklaşımın daha isabetli ve tercihe daha uygun olduğu belirtir. Nitekim Cüveynî de bu görüşü tercih etmiştir.[450] Ancak Âmidî, kelâmcıların çoğunluğu tarafından benimsenen "bölünemez cevherin şekli yoktur" görüşünün tamamen tartışmasız olmadığını belirtir. Zira eğer şekil bir varlığın tek veya çok sayıda hat ile sınırlanması olarak tanımlanıyor ve hat da bir şeyin sınırı olarak kabul ediliyorsa, bu durumda cevher-i ferdin de bir sona ve dolayısıyla bir sınıra sahip olduğu kabul edilmelidir. Bu ise şekil taşımanın asgarî şartını karşıladığı izlenimini doğurur. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, kelâmcıların kendi kavramsal tanımları çerçevesinde içsel bir gerilim barındırmaktadır. Bu değerlendirme kabul edildiğinde, cevher-i ferd ya tek bir hatla sınırlıdır ki bu küresel bir yapıyı gerektirir ya da birden fazla hatla ki bu durumda çokgen bir yapı söz konusu olur. Dolayısıyla "şekilsizlik" iddiası bu anlamda tartışmaya açık hâle gelmektedir. Âmidî, kelâmcıların "şekil" kavramından, yalnızca bileşik varlıkların dış sınırlarını belirleyen geometrik formu kast etmiş olabileceklerini dile getirir. Bu durumda tek başına var olan ve bileşik olmayan bir varlık şekil sahibi sayılmaz. Buna göre cevher-i ferd, tek başına düşünüldüğünde şekilsiz kabul edilir.[451]

Bu tartışma, cevherin arazlarla ilişkisi bağlamında da önem kazanmaktadır. Zira şeklin durumu, diğer arazlarla birebir kıyaslanarak açıklanamaz. Nitekim ekvân, renkler, tatlar, kokular, hayat, ilim ve kudret gibi bazı arazlar cevherde hem tekil hem bileşik hâlde bulunabilirken, temas gibi bazı arazlar yalnızca bileşik yapı içerisinde mümkün olup, tekil hâlde cevher-i ferde nispet edilemez. Bu husus kelâmcılar arasında genel kabul görmüştür.[452] Bu bağlamda kelâmcılar arasında tartışılan bir

[449] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/74; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 158-159.
[450] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/75; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 158-159.
[451] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/75.
[452] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/75; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 165.

diğer mesele de cevher-i ferdin hangi arazları kabul edebileceğidir. Genel kanaate göre cevher, bileşik hâlde kabul ettiği arazların çoğunu tekil hâlde de kabul edebilir, ancak temas arazı bu durumun istisnasını teşkil eder. Zira temasın gerçekleşebilmesi için cevherin cisim hâlinde bulunması gerekir. Ayrıca cevherin zatı dışında bir hakikate dönüşmesi mümkün olmayıp, ona nispet edilen nitelikler ya varlığına ya da arazlarla ilişkisine dair hâllerden ibarettir.[453] Râzî ise cevher-i ferdin hayat ve buna bağlı arazları kabul etmesi konusunda Eşʿarîler ile ilk dönem Muʿtezilîlerin ittifak ettiğini, ancak sonraki bazı Muʿtezilîlerin bu görüşe karşı çıktığını belirtir.[454]

Âmidî cevherin tanımı ve cevher-i ferdin ispatı sadedinden öne sürülen delilleri değerlendirdikten sonra cevherin ayırt edici özelliklerini ayrıca alarak onun kelâmî ontoloji içerisindeki yerini daha belirgin hâle getirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda bir sonraki başlıkta cevherin temel nitelikleri incelenecektir.

3.1.3. Cevher Arazlardan Oluşmaz: Deliller ve Eleştiriler

Filozoflar ve kelâmcılar, cevherin arazlardan meydana gelmediği hususunda genel bir ittifak içindedir. Zira araz, mahiyeti gereği varlığını sürdürebilmek için kendisinden başka bir şeye, yani bir mahalle muhtaçtır. Bu mahallin tek bir cevher veya birden fazla cevher olması, söz konusu ontolojik bağımlılık açısından herhangi bir farklılık doğurmaz. Dolayısıyla arazın varlığı zorunlu olarak bir cevhere dayanırken, birden çok arazın birleşerek bağımsız bir cevher meydana getirmesi aklen imkânsız görülmektedir. Bu hususta yalnızca Mu'tezile'den Nazzâm ve Neccâr (ö. 230/845) ile bazı filozoflara nispet edilen zayıf görüşler istisna teşkil etmekte olup, klasik gelenekte bu konuda güçlü bir görüş birliği söz konusudur.[455] Bununla birlikte Âmidî, kelâmcıların bu kanaati temellendirmek üzere ileri sürdükleri delillerin aklî bakımdan yeterince sağlam olmadığını belirtir ve meselenin ispatı açısından tartışmalı yönler içerdiğine dikkat çeker.

Birinci Delil: Bu bağlamda ileri sürülen birinci delil, cevheri meydana getirdiği varsayılan arazların kendi aralarındaki mahiyet ilişkisine dayanmaktadır. Cüveynî'nin *eş-Şâmil* adlı eserinde de yer verdiği bu argümana göre cevheri oluşturan arazlar ya mahiyet bakımından aynı ya da farklı olmak durumundadır.

[453] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/75; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 165-166.
[454] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/21.
[455] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/30; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/10; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 148.

Arazların mütemâsil olması iki açıdan geçersizdir. İlk olarak, tek bir varlıkta sabit olmayan bir hükmün aynı türden birden fazla unsurun birleşmesiyle zorunlu olarak sabit olacağını ileri sürmek küllî bir ilkenin temellendirilmemiş biçimde genelleştirilmesidir. Nitekim tek bir "hayat" arazı bir varlığa "âlim" olma hükmünü kazandırmıyorsa aynı türden birden çok hayat arazının birleşmesi de bu hükmü zorunlu kılmaz. Bu tür bir çıkarım delillendirilmemiş bir kıyas niteliği taşımaktadır. İkinci olarak, söz konusu arazların sayısı bakımından herhangi bir belirlenim söz konusu değildir. Bu arazların sayısının iki, üç ya da başka bir sayı olması arasında belirli bir ontolojik sonucu zorunlu kılacak bir üstünlük bulunmamaktadır. Bu durumda cevherin arazlardan meydana geldiği kabul edilse bile bu birleşimin hangi sayıda araz ile gerçekleşeceği açıklanamamaktadır.[456]

Arazların mahiyet bakımından farklı olduğu kabul edildiğinde ise bu arazların ya birbirine zıt ya da zıt olmayan nitelikte olması gerekir. Arazların zıt olması hâlinde, bunların tek bir mahalde birleşmesi çelişkiyi gerektireceğinden bu ihtimal aklen imkânsızdır. Arazların zıt olmamakla birlikte farklı mahiyetlere sahip olduğu kabul edildiğinde ise iki ihtimal ortaya çıkar. Ya bu arazların mahiyetleri değişime ve dönüşüme açıktır ya da değildir. Eğer mahiyetlerin dönüşebilir olduğu kabul edilirse bu durumda siyahlığın beyazlığa, hareketin sükûna dönüşmesi gibi sonuçlar ortaya çıkar ki bu görüş hem filozoflar hem de kelâmcılar tarafından reddedilmiştir. Bununla birlikte bu ihtimal kabul edilse dahi arazların hakikatlerinin dönüşerek cevhere inkılâp edebileceği sonucuna varılır. Bu ise cevherin arazlardan meydana geldiğini ispat etmeye çalışırken, aslında arazın mahiyet bakımından cevhere dönüşebileceğini kabul etmek anlamına gelir. Böylece ispat edilmek istenen görüş dayandığı öncüller üzerinden dolaylı olarak geçersiz hâle gelmiş olur. Öte yandan arazların mahiyetlerinin dönüşemez olduğu kabul edildiğinde, bunların birleşerek cevher meydana getirmesi zaten imkânsız hâle gelir. Zira arazların her biri kendi başına tehayyüz edebilen bir varlık değildir. Buna rağmen arazların birleşerek cevher meydana getirdiği kabul edilirse, bu durumda onların artık müstakil biçimde tehayyüz etmiş olmaları gerekir. Bu ise arazların mahiyetlerinde bir dönüşümü

[456] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/30-31; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 150.

gerektirir. Oysa bu tür bir dönüşümün imkânsız olduğu kabul edildiğinden söz konusu ihtimal de geçersizdir.[457]

Âmidî, söz konusu delili naklettikten sonra delilin farklı aşamalarına yönelttiği eleştirilerle bu istidlâlin aklî bakımdan ikna edici olmadığını ortaya koyar. Öncelikle arazların mütemâsil olduğu ihtimaline karşılık kelâmcıların ileri sürdüğü "tek bir şeyle sabit olmayan bir hüküm onun benzerleriyle de sabit olmaz" şeklindeki ilkeyi yeterli görmez. Zira bu tür bir ilke, sınırlı örneklerden hareketle genelleyici bir hüküm üretmeyi gerektirir. Oysa böyle bir genellemenin geçerli olabilmesi için ya zorunlu aklî bir temele ya da sahih bir naklî delile dayanması gerekir. Hayat arazı ile "âlim olma" hükmü arasında kurulan ilişkinin, diğer tüm mahiyetlere teşmil edilmesi temellendirilmemiş bir kıyas niteliği taşımaktadır. Bunun yanında söz konusu yaklaşım kelâmcıların benimsediği cevher-i ferd teorisiyle de tam anlamıyla uyumlu değildir. Zira onların kabulüne göre tek başına bulunan bir cevher-i ferde cismiyyet hükmü verilmez, ancak birden fazla cevherin birleşmesiyle cisim meydana gelir. Bu durumda tekil hâlde sabit olmayan bir hükmün çokluk hâlinde sabit olabildiği kabul edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla aynı imkânın arazlar için de düşünülmesi ilke olarak dışlanamaz.[458]

Kelâmcıların ileri sürdüğü ikinci gerekçe, yani "aynı türden arazların belirli bir sayısının diğerlerine göre öncelik taşımadığı" iddiası da Âmidî tarafından eleştirilir. Zira sayılar arasında özellikle "iki" sayısı, birleşmenin asgarî şartını ifade etmesi bakımından diğerlerinden farklı bir konuma sahiptir. Başka bir ifadeyle birlikten çokluğa geçişin ilk merhalesi olan iki sayısı, birleşim imkânını fiilen mümkün kılan en düşük eşiktir. Nitekim kelâmcıların kendi sistemlerinde de bu ilkenin tutarlı biçimde uygulanmadığı görülür. Zira iki cevherin birleşmesiyle cismiyyet hükmünün sabit olduğu kabul edilirken tek cevherde bu hüküm reddedilmektedir. Bu durum sayılar arasında etkisizlik veya eşdeğerlilik iddiasıyla bağdaşmamaktadır.Öte yandan arazların zıt olması durumuna ilişkin olarak ileri sürülen "zıtların tek bir mahalde toplanamayacağı" yönündeki savunma da Âmidî tarafından problemli bulunur. Bu ifadenin neyi kastettiği açık değildir. Eğer bundan, zıt iki arazın aynı anda aynı mahalde bulunamayacağı kastediliyorsa bu zaten kabul edilen bir ilkedir, ancak bu

[457] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/30-31; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 150.
[458] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/31.

durum zıt arazlardan oluşan bir yapının bütünüyle imkânsız olduğu sonucunu doğurmaz. Böyle bir sonuca ulaşabilmek için söz konusu birleşimin imkânsızlığını ayrıca temellendiren müstakil bir delil ortaya konulmalıdır. Eğer bu ifadeyle cevherin zâtı itibarıyla zıt niteliklerin bileşiminden oluşamayacağı kastediliyorsa bu durumda tartışmanın konusu olan sonuç delil yerine öncül olarak kabul edilmiş olur. Bununla birlikte zıtların birleşiminin imkânsız olduğu kabul edilse bile zıt olmayan fakat farklı mahiyetlere sahip arazların birleşiminden bir varlığın meydana gelmesinin neden imkânsız olduğu ayrıca belirtilmelidir. Zira zıtlık ile farklılık aynı şey değildir ve birinin imkânsızlığı diğerinin de imkânsız olduğunu gerektirmez. Bu noktada kelâmcıların ileri sürdüğü "arazların mahiyetleri ya değişir ya değişmez" şeklindeki taksim de Âmidî tarafından sorgulanır. Özellikle arazların mahiyetlerinin korunması durumunda bunların birleşerek cevher meydana getirmesinin neden imkânsız olduğu yeterince temellendirilmemiştir. Kelâmcılar bu durumu, "araz tek başına tehayyüz etmez, ancak birleştiğinde mütehayyiz hâle gelir" şeklinde açıklamaya çalışırlar. Ancak Âmidî bu gerekçeyi de yeterli bulmaz. Ona göre bir arazın tek başına tehayyüz etmemesi onun ferdi hâline ait bir özellik, buna karşılık birleşim hâlinde tehayyüz kazanması ise bileşik yapıya ait bir özellik olarak düşünülebilir. Bu durumda söz konusu olan, arazların mahiyetlerinin değişmesi değil, birleşim neticesinde yeni bir durumun ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla burada ne bir kalb-i hakîka ne de mevcut bir niteliğin ortadan kalkması söz konusudur.[459]

Bu değerlendirmeler ışığında Âmidî'nin, kelâmcıların söz konusu delilini yalnızca sonuç bakımından değil aynı zamanda delilin dayandığı öncüller, kıyas biçimleri ve kavramsal kabulleri itibarıyla da sistematik biçimde eleştirdiği görülmektedir. Böylece delilin bütün yapısını çözümleyerek onun ikna edici olmadığını ortaya koymaktadır.

İkinci Delil: Bu delil "cevher-i ferd" kavramı çerçevesinde temellendirilmektedir. Buna göre, bir cevher-i ferde hayat arazı arız olduğunda buna bağlı olarak ona ilim, kudret, irade, elem ve idrak gibi başka arazlar da arız olur. Eğer arazların birleşimi gerçekten cevherliği ve buna bağlı olarak tehayyüzü zorunlu kılıyor olsaydı hayatın arız olduğu bir cevherde sonradan arız olan bu niteliklerin söz konusu tehayyüzü nicel veya nitel bakımdan artırması gerekirdi. Ancak böyle bir

[459] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/31-32.

artışın meydana gelmediği açıktır. Zira bu arazlar cevher-i ferdin zaten sahip olduğu mahalde varlık kazanmakta ve ona mündemiç olarak kaim bulunmaktadır. Eğer bu nitelikler yeni bir tehayyüz doğurmuş olsaydı, cevher-i ferdin işgal ettiği mahalin dışında ilave bir yer kaplamaları gerekirdi. Bu durumda ise söz konusu nitelikler, cevherde kaim arazlar olmaktan çıkarak müstakil bir cevherin taşıyıcısı hâline gelirdi. Bu ise hem tehayyüz ilkesine hem de kelâmcıların cevher tanımına aykırı bir sonuç doğurur. Bu çerçevede kelâmcılar, arazların birleşiminin cevher meydana getirdiği iddiasının geçersiz olduğunu ileri sürmektedir.[460]

Âmidî, bu delilin de aklî bakımdan ikna edici olmadığını belirtir ve delili farklı yönlerden eleştiriye tâbi tutar. Öncelikle delilin temel öncülü muhalif açısından zorunlu değildir. Zira karşıt görüşü benimseyenler, hayat arazının doğrudan cevher-i ferde arız olabileceğini baştan kabul etmezler. Onlara göre hayat gibi bir arazın bir cevherde bulunabilmesi, belirli bir yapısal bütünlüğe ve özel bir tertibe bağlıdır. Başka bir ifadeyle her cevher değil, ancak belirli bir düzen ve bileşime sahip olan yapı hayatı taşıyabilir. Bu durumda delilin çıkış noktası muhatap tarafından paylaşılmadığı için bağlayıcılığını kaybeder.[461] Nitekim Cüveynî de söz konusu delilin hayatın cevher-i ferde arız olamayacağını savunan Mu'tezilîlere karşı kullanılamayacağını açıkça belirtir.[462]

İkinci olarak, hayat arazına ek olarak arız olan ilim, irade ve benzeri niteliklerin cevher-i ferdde bulunmasının tehayyüzde bir artış doğurması gerektiği yönündeki iddia da temellendirilmiş değildir. Bu iddia "cevheri meydana getirdiği varsayılan arazlar tehayyüzü artırıyorsa her araz aynı etkiye sahiptir" şeklinde örtük bir genellemeye dayanmaktadır. Oysa böyle bir genellemenin geçerli olabilmesi için cevherin teşekkülünde etkili olduğu varsayılan arazlarla, sonradan arız olan arazlar arasında mahiyet bakımından bir özdeşlik bulunması gerekir. Hâlbuki bu iki araz türü arasında böyle bir özdeşliğin bulunduğu gösterilememektedir. Dolayısıyla cevherin oluşumunda rol oynadığı iddia edilen arazların metafiziksel konumuyla,

[460] Cüveynî, *eş-Şâmil,*152; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/32.
[461] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/32.
[462] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 152.

cevherde sonradan kaim olan arazların konumunu aynı kabul ederek yapılan bu kıyas geçerli bir istidlâl teşkil etmemektedir.[463]

Üçüncü Delil: Kelâmcıların cevherin arazlardan meydana gelemeyeceğine dair ileri sürdükleri üçüncü delile göre cevheri meydana getirdiği varsayılan arazlar ya tek bir araz gibi birleşmiş bir bütün hâlinde mevcuttur ya da her biri kendi zâtıyla müstakil olarak varlık kazanmaktadır. İlk ihtimal kabul edildiğinde, bu bütünün ya mütehayyiz olması ya da olmaması gerekir. Eğer söz konusu birleşik yapı mütehayyiz kabul edilirse, bu durum iki açıdan problemli sonuçlar doğurur. Öncelikle mütehayyiz olan bir varlık belirli bir mahal ve cihete tahsis edilmiş olmalıdır. Bu tahsisin ise kelâm terminolojisinde bir "kevn" aracılığıyla gerçekleşmesi gerekir. Ancak kevn doğrudan bir araz olarak tanımlandığından, bu durumda bir arazın başka bir arazın taşıyıcısı olması gibi kabul edilemez bir sonuç ortaya çıkar. İkinci olarak, eğer bu birleşik yapı mütehayyiz ise artık onun araz olarak değil, doğrudan cevher olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu durumda söz konusu yapıyı hâlâ "araz" olarak adlandırmak ontolojik bir farklılığa değil, yalnızca lafzî bir tercihe işaret eder ve tartışmayı kavramsal düzlemden çıkararak terminolojik bir çekişmeye indirger. Buna karşılık, söz konusu birleşik yapının mütehayyiz olmadığı kabul edilirse, bu durumda cevheri meydana getirdiği varsayılan bu arazın diğer arazların taşıyıcısı konumuna geçtiği kabul edilmek zorunda kalınır. Ancak bu durumda aynı şekilde mütehayyiz olmayan diğer arazlara nispetle bu arazın taşıyıcılık bakımından öncelik kazanmasını gerektirecek herhangi bir müreccih bulunmamaktadır. Oysa cevherin arazlardan meydana geldiğini kabul etmek bu arazlardan birinin diğerlerine göre ontolojik bir önceliğe sahip olduğunu varsaymayı gerektirir. Böyle bir önceliğin temellendirilememesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. İkinci ihtimal, yani her bir arazın kendi zâtıyla müstakil olarak varlık kazandığı kabul edildiğinde ise bu arazların birleşerek tek bir cevher meydana getirmesi baştan imkânsız hâle gelir. Zira bu durumda her bir araz, bağımsız bir varlık olarak mevcuttur ve üstelik tehayyüzden yoksundur. Oysa kelâmcılar birleşmenin, ancak mekânda yer kaplayan iki varlığın aralarında başka bir mahal bulunmaksızın birbirine temas etmesiyle mümkün olduğunu kabul ederler. Burada ise söz konusu

[463] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/32.

olan varlıklar mütehayyiz değildir ve aralarında bir yer ortaklığı tasavvuru da mümkün değildir.[464]

Âmidî, kelâmcıların bu delilini de çeşitli yönlerden eleştirerek geçersiz kılar. Öncelikle delilin dayandığı ikili tasnifin anlamının açık olmadığını belirtir ve bu ayrımın neyi ifade ettiğini sorgular. Buna göre "bir arazın diğerleriyle birlikte bulunması" ifadesi ya bir arazın kapladığı yerde diğer arazların bulunması ya da bir arazın başka bir araz üzerine kaim olması anlamına gelebilir. Ancak her iki yorum da problemli görünmektedir. Zira ilk durumda arazların mütehayyiz olmadığı gerçeğiyle çelişki ortaya çıkar, ikinci durumda ise arazın başka bir arazın taşıyıcısı olamayacağı yönündeki kelâmcıların kendi ilkeleri ihlâl edilmiş olur. Eğer bu ayrımda üçüncü bir anlam kastediliyorsa bunun açık biçimde tanımlanması ve delillendirilmesi gerekir. Aksi takdirde muğlak bir tasnife dayanan istidlâlin kendisi de geçerliliğini yitirir. Âmidî ayrıca, söz konusu taksimin geçerli olduğu kabul edilse bile kelâmcıların birinci ihtimali yani arazların iki arazın birinin yerinde mevcûdiyet kazanması bütünüyle dışlamalarının zorunlu olmadığını belirtir. Buna karşı ileri sürülen "arazlar yer tutma bakımından birbirinden daha öncelikli değildir" şeklindeki itirazın ise ancak arazlar arasında tam bir mahiyet birliği bulunduğu varsayımına dayanabileceğini, oysa böyle bir varsayımın kendisinin de temellendirilmemiş olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra, eğer bir arazın diğerlerine tercih edilmesi mümkün görülmüyorsa, bu durumda her bir arazın kendi başına müstakil olarak var olduğunu kabul etmenin önünde de bir engel bulunmamaktadır. Kelâmcıların buna karşı ileri sürdükleri "birleşmenin ancak mütehayyiz iki şey arasında gerçekleşebileceği" yönündeki gerekçe de Âmidî tarafından reddedilir. Zira bu anlayış birleşmeyi yalnızca mekânsal temasla sınırlamaktadır. Oysa kelâmcıların kendileri dahi cevher-i ferdde çok sayıda arazın birlikte bulunduğunu kabul etmektedir. Bu arazlar mütehayyiz olmamakla birlikte aynı mahalde kaimdir. Dolayısıyla birleşmenin yalnızca mekânsal temasla açıklanması kelâmcıların kendi kabulleriyle de çelişmektedir.[465]

Bu değerlendirmeler ışığında söz konusu üçüncü delilin de cevherin arazlardan meydana gelemeyeceğini zorunlu biçimde ortaya koyan bir burhan niteliği taşımadığı

[464] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/32-33; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 149.
[465] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/33-34.

anlaşılmaktadır. Delil, muğlak bir tasnife dayanması, öncüllerinin yeterince temellendirilmemiş olması ve kelâmcıların kendi kabul ettikleri ilkelerle tam bir uyum göstermemesi sebebiyle ancak sınırlı bir açıklama değeri taşıyan tartışmalı bir argüman olarak değerlendirilebilir.

Dördüncü Delil: Kelâmcıların cevherin arazlardan meydana gelemeyeceğine dair ileri sürdükleri dördüncü delil cevher-i ferdin tehayyüz niteliği üzerinden temellendirilmektedir. Buna göre cevher-i ferdin mütehayyiz olduğu hususu kelâmcılar arasında ittifakla kabul edilmektedir. Bu varsayım altında, eğer cevher-i ferdin arazlardan meydana geldiği kabul edilirse, onu oluşturan arazların birleşme hâlinde ya mütehayyiz olmaları ya da olmamaları gerekir. Şayet bu arazların her biri mütehayyiz kabul edilirse, kelâmcıların cevher tanımı gereği her birinin ayrı ayrı cevher sayılması gerekir. Bu durumda cevher-i ferd, gerçekte birden çok cevherin birleşiminden oluşan bileşik bir yapı hâline gelir. Ancak bu sonuç, cevher-i ferdin teklik ve bölünmezlik ilkesine aykırıdır. Dolayısıyla bu ihtimal geçersizdir. Buna karşılık söz konusu arazların mütehayyiz olmadığı kabul edilirse, bu durumda mütehayyiz olmayan varlıkların birleşerek mütehayyiz bir varlık meydana getirmesi gerekir. Âmidî bu delili de reddeder ve birinci delilde ayrıntılı biçimde dile getirlen itirazın burada da geçerli olduğunu belirtir.[466]

Âmidî, kelâmcıların cevherin arazlardan meydana gelemeyeceğine dair ileri sürdükleri delilleri eleştirel bir şekilde değerlendirdikten sonra bu meseleye ilişkin sağlam bulduğu iki delil ileri sürer.

Birinci Delil: Âmidî'nin birinci delili arazların varlık tarzı üzerinden kurulan bir taksime dayanmaktadır. Buna göre eğer cevher gerçekten arazlardan meydana gelmiş olsaydı bu arazların varlıklarını sürdürebilmek için ya bir mahalle ihtiyaç duymaları gerekirdi ya da gerekmezdi. Şayet bu arazların bir mahalle muhtaç olduğu kabul edilirse, bu mahal ya cevher ya da araz olacaktır. Eğer söz konusu mahal bir cevher ise ve bu cevherin de arazlardan meydana geldiği kabul edilirse, aynı soru bu cevher hakkında da tekrarlanır ve bu durum sonsuza kadar devam eden bir teselsüle yol açar. Buna karşılık eğer bu mahal olan cevherin arazlardan oluşmadığı kabul edilirse bu durumda ulaşılmak istenen sonuç doğrudan elde edilmiş olur, yani

[466] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/34.

cevherin arazlardan meydana gelmediği kabul edilmiş olur. Eğer mahalin bir araz olduğu ileri sürülürse, aynı problem bu mahal için de geçerli olur ve sonuçta yine bir teselsül ortaya çıkar. Üstelik bu ihtimal bir arazın başka bir araz üzerine kaim olmasını gerektirir ki bu durum kelâmcıların genel kabulüne aykırıdır. Öte yandan, eğer söz konusu arazların bir mahalle ihtiyaç duymadığı ileri sürülürse, bu durumda onların zatlarıyla kaim oldukları kabul edilmiş olur. Bu ise mahiyetleri gereği ancak cevher için geçerli olan bir niteliktir. Dolayısıyla bu durumda "araz" olarak adlandırılan şeylerin gerçekte cevher olduğu sonucu ortaya çıkar ve başlangıçtaki iddia geçersiz hâle gelir. Âmidî, bu delilin dikkat çekici olduğunu ve kendisinden önce herhangi bir müellifin buna temas etmediğini ifade eder. Bu tespit onun meseleye getirdiği özgün katkıyı göstermesi bakımından önemlidir.[467]

İkinci Delil: Âmidî'nin ikinci delili ise cevher–araz ilişkisine dair kelâmî kabuller çerçevesinde temellendirilmektedir. Buna göre, eğer cevher gerçekten arazlardan meydana gelmiş olsaydı, bu durumda arazların cevherde kaim olması imkânsız hâle gelirdi. Oysa arazların cevherde kaim olduğu hususu hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından kabul edilmektedir. Delilin birinci öncülü şu şekilde açıklanır: Eğer cevherin kendisi arazlardan oluşuyorsa ve aynı zamanda arazlar onda kaimse, bu durumda arazlar başka bir arazın üzerinde kaim olmuş sayılır ki bu görüş kelâmcıların ortak kabulüne aykırıdır. İkinci öncülde dile getirilen, arazların cevherde kaim olduğu kabulü, taraflar arasında ihtilaflı değildir. Nitekim hayat, ilim ve kudret gibi arazların cevherde bulunabileceği hususunda genel bir kabul söz konusudur. Bu delile karşı, cevher ile araz arasında karşılıklı bir bağımlılık bulunduğu ve bu durumun onların aynı türden olduklarını gösterdiği yönünde bir itiraz ileri sürülebilir. Buna göre, cevherin yokluğu tasavvur edildiğinde arazın da tasavvur edilememesi ve aynı şekilde arazın yokluğu düşünüldüğünde cevherin de tasavvur edilememesi söz konusu olur. Bu durum bu iki unsur arasında ontolojik bir birlik bulunduğunu ima eder. Âmidî bu itiraza, söz konusu ilişkinin en fazla cevher ile araz arasında bir mülâzeme, yani zorunlu birliktelik ifade ettiğini belirterek cevap verir. Ancak bu tür bir birliktelik ontolojik özdeşlik anlamına gelmez. Zira iki şeyin sürekli birlikte bulunması onların hakikatte bir ve aynı şey olduğunu göstermez. Nitekim benzer bir ilişki araz türleri arasında da gözlemlenebilir. Örneğin kevn arazı

[467] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/34.

cevherle sürekli birliktedir ve ondan ayrılmaz. Buna rağmen kevnin cevher olduğu ya da cevherin kevn ile özdeş olduğu ileri sürülmez. Bu durum, birlikte bulunmanın ontolojik özdeşliği gerektirmediğini açıkça ortaya koymaktadır.[468]

3.1.4. Cevherlerin Türsel Birliği

Cevherlerin mahiyet bakımından türdeşliği meselesi, kelâm ile felsefenin temel problemlerinden biri olup varlık–araz ilişkisi ve mahiyetin tayin edilebilirliği gibi daha geniş metafizik meseleleri doğrudan ilgilendirmektedir. Nitekim cevherlerin aynı türden olup olmadığı sorusu, onların zatî niteliklerinin belirlenmesi ve farklılıkların kaynağının tespiti üzerinden şekillenmekte, bu bağlamda Âmidî, hem klasik kelâmî yaklaşımları hem de alternatif görüşleri eleştirel bir çerçevede yeniden değerlendirmektedir.[469]

Filozoflar, Eşʿarîler ve Muʿtezile'nin büyük çoğunluğu, cevherlerin birbirine benzer nitelikler taşıdığı ve aynı türden olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre bütün cevherler, yapı itibarıyla mütemâsil ve mütecanistir, dolayısıyla aralarında mahiyet bakımından bir farklılık bulunmamaktadır. Cevherlerin birbirinden farklı ya da benzer görünmesi ise onların zatlarından değil, kendilerine arız olan arazlardan kaynaklanır. Buna göre cevherler arasındaki farklılık ve benzerlik ontolojik bakımdan asli değil, sonradan kazanılmış ve geçici niteliklere dayanmaktadır.[470] Nitekim İmam Eşʿarî bu meseleye dair yedi farklı görüş nakletmekte, bunlardan ilkini cevherlerin türsel birliğini savunan yaklaşım olarak aktarmaktadır ve bunu Aristotelesçi geleneğe nispet etmektedir.[471]

---

[468] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/35.
[469] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/36-38.
[470] Cüveynî, *eş-Şâmil,*153; Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî el-Mu'tezîlî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn,* thk. Ma'n Zeyade – Rıdvan es-Seyyid (Trablus: Ma'hadü'l-Enbâi'l-'Arabî), 29; Bkz: Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâil,* 255.
[471] İmâm Eş'arî, bu konudaki farklı görüşleri sistematik biçimde nakletmektedir. Buna göre Ebû Ali el-Cübbâî, cevherlerin tek bir cinse ait olduğunu ve tamamının özleri bakımından aynı hakikati paylaştığını ileri sürmektedir. Bununla birlikte cevherler arasındaki farklılık, arazlardan değil, doğrudan kendi zâtlarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda cevherler, cevher olmak bakımından ortak bir mahiyete sahip olmakla birlikte, zâtları itibariyle birbirlerinden ayrışmaktadır. Ehlü't-tesniye'ye nispet edilen görüşe göre ise cevherler iki temel cinsten meydana gelmektedir: Bunlardan biri nur (ışık), diğeri ise zulmettir (karanlık). Bu iki cevher birbirine zıt mahiyettedir. Ayrıca nur kendi içinde tek bir cins, zulmet de kendi içinde tek bir cins olarak kabul edilmektedir. Bu mezhebe mensup bazı düşünürler, söz konusu iki cevherin her birinin kendi içerisinde beş ayrı cinse ayrıldığını ileri sürmüşlerdir. Buna göre siyahlık, beyazlık, kırmızılık, sarılık ve yeşillik, bu alt türleri meydana getiren temel cinslerdir. Bunun yanında Merkuniyye mezhebine göre cevherler üç farklı cinse ayrılmaktadır. Tabiatçıların görüşünde ise cevherler, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak

Buna karşılık Nazzâm ve Neccâr gibi bazı Muʿtezilî âlimler, cevherlerin arazlardan müteşekkil olduğu yönündeki kabullerine dayanarak cevherlerin birbirlerinden farklı olduğunu ve türsel bakımdan birbirlerinde ayrıştığını iddia etmişlerdir. Bu yaklaşımda cevherlerin mahiyetlerindeki farklılık, doğrudan onların taşıdığı arazların farklılığına irca edilmektedir. Nazzâm ve Neccâr, bu iddialarını zorunlu bilgiye dayanan bir tecrübe ile temellendirmeye çalışırlar. Zira ateş, hava, su ve toprak gibi unsurlar arasında açık bir farklılık bulunduğu bedihî olarak idrak edilmektedir. Nasıl ki siyahlık ile beyazlık, sıcaklık ile soğukluk yahut rutubet ile kuruluk gibi zıt arazlar arasında belirgin ayrımlar yapılabiliyorsa, benzer şekilde cevherler arasında da ayrım yapılabileceği ileri sürülmektedir.[472]

Âmidî ise bu yaklaşımı açık biçimde reddeder ve bu görüşün "cevherin arazlardan oluştuğu" şeklindeki öncül üzerine bina edildiğini, bunun da önceki bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alınarak aklen geçersiz olduğu ortaya konulduğunu ifade eder. Bu sebeple, temeli itibarıyla problemli olan bir öncülden hareketle kurulan cevher tasavvurunun da geçerliliğinden söz edilemez. Cevherler arasındaki farklılık meselesine gelince, Âmidî bu farklılığın cevherin zatına değil, ona arız olan niteliklere dayandığını belirtir. Zira aynı zat üzerinde farklı arazların bulunması aklen mümkündür ve bu durum cevherlerin türsel birliğine herhangi bir zarar vermez. [473]

Âmidî, söz konusu açıklamanın cevherlerin farklı mahiyetlere sahip olduğunu savunanların delilini geçersiz kıldığını kabul etmekle birlikte bunun tek başına cevherlerin aynı türden ve mütemâsil olduğunu ispatlamak için yeterli olmadığını belirtir. Bu sebeple, cevherlerin türsel birliğini temellendirecek müstakil bir delile ihtiyaç bulunduğunu vurgular. Ona göre bu hususa delalet eden temel unsur, cevherlerin "cevher olma" bakımından zatî sıfatlarda müşterek oluşudur. Nitekim bir mekânda yer tutma (tehayyüz), arazların mahalli olabilme ve zatıyla kaim olma gibi

---

üzere birbirine zıt dört temel cinsten oluşmaktadır. Bazı tabiatçılar ise bu unsurlara "ruh"u da ekleyerek cevherlerin beş farklı cinsten meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Son olarak Nazzâm'ın görüşü zikredilmektedir ki bu yaklaşım Âmidî tarafından değerlendirilmiştir. Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/9.

[472] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 29-31; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,*3/36; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 154.

[473] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/36.

nitelikler bütün cevherlerde ortak olarak bulunur. Bu ortaklık, onların mahiyet bakımından birliğine işaret eder.[474]

Bununla birlikte Âmidî, bu delile yöneltilebilecek muhtemel bir itirazı da dikkate alır. Buna göre, cevherlerin belirtilen sıfatlarda müşterek olmalarına rağmen zatlarında farklı olmaları aklen mümkündür. Zira varlıklar, mahiyet bakımından farklı olsalar dahi bazı genel ve arızî sıfatlarda birleşebilirler. Bu durumda söz konusu niteliklerin cevherin zatî sıfatları olduğu iddiası, ancak cevherlerin zatlarında herhangi bir farklılık bulunmadığının ayrıca ispatlanmasıyla temellendirilebilir. Aksi takdirde bu sıfatların, farklı varlıklara arız olabilen müşterek arazlar olması da mümkündür. Dolayısıyla yalnızca bu tür ortaklıklara dayanarak cevherlerin aynı türden olduklarını ileri sürmek zorunlu ve bağlayıcı bir sonuç doğurmamaktadır. Öte yandan, cevherlerin zatlarında farklı olmalarına rağmen bazı ortak sıfatlara sahip olmalarının imkânsız olduğu iddiası, ancak bu sıfatların gerçekten cevherin zatî sıfatları olduğunun gösterilmesi halinde anlam kazanır. Ne var ki bu noktada ciddi bir aklî problem ortaya çıkmaktadır. Zira söz konusu sıfatların zatî olduğu, ancak cevherler arasında zat bakımından bir farklılık bulunmadığı önceden kabul edilirse temellendirilebilir. Bu ise açık kısırdöngüye yol açar ki bu tür bir gerekçelendirme aklen geçersizdir.[475]

Âmidî, cevherlerin aynı türden olduğunu savunanların kullandıkları delillendirme biçimlerinin ve ifadelerin farklılık arz etmekle birlikte, nihayetinde hepsinin aynı temel kabule, yani cevherlerin belirli sıfatlarda müşterek olduğu düşüncesine dayandığını belirtir. Bu görüşlere yöneltilen itirazlar ve bunların doğurduğu zorunlu sonuçlar dikkate alındığında, söz konusu problemlerden kaçınmanın tek yolu, "cevherlerin aynı türden olması" ifadesinin sınırlarını açık biçimde tayin etmektir. Buna göre bu ifade ile kastedilen, cevherlerin tehayyüz, zatıyla kaim olma ve arazların mahalli olabilme gibi belirli sıfatlarda ortak olmalarıdır, bunun ötesinde, mahiyetlerin mutlak anlamda özdeşliği gibi daha ileri bir iddia zorunlu değildir. Bu açıklama esas alındığında, ihtilafın mahiyet düzeyinde ontolojik bir ayrılıktan ziyade, büyük ölçüde lafzî bir farklılıktan, yani kavramların kullanım ve isimlendirilme biçiminden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla

[474] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/36.
[475] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/36-37.

mesele, cevherlerin hakikatte farklı olup olmadığına ilişkin bir ayrılıktan ziyade, bu birliğin nasıl ifade edileceğine dair terminolojik bir ihtilaf olarak değerlendirilmelidir.[476]

Bu çerçevede Âmidî, kelâmcıların cevherlerin farklı mahiyetlere sahip olduğu görüşünü reddettiklerini, ancak onların türsel birliğini zorunlu kılacak kesin ve bağlayıcı bir delil ortaya koyamadıklarını ifade eder.[477]

3.1.5. Cevherde Teceddüdün İmkânsızlığı

Âmidî, cevherlerin mahiyet itibarıyla sabit olduğu ve sürekli olarak yeniden yaratılmadığı yönündeki kanaatin, doğrudan gözleme dayanan zarurî bir bilgi olduğunu belirtir. Zira gündelik tecrübe dün müşahede edilen dağların, göklerin ve yeryüzünün bugün de aynı varlıklar olarak mevcut olduğunu bedihî biçimde ortaya koymaktadır. Bu varlıkların her an yeniden yaratıldığı yahut sürekli değişen başka varlıklar olduğu yönünde herhangi bir zihnî zorlanma söz konusu değildir, aksine onların sürekliliği doğrudan gözlemle sabittir. Benzer şekilde konuşmaya başlayan bir kimsenin konuşma sürecinin sonunda hâlâ aynı kişi olduğu zorunlu olarak idrak edilir. Şahsiyetin sürekliliği, herhangi bir kesinti veya yokluk varsayımına ihtiyaç duyulmaksızın kabul edilir. Aynı şekilde bir kimsenin dünkü eşi, çocukları, mülkü ve tanıdıkları ile bugün ve yarın sahip olduğu ilişkilerin aynı olduğu da zarurî olarak bilinir. Bu tür süreklilik tecrübesi cevherin mahiyetine ilişkin sabitlik kabulünü desteklemektedir.[478] Budan hareketle şayet cevherlerin teceddüd ettiği kabul edilirse, varlıkların kimlik sürekliliği imkânsız hâle gelir. Nitekim bu durumda bir kimsenin ölümüyle birlikte o varlık bütünüyle ortadan kalkmış olur, yeniden yaratıldığında ise ortaya çıkan varlık öncekiyle özdeş değil, ondan farklı bir varlık olur. Böyle bir kabul, ölüm ile dirilme arasındaki irtibatı ortadan kaldırır ve ölenle dirilenin aynı kişi olduğu yönündeki inancı anlamsız kılar. Oysa bu sonuç, hem aklî hem de fıtrî düzeyde kabul edilemez ve zarurî bilgiyle açıkça çelişir.[479]

Buna karşılık Nazzâm ve Neccâr, benimsedikleri ontolojik çerçeve doğrultusunda cevherlerin de sürekli bir teceddüd içinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.

[476] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/37.
[477] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/37.
[478] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/37; Bkz: İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 66.
[479] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 160.

Zira cevherin arazlardan oluştuğunu ve arazların da her an yeniden yaratıldığını kabul eden bu yaklaşım, cevherin de aynı şekilde sürekli yenilendiği sonucuna ulaşmaktadır.[480] Ancak Âmidî, daha önce bu görüşün dayandığı öncüllerin geçersizliğini ve doğurduğu aklen imkânsız sonuçları ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur. Bu sebeple söz konusu iddianın temelsiz olduğu kabul edilmelidir.[481]

Bu noktada, şu tür bir itirazın ileri sürülebileceğini belirtir: Dün gözlemlenen bir cevherin bugün de varlığını sürdürdüğüne dair nasıl şüphe duyulmuyorsa, benzer şekilde bazı cisimlerde bir süre önce gözlemlenen konum ile şimdiki konumun aynı olduğu da zannedilmektedir. Buna rağmen, bu tür konumların sürekli yenilendiği kabul edilmektedir. Bu durumda, cevherlerin sürekliliği zarurî bilgiyle temellendirilirken, arazların teceddüdü hangi temele dayandırılmaktadır?[482]

Âmidî bu itiraza, cevherlerin sürekliliğinin doğrudan zarurî bilgiyle sabit olduğu cevabını verir. İnsan zihni belirli bir cevherin zaman içinde devam ettiğini herhangi bir istidlâle ihtiyaç duymaksızın, doğrudan tecrübe yoluyla idrak eder. Buna karşılık arazların sabit olmadığı doğrudan gözlemle değil, ancak nazarî değerlendirme ve aklî delil yoluyla kavranır. Dolayısıyla zarurî bilgiyle sabit olan cevherin sürekliliği ile teorik çerçevede temellendirilen arazların teceddüdü arasında ontolojik bir ayrım bulunmaktadır.[483]

3.1.6. Cevherlerde Tedâhülün İmkânsızlığı

Kelâmcılar ile filozofların tamamı, cevherlerin tedâhülünün yani iç içe geçmelerinin imkânsız olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu ilkeye göre her bir cevher, varlıkta zatıyla kaim olup kendine özgü bir mekânda bulunur, dolayısıyla bir cevherin işgal ettiği mekân başka bir cevher tarafından paylaşılmaz.[484] Buna karşılık Nazzâm, cevherlerin birbirinin içine geçebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre aynı mekânda birden fazla cevherin bulunması aklen mümkündür, hatta birbirinden ayırt

[480] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 66; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/37.
[481] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 160.
[482] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/37.
[483] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/37.
[484] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/37; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 160; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 46.

edilebilen bir cevher grubunun bulunduğu mekânda, başka bir cevher grubunun da yer alması caizdir.[485]

Âmidî, bu iddiayı ihtimaller üzerinden ele alarak reddeder. Buna göre birden fazla cevherin aynı mekânda bulunması kabul edildiğinde ya bu cevherler birleşerek tek bir cevher hâline gelir ya da ayrı ayrı varlıklarını sürdürürler. Cevherlerin birleşmesi ihtimali esas alındığında ise üç durum ortaya çıkar: ya bütün cevherler varlıklarını koruyarak birleşir ya tamamı ortadan kalkarak yerlerine yeni bir varlık ortaya çıkar yahut bir kısmı varlığını sürdürürken diğerleri yok olur. İlk ihtimal, birlik ile çokluğun aynı anda gerçekleşmesini gerektirir ki bu aklen imkânsızdır. İkinci ihtimalde ortaya çıkan durum artık tedâhül değil tamamen farklı bir ontolojik dönüşümdür. Üçüncü ihtimalde ise gerçek anlamda bir iç içe geçmeden söz edilemez, zira burada söz konusu olan eş zamanlı birlikte varoluş değil, kısmi yok oluş ve varlık devamlılığıdır.[486]

Öte yandan, bir grup cevherin başka bir grupla iç içe geçebileceği kabul edildiğinde, bu imkânın yalnızca belirli gruplara mı mahsus olduğu yoksa tüm cevherler için mi geçerli olduğu sorusu gündeme gelir. Eğer bu durum belirli bir grupla sınırlandırılırsa, bu ayrımı temellendirecek herhangi bir aklî gerekçe ileri sürülemez. Buna karşılık söz konusu imkânın bütün cevherler için geçerli olduğu kabul edilirse bu durumda evrendeki bütün maddî varlıkların tek bir noktada hatta bir hardal tanesi içinde toplanması gerekir. Dahası bu küçük parça içinde mevcut evrenden farklı birçok âlemin de bulunması mümkün hâle gelir. Bu tür sonuçlar ise hem zarurî bilgiye hem de temel aklî ilkelere açıkça aykırıdır.[487]

Son olarak, tedâhülün imkânsızlığının Muʿtezile'nin iddia ettiği yalnızca tehayyüz özelliğine indirgenemeyeceği belirtilmelidir. Şayet bu imkânsızlık sadece yer kaplama ile açıklanabilseydi, yer kaplamayan varlıklar olan arazlar arasında tedâhülün mümkün olması gerekirdi. Oysa arazlar için de aynı imkânsızlık geçerlidir. Bu durum, tedâhülün imkânsızlığının yalnızca fiziksel bir nitelikten değil, hem cevherlerin hem de arazların zatlarından kaynaklanan ontolojik bir zorunluluk

[485] Kâ'bî, *el-Mekâlât,* 481; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 46; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 160.
[486] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/38; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 162.
[487] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 160.

olduğunu göstermektedir. Bu itibarla tedâhül, ne mahiyet bakımından mümkün ne de aklen tasavvur edilebilir bir durumdur.[488]

3.1.7. Cevherlerde Mekânsal Tekillik İlkesi

Cevherin mekânla ilişkisi, onun ontolojik statüsünü belirleyen temel meselelerden biridir. Bu bağlamda, bir mekânın birden fazla cevheri kabul edip edemeyeceği ve bir cevherin aynı anda birden fazla mekânda bulunup bulunamayacağı soruları, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda mahiyet ve varlık anlayışına ilişkin teorik sonuçlar doğurmaktadır. Ayrıca bu mesele kelâm geleneğinde cevherin zatî yapısına mı yoksa belirli illetlere mi dayanan bir imkânsızlık söz konusu olduğu tartışmasını da beraber getirir.

İki ayrı cevherin aynı anda aynı mekânda, herhangi bir tedâhül söz konusu olmaksızın birlikte bulunmasının imkânsız olduğu hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Tartışma, bu imkânsızlığın zatî bir zorunluluğa mı yoksa belirli bir gerekçeye mi dayandığı noktasında yoğunlaşmaktadır.[489] Bazı âlimlere göre bu imkânsızlık doğrudan cevherlerin zatlarından kaynaklanır. Nitekim siyahlık ile beyazlık gibi iki zıt arazın aynı mahalde birlikte bulunamaması nasıl zatî bir çelişkiye dayanıyorsa, iki cevherin aynı mekânda bulunamaması da benzer şekilde mahiyet kaynaklı bir imkânsızlıktır. Bu tür durumlarda imkânsızlık, herhangi bir dışsal sebebe değil, bizzat varlıkların mahiyetine isnat edilir. Bu yaklaşımın Bâkıllânî ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi isimlere nispet edildiği ifade edilmiştir. Bâkıllânî bu durumu zatî bir uyuşmazlık olarak değerlendirirken, "tazâd" kavramını kullanmaktan kaçınmış, buna karşılık Ebû İshâk söz konusu imkânsızlığı doğrudan tazâd olarak nitelendirmiştir.[490]

Buna karşılık bazı kelâmcılara göre bu imkânsızlık zatî değil, belirli bir illete dayanmaktadır. Bu çerçevede ileri sürülen açıklamalardan biri, mekânda gerçekleşen kevnlerin birbirine zıt olmasıdır. Buna göre bir mekânın bir cevherle kaim olması durumunda sahip olduğu kevn ile başka bir cevherle kaim olması hâlinde sahip olacağı kevn birbirine zıttır. Ancak bu açıklama, zıtlığın ancak aynı mahalde aynı anda bulunan nitelikler arasında söz konusu olabileceği ilkesiyle çelişmektedir.

[488] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/38; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 162.
[489] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/41; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 448; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/45.
[490] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/41; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 448.

Farklı mahallerde gerçekleşen oluşlar arasında doğrudan bir zıtlık ilişkisi kurulamayacağından, bu izah illet-ma'lûl ilişkisi bakımından tutarlı değildir. Bâkıllânî'ye nispet edilen diğer bir açıklamaya göre ise iki cevherin aynı mekânda birlikte bulunamamasının sebebi, her bir cevherin bir mekânda var olabilmesinin o mekânda başka bir cevherin bulunmaması şartına bağlı olmasıdır. Buna göre cevherin mekânda bulunması, o mekâna özgü bir münhasırlık gerektirir. Bu şartın ihlâli, cevherin mekânda bulunabilme imkânını ortadan kaldırır.[491] Cüveynî, bu yaklaşım ile imkânsızlığı zatî kabul eden görüşün her ikisinin de kabul gördüğünü belirtir.[492]

Âmidî ise imkânsızlığın zatî olduğu görüşünü daha isabetli bulur. Zira herhangi bir kimse, cevherlerin mekânda bulunma şartlarını veya oluş biçimlerini dikkate almaksızın, yalnızca bedîhî bir idrakle iki cevherin aynı mekânda birlikte bulunamayacağını kavrayabilir. Bu doğrudan kavrayış, imkânsızlığın dışsal bir illete değil, cevherin zatî mahiyetine dayandığını göstermektedir.[493]

Benzer şekilde bir cevherin aynı anda iki farklı mekânda bulunmasının imkânsızlığı da ihtilafsız kabul edilmiştir. Bu durum, cevherin varlığının belirli bir mekânda tekil olarak tahakkuk etmesini zorunlu kılan mahiyetine işaret eder. Bu imkânsızlığın temellendirilmesi hususunda ise iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bir görüşe göre bu durum, cevherin aynı anda iki zıt konumla nitelendirilmesini gerektirdiği için imkânsızdır. Diğer bir görüş ise bu imkânsızlığı cevherin vâhid oluşuna bağlar, zira tek bir varlığın aynı anda iki mekânda bulunabilmesi, onun bölünmesini gerektirir. Oysa bölünme cevherin bölünmezliği ilkesine aykırıdır.[494]

Âmidî, ikinci görüşü benimseyenlerin bir çelişki içinde olduklarına dikkat çeker. Zira bu görüşü savunan bazı âlimler, cevherin aynı anda birden fazla yönden farklı cevherlerle temas edebileceğini de kabul etmektedir. Ancak bir cevherin iki mekânda bulunmasının bölünmeyi gerektirdiği kabul edildiğinde, çoklu temas ilişkisi de aynı sonucu doğurur. Aksi hâlde tek bir varlığın aynı anda çok sayıda farklı ilişkisel niteliğe sahip olması gerekir ki bu durum ya bölünmeyi ya da tedâhülü

[491] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/41.
[492] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/41; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 448-449.
[493] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/42.
[494] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/42; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 449.

gerektirir. Her iki ihtimal de aklen geçersizdir.[495] Nitekim Cüveynî de bu çelişkiye işaret ederek, temas görüşü terk edilmedikçe bu delillerin tutarlı olmayacağını belirtir.[496] Bu noktada Âmidî, hükmün genelleştirilmesi gerektiğini ifade eder: ya hem iki mekânda bulunma hem de çoklu temas birlikte kabul edilmeli ya da her ikisi birlikte reddedilmelidir. Bu iki durum arasında, birini caiz görüp diğerini reddetmeyi haklı kılacak illete dayalı bir fark ortaya koymak mümkün değildir. Aksi hâlde aynı ontolojik zemine dayanan iki durum arasında keyfî bir ayrım yapılmış olur ki bu aklen geçersizdir.[497]

Sonuç olarak Âmidî, cevherin zatı gereği aynı anda iki farklı mekânda bulunmasının imkânsız olduğu görüşünü benimsemekte ve bir cevherin bir mekânda bulunmasının, başka bir mekânda bulunmaması şartına bağlı olduğunu ifade etmektedir.[498]

3.1.8. Cevherde Arazdan Soyutlanmanın İmkânsızlığı ve Delillerin Tahlili

Kelâmcıların genel kabulüne göre cevherin arazlardan tamamen soyutlanması mümtenidir. Buna göre cevher, ya bir arazla ya da o onun zıddıyla birlikte bulunmak zorundadır.[499] Bununla birlikte bu görüşe karşı farklı ekollerden çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Dehriyye'ye mensup bazı kimseler, cevherlerin başlangıçta hiçbir araz taşımaksızın ezelî olarak var olduklarını, ancak sonradan arazlarla nitelenmeye başladıklarını ileri sürmüşlerdir.[500] Muʿtezile içinde ise bu konuda farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Sâlihî (ö. 246/860), cevherin arazlardan tamamen soyutlanmış olarak varlığını sürdürebileceğini savunurken,[501] Basra Muʿtezilesi yalnızca ekvân türünden

[495] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/42.
[496] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 450.
[497] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/42.
[498] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/42.
[499] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 56; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 204; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 52.
[500] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/43; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 205.
[501] Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/8; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 57. Bu görüşe göre Allah'ın cevherleri arazlardan tamamen soyutlayarak yaratmasını caiz görmüşlerdir. Bu anlayışa göre Allah Teâlâ dilerse, herhangi bir cevheri hiçbir araz taşımaksızın yaratabilir. Bu görüş sahipleri Allah'ın ağır bir taşı gökyüzünde uzun süre tutabileceğini ve bu süreçte onun yere düşmesini sağlayacak olan düşüş ya da bu düşüşe zıt bir durumu yaratmayabileceğini kabul etmişlerdir. Aynı şekilde,Allah'ın pamuğu ateşle bir arada bulundurmasına rağmen, ne yanma ne de onun zıddı olan bir durumu yaratmaksızın bu birlikteliği sürdürebileceğini caiz görmüşlerdir. Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/10.

arazlardan soyutlanmayı imkânsız kabul etmiş, Bağdat Muʿtezilesi ise cevherin renk dışındaki arazlardan soyutlanabileceğini ileri sürmüştür.[502]

Kelâmcılar cevherin arazsız var olamayacağını göstermek üzere çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak Âmidî bu delilleri eleştiriye tâbi tutar ve büyük kısmının kat'îlik bakımından yetersiz olduğunu belirtir. Birinci delil, bir arazın cevherde ortaya çıkmasından sonra artık o cevherin ne bu arazdan ne de onun zıddından soyutlanamayacağı kabulüne dayanır. Buradan hareketle bir cevher, bir arazın ortaya çıkmasından sonra ondan ya da zıddından soyutlanamıyorsa, bu durumun cevherin varlık kazandığı ilk an için de geçerli olması gerekir. Zira cevherin araz kabul etmesini zorunlu kılan durum, üç ihtimalden birine dayanabilir: ya arazın mahiyeti gereği bir kez var olduğunda ancak zıddıyla ortadan kalkması ya cevherin yapısal olarak o araza uygun bir kabul ediciliğe sahip olması ya da bu zorunluluğun doğrudan cevherin zatından kaynaklanması. Bu ihtimallerden ilki geçerli değildir. Zira henüz varlık kazanmamış bir zıddın, mevcut olan zıddı ortadan kaldırması mümkün değildir. Bu durumda geriye iki ihtimal kalır ancak her iki durumda da ulaşılan sonuç aynıdır: Cevher varlık kazandığı ilk anda arazlardan tamamen soyutlanmış olamaz. Çünkü gerek mahiyeti gerekse zatı, böyle bir yalınlığa imkân vermez.[503]

Âmidî'ye göre bu delil bağlayıcı değildir. Zira delilin geçerliliği, karşı tarafın söz konusu öncülü kabul etmesine bağlıdır. Bu nedenle delil, burhânî bir ispat değil, muhalifi kendi kabulleri üzerinden sıkıştıran bir ilzâm niteliği taşır.[504] Âmidî, bu delilin yeniden formüle edilebileceğini kabul etmekle birlikte, bu formülasyonun da aynı sorunu taşıdığını belirtir. Buna göre cevhere arazlar arız olduktan sonra cevherin arazdan soyutlanamaması ya zâtî bir zorunluluktur ya da bir illete dayanır. Zâtî olduğu kabul edilirse bu zorunluluk cevherin bütün varlık merhalelerine şâmil olur ve başlangıçta da arazsızlığı imkânsız kılar. Bir illete dayandığı kabul edilirse, bu durumda da aynı sonuca ulaşılır. Zira cevherin zatı vücuda geldiğinde, ona lâzım olan her şey birlikte tahakkuk eder. Bu itibarla cevherin arazlara elverişliliği de

[502] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* 62; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 52; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 56-57; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 205.
[503] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/44.
[504] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/44.

zorunlu olarak gerçekleşmiş olur.[505] Cüveynî, söz konusu delili doğrudan Âmidî'nin bu formülasyonu üzerinden aktarmaktadır.[506]

Âmidî'ye göre bu yaklaşım da burhânî bir ispat değil, ilzâm niteliği taşır. Nitekim muhalif, "cevherin zatına veya zatına lâzım olan bir unsura nispet edilen uygunluk, ancak söz konusu arazın fiilen var olması hâlinde söz konusudur" şeklinde bir itiraz da bulunabilir. Zira bu durumda cevherin arazdan soyutlanamaması, zatî bir zorunluluk değil, belirli bir şartın gerçekleşmesine bağlı bir durum hâline gelir. Dolayısıyla cevher ile araz arasındaki uygunluk ilişkisi, mutlak değil, şartlı bir nitelik arz eder. Bu itibarla cevherin zatı ile araza uygunluk arasında zorunlu bir bağ bulunduğu yönündeki iddia, şartlılık unsuruna dayandığı ölçüde burhânîlik vasfını kaybeder ve tartışmaya açık bir savunma olarak kalır.[507]

İkinci delil, Muʿtezile'nin bazı arazlardan soyutlanmanın imkânsız, bazılarından ise mümkün olduğu yönündeki görüşüne yöneliktir. Bu delile göre cevherin bazı arazları kabul etmesini zorunlu kılan gerekçe ne ise aynı gerekçenin diğer arazlar için de geçerli olması gerekir. Aksi hâlde cevher ile arazlar arasındaki ilişki keyfî biçimde farklılaştırılmış olur. Âmidî, bu delilin de kesin olmadığını belirtir. Zira arazlar farklı mahiyetlere sahiptir ve bir arazla kurulan zorunlu ilişkinin diğer arazlar için de aynı şekilde geçerli olması gerekmez. Bu nedenle delil genelleyici bir zorunluluk tesis edemez.[508]

Üçüncü delil, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre bir cevherin önce renksiz, ardından siyah olarak idrak edilmesi bu iki hâl arasında zorunlu bir farklılık bulunduğunu gösterir. Bu fark cevherin kendisi olamaz, zira cevher, hem önceki hem sonraki durumda aynı kalmaktadır. Zorunlu olarak bu farkın ona arız olan arazdan kaynaklandığı kabul edilir. Bu da cevherin arazlardan soyutlanmasını imkânsız kılar. Âmidî bu delili de yeterli bulmaz. Ona göre burada söz konusu olan farklılık, cevherin ontolojik durumundan değil, idrak sürecinden kaynaklanmaktadır. Bir nesnenin tek başına

[505] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/45;
[506] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 207-208.
[507] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/45.
[508] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/45.

idrak edilmesi ile başka bir unsurla birlikte idrak edilmesi arasındaki fark, ontolojik değil algısal bir farktır. Bu nedenle bu delil de burhânî bir ispat teşkil etmez.[509]

Âmidî'ye göre önceki deliller tartışmalı ve burhân teşkil etmediğinden, cevherin arazsız var olamayacağını gösteren asıl burhânî temellendirme şu şekilde kurulmalıdır: İki mütehayyiz cevher tasavvur edildiğinde bunların karşılıklı durumu dört ihtimalden birine indirgenir: ya birlikte bulunurlar ya ayrı bulunurlar ya hem birlikte hem ayrı olurlar ya da ne birlikte ne ayrı olurlar. Bu ihtimallerden "hem birlikte hem ayrı olma" durumu açık bir çelişki içerdiğinden imkânsızdır. "Ne birlikte ne ayrı olma" durumu ise tasavvur edilemez. Zira yer kaplayan iki cevherin konumu ya bitişiklik ya da ayrılık şeklinde belirlenmek zorundadır. Dolayısıyla geriye yalnızca birliktelik veya ayrılık ihtimalleri kalır. Birliktelik ve ayrılık da kelâmcılar tarafından ekvan kapsamında değerlendirilir. Birliktelik, iki cevherin aralarında başka bir unsur bulunmaksızın bir arada bulunmaları, ayrılık ise aralarına başka bir unsurun girmesiyle birbirlerinden ayrılmalarıdır. Bu hâller, cevherin mekânla ilişkisinde ortaya çıkan pozitif varlık durumlarıdır ve bu yönüyle araz olarak değerlendirilir. Bu durumda yer kaplayan her cevher zorunlu olarak bu tür oluş hâllerinden biriyle birlikte bulunur. Dolayısıyla hiçbir cevher bu tür arazlardan tamamen soyutlanmış bir şekilde varlık kazanamaz. Bu sonuç cevherin arazsız varlığının imkânsız olduğunu gösteren burhânî bir temellendirme teşkil eder.[510]

Âmidî'ye göre bu delil, Dehriyye'nin cevherlerin ezelî olarak arazlardan soyut kalabileceği yönündeki görüşünü, Sâlihî'nin cevherin sonradan arazsız kalabileceği iddiasını ve Muʿtezile'nin arazlar arasında yaptığı ayrımı aynı anda geçersiz kılar.[511] Âmidî, bu burhânî delili ortaya koyduktan sonra ona yöneltilebilecek muhtemel itirazları ayrıca ele almakta ve bunlara karşı cevaplar geliştirmektedir.[512]

3.2. Varlığın Bileşik Boyutu: Cisim

3.2.1. Cismin Tanımı ve Mahiyeti

Âmidî, "cisim" kavramının terimsel anlamını ele almadan önce bu kavramın lügavî kökenine temas eder. Buna göre "cisim" sözlükte terkîb (birleştirme) ve te'lîf

[509] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/46.
[510] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/46-47.
[511] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/47.
[512] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/47- 51.

(bir araya getirme) anlamlarını ifade eder. Arapçada bir kimsenin diğerine göre daha iri ve heybetli olduğunu belirtmek için "فلان أجسم من فلان" ifadesi kullanılır. Bu lügavî çerçeve, cismin terimsel düzeyde nasıl tanımlanması gerektiği meselesini doğrudan etkilemektedir.[513] Âmidî, bu lügavî çerçeveden hareketle, cismin terimsel tanımının da terkîb fikriyle irtibatlı olması gerektiğini belirtir. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmcıları, cismi genel olarak "terkip edilmiş olan şey" şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanım kelimenin sözlük anlamıyla uyumlu olması bakımından daha isabetli kabul edilmektedir.[514]

Buna karşılık Mu'tezilî kelâmcılar arasında cismin mahiyetine ilişkin farklı tanımlar ileri sürülmüştür. Sâlihî, cismi "kendi başına kaim olan şey" olarak tanımlar.[515] Ancak Âmidî, bu tanımın geçersiz olduğunu savunur. Zira bu tanım, cevher-i ferd ile Allah Teâlâ'yı da kapsayacak şekilde fazla geniştir. Oysa her iki varlık da kendi başına kaim olmakla birlikte cisim değildir. Âmidî'ye göre bu tanım yalnızca kapsam bakımından değil, dilsel açıdan da sorunludur. Çünkü cisim lafzı lügatte bileşim anlamına gelirken, ne cevher-i ferdde ne de Allah Teâlâ'da böyle bir bileşim söz konusudur. Ayrıca bu lafzın farklı bir anlam yüklenerek Allah hakkında kullanılması teşbih çağrışımı doğuracağı için kabul edilemez.[516] Benzer şekilde Hişâm b. Hakem, cismi "şey" olarak tanımlamıştır.[517] Ancak Âmidî, bu tanımın da ayırt edici olmadığını belirtir. Zira cevher-i ferd ve araz da birer "şey"dir;[518] ama cisim değildirler.[519] Aynı şekilde Allah Teâlâ da kelâmcıların ittifakıyla "şey" olmakla birlikte cisim değildir.[520] Dolayısıyla bu tanım cismi diğer varlık türlerinden ayıran bir içerik sunmamaktadır. Mu'tezile'nin genel yaklaşımı ise cismi "uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan varlık" şeklinde tanımlamak yönündedir.[521] Bu tanım, cismin üç boyutlu bir yapıya sahip olduğunu esas alır. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, cismi sağ–sol, ön–arka ve yukarı–aşağı olmak üzere altı yönden oluşan bir

[513] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/92.
[514] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/92; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 401; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 17.
[515] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 401.
[516] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/81-82.
[517] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 401.
[518] Âmidî Kur'an'daki "Yaptıkları her şey, kitaplarda (yazılmıştır)" (el-Kamer 52) ayetinin arazın "şey" olduğuna delalet ettiğini ifade eder. Zira burada kastedilen şey onların tahrifleri ve değişikliklerdir. Tahrif ve değiştirme, kulların fiillerindendir ve dolayısıyla arazdırlar. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/82.
[519] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/82; Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/6.
[520] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/82.
[521] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/9; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/9; Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/5; Kâdı Abdülcebbâr, *Şerh'u-Usûli'l-Hamse,* 207.

varlık olarak açıklamıştır.[522] Cüveynî ise Mu‘tezile’ye nispet edilen tanımların lafız bakımından farklı olmakla birlikte öz itibariyle aynı anlamı ifade ettiğini belirtir.[523]

Bu tanımlar arasındaki temel fark, cismin mahiyetinin terkîb mi yoksa boyutsallık üzerinden mi temellendirileceği meselesinde ortaya çıkmaktadır. Âmidî’ye göre bu tanım dolaylı biçimde terkîb fikrine işaret etse de üç boyut şartını esas alması sebebiyle kapsamı gereksiz biçimde daraltır. Zira bu durumda üç boyut taşımayan bir varlık, birleşik olsa bile “cisim” olarak adlandırılamayacaktır. Bu ise kelimenin sözlük anlamıyla tam bir uyum göstermemektedir. Bununla birlikte Âmidî, Mu‘tezile’nin bu tanımı teknik bir terim olarak benimsediği varsayıldığında meselenin esasen ontolojik değil terminolojik bir ihtilaf hâline geldiğini belirtir. Yani taraflar “cisim” lafzına farklı anlamlar yüklemekte ancak bu farklılık varlık tasavvurunun özüne değil, adlandırma düzeyine ilişkin bulunmaktadır. Bu nedenle söz konusu ayrım esaslı bir ihtilaf değil, lafzî bir farklılık olarak değerlendirilmelidir.[524] Son olarak Âmidî, Kerâmiyye mensuplarının cisim için yaptıkları “mevcut olan şey”[525] şeklindeki tanımını değerlendirir. Bu tanımın cevheri ve arazı kapsadığından, cismin ayırt edici mahiyetini ortaya koyamadığını belirtir.[526]

Bu tartışmalar bütün olarak değerlendirildiğinde, kelamcıların cismin tanımına ilişkin ihtilaflarının, yalnızca farklı tanım tekliflerinden ibaret olmadığı, aksine cismin mahiyetinin hangi ilke üzerinden temellendirileceği meselesine dayandığı görülmektedir. Nitekim bazı yaklaşımlar terkîb fikrini esas alırken, diğerleri boyutsallığı belirleyici unsur olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte Âmidî’nin değerlendirmesi, bu farklılıkların çoğu durumda ontolojik bir ayrılıktan ziyade terminolojik tercihlere dayandığını göstermektedir.

Filozofların cisim tanımına geçmeden önce onların cevher anlayışlarının cismin tanımı ve mahiyetine dair yaklaşımlarını da belirlediğini ortaya koymak gerekir. Zira kelamcılar ve filozofların cevherin ontolojik statüsü ve yapısal mahiyetini farklı biçimlerde temellendirmesi, cisim anlayışına da doğrudan yansımıştır. Filozoflara göre cisim, kelâmcıların ileri sürdüğü gibi bölünmez

[522] Eş’ârî, *Mekâlâtü’l-İslâmiyyîn,* 2/5
[523] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 401.
[524] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/89-90.
[525] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/82; Bkz: Cüveynî, *eş-Şâmil,* 401.
[526] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/82.

parçacıkların terkibinden meydana gelen bir varlık değildir. Aksine cisim, müttasıl bir cevherdir, yani kendi içinde süreklilik arz eden, kesintisiz bir varlıktır. Bu anlayış, İbn Sînâ tarafından temellendirilmiştir. Ona göre cisim, atomlardan oluşmuş bir bileşim değil, uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarını[527] kabul edebilecek bir cevherdir.[528] Bu yaklaşım, Meşşâî gelenekte cismin süreklilik esasına dayalı olarak kavranmasının teorik temelini oluşturur.

Bununla birlikte Gazzâlî ve Râzî, filozofların bu tanımında bir tür tesâhül bulunduğunu ileri sürerek önemli bir düzeltme yaparlar. Onlara göre bir varlığın cisim olarak nitelendirilebilmesi bu boyutlara fiilen sahip olmasına değil, bu boyutları kabul edebilecek bir mahiyete sahip olmasına bağlıdır. Böylece cismaniyet, fiilî uzanımlarla değil, uzanımı mümkün kılan yapısal bir istidatla açıklanır. Bu yaklaşımın en önemli sonucu cismaniyet ile miktar arasındaki ayrımın ortaya konulmasıdır. Nitekim belirli ölçülerde şekillendirilmiş bir cismin, örneğin mumun şekli değiştiğinde uzunluk, genişlik ve derinlik gibi fiilî ölçüler ortadan kalkmakta, ancak cismaniyeti varlığını sürdürmektedir. Bu durum, miktarın cismin zatına ait olmadığını, ona arız olan bir nitelik olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla cismanî suret, belirli uzanımların toplamı değil, uzanımı kabul edebilme kabiliyetidir.[529]

Bu ayrım, filozofların cisim anlayışının merkezinde yer alır. Zira miktarın araz olarak kabul edilmesi, cismin nicelik üzerinden değil, cevherî suret üzerinden tanımlandığını ortaya koyar. Böylece cisim, bölünebilir parçaların toplamı olarak değil, süreklilik taşıyan bir cevher olarak kavranır. İbn Sînâ bu çerçeveyi daha da derinleştirerek cismin tanımında yer alan üç boyutun fiilen mevcut olmasının zorunlu

---

[527] İbn Sînâ, cismin tanımında yer alan uzunluk, genişlik ve derinlik kavramlarının tek bir anlamla sınırlı olmadığını ve farklı bağlamlarda çeşitli anlamlarda kullanılabildiğini belirtir. Ona göre bu terimler, yalnızca niceliksel ölçüler değil, aynı zamanda geometrik konum ve yön ilişkilerini de ifade eder. Nitekim "uzunluk" kelimesi, bazen herhangi bir çizgi için kullanılır, bazen de bir yüzeyi sınırlayan iki çizgiden en uzun olanına işaret eder. Bunun yanı sıra, farklı doğrultularda kesişen çizgilerde, ister geometrik anlamda bir çizgi olsun ister olmasın, en uzun boyut için de bu terim kullanılır. Ayrıca uzunluk, kimi zaman baş ile ayak yahut hayvanın başı ile kuyruğu arasındaki mesafe anlamında da kullanılabilir. Benzer şekilde "genişlik" kavramı da çok anlamlıdır. Bazen doğrudan yüzeye delalet eder, bazen iki boyuttan daha küçük olan bir uzanımı ifade eder. Bazı durumlarda ise sağ ve sol arasındaki mesafe için kullanılır. "Derinlik" terimi de kimi zaman iki yüzey arasındaki mesafe, kimi zaman ise yukarıdan aşağıya doğru tasavvur edilen boyut anlamında kullanılır. İbn Sînâ, *eş-Şîfâ (İlahiyyat),* 61.

[528] İbn Sînâ, *eş-Şîfâ (İlahiyyat)* ,61; Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye,* 165; Fârâbî, *'Uyûnü'l-mesâil,* 254; Gazzâlî, *Mekâsidu'l-felâsife,* 68; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/5.

[529] Gazzâlî, *Mekâsidu'l-felâsife,* 68-69; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 2/9-10.

olmadığını belirtir. Ona göre bu boyutlar, cismin yapısında bilkuvve bulunur. Örneğin küre biçimindeki bir cisimde herhangi bir eksen fiilen mevcut değildir, eksen ancak hareket hâlinde belirginleşir. Buna rağmen cismin cisim olarak kabul edilmesi, bu tür fiilî gerçekleşmelere bağlı değildir. Hareket, yön, şekil ve sınır gibi özellikler cismin zatî unsurları değil, ona sonradan arız olan niteliklerdir. Bu nedenle bir cismin sınırlı olması, belirli bir yüzeye sahip bulunması veya belirli yönlerle nitelenmesi onun cisim olmasının zorunlu şartları değildir.[530]

İbn Sînâ ayrıca, bir varlığın cisim olarak nitelendirilebilmesi için zorunlu olarak bir yüzeye sahip olması gerekmediğini de belirtir. Zira yüzey, ancak cismin sınırlı olması durumunda ortaya çıkan bir niteliktir. Oysa sınırlılık cismin zatına ait değil, ona sonradan arız olan bir özelliktir. Bu nedenle bir kimsenin bir cismi tasavvur edebilmesi için onun sınırlılığını da birlikte düşünmesi gerekmez. Aksine sınırsız bir cismi tasavvur eden kimse, cismi hakikatine aykırı bir biçimde değil, mahiyetini esas alarak düşünmüş olur. Zira burada söz konusu olan durum kavramsal tasavvur ile hüküm arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Kişi cismin mahiyetini doğru şekilde kavramış olmakla birlikte ona ilişkin verdiği hükümde yanılabilir. İbn Sînâ bu durumu, cismin bir "araç" olduğunu ileri süren kimsenin durumuna benzetir: Her iki durumda da tasavvur isabetli, hüküm ise hatalıdır.[531] İbn Sînâ ayrıca, cismin tanımında zikredilen uzunluk, genişlik ve derinlik niteliklerin yanlış anlaşılmaması gerektiğini vurgular.[532] Bu nitelikler, cismin fiilen üç boyuta sahip olduğunu değil, bu boyutların zihnen tasavvur edilebileceği bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Tasavvur edilen bu üç boyutun dik açılarla kesişmesi, cismin temel geometrik imkânını oluşturur, ancak bu durum fiilî bir varoluş şartı değil, mahiyete ilişkin bir kabiliyettir.[533]

---

[530] İbn Sînâ, *eş-Şîfâ (İlahiyyat),* 61.
[531] İbn Sînâ, *eş-Şîfâ (İlahiyyat),* 63.
[532] İbn Sina bu kavramları şöyle tanımlar: Bu çerçevede cisim, zihinde herhangi bir boyutun tasavvur edilebildiği bir varlıktır. Tasavvur edilen ilk boyut "uzunluk" olarak adlandırılır; buna dik olarak düşünülen ikinci boyut "genişlik", her ikisine de dik olan üçüncü boyut ise "derinlik"tir. Bu üç boyut tek bir noktada kesişir ve bu yapı dışında aynı nitelikte dördüncü bir boyut tasavvur edilemez. Dolayısıyla cisim, fiilî olarak bu boyutları taşıdığı için değil, bu üç yönlü uzanımı kabul edebilecek bir mahiyete sahip olduğu için "uzun, geniş ve derin" olarak nitelendirilir. Aynı şekilde "cisim bütün boyutlarda bölünebilir" ifadesi de cismin fiilen bölünmüş olduğunu değil, mahiyeti itibariyle bölünebilirliğe elverişli olduğunu ifade eder. Bu anlamda bölünebilirlik, cismin zatına ait fiilî bir özellik değil, tabiatından kaynaklanan bir imkân olarak anlaşılmalıdır. İbn Sînâ, *eş-Şîfâ (İlahiyyat),* 63.
[533] İbn Sînâ, *eş-Şîfâ (İlahiyyat),*63.

Bu çerçevede cisim, İbn Sînâ tarafından "belirli bir sûrete sahip olan cevher" olarak tanımlanır. Bu sûret, cismin cisim olmasını sağlayan asli unsurdur. Boyutlar, şekiller ve sınırlar ise bu sûrete tâbi olan ve sonradan ortaya çıkan arazlardır. Nitekim bir cisim tahallül (genleşme) veya tekâsuf (yoğunlaşma) süreçleriyle hacim bakımından değişebilir, ancak bu değişim onun cismanî mahiyetinde değil, miktarında meydana gelir. Bu da cismaniyetin miktardan bağımsız cevherî bir nitelik olduğunu göstermektedir.[534]

Bu sebeple Âmidî ve Râzî, filozoflardan naklettikleri cisim tanımını, Kindî'de olduğu gibi "üç boyutlu bir şey" şeklinde değil, "üç boyutun dik açılarla kesişecek biçimde tasavvur edilebildiği cevher" şeklinde ifade etmişlerdir. Böylece boyutların yalnızca tasavvur edilebilirliğini esas almışlardır.[535] Bununla birlikte Âmidî, filozofların cisim tanımına çeşitli açılardan eleştiriler yöneltir. İlk olarak bu tanımın mâni' li'l-ağyâr olmadığını ileri sürer. Zira aynı tanım, filozofların kendilerinin "ta'lîmî cisim" olarak nitelendirdiği ve nicelik kategorisine ait bir araz olan varlıkları da kapsayacak genişliktedir. Âmidî'nin ikinci eleştirisi ise bu tanımın lügavî anlam ile terimsel kullanım arasında bir uyumsuzluk doğurmasıdır. Buna göre söz konusu tanım esas alındığında yapısal olarak bileşik olan bir doğru parçası "cisim" olarak kabul edilmemelidir, zira onda üç boyutun kesişimi söz konusu değildir. Oysa dilsel kullanımda bu tür bileşik yapılar da "cisim" olarak adlandırılmaktadır. Bu durum filozofların tanımının lafzın asıl vaz' anlamını daralttığını ve dil ile kavram arasında bir kopukluk meydana getirdiğini göstermektedir.[536]

Cismin tanımı meselesi, kelâm ve felsefe gelenekleri arasında basit bir tarif farklılığının ötesinde, varlık anlayışının temelinde yer alan ontolojik bir ayrışmayı yansıtmaktadır. Eşʿarî kelâmcılar açısından cisim, cevher-i ferdlerin terkibinden meydana gelen ve bu nedenle zorunlu olarak sonlu ve hâdis olan bir varlıktır. Bu anlayış, cismin yapısal özelliklerini hudûs ilkesinin temel dayanağı hâline getirir. Bu çerçevede cisim anlayışı, kelâm düşüncesinde yalnızca fiziksel bir varlık kategorisi değil, aynı zamanda âlemin hâdis olduğu ve Allah tarafından yoktan yaratıldığı tezinin rasyonel temellerinden biri olarak merkezi bir konum kazanır. Buna karşılık filozoflar cismi, süreklilik arz eden bir cevher olarak kavrar ve onu hudûs eksenli bir

[534] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 63-64.
[535] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/82; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/9.
[536] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 86.

ispatın unsuru olarak değil, varlık düzeninin zorunlu bir mertebesi olarak değerlendirirler. Bu yaklaşımda cisim, sûret sayesinde aktüellik kazanan bir cevherdir ve mahiyeti nicelikten değil, cevherî yapısından kaynaklanır. Mu'tezile ise bu iki yaklaşım arasında ara bir konumda yer alır. Onlar Cevher-i ferdin varlığını kabul etmeleri bakımından kelâmcılara yaklaşırken, cismin tanımında boyutsallığı esas almaları bakımından filozoflarla ortak bir dil kullanırlar. Bununla birlikte Mu'tezilîler boyutları bilfiil, filozoflar ise bilkuvve kabul ederler.

3.2.2. Madde–Sûret Teorisi ve Âmidî'nin Eleştirisi

Meşşâî filozoflar, cismin mahiyetini ontolojik bir bileşim olarak ele almışlardır. Cisim, ne yalnızca dış dünyada algılanan niceliksel bir yapı ne de sırf zihinsel bir tasavvurdur, aksine iki temel ontolojik ilke olan madde (heyûlâ) ve sûretin birleşiminden meydana gelen bir cevherdir. Bu iki ilke, cismin hem varlık kazanma sürecini hem de türsel belirlenimini açıklamak bakımından zorunludur. Madde, cisme potansiyel varlık alanını sağlarken, sûret onun fiilî varoluşunu temin eder. Böylece cisim, bir yandan değişime açık dinamik bir yapı, diğer yandan belirli bir kimlik ve düzen taşıyan bir varlık hâline gelir. Bu yaklaşım, kelâmcıların cismi cevherlrerin terkibine indirgemesinden farklı olarak, varlığı madde–sûret birliği içerisinde kavrayan felsefî bir ontoloji ortaya koyar.[537]

Bu çerçevede madde, kendi başına herhangi bir belirlenime sahip olmayan, başka bir deyişle sûret kazanmaksızın ne türü ne biçimi ne de duyusal nitelikleri belirlenebilen salt imkân hâlindeki varlık ilkesidir. Kindî, maddeyi "sûretleri kabul etmeye hazır edilgin bir güç" olarak tanımlar. Bu anlamda madde, varlığın taşıyıcı ve pasif yönünü temsil eder. Ne sıcak ne soğuk, ne beyaz ne siyah olan madde, bu nitelikleri ancak sûret aracılığıyla kazanır. Buna karşılık sûret, maddenin bilkuvve hâlini fiile çıkaran, ona varlık, nitelik ve kimlik kazandıran etkin ilkedir. Nitekim Kindî, sureti bu çerçevede "bir şeyin özü ve hakikati, onu o şey yapan unsur" olarak tanımlayarak, cismanî varlığın belirleyici ilkesinin sûret olduğunu açıkça ortaya koyar.[538]

[537] İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13-15.
[538] Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye,* 166.

Fârâbî bu ilişkiyi tahta–yatak örneği üzerinden somutlaştırır. Buna göre tahta, yatak sûretini kazanmadan önce yalnızca potansiyel bir yataktır, sûretin gerçekleşmesiyle birlikte fiilî olarak "yatak" hâline gelir. Bu örnek maddenin imkân, sûretin ise fiil ilkesini temsil ettiğini açık biçimde gösterir. Dolayısıyla her tür, ancak sûreti aracılığıyla fiilen varlık kazanır ve yetkinliğine ulaşır. Bu yaklaşımın zorunlu sonucu, cismin ne yalnızca maddeden ne de yalnızca sûretten ibaret olduğu, aksine bu iki ilkenin birliğinden meydana geldiğidir. Madde cismin potansiyel yönünü, sûret ise fiilî yönünü temsil eder, bu birlik sayesinde cisim hem değişime konu olur hem de belirli bir kimliğe sahip olur.[539] Benzer şekilde İbn Sînâ metafiziğinde sûret, cevher anlayışının ve dört neden teorisinin temel bileşenlerinden biri olarak merkezi bir konuma sahiptir. Fâil, gaye ve madde ile birlikte varlığın açıklanmasında kurucu bir işlev üstlenen sûret, gerek akledilir gerekse duyulur cevherlerin bilfiil varlık kazanmasını mümkün kılan asli ilke olarak değerlendirilir. Bu çerçevede sûret, bir şeyin fiil hâlinde ne olduğunu belirleyen ontolojik esas olup, cevherlerin mahiyetini tahakkuk ettiren unsur niteliği taşır. İbn Sînâ'ya göre bütün cevherler, mahiyetlerini belirleyen bir sûret ile bu sûretin imkânını taşıyan bir mahal veya taşıyıcıdan meydana gelir. Böylece cevherin yapısı, sûret ile onu kabul eden taşıyıcı arasındaki ilişki temelinde açıklanmaktadır.[540]

Bu ayrım doğrultusunda İbn Sînâ'nın cevherî sûret teorisinin iki farklı açıklama düzlemine sahip olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, sûret ile taşıyıcısı arasındaki ilişkinin mahiyetini konu edinen statik açıklama düzlemidir. Bu düzlemde sûretin bizatihi cevher oluşu ve onun akledilir ya da duyulur varlık alanındaki taşıyıcısıyla kurduğu ilişkinin niteliği incelenmektedir. İkinci düzlem ise dinamik açıklama düzlemi olup, taşıyıcının sûreti kabul ederek bilfiil varlık kazanması sürecini açıklamaya yöneliktir. Bu bağlamda İbn Sînâ, varlık mertebelerinin sudûr düzeni içerisinde Tanrı'dan ilk ayrık aklın, ardından diğer ayrık akılların, semavî cisimlerin madde ve sûretlerinin ve nihayet ay-altı âlemdeki maddî sûretlerin ve ilk maddenin meydana gelişini bu dinamik yapı üzerinden temellendirmektedir. Böylece

[539] Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla,* 64-65.
[540] Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık,* 18-19.

sûret teorisi evrendeki varlık düzeninin oluşum sürecini açıklayan kapsamlı bir metafizik çerçeve sunmaktadır.[541]

Âmidî, filozofların cismin madde ve sûretten oluştuğu ve bu iki unsurun birbirinden ayrılmaz olduğu yönündeki görüşlerini aktarırken, bu iddiayı temellendirmek üzere ileri sürdükleri iki delili zikreder. Birinci delil şu şekilde formüle edilir: Şayet madde ile sûretten biri diğerinden bağımsız olarak var olabilseydi bu durumda bağımsız biçimde tasavvur edilen unsur ya madde ya da sûret olurdu. Bu unsur tüm niteliklerden soyutlanmış olarak düşünüldüğüne göre ya tek ya da çok olmak durumundadır ve her iki durum da onun zatî bir özelliği olmak durumundadır. Ancak hem birlik hem de çokluk bu unsur için mümkün olduğuna göre bu durum onun zatından neşet edemez. Böylece söz konusu unsurun mutlak anlamda soyutlanarak var olması imkânsız hale gelir.[542]

İkinci delil ise mekân ilişkisi üzerinden temellendirilir. Buna göre, eğer madde ile sûret birbirinden ayrılabiliyorsa her birinin ya mekânda bulunması ya da mekânla hiçbir ilişkisinin olmaması gerekir. Maddenin mekânda bulunması, onun boyutlu olmasını gerektirir ki bu, filozofların tanımıyla çelişir. Zira madde, filozofların tanımına göre boyutsuzdur. Sûretin mekânda bulunması ise onun bölünebilir olmasını gerektirir ki bu da sûretin mahiyetine aykırıdır. Her iki unsurun da mekânda bulunmaması hâlinde ise bunların birleşiminden meydana gelen cismin de mekânsız olması gerekir ki bu da aklen imkânsızdır. Bu nedenle madde ile sûretin birbirinden bağımsız olarak var olması mümkün değildir.[543]

Bununla birlikte Âmidî, filozofların bu delillerini burhân olarak kabul etmez ve onları çeşitli açılardan eleştirir. Birinci delile yönelik olarak, söz konusu varlığın yalnızca "bir" veya "çok" şeklinde iki ihtimalle sınırlandırılmasının temellendirilmemiş bir varsayım olduğunu belirtir. Ayrıca birlik ve çokluk gibi niteliklerin zorunlu olarak zatî olması gerektiği de ispatlanmış değildir, bu nitelikler varlığın zatı dışında bir sebebe veya irade sahibi bir failin tercihine bağlı olarak da ortaya çıkabilir. Ayrıca söz konusu nitelikler zatî kabul edilse bile bunların yalnızca belirli bir şartın gerçekleşmesi hâlinde ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu durumda

[541] Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık,* 18-19.
[542] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/83.
[543] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/83 – 84.

birlik veya çokluk, varlığın mutlak anlamda zatına ait bir özellik olmaktan çıkar, belirli bir varoluş durumuna bağlı hâle gelir. Böylece filozofların "zatî zorunluluk" iddiası mantıkî bağlayıcılığını kaybeder.[544]

İkinci delile yönelik olarak ise Âmidî, mekân üzerinden kurulan bu taksimin tutarsız olduğunu ileri sürer. Zira bu taksim, yalnızca madde ile sûretin ayrık hâli için değil, birleşik hâli için de geçerli olmalıdır. Eğer birleşik hâlde mekânda bulunmaları kabul edilirse, ayrık hâllerine yönelik imkânsızlık iddiası da geçersiz hâle gelir. Aksi takdirde, birleşik hâlde de mekânsızlık sonucu ortaya çıkar ki bu, filozofların kendi kabulleriyle çelişir. Âmidî ayrıca, parça ile bütün arasındaki hüküm aktarımının geçersizliğine dikkat çekerek, unsurlar hakkında verilen hükümlerin doğrudan bileşik varlığa teşmil edilemeyeceğini belirtir.[545]

Bunun ötesinde Âmidî, filozofların madde–sûret ilişkisini zorunlu bir ontolojik bağlılık olarak kurmalarını da problematize eder. Ona göre sûretin maddeye hulûlü, arazın cevhere hulûlüne benzer bir ilişki olarak düşünülebilir. Filozoflar bu benzerliği, cevherin arazlara muhtaç olmadığı ilkesine dayanarak reddetmektedir. Ancak Âmidî'ye göre bu ilke kesin değildir, zira cevherin arazlardan bağımsız olarak var olabileceği iddiası burhânî olarak ispatlanmış değildir. Bu durumda sûret ile madde arasındaki ilişkiyi zorunlu ve ayrıcalıklı kılan bir gerekçe ortadan kalkar. Âmidî ayrıca madde ile sûret arasında zorunlu bir illet–ma'lûl ilişkisi bulunduğu iddiasını da reddeder. Ona göre iki varlık, varlık bakımından birbirine denk olabilir ve her ikisinin varlığı da kendi dışındaki bir sebebe bağlı bulunabilir. Bu durumda bunlardan birinin diğerinin nedeni olması gerekmez. Hatta her ikisinin de irade sahibi bir fail tarafından birlikte varlığa getirilmiş olması da mümkündür. Âmidî'ye göre bu varlıklar arasında failin iradesiyle meydana gelmiş bir ilişki kurmak mümkün olmadığı varsayıldığında da bu ilişkinin zatî bir zorunlulukla oluştuğu ihtimali de aklen mümkündür. Dolayısıyla filozofların "madde ile sûret birbirinden ayrılmaz, çünkü biri diğerine muhtaçtır" şeklindeki delili, mantıksal zorunluluk bakımından geçerli değildir.[546]

[544] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/87.
[545] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/87.
[546] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/88.

Âmidî, filozofların madde ile sûret arasında zorunlu ve ayrılmaz bir ontolojik bağ bulunduğunu ileri süren delillerinin mantıkî bakımdan kesinlik taşımadığını ortaya koyar. Ona göre bu ilişki, zorunlu bir varlık ilkesi olarak değil, alternatif açıklamalara açık bir ihtimal olarak değerlendirilmelidir.

3.2.3. Cismin Cevherlerden Teşekkülü ve Bölünebilirlik Problemi

Cismin meydana geldiği cevherlerin sayısı ve buna bağlı olarak cismin bölünebilirliğinin imkânı meselesi, kelâm ve felsefe geleneklerinde tartışmalara konu olmuştur. Kelâmcıların çoğunluğuna göre cisim, fiilen mevcut ve sonlu sayıda cevherlerden meydana gelmektedir. Bu anlamıyla cisim cevher-i ferd düzeyine inene kadar bölünmeye kabil olup cevher-i ferd düzeyinde bölünme durur. Cevher-i ferd ise ne kırılma ne kesme ne zihinsel tasavvur ne de varsayım yoluyla herhangi bir biçimde bölünemez.[547] Başka bir ifadeyle kelâmcıların atomcu anlayışında cisim, bölünmesi imkânsız olan en küçük birimlerin birleşiminden ibarettir.[548]

Bu kabulle beraber kelâmcılar, bir cismin teşekkülü için gerekli asgarî cevher sayısı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Eş'arî gelenekte yaygın kabul gören görüşe göre cisim en az iki cevherin birleşmesiyle meydana gelir.[549] Ancak bu noktada ikinci bir tartışma ortaya çıkmıştır: İki cevherin birleşmesiyle tek bir cisim mi oluşur yoksa her bir cevher ayrı ayrı birer cisim olarak mı değerlendirilir?[550] Genel kabul iki cevherin birleşmesiyle tek bir cismin meydana geldiği yönündedir. Buna karşılık ikinci yaklaşım, her bir cevherin diğerine nispetle bir terkip ilişkisi taşıdığı

---

[547] Râzî bölünmenin bu çeşitlerini açıklar. Buna göre bölünmenin en kolay biçimi kırılmadır, çömleğin ya da taşın kırılması buna örnek olarak verilebilir. Ondan sonra gelen mertebe kesmedir, altın veya demir gibi şeyler kırılmazlar, fakat kesici aletlerle kesilebilirler. Üçüncü mertebe ise vehmî bölünmedir, çünkü bazı şeyler fiilen ayrılmaya elverişli olmasa da zihinde bölünebilir. Nitekim filozoflara göre felek ne yarılmaya ne parçalanmaya elverişlidir, ancak zihinsel bir bölünmeye açıktır. Zihinsel bölünmeden sonra dördüncü tür, farazî bölünmedir. Bu, küçüklük bakımından öyle bir dereceye ulaşır ki artık vehim onu tahayyül ve tasavvur edemez. Bu durumda, o şeyde zihinsel bölünme gerçekleşmez, çünkü vehim ve hayal, onu tasavvur edemez. Ancak o şey, yine de farazî bölünmeye elverişlidir. Çünkü vehim ve hayal onu idrakten aciz kalsa bile, o şeyin mahiyeti bakımından iki tarafının birbirinden ayrılabilir olduğu söylenebilir. Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/19 – 20.

[548] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/19;

[549] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/92.

[550] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/92; Eş'ârî *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn* eserinde İskâfî'ye nispet edildiğini düşündüğü bu görüşü şu şekilde aktarır: Bu anlayışa göre iki parça bir araya geldiğinde, her biri tek başına cisim sayılmaz, aksine cisim, bu iki parçanın toplamıdır. Dolayısıyla, bileşimin tek bir parçada bulunması imkânsızdır. Bununla birlikte, tek bir parça birleşme hariç renk, tat, koku ve diğer bütün arazları kabul edebilir. Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/5.

gerekçesiyle her birinin ayrı ayrı birer cisim teşkil ettiğini ileri sürer.[551] Bu görüşe göre terkip bir arazdır ve bir arazın aynı anda iki farklı mahalde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla her bir cevher, kendine özgü bir terkip hâline sahip olduğundan bağımsız bir cisim olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım Bâkıllânî ve onu takip eden muhakkik kelâmcılar tarafından tercih edilmiş, Âmidî de bu görüşü benimsemiştir. Nitekim ona göre bu yaklaşım daha önce temellendirdiği ontolojik ilkelerle daha uyumlu bir yapı arz etmektedir.[552]

Eş'arîlerin aksine Mu'tezilî âlimler cismi, uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarına sahip bir varlık olarak tanımladıkları için bu boyutların fiilen gerçekleşebilmesi adına cismin ikiden fazla cevherden meydana gelmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaklaşım cismin asgarî bileşenine dair farklı yorumların ortaya çıkmasına yol açmıştır.[553] Bu bağlamda Ebû Ali el-Cübbâî ve onu takip eden düşünürlere göre cismin en az bileşimi, dört tanesi diğer dört taneyle yan yana gelecek şekilde düzenlenmiş sekiz parçadan oluşur. Bu düzen cismin üç boyutunun fiilen ortaya çıkabilmesi için gerekli asgarî yapıyı temsil eder.[554] Buna karşılık Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, cismin en az altı parçadan meydana geldiğini ileri sürer. Ona göre bu parçalar sağ–sol, ön–arka ve üst–alt yönlerinde konumlanır. Ayrıca bölünmez tek bir parçanın kendi benzeri altı parçayla temas edebileceğini kabul eder. Bu tek parça belirli arazları kabul edebilmekle birlikte, bütün arazlara elverişli değildir, buna karşılık bu altı parçanın birleşimiyle meydana gelen cisim, tüm arazları kabul edebilir hâle gelir.[555] Âmidî'ye göre ise üç boyutun gerçekleşmesi için zorunlu olarak

[551] Bkz: Bâkillânî, *et-Temhîd,* 41.
[552] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/92; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 407.
[553] İbn Metteveyh, et-tezkire, 1/9; Shlomo Pınes, *İslam Atomculuğu,* çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 16.
[554] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 207; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/9; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/89; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 407.
[555] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/9; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/89; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 407; Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/5; İmam Eş'ari bu konuda iki görüş daha zikreder. Bunlardan biri Muammer'e aittir. Ona göre cisim en az sekiz parçadan oluşur. Bu parçalar birleştiğinde, arazların bulunması zorunlu olur, arazlar da tabiatın zorunlu kılmasıyla gerçekleşir. Ona göre her bir parça, kendisinde bulunan arazı kendi zatıyla ortaya çıkarır. Muammer ayrıca, bir parçanın diğerine eklenmesiyle "uzunluğun" meydana geldiğini, iki parçanın yan yana gelmesiyle "genişliğin" ortaya çıktığını ve dört parçanın üzerine diğer dört parçanın yerleştirilmesiyle "derinliğin" oluştuğunu ileri sürer. Böylece sekiz parçadan uzun, geniş ve derin bir cisim meydana gelmiş olur. Hişâm b. 'Umar el-Fûtî'ye göre ise cisim, otuz altı bölünmez parçadan oluşur. O, cismi altı köşe üzerine kurmuş ve her köşeyi altı parçadan meydana gelen bir yapı olarak kabul etmiştir. Ebû'l-Hüzeyl'in "parça" dediğini, Hişâm "köşe" olarak isimlendirmiştir. Ona göre parçalar birbirine temas etmez, temas yalnızca köşeler arasında söz konusu olur. Ayrıca altı parçadan meydana gelen her bir köşe, ne kendi aralarında temas eden ne de birbirinden bütünüyle ayrılan bir yapıdadır, bu durum yalnızca köşelere mahsustur.

altı veya sekiz parçaya ihtiyaç bulunduğu iddiası kesin değildir, aksine dört parçadan oluşan bir yapı, üç yüzeyin kesişimiyle üç boyutlu bir form meydana getirebilir. Bu da hem Cübbâî'nin hem de Ebû'l-Hüzeyl'in görüşlerini zayıflatmaktadır.[556]

Bu atomcu temelli yaklaşımların karşısında filozoflar, cismi kendi içinde süreklilik arz eden bir cevher olarak tasavvur ettikleri için onlara göre kelamcıların belirttiği gibi iki, dört, altı veya sekiz sınırı söz konusu değildir Buna göre basit cisim, hem duyuda hem de zatında bir olmakla beraber aklen sonsuz şekilde bölünebilir bir yapıdadır. Dolayısıyla cisim, fiilî olarak sonlu olmakla birlikte, tasavvur düzeyinde sınırsız bölünebilirliğe sahiptir. Râzî bu yaklaşımı eleştirerek şu düşünce deneyini ileri sürer: Filozoflara göre kendi zatında tek bir cisim olup parçalardan oluşmayan bir su kütlesi ikiye ayrıldığında, ortaya çıkan iki parçanın bölünmeden önce mevcut olup olmadığı sorulmalıdır. Eğer bu parçaların bölünmeden önce de mevcut olduğu kabul edilirse, bu durumda söz konusu cisim zaten parçalı bir yapı arz etmektedir ve "zatında birlik" iddiası geçerliliğini yitirir. Buna karşılık bu parçaların bölünmeden önce mevcut olmadığı söylenirse, bu durumda bölünme işlemi, tek olan cismin yok olup yerine iki yeni cismin varlığa gelmesini gerektirir. Buna göre denizden yalnızca bir parmağını daldıran kimsenin o anda bütün ilk denizi yok edip yerine yeni bir deniz meydana getirdiğini söylemek gerekir ki, bu apaçık bir imkânsızlıktır.[557]

Nazzâm, cismin bölünebilirliği meselesinde kelâm felsefe geleneğinde hâkim olan atomcu anlayıştan ayrılarak kendine özgü bir görüş ileri sürmüştür. Ona göre cisim, sonlu sayıda bölünmez parçalardan değil, fiilen mevcut sonsuz sayıda parçalardan meydana gelmektedir.[558] Bu yaklaşım, cismin yapısını sonlu ve bölünmez birimler üzerinden açıklayan kelâmcıların görüşüyle temelden çeliştiği gibi, bölünmenin sonsuzluğunu yalnızca tasavvur düzeyinde kabul eden filozofların anlayışından da ayrılmaktadır. Bu sebeple Nazzâm'ın görüşü, hem kelâmcılar hem

---

Böylece cisim, renk, tat, koku, sertlik, yumuşaklık, soğukluk ve benzeri tüm arazları kabul eder. Bir başka grup ise, dilde "cisim" diye adlandırılan şeyin uzun, geniş ve derin olan varlık olduğunu söylemiştir. Ancak onlar, her ne kadar cismin parçalarının bilinen bir sayısı olduğunu kabul etse de bu tarifte parçaların sayısını sınırlandırmamışlardır. Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/5-6.

[556] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/92.

[557] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/20-23.

[558] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/75; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/20; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 434.

de filozoflar tarafından kabul görmemiş ve ciddi eleştirilere konu olmuştur. Bu eleştirilere cevher-i ferdin ispatı başlığında altında yer verilmişti.

Âmidî, Nazzâm'ın bu iddiasını iki temel delil üzerinden eleştirir. Birinci delile göre Nazzâm, her ne kadar cismin fiilen sonsuz sayıda parçalardan meydana geldiğini ileri sürse de aynı zamanda cismin içinde on, yüz gibi sonlu sayılarla ifade edilebilen miktarların bulunduğunu kabul etmektedir. Bu durumda söz konusu sonsuz parçalar arasından sonlu sayıda bir kısmın ayrılması ve bunların bir araya getirilmesiyle yeni bir cisim meydana getirildiğinde, bu cismin zorunlu olarak sonlu sayıda parçalardan oluşması gerekir. Bu sonuç, "her cisim sonsuz sayıda parçalardan meydana gelir" şeklindeki iddiayı doğrudan geçersiz kılar. Ayrıca söz konusu cismin, kendisinden ayrıldığı asıl cisimle aynı türden olması ve her iki cismin de sonlu hacme sahip bulunması dikkate alındığında, hacim ile parça sayısı arasındaki ilişki gereği her iki cismin de sonlu sayıda parçadan oluştuğu kabul edilmelidir. Bu durumda küçük cismin parça sayısı sonlu ise daha büyük cismin de sonlu olması zorunlu hâle gelir. Böylece Nazzâm'ın fiilî sonsuzluk iddiası tutarsız hâle düşer.[559]

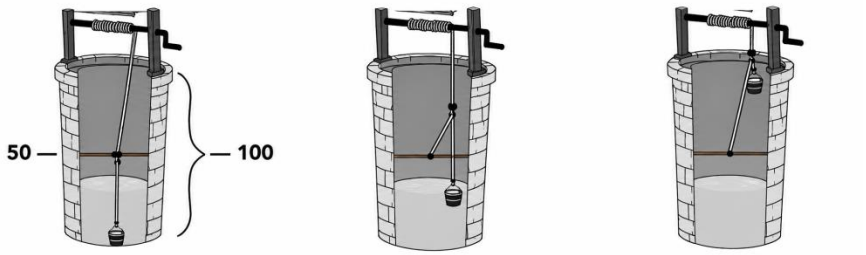
İkinci delil, cismin hacmi ile parça sayısı arasındaki zorunlu ilişkiye dayanır. Buna göre bir cismin hacmindeki artış ve azalış, doğrudan parça sayısındaki artış ve azalışla açıklanır. Bir parçanın çıkarılması hacimde azalmaya, yeni bir parçanın eklenmesi ise hacimde artışa yol açar. Bu durum, hacim ile parça sayısı arasında zorunlu bir orantı bulunduğunu gösterir. Buna göre eğer bir cismin parçalarının fiilen sonsuz olduğu kabul edilirse, cisimler arasında büyüklük farkının bulunmaması gerekir. Zira tüm cisimler eşit derecede sonsuz parçaya sahip kabul edilecektir. Oysa duyusal tecrübe cisimler arasında açık bir büyüklük farkı bulunduğunu göstermektedir. Bu çelişki söz konusu iddianın geçersizliğine işaret eder. Buna ek olarak, fiilen sonsuz sayıda parçadan oluştuğu kabul edilen bir cismin hareket yoluyla kat edilmesi de imkânsız hâle gelir. Zira belirli bir noktadan başlayarak cismin sonuna ulaşmak isteyen bir hareket, önünde fiilen sonsuz sayıda parça bulunduğu için bu mesafeyi tamamlayamaz. Bu durum, hareketin gerçekleştiğine

[559] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/90; Bkz: Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/22.

dair zarurî bilgi ile çelişir. Dolayısıyla fiilî sonsuzluk kabulü, hem ontolojik hem de fiziksel düzlemde imkânsız sonuçlara yol açmaktadır.[560]

Bu itiraza karşılık Nazzâm "tafra" diye isimlendirilen bir teori ileri sürmüş ve bu soruna çözüm sunmayı amaçlamıştır. Buna göre hareket süreklilik arz eden bir süreç değil, aksine "tafra" adı verilen sıçramalı bir tarzda gerçekleşir, hareket eden varlık, mesafenin tamamını kat etmez, yalnızca bazı parçaları geçer, aradaki kısımları ise atlayarak aşar.[561] Nazzâm bu görüşünü temellendirmek üzere çeşitli örnekler ileri sürer. Bunlardan ilki gemi örneğidir. Buna göre, elli arşın uzunluğundaki bir gemide bulunan bir kişi, gemi hareket hâlindeyken arka kısımdan ön tarafa doğru yürür ve bu esnada gemi de elli arşın ilerlerse, söz konusu kişi görünüşte yalnızca elli arşınlık bir mesafe kat etmiş olur. Oysa gerçekte yüz arşınlık bir mesafe aşılmıştır. Nazzâm'a göre bu durum, hareketin süreklilik içinde gerçekleşmediğini, aksine bazı kısımların atlanarak geçildiğini göstermektedir.[562]

İkinci örnek kuyu örneğidir. Buna göre yüz arşın derinliğinde bir kuyu tasavvur edilir ve ortasına yatay bir kütük yerleştirilir. Bu kütüğe bağlanan bir ipin ucu kuyunun dibindeki kovaya uzanır. Yukarıdan sarkıtılan bir çengel kütük hizasında ipe takılıp çekildiğinde, çengel elli arşınlık bir mesafe kat ederken kova yüz arşın yükselerek kuyunun ağzına ulaşır. Nazzâm'a göre bu durum da hareketin mesafe ile orantılı biçimde gerçekleşmediğini ve sıçramalı bir karakter taşıdığını gösterir.[563]



Şekil 2: Tafrâ Teorisi Kuyu Örneği

[560] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/90; Bkz: Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/22.
[561] İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/79; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/91; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/22; Eş'ârî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn,* 2/7; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 434.
[562] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/91; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 441.
[563] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/91; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/97; Cüveynî, *eş-Şâmil,*145; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/111-112.

Bununla birlikte İmâm Eş‘arî, aralarında Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf gibi Muʿtezilî âlimlerin bulunduğu çoğunluğun bu görüşü kabul etmediğini aktarır. Onlara göre bir varlığın, aradaki mekânı kat etmeksizin bir noktadan diğerine intikal etmesi aklen imkânsızdır.[564] Benzer şekilde Râzî, hem kelâmcıların hem de filozofların bu görüşü reddettiğini ve tafra anlayışının zarurî bilgiyle bâtıl olduğunun bilindiğini ifade eder.[565] Âmidî, meseleyi sistematik bir biçimde analiz ederek tafra anlayışını mantıksal düzlemde temellendirilemez bulur. Ona göre hareket eden varlık geçtiği mesafenin tümünü kat eder. Âmidî bunu şu delille temellendirir: Bir kimse bir mesafeyi kat ederken elinde bir değnek alıp yere sürterse mekânda kesintisiz bir çizgi oluşur. Bu durum kat edilen mesafenin bütünüyle temas edildiğini gösterir. Eğer hareket tafra yoluyla gerçekleşmiş olsaydı, bu çizginin kesintili olması gerekirdi. Oysa duyusal tecrübe bunun aksini göstermektedir.[566]

Âmidî, Nazzâm’ın ileri sürdüğü örnekleri de bu çerçevede tek tek değerlendirir. Gemi örneğinde ortaya çıkan yüz arşınlık mesafe, tek bir hareketin sonucu değil, aksine iki farklı hareketin birleşiminden doğmaktadır. Bunlardan ilki kişinin gemi üzerinde yürüyerek kat ettiği mesafe, ikincisi ise geminin kendi hareketiyle kat ettiği mesafedir. Dolayısıyla burada sıçramalı bir hareket değil, iki hareketin bileşimi söz konusudur.[567] Kuyu örneğinde de benzer bir durum söz konusudur. Kovanın yüz arşınlık bir mesafe kat etmesi çengelin hareketiyle aynı türden bir hareket değildir. Buradaki fark, iki nesnenin farklı hız ve hareket şartlarına tâbi olmasından kaynaklanır. Âmidî bu durumu değirmen taşı örneğiyle açıklar. Değirmen taşının merkezine yakın bir nokta ile dış çevresinde bulunan bir nokta aynı anda hareket etmesine rağmen, çevredeki nokta daha geniş bir yörünge izlediği için daha uzun bir mesafe kat eder. Bu fark, sıçramadan değil, hareketin geometrik ve orantısal özelliklerinden kaynaklanmaktadır.[568]

Bu açıklamalar değerlendirildiğinde tafra teorisi, hareketin doğasına ilişkin zorunlu ilkelerle ve duyusal tecrübeyle açıkça çelişmektedir. Bu nedenle Nazzâm’ın fiilî sonsuzluk anlayışını korumak amacıyla geliştirdiği bu teori, problemi çözmek yerine daha derin bir çelişkiye yol açmaktadır.

---

[564] Eş’ârî, *Mekâlâtü’l-İslâmiyyîn,* 2/18.
[565] Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye,* 6/22.
[566] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/91; Bkz: Cüveynî, *eş-Şâmil,* 441.
[567] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/91; Bkz: Cüveynî, *eş-Şâmil,* 441.
[568] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/91; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 145.

3.2.4. Cisimlerin Boyutlarının Sonluluğu

Âmidî, cisimlerin boyutlarının sonlu olup olmadığı meselesini ele almadan önce, tartışmanın sağlıklı bir zemine oturabilmesi için "son" (nihâye) ve "sonsuzluk" (lâ nihâye) kavramlarını açıklığa kavuşturur. Ona göre "son", bir şeyin ulaştığı nihai sınırı, uç noktayı veya hududu ifade eder. Zihinde belirli bir noktanın son sınır olarak tasavvur edilmesi ve bu noktadan ötesinin düşünülmemesi durumunda, söz konusu nokta "son" olarak adlandırılır. Bu çerçevede nokta, doğrunun; doğru, yüzeyin; yüzey ise cismin sınırını teşkil eder. Dolayısıyla burada "son" kavramı, fizikî varlıkların nihai hududunu ifade eden ontolojik bir belirlenimdir.[569]

Âmidî "sonsuzluk" kavramının ise tek anlamlı olmadığını ve farklı bağlamlarda çeşitli anlamlara geldiğini belirtir. Bunlardan ilki bir şeyin gerçekte bir sonu bulunmakla birlikte, ona fiilen ulaşmanın güç veya imkânsız olması sebebiyle "sonsuz" olarak nitelendirilmesidir. Bu, mecazî bir kullanımdır ve yer ile gök arasındaki mesafe gibi örnekler bu kapsamda değerlendirilir. Buna karşılık hakikî anlamda sonsuzluk yalnızca ilâhî zâta nispet edilebilir, zira ilâhî zât herhangi bir sınır veya nihayeti kabul etmez. Bunun dışında doğası itibarıyla sınırlı olmakla birlikte fiilen henüz sınırlandırılmamış olan varlıklar da söz konusudur. Örneğin bir çemberi kuşatan çizgi veya bir küreyi çevreleyen yüzey, herhangi bir noktadan kesilmediği sürece fiilen son bulmuş sayılmaz. Ancak zihinde bu yüzey üzerinde bir başlangıç ve bitiş noktası tayin etmek mümkündür. Bu durumda söz konusu "son", fiilî değil, zihnî olup kuvve hâlinde bulunmaktadır. Son olarak Âmidî, "sonsuzluk" kavramının bir başka kullanımına daha işaret eder: Bir şeyin belirli bir noktasında sınır tayin edilse bile bu sınırın ötesinde yine o şeye ait başka bir kısmın bulunması durumunda da bir tür sonsuzluktan söz edilebilir. Bu bölümde söz konusu edilen "son" kavramı, işte bu bağlamda değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Âmidî, burada gerçek anlamda sınırsız bir sonsuzluk değil, belirlenen her sınırın ardında başka bir kısmın daha var olmasını konu edinmektedir.[570]

Âmidî, bu kavramsal çerçeveyi netleştirdikten sonra cisimlerin boyutlarına dair görüşlere geçer. Kelâmcı ve filozofların genel kabulüne göre cismin boyutları zorunlu olarak sonludur. Ancak Âmidî, bu konunun ispatı için ehl-i hak tarafından

[569] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/93.
[570] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/93-94.

ileri sürülen delillerin kat'îlik ifade etmediğini belirtir ve söz konusu istidlâlleri eleştirel bir tahlile tâbi tutar.[571]

Birinci Delil: Âmidî, kelâmcıların ileri sürdüğü ilk delili şu şekilde aktarır: Eğer cismin boyutları sonsuz kabul edilirse bir noktadan iki yönde sonsuza uzanan iki doğru tasavvur edilebilir. Bu doğrulardan birinin bir kısmı zihnen çıkarıldığında, geriye iki ihtimal kalır: ya kısaltılan doğru hâlâ sonsuzdur ya da sonludur. Eğer kısaltılan doğru yine sonsuz kabul edilirse daha kısa olan doğru ile daha uzun olan doğru eşit sayılmış olur ki bu açık bir çelişkidir. Eğer kısaltılan doğru sonlu kabul edilirse bu durumda uzun doğrunun da sonlu olması gerekir. Zira sonlu olana sınırlı bir miktarın eklenmesi sonucu yine sonlu olur. Bu durumda başlangıçta sonsuz kabul edilen boyutun aslında sonlu olduğu ortaya çıkar.[572]

Âmidî, bu delilin tartışmalı bir varsayıma dayandığını belirtir. Ona göre bu çıkarım ancak iki doğrunun uç noktalarının çakıştırılabileceği kabul edildiği takdirde geçerlidir. Oysa bu çakıştırma varsayımı problemli olup farklı şekillerde tasavvur edilebilir. Bu ihtimalleri değerlendiren Âmidî, söz konusu varsayımların her birinin ayrı bir tutarsızlığa yol açtığını gösterir.[573]

İkinci Delil: Âmidî, ikinci delili şu şekilde nakleder: Biri doğrusal diğeri kavisli iki sonsuz çizgi tasavvur edilip kavisli çizginin düz çizgiyi bir noktada kestiği varsayılırsa bu kesişmenin gerçekleşebilmesi için sonsuz sayıda kesişmenin

[571] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/94.
[572] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/94.
[573] Bu çakıştırmanın nasıl gerçekleşeceği çeşitli şekillerde tasavvur edilebilir: ya kısa olan doğru fizikî olarak hareket ettirilerek uzun olana yaklaştırılır ya kısa doğru genişletilerek uzun doğruya eşitlenir ya zihnen her iki doğruya belirli miktarlar eklenerek bu işlem sonsuza kadar sürdürülür yahut bunların dışında başka bir yöntem tasavvur edilir. Âmidî, bu ihtimalleri tek tek değerlendirir. İlk ihtimalde, kısa doğrunun hareket ettirilerek uzun doğruya ulaştırılması söz konusudur. Ancak bu durumda uzun doğrunun bir son noktasının bulunduğu kabul edilmiş olur ki bu, onun sonsuz olduğu iddiasıyla açıkça çelişir. İkinci ihtimalde, kısa doğrunun genişletilerek uzun doğruya eşitlenmesi söz konusudur. Bu durumda ise iki doğru arasında başlangıçta varsayılan fark ortadan kalkar ve delilin dayandığı karşılaştırma imkânsız hâle gelir. Üçüncü ihtimalde iki doğruya zihnen sürekli miktar eklenmesi tasavvur edilir. Ancak Âmidî'ye göre bu yöntem de sonuç vermez. Zira her iki doğru sonsuz sayıda parçalara ayrılabilir olsa bile, bu parçaların sayısının eşit olması gerekmez. Bu durumu açıklamak üzere, onlar basamağındaki sayılar ile yüzler basamağındaki sayıların her ikisinin de sonsuz olmasına rağmen miktar bakımından eşit olmadığını örnek verir. Benzer şekilde, ilâhî sıfatlar bağlamında da Allah'ın ilmi ile kudretinin her ikisi sonsuz olmakla birlikte, taalluk alanları bakımından farklıdır. İlmin hem mümkün hem imkânsız olanı kapsamasına karşılık, kudret yalnızca mümkün olanlara taalluk eder. Bu da sonsuzluk kavramının tek başına niceliksel eşitlik gerektirmediğini gösterir. Son olarak Âmidî, çakıştırmanın başka bir yolla gerçekleştirilebileceği yönündeki ihtimali ele alır ve bu tür bir iddianın kabul edilebilmesi için açık bir biçimde tasvir edilmesi ve delillendirilmesi gerektiğini belirtir. Aksi takdirde, mahiyeti belirlenmemiş bir yöntem üzerinden yapılan çıkarımların geçerli sayılması mümkün değildir. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/95-96.

tamamlanmış olması gerekir. Ancak sonsuz olanın tamamlanması aklen imkânsızdır. Dolayısıyla söz konusu kesişme hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Oysa başlangıç varsayımında böyle bir kesişmenin mevcut olduğu kabul edilmiştir. Bu durumda, kesişmenin gerçekleşmesini mümkün kılan varsayımın aynı zamanda onu imkânsız kıldığı ortaya çıkar. Böylece çelişkinin kaynağının boyutların sonsuz olduğu kabulü olduğu olduğundan bu varsayım geçersizdir.[574]

Ancak Âmidî'ye göre bu imkânsızlık doğrudan sonsuzluk kavramından değil, ona eklenen hareket varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda problem, sonsuz bir uzunluğun dönel hareket içinde tasavvur edilmesidir. Nitekim bir uzunluk sonsuz kabul edilip bu uzunluğun bir ucu sabitlenirse, sonsuz kabul edilen diğer ucun döndürülmesi durumunda, bu uç hareket ettikçe başladığı yer ile ulaştığı yer arasında iki yeni doğrusal uzunluk oluşur. Bu iki doğru sabit nokta ile beraber mülahaza edildiği zaman bir üçgen formu oluşur. Doğrular sonsuz kabul edildiğinden iki doğru arasında sonsuz bir aralık oluşur. Bu durumda bir doğrudan başka bir doğruya hareket edilmesi varsayıldığında bu hareket başlangıç ve sonu olan iki doğru arasında yapıldığı için belirli bir zaman sonra son bulacaktır. Bu durumda sonsuz tasavvur edilen bir mesafenin sonlu bir zaman içinde katedilmesi gerekir ki bu muhaldir. Bu muhalin sebebi de sonsuz mülahaza edilen doğrunun hareketidir. Dolayısıyla burada imkânsız olan, boyutların sonsuzluğu değil, sonsuz bir varlığın bu şekilde bir hareketle tasavvur edilmesidir.[575]

Üçüncü Delil: Bu delile göre, sonsuz bir mesafe ikiye bölündüğünde her bir parçanın da sonsuz olması gerekir. Bu durumda sonsuz olan bir şeyin iki katına çıkması söz konusu olur ki bu aklen imkânsızdır. Âmidî, bu delilin de zayıf olduğunu belirtir. Ona göre bu tür bir çelişki, ancak elde edilen parçaların her iki yönden de sonsuz olduğu varsayımına dayanır. Oysa bir doğrusal uzunluğun bir yönden sonsuz, diğer yönden sonlu olması mümkündür. Bu nedenle parçaların her birinin mutlak anlamda sonsuz olduğu söylenemez.[576]

Dördüncü Delil: Âmidî tarafından aktarılan dördüncü delil şu şekilde formüle edilmiştir: Eğer bir cisim sonsuz olarak kabul edilirse, bu cismin her bir parçasının

[574] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/96; Bkz: Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/169-170.
[575] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/96.
[576] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/97.

her mekânda bulunması ve aynı zamanda her mekâna doğru hareket etmesi gerekir. Zira her mekân, bu tür bir cisme nispetle onun için tabiî bir yer olarak düşünülebilir. Bu durumda söz konusu cisim, aynı anda hem sükûn hâlinde hem de hareket hâlinde olmak zorunda kalır ki bu açık bir çelişkidir ve aklen imkânsızdır.[577]

Âmidî, bu delilin geçerli olmadığını belirtir. Ona göre bu istidlâl, her cismin zorunlu olarak tabiî bir mekâna sahip olduğu varsayımına dayanır. Oysa bu kabul kendi başına tartışmalıdır ve kesinlik ifade etmez. Dahası bu varsayım doğru kabul edilse bile delilin yalnızca sonsuz cisimler için değil, sonlu cisimler için de geçerli olması gerekir. Nitekim bir cismin tamamı kendi tabiî mekânında bulunduğunda ondan ayrılan herhangi bir parçanın da bu mekânın bütün kısımlarına nispetle eşit konumda bulunması gerekir. Bu durumda söz konusu parçanın aynı anda hem her yerde bulunması hem de her yere doğru hareket etmesi gerekecektir ki bu da aklen imkânsızdır. Dolayısıyla bu varsayım kabul edildiğinde yalnızca sonsuz cisimlerin değil, sonlu cisimlerin varlığı da imkânsız hâle gelir. Böyle bir sonucun bâtıl olduğu açıktır. Bu sebeple söz konusu delil cismin boyutlarının sonluluğunu ispatlayacak nitelikte değildir.[578]

Âmidî, önceki delillerin yetersizliğini ortaya koyduktan sonra, bu meseleye dair kendisine ait bir delil ileri sürer ve bunun çürütülemez nitelikte olduğunu ifade eder. Bu delil şu şekilde formüle edilir: Bir boyutun her iki yönden sonsuz olduğu varsayılsın. Bu durumda, iki ucu da sonsuza uzanan bir doğru tasavvur edilmiş olur.

A ⟷ B

Şimdi bu çizgi üzerinde keyfî bir sınır noktası belirlensin. Bu nokta "C noktası" olsun.

A ⟵ C ⟶ B

Böylece bu noktanın sağında ve solunda sonsuza kadar uzanan iki ayrı doğrultu (C-B) ve (C-A) çizgileri ortaya çıkar. Bu durumda elde edilen iki parça ya birbirine eşittir ya da birbirinden farklıdır. Eğer bu iki parçanın farklı olduğu kabul edilirse, kısa olan tarafın uzun olana göre eksik olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak bir tarafın

[577] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/96-97.
[578] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/96-97.

diğerine göre eksik olması, onun zorunlu olarak bir sınıra sahip olduğunu gösterir. Bu durumda söz konusu parçanın sonsuz olduğu iddiası geçersiz hâle gelir. Eğer iki parçanın eşit olduğu kabul edilirse, bu kez bu parçalardan birine yeni bir nokta eklenerek tekrar ikiye bölünmesi tasavvur edilir. Bu nokta "D" olsun.

A ⟵ C ——— D ⟶ B

Artık A-D ve D-B çizgileri yine sonsuz kabul edilsin. Bu durumda ortaya çıkan yeni parçalar için aynı ihtimaller söz konusu olur: Bu parçalar ya eşittir ya da farklıdır. Eğer farklı oldukları söylenirse, önceki çelişki yeniden ortaya çıkar, kısa olan tarafın sonlu olduğu kabul edilmiş olur. Eğer eşit oldukları kabul edilirse bu durumda yeni bir çelişki doğar. Zira başlangıçta C-A çizgisi ile C-B çizgisi eşit kabul edilmişti. Ancak şimdi C-A çizgisine C-D kadar bir ekleme yapılmıştır. Buna rağmen A-D çizgisinin, D-B çizgisiyle eşit sayılması imkânsızdır, zira eksik olan çizgi fazla olanla eşit olamaz. Âmidî'ye göre ortaya çıkan bu çelişkiler, bir boyutun her iki yönden sonsuz olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu varsayım geçersizdir. Bu da cisim boyutlarının zorunlu olarak sonlu olması gerektiğini göstermektedir.[579]

Âmidî, bu noktada karşı taraftan yöneltilebilecek bir itirazı da ele alır. Buna göre sonsuzluk fikrinin insan zihninde zorunlu olarak bulunduğu ve aklın herhangi bir sınır noktasının ötesinde başka bir noktanın varlığını düşünmekten geri duramayacağı ileri sürülebilir. Bu iddia, sonsuzluk tasavvurunun zarurî bir bilgiye dayandığını öne sürmektedir. Bu itirazı güçlendirmek üzere meşhur "ok fırlatma" örneği gündeme getirilir. Buna göre âlemin sonlu olduğu varsayılır ve bu son noktadan dışarıya doğru bir ok atıldığı düşünülürse bu durumda üç ihtimal ortaya çıkar: ya ok sınırın ötesine geçer ya bir engel sebebiyle geçemez ya da hiçbir engel olmaksızın durur. Okun sınırın ötesine geçmesi, bu sınırın ötesinde yeni bir mesafenin bulunduğunu gösterir. Bir engel sebebiyle durması, bu engelin bir varlık olduğunu ve dolayısıyla âlemin ötesinde bir varlık bulunduğunu gerektirir. Hiçbir engel olmaksızın durması ise aklen imkânsızdır. Bu nedenle her durumda âlemin

[579] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/101.

ötesinde bir şeyin bulunduğu ve dolayısıyla mutlak sonluluğun mümkün olmadığı sonucuna ulaşılır.[580]

Âmidî, bu itiraza karşı iki yönlü bir cevap verir. İlk olarak, âlemin sonsuz olduğu düşüncesinin zarurî bir bilgi olmadığını belirtir. Bu düşünce en fazla hayal gücünün ürettiği bir tasavvur olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu tasavvurun zorunlu bilgi olarak kabul edilmesi mümkün değildir. İkinci olarak hayal ile akıl arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre hayalin hükümleri ile aklın hükümleri çatıştığında, belirleyici olan akıldır. Zira akıl, vehmin ortaya koyduğu tasavvurların geçersizliğini gösterebilir. Bu durum, sonsuzluk tasavvurunun da benzer şekilde vehmî bir yön taşıyabileceğini ve bu sebeple aklî deliller karşısında belirleyici olamayacağını göstermektedir. Bu durumu açıklamak üzere çeşitli örnekler zikredilir. Nitekim bazı kimseler, aklen imkânsız olduğu hâlde Allah Teâlâ'yı bir cisim olarak tasavvur edebilmekte veya O'na yön izafe edebilmektedir. Benzer şekilde, bazı insanlar bir ölüden herhangi bir fiilin sadır olmasının imkânsız olduğunu bildikleri hâlde, içinde ölü bulunan bir mekânda bulunmaktan çekinirler. Bu tür örnekler, vehmin zaman zaman aklın hükümlerine galip gelebileceğini gösterir. Ancak bu durum, vehmî tasavvurların epistemik değer taşıdığı anlamına gelmez.[581]

Âmidî, "ok fırlatma" örneğini de değerlendirir. Ona göre okun evrenin dışına çıkamaması zorunlu olarak orada bir varlığın bulunduğunu göstermez. Bu durum, hareketin gerçekleşmesini mümkün kılacak bir ortamın bulunmamasıyla açıklanmalıdır. Ancak bu "ortam yokluğu", başlı başına bir varlık değildir, yalnızca yokluğu ifade eder. Zira yokluk ontolojik bir gerçeklik değil, varlığın nefyinden ibarettir ve kendisine dayanarak herhangi bir varlık hükmü tesis edilemez.[582]

Bu çerçevede Âmidî, cisimlerin boyutlarının sonlu olduğu yönündeki genel kabule rağmen, bu görüşü temellendirmek üzere ileri sürülen önemli bir kısmının kesinlik ifade etmediğini ortaya koymakta, buna karşılık kendi geliştirdiği delil ile bu meselenin daha sağlam bir temele oturtulabileceğini savunmaktadır. Bununla birlikte o, muhaliflerin ileri sürdüğü itirazları da dikkate alarak meseleyi yalnızca ontolojik

[580] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/101-102.
[581] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/102.
[582] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/102.

düzeyde değil, aynı zamanda epistemolojik bir çerçevede değerlendirmekte ve özellikle vehmî tasavvurların aklî bilgi karşısındaki sınırlılığını vurgulamaktadır.

3.2.5. Cisimlerin Türdeşliği Meselesi: Kelâmî ve Felsefî Yaklaşımlar

Cisimlerin türdeşliği meselesi, kelâm düşüncesinde yalnızca ontolojik bir tartışma olmayıp aynı zamanda âlemin hâdisliği ve ilâhî fiilin temellendirilmesi açısından merkezi bir rol oynamaktadır. Nitekim Râzî bu konunun İslâm düşüncesindeki yerini vurgularken, cisimlerin türdeşliğinin kabulü sayesinde hem fâil ve irade sahibi bir ilâhın varlığına istidlâl edilebileceğini hem de nübüvvet, mucize ve âhiret gibi temel itikadî esasların temellendirilebileceğini belirtir. Bu çerçevede mesele, yalnızca cisimlerin mahiyetine dair bir tartışma olmaktan çıkmakta, aynı zamanda ilâhî irade ve yaratma fiilinin temellendirilmesine imkân sağlayan bir ontolojik ilkeye dönüşmektedir.[583]

Bu yaklaşımın temelinde şu ilke yer almaktadır: Eğer cisimlerin zat ve mahiyet bakımından bütünüyle birbirine eşit olduğu kabul edilirse, her bir cismin belirli bir nitelikle, belirli bir biçimle ve belirli bir mekânla tahsis edilmesi mümkün hâle gelir. Mümkün olan her şey ise zorunlu olarak bir tercih ediciye muhtaçtır. Şayet bu tercih edici unsur zorunlu bir illet olsaydı, etkisi bütün cisimlere eşit biçimde yansır ve aralarında herhangi bir farklılık ortaya çıkmazdı. O hâlde cisimler arasındaki çeşitliliğin kaynağı zorunlu bir illet değil, kudret ve irade sahibi bir fâildir. Bu da ilâhî iradenin varlığını zorunlu kılar.[584]

Eşʿarîler ile Muʿtezile'nin büyük çoğunluğu, bu çerçevede cisimlerin zatları itibarıyla türdeş olduğu görüşünde birleşmektedir. Bu kanaat, "cisim, mürekkep bir cevherdir veya mürekkep cevherlerin toplamıdır" şeklindeki temel kabule dayanmaktadır. Buna göre cismi oluşturan cevherler birbirinin aynıdır ve bunların

[583] Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/189 – 190.

[584] Fahreddin Râzî mucizenin ve kıyametin varlığının bu konuyla bağlantısını şu ifadelerle açıklar: Cisimler mahiyet bakımından tamamen eşit olduklarında, bir cisimde meydana gelebilen her şeyin diğerinde de meydana gelmesi aklen mümkün olur. Bu durumda, peygamberlerin elinde ortaya çıkan mucizeler ve âdetin hilafına gerçekleşen olaylar da mümkündür. Zira bunlar, mahiyet itibariyle birbirine eşit cisimlerde gerçekleşmesi aklen caiz olan şeylerdir. Aynı şekilde şayet cisimler, mahiyet itibariyle tamamen eşit ise, o hâlde gök cisimlerinin dahi yarılıp parçalanması aklen mümkündür. Böylece peygamberlerin haber verdiği kıyamet, diriliş ve âhiret hâllerinin tamamı aklen caiz ve mümkün olur. Böylece cisimlerin zât ve mahiyet bakımından eşitliği, hem ilâhiyyâtın hem nübüvvetin hem de meʿâdın ispatında dikkate alınması gereken esaslı bir ilke haline gelir. Bu nedenle onun delillendirilmesine özel bir önem verilmelidir. Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye,* 6/189 – 190.

birleşmesi mahiyet bakımından herhangi bir farklılık doğurmaz. Dolayısıyla farklı cisimler arasında gözlemlenen çeşitlilik onların zatlarından değil, sonradan kazanılan arazdan kaynaklanmaktadır.[585] Bununla birlikte bu görüş, kelâm geleneği içinde bütünüyle ittifakla karşılanmamıştır. Nitekim Nazzâm ve Neccâr gibi bazı Muʿtezilî düşünürler, cisimlerin mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşıma göre cisimleri oluşturan cevherler aynı türden değildir, zira bu cevherler farklı arazı kabul etme kapasitesine sahip bileşik yapılardır. Bu sebeple cisimler arasındaki farklılık, arızî niteliklerden değil, bizzat cevherlerin zatî yapılarından kaynaklanmaktadır.[586]

Felsefeciler ise cisimlerin mahiyeti konusunda farklı bir yaklaşım benimserler. Onlara göre bütün cisimlerde ortak olan basît cisim, ister ay üstü âlemde ister ay altı âlemde bulunsun, zat ve tür bakımından birdir. Bu görüş, cismin "uzunluk, genişlik ve derinliğin dik açılarla kesişecek şekilde tasavvur edilebildiği bir varlık" olarak tanımlanmasına dayanır. Bu tanım esas alındığında göksel cisimlerle yeryüzündeki cisimler aynı cismânî mahiyeti paylaşmaktadır.[587] Bu yaklaşımda dikkat çekici olan husus, filozofların cisimler arasındaki farklılığı mahiyet düzeyinde değil, sûret ve nitelik düzeyinde temellendirmeleridir. Bununla birlikte filozoflar, türsel düzlemde bir ayrım yaparlar. Onlara göre göksel cisimler, kendilerine özgü cevherî sûretleri ve tabiî özellikleri itibarıyla müstakil bir tür teşkil ederken, ay altı âlemde yer alan unsurlar farklı bir türü oluştururlar. Ancak bu ayrım, mahiyetin zatında değil, mahiyete arız olan sûretler ve tabiî nitelikler düzeyinde ortaya çıkmaktadır. Filozoflar bu ayrımı temellendirmek üzere göksel cisimler ile ay altı cisimler arasındaki bazı temel farklılıklara dikkat çekerler. Buna göre gök cisimleri oluş ve bozuluşa tâbi değildir ve hareketleri yalnızca daireseldir. Buna karşılık ay altı cisimler oluş ve bozuluşa açıktır ve doğrusal hareket ederler. Filozoflara göre bu farklılıklar, söz konusu cisimlerin mahiyet bakımından da farklı olduğunu göstermektedir.[588] Aynı yaklaşım dört unsur teorisi için de geçerlidir. Filozoflar, ateş, hava, su ve toprağın kendi aralarında cevherî sûret bakımından farklı olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte bu farklılık, onların cismiyet açısından ortak olmalarına

[585] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/102; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 54; İbn Metteveyh; *et-Tezkire,* 59.
[586] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/103; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 54.
[587] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/103.
[588] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/103.

engel değildir. Söz konusu ayrım, unsurlarda bulunan niteliksel özelliklerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim sıcak ve kuru birleştiğinde ateş; sıcak ve yaş birleştiğinde hava; soğuk ve yaş birleştiğinde su; soğuk ve kuru birleştiğinde ise toprak meydana gelir. Bu niteliksel farklılıklar, filozoflara göre unsurların cevherî düzenlerinin de farklı olduğunu göstermektedir.[589]

Âmidî ise filozofların bu yaklaşımını çeşitli açılardan eleştirir. Ona göre cisim türlerinin cevherî sûretlerin farklılığından dolayı ayrıldığı yönündeki iddia temellendirilemez. Zira bütün cisimler cismiyet bakımından müşterektir ve aralarındaki farklılık, cevherî bir ayrımdan değil, arızî unsurlardan kaynaklanmaktadı. Âmidî ayrıca filozofların gök cisimleri ile ay altı cisimler arasında ileri sürdükleri farklılıkların da kesinlik ifade etmediğini belirtir. Ona göre bu tür farklılıkların kabul edilmesi, zorunlu olarak farklı cevherî tabiatların bulunduğu sonucunu gerektirmez. Nitekim bu farklılıkların, cevherî sûretlerden değil, arızî niteliklerden kaynaklandığını kabul etmek mümkündür. Bu bağlamda filozofların, "aynı türden olan varlıklarda bütün hükümlerin ortak olması gerekir" şeklindeki itirazına karşı Âmidî, tür birliğinin hüküm birliğini zorunlu kılmadığını ileri sürer. Ona göre iki varlık tür bakımından ortak olabilir, ancak aralarındaki farklı hükümler cevherî ayrılıktan değil, yalnızca arazlardan kaynaklanabilir. Bu yaklaşım cisimler arasındaki farklılıkların mahiyete değil, sonradan kazanılan niteliklere dayandığını göstermektedir.[590]

Cisimlerin türdeşliği meselesi, kelâm ve felsefe gelenekleri arasında yalnızca mahiyet farklılığına dair bir tartışma değil, aynı zamanda varlıkların farklılaşmasının kaynağını belirlemeye yönelik daha kapsamlı bir ontolojik problem olarak ortaya çıkmaktadır. Âmidî'nin yaklaşımı ise bu farklılaşmayı cevherî değil, arızî unsurlara dayandırarak ilâhî irade ve tahsis fikrini temellendiren kelâmî çizgiyi güçlendirmektedir.

3.2.6. Cisimlerde Zorunlu ve Mümkün Sıfatlar

Cisimlerin hangi sıfatlara zorunlu olarak sahip olduğu ve hangilerinin onlar hakkında mümkün olduğu meselesi kelâmcılar ile filozoflar arasında belirgin bir

[589] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/105.
[590] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/105-106.

ayrışma noktası teşkil etmektedir. Bu ayrım iki düşünce geleneğinin cisim ve âlem tasavvurlarındaki temel yönelimlerinden kaynaklanmaktadır. Kelâmcılar açısından temel amaç, âlemin hâdis olduğunu ortaya koymak ve bu hâdisliğin irade sahibi bir fail tarafından gerçekleştirildiğini temellendirmektir. Bu sebeple cismin tabiî niteliklerine dair analizleri, çoğunlukla yaratılmışlığın ispatına hizmet eden bir teorik çerçeve içinde şekillenir. Başka bir ifadeyle, kelâmcıların cisim anlayışı esasen teolojik bir yönelime sahiptir, cismin nitelikleri, ilâhî fiilin ve yaratılmışlığın delilleri olarak ele alınır. Buna karşılık filozoflar, âlemi irade sahibi bir failin doğrudan tercihiyle meydana gelmiş bir yapı olarak değil, kendi içsel ilkeleri ve hiyerarşik düzeni içerisinde açıklamaya yönelirler. Bu çerçevede cisim, maddî ve sûretî bileşimiyle anlaşılması gereken ontolojik bir gerçeklik olarak değerlendirilir. Dolayısıyla filozoflar, cismi yalnızca belirli niteliklerin taşıyıcısı olarak değil, özsel yapısı ve bu yapıdan türeyen nitelikleriyle birlikte bütüncül bir varlık alanı içinde ele alırlar. Bu durum, kelâmcılar ile filozoflar arasındaki ayrışmanın yalnızca "hangi sıfatların zorunlu olduğu" meselesine indirgenemeyeceğini göstermektedir. Aksine bu ihtilaf, daha derinde âlem tasavvuru, illet–fâil ilişkisi ve varlık düzeninin açıklanma biçimine dair köklü bir zihnî farklılığa işaret etmektedir.

Âmidî'ye göre, sonlu bir cisimden bütün dış etkenler soyutlandığında dahi bazı niteliklerin ondan ayrılmaması bu niteliklerin cismin zâtı bakımından zorunlu olduğunu gösterir. Bu çerçevede şekil, konum, mekânda bulunma, kendi varlığıyla kaim olma ve arazı kabul edebilme gibi nitelikler, dış sebepler ortadan kalksa bile cismin bütünüyle yoksun kalamayacağı temel özellikler olarak ortaya çıkar. Âmidî bu nitelikleri şu şekilde temellendirir: Cisim zorunlu olarak bir sınırla kuşatılmıştır, bu sınır onun belirli bir forma sahip olmasını gerektirir. Konum, cismin parçalarının birbirine göre düzenlenişini ifade eder. Mekânda bulunma, cismin fiilen bir mekânda yer almasını yahut en azından bir mekân tasavvuruyla ilişkili olmasını gerektirir. Kendi varlığıyla kaim olma, cismin varlığı açısından başka bir taşıyıcıya muhtaç olmadığını gösterir. Arazı kabul edebilme ise cismin cevher olması dolayısıyla niteliklere mahal teşkil etme kabiliyetini ifade eder.[591]

Bununla birlikte cismin belirli bir şekle veya belirli bir konuma sahip olması zorunlu değildir. Zira cismin küresel, çokgen veya başka bir formda bulunması yahut

[591] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/109.

belirli bir konum üzere yer alması, onun varlığının devamı için zorunlu değildir. Bu tür belirlenimler ortadan kalktığında cismin varlığı sona ermez. Bu da söz konusu niteliklerin zâtî değil, arızî olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla cismin belirli bir form ve düzen içerisinde bulunması, onun tabiatının zorunlu bir gereği olarak değerlendirilemez. Âmidî, tabiatçı yaklaşımlara yönelttiği eleştirilerle uyumlu biçimde, bu tür belirleyici niteliklerin tabiî bir zorunluluktan değil, irade sahibi bir fâilin tercihten kaynaklandığını vurgular. Böylece cismin belirli şekil ve terkip biçimleri zorunlu bir doğa yasasıyla değil, ilâhî iradenin tahsisiyle açıklanmış olur.[592]

Buna karşılık filozoflar her cismin zorunlu olarak üç temel niteliğe sahip olduğunu ileri sürerler: tabiî şekil, tabiî mekân ve tabiî keyfiyet. Bu yaklaşım, cismin yalnızca mevcut hâliyle değil, tabiatının gerektirdiği aslî düzen içerisinde anlaşılması gerektiği varsayımına dayanır. Buna göre cisim, dışarıdan gelen bir etki sonucunda bu tabiî özelliklerinden herhangi birinden uzaklaşsa dahi söz konusu etki ortadan kalktığında yeniden kendi tabiî hâline döner. Dolayısıyla tabiî şekil, tabiî mekân ve tabiî nitelikler, cismin zâtına bağlı zorunlu sıfatlar olarak kabul edilir. Filozoflara göre basit bir cisim söz konusu olduğunda onun tabiî şekli küredir. Bunun gerekçesi, basit bir tabiata yalnızca tek bir kuvvetin tesir etmesi ve bu kuvvetin en yetkin biçimde küresel bir form ortaya çıkarmasıdır. Zira küre, bütün yönlerde eşitlik arz eden ve herhangi bir ayrıcalık içermeyen en mükemmel geometrik şekil olarak kabul edilir. Buna karşılık bileşik ve dengeli bir yapıya sahip cisimlerde tabiî şekil çokgen yapılardan biri olur. Şayet bileşik yapı dengesiz ise bu durumda cismin şekli, bünyesinde baskın olan unsurun formuna göre belirlenir. Böylece şekil cismin tabiî terkibine bağlı bir zorunluluk olarak değerlendirilir.[593]

Tabiî mekân meselesine gelince filozoflara göre gök cisimlerinin tabiî mekânı, Ay feleğinin sınırından başlayarak âlemin en dış sınırına kadar uzanan üst âlemdir. Buna karşılık ay altı âleme ait dört unsurun—toprak, su, hava ve ateşin—tabiî mekânları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu ihtilaf, unsurların ağırlık–hafiflik ilişkileri ve kozmik düzen içerisindeki konumlarına dair farklı değerlendirmelerden kaynaklanmaktadır. Felsefî gelenekte bu hususta iki temel yaklaşım öne çıkar. Birinci yaklaşıma göre bütün unsurların tabiî yeri dünyanın

[592] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/109.
[593] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/109.

merkezidir. Bu görüşü benimseyenler, bütün unsurların tabiatları gereği merkeze yöneldiğini, ancak aralarındaki ağırlık farkı sebebiyle farklı katmanlar oluşturduklarını savunurlar. Buna göre en ağır unsur olan toprak merkezin en alt kısmında yer alır, onun üzerinde su, daha üstte hava ve en üstte ise ateş bulunur. Bu tabakalaşma, unsurların birbirlerine göre ağırlık derecelerine bağlı olarak ortaya çıkar. İkinci yaklaşıma göre ise her unsurun kendine özgü bir tabiî yeri vardır ve bu unsurlar bu yerlere dışsal bir zorlamayla değil, kendi tabiatlarının gereği olarak yönelirler. Buna göre toprak en ağır unsur olduğu için merkezin tam yerini işgal eder, su onun üzerinde, hava su ile ateş arasında, ateş ise en üstte yer alır. Bileşik cisimlerde ise tabiî yer, bünyede baskın olan unsurun tabiî yerine göre belirlenir, unsurlar eşit derecede mevcutsa, bu durumda cismin tabiî yeri söz konusu unsurların tabiî yerlerinin ortası olarak kabul edilir. Bununla birlikte bazı kadim filozoflar, ağır unsurların merkeze yönelmesini tabiatla açıklamayı reddetmişlerdir. Onlara göre bu durum, gök cisimlerinin sürekli ve dairesel hareketinin oluşturduğu eşit yönlü itmenin sonucudur. Bu görüş dönmekte olan bir kap içindeki maddelerin merkeze toplanmasına benzetilmiştir. Buna karşılık bazı düşünürler ise yer küresinin merkezde kalmasını, gök kürelerinin her yönden eşit biçimde uyguladığı çekim etkisiyle açıklamışlardır. Bu yaklaşımda, mıknatısın demiri çekmesi örneğiyle benzerlik kurulmuş ve herhangi bir yönün diğerine göre üstün olmadığı vurgulanmıştır.[594]

Tabiî niteliklere gelince, filozoflar her basit unsurun iki temel nitelikle karakterize edildiğini kabul ederler: ateş, sıcak ve kuru, hava, sıcak ve nemli, su, soğuk ve nemli, toprak ise soğuk ve kurudur. Bu nitelikler dışsal bir etkiyle ortadan kalksa dahi unsur tabiatı gereği yeniden bu özelliklere döner. Bununla birlikte filozoflar, bu tür niteliklerin göksel cisimlerde bulunmasını imkânsız görürler. Zira bu nitelikler zorunlu olarak ağırlık ve hafiflik gibi özellikleri gerektirir, bu özellikler ise doğrusal hareketle ilişkilidir. Oysa göksel cisimler yalnızca dairesel hareket ederler ve bu nedenle söz konusu nitelikleri taşımazlar.[595]

Filozofların bu iddiaları, Âmidî tarafından çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutulur. Ona göre, filozofların "basit cismin tabiî şeklinin zorunlu olarak küre

[594] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/109-111.
[595] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/111.

olduğu" yönündeki iddiası, "basit bir varlıkta yalnızca tek bir etken kuvvetin bulunabileceği ve bu kuvvetin de zorunlu olarak tek tip bir şekil meydana getireceği" varsayımına dayanmaktadır. Ancak bu iddianın geçerli olabilmesi, öncelikle basit bir varlıkta birden fazla kuvvenin bulunmasının imkânsız olduğunun burhânî biçimde ortaya konulmasına bağlıdır. Oysa filozoflar, bu imkânsızlığı ispatlayan kesin bir delil ileri sürebilmiş değildir, dolayısıyla söz konusu iddia temellendirilmiş sayılamaz.[596]

Âmidî, bu noktada filozofların kendi kabullerinden hareketle bir iç tutarsızlık ortaya koyar. Nitekim filozoflar, dört unsurun sûretlerini basit kabul etmelerine rağmen, bu unsurların oluş ve bozuluşa elverişli olduğunu da kabul etmektedirler. Oysa bir varlığın hem varlığa gelişe hem de yok oluşa açık olması onda, biri varlığı mümkün kılan, diğeri ise yokluğu mümkün kılan en azından iki farklı kuvvenin birlikte bulunmasını gerektirir. Eğer bu kuvvelerden biri bulunmasaydı söz konusu değişim süreçleri tasavvur edilemezdi. Bu durum basit bir varlıkta yalnızca tek bir kuvvenin bulunmasının zorunlu olduğu yönündeki iddiayı geçersiz kılmaktadır. Âmidî bu bağlamda şu soruyu yöneltir: Eğer unsurî sûretlerde birden fazla kuvvenin birlikte bulunması mümkün ise basit cismin zorunlu olarak küresel şekle sahip olduğunu ileri süren tekillik iddiası hangi rasyonel temele dayanmaktadır? Filozoflar bu iki durumu birbirinden ayıran tutarlı bir ilke ortaya koyamadıkları sürece, söz konusu iddia ispatlanmış kabul edilemez.[597]

Filozofların bu güçlüğü aşmak üzere ileri sürdükleri "unsurlardaki oluş ve bozuluş imkânı aslında tek bir kuvvetten kaynaklanır" şeklindeki açıklama da Âmidî'ye göre ikna edici değildir. Zira filozoflar, insan nefsinin yok olmayacağını temellendirirken onda yalnızca varlık kazandırıcı kuvvenin bulunduğunu, buna karşılık bozuluş kuvvesinin bulunmadığını ileri sürmektedirler. Eğer unsurlardaki oluş ve bozuluş tek bir kuvvete indirgenirse aynı gerekçeyle nefsin de yok oluşa açık olması gerekirdi. Bu ise filozofların nefsin bekâsına dair temel kabulleriyle açık bir çelişki teşkil eder. Böylece söz konusu açıklama, problemi çözmek yerine filozofların kendi sistemleri içindeki tutarsızlığı daha da görünür kılmaktadır.[598]

---

[596] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/111.
[597] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/111-112.
[598] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/112.

Âmidî ayrıca, varsayımsal olarak basit bir varlıkta yalnızca tek bir kuvvenin bulunduğu kabul edilse bile, bundan zorunlu olarak küresel şeklin ortaya çıkacağı sonucunun çıkmayacağını vurgular. Zira tek bir sebebin yalnızca tek bir sonucu doğurması zorunlu değildir, aksine tek bir kuvvetin birden fazla etkiyi meydana getirebilmesi mümkündür. Bu durumda şu soru geçerliliğini korur: Bu kuvvetin küre dışında bir şekil ortaya çıkarmasını imkânsız kılan nedir? Filozoflar bu soruya tatmin edici bir cevap verememektedir. Bunun yanı sıra Âmidî, filozofların bu iddiası kabul edilse bile bunun yeni bir problem doğurduğunu belirtir. Şayet basit varlıkların tabiî şekli zorunlu olarak küre ise basit bir unsur olarak kabul edilen toprağın da zorunlu olarak küresel bir formda bulunması gerekirdi. Oysa bu sonuç duyusal tecrübe ile açıkça çelişmektedir. Bu eleştiriler ışığında Âmidî, filozofların göksel küreler ve elementleri "basit varlıklar" olarak nitelendirme iddialarının da ispatlanmış bir hakikat değil, varsayıma dayalı kabuller olduğunu ifade eder. Bu tür öncüller kesin biçimde temellendirilmedikçe onlardan hareketle zorunlu sonuçlara ulaşmak metodolojik açıdan geçerli değildir.[599]

Âmidî, filozofların "göksel cisimlerin tabiî yerinin Ay feleğinden itibaren âlemin en üst sınırına kadar uzanan bölge olduğu" yönündeki iddialarını da benzer bir yaklaşımla eleştirir. Filozoflara göre bir cismin tabiî yeri zorlayıcı bir etkiden kurtulduğunda tabiatı gereği geri döndüğü yerdir. Bu durumda göksel cisimlerin de böyle bir tabiî mekâna sahip olduklarının söylenebilmesi için bu mekâna yönelen bir içsel eğilime sahip olmaları gerekir. Ancak Âmidî'ye göre bu kabul, filozofların kendi sistemleriyle çelişmektedir. Zira bir gök cismi dışsal bir etkiyle tabii yerinden uzaklaştırıldığında onun tabiî yerine dönmesi doğrusal hareketi gerektirir, çünkü doğrusal hareket, belirli bir noktaya ulaşmanın en uygun yoludur. Buna karşılık filozoflar, göksel cisimlerin doğrusal hareket etmesini imkânsız görerek yalnızca dairesel hareketi mümkün kabul ederler. Bu durumda göksel cisimlerin tabiî bir yerinin bulunduğunu söylemek sistematik açıdan tutarsız hâle gelir, çünkü geri dönüşün mümkün olmadığı bir durumda "tabiî yer" kavramı anlamsızlaşır.[600]

Âmidî ayrıca şu soruyu yöneltir: Her bir feleğin bulunduğu mekânla kurduğu özel ilişki hangi ilkeye dayanmaktadır? Filozoflar, gök cisimlerinde sıcaklık,

[599] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/112-113.
[600] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/114.

soğukluk veya ağırlık gibi nitelikleri reddettiklerinden, bu ilişkiyi açıklayacak fizikî bir ilke de ortaya koyamazlar. Böylece gök cisimleri ile bulundukları yer arasındaki ilişkinin temeli belirsiz kalır. Filozofların bu güçlüğü aşmak için gök cisimlerine nefis atfederek onların bulundukları yerde iradî olarak durduklarını ileri sürmeleri durumunda ise göksel düzenin tabiî değil iradî olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu ise filozofların kozmolojik zorunluluk anlayışını temelden sarsar. Zira bu durumda göksel düzen zorunlu bir doğa yasasıyla değil, iradeye dayalı bir tercih ile açıklanmış olur.[601] Son olarak Âmidî, filozofların unsurlara dair ileri sürdükleri görüşlerin de burhânî bir temele dayanmadığını belirtir. Ona göre bu tür iddialar, kesin delillerle temellendirilmiş önermeler olmaktan ziyade, istidlalî açıdan zayıf kabullerden ibarettir. Bu nedenle filozofların cisimlere yükledikleri zorunlu nitelikler, hem epistemik hem de metodolojik açıdan ikna edici değildir.[602]

Âmidî bu eleştirilerle filozofların zorunluluk temelli doğa anlayışını reddederek cismin niteliklerini ilâhî iradeye dayandıran kelâmî yaklaşımı temellendirmektedir. Ona göre filozofların ileri sürdüğü zorunlu nitelikler, ne kesin delillerle ispatlanabilmekte ne de kendi sistemleri içinde tam bir tutarlılık arz etmektedir. Bu nedenle cismin niteliklerinin kaynağı, zorunlu doğa yasaları değil, ilâhî iradenin tahsisi olarak anlaşılmalıdır.

3.3. Varlıkların Nitel Boyutu: Araz

İslâm düşüncesinde "araz" kavramı, varlığın mahiyetini anlamaya yönelik tartışmaların en kritik ve problemli alanlarından birini teşkil eder. Cevher–araz ayrımı hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından ontolojik çözümlemenin başlangıç noktası olarak kabul edilmekle birlikte bu iki gelenek söz konusu ayrımı farklı metafizik ilkelere dayandırmıştır. Kelâmcılar açısından araz, cevherde yaratılan ve sürekliliği bulunmayan geçici bir hâldir. Bu bağlamda araz, kendi başına kaim olmayan, varlığı anlık olan ve her an ilâhî kudret tarafından yeniden yaratılan bir nitelik olarak değerlendirilir. Böylece araz anlayışı, kelâm sisteminde yalnızca ontolojik bir kategori olmaktan çıkarak, âlemin hudûsunu temellendiren teolojik bir ilkeye dönüşür. Zira arazların süreksizliği, onların sürekli yeniden yaratılmasını, bu da varlığın her an ilâhî fiile muhtaç olduğunu göstermektedir.

---

[601] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/114
[602] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/114-116.

Buna karşılık filozoflar, arazı cevherde gerçekleşen bir belirlenim tarzı olarak yorumlamışlardır. Bu yaklaşım, köken itibarıyla Aristoteles'in kategoriler teorisine dayanmakla birlikte, İbn Sînâ'da mantıksal bir tasnifin ötesine geçerek ontolojik bir hiyerarşiye dönüşmüştür. Bu çerçevede cevher "kendi başına var olan", araz ise "başkasında bulunarak var olan" şeklinde tanımlanır. Ancak bu bağımlılık ilişkisi, kelâmcıların ileri sürdüğü gibi süreksizlik esasına dayanmaz, aksine araz, cevherle birlikte varlığını sürdüren sürekli bir ontolojik ilişki içerisinde değerlendirilir. Bu anlamda araz, varlığın ikincil fakat zorunlu bir kipini temsil eder ve değişim ile çeşitliliğin imkânını sağlayan temel unsur olarak konumlanır.[603]

Âmidî, "araz" kavramını ele alırken öncelikle lafzın lügavî anlamına temas ederek tartışmasını temellendirir. Buna göre araz, sözlükte süreksizlik ve ani yok oluş ile nitelenen durumları ifade eden bir kavramdır. Bu bağlamda geçici nitelik taşıyan, kısa süreli hastalıkların "araz" olarak adlandırılması, kelimenin temel anlamını yansıtan tipik bir kullanım örneğidir. Kur'ân'da geçen "تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا" "Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz"[604] ifadesinde dünya menfaatlerinin "araz" olarak nitelenmesi de bu anlam çerçevesini teyit eder. Zira burada "araz", hızlıca ortaya çıkan ve kısa sürede ortadan kalkan, kalıcılığı bulunmayan şeyleri ifade etmektedir. Benzer şekilde "هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا" "Bu, bize yağmur getiren bir buluttur"[605] ifadesinde de onların gördüğü bulutun sıradan bir yağmur bulutu sanılması ve diğer bulutlar gibi gelip geçici bir "araz" olduğu zannına dayanır. Bu örneklerde ortak olan husus, "araz" kavramının sürekliliği bulunmayan, ani şekilde ortaya çıkan ve aynı hızla yok olan olgulara işaret etmesidir. Dolayısıyla kelimenin lügavî kullanımı, onun geçicilik ve süreksizlikle irtibatlı temel anlamını açık biçimde ortaya koymaktadır.[606]

3.3.1. Arazın Tanımı

"Araz" kavramı, felsefe tarihinde ilk defa sistematik biçimde Aristoteles'in *Kategoriya* adlı eserinde ele alınmış ve varlık hakkında söylenebilecek yüklemler on kategori altında tasnif edilmiştir. Aristoteles'e göre bu kategorilerden yalnızca cevher kendi başına var olabilen bir tözdür, diğer dokuz kategori ise varlıklarını ancak bir

[603] Bkz: Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* 95-97; İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 93.
[604] Enfâl, 8/67.
[605] Ahkâf, 46/24.
[606] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/151; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 18; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 166.

taşıyıcıda bulunmak suretiyle sürdüren arazî niteliklerdir.[607] Bu çerçevede araz, "bir mevzûda bulunma" ilişkisiyle tanımlanan bağımlı bir varlık tarzını ifade eder. Bununla birlikte Aristoteles'te bu ayrım, esas itibarıyla mantıksal–gramatikal bir zemine dayanır. Bu bağlamda araz, "bir şey hakkında söylenen" yüklem türü olarak tanımlanır ve doğrudan ontolojik bir ilke olmaktan ziyade, dil ve mantık çözümlemesinin bir parçası olarak işlev görür.[608]

Bu yaklaşım, İslâm felsefesi geleneğinde belirli ölçüde muhafaza edilmekle beraber önemli dönüşümler de geçirmiştir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ, kategoriler öğretisini mantıksal bir tasnif olmaktan çıkararak ontolojik bir çerçeveye taşımışlardır. Böylece araz, yalnızca dilsel bir yüklem türü değil, cevherde gerçekleşen bir varlık kipi olarak yorumlanmıştır. Bu noktada Fârâbî, Aristoteles'in kategoriler sistemini esas alarak cevher dışındaki dokuz kategoriyi mahiyetin tanımına katkıda bulunmadıkları için araz kapsamında değerlendirir. Zira bu kategorilerden hiçbiri, "mevzûya ihtiyaç duymaksızın işaret edilen şeyin mahiyetini belirleyen" yüklemler değildir. Fârâbî, arazı bir şeyin başka bir şeyde bulunma tarzı üzerinden ele alarak, bu bulunmayı "bizzat" ve "arazî" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre araz, varlığı sürekli olmayan, belirli şartlara bağlı olarak ortaya çıkan ve bu şartların ortadan kalkmasıyla yok olan bir niteliktir. Bu yönüyle araz, ontolojik bağımsızlıktan yoksun olup cevhere bağlı bir varlık tarzını ifade eder. Böylece araz, hem ontolojik bağımlılık hem de süreksizlik özelliğiyle belirlenen bir kategori hâline gelir.[609]

Bu ontolojik yorum, İbn Sînâ ile birlikte daha sistematik ve derinlikli bir hâl alır. İbn Sînâ'ya göre varlık, en genel düzeyde cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrılır. Cevher, "bir mevzûda bulunmayan" ve kendi başına kaim olan varlık iken; araz, varlığı zorunlu olarak bir mevzûda gerçekleşen ve kendi başına var olamayan bir varlık kipidir. Bu yönüyle araz, cevhere ontolojik olarak bağımlıdır. Bu bağlamda izafet, yer, zaman, fiil ve infial gibi kategorilerin araz olduğu açık kabul edilirken, nicelik ve nitelik kategorileri özel bir tartışma konusu hâline gelir. Bazı filozoflar

[607] Aristoteles'in belirlediği on kategori; cevher (الجوهر), nicelik (الكمّ), nitelik (الكيف), izafet (الإضافة), yer (الأين), zaman (المتى), durum (الوضع), sahip olma (الملك), fiil (الفعل) ve edilgi (الانفعال) şeklindedir. Bu tasnifte cevher dışındaki tüm yüklemler, varlıklarını cevherde gerçekleşme yahut ona nispet edilme yoluyla sürdüren arazlar olarak değerlendirilir. Aristoteles, *Kategoriler*, 23-24.
[608] Aristoteles, *Kategoriler*, 23-24.
[609] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* 95-97.

niceliği veya nitelikleri cevher olarak kabul etme eğilimi göstermişlerdir. Ancak İbn Sînâ, bu yaklaşımları reddederek nicelik ve niteliğin varlıklarını zorunlu olarak bir mahalde sürdürdüklerini ve bu sebeple cevher değil, araz olduklarını temellendirir. Özellikle niceliği "birlik" kavramı üzerinden analiz ederek onun kendi başına kaim olmayan bağımlı bir varlık türü olduğunu ortaya koyar. Böylece nicelik ve nitelik de dâhil olmak üzere tüm bu kategoriler,cevherde gerçekleşen arazî belirlenimler olarak konumlandırılır.[610]

Bu çerçeve, arazın "bir mevzûda bulunma" şeklindeki tanımını felsefî sistem içinde temellendirmekle birlikte, bu tanımın kapsamı ve sınırları tartışmaya açık kalmaya devam etmiştir. Nitekim Âmidî, filozofların bu tanımını kavramsal açıdan tahlil ederek eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutar. Âmidî'ye göre tanımda yer alan "mevzû" kavramı, "zatının mütekavvim olduğu mahal" ve "kendisinde bulunan şeyi taşıyan bir varlığı" ifade etmektedir. Bu anlayış, cevherî sûretin maddede bulunma tarzını araz tanımının dışında bırakacak şekilde kurulmuştur. Zira filozoflara göre madde, sûretin bulunduğu bir mahal olmakla birlikte onun araz gibi bir taşıyıcıda bulunmasını sağlayan tam anlamıyla bir mevzû değildir. Bu noktada Âmidî, tanımın filozofların kendi sistemi içinde belirli bir tutarlılığa sahip olduğunu teslim eder.[611] Ancak Âmidî, "mevzu" tanımında geçen "zatının mütekavvim olduğu mahal" ifadesinin yeterince açık olmadığını ileri sürerek, bu ifadenin muhtemel anlamlarını tek tek ele alıp tahlil eder.[612]

İlk olarak, bunun hiçbir şeye ihtiyaç duymama anlamına gelmesi ihtimalini değerlendirir ve bu yorumun onların kabulü ile çeliştiğini belirtir. Zira araz cevhere tutunur ve cevher bu anlamda onun mevzusu olur. Bununla beraber cevher mümkün bir varlık olması hasebiyle başka bir varlığa muhtaçtır. İkinci olarak, bundan kastın "bir mahalle ihtiyaç duymamak" şeklindeki yorumun da çelişkiye yol açacağını ifade eder. Zira sertlik ve pürüzsüzlük gibi nitelikler onların sisteminde araz kabul edilmekte ve bu niteliklerin taşıyıcısı olarak cismin yüzeyi gösterilmektedir. Yüzey ise miktarın bir türü olup arazdır. Aynı şekilde hız ve yavaşlık harekete ait arazlar olmakla birlikte hareket de bir arazdır. Bu durumda arazın başka bir arazda kaim olduğu sonucu ortaya çıkar ve araz bu anlamda mevzu konumuna girer. Ancak araz

[610] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 93-96.
[611] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),*57-59; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,*3/151.
[612] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/151.

bir mahalle ihtiyaç duyduğundan bu anlamda mevzu tanımının dışında kalır ve tanım kapsayıcılık özelliğini kaybeder. Üçüncü olarak ise, varlığın herhangi bir şeyde bulunmaya ihtiyaç duymadığı şeklindeki yorumun da cismin miktar gibi arazî unsurlara bağımlılığı sebebiyle geçersiz olduğunu ortaya koyar. Zira onlara göre cisim, miktar gibi arazî boyutların taşıyıcısıdır, buna rağmen miktar olmaksızın cismin varlığı tasavvur edilemez. Bu durum cismin var olabilmek için zorunlu olarak başka bir unsura ihtiyaç duyduğunu göstermekte ve söz konusu yorumu geçersiz kılmaktadır.[613] Âmidî, zikredilen tüm ihtimallerin geçersiz olduğunu belirterek, filozofların "mevzû" kavramıyla kastettikleri anlamın açık, tutarlı ve burhânî biçimde ortaya konulması gerektiğini vurgular. Aksi takdirde, arazın "bir mevzûda bulunma" şeklindeki tanımı, kavramsal açıklık ve felsefî yeterlilik bakımından eksik kalmaya devam edecektir.[614]

Âmidî, bu değerlendirmelerin ardından, Allah Teâlâ'nın zatına nispet edilen sıfatlar üzerinden bir itiraz zikreder. Buna göre Allah'ın zatı kendi başına kaim olup hiçbir taşıyıcıya muhtaç değildir ve kendisine kaim olan sıfatların mukavvimidir. Bu durumda filozofların tanımına göre Allah mevzu ve ona kaim olan sıfatların da araz olması gerekir. Ancak bu sıfatların araz kategorsine dâhil olmadığı ittifakla kabul edilmiştir.[615]

Kelâm literatüründe de arazın tanımına ilişkin farklı yaklaşımlar ileri sürülmüş, bu tanımlar çoğunlukla arazın cevhere bağımlı yapısını ve süreksizliğini vurgulamıştır. Âmidî, bu tanımları eleştirel bir tahlile tâbi tutarak kavramın sınırlarını daha belirgin hâle getirmeye çalışır. Ehl-i sünnet âlimlerinden bir kısmı arazı "başkasına ait bir nitelik" şeklinde tanımlamıştır. Ancak Âmidî'ye göre bir niteliğin başkasına nispet edilmesi, tek başına onun araz olmasını gerektirmez. Bu ölçüt esas alındığında selbî sıfatların da araz kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Hâlbuki selbî sıfatlar bir varlığa nispet edilmekle birlikte, cevher veya araz olarak nitelendirilmez. Ayrıca bu tanım Allah Teâlâ'nın subutî sıfatlarını da kapsar, zira onlar da Allah'ta bulunan niteliklerdir. Dolayısıyla bu tanım ayırt edici özelliğinden yoksundur.[616] Bu noktada, ilâhî sıfatların zat ile aynı olduğu ve bu sebeple

[613] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/151-152.
[614] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/152.
[615] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/152.
[616] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/153; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 167.

"başkasına ait" sayılamayacağı yönünde bir itiraz Âmidî'ye göre geçerli değildir. Zira kelâmcıların ittifakla kabul ettiği üzere ilâhî sıfatlar zâtın aynısı değil, zât ile kaim olan ayrı mâna ve hakikatlerdir.[617]

Kelâmcıların bir diğer tanımı "başkasında kaim olan varlık" şeklindedir. Âmidî, bu tanımın da yeterince açık olmadığını belirtir. Eğer "başkasında kaim olmak" ifadesi bir niteliğin başkasına ait olması anlamında kullanılıyorsa bu tanım önceki yaklaşıma indirgenir ve aynı problemlere maruz kalır. Şayet bu ifade, bir varlığın başka bir varlıkta bulunması şeklinde anlaşılırsa bu durumda da ilâhî sıfatların tanım dışında bırakılması mümkün değildir, zira ilâhî sıfatlar da Allah'ın zatında kaimdir. Bu durum söz konusu tanımın da ayırt edici bir ölçüt sunamadığını göstermektedir.[618]

Âmidî, bu değerlendirmelerin ardından araz için en isabetli tanımın "ardışık iki zaman boyunca varlığını sürdüremeyen mevcut varlık" olduğunu ifade eder. Bu tanım diğerlerine kıyasla daha kuşatıcı ve tutarlı bir çerçeve sunmaktadır. Öncelikle yokluk ifade eden nitelikler bu tanımın dışında kalır, zira tanım "mevcut" olmayı şart koşmaktadır. Aynı şekilde bu yaklaşım, "araz baki değildir" şeklindeki kelâmî ilkeyi doğrudan yansıtır ve cevherler ile Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları gibi süreklilik arz eden varlıkları kapsam dışı bırakır.[619]

Bâkıllânî arazı, "cevherde ortaya çıkıp ikinci anda yok olan nitelikler" şeklinde tanımlayarak onun süreksizliğini vurgulamıştır.[620] Benzer şekilde Cüveynî arazı "varlığı devam etmeyen şey" şeklinde tanımlamış ve bu yaklaşımın Mu'tezile tarafından kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Zira Mu'tezile'ye göre arazların önemli bir kısmı bakidir ve varlıkları ardışık anlarda devam edebilir.[621] Bununla birlikte Âmidî, "araz, cevherde kaim olan mevcut varlıktır" şeklindeki tanımın da belirli güçlü yönler taşıdığını kabul eder. Bu tanım, kapsam bakımından arazları içine almakta, aynı zamanda yoklukları, cevherleri ve ilâhî zât ile sıfatları dışarıda bırakmaktadır.[622]

---

[617] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/153.
[618] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/153.
[619] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/153.
[620] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 18.
[621] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 167.
[622] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/152.

Mu‘tezile’nin araz yaklaşımı Eş’ârilerden belirgin bir şekilde ayrılır. Onlara göre araz, varlık hâlinde iken cevhere kaim olan bir varlıktır. Bununla birlikte yokluk hâlinde de cevhere kaim olmaksızın sabit bir mahiyete sahiptirler.[623] Âmidî’ye göre bu yaklaşım kabul edilmez. Zira bu görüş, varlığın mevcûdun mahiyetine zâid bir unsur olduğu varsayımına dayanır ki bu kabul edilemez. Ayrıca bu iddia, Mu‘tezile’nin kendi ilkeleriyle de çelişmektedir. Çünkü onlar cevherin yok olmasını mümkün görürler, yok oluş ise onların tasnifine göre bir arazdır ve buna rağmen herhangi bir cevhere kaim değildir.[624] Bu iç tutarsızlık, Mu‘tezile’nin bazı özel görüşlerinde daha açık biçimde ortaya çıkar. Nitekim Basralı bazı Mu‘tezilî âlimler, iradenin herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Oysa irade bir araz olarak kabul edilmektedir. Benzer şekilde Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, ilâhî kelâmın herhangi bir mahalde bulunmaksızın var olabileceğini savunmuş, buna rağmen onu araz olarak nitelemiştir. Bu örnekler Mu‘tezilî yaklaşımın iç tutarlılığını zedelemektedir.[625]

Bu tartışmalar, filozoflar ile kelâmcılar arasındaki temel ayrımın araz kavramına yüklenen anlamda ortaya çıktığını göstermektedir. Aristoteles’ten devralınan kategoriler öğretisini takip eden filozoflar, arazı cevher dışındaki dokuz kategoriyle sınırlandırır ve onu cevherde gerçekleşen ontolojik bir belirlenim tarzı olarak yorumlarlar. Bu çerçevede araz, süreksiz bir hâl değil, cevherle birlikte devam eden bağımlı bir varlık kipidir. Buna karşılık kelâmcılar, özellikle Eş’ârî çizgisi, arazı ardışık iki zamanda varlığını sürdüremeyen, baki olmayan ve sürekli ilâhî fiille yenilenen bir varlık biçimi olarak tanımlarlar. Bu nedenle araz, kelâm sisteminde hudûsun ve yaratılmışlığın en temel göstergelerinden biri hâline gelir.

Benzer bir durum iki düşüncenin arazların sayısı konusundaki yaklaşımlarnda da ortaya çıkmaktadır. Zira filozoflar arazı belirli kategorilerle sınırlandırırken, kelâmcılar böyle bir sınırlamaya gitmezler. Nitekim Kâdı Abdülcebbâr, arazları idrak edilen ve edilmeyen şeklinde ikiye ayırmış, idrak edilenleri renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, acılar ve sesler gibi örneklerle sınırlandırırken, idrak edilmeyenler için belirli bir sayı vermemiştir.[626] Buna karşılık Abdülkâhir el-

[623] Cüveynî, *eş-Şâmil,*167; Ebû Rîde, *en-Nazzâm ve ârâuhu’l-kelâmiyye,* 117.
[624] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/152.
[625] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/152.
[626] Kâdı Abdülcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse,* 92.

Bağdâdî, arazların sayısının otuzdan fazla olduğunu ifade ederek bu kategorinin genişliğine dikkat çekmiştir.[627]

3.3.2. Arazların Varlığının İspatı

Âmidî'ye göre düşünürlerin büyük çoğunluğu arazların varlığını kabul etmiştir. Bu görüşe muhalefet edenler oldukça sınırlıdır. Nitekim İbn Keysân (ö. 320/932), "âlemin tamamı cevherlerden ibarettir" diyerek arazların varlığını reddetmiştir.[628] Benzer şekilde Nazzâm hareket ve sükun dışında arazların olmadığını cevherlerin özünün arazlardan ibaret olduğunu ileri sürmüş, hatta hareket ve sükun dışında cevher ile arazın öz itibarıyla aynı olduğunu savunmuştur. Ona göre hareket ve sükun cevherin zâtına ait olmayıp sonradan meydana gelen bir arazdır. Bunun dışında bazı Dehrîler ve mülhidler de arazların varlığını bütünüyle inkâr etmişlerdir.[629]

Düşünürler arazın varlığını temellendirmek amacıyla çoğunlukla müşahedeye dayalı bir yöntem benimsemişlerdir. Nitekim Kâdı Abdülcebbâr, arazları idrak edilen ve edilmeyen şeklinde ikiye ayırmakta, idrak edilen arazların duyusal olarak açıkça bilindiği için ayrıca ispat edilmeye ihtiyaç duymadığını, idrak edilmeyenlerin ise istidlâl yoluyla temellendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.[630]

---

[627] Bağdadi, bazı araz türlerini ekvan olarak tabir edilelen hareket, sükûn ve birleşmeyi zikreder. Ardından diğer arazları şöyle sıralar: renkler, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk, koku, tat, ses, beka, hayat, ölüm, ilim, cehalet, düşünmek, şek, dalgınlık, kudret, acziyet, iradet, işitmek, sağır olmak, görmek, körlük, konuşmak, hatırlamak, acı, lezzet, düşünmek ve inanmak. Bunların bir kısmının araz olup olmadığı konusunda düşünürler tarafında çeşitli ihtilafler mevcuttur. Bir kısmının da varlığı kabul edilmekle beraber müstakil bir araz olup olmadığı tartışılmıştır. Abdülkâhir bunları sayarken bunlara tafsilatlı bir şekilde değinmiştir. Bkz: Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 40-46.

[628] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/154; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 167; Kâdı Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 92; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 36.

[629] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 67; Bkz: Kâ'bî, *el-Mekâlât,* 453.

[630] Kâdı Abdülcabbâr bu delili, insanda bulunan "şehvet" arazı üzerinden temellendirmektedir. Buna göre insanın iştihâ sahibi olması da olmaması da mümkündür. Oysa her iki durumda da zât, hâl ve şartlar aynıdır. Bu durumda iki ihtimalden birinin gerçekleşmesini sağlayan bir muhassisin varlığını kabul etmek gerekir. Söz konusu tahsis sayesinde kişi iştihâ sahibi olmaktadır; aksi takdirde iştihânın kişide bulunması, bulunmamasına göre daha evlâ olmazdı. Bu tahsisi sağlayan unsur ise "şehvet" adı verilen bir mananın varlığıdır. Bu çerçevede kişiyi iştihâ sahibi kılan şey ya doğrudan zâtın kendisine ya zâtın üzerinde bulunduğu hakikate ya da zât dışında bir unsura dayanacaktır. Bunun zâtın kendisi veya hakikati olması mümkün değildir. Çünkü böyle olsaydı, kişinin yokluk hâlinde de iştihâ sahibi olması, hatta sürekli olarak iştihâ sahibi bulunması gerekirdi. Bu ise açıkça muhaldir. Şayet bu durum zât dışında bir unsura dayanıyorsa, söz konusu dış etkinin ya tashîh ya da îcâb yoluyla gerçekleşmesi gerekir. Bunun tashîh yoluyla meydana gelmesi kabul edilemez. Çünkü bu tür bir etki ancak fâile nispet edilir. Oysa kişinin iştihâ sahibi olması doğrudan fâile isnat edilmemektedir. Böylece geriye yalnızca îcâb yoluyla gerçekleşme ihtimali kalmaktadır ki arazdan murad edilen mana da budur. Aynı istidlâl yöntemiyle hayat, kudret ve benzeri diğer arazların varlığı da temellendirilmektedir. Kâdı Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 93.

Âmidî ise bu ayrımı esas almaksızın, arazın varlığını doğrudan müşahedeye dayalı genel bir istidlâl ile temellendirmeyi tercih eder. Buna göre bir cismin bir mekânda bulunduktan sonra başka bir mekâna intikal ettiği duyu yoluyla açıkça müşahede edilmektedir. Bu durumda cismin belirli bir mekâna tahsis edilmesi ve ardından başka bir mekâna nispet edilmesi zorunlu olarak kabul edilmelidir. Bu tahsisin mahiyeti üç ihtimalden biriyle açıklanabilir: Bu tahsis ya bizzat cismin kendisidir ya cismin içinde bulunduğu mekândır ya da bunların dışında üçüncü bir unsurdur. Âmidî ilk ihtimali çeşitli açılardan geçersiz kılar. Öncelikle cisim kendi varlığını sürdürürken onun mekânla olan ilişkisi değişmektedir. Değişmeyen bir şey ile değişen bir şeyin özdeş olması mümkün değildir. Ayrıca cisim varlığını devam ettirirken belirli bir mekâna aidiyeti ortadan kalkabilmektedir, bu da süreklilik arz eden bir varlık ile süreksiz bir ilişkinin aynı olamayacağını göstermektedir. Bunun yanında bir cisim zihnen kavranabilirken onun hangi mekânda bulunduğu bilinmeyebilir, bu da kavranan ile bilinmeyenin özdeş olmadığını ortaya koyar. Son olarak cisim "şu mekânda bulunma" gibi bir nitelikle vasıflandırılabilmektedir, oysa bir nitelik yüklendiği şeyin aynısı olamaz. Bu gerekçeler mekânla olan ilişkinin bizzat cismin kendisi olamayacağını göstermektedir. İkinci ihtimal, bu ilişkinin mekânın kendisi olduğu yönündedir. Ancak aynı gerekçeler burada da geçerlidir. Geriye bu tahsisin ne cismin kendisi ne de mekânın kendisi olan üçüncü bir unsura dayandığı seçeneği kalmaktadır. İşte bu unsur arazdır. Böylece Âmidî cismin mekânla olan değişken ilişkisinden hareketle arazın varlığını zorunlu bir ontolojik kategori olarak temellendirmektedir.[631]

Bu ilk çözümlemeden sonra Âmidî, "mekâna tahsis"in ontolojik statüsünü daha derin bir analizle ele alır. Buna göre söz konusu tahsis ya bir varlıktır ya yokluktur ya da ne varlıktır ne yokluktur. Bu tahsisin yokluk olduğu söylenemez, zira "mekâna tahsis olma"nın zıddı "mekâna tahsis olmama"dır ve bu ikinci durum açıkça yokluk ifade eder. Çünkü bunun yokluk ifade ettiği kabul edilmezse subüt ifade ettiği kabul edilmelidir. Sübut kabul edilirse bu durumda imkânsız madumlar kendisi ile vasıflanamaz. Aksi takdirde mahz yokluk subüt ile vasıflanması lazım gelir ki bu muhaldir. "Mekâna tahsis olmama"nın yokluk ifade ettiği kabul edildikten sonra "mekâna tahsis olma"nın sübut ifade etmesi gerektiği sabit olur. Aynı şekilde bu

[631] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/154-155.

tahsisin "ne varlık ne yokluk" olduğu da ileri sürülemez. Çünkü bu yaklaşım hâller teorisine dayanır ve bu teorinin geçersizliği ilgili yerde gösterilecektir. Bu durumda geriye yalnızca "mekâna tahsis"in varlıksal bir gerçeklik olduğu ihtimali kalmaktadır.[632]

Varlık olduğu kabul edilen bu tahsis ya zatı itibarıyla yer kaplayan bir varlıktır ya da değildir. Eğer zatı itibarıyla yer kaplıyorsa bu durumda bir cevher olması gerekir. Ancak böyle bir cevher ya cismin bulunduğu yerde onunla birlikte bulunacaktır ya da ondan ayrı bir yerde yer alacaktır. Birinci ihtimal cevherlerin iç içe geçmesini gerektirir ki bu daha önce reddedilmiştir. İkinci ihtimal ise söz konusu varlığın cisimden bağımsız bir cevher olduğunu gerektirir. Oysa cisimden bağımsız bir cevher onun sıfatı olamaz. Bu nedenle "mekâna tahsis"in cevher olması imkânsızdır. Geriye onun zatı itibarıyla yer kaplamayan bir varlık olması ihtimali kalır. Bu durumda ise ya cisimde kaimdir ya da değildir. Cisimde kaim olmaması hâlinde onun cismin bir sıfatı olması mümkün değildir. Buna karşılık cisimde kaim olduğu kabul edilirse bu durumda tanım gereği bir araz olduğu ortaya çıkar. Böylece "mekâna tahsis"in araz olduğu sonucuna ulaşılır.[633]

Âmidî, bu istidlâlin yalnızca mekâna tahsis meselesiyle sınırlı olmadığını, diğer nitelikler için de genellenebileceğini belirtir. Nitekim duyular yoluyla açıkça gözlemlenir ki bir cisim sâkin iken hareketli hâle gelebilmekte, beyaz iken siyahlaşabilmekte, soğuk iken sıcak hale gelebilmekte ve benzeri değişimlere uğrayabilmektedir. Bu tür değişimlerin duyusal bir yanılsama olduğu ileri sürülemez, zira bu durumda tüm duyusal bilginin güvenilirliği ortadan kalkar. Bu değişimlerin bizzat cismin kendisi olduğu da söylenemez. Aksi takdirde cisim aynı anda zıt hâlleri birlikte taşımak zorunda kalır ki bu imkânsızdır. Aynı şekilde bu değişimlerin yokluk olduğu veya ne varlık ne yokluk olduğu veya cevher olduğu da söylenemez, çünkü bu ihtimallerin tümü daha önce geçersiz kılınmıştır. Bu durumda geriye yalnızca bu niteliklerin araz olduğu sonucu kalmaktadır.[634]

---

[632] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/155.
[633] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/155; Bkz: Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 36; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 18-19.
[634] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/155; Bkz: Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 36; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 18-19.

Âmidî, bu delillendirme tarzının Mu‘tezile tarafından benimsenemeyeceğini vurgular. Zira onların temel ilkeleri bu yaklaşım ile uyumlu değildir. Mu‘tezile’ye göre bazı nitelikler —örneğin âlimin âlimliği veya kâdirin kâdirliği— ayrıca bir sıfata ihtiyaç duymaksızın doğrudan zâttan kaynaklanır. Bu durumda şayet bu tür nitelikler ayrıca bir sıfat gerektirmeksizin açıklanabiliyorsa, neden diğer nitelikler için aynı durum geçerli olmasın şeklinde bir soru ortaya çıkar. Mu‘tezile bu soruya tatmin edici bir cevap veremez. Üstelik onlar hâlleri araz kategorisine de dâhil etmezler. Bu durum, onların sisteminde araz ile hâl arasındaki ilişkinin açık ve tutarlı bir biçimde temellendirilemediğini göstermektedir.[635]

3.3.3. Arazların Kendi Başına Kaim Olmasının İmkânsızlığı

Âmidî arazların varlığını kabul eden düşünürlerin büyük çoğunluğunun, arazın kendi başına kaim olmasının imkânsız olduğu hususunda ittifak ettiğini belirtmektedir. Bu mesele arazın ontolojik statüsünün belirlenmesi bakımından merkezi bir önem taşımaktadır. Buna muhalefet eden görüşlerin ise son derece sınırlı kaldığını ve genel yaklaşımı etkileyecek ölçüde bir ağırlığa sahip olmadığını ifade eder.[636] Bununla birlikte Âmidî, bu iddiayı temellendirmek amacıyla ileri sürülen delillerin önemli bir kısmını zayıf bulmakta ve bunları eleştirel bir incelemeye tâbi tutmaktadır. Cüveynî’nin dile getirdiği birinci delile göre, şayet araz kendi başına kaim olsaydı, başka arazları kabul edip onlara mahal olması gerekirdi. Zira cevherin arazları kabul etmesini mümkün kılan temel unsur, onun zatıyla kaim olmasıdır. Bu durumda zatıyla kaim olan her varlığın arazları kabul edebilmesi gerekir. Ancak arazın başka arazları kabul etmesi imkânsız olduğundan, arazın kendi başına kaim olması da imkânsız kabul edilmiştir.[637]

Âmidî bu delilin zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü arazların kendi başlarına kaim olduğunu savunan bir kimse, başlangıçta cevherin arazı kabul ettiği öncülünü zaten kabul etmemektedir. Bu sebeple delil, cevherin arazı kabul etmesini arazın kendi başına kaim olamayışına, arazın kaim olamayışını ise cevherin arazı kabul etmesine dayandırarak bir tür devr problemine düşmektedir.[638] Ayrıca cevherin arazı kabul etmesini mümkün kılan unsurun yalnızca onun zatıyla kaim olması

[635] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/156.
[636] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/157.
[637] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/157; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 203.
[638] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/157.

olduğu da kesin biçimde gösterilemez. Bu, ancak zannî bir kabuldür ve burhân ifade etmez. Nitekim söz konusu durumun, cevherin mütehayyiz bir varlık olmasıyla açıklanması da mümkündür. Bunun yanında, "arazları kabul etmenin sebebi zatıyla kaim olmaktır" şeklindeki ilke genelleştirildiğinde, zatıyla kaim olan her varlığın arazları kabul etmesi gerekir. Bu ise aynı hükmün Allah'ın zâtı hakkında da geçerli olmasını zorunlu kılar. Oysa Allah Teâlâ zatıyla kaim olmakla birlikte hiçbir şekilde arazları kabul etmez. Dolayısıyla bu durum, söz konusu ilkenin tümel ve zorunlu bir kaide olarak ileri sürülemeyeceğini açıkça göstermektedir.[639]

İkinci delile göre, şayet araz kendi başına kaim olsaydı ilmin de kendi başına kaim olması gerekirdi. Zira ilim de bir arazdır. Bu durumda ilmin bilinebilir olması zorunludur, çünkü ilmin bilinemez kabul edilmesi onun mahiyetine aykırıdır. Buna göre ilim ya bir cevher tarafından ya başka bir araz tarafından ya da bizzat kendisi tarafından bilinecektir. İlmin bir cevher tarafından bilinmesi mümkün değildir. Çünkü kendi başına kaim olduğu varsayılan bir arazın belirli bir cevhere tahsis edilmesini gerektiren herhangi bir sebep yoktur. Bu durumda ya bütün cevherlerin ilmi bilmesi ya da yalnızca bazılarının onu bilmesi gerekir. İlk ihtimal açıkça bâtıldır. Zira bu durumda bir kişinin bildiği şeyin bütün varlıklar tarafından bilinmesi gerekir. İkinci ihtimal de geçersizdir, çünkü bazı cevherlerin bilip bazılarının bilmemesini mümkün kılacak bir tercih sebebi bulunmamaktadır. Aynı gerekçeler, ilmin başka bir araz tarafından bilinmesi ihtimali için de geçerlidir. Zira burada da benzer bir tahsis problemi ortaya çıkmaktadır. Böylece geriye yalnızca ilmin kendisi tarafından bilinmesi ihtimali kalmaktadır. Ancak bu ihtimal de kabul edilemez. Çünkü bu durumda bilen öznenin kendisini sonradan kazanılmış bir bilgiyle değil, doğrudan zâtıyla bilmesi gerekir. Bu ise siyahın siyahlığını veya beyazın beyazlığını, kendisine sonradan eklenen bir sıfat olmaksızın doğrudan zâtından kazanmasını gerektirir. Böyle bir kabul ise arazların zât ile özdeşleşmesine yol açar ve nihayetinde araz kavramını ortadan kaldırır. Dolayısıyla bu yaklaşım hem arazın varlığını hem de onun kendi başına kaim olabileceği iddiasını geçersiz kılmaktadır. Zira arazın kendi başına kaim olması, onun zatıyla var olmasını gerektirir. Bu ise arazın mahiyetine

[639] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/158.

ilişkin temel kabullerle çelişmektedir. Böylece bütün bu imkânsızlıkların kaynağının, arazın kendi başına kaim olduğu varsayımı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.[640]

Âmidi bu delile çeşitli itirazlar yöneltilebileceğini belirtmektedir. Öncelikle ilmin kendi başına kaim olduğu varsayıldığında, onun bazı cevherler tarafından bilinmesinin neden imkânsız kabul edildiği sorgulanabilir. Ayrıca cevherlerin tam anlamıyla özdeş olduğu varsayımına dayanan "önceliksizlik" itirazı da tartışmalıdır. Zira cevherler özdeş kabul edilse bile ilmi bilen nesnenin bazı hareketli arazlar olması imkânsız değildir. Çünkü arazlar cevherlerden farklı olarak kendi aralarında farklılık göstermektedir. Bu sebeple cevherler hakkında ileri sürülen "önceliksizlik" itirazı, aynı şekilde arazlar için geçerli değildir. Bunun yanında, ilmin bizzat kendisi tarafından bilinmesi ihtimali de kesin bir imkânsızlık içermemektedir. Çünkü bu konuda ileri sürülen gerekçeler, burhânî deliller değil, temsîlî kıyas türünden istidlâllerdir. Bu sebeple zorunlu bir sonuç ortaya koymamaktadırlar. Öte yandan bu delilin, Mu'tezile açısından bağlayıcı olmadığı da ileri sürülmüştür. Zira onlar bazı arazların ezelî olarak kendi başlarına kaim olabileceğini kabul etmekte ve bu tür arazların mevcutlarla aynı olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca Mu'tezile'nin bir kısmı herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir iradenin varlığını da mümkün görmüştür. Bu yaklaşım ise arazın zorunlu olarak bir mahalde bulunması gerektiği yönündeki temel ilkeyle bağdaşmamaktadır.[641]

Âmidî, söz konusu delillerin kesin bir ispat değeri taşımadığını ifade ettikten sonra daha güçlü bir temellendirmeye yönelmektedir. Ona göre doğru yaklaşım şudur: Eğer araz kendi başına kaim olsaydı, hareket eden bir şeyin kendisinde bulunmayan bir hareketle hareket etmesi, siyah olan bir şeyin de kendisinde bulunmayan bir siyahlıkla siyah olması gerekirdi. Oysa bu durum zarurî olarak bâtıldır. Dolayısıyla arazın kendi başına kaim olması da imkânsızdır.[642]

3.3.4. Arazın Arazla Kâim Olmasının İmkânsızlığı

Âmidî, kelâmcıların büyük çoğunluğunun bir arazın başka bir arazda kaim olmasının imkânsız olduğu görüşünde ittifak ettiğini belirtir. Buna karşılık bazı

[640] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/158-159.
[641] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/159.
[642] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/159.

kelâmcılar ve filozoflar bu görüşe muhalefet etmişlerdir.[643] Nitekim Râzî bu yaklaşımı, cismin yüzeyinin bir araz olması ve bu yüzeyde pürüzlülük ve düzlük gibi başka arazların bulunması üzerinden temellendirir. Benzer şekilde hareketin bir araz olduğu, sürat ve yavaşlık gibi niteliklerin de bu harekete arız olan arazlar olduğu ileri sürülür.[644] İbn Sînâ da arazın arazla kaim olabileceğini kabul eder. Ona göre hareketteki hız, çizginin doğruluğu ve yüzeyin düzlüğü gibi örnekler, bir arazın başka bir arazda bulunabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ, bu tür arazların nihayetinde bir cevhere dayanmak zorunda olduğunu da vurgular. Aksi takdirde teselsül ortaya çıkar ki bu aklen muhaldir.[645]

Bu tartışma, arazların ontolojik bağımlılığı ve nihai olarak cevherde temellenmesi ilkesinin korunması bakımından belirleyici bir önem taşımaktadır. Zira arazların doğrudan cevhere değil de başka arazlara dayanması kabul edildiğinde kelâm ontolojisinin temel kabullerinden biri olan araz–cevher hiyerarşisi ciddi biçimde sarsılmaktadır. Bu çerçevede kelâmcılar, söz konusu görüşün geçersizliğini ortaya koymak amacıyla çeşitli deliller ileri sürmüş, Âmidî ise bu delilleri eleştirel bir tahlile tâbi tutmuştur.

Birinci delile göre, şayet bir arazın başka bir arazda kaim olması mümkün kabul edilirse ilmin de başka bir ilimde kaim olması gerekir. Ancak bu kabul çeşitli açılardan imkânsız sonuçlar doğurmaktadır. Öncelikle bu durumda cehaletin de ilimde kaim olması mümkün hâle gelir ki bu durum zıtların bir araya gelmesini gerektirir. Ayrıca ilmin başka bir ilimde kaim kabul edilmesi, aynı yapının sonsuz biçimde tekrarını doğurarak teselsüle yol açar.[646] Bunun yanında, ilimlerin birbirine mahal teşkil etmesi durumunda hangisinin mahal, hangisinin hâl olduğu belirlenemez. Zira her iki taraf da zatî nitelikler bakımından eşit konumdadır. Bu ise cevher–araz ilişkisinde kabul edilen ontolojik öncelik düzeniyle bağdaşmamaktadır. Son olarak böyle bir kabul her bir ilmin diğerini bilmesini gerektirir. Bu durumda üç ihtimal ortaya çıkar: Ya her iki ilim birbirini bilir yahut hiçbirisi diğerini bilmez ya da yalnızca biri diğerini bilir. Ancak bu ihtimallerin tamamı imkânsız sonuçlara götürmektedir. İlk ihtimal her bir ilmin diğerinde kaim olmasını gerektirir. İkinci

[643] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/160.
[644] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/160; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 1/256.
[645] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlahiyyat),* 58.
[646] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/160; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 198.

ihtimalde ise ilmin bir şeyde bulunmasına rağmen o şeyin onunla âlim olmaması söz konusu olur. Üçüncü ihtimalde ise evleviyyet problemi ortaya çıkar. Zira ilimlerden birinin diğerini bilip diğerinin onu bilmemesi durumunda bu tahsisi mümkün kılan bir tercih sebebi bulunmamaktadır.[647] Dolayısıyla bütün bu imkânsızlıkların kaynağı arazın başka bir arazda kaim kabul edilmesi olduğundan, bunun da muhal olduğu sonucuna ulaşılmıştır

Âmidî ise bu delilin burhan niteliği taşımadığını belirtmektedir. Ona göre, ilmin başka bir ilimle kaim olması durumunda cehaletin de onda kaim olmasının gerekeceği iddiası müsellem değildir. Aynı şekilde bir şeyin başka bir şeyde kaim olmasıyla, onun benzerinin de aynı şekilde kaim olmasının zorunlu olarak aynı hükmü taşıdığı iddiası da açık ve zorunlu bir bilgi değildir. Bu sebeple söz konusu iddiaların ayrıca delillendirilmesi gerekir. Bununla birlikte Âmidî, delilin son iki vechinin daha güçlü olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre bu vecihlerin ortaya koyduğu sonuç yalnızca ilmin ilimde kaim olmasının imkânsızlığıdır, buradan hareketle arazın mutlak anlamda başka bir arazla kaim olmasının imkânsız olduğu sonucu çıkarılamaz. Nitekim arazın araza kaim olmasını savunanlar, belki de yalnızca birbirine zıt olmayan farklı türden arazlarda bunu mümkün görmekte, hükmü bütün araz türlerine teşmil etmemektedirler.[648]

İkinci delil, ekvân (hareket, sükûn, ictimâ‘ ve iftirâk) üzerinden temellendirilmektedir. Buna göre bu tür arazların, mekânda yer kaplamayan bir varlıkta bulunması tasavvur edilemez. Arazlar ise kendi başlarına mütehayyiz olmadıkları için, ekvânın başka arazlarda kaim olması imkânsız kabul edilmiştir.[649]

Âmidî bu delilin de mutlak bir sonuç doğurmadığını belirtmektedir. Ona göre ekvânın arazlarda kaim olmasının imkânsız olduğu kabul edilse bile bundan hareketle arazın mutlak anlamda başka bir arazda kaim olamayacağı sonucu çıkarılamaz. Ayrıca arazlar her ne kadar kendi başlarına mekânsal bir konuma sahip olmasalar da bağlı bulundukları cevher aracılığıyla bir tür mekânsal nispet kazanmaktadırlar. Bu sebeple ekvânın bu tür varlıklarda bulunmasının bütünüyle imkânsız olduğu kesin değildir. Bu bağlamda hareket ve sükûnun mahiyetine ilişkin

[647] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/160-161.
[648] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/161.
[649] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/161-162; Cüveynî, *eş-Şâmil,*198.

ileri sürülen açıklamalar, bunların bir arazda kaim olmasına engel teşkil etmemektedir. Bununla birlikte Âmidî, ictimâ‘ ve iftirâk için yapılan tanımın da eksik olduğunu düşünmektedir. Zira ictimâ‘ın "iki cevherin, aralarında üçüncü bir şey bulunmaksızın iki mekânda bir araya gelmesi" şeklinde tanımlanması yeterli değildir. Ona göre burada "iki cevher" yerine daha genel bir ifade olan "iki şey" tabirinin kullanılması gerekir. İftirâk ise bunun zıddı olup aynı şekilde daha kapsayıcı bir anlam taşımaktadır. Böylece Âmidî, söz konusu tanımın yalnızca cevherleri değil, daha genel ontolojik kategorileri de kapsaması gerektiğini vurgulamaktadır.[650]

Bu eleştirilerin ardından Âmidî, meseleye ilişkin güçlü bir delil dile getirir. Buna göre, eğer bir araz başka bir arazla kaim olsaydı, o arazın dayandığı şey ya kendi başına kaim olurdu ya da başka bir varlığa dayanırdı. İlk ihtimal, arazın bağımsız bir varlık olarak kaim olmasını gerektirdiğinden imkânsızdır.[651] İkinci ihtimalde ise söz konusu dayanak ya başka bir araz ya da cevher olacaktır. Eğer bu dayanak bir araz ise aynı problem yeniden ortaya çıkar ve teselsül meydana gelir. Şayet dayanak cevher ise bu durumda her iki araz da doğrudan cevherde kaim hâle gelir. Böylece arazların birbirine dayanması söz konusu olmayıp her biri doğrudan cevhere nispet edilmiş olur. Bu durumda arazın arazda kaim olduğu yönündeki tasavvur da gerçekte iki arazın aynı cevhere nispet edilmesinden ibaret kalır ve ontolojik bakımdan müstakil bir ilişkiyi ifade etmez.[652]

3.3.5. Arazların Bekâsının İmkânsızlığı ve Kumûn – Zuhûr Teorisi

Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre arazların hiçbiri baki değildir, bilakis onlar her an yok olmakta ve ilâhî kudret tarafından yeniden yaratılmaktadır. Bu anlayışa göre arazların varlığı süreksizdir ve her bir araz yalnızca içinde bulunduğu anda mevcuttur. Allah Teâlâ'nın bu arazları dilediği herhangi bir vakitte yaratmaya kadir olması sebebiyle, belirli bir anda yaratılan bir arazın daha önce veya daha sonra

[650] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/162.
[651] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/162.
[652] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/163; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 199.

yaratılması da aklen mümkündür. Bu görüşü Mu‘tezile’den Nazzâm, el-Ka‘bî ve Kâdî Abdülcebbâr da benimsemektedir.[653]

Buna karşılık filozoflar, zaman ve hareket gibi sürekliliği tabiatı gereği mümkün olmayan bazı durumlar dışında, arazların büyük ölçüde baki olduğunu kabul etmişlerdir.[654] Mu‘tezile içerisinde ise meseleye dair farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf; renk, tat ve koku gibi bazı arazların baki olduğunu, buna karşılık ilim, irade ve ses gibi arazların baki olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hareket ve sükûn konusunda ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Ayrıca baki olmayan arazların yalnızca meydana geldikleri anda var olabileceğini, başka bir zamanda yaratılmalarının aklen mümkün olmadığını savunmuşlardır.[655]

Âmidî, Eş‘arî gelenekte arazların bekâsını reddetmek amacıyla ileri sürülen delilleri aktarmakta ve bunları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Bu bağlamda ilk delil İmam Eş‘arî’ye nispet edilmektedir. Buna göre bir arazın baki olması ya zâtı itibarıyla ya da kendisinde bulunan bir “bekâ” sayesinde mümkündür. Ancak arazın zâtı itibarıyla baki olması düşünülemez. Çünkü böyle bir durumda onun ilk meydana geldiği anda da baki olması gerekirdi. Öte yandan arazın, kendisinde bulunan bir bekâ arazı sayesinde baki kalması da mümkün değildir. Zira arazların başka arazlara mahal olması imkânsız kabul edilmektedir.[656] Âmidî ise bu delilin zayıf olduğunu belirtmektedir. Ona göre bir varlığın baki olması, zorunlu olarak kendisinde kaim bir bekâ arazını gerektirmez. Bir şey, zâtı itibarıyla da baki olabilir. Dolayısıyla delilin dayandığı temel öncül, burhânî değildir.[657]

İkinci delil şu şekilde ileri sürülmektedir: Bir cevherde bulunan bir arazın benzerinin ikinci bir anda yaratılmasının mümkün olduğu kabul edilmektedir. Şayet ilk araz baki olsaydı, onun benzerinin yeniden yaratılması mümkün olmazdı. Çünkü aynı mahalde iki mislin bir araya gelmesi imkânsızdır. Âmidî bu delili de zayıf

---

[653] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/164; Eş’ârî, *Mekâlâtü’l-İslâmiyyîn,* 2/44; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’d-dîn,* 50; Râzî, *el-Mahsûl,*114; Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse,* 93; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi’l-hilâf,* 122; Kâ’bî, *el-Mekâlât,* 455.
[654] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/164.
[655] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi’l-hilâf,* 122; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/164; Eş’ârî, *Mekâlâtü’l-İslâmiyyîn,* 2/44; Bkz: İbn Matteveyh, *et-Tezkire,* 149-157; Kâ’bî, *el-Mekâlât,* 455-456.
[656] Eş’ârî, *Mekâlâtü’l-İslâmiyyîn,* 2/44; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/164; Râzî, *el-Mahsûl,* 114.
[657] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/164.

bulmaktadır. Ona göre burada şöyle bir ayrım yapılabilir: Allah Teâlâ'nın ikinci anda benzer bir araz yaratması ya ilk arazın yokluğuna bağlıdır ya da değildir. İlk ihtimal mümkündür, ikinci ihtimal ise aynı mahalde iki mislin birleşmesini gerektirdiğinden imkânsızdır. Dolayısıyla bir arazın sonraki anda yok olmasının mümkün kabul edilmesi onun bekâsının imkânsız olduğunu göstermez. Nitekim aynı durum cevher için de geçerlidir. Her ne kadar cevherin baki olduğu kabul edilse de onun yok olması aklen mümkündür. Bu sebeple yok olabilme imkânı, tek başına bekânın imkânsızlığını zorunlu kılmaz.[658]

Üçüncü delil ise şu şekilde formüle edilmektedir: Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında, ses ve irade gibi bazı arazların baki olmasının imkânsız olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır. Bu durumda hakkında ihtilaf bulunan diğer arazlar, sebr ve taksîm yöntemiyle bu örnekler üzerinden değerlendirilmektedir. Buna göre ses ve iradenin bekâsını imkânsız kılan gerekçelerin, diğer bütün arazlar için de geçerli olması gerekir. Âmidî, bu delilin de zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü burada asl ile fer' arasında kurulan ilişki temsîlî kıyas niteliğindedir ve burhân ifade etmemektedir. Sebr ve taksîm yöntemiyle kurulan bu tür müştereklikler zorunlu bir sonuca ulaştıracak güçte değildir.[659]

Âmidî önceki delillerin yetersizliğini ortaya koyduktan sonra meseleyi daha güçlü bir temellendirmeye dayandırmaktadır. Ona göre, bir arazın ikinci varlık anında baki olduğu kabul edildiğinde onun yokluğunun tasavvur edilememesi gerekir. Oysa arazların yokluğu hem aklî hem de hissî olarak sabittir. Bu durum arazların bekâsının mümkün olmadığını göstermektedir. Âmidî bu sonucun zorunluluğunu şu şekilde temellendirir: Arazın yokluğu ya bir yok edici sebebe dayanır ya da herhangi bir sebebe dayanmaz. Şayet yokluk bir sebebe dayanıyorsa bu sebep ya arazın mahiyetinden ya da onun dışındaki bir unsurdan kaynaklanacaktır. Bunun arazın mahiyetinden kaynaklanması mümkün değildir. Çünkü bu durumda arazın varlığı baştan itibaren imkânsız hâle gelir ki bu, başlangıç varsayımıyla çelişir. Eğer yokluk sebebi araz dışındaki bir unsur ise bu unsurun ya mevcut ya ma'dûm ya da ne mevcut ne ma'dûm olan bir şey olması gerekir. Bunun mevcut olduğu kabul edilirse, söz konusu varlık ya arazın zıddıdır ya da değildir. Şayet zıddı ise bu zıt ya

[658] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/165.
[659] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/165.

arazla birlikte bulunacaktır ki bu durumda zıtların birleşmesi gerekir yahut arazdan sonra meydana gelecektir ki bu durumda yok edici sebep olamaz.[660] Dolayısıyla bu ihtimal de geçersizdir. Yokluk sebebinin bizzat yokluk olması da mümkün değildir. Çünkü yokluk ontolojik bir gerçeklik taşımadığından herhangi bir şeyi ortadan kaldıran etkin bir sebep olarak düşünülemez. Şayet bu sebebin ne varlık ne de yokluk olduğu ileri sürülürse bu durumda ahvâl teorisi kabul edilmiş olur ki Âmidî bunu daha sonra ayrıca reddedecektir. Son olarak, eğer arazın ikinci anda yok olması herhangi bir sebebe dayanmaksızın gerçekleşiyorsa bu durumda iki mümkün hâlden birinin diğerine herhangi bir müreccih bulunmaksızın tercih edilmesi gerekir. Bu ise varlık düzeninde tesadüfü zorunlu kılar ki bu aklen imkânsızdır. Böylece arazların bekâsının kabulü zorunlu olarak birtakım imkânsız sonuçlara götürmektedir. Dolayısıyla arazların baki olması mümkün değildir.[661]

Âmidî, arazların bekâsını reddeden bu temellendirmenin ardından karşıt görüş tarafından ileri sürülen delilleri ele alarak eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Birinci delil, cevherler ile cisimlerin baki olduğunun gözlemlendiği, renk ve tat gibi arazların da benzer şekilde süreklilik arz ediyor göründüğü iddiasına dayanmaktadır. Buna göre, şayet bu niteliklerin sürekli yenilendiği kabul edilirse aynı durumun cevherler için de geçerli olması gerekir. Bu ise Nazzâm'ın ileri

---

[660] Âmidî söz konusu imkânsızlığı şu şekilde temellendirir: Eğer zıt, arazdan sonra meydana geliyorsa bu durum iki açıdan imkânsız sonuçlar doğurmaktadır. Birinci olarak, zıddın ikinci zamanda ortaya çıktığı kabul edildiğinde, bu zıt ya araz mevcutken ya araz yokken yahut ne mevcut ne de ma'dûm olduğu bir durumda meydana gelecektir. Şayet zıt, araz mevcutken ortaya çıkıyorsa, bu durumda zıtların birleşmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Aksi hâlde varsayılan şeyin gerçekte zıt olmadığı kabul edilmelidir ki bu da başlangıç varsayımına aykırıdır. Eğer zıt, araz yok olduktan sonra meydana geliyorsa, artık onun arazı ortadan kaldıran sebep olduğu söylenemez. Çünkü söz konusu araz, zıt ortaya çıkmadan önce zaten yok olmuş durumdadır. Zıddın ne mevcut ne de ma'dûm olduğu bir hâlde ortaya çıktığı ileri sürülürse, bu, ahvâl teorisi'nin kabulünü gerektirir ki Âmidî'ye göre bunun bâtıl olduğu daha sonra ortaya konulacaktır. Kaldı ki araz mevcut değilken zıddın varlığı da onun ortadan kalkmasının sebebi olamaz. Çünkü bu durumda arazın varlığı zaten daha önce sona ermiştir.
İkinci olarak, iki zıt durumun bir araya geldiği varsayıldığında, mevcut olan bir şeyin ortadan kalktığını ileri sürmek yerine, sonradan meydana gelen unsurun mevcut olana herhangi bir etkide bulunmadığını kabul etmek daha tutarlı görünmektedir. Bu değerlendirme, söz konusu karşıtlığın gerçek bir zıtlık olması durumunda geçerlidir. Şayet bunun gerçek bir zıtlık olmadığı kabul edilirse, bu durumda yokluğun etkin bir fail olduğu sonucuna ulaşılır ki bu da imkânsızdır. Çünkü yokluk, saf ademden ibaret olup ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir. Ontolojik gerçekliği bulunmayan bir şeyin fail olması düşünülemez. Zira failin fiili zorunlu olarak belirli bir varlığa dayanmalıdır. Nitekim "fiil"in karşıtı "fiilsizlik"tir ve fiilsizlik de sırf yokluktan ibarettir. Bu sebeple "bir kimsenin hiçbir şey yapmadığı" ile "var olmayan bir şeyi yaptığı" şeklindeki ifadeler arasında ontolojik bakımdan herhangi bir fark bulunmamaktadır. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/168-69.
[661] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/169.

sürdüğü üzere cevherlerin de sürekli yenilendiğini kabul etmeyi gerektirir ki bunun imkânsız olduğu açıktır.[662]

Âmidî bu delile duyusal gözlemin gözlenen şeylerin ontolojik sürekliliğini zorunlu kılmadığını belirterek cevap vermektedir. Ona göre ardışık varlıkların kesintisiz biçimde birbirini takip etmesi mümkündür. Bu durum akan suyun tek ve sürekli bir bütün gibi görünmesine benzemektedir. Oysa gerçekte bu görüntü, ardışık parçaların süreklilik izlenimi vermesinden ibarettir. Ayrıca arazların bu şekilde gözlemlenmesini, cevher ve cisimlerin bekâsına kıyaslamak da doğru değildir. Çünkü bu iki varlık türünün mahiyetleri farklıdır. Dolayısıyla aralarında kurulan bu benzerlik delile dayanmayan temsîlî bir kıyastan ibaret kalmaktadır. Dahası cevherlerin sürekliliğine dair bilgi duyusal gözleme değil, zarurî bilgiye dayanmaktadır. Zarurî bilgi alanında ise temsil ve teşbih geçerli bir istidlâl yöntemi değildir.[663]

İkinci delil, aralarında bir yokluk zamanı bulunan arazların yeniden iadesinin mümkün olduğu kabulünden hareketle aralarında yokluk bulunmayan iki arazın da aynı şekilde değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir. Yani aralarında zaman bulunan bir arazın iadesi kabul ediliyorsa aralarında zaman bulunmaksızın da bir araz da iade edilebilir. Bu durum arazın devamlılığı manasına gelir.[664]

Âmidî bu delile iki farklı cevap vermektedir. Birinci cevap, İmam Eş‘arî’nin yaklaşımına dayanmaktadır. Buna göre arazların yeniden yaratılması kabul edilmediğinden kıyasın dayandığı temel ortadan kalkmaktadır. İkinci cevap ise daha kuşatıcıdır. Buna göre arazların yeniden yaratılması kabul edilse bile bu durum onların sürekli olduğunu göstermez. Çünkü bir arazın iki farklı zamanda var olması bu iki varlık hâli arasında kesintisiz bir devamlılık bulunduğunu zorunlu kılmaz. Hatta aradaki yokluk ikinci varlık hâlinin zorunlu şartı olabileceği gibi, onun gerçekleşmesine engel teşkil eden bir unsur da olabilir. Bu sebeple iki durum arasında zorunlu bir benzerlik kurmak mümkün değildir.[665]

---

[662] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/170.
[663] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/173.
[664] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/170.
[665] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/173.

Üçüncü delil ise Allah'ın ikinci zamanda bir arazın benzerini yaratabilmesinden hareketle, aynı arazın devamını da yaratmasının mümkün olması gerektiğini ileri sürmektedir.[666] Âmidî bu iddiayı da temelsiz bir kıyas olarak değerlendirmektedir. Çünkü benzerin yaratılması ile aynının devamı arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Nitekim ses ve irade gibi arazların ittifakla baki olmadığı kabul edilmekle birlikte, bunların benzerlerinin yeniden yaratılabileceği de kabul edilmektedir. Bu durum iki olgu arasında zorunlu bir bağ bulunmadığını açıkça göstermektedir.[667]

Bu tartışmalar neticesinde Âmidî, arazların bekâsı meselesini yalnızca fiziksel süreklilik problemi olarak değil, aynı zamanda ontolojik bağımlılık ve hudûs teorisi çerçevesinde ele almaktadır. O, Eş'arî gelenekte arazların bekâsını reddetmek amacıyla ileri sürülen delillerin önemli bir kısmını burhânî bulmayarak eleştirmiş, buna karşılık meseleye daha sistematik bir temellendirme kazandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Âmidî'nin yaklaşımı, kelâmcıların atomcu teorisini korumakla birlikte, delillerin mantıksal yapısını yeniden değerlendiren eleştirel bir karakter taşımaktadır. Nihayetinde onun vardığı sonuç, arazların kendi başlarına süreklilik arz eden ontolojik varlıklar olmadığı, bilakis varlıklarını her an ilâhî kudrete bağımlı şekilde sürdüren hâdis nitelikler olduğudur.

Kelamcıların arazlar konusundaki bekânın imkânsızlığı ve teceddüdün zorunluluğu fikrine karşılık bazı düşünürler, arazların varlık ve yokluk süreçlerini "kumûn" ve "zuhûr" teorisi çerçevesinde açıklamışlardır. Kumûn ve zuhûr kavramları, özellikle İslâm felsefesi ve tabiiyyât literatüründe önemli bir yer tutar. Kumûn, bir varlıkta belirli nitelik ve sûretlerin gizli, potansiyel bir hâlde içkin bulunmasını, zuhûr ise bu gizil niteliklerin uygun şartlar altında açığa çıkarak fiilî hâle gelmesini ifade eder. Bu yaklaşıma göre değişim ve oluş, yeni bir varlığın yaratılmasıyla değil, zaten mevcut olan potansiyellerin görünür hâle gelmesiyle açıklanır.[668]

Bu teori, İslâm düşüncesine özellikle İbn Sînâ ve onu takip eden Meşşâî filozoflar aracılığıyla intikal etmiş olup köken itibarıyla Aristoteles'in kuvve–fiil

[666] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/170-171.
[667] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/173-174.
[668] Bkz: Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 104; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/174.

öğretisine dayanır. Aristotelesçi doğa anlayışında değişim, cevherin ortadan kalkıp başka bir cevhere dönüşmesi değil, cevherde kuvve hâlinde bulunan sûretlerin fiil hâline geçmesi olarak açıklanır. Bu sebeple kumûn–zuhûr teorisi, İslâm felsefesinde oluş ve bozuluşu, özellikle cisimlerdeki nitelik değişimlerini açıklamada temel bir model olarak benimsenmiştir. Nitekim Abdülkâhir Bağdâdî bu görüşü naklederken, bazı düşünürlerin arazların cisimlerde kadîm olarak bulunduğunu, ancak zaman zaman gizlenip zaman zaman açığa çıktığını ileri sürdüklerini belirtir. Buna göre hareket açığa çıktığında sükûn gizlenir, sükûn açığa çıktığında ise hareket gizlenir; benzer şekilde her bir araz, zıddının zuhûru ile gizlenir.[669]

Kelâmcıların çoğunluğu ise bu teoriye mesafeli yaklaşmış ve arazların sürekli olarak yeniden yaratıldığını savunmuşlardır. Onlara göre cisimlerde sabit ve gizli güçlerin bulunması söz konusu değildir. Bu nedenle ne niteliklerin kumûn hâlinde bulunduğu ne de daha sonra zuhûr ettiği kabul edilir. Yaratma ve etki, doğada içkin güçlere değil, doğrudan doğruya Allah'ın sürekli irade ve kudretine dayanır. Bu çerçevede kumûn–zuhûr teorisi, İslâm düşüncesinde felsefî doğa açıklaması ile kelâmcıların atomcu ve sürekli yaratma esasına dayalı ontolojisi arasındaki temel ayrışma noktalarından birini temsil eder. Filozoflar oluşu içsel potansiyelin açığa çıkışıyla açıklarken, kelâmcılar oluşu her an yeniden yaratma ilkesiyle temellendirmişlerdir. Böylece mesele, yalnızca fiziksel değişimle ilgili bir tartışma olmaktan çıkarak tabiat, nedensellik ve ilâhî fiillerin mahiyeti üzerine derin bir metodolojik ayrışmaya dönüşmüştür.[670]

Âmidî de kumûn – zuhûr teorisini açık biçimde reddeder ve bu doğrultuda çeşitli eleştiriler getirir. Öncelikle kumûn kavramı örtülme ve gizlenme anlamına gelir. Eğer bu kavramdan bu anlam kastediliyorsa, bunun cevher-i ferde kaim olan arazlar hakkında tasavvuru mümkün değildir. Zira cevher-i ferd için açık ve kapalı gibi yönlere dayalı tasvirler yapılamaz. Eğer kumûn ile bundan farklı bir anlam kastediliyorsa, bu anlamın açık biçimde ortaya konulması ve delillendirilmesi gerekir.[671] Ayrıca zuhûr eden bir araz ya daha önce gizli olan arazın aynıdır ya da ondan farklıdır. Eğer aynı olduğu kabul edilirse, gizli hâl ile açık hâlin farklı olduğu

[669] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 55; Bkz: Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* 56.
[670] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/174; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* 56; Kâ'bî, *el-Mekâlât,* 482.
[671] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/174; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 190.

açıktır ve bu durum arazın iki farklı durumda varlığını devam ettirdiğini gerektirir, bu ise kelâmcıların arazın süreksizliği ilkesi gereği kabul etmediği bir sonuçtur. Eğer farklı olduğu kabul edilirse, bu durumda gizli olan ile açığa çıkan birbirinden ayrı iki araz olur ve böylece kumûn–zuhûr teorisinin iddiası ortadan kalkar. Bununla beraber iki karşıt arazdan birinin gizli, diğerinin açık olduğu kabul edildiğinde her ikisinin aynı cevherde birlikte bulunduğu sonucu ortaya çıkar. Bu ise karşıtların aynı mahalde birleşmesini gerektirir ki bu da aklen imkânsızdır.[672]

Cüveynî de söz konusu ayrımı, hareket ve sükûn örneği üzerinden temellendirmektedir. Ona göre, "hareket etmek" fiili ile "hareketin kendisi" arasında nasıl bir farklılık mevcutsa, "sâkini sâkin kılan hâl" ile "sükûnun kendisi" arasında da benzer bir ayrım bulunmaktadır. Bu çerçevede, bir varlığın aynı anda hem hareketli hem de sâkin olması nasıl imkânsız ise hareket ile sükûnun aynı mahalde birlikte bulunması da aynı şekilde imkânsızdır.[673]

Cüveynî ayrıca kumûn ve zuhûr meselesine ilişkin şu istidlâli nakletmektedir: Kumûn ve zuhûr ya doğrudan hareket ve sükûnun kendisine ircâ edilir ya da bunlara zâid iki ayrı mâna olarak kabul edilir. Birinci ihtimal esas alındığında hareket ile sükûn arasında hüküm bakımından herhangi bir farklılık kalmayacaktır. İkinci ihtimalin benimsenmesi hâlinde ise bir arazın başka bir arazda kaim olması gerekir ki bu durum, kelâmcılar tarafından reddedilmektedir. Ayrıca bu ihtimal kabul edilse dahi mesele nihayetinde aynı sonuca ulaşmaktadır. Zira gizlenen yahut açığa çıkan her şey zorunlu olarak hareket veya sükûn hâllerinden birine dâhil olmak durumundadır.[674]

3.3.6. Arazların İntikâlinin İmkânsızlığı

Kelâmcılar arazların bir mahalden başka bir mahalle intikal etmelerinin imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım, arazların ontolojik olarak süreksiz ve her an yeniden yaratılan varlıklar olduğu kabulüne dayanır.[675] Âmidî de bu doğrultuda, arazların bir yerden başka bir yere intikalini reddeder ve bunu temellendirir. Ona göre bir arazın bulunduğu mahalden başka bir mahalle intikal

[672] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/174.
[673] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 190.
[674] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 191
[675] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/175; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 38; Râzî, *el-Mahsûl,* 112; Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 106; İbn Matteveyh, *et-Tezkire,* 140.

etmesi tasavvur edildiğinde, bu geçişten önce araz ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Eğer arazın intikal anında mevcut olduğu kabul edilirse bu durumda ya kendi başına kaimdir ya da belirli bir mahalde bulunmaktadır. Arazın kendi başına kaim olması daha önce ortaya konulan gerekçeler doğrultusunda imkânsızdır. Dolayısıyla geriye onun bir mahalde kaim olması ihtimali kalır. Bu durumda arazın yeni mahaldeki varlık zamanı ile önceki mahaldeki varlık zamanının aynı olması mümkün değildir. Aksi takdirde aynı arazın aynı anda iki farklı mahalde bulunması gerekir ki bu açık bir çelişkidir. Eğer bu iki varlık hâlinin farklı zamanlarda gerçekleştiği kabul edilirse bu durumda arazın, iki farklı mahalde ardışık iki zaman boyunca varlığını sürdürdüğü kabul edilmiş olur ki bu, arazın bekâsını zorunlu kılar. Oysa arazın bekâsı daha önce imkânsız olduğu ispatlanmıştır. Dolayısıyla bu ihtimal de geçersizdir.[676]

Cüveynî, arazların intikâlinin imkânsızlığını farklı bir açıdan ele alarak meseleyi iki ihtimal üzerinden değerlendirir. Buna göre arazın yer değiştirmesi ya bir intikal hareketiyle gerçekleşir ya da herhangi bir intikal olmaksızın meydana gelir. Birinci ihtimale göre araz, kendi içinde bir hareketle yer değiştirmektedir. Ancak bu durumda arazın intikali de ayrıca açıklanması gereken bir hareket hâline gelir. Böylece, intikalin kendisi için yeni bir intikal tasavvur edilmesi gerekir ve bu durum teselsüle yol açar. Zira intikal eden her şey ya hareket hâlindedir ya da sâkindir, her iki durumda da bu hâllerin ayrıca açıklanması gerekir. Bu ise aklen kabul edilemez. İkinci ihtimale göre ise arazın intikali, herhangi bir hareket olmaksızın gerçekleşmektedir. Bu kabul edildiğinde, aynı durumun cevher için de geçerli olması gerekir. Yani cevherin de herhangi bir hareket olmaksızın yer değiştirmesi mümkün hâle gelir. Bu ise hareket, değişim ve oluş gibi olguların açıklanmasını imkânsız kılar ve sonuçta arazların varlığını anlamsızlaştırır. Zira bu tür nitelikler ortadan kalktığında, arazların ontolojik işlevi de ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla her iki ihtimal de aklen geçersizdir. Bu da arazların bir mahalden başka bir mahalle intikal etmelerinin imkânsız olduğunu açıkça göstermektedir.[677]

[676] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/175.
[677] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 190.

3.4. Varlığın Mekân ve Değişim ile İlişkisi: Ekvân Teorisi

Kelâm düşüncesinde "ekvân", cisimlerde meydana gelen ve zaman içinde sürekli yenilenen oluş hâllerini ifade eden teknik bir terimdir. Hareket, sükûn, ictimâ' ve iftirâk gibi konum, temas ve ayrışma durumlarını kapsayan bu kavram, cismin mekânla ilişkisini ve oluşun sürekliliğini açıklamak üzere geliştirilmiştir. Kelâmcılar, âlemin hudûsu ve sürekli yaratılış ilkesi doğrultusunda cismin her an yeni bir hâl kazandığını kabul ederler. Bu nedenle ekvân, söz konusu dinamik varlık anlayışının ontolojik karşılığı olarak ortaya çıkar.[678]

Bu çerçevede ekvân, arazdan bağımsız bir varlık kategorisi olmayıp arazların belirli bir türünü ifade etmektedir. Bununla birlikte ekvânı diğer arazlardan ayıran temel husus, cevherle kurduğu ilişkinin mahiyetidir. Renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk gibi arazlar cevherin niteliklerine ilişkin özellikleri ifade ederken ekvân, cevherin belirli bir hayyizde bulunuşunu ve diğer cevherlerle kurduğu konumsal ilişkileri konu edinir. Bu kapsamda hareket ve sükûn cevherin bulunduğu hayyizle, ictimâ' ve iftirâk ise cevherlerin birbirleriyle olan yakınlık ve ayrılık durumlarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla ekvân, arazların genel çerçevesi içerisinde yer almakla birlikte cevherin mekânsal konumunu ve diğer cevherlerle ilişkisini açıklayan özel bir araz grubunu ifade etmektedir. Her iki kategori de bekâyı kabul etmeyen, süreksiz varlıklar olarak anlaşılır. Bununla birlikte ekvân, kelâm atomculuğu çerçevesinde cismin her an yeni bir konum ve durumla var olmasını açıklayan temel bir kavramdır. Arazların süreksizliği ilkesine paralel olarak, her bir hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma hâli bağımsız bir yaratma fiiline tekabül eder. Bu yönüyle ekvân, kelâmî ontolojide "zamansal var oluşun" özel bir kategorisi olarak değerlendirilir.

Buna karşılık felsefe geleneğinde "ekvân" adıyla bağımsız bir kategoriye yer verilmez. Bunun temel sebebi, filozofların değişim ve hareketi açıklarken farklı bir ontolojik çerçeve benimsemeleridir. Meşşâî metafizik, değişimi madde–sûret ilişkisi ile kuvve–fiil ilkeleri üzerinden temellendirir. Bu yaklaşıma göre hareket, varlığın potansiyelden aktüele doğru yönelen kesintisiz bir süreçtir ve süreklilik arz eder. Dolayısıyla hareket sırasında her an yeni bir varlık yaratıldığı kabul edilmez, bilakis tek ve süreklilik gösteren bir süreç söz konusudur. Ekvân kavramının felsefe

[678] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179-18; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 428.

geleneğinde yer almaması, onun kelâmî ontolojinin süreksizlik ve hudûs merkezli evren tasavvuruna özgü bir kavram olmasından kaynaklanır. Filozofların sürekliliğe dayalı varlık anlayışı, böyle bir kavramsallaştırmayı gereksiz kılar. Bu sebeple ekvân, kelâmın zaman, hareket ve yaratılış anlayışının kurucu unsurlarından biri olarak kalırken, felsefede yerini süreklilik temelli hareket teorisine bırakır.[679]

3.4.1. Kavramsal Çerçevesi ve Tanımı

Âmidî, ekvânın tanımı konusunda kelâm âlimleri arasında görüş birliği bulunmadığını belirtir. Eş'arî kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre "kevn", cevherin belirli bir mekâna veya mekân takdirine tahsis edilmesini gerektiren hâli ifade eder. Bu çerçevede kevn, cevherin mekânla ilişkisini belirleyen hareket, sükûn, ictimâ' ve iftirâk şeklinde dört temel hâlden ibarettir. Bununla birlikte temasın bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilmeyeceği hususunda kelâmcılar arasında ihtilaf bulunmaktadır.[680] Cüveynî ise kevn kavramının dilde farklı anlamlarda kullanılabildiğine dikkat çeker. Ona göre kevn lafzı bazı bağlamlarda hudûs, yani sonradan meydana gelme anlamında da kullanılır ve bu durumda bütün hâdis varlıkları kapsayan genel bir anlam kazanır. Ancak bu kullanım, ekvân bahsinde esas alınan teknik anlamdan farklıdır.[681] Âmidî, aynı kökten türeyen "kâiniyye" teriminin kullanımına da temas eder. Bu terim, cevherin bir mekâna veya mekân takdirine tahsis edilmesini ifade eden daha teknik ve belirgin bir kavram olarak kullanılır. Bu yönüyle kâiniyye, cevherin mekânsal konumunu belirleyen özel bir nitelik olarak anlaşılır ve ekvânın mahiyetini açıklayan kavramsal çerçevenin önemli bir unsurunu teşkil eder.[682]

Öte yandan Âmidî ve Cüveynî, "ekvân" teriminin teknik bir ıstılah mı yoksa dilsel bir kullanım mı olduğu meselesini de tartışırlar. Her iki âlime göre bu kullanım, katı anlamda yapay bir terim olmaktan ziyade Arap dilindeki doğal kullanıma dayanmaktadır. Nitekim Arapçada كان زيد في الدار "Zeyd evdedir" veya زيد كان عندك "Zeyd senin yanındadır" gibi ifadeler, Zeyd'in zatını değil, onun belirli bir mekâna veya cihete nispet edilmesini ifade eder. Buna karşılık "Zeyd evde değildir"

[679] Bkz: İbn Sinâ, *Şifâ (ilahiyyat),* 13-15; Arda Denkel, *İlkçağ'da doğa felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 195.
[680] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 428; Bkz: İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/237.
[681] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 428.
[682] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179.

şeklindeki bir ifade Zeyd'in varlığını inkâr etmez, yalnızca onun söz konusu mekânda bulunma hâlini nefyeder.[683]

Kelâmcılar arasında "ekvân" teriminin kapsamı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tartışmanın merkezinde, "kevn" adının yalnızca belirli hâllere mi tahsis edileceği yoksa diğer arazları da kapsayacak şekilde genişletilip genişletilemeyeceği meselesi yer almaktadır. Çoğunluk tarafından benimsenen görüşe göre ekvân; hareket, sükûn, ictimâ' ve iftirâk gibi cevherin mekânsal hâllerini ifade eden sınırlı bir araz kategorisidir ve diğer arazları kapsamaz. Bu çerçevede cevherin belirli bir mekânda bulunması onda meydana gelen ve zâtına zâid kabul edilen "kevn" adlı bir araz aracılığıyla açıklanır.[684]

Âmidî ise ekvân teorisine mesafeli durur ve konuyu eleştirel bir tarzda ele alır. Ona göre kelâmcılar cevherin belirli bir mekâna tahsis edilmesini "kevn" adı verilen müstakil bir arazla açıklarken, benzer durumlarda ortaya çıkan diğer arazların tahsisini farklı ilkelere dayandırmaktadırlar. Nitekim kimi durumlarda bu tahsis doğrudan fâʿil-i muhtârın iradesine kimi durumlarda ise cevherin zâtî özelliklerine nispet edilmektedir. Bu durum kelâmcıların açıklama tarzında yöntemsel bir tutarsızlığa işaret eder. Zira belirli arazlar bu iki yoldan biri ile açıklanabiliyorsa, cevherin belirli bir mekâna tahsis edilmesi de aynı şekilde izah edilebilir. Bu durumda cevherin mekânda bulunmasını açıklamak için ayrıca "kevn" adı verilen özel bir arazın kabul edilmesi zorunlu değildir.[685]

Âmidî'ye göre hareket, sükûn, ictimâ' ve iftirâk gibi hâllerin tamamı, özünde cevherin belirli bir mekânda bulunma tarzını ifade etmektedir. Zira hareket, cevherin bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesini; sükûn, belirli bir mekânda varlığını sürdürmesini; ictimâ', iki cevherin aralarında herhangi bir engel bulunmaksızın yan yana bulunmalarını; iftirâk ise iki cevherin aralarına başka bir şeyin girmesi sebebiyle ayrık hâlde bulunmalarını ifade eder. Bu bakımdan söz konusu hâller, cevherin mekânsal konumunun farklı tezahürlerinden ibarettir. Bu değerlendirme çerçevesinde Âmidî, kelâmcıların aynı olgunun farklı görünümlerini ayrı ontolojik kategoriler altında çoğaltmalarını eleştirir. Ona göre tek bir gerçekliğin çeşitli

[683] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 428.
[684] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 428; Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 96; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/237-237.
[685] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/181.

tezahürlerine bağımsız ontolojik statüler atfetmek, gerçekte aynı şeyin farklı isimlerle ifade edilmesinden öteye geçmemektedir.[686]

Bu noktada Âmidî, kelâmcıların kevn anlayışına yöneltilen haksız bir itirazı da reddeder. Buna göre kevn, cevherde kâim bir araz olarak kabul edildiğinde ve arazın mekânda bulunması cevherin mekânda bulunmasına bağlı görüldüğünde, cevherin mekânda bulunmasının da kevne bağlanması bir tür kısır döngüye yol açar. Zira bu durumda cevher, ancak kevn sayesinde mekânda bulunabilirken kevn de ancak cevherin mekânda bulunmasıyla mekânda var olabilecektir. Âmidî bu itiraza, illet–ma'lûl ilişkisinin yön farklılığına dikkat çekerek cevap verir. Ona göre arazın mekânda bulunması cevherin orada bulunmasına bağlıdır, ancak cevherin mekânda bulunması arazın bulunmasına bağlı değildir. Dolayısıyla burada karşılıklı bir bağımlılık söz konusu değildir ve bu nedenle gerçek anlamda bir devir söz konusu değildir.[687]

3.4.2. Ekvân Teorisinde Farklı Yaklaşımlar

Ebû İshâk el-İsferâyînî ve onu takip eden bazı kelâmcılar, ekvân meselesinde Eş'arî çoğunluğun benimsediği yaklaşımdan farklı bir görüş ileri sürmüşlerdir. Buna göre bir mahalle tahsis edilen her araz, o mahalde "kâin" olarak nitelendirilir. Zira cevherlerin belirli mekânlara tahsis edilmesinde olduğu gibi, her arazın da kendi mahalline tahsis edilmesini sağlayan bir kevnin bulunması gerekir. Bununla birlikte Ebû İshâk'a göre araz söz konusu olduğunda bu kevn, arazın kendisinden ayrı bir nitelik değildir, bilakis arazın kevni bizzat kendisidir. Böylece bir anlamın başka bir anlama dayanması şeklindeki açıklamadan kaçınılmış olur. Buna karşılık cevherlerin ekvânı, onların zâtına zâid kabul edilen nitelikler olarak değerlendirilir.[688]

Bu görüşün kendine özgü bir karakter taşıdığı açıktır. Nitekim diğer kelamcılara göre bir arazın belirli bir mahalle tahsis edilmesi konusunda iki görüş ön plana çıkar. Birinci görüşe göre bu durum fâʿil-i muhtârın kastı ve tahsis edici iradesi sayesinde gerçekleşir. Ancak bu açıklama cevher için aynı şekilde geçerli değildir. Zira cevher bekâ hâlinde varlığını sürdürürken mekânlara tahsis edilmeye devam eder, buna karşılık bu süreçte ona yönelik yeni bir kast veya irade taalluku söz

[686] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/180.
[687] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/180-181.
[688] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 428.

konusu değildir. Araz ise varlığa gelip yok olduğundan, onun tahsisini iradî bir fiille açıklamak mümkün görülmektedir. İkinci görüşe göre ise arazın belirli bir mahalle tahsisi herhangi bir dış illetle değil, bizzat arazın kendisiyle açıklanır. Bu yaklaşımda tahsis, arazın zâtî bir özelliği olarak değerlendirilir. Bununla birlikte araz için ayrıca bir "kevn" tasavvur edilmesi, özellikle Ebû İshâk'ın benimsediği özgün yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.[689]

Bu iki yaklaşım arasındaki temel fark, kavramın kapsamı ve ontolojik statüsü bakımından ortaya çıkmaktadır. Çoğunluk, ekvânı yalnızca cevherin mekânsal hâlleriyle sınırlı bir araz kategorisi olarak görürken, Ebû İshâk kavramı bütün arazların mahalle nispeti açısından yorumlamaktadır. Yine çoğunluk, kevni cevherde meydana gelen müstakil bir araz olarak kabul ederken, Ebû İshâk arazların kevninin onların kendisi olduğunu savunur. Son olarak çoğunluk ekvânı cevher–mekân ilişkisini açıklayan özel bir teori olarak kurarken, Ebû İshâk'ın yaklaşımı daha genel bir ontolojik çerçeve sunmaktadır.

Âmidî, Ebû İshâk'ın bu yaklaşımını eleştirel bir bakışla değerlendirir. Ona göre bu görüşün anlamlı olabilmesi, arazların kendi mahallerine tahsis edilmesinin fâʿil-i muhtârın fiiliyle gerçekleşmesinin imkânsız olduğunun kabul edilmesine bağlıdır. Oysa Ehl-i sünnet kelâmına göre böyle bir imkânsızlık ne zarurîdir ne de aklen gerekli görülmektedir. Bu sebeple söz konusu iddianın geçerlilik kazanabilmesi için bağımsız bir delille temellendirilmesi gerekir, ancak bu yönde yeterli bir gerekçe ortaya konulmuş değildir.[690]

Benzer şekilde Ebû Ali el-Cübbâî[691] de ekvân meselesinde Eşʿarî kelâmcılardan farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Ona göre cevherin belirli bir mekâna tahsis edilmesini sağlayan "kevn"; hareket, sükûn, ictimâʿ ve iftirâk gibi hâllerle özdeş değildir, bilakis bunlardan ontolojik olarak ayrışan müstakil bir anlamı ifade eder.[692] Bu görüşü aktaran Cüveynî, söz konusu yaklaşımı şu şekilde özetler:

---

[689] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 429.
[690] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/181.
[691] Bu âlimin gerçekte kim olduğu konusu ihtilaflıdır. Cüveynî, Üstad Ebu İshak'ın *ed-Dakîk mine'l-câmiʿ* eserinde "müteahhir Mutezileden biri" derken muhtemelen Ebû Hâşim'i kast ettiğini zira bu tabiri genelde onun için kullandığını belirtir. Fakat Cüveynî buna katılmaz ve bu kişinin Ebû Hâşim değil Ebû Ali Cübbâî olduğunu belirtir. Âmidî bu nakli yaparken "bunun Ebû Ali Cübbâî olduğu söylenmiştir" şeklinde bir ifade kullanır. Bkz: Cüveynî, *eş-Şâmil,* 430; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179.
[692] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 430.

Cevher her şeyden önce bir mekâna veya mekân takdirine tahsis edilir, kevn ise bu tahsisi mümkün kılan ilke olarak ortaya çıkar. Hareket, sükûn, ictimâ‘ ve iftirâk gibi hâller ise bu ilk tahsisten sonra meydana gelir. Dolayısıyla bu hâller, cevheri mekâna nispet eden kevnden farklı ontolojik statülere sahiptir.[693]

Âmidi, Cübbâî'nin bu yaklaşımını temellendirmek üzere ileri sürdüğü örneği aktarır: Şayet Allah'ın yalnızca tek bir cevher yarattığı ve onun dışında başka hiçbir cevherin bulunmadığı varsayılırsa bu cevher varlığının ilk anında bir kevne sahiptir, ancak hareket hâlinde değildir. Zira hareket, bir mekândan başka bir mekâna intikali gerektirir ve bu varsayımda böyle bir intikal söz konusu değildir. Aynı şekilde bu cevherin sâkin olduğu da söylenemez, çünkü sükûn bir cevherin aynı mekânda ardışık zamanlarda bulunmasını gerektirir. Varlığın ilk anında ise böyle bir süreklilikten söz edilemez. Benzer şekilde ictimâ‘ ve iftirâk da mümkün değildir, zira bu hâller en az iki cevher arasında gerçekleşir. Bu durumda cevherin ilk anında sahip olduğu kevnin, söz konusu hâllerden farklı bir gerçeklik olduğu sonucu ortaya çıkar.[694]

Âmidî, bu yaklaşımı iki temel noktadan hareketle eleştirir. İlk olarak, cevherin belirli bir mekâna nispet edilmesinin zorunlu olarak onu bu mekâna tahsis eden müstakil bir kevni gerektirdiği iddiasının temellendirilmediğini belirtir. Ona göre bu nispet, bağımsız bir kevn varsayımına başvurulmaksızın, doğrudan fâʿil-i muhtârın iradesiyle de açıklanabilir. Bu ihtimal aklen mümkün olup, kevnin zorunlu bir açıklama ilkesi olduğunu gösteren bağlayıcı bir delil bulunmamaktadır. İkinci olarak Âmidî, böyle bir kevn kabul edilse dahi bunun hareket, sükûn, ictimâ‘ ve iftirâk gibi hâllerden ontolojik bakımdan farklı ve müstakil bir varlık türü olduğunun gösterilemediğini ifade eder. Ona göre bu ayrım, zorunlu bir ontolojik temele değil, kavramsal bir varsayıma dayanmaktadır.[695]

Âmidî ayrıca Cübbâî'nin delilinde başvurulan "cevherin ilk yaratılış anı" örneğini de problemli bulur. Ona göre cevher, varlığının ilk anında yalnızca mekânsal kevne değil, aynı zamanda sükûn kevnine de sahiptir.[696] Bu noktada Bâkıllânî'nin yaklaşımına atıf yapılır. Bâkıllânî'ye göre cevherin ilk anda hareket

[693] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 430.
[694] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/179-180; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 431.
[695] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/181.
[696] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/181.

veya ictimâ‘/iftirâk hâlinde bulunmaması, onun sükûn hâlinde olmadığı anlamına gelmez. Zira sükûn, bir yerde bulunma hâlini ifade eder ve bu anlamda cevherin ilk anda belirli bir mekânda bulunması sükûn olarak değerlendirilebilir. Arazların bekâsı mümkün olmadığından, kevnler her anda yeniden meydana gelir. Bu sebeple cevher ikinci anda da aynı mekânda bulunmaya devam ettiğinde yeni bir kevn ortaya çıkar ve bu kevn ilk kevn ile aynı türdendir. Eğer ikinci anda ortaya çıkan kevn sükûn ise ilk anda mevcut olan kevnin de aynı türden kabul edilmesi gerekir. Bu noktada ileri sürülen "sükûn kalıştır ve kalış tek bir anda gerçekleşmez" şeklindeki itiraz da reddedilir. Zira sükûn bir arazdır ve arazların bekâsı kabul edilmediğinden, onun belirli bir süre devam etmesi şart koşulamaz. Nitekim cevherin ikinci bir mekâna intikal sürecinde, henüz orada süreklilik kazanmamış olsa dahi söz konusu mekânda bulunma hâli yine sükûn olarak adlandırılabilmektedir. Bu durum, sükûnun zamana yayılan bir devamlılık değil, belirli bir anda gerçekleşen bir hâl olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.[697]

Benzer bir yaklaşım Ebû İshâk el-İsferâyînî tarafından da benimsenmiştir. Ona göre cevherin ilk andaki kevni, hüküm bakımından hareket sayılan bir sükûn niteliği taşır. Bunun sükûn olarak değerlendirilmesi yukarıda zikredilen gerekçelere dayanırken, hareket hükmünde kabul edilmesi ise ondan önce herhangi bir kevnin bulunmamasıyla ilişkilidir. Bu yaklaşım, esas itibarıyla Bâkıllânî'nin görüşüyle büyük ölçüde örtüşmektedir.[698]

Bütün bu değerlendirmeler çerçevesinde Âmidî, ekvân teorisi bağlamında ileri sürülen üç temel yaklaşımın aklen mümkün olduğunu, ancak bunlardan birini kesin olarak tercih etmeyi gerektiren zorlayıcı bir delilin bulunmadığını ifade eder. Bununla birlikte Eş‘arî kelâmcıların görüşünün daha açık ve sistematik bir temellendirmeye sahip olduğunu, Cübbâî'nin yaklaşımının ise bu açıklık düzeyine ulaşamadığını belirtir. Ayrıca mesele hakkında başka görüşlerin de ileri sürülebileceğini vurgulayarak konuya metodolojik bir ihtiyatla yaklaşır.[699] Bununla birlikte Âmidî'nin ekvân teorisine yönelttiği eleştiriler değerlendirilirken, kelâmcıların bu meselede gözettiği epistemolojik ve teolojik hassasiyetlerin dikkate alınması gerekir. Zira kelâmcılar açısından ekvân, yalnızca "bulunma hâllerinin

[697] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/181-182; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 432-433.
[698] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/181-182; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 432-433.
[699] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/182.

isimlendirilmesi" değildir, her bir bulunma hâli ontolojik bakımdan bağımsız bir yaratılış anına işaret eder. Eş'arî ontolojisinde varlık, süreksiz ve kesintili bir yaratılış düzeni içinde tasavvur edilir. Buna göre bir cevherin belirli bir mekânda bulunması ile başka bir mekânda bulunması, iki ayrı yaratılış olayını ifade eder. Aynı şekilde hareket ve sükûn ilâhî tekvînin her an yenilendiğini gösteren ontolojik hâller olarak değerlendirilir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEVCÛD MUKABİLİ OLARAK MA'DÛM MESELESİ VE VARLIK–YOKLUK ARASINDA ÜÇÜNCÜ KATEGORİ: HALLER

Önceki bölümlerde varlık kavramının bedîhîliği, müşterekliği ve mahiyet–vücûd ilişkisi çerçevesinde Âmidî'nin ontolojik tasavvuru ortaya konulmuş, zorunlu varlık ile mümkün varlık alanları arasındaki temel ayrımlar belirginleştirilmiştir. Bununla birlikte varlık tasnifinin bu iki ana kutup üzerinden inşa edilmesi, yokluk kavramının mahiyetini ve mevcûd–ma'dûm ayrımının sınırlarını açıklamayı kendiliğinden temin etmemektedir. Zira "yokluk"a ilişkin benimsenen teorik yaklaşım, yalnızca ontolojinin negatif veçhesini değil, aynı zamanda bilginin taalluk sahasını, hükmün anlam çerçevesini ve sıfatlandırmanın imkân şartlarını tayin eden kurucu bir işleve sahiptir. Bu itibarla bu bölümde, varlık teorisinin tamamlayıcı bir unsuru olarak yokluk meselesi ve varlık ile yokluk arasında üçüncü bir kategorinin imkânı ele alınacaktır.

Bu çerçevede "üçüncü kategori" ifadesiyle kastedilen, varlıkla nitelenmeyen, fakat yoklukla da özdeşleştirilmeyen ve klasik mevcûd–ma'dûm ayrımının ötesinde konumlandırılan kategoridir. Kelâm geleneğinde bu problematik en açık biçimde ahvâl (hâller) nazariyesinde tezahür etmekte; bazı müellifler tarafından varlık ile yokluk arasında üçüncü bir mertebenin tasavvur edilebileceği ileri sürülmektedir. Benzer bir tartışma zemini, illet–ma'lûl ilişkisi bağlamında da ortaya çıkmakta, özellikle illetin vücûdî veya ademî oluşu ve hükümle kurduğu zorunluluk ilişkisi üzerinden ontolojik nispetlerin mahiyeti yeniden problematize edilmektedir. Bu bakımdan söz konusu ara statü tartışmaları ontolojik yüklemlemenin mahiyetine ve varlık dilinin sınırlarına dair teorik bir sorgulamayı ifade etmektedir.

4.1. Varlık Mukabili Olarak Ma'dum

Varlık kavramının ve ona bağlı alt tartışmaların sağlıklı biçimde kavranabilmesi, zorunlu olarak onun mukabili olan ma'dûm mefhumunun da incelenmesini gerektirir. Kelâmda ma'dûm, yalnızca mevcûdun karşıtı olan basit bir nefiy olarak ele alınmanın aksine, bilginin taalluk alanını, hükmün anlamını ve sıfatlandırmanın imkân şartlarını doğrudan etkileyen kurucu bir kavram olarak işlev

görür. Ma‘dûma ilişkin benimsenen teorik tutum, bir yandan varlık kavramının kapsamını ve mevcûd–ma‘dûm ayrımının mahiyetini belirlerken, diğer yandan ilmin taalluk sınırlarını ve zât–sıfat ilişkilerinin hangi zeminde kurulacağını tayin eder.

Bu bölümde, öncelikle Âmidî’nin ma‘dûma ilişkin taksimi ve bu tasnife yöneltilen itirazlara verdiği cevaplar ele alınacaktır. Ardından ma‘dûmun epistemolojik statüsü, özellikle ilmin taalluk alanı bağlamında incelenecek, ma‘dûmun malum sayılmasının doğurduğu kavramsal sonuçlar tartışılacaktır. Böylece ma‘dûm bahsi, yokluğun ontolojik ve epistemik sınırlarını tayin eden kurucu bir problematik olarak bir bütünlük içinde ortaya konulacaktır.

4.1.1. Ma’dûmun Kavramsal Tahlili ve Taksimi

Ma‘dûm kavramı “mevcûd” kavramının karşıtı olduğu genel kabul gören bir husus ise de bu karşıtlığın kavramsal düzlemde neyi ifade ettiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Zira mevcûd lafzı, daha önce de işaret edildiği üzere, hem mastar anlamında “var olmak” hem de isim anlamında “var olan” mânasında kullanılmakta ve terimsel bağlamda bu iki kullanım birlikte varlığını sürdürmektedir. Buna karşılık ma‘dûm, mastar anlamındaki bir “yok olma” fiiline değil, doğrudan “yok olan”a delâlet eden isimsel bir kullanıma sahiptir. Bu sebeple ma‘dûm, ancak isim anlamında kullanılan mevcûd kavramının mukabili olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber, Türkçe’deki varlık kavramı “var olma” ve “var olan” manalarında kullanılıken buna mukabil “yokluk” terimi sadece mastar manadaki “yok olma” manasını ifade eder, “yok olan”a delalet etmez.

Kelâmda ma‘dûmun mahiyetine ilişkin farklı tanımlama ve tasnif girişimlerinin bulunduğu görülmektedir. Bâkıllânî ve Cüveynî, ma‘dûmu “مُنْتَفٍ لَيْسَ بِشَيْءٍ” ifadesiyle tanımlayarak onu “nefyedilmiş olan ve şey olmayan” şeklinde nitelendirmektedir.[700] Bu tanımda ma‘dûm, ontolojik bir sübût taşımayan ve hakikatte “şey” kategorisine dâhil edilmeyen bir konumda ele alınır. Böylece “şey” lafzının delâlet alanı fiilen mevcûd ile sınırlandırılmakta, ma‘dûm ise salt bir nefiy olarak kavranmaktadır. Cüveynî, bu yaklaşım doğrultusunda ma‘dûmun bilginin konusu olmasını, ilmin ona

[700] Bâkillânî, *et-Temhîd,* 16; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 124.

taallukunun onun yokluğunun bilinmesine yönelmesiyle açıklar, bu durumda ma‘dûm, ancak “yokluğu bilinen” olarak ilmin kapsamına dâhil olur.[701]

Buna karşılık Âmidî, ma‘dûm meselesini ele alırken doğrudan bir tanım vermekten ziyade kavramı taksim yoluyla açıklamayı tercih eder.[702] Bu durum, onun genel metodolojisi bakımından dikkat çekicidir. Zira Âmidî, çoğu meselede kavramları önce tanım düzeyinde tahkik etmekte, ardından taksim ve delillendirmeye geçmektedir. Ma‘dûm bahsinde ise doğrudan tasnife yönelmesi iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, ma‘dûmun mevcûdun mukabili olması sebebiyle, varlık kavramının bilinmesi durumunda karşıtının da zorunlu olarak bilinebileceği kabul edilmektedir. Bu durumda ma‘dûm, müstakil ve pozitif bir mahiyet olarak değil, mevcûdun nefyine indirgenen bir karşıtlık ilişkisi içinde kavranır ve ayrıca bir tanım tahkikine ihtiyaç duyulmaz. İkinci ihtimale göre ise ma‘dûm, tıpkı vücûd gibi had ile tanımlanamayacak derecede bedîhî yahut kavramsal sınırları itibarıyla tanıma elverişsiz bir mefhum olarak değerlendirilmektedir. Nitekim İbn Sînâ, “yokluk” kavramının hakikî anlamda tanımlanamayacağını, hatta “mutlak ma‘dûm”dan olumlu bir içerikle söz etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre yokluk, ancak mahiyeti kendiliğinden bedîhî olan “varlık” kavramı aracılığıyla dolaylı biçimde kavranabilir ve bu suretle ona işaret edilebilir. Bu çerçevede İbn Sînâ, yokluğun müstakil ve olumlu bir hakikate sahip olmadığını, aksine ancak varlığın mukabili ve onun nefyedilmesi bakımından anlam kazandığını vurgulamaktadır.[703]

Âmidî’nin ma‘dûm kavramına ilişkin taksimi, yokluk hâlinin ontolojik statüsünü imkân ve imkânsızlık ekseninde temellendiren iki temel kategoriye dayanır. Buna göre ma‘dûm, zihinde mevcut olduğu varsayıldığında ya zatı itibarıyla muhal olanı gerektirir ya da böyle bir imkânsızlığı gerektirmez. İlk kategori, yokluğu zorunlu olan ve varlığı imkânsız ma‘dûmu ifade eder. İki zıddın aynı anda birleşmesi, nefy ile isbâtın aynı mahalde ve aynı cihetten birlikte bulunması veya bir şeyin aynı anda iki mekânda bulunması gibi örnekler bu kapsamda değerlendirilir. Bu tür durumlarda yokluk, fiilî bir gerçekleşmeme hâli değil, doğrudan imkânsızlığın zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar. İkinci kategori ise mümkün ma‘dûm olarak

[701] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 124.
[702] Bkz: Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/379.
[703] Nurettin Yakışan, *Mîr Dâmâd ve Dehrî Hudûs Teorisi,* ed. Sadi Yılmaz (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 101-102.

adlandırılır. Bu durumda yokluk, zatî bir imkânsızlığa değil, varlığın henüz tahakkuk etmemiş olmasına işaret eder. Âlemin yaratılmasından önceki hâli, henüz mevcut olmayıp ileride var olması mümkün bulunan varlıklar ile hareket ve sükûn gibi yenilenen hâdiseler bu kapsamda değerlendirilir. Bu çerçevede mümkün ma'dûm, yokluğu zorunlu olmayan, belirli illet ve şartların gerçekleşmesine bağlı olarak varlığa konu olabilen bir imkân alanını ifade eder.[704] Bâkıllânî de benzer şekilde ma'dûmu kapsamlı bir şekilde taksim eder ve bunları örnekleriyle açıklar.[705]

Âmidî, bazı alimlerin ma'dûma yönelik bu taksimi kabul etmediklerini belirtir. Bu görüşe göre her ma'dûm zatı itibarıyla mümkün olup, zihinde tasavvur edilebildiği ölçüde tahakkuku da düşünülebilir kabul edilmektedir. Böylece imkânsızlık, ontolojik bir kategori olmaktan çıkarılarak tasavvur alanına indirgenmektedir. Âmidî ise bu iddianın sahih bir nazarî temele dayanmadığını, aksine kavramsal çözümlemedeki yetersizlikten kaynaklanan birtakım şüphelerin ürünü olduğunu vurgular.[706]

Bu görüş sahipleri, zatı itibarıyla imkânsız kabul edilen durumlar hakkında iki ihtimal ileri sürerler: Bu tür tasavvurlar ya aklen kavranabilir ve zihinde tasavvur edilebilir niteliktedir yahut değildir. Eğer bu tasavvurların aklen kavranması

---

[704] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/379.

[705] Buna göre ma'dûm, öncelikle bilinen olmakla birlikte zatı itibarıyla varlığı imkânsız olan şeyleri kapsar. Klasik kelâm terminolojisinde muhal-i mümteni' olarak adlandırılan bu tür, çelişik tasavvurları içerir. İki zıddın birleşmesi veya bir cismin aynı anda iki ayrı mekânda bulunması gibi örnekler, ne geçmişte tahakkuk etmiş ne de gelecekte tahakkuku mümkün olan tasavvurları ifade eder. Bu durumda yokluk, imkânın değil, doğrudan imkânsızlığın zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar.
Buna karşılık ikinci tür, zatı bakımından varlığı mümkün olduğu hâlde fiilen hiç gerçekleşmemiş ve ilâhî beyana göre hiçbir zaman da gerçekleşmeyecek olan hususları içerir. Bu kategori, ilâhî kudretin taallukuna prensipte açık olmakla birlikte, ilâhî ilim ve haber tarafından vuku bulmayacağı bildirilen fiilleri kapsar. Ahiret ehlinin yeniden dünyaya döndürülmesi veya âlemin bir benzerinin yaratılması gibi örnekler bu çerçevede değerlendirilir.
Üçüncü olarak, hâlihazırda ma'dûm olmakla birlikte gelecekte varlığı ilâhî haberle sabit olan bilinenler söz konusudur. Haşir, neşir, hesap, sevap, azap ve kıyamet gibi eskatolojik meseleler bu kapsamda değerlendirilir. Dördüncü tür ise hâlihazırda ma'dûm olup geçmişte mevcûd bulunan şeyleri kapsar. İnsanın önceki fiilleri, sözleri ve hâlleri bu kategoriye örnek teşkil eder. Dün gerçekleşmiş bir fiilin bugün ma'dûm sayılması, kelâmî ontolojide yokluğun mutlak bir hiçlik olarak değil, zamanla kayıtlı bir statü değişimi şeklinde kavrandığını gösterir.
Son olarak Bâkıllânî, varlığı da yokluğu da mümkün olup gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hakkında belirleyici bir bilgi bulunmayan ma'dûm türüne işaret eder. Bu kategori, ilâhî kudret alanı içinde yer almakla birlikte, insan bilgisi bakımından taayyün etmemiş imkânları ifade eder. Bir cismin harekete geçirilmesi veya hareketinin durdurulması gibi örnekler, mümkün varlık alanındaki potansiyel durumları temsil eder. Böylece ma'dûm, yalnızca imkânsız ya da henüz gerçekleşmemiş varlıkları değil, aynı zamanda epistemik belirsizlik taşıyan mümkünleri de kapsayan geniş bir kavramsal alan olarak temellendirilmiş olur. Bâkillânî, *et-Temhîd,* 15-16.

[706] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/379.

mümkün değilse, aklın idrak alanına girmeyen bir şey hakkında yokluk hükmü vermek de en az onun varlığı hakkında hüküm vermek kadar imkânsız olacaktır. Buna karşılık söz konusu tasavvurların aklen kavranabilir olduğu kabul edilirse, bu defa onların zatı itibarıyla mümkün sayılması gerektiği ileri sürülür. Aksi takdirde aklın tasavvur ve taakkul faaliyetinin cehalet olarak nitelendirilmesi gerekecektir. Aynı doğrultuda ileri sürülen bir diğer gerekçe ise tasdîkî hükmün mahiyetine dayandırılır. Buna göre akıl, iki zıddın içtimaının veya nefy ile isbâtın aynı mahalde birleşmesinin imkânsızlığına tasdîkî bir hükümle karar vermektedir. Tasdîkî hüküm ise kavramlar arasında kurulan bir nispeti ifade ettiğinden, böyle bir hükmün teşekkülü için hükme konu olan kavramların önceden tasavvur edilmiş olması gerekir. Dolayısıyla bu tür önermelerde yer alan mefhumların en azından zihinde tasavvur edilebilir olduğu sonucuna ulaşılır ve buradan hareketle tasavvur edilebilirliğin imkânı gerektirdiği ileri sürülür. Onlara göre akıl bu kavramlar hakkında hüküm verebildiğine göre, bu kavramların tasavvuru da mümkün olmalıdır.[707]

Âmidî, bu çıkarımı kabul etmeyerek meseleye iki kademeli bir cevap yöneltir. İcmâlî düzeyde, söz konusu yaklaşımın bedihî bilgilere aykırı olduğunu ve bu sebeple nazarî bakımdan dikkate alınamayacağını belirtir. Tafsîlî düzeyde ise Âmidî, itirazların temelinde yatan varsayımı tahlil ederek, tasavvur ile imkân arasında kurulan özdeşliğin geçersizliğini ortaya koyar. Ona göre iki zıddın birleşmesi, nefy ile isbâtın aynı mahalde içtimaı veya bir şeyin aynı anda iki mekânda bulunması gibi örneklerde nefyedilen husus, mutlak anlamda "birlikte bulunma" değil, belirli şartlar altında tanımlanan imkânsızlık ilişkileridir. Başka bir ifadeyle, bu tür önermelerde reddedilen şey, aralarında gerçek anlamda tezad bulunan niteliklerin aynı cihetten ve aynı mahalde birleşmesidir, yoksa her türlü birlikte bulunma tasavvuru değildir. Benzer şekilde, bir şeyin iki mekânda bulunmasının imkânsızlığına hükmedilirken, mekânda bulunma kavramı değil, aynı varlığın aynı anda ve aynı cihetten iki ayrı mekânda bulunması reddedilmektedir. Aynı analiz, sayısal örneklerde de geçerlidir. "Birin ikiden büyük olması" ifadesinde nefyedilen, çokluk kavramının kendisi değil, sayısal düzenin zorunlu ilkeleriyle çelişen bir nispet biçimidir. Bu çerçevede Âmidî, imkânsızlığına hükmedilen şeylerin tasavvur edilemez olduğunu değil, aksine

[707] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/379-380.

tasavvur düzeyinde kurulabilir olmakla birlikte ontolojik bakımdan tahakkuka elverişli olmadığını vurgular. Böylece tasavvur edilebilirlik ile zatî imkân arasındaki ayrım netleştirilmiş olur.[708]

Kelâmî ve mantıkî tahlil açısından tasavvur edilebilirlik, bir mefhumun zihinde temsil edilebilir olmasını ifade ederken, zatî imkân, o mefhumun haricî varlık alanında tahakkukunun aklen mümkün olup olmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bir şeyin tasavvur edilebilmesi, onun zatı itibarıyla mümkün olduğunu zorunlu kılmaz. Nitekim aklın imkânsızlığına hükmettiği pek çok tasavvur, kavramsal düzeyde kurulabilir olmakla birlikte ontolojik düzlemde gerçekleşmeye elverişli değildir. Bu sebeple söz konusu itirazlar, imkânsızlık hükmünü ortadan kaldıran zorunlu bir delil olarak kabul edilemez.[709]

4.1.2. Ma‘dûmun Epistemolojik Değerlendirilmesi

Ma‘dûmun epistemolojik statüsü, kelâm geleneğinde bilgi teorisi ile ontoloji arasındaki ilişkinin en yoğun biçimde tartışıldığı alanlardan birini teşkil eder. Tartışmanın merkezinde, ilmin taalluk alanının yalnızca haricî mevcûdâtla mı sınırlı olduğu, yoksa zihnî ve imkânî statülere de uzanıp uzanmadığı meselesi yer alır. Bu bağlamda kelâmcıların çoğunluğu ma‘dûmun bilinebilir olduğu kanaatini benimserken,[710] bazı muhalif yaklaşımlar yokluğun bilgiye konu olamayacağını ileri sürerek bu görüşe itiraz etmiştir.[711] Bu çerçevede bu bölümde, ma‘dûmun bilgiye konu olabileceği ve bu durumun onun ontolojik statüsünü dönüştürmeksizin epistemik bir genişleme olarak anlaşılması gerektiği savunulacaktır.

Ebû Hâşim ve onu takip edenler ise meseleyi daha ayırt edici bir çerçevede ele alarak mümkün ma‘dûm ile mümtenî ma‘dûm arasında bir ayrım yaparlar. Bu yaklaşıma göre zatı itibarıyla mümkün olan ma‘dûm bilginin konusu olabilirken, zatı itibarıyla imkânsız olan ma‘dûm klasik anlamda bilinebilir sayılmaz. Bununla birlikte bu ekol, imkânsız olana bilginin bir tür taallukunu bütünüyle reddetmez, ancak burada söz konusu olan bilgi, malûmu bulunan bir idrak değil, malûmu bulunmayan bir bilgi tarzı olarak tasavvur edilir. Bu nedenle imkânsız ma‘dûma

[708] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/380.
[709] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/380.
[710] Bkz: Cüveynî, *eş-Şâmil,* 137; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 15; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/22.
[711] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/381; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 137.

taalluk eden bilgi, haricî veya zihnî bir sübûtla karşılanmayan, dolayısıyla ontolojik bir karşılığı bulunmayan bir idrak biçimi olarak temellendirilir.[712]

Ma‘dûmun bilinebilirliğini kabul eden yaklaşım, ilmin taalluk alanına ilişkin temel bir ayrımı esas alır. Buna göre ma‘dûma ilmin taalluku ya mümkündür ya da değildir. Taallukun imkânsız olduğu görüşü çeşitli aklî gerekçelerle reddedilir. İlk olarak, aynı şey hakkında ve aynı cihetten nefy ile isbât birlikte bulunmaz. Bu tür bir tasdîkî hükmün kurulabilmesi, taraflarını teşkil eden müfred kavramların ilmin konusu olmasını gerektirir. Hükmün unsurlarından biri nefy olduğuna göre, yokluk statüsündeki bir mefhumun da bilgiye konu teşkil ettiği kabul edilmelidir. Aksi takdirde tasdîkî nispetin kendisi epistemik bir temelden yoksun kalacaktır. İkinci olarak, doğrudan tecrübeye dayanan zorunlu bilgi örneklerine başvurulur. Kişi, hâlihazırda belirli şeylerin mevcut olmadığını kesin bir biçimde bilmektedir. Örneğin karşısında bir dağın veya bir denizin bulunmadığını bilmesi ya da gece vakti güneşin doğmuş olmadığını idrak etmesi, yokluğa ilişkin bilginin imkânını açıkça ortaya koyar. Benzer şekilde bireyin kendi nefsinde belirli niteliklerin bulunmadığını bilmesi de ma‘dûmun bilgiye konu olabildiğini gösterir. Bu örneklerde yokluk, yalnızca zihinsel bir tasavvur değil, doğrudan bilginin nesnesi olarak işlev görmektedir. Üçüncü gerekçe ise ilâhî ilim kavramı etrafında şekillenir. Bir hâdisenin meydana gelmesinden önce, Allah Teâlâ’nın o şeyin yokluğunu bilip bilmediği hususunda aklen iki ihtimal tasavvur edilebilir. İlâhî ilmin yokluğa taalluk etmediğini kabul etmek, ilâhî ilmin kemâline halel getireceğinden kelâmî açıdan kabul edilemez. Buna karşılık, ilâhî ilmin henüz tahakkuk etmemiş olan hâdiselerin yokluğunu bildiğinin kabulü, ma‘dûmun bilgiye konu olabileceğini zorunlu olarak ortaya koyar.[713]

Bu tartışma, kelâm epistemolojisinde bilginin nesnesinin ontolojik statüsüne bağlı olup olmadığı meselesinin merkezinde yer almaktadır. Bu bağlamda, ilmin ma‘dûma taallukunun kabul edilmesinin ardından ortaya çıkan kavramsal sonuçların ayrıca değerlendirilmesi gerekir. Zira ma‘dûmun ilmin taalluk ettiği yön itibarıyla malûm sayılmaması, kavramsal tutarlılık bakımından sürdürülebilir değildir. “Malûm” kavramı, tanımı gereği ilmin kendisine taalluk ettiği şeyi ifade ettiğinden,

[712] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/381.
[713] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/381.

bir şey hakkında ilmin taallukunu kabul edip aynı şeyin malûm olmadığını ileri sürmek, mana düzeyinde özdeşliği koruyup lafız düzeyinde ayrım üretmek anlamına gelir. Bu tür bir ayrımın nazarî bir değeri bulunmadığından, ma'dûmun malûm olduğunun kabulü zorunlu hâle gelir.[714]

Âmidî bu noktada, ma'dûmun malûm sayılmasının doğurabileceği ontolojik sonuçlar üzerinden geliştirilen bir itirazı nakleder. Bu itiraz, ma'dûmun malûm kabul edilmesi hâlinde onun zihindeki mevcûddan nasıl ayırt edileceği sorusuna dayanır. Eğer bu ayırımın varlığı kabul edilirse, temyîzin mahiyetinin açıklanması gerekir. Bu bağlamda temyîzin sabit bir sıfat olduğu ileri sürülmektedir. Buradan hareketle, ma'dûmun sübûtî bir vasıfla nitelenmiş olacağı ve bunun da ona bir tür ontolojik sübût izafe edilmesini gerektireceği sonucu çıkarılmaktadır. Oysa ma'dûma sübût isnadı kelâmî ilkelerle bağdaşmadığından, bu ihtimal reddedilmekte, buna karşılık ma'dûm ile mevcûd arasında hiçbir temyîzin bulunmadığı kabul edildiğinde ise bu defa ma'dûmun bilgiye konu olamayacağı ileri sürülmektedir.[715]

Âmidî, bu akıl yürütmeyi temelden problemli bularak, öncelikle ayırımın mahiyetine ilişkin varsayımı sorgular. Ona göre ma'dûm, ister malûm kabul edilsin ister edilmesin, nefsü'l-emirde mevcûddan ayırt edilmiş bir statüye sahiptir. Bu ayırım, bilginin taallukuna bağlı bir durum değil, bizzat gerçeklik düzeninin zorunlu bir gereğidir. Zira eğer ma'dûm ile mevcûd arasında hakikatte bir farklılık bulunmasaydı, bir kimsenin varlığı idrak ettiği anda aynı zorunlulukla yokluğu da idrak etmesi gerekirdi. Bu sonucun açıkça muhal olması, iki kategori arasında ontolojik düzeyde zorunlu bir ayrım bulunduğunu göstermektedir.[716]

Âmidî, temyîzin zorunlu olarak sübûtî bir sıfat şeklinde anlaşılmasını da reddeder. Ona göre temyîz, her durumda vücûdî bir nitelik olmak zorunda değildir, ayırım ilişkisi kimi durumlarda sübûtî, kimi durumlarda ise ademî bir zemin üzerinden kurulabilir. Şayet temyîz vücûdî bir nitelik olarak gerçekleşirse, onun selbi, zorunlu olarak ademî olacaktır. Buna karşılık temyîzin ademî bir zemin üzerinden kurulması hâlinde, selbin selbi ispata dönüşecek ve böylece sübûtî bir

[714] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/381-382.
[715] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/381.
[716] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/382.

mahiyet kazanacaktır. Bu tahlil, temyîz ile sübût arasındaki ilişkinin zorunlu ve tek yönlü bir bağlantıya indirgenemeyeceğini ortaya koymaktadır.[717]

Bu çerçevede Âmidî'nin tahlili, ma'dûmun malûm sayılmasının ona ontolojik sübût izafe edilmesini gerektirmediğini açık biçimde göstermektedir. Esasen burada ortaya çıkan problem, epistemik nispetler ile ontolojik hükümler arasındaki ayrımın gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. Âmidî, bu iki düzlemi birbirinden ayırarak, ma'dûmun bilgiye konu olmasını kabul ederken onun ontolojik statüsünü dönüştüren bir sonuç doğmadığını ortaya koymakta ve böylece itirazın dayandığı mantıkî zorunluluğu geçersiz kılmaktadır.

4.1.3. Ma'dûmun Ontolojik Statüsü: Şey'iyyet ve Sübût Problemi

Ma'dûmun "şey" olup olmadığı ve yokluk hâlinde sabit bir zâta sahip bulunup bulunmadığı meselesi, kelâmın tartışmalı meselelerinden birini teşkil eder. Ma'dûmun, zatı itibarıyla varlığı imkânsız olan ile zatı itibarıyla mümkün olan şeklinde ikiye ayrılmasının ardından, ilk kategoriye girenlerin "şey" sayılamayacağı hususunda ittifak vardır. Bu tür tasavvurlar, yalnızca ontolojik sübûttan değil, lugavî isnattan da mahrum kabul edilmiş, dolayısıyla bunlara "şey" lafzının hakikat yoluyla nispeti reddedilmiştir. İhtilaf esas itibarıyla mümkün ma'dûmun statüsü etrafında yoğunlaşmaktadır. Eş'arî geleneğe göre mümkün ma'dûm hakikatte "şey" değildir ve yokluk hâlinde sabit bir zâta veya müstakil bir hakikate sahip bulunmaz. Bu görüş, bazı Mu'tezilî düşünürler tarafından da kabul görmüştür.[718]

Buna karşılık Mu'tezile içinde gelişen farklı bir yaklaşım, mümkün ma'dûmun yokluk hâlinde de "şey" olarak nitelenebileceğini ve sabit bir zâta sahip bulunduğunu ileri sürer. eş-Şehhâm (ö. 269/883), Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî'nin temsil ettiği bu görüşe göre ma'dûm, yokluk hâlinde dahi mahiyetine ait niteliklerle ilişkilidir, cevherlik, arazlık ve benzeri keyfiyetler, haricî tahakkuktan bağımsız olarak kavramsal bir sübût taşır. Böylece yokluk, mutlak bir nefy değil, mahiyetin belirli bir tarzda devamı olarak yorumlanır.[719] Bununla birlikte bu yaklaşım kendi

[717] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/382.
[718] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/387; Bkz: Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/112; Kâ'bî, *el-Mekâlât,* 441.
[719] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf,* 37; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/21; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/387; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye,* 1/134; Bkz: Kâ'bî, *el-Mekâlât,* 442-443; Muhammet Ali Koca, ''M'adûmun şey'iyyeti teorisi'' *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/615.

içinde yeknesak değildir. Ebû Ali ve Ebû Haşim göre ma‘dûm, yokluk hâlinde bazı sıfatlarla nitelenemez. Örneğin cevher olarak tasavvur edilen bir ma‘dûmun tehayyüz veya arazları kabul etme gibi niteliklerle vasıflandırılması reddedilmiş, benzer şekilde araz kategorisindeki ma‘dûm için cevherde kâim olma sıfatı kabul edilmemiştir. Bazı düşünürler kevnin yokluk hâlinde sübûtunu benimsemekle birlikte, onu hareket gibi belirli sıfatlarla nitelemekten kaçınmıştır. [720] Buna karşılık Şehhâm ve onu takip edenler, ma‘dûmun sıfatlandırılması hususunda daha geniş bir kabul geliştirmiş, cevherlerin yokluk hâlinde arazları kabul edebileceği, arazların da cevherlerde kâim olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Hatta cevherlerin yokluk hâlinde birleşme, terkip ve belirli heyetlerle nitelenebileceğini savunmuşlardır. Bu tür bir sübût anlayışı, ma‘dûmun ontolojik statüsünü fiilen mevcûdiyet kategorisine yaklaştırması bakımından kelâm geleneğinde radikal yorumlardan biri olarak değerlendirilmiştir.[721]

Kelâmî tartışmaların dışında felsefî gelenekte Fârâbî, “şey” kavramını daha geniş bir çerçevede ele alır. Ona göre imkânsız olan hakkında “o bir şeydir” denebilir, ancak “o mevcuttur” denmez. Bu durumda “şey” kavramı, yalnızca mevcut olanı değil, mevcut olmayanı da kapsayan daha geniş bir delâlet alanına sahiptir.[722] Bu tartışma, ma‘dûmun yalnızca epistemik bir mefhum mu yoksa mahiyet düzeyinde sabit bir hakikat mi olduğu sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda “şey”, “zât” ve “sıfat” kavramlarının sınırları, ma‘dûmun statüsü üzerinden yeniden tanımlanmakta, kelâm ontolojisinin temel kabulleri bu problematik içinde belirginlik kazanmaktadır.

Âmidî, mümkün ma‘dûmun yokluk hâlinde sabit bir zâta sahip bulunduğunu reddeden Eş‘arî yaklaşımı naklettikten sonra, bu görüşü desteklemek üzere ileri sürülen bazı istidlâllere yer verir ancak bu delillerin nazarî bakımdan güçlü olmadığını vurgular. Eş‘arîlerin bu konuda ileri sürdüğü deliller bunlarla sınırlı

[720] Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâil fi’l-hilâf,* 37-38; İbn Metteveyh, *et-Tezkire,* 1/24; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/387; Bkz: Kâ’bî, *el-Mekâlât,* 442-443.
[721] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/390.
[722] Fârâbî, *Kitâbü’l-hurûf,* 128.

değildir, fakat burada yalnızca Âmidî'nin ele alıp tenkit ettiği istidlâller incelenecektir.[723]

Birinci Delil: İlk istidlâl, imkân ile hudûs arasındaki ilişkiye dayanır. Buna göre yokluk hâlinde sübût atfedilen zâtların mümkün sayılması gerekir, aksi hâlde zorunlu varlık kabul edilmeleri ve bu yolla birden fazla vâcip varlığın tasavvuru söz konusu olur. Ayrıca "her mümkün hâdistir" ilkesi gereği bu mahiyetlerin hâdis kabul edilmesi gerektiği ileri sürülür. Hadis kabul edilmeleri, var olmadan önce yokluk halinde olmalarını gerektirir ki ulaşılmak istenen sonuç da budur.[724]

Âmidî, bu akıl yürütmenin bağlayıcı olmadığını belirtir. Öncelikle, yokluk hâlinde sabit olduğu ileri sürülen zâtların mümkün olarak nitelenmesi reddedilebilir ve bunların zatları gereği zorunlu bir sübût taşıdığı ileri sürülebilir. Bu kabulden onların zorunlu varlık sayılması gerektiği sonucu ise ancak sübût ile vücûdun özdeş olduğu gösterildiğinde çıkar. Oysa sübût kavramının varlıktan daha genel olduğu kabul edildiğinde, sübûttan vücûda geçiş zorunlu değildir. Bu durumda istidlâlin temel bağı ortadan kalkar. Ayrıca tartışma gereği bu zâtların zorunlu varlık olduğu kabul edilse bile birden fazla vâcip varlığın imkânsızlığı öncülü ayrıca ispat edilmelidir. Bu öncül reddedildiğinde istidlâlin ulaştığı sonuç da geçerliliğini yitirir.[725]

İkinci Delil: Bu istidlâl, cevher ile tehayyüz arasındaki ilişkiye dayanır. Buna göre cevherin zâtı yokluk hâlinde sabit kabul edilirse onun mütehayyiz olması gerekir. Zira tehayyüz, cevherin nefsî sıfatlarından biridir. Oysa ma'dûmun mütehayyiz olması imkânsızdır, bu nedenle başlangıçtaki sübût varsayımı reddedilir.[726] Bu istidlâl, tehayyüzün cevher zâtından ayrılmasının imkânsız olduğu varsayımına dayanır. Âmidî'ye göre bu varsayım zorunlu değildir. Tehayyüz, varlık şartına bağlı bir nitelik olarak değerlendirilebilir ve yokluk hâlinde ondan söz edilmeyebilir.[727]

---

[723] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/392. Bu bağlamda Fahreddin Râzî ayrıca yedi delil daha zikretmiştir. Bkz: Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/112-124.
[724] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/392.
[725] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/392.
[726] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/392; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/122.
[727] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/392.

Üçüncü Delil: Bu istidlâl, yokluk ile sübût arasında çelişki bulunduğu iddiasına dayanır. Buna göre adem varlığın nefyidir, dolayısıyla ademle nitelenen bir zât menfî sayılır. Bu menfî zâta sübût isnat edilmesi ise nefiy ile isbâtın birleşmesi anlamına gelir ki bu aklen imkânsızdır.[728] Âmidî, bu öncülün de kesin olmadığını belirtir. Adem her ne kadar nefiy içeriği taşısa da bunun mutlak menfîlik anlamına geldiği zorunlu değildir. Ademî niteleme ile menfîlik arasında zorunlu bir özdeşlik kurmak kavramın kapsamını gereğinden fazla genişletir. Bu nedenle söz konusu istidlâl, ma'dûmun sübûtunu zorunlu olarak reddeden bir sonuç üretmez.[729]

Âmidî, önceki istidlâllerin yetersizliğini ortaya koyduktan sonra ma'dûmun yokluk hâlinde sabit bir zâta sahip bulunduğu iddiasına karşı daha güçlü gördüğü istidlâllere yer verir.

Birinci Delil: Bu istidlâl, yoklukta sübût kabulünün varlık sahasına çıkması hâlinde doğuracağı sonuçlar üzerinden temellendirilir. Buna göre yokluk hâlinde sabit kabul edilen zâtlar, varlığa çıktıklarında iki ihtimal söz konusu olur. Ya varlık hâlinde zâta, yoklukta bulunmayan yeni bir unsurun eklenir veya eklenmez. İlk ihtimal kabul edildiğinde bu yeni unsur ya cevher ya araz yahut bunlardan farklı bir kategori olacaktır. Cevher veya araz olması mümkün değildir, çünkü zâtın yokluk hâlinde sabit olduğu kabul edildiğinde bu kategoriler arasında ayırt edici bir ölçüt kalmaz. Eğer söz konusu unsur, zâta zâit bir "hâl" olarak düşünülürse, bu durumda ahvâl nazariyesine başvurmak gerekir. Oysa bu nazariye Âmidî'nin sisteminde ayrıca reddedilmektedir. İkinci ihtimal kabul edildiğinde yokluk ile varlık arasında gerçek bir fark kalmaz, yokluk hâlinde sabit olduğu varsayılan zât ile varlık hâlinde tahakkuk eden zât özdeş hâle gelir. Bu ise yokluk ile varlık arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı için aklen imkânsızdır. Âmidî'ye göre her iki ihtimal de kabul edilemez sonuçlara götürmektedir. Bu sonuçların ortak kaynağı, zâtların yokluk hâlinde sabit kabul edilmesi varsayımıdır. Dolayısıyla bu varsayım geçerli değildir.[730]

İkinci Delil: Âmidî'nin ikinci istidlâli, Eş'arî gelenekte en güçlü delillerden biri olarak öne çıkar. Buna göre zâtların yokluk hâlinde sabit kabul edilmesi, Allah Teâlâ'nın mûcid ve muhteri' oluşunu anlamsız kılar. Zira yoklukta sabit bir hakikat

[728] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/393.
[729] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/394.
[730] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/394.

tasavvuru, yaratma fiilinin mahiyetini dönüştürmekte ve ilâhî kudretin taalluk alanını belirsizleştirmektedir. Bu durum ise yoktan yaratma anlayışıyla bağdaşmaz.[731] İstidlâl, kudret sıfatının yaratma fiilindeki tesirinin mahiyeti üzerinden kurulur. Buna göre ilâhî kudretin tesiri ya doğrudan zât üzerine ya da zâta zâit bir nitelik olarak düşünülen hâl üzerine yönelmiş olmalıdır. İlk ihtimal, zâtların yokluk hâlinde sabit kabul edilmesiyle bağdaşmaz, zira bu durumda zât önceden bir sübût kazanmış olacağından, kudretin ona yeni bir tesir icra etmesi anlamsız hâle gelir. İkinci ihtimalde ise mesele hâl kavramına dayanır. Şayet hâllerin varlığı reddedilirse, kudretin hâl üzerinde tesirinden söz edilemez. Hâllerin kabul edilmesi durumunda da problem çözülmez. Nitekim Ebû Haşim el-Cübbâî'nin temsil ettiği ahvâl nazariyesinde hâl, ne doğrudan bilginin ne de kudretin konusu olan bir kategori olarak tanımlanır. Bu durumda kudretin hâl üzerinde etkili olduğu iddiası teorik bir temelden yoksun kalır. Bu iki ihtimal birlikte değerlendirildiğinde, kudretin ne zât ne de zâta zâit bir hâl üzerinde tesirinin tatmin edici biçimde açıklanamadığı görülür. Bu ise yaratma fiilinin anlamını zedeleyen bir sonuç doğurur. Dolayısıyla Âmidî'ye göre bu çıkmaz, zâtların yokluk hâlinde sabit kabul edilmesi varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu varsayımın terk edilmesi ilâhî kudret ve yaratma anlayışının tutarlılığı açısından zorunludur.[732]

Üçüncü Delil: Âmidî'nin bu istidlâli arazların mahiyeti ve mahalle olan zorunlu nispeti üzerinden kurulmaktadır. Delil, siyahlık ve beyazlık gibi arazların yokluk hâlindeki statüsünü problemleştirerek ma'dûmun sübûtunu reddetmeyi amaçlar. Buna göre arazların zâtı yokluk hâlinde sabit kabul edilirse ya mahalden bağımsız olurlar ya da mahalle muhtaçtırlar. İlk ihtimalde araz zâtının yokluk hâlinde mahalden müstağni olduğu kabul edilir. Bu durumda aynı zâtın varlık hâlinde de bu özelliğini koruması gerekir, zira zâta zatı gereği nispet edilen bir vasfın varlıkla ortadan kalkması düşünülemez. Ancak bu kabul, arazı cevherle aynı konuma getirerek aralarındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldırır ki bu kelâm açısından kabul edilemez. İkinci ihtimalde araz zâtının mahalle muhtaç olduğu kabul edilir. Bu durumda henüz varlığa çıkmamış zıt arazların —örneğin siyahlık ve beyazlığın— yokluk hâlindeki konumu tartışılır. Arazların yokluk hâlinde başka mahalde bulunması veya mahal değiştirmesi, arazlarda intikalin imkânsızlığı sebebiyle

[731] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/394; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl,* 2/124.
[732] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/394-395.

reddedilir. Böylece geriye zıt arazların yokluk hâlinde aynı mahalde birlikte kâim bulunmaları ihtimali kalır. Ancak bu kabul, varlık hâlindeki karşıtlığı açıklamada yetersizdir. Zira yokluk hâlinde birlikte bulunan iki zıddın varlık hâlinde birlikte bulunamamasının gerekçesi açık değildir. Karşıtlık varlık üzerinden açıklanamaz, çünkü varlık her iki araz için ortaktır. Karşıtlığın birinin zâtı ile diğerinin varlığı arasında kurulması da tutarsızdır. Karşıtlığın doğrudan zâtlara nispet edilmesi ise başlangıç varsayımıyla çelişir, çünkü yokluk hâlinde zâtların karşıt olmadığı kabul edilmiştir. Bu nedenle karşıtlık ilişkisi tutarlı biçimde temellendirilemez. Âmidî'ye göre bu açmazın kaynağı, araz zâtlarının yokluk hâlinde sabit kabul edilmesi olduğundan bu kabul geçersiz hâle gelmektedir.[733]

4.2. Varlık–Yokluk Arasında Üçüncü Kategori: Hâller Teorisi

Kelâm ontolojisi, varlık alanını temellendirirken çoğunlukla mevcûd ile ma'dûm ayrımını asli ve kuşatıcı bir tasnif ilkesi olarak benimsemiştir. Bununla birlikte özellikle sıfatlar, zât–sıfat ilişkisi ve illet–ma'lûl bahislerinde yoğunlaşan tartışmalar, bu ikili tasnifin her durumda yeterli açıklama gücüne sahip olmadığını göstermiştir. Zira bazı belirlenimler, kavramsal zorunluluk gereği sabit kabul edilmekle birlikte, ne tam anlamıyla "mevcûd" ne de sırf "ma'dûm" kategorisi altında değerlendirilebilmektedir. Bu durum, kelâm düşüncesinde "ne var ne de yok olan" şeklinde ifade edilebilecek bir ara statü arayışlarının teorik zeminini oluşturur. Mesele yalnızca ontolojik kategorilerin sayısına ilişkin teknik bir ihtilaf değil, varlık yükleminin kapsamı, sübût kavramının mahiyeti ve yüklem–mevsûf ilişkisinin mantıkî yapısına dair daha temel bir sorgulamadır. Zira vücûd ile adem arasında üçüncü bir mertebenin kabulü, nefy ile ispat arasında vasıta bulunmadığı ilkesine doğrudan temas etmekte, buna karşılık bazı kelâmcılar, özellikle sıfatların statüsünü açıklama bağlamında, bu ilkenin mutlaklaştırılmasının teorik güçlükler doğurduğunu ileri sürmektedirler.[734]

---

[733] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/396.

[734] Bkz: Güvenç Şensoy, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelenek Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V,* ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 1125-1160; Emre Köksal, *"İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi - Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-",* SDÜİFD 2018/1/40 (2018), 246; Richard M. Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 46/ (Nisan 2014), 225 236.

Ahvâl teorisinin ortaya çıkışını anlamak için, kelâm geleneğinde sıfat tartışmalarının doğurduğu ontolojik gerilimi merkeze almak gerekir. Zâtın nitelikleri hakkında hüküm kurmaya çalışan kelâmcı, iki uç arasında sıkışır: Sıfatların zâtın aynısı kabul edilmesi veya zâta zâid müstakil mevcûdlar olarak düşünülmesi. İlk yaklaşım sıfatların anlamını zayıflatırken, ikinci yaklaşım özellikle ilâhiyyât alanında teaddüd-i kudemâ gibi ciddi sonuçlara yol açar. Bu gerilim, sıfatların gerçekliğini korurken zâtın birliğini zedelemeyecek ara bir kavramsallaştırma ihtiyacını doğurmuştur. Ahvâl teorisi bu ihtiyaca cevap olarak, zâtın nitelenmesini mümkün kılan fakat mevcûd–ma‘dûm dikotomisine indirgenemeyen bir ontolojik statü önerir. “Hâl”, ne bağımsız bir varlık ne de salt yokluk olarak tasavvur edilir, zât hakkında kurulan nitelemelerin doğruluk zeminini açıklayan ara bir kategori işlevi görür. Böylece sıfatlar, zâta eklenen müstakil varlıklar hâline getirilmeksizin temellendirilir ve zâtın birliği korunur. Bu yönüyle hâl kavramı, ontolojik çoğalmaya yol açmadan niteleme dilini muhafaza etme çabasının teorik ifadesidir.[735]

Ahvâl teorisinin teşekkülünü anlamada belirleyici husus, kelâmın yalnızca zât ve sıfatların ontolojisiyle değil, zât hakkında kurulan hükümlerin yapısıyla da ilgilenmesidir. Kelâmcı açısından “Allah âlimdir”, “cevher mütehayyizdir” veya “araz kâim bi’l-mahaldir” gibi önermeler, basit dilsel ifadeler değil, ontolojik taahhütler içeren hükümlerdir. Bu tür önermeler özne–yüklem formunda kurulmakla birlikte, asıl mesele dilsel değil metafiziktir: Yüklemin özneye nispeti gerçeklikte neye tekabül eder? Başka bir ifadeyle, bu nispetin ontolojik zemini nedir? Problem yüklemin statüsü etrafında yoğunlaşır. Zira bir şey hakkında “X’tir” denildiğinde, yüklemin özneyle ilişkisi açıklama gerektirir. Yüklem öznenin aynısı kabul edilirse ifade ettiği anlam müstakil bir içerik olmaktan çıkar. Öznenin dışında zâid bir mevcûd sayılması hâlinde ise her yüklem nispeti yeni bir varlık kabulünü gerektirir. Özellikle ilâhiyyât alanında bu yaklaşım, zâta eklemlenen mevcûdların çoğalması gibi ciddi ontolojik sonuçlar doğurur. Böylece kelâmcı, isnadın zorunlu kıldığı bu iki uç arasında teorik bir açmazla karşılaşır. Ahvâl teorisi, bu açmaza yönelik bir ara çözüm teşebbüsüdür. Teori, yüklemin özneye nispetinde zorunlu görülen “mevcûd olma” varsayımını askıya alır ve yüklemin ontolojik karşılığını farklı bir statüde

[735] Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/190-192; Orhan Şener Koloğlu, “Mu’tezile Ekolü”, *Metafizik,* ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/20.

temellendirir. Buna göre yüklem, bağımsız bir mevcûd olarak tasavvur edilmeksizin, özne hakkında doğru hüküm kurulmasını mümkün kılan bir ilkeye dayanır. "Hâl" kavramı bu bağlamda, isnadın ontolojik maliyetini azaltan bir kategori işlevi görür: Yüklemin ifade ettiği anlam korunur, ancak bu anlam mevcûdiyet dairesine dâhil edilmez. Böylece "X'tir" formundaki hükümler, yeni varlık kabullerine başvurulmaksızın açıklanabilir.[736]

4.2.1. Haller Nazariyesinin Tarihsel Süreci ve Mezhebî Konumlanışı

Kelâm geleneğinde hâllerin kabul edilip edilmemesi meselesi, erken dönemden itibaren tartışmalı bir konu olmuş ve bu hususta farklı tutumlar ortaya çıkmıştır. Hâl teorisini sistematik biçimde ortaya koyan ilk isim genellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî olarak kabul edilir.[737] Bununla birlikte bu kavramsallaştırmanın bütünüyle yeni bir içerik ihdas ettiği söylenemez. Nitekim Bâkıllânî ve Cüveynî'nin de işaret ettiği üzere, Ebû Hâşim öncesi literatürde benzer işlevlere sahip bazı anlamların "vücûh" ve "itibâr" gibi kavramlar aracılığıyla ifade edilmiştir. Bu durum, ahvâl anlayışının kelâm düşüncesine dışarıdan eklemlenmiş bir unsur olmadığını göstermektedir. Aksine önceki tartışmalarda dağınık biçimde mevcut olan unsurlar, Ebû Hâşim tarafından sistematik bir çerçeveye kavuşturulmuştur. Dolayısıyla ahvâl teorisi, yeni bir ontoloji kurmaktan ziyade mevcut kavramsal imkânların yeniden düzenlenmesi olarak değerlendirilmelidir.[738]

Ebû Hâşim'le beraber bazı Mu'tezile âlimleri ile Cüveynî gibi bazı Sünnî kelâmcılar hâllerin ispatını savunmuştur. Bu çerçevede teorinin yalnızca Mu'tezilî düşünceye mahsus olmadığı, Eş'arî çevrelerde de belirli ölçüde karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bazı mütekellimler, bu yaklaşımın izlerinin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin doktrininde zımnî olarak mevcut olduğunu ileri sürmüşlerdir.[739] Buna

[736] Mehmet Aktaş, *"İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'Tezilî Eğilimi",* Kader 20/1 (Haziran 2022), 46-48.
[737] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 127.
[738] Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi,* Doktora Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2020), 122-123.
[739] Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi,* 122-123.

karşılık Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu ile Mu‘tezile’nin ilk dönem âlimleri hâlleri nefyetme eğilimindedir.[740]

Bâkıllânî’nin bu konudaki tutumu yeknesak değildir. Onun, eserlerinde hâlleri bazen nefyettiği, bazen ise ispat ettiği görülür. Bu durum her iki yaklaşımın imkânlarını sınamaya yönelik metodolojik bir tutum olarak yorumlanabilir.[741] Nitekim Âmidî bu tereddüde işaret ederken,[742] bazı eserlerinde Bâkıllânî’yi hâl teorisini benimseyenler arasında zikreder.[743] Şehristânî ise daha net bir değerlendirme yaparak, Bâkıllânî’nin başlangıçtaki tereddütlerinin ardından hâl teorisini benimsediğini ifade eder.[744] Cüveynî’ye göre Bâkıllânî’nin hâl görüşünü Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’ye nispet etmesi ise doğrudan bir nakil değil, onun ifadelerinden hareketle yapılan bir istinbattır. Cüveynî bu nispeti kabul etmez ve Eş‘arî’nin eserlerinin incelenmesi hâlinde hâlleri nefyeden bir yaklaşımın öne çıktığını belirtir.[745]

Haller teorisini benimsseyen Cüveynî, meseleyi bir örnek üzerinden açıklar. Buna göre ilim bir mahalde kâim olduğunda ve o mahal “âlim” olarak nitelendirildiğinde, kelamcıların çoğunluğu ve Mu‘tezile’nin selef âlimlerine göre bu nitelik ilmin aynısı değildir, ancak ilme zâit müstakil bir varlık olarak da kabul edilmez. Buna karşılık el-Cübbâî, ilmin bir mahalde kâim olmasının o mahal için âlim olmayı gerektirdiğini, mahallin “âlim oluşunu” ilimden ve zâttan zâit bir hâl olarak değerlendirir. Bu anlayışta hâl, ma‘lûl olarak kabul edilir, ilim ise bu hâlin illeti ve mûcibi sayılır.[746] Cüveynî, hâl meselesinin kelâm ilmindeki merkezi konumunu özellikle vurgular. Ona göre, iki yaklaşım arasında tercih yapılacaksa, hâllerin ispatı daha güçlü görünmektedir. Bu değerlendirme, illetlerin hükümlerinin

[740] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/407; Cüveynî, *el-İrşâd,* 79; Âmidî, *Gâyetü’l-merâm,* 27; Mahmut Ay, *Sadruşşerî’ada Varlık Ta’dîlu’l-‘ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması* (İstanbul: İsmat Yayıncılık, 2006), 130.
[741] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 629.
[742] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/407.
[743] Âmidî, *Gâyetü’l-merâm,* 27.
[744] Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm,* 127.
[745] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 631.
[746] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 629.

temellendirilmesinde hâl kavramının oynadığı belirleyici role dayanır. Zira illetler, nazarî bilginin dayandığı temel unsurlar olarak kabul edilmektedir.[747]

Gazzâlî ise hâller meselesini müstakil bir başlık altında ele almamakla birlikte, sıfatlar konusundaki yaklaşımıyla bu teoriyi reddeder. Ona göre ilmin zâtla kaim olmasının ayrıca "âlimlik" adı verilen bir hâl doğurduğu iddiası isabetli değildir, bilakis bu tür bir ayrım vehmîdir ve âlimlik doğrudan ilmin kendisine ircâ edilmelidir.[748]

Âmidî, hâllerin ispatına dair delillerin incelenmesine geçmeden önce, "hâl" kavramının anlamının tahkik edilmesi ve kısımlarının belirlenmesinin metodolojik bir zorunluluk olduğunu belirtir. Bu yaklaşım, nefy ve ispat eksenindeki tartışmaların ortak bir kavramsal zeminde yürütülmesini sağlamayı amaçlar. Böylece ihtilafın lafzî belirsizliklerden değil, doğrudan nazarî ilkelerden kaynaklanması hedeflenir.

4.2.2. Hâl Kavramının Tanımı ve Tanımlanabilirliği Meselesi

Âmidî, hâl kavramının tanımlanabilirliği meselesini öncelikle metodolojik bir problem olarak ele alır ve bu bağlamda Cüveynî'nin yaklaşımını aktarır. Buna göre hâlin tanımı, klasik mantıkta kullanılan anlamıyla bir had veya resm yoluyla değil, ancak kısımları ve mertebeleri zikredilmek suretiyle mümkün olabilir. Zira had ve resm, tanımlanan kavramın kapsamını bütünüyle kuşatmayı gerektirir, ne ondan daha dar ne de daha geniş olmalıdır. Bu eşitliğin sağlanamaması hâlinde hâlin tanımı yine bir hâl aracılığıyla temellendirilmiş olur. Zira bu durumda tanım, hâlleri ancak hepsinin iştirak ettiği müşterek bir anlam üzerinden kapsayabilecektir. Ancak anlamlar arasındaki bu iştirak veya ayrışmanın kendisi de söz konusu teoride, onlara zâit bir hâl olarak değerlendirilmektedir. Böylece tanım girişimi kaçınılmaz biçimde hâlin hâl ile açıklanması sonucunu doğurur.[749]

Âmidî, bu yaklaşımın ciddi teorik güçlükler içerdiğini belirtir. Ona göre hâlin tanımlanamazlığını savunan kimse açısından iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal, zâtların mutabakat ve ihtilafının hâller aracılığıyla gerçekleştiğini, buna

[747] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 631.
[748] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 197.
[749] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/407; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 27-28; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 127.

karşılık hâllerin kendi aralarındaki mutabakat ve ihtilafın doğrudan kendi zâtları itibarıyla temellendirildiğini kabul etmektir. Bu yaklaşım hâl teorisini benimseyenlerin tipik tutumunu yansıtır. İkinci ihtimal ise zât ile hâl arasında böyle bir ayrımın reddedilmesidir. Âmidî, her iki ihtimali de eleştiriye tâbi tutar ve kendi yaklaşımını şu ilke üzerinden temellendirir: Bir şeyin mutabakat ve ihtilafının kendisiyle gerçekleştiği her unsur bir hâldir. Bu ilke kabul edildiğinde zât ile hâl arasında yapılan ayrımın dayanağı ortadan kalkar. Şayet bu ayrım bütünüyle reddedilirse, bu defa hâllerin de mutabakat ve ihtilafla nitelenmesi zorunlu hâle gelir. Zira hâller, illetli ve illetsiz şeklindeki taksimleri itibarıyla "hâl olma" bakımından ortaklık arz eder. Bu ortaklığın izahı ise mutabakat ve ihtilafın kabulünü gerektirir. Bu noktada Âmidî'nin yönelttiği temel tenkit şudur: Hâller arasındaki mutabakat ve ihtilafın kendilerinden zâit unsurlarla gerçekleştiği kabul edilirse ve bu zâit unsurlar da bir hâl sayılırsa, hâlin hâl ile sabit kılınması gibi döngüsel bir sonuçtan kaçınmak mümkün değildir. Dahası hâlin had yoluyla tanımlanamayacağını ileri süren yaklaşım taksim yoluyla aynı probleme sürüklenmektedir. Zira taksim ayırt edici bir unsurun varlığını gerektirir ve bu ayırt edici unsur da aynı teorik çerçevede bir hâl olarak değerlendirilmektedir. Bu itibarla taksim yöntemi, mantıkî sonuçları bakımından hadden daha az problemli değildir.[750]

Cüveynî'nin eserleri bu mesele özelinde incelendiğinde, hâllerin tanımlanamazlığına dair açık ve kategorik bir ifadeye doğrudan rastlanmadığı görülmektedir. Bununla birlikte *eş-Şâmil*'de hâller bahsine girişte, klasik tertibin aksine genel bir tanımın verilmemesi ve doğrudan tartışmalara geçilmesi dikkat çekicidir. Müteakiben hâller illetli ve illetsiz şeklinde taksim edilmekte ve her bir kısmın tanımı ayrıca yapılmaktadır.[751] Bu yöntem, genel bir tanımın imkânına yönelik bir tereddütle uyumlu görünmektedir. Bununla birlikte metodolojik bir ihtiyat payı bırakmak gerekir, zira tanımın zikredilmemesi zorunlu olarak tanımın imkânsız olduğu anlamına gelmez. Nitekim *İrşâd*'da hâller, "var olanın, yokluk ve varlıkla nitelenmeyen sıfatı" şeklinde genel bir çerçevede tarif edilmektedir.[752]

[750] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/407-408; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 27- 28.
[751] Bkz: Cüveynî, *eş-Şâmil,* 629.
[752] Bkz: Cüveynî, *el-İrşâd,* 78.

Öte yandan Âmidî'nin *Gâyetü'l-merâm* eserinde, hâller bahsinin giriş kısmı *Ebkârü'l-efkâr* ile büyük ölçüde paralellik arz etmekle birlikte, ilgili itirazın nispetinde terminolojik bir farklılık dikkat çekmektedir. *Ebkâr*'da söz konusu görüş açık biçimde Cüveynî'ye isnat edilirken, *Gâyetü'l-merâm*'da daha ihtiyatlı bir ifadeyle "mütekellimlerden biri" şeklinde anonim bir atfa başvurulmaktadır. Bu durum ilgili değerlendirmenin belirli bir şahsa değil, daha geniş bir tartışma geleneğine dayandığını düşündürmektedir. Dolayısıyla Âmidî'nin burada aktardığı yaklaşımın, doğrudan tarihî bir nakilden ziyade, benzer nazarî problemlerden hareketle geliştirilmiş bir tahlil veya yeniden inşa mahiyetinde olması muhtemeldir.[753]

Âmidî hâllerin tanımlanamayacağı yönündeki iddiaları eleştirel bir incelemeye tâbi tutup bu yaklaşımı reddettikten sonra hâl kavramına dair çerçeveleyici bir tanım teklif eder. Buna göre hâli kabul edenlere göre hâl, "mevcut ve ma'dûm olmakla nitelenmeyen bir varlığa nispet edilen her türlü ispâtî sıfattan ibarettir."[754] Âmidî, bu tanımın unsurlarını tahlil ederek her bir kaydın işlevini açıklığa kavuşturur. Tanımda yer alan "ispâtî sıfat" kaydı, selbî sıfatları kapsam dışına çıkarmaya yöneliktir. Böylece hâl kategorisinin, nefy ifade eden değil, olumlayıcı içerik taşıyan nitelikleri konu edindiği belirtilmiş olur. "bir varlığa…" kaydı ise mahiyetin özdeşlik tarzında ifade edilen zorunlu niteliklerini hâl kapsamı dışında bırakmayı amaçlar. Bu çerçevede "cevherin cevher olması" veya "arazın araz olması" benzeri, şeyin kendisiyle özdeş kabul edilen mahiyet hükümleri hâl olarak değerlendirilmez. Ayrıca Mu'tezilî kabule göre cevher ve arazın yokluk hâlinde tasavvur edilen sübûtî nitelikleri de hâl sayılmaz, çünkü bunlar mevcut bir varlığa nispet edilen ispâtî sıfatlar değildir.[755]

Tanımda yer alan "ne mevcut ne de ma'dûm olmakla nitelenmeyen" kaydı ise vücûdî sıfatların dışlanmasına yöneliktir. Bu bağlamda ilim, kudret, siyahlık ve beyazlık gibi sıfatlar doğrudan vücûdî içerik taşıdıkları için hâl kategorisinin dışında bırakılır. Bununla birlikte burada dikkat çekici bir istisna söz konusudur ki bu "vücûd" sıfatıdır. Vücûdu zâta zâid kabul eden anlayışta vücûd, ne mevcut ne de

[753] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/407; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 27.
[754] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/408; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 28.
[755] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/408.

ma‘dûm olmakla nitelenen müstakil bir kategori olarak telakki edilmekte ve bu yönüyle hâl kapsamında değerlendirilmektedir.[756]

4.2.3. Hallerin Taksimi ve Temellendirilmesi

Âmidî, hâl kavramının mahiyetine dair yaptığı tanımlamanın ardından, hâlleri, onu kabul edenlerin görüşlerini esas alarak, illetli (muallel) ve illetsiz (gayr-i muallel) olmak üzere iki ana kısım altında tasnif eder. İlletli hâl, zâta, zâtta kâim bulunan bir anlam sebebiyle nispet edilen ve bu anlam aracılığıyla sabit olan hâl olarak tarif edilir. Başka bir deyişle, bu tür hâller zâtın kendisinden değil, onda kâim olan bir sıfata dayanır. “Âlimin âlim oluşu” ve “kâdirin kâdir oluşu” gibi nispetler bu kategoriye girer. Zira bu nitelikler doğrudan zâta değil, zâtta kâim olan ilim ve kudret sıfatlarına ircâ edilmekte, dolayısıyla söz konusu hâller bu sıfatlarla illetli kabul edilmektedir.[757] Ebû Hâşim ve onu takip eden Mu‘tezilî âlimler ile hâller teorisini benimseyen bazı Sünnî kelâmcılar, özellikle hayat sıfatı ve ona bağlı nitelikler ile kevnler kategorisinde değerlendirilen oluş ve durumların, bulundukları mahalle nispetle illetli hâller meydana getirdiği hususunda müşterek bir kabul sergiler.[758]

İlletsiz hâl ise zâta, zâtta kâim herhangi bir mâna veya sıfata dayanmaksızın nispet edilen hâl olarak tanımlanır. Bu tür hâller, zâtta bulunan bir illet sebebiyle değil, doğrudan zât itibarıyla sabit kabul edilir. Âmidî’nin verdiği örnekler arasında, vücûdu zâta zâid kabul eden anlayışta “vücûd” sıfatı ve buna bağlı bazı nitelikler yer alır. Ayrıca cevherin mütehayyiz veya müteharrik oluşu gibi zâtın varlık tarzıyla irtibatlı belirlenimler de bu kapsamda değerlendirilir.[759]

Cüveynî hâller teorisinin kapsamını ve işleyişini açıklarken özellikle hayat sıfatı etrafında şekillenen bir ayrımı merkeze alır. Buna göre bir mahalde sübûtu, o mahallin hayy olmasını şart koşan her mâna hâllerin ispatını benimseyenlere göre mahal için ayrıca bir hâlin mûcibidir. Kudret, irade ve benzeri sıfatlar, varlıklarının tahakkuku hayat şartına bağlı olan nitelikler olarak bu çerçevede değerlendirilir.

---

[756] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/409.
[757] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/409; Âmidî, *Gâyetü’l-merâm,* 29; Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl,* 2/97-98; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm,* 127.
[758] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/409; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm,* 128; Bkz: Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hıristiyan ve Yahudi Kelâmı,* çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 141.
[759] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/410; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm,* 128.

Hatta bu yaklaşımda bizzat hayatın kendisi dahi mahal için bir hâlin mûcibi sayılır.[760] Buna karşılık ne hayat kapsamında yer alan ne de sübûtunda hayatın şart koşulduğu ve ayrıca kevnler kategorisine dâhil edilmeyen sıfatlar bakımından farklı bir yaklaşım benimsenir. Siyahlık ve beyazlık gibi arazî nitelikler hakkında Ebû Hâşim Cübbâî, bunların bulundukları mahal için zâid bir hâl gerektirmediğini ileri sürer. Zira kevnler, hayatın şart olduğu sıfatlar ve bizzat hayat, ancak bulundukları şeyin âlim, kâdir, hayy veya müteharrik oluşunun bilinmesi yoluyla idrak edilebilir. Buna karşılık siyahlık ve beyazlık gibi nitelikler, doğrudan duyusal tecrübeye konu olan ve herhangi bir nazarî vasıta gerektirmeksizin algılanabilen sıfatlardır. Bu nedenle ilk grupta yer alan sıfatlar için illet ve buna bağlı hâl kabul edilirken, ikinci grupta böyle bir gereklilik öngörülmez.[761]

Bu ayrımı sistematik hâle getiren temel ilke, hâllerin ta'lîl edilebilen ve ta'lîl edilemeyen şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Ta'lîl edilebilen hâller, zâta kâim mânalardan kaynaklanan ve zât için sabit olan nispetleri ifade eder. Ta'lîl edilemeyen hâllerin tespiti ise daha soyut bir ölçüte dayanır: Nefye ircâ edilemeyen ve mevsûfun varlığına dair bilginin, o vasfa dair cehaletle birlikte tasavvurunu imkânsız kılmayan her nitelik hâl olarak kabul edilir. Bu ölçüt, hâl kavramının sınırlarını tayin eden genel bir ilke işlevi görür. Ebû Hâşim'in bu ayırımdaki dayanağı, sıfatların kavranma biçimleri arasındaki farka dayanır. Kevnler, hayatın şart olduğu sıfatlar ve bizzat hayat, ancak bunların bulunduğu şeyin âlim, kâdir, hayy veya müteharrik olduğunun bilinmesi yoluyla idrak edilebilir. Buna karşılık siyahlık ve beyazlık gibi arazî sıfatlar, doğrudan duyularla algılanan niteliklerdir. Bu nedenle bu tür sıfatların varlığını bilmek için bulundukları şeyin ayrıca "siyah" veya "beyaz" olarak nitelendirilmesine ihtiyaç duyulmaz. Ebû Hâşim'in ilk grupta illet kabul edip ikinci grupta bunu reddetmesi, bu epistemik ayrımdan kaynaklanmaktadır.[762]

Cüveynî, bu ayırımı daha genel bir kaide çerçevesinde formüle eder. Buna göre bir şey önce "mevcûd" olmakla nitelenip ardından bu mevcûdiyete zâit olarak cevherin mütehayyiz oluşu veya arazın ilim, cehl, irade yahut kudret gibi sıfatlarla tavsif edilmesi hâlinde, bu zâit nispetler hâllerin ispatını benimseyenlere göre "hâl"

[760] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 629.
[761] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/409; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 29; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 629; Bkz: Osman Demir, "Cüveynî'de ahvâl teorisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 20 (2008), 66.
[762] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/409.

statüsünde değerlendirilir. Buna karşılık hâlleri nefyedenler, bu nitelikleri zâtın aynısı kabul ederek müstakil bir ontolojik kategori ihdasını reddeder. Cüveynî bu ilkeyi somut bir örnekle temellendirir. Cevherin mütehayyiz oluşu, nefyî bir vasfa indirgenemediği gibi cevherin varlığı bilindiği hâlde bu niteliğin bilinmemesi de tasavvur edilebilir. Bu nedenle söz konusu vasıf hâl olarak değerlendirilir. Buna karşılık hudûs, aynı kapsamda ele alınmaz, zira hudûs zâta zâit müstakil bir hâl olmayıp öncesinde bir ademin tasavvurunu içeren nefyî bir anlam taşır. Bu yönüyle hudûsun hâl kategorisi dışında bırakılması gerekir.[763]

Âmidî bu ayırımın dayandığı gerekçeyi eleştirirken illet ile bilgi arasındaki mantıkî öncelik problemine dikkat çeker. Ona göre bir illetin varlığına, ona bağlı hükümden hareketle ulaşılabilmesi ancak önceden o hükmün bu illete bağlı olduğunun bilinmesini gerektirir. Eğer bir vasfın, kendisine delâlet eden hükümlere dayanarak illet kılınması reddedilirse, bu durumda bilgi ile illet arasında bir devr ortaya çıkar. Zira hükmün illet oluşu bilinmeden hükümden illete, illet bilinmeden de hükmün illet oluşuna intikal mümkün değildir. Bu tür bir devr ise aklen imkânsızdır. Âmidî, eleştirisini kevnler ve arazlar üzerinden somutlaştırır. Hareket örneğinde, hareketin bazen tabiî, bazen iradî olabildiğini, iradî hareketlerde hayatın şart koşulmasına karşılık tabiî hareketlerde böyle bir şartın aranmadığını belirtir. Bununla birlikte bu ontolojik farklılığa rağmen, her iki hareket türünün de mahalli "hareketli kılması" bakımından epistemik bir farklılık göstermediğine işaret eder. Başka bir ifadeyle, bu nispetlerin bilinirliği açısından iki hareket türü arasında belirgin bir ayrım tesis etmek güçtür.[764]

Bu bağlamda Âmidî, ashâbından bazı âlimlere nispet edilen bir görüşü de tartışır. Buna göre iradî hareket, mahallin "hareketli oluşu" hâlinin illeti kabul edilirken, tabiî hareket bu kapsamda değerlendirilmez. Ancak Âmidî, bu ayrımın sahih olduğu varsayılsa dahi keyfîlikten kurtulamayacağını ileri sürer. Zira aynı kategoriye dâhil olan arazlar arasında yalnızca bu ölçüte dayanarak yapılan bir ayrımın kavramsal ve ontolojik temeli yeterince açık değildir.[765]

---

[763] Cüveynî, *el-İrşâd,* 630-631.
[764] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/409 – 410; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 29-30.
[765] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/410.

Âmidî hâller teorisinde illet isnadının tutarlı ve genel ilkeler çerçevesinde kurulması gerektiğini vurgular. Arazlar arasında bilinirlik veya illetle irtibat bakımından yapılan ayrımların sağlam bir nazarî temele dayanmadıkça ikna edici olmayacağı açıktır. Bu çerçevede hâller teorisini benimseyenler arasında dahi daha temkinli ve sistematik bir yaklaşımın tercih edilmesi gerektiği ortaya konulmaktadır.

4.2.4. Hâllerin Ontolojik ve Epistemolojik Statüsü

Âmidî, hâller teorisinin en problematik yönlerinden biri olan ontolojik statü meselesini ele alırken, hâli kabul eden düşünürler arasında belirli bir müşterek zeminin bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre hâller, ne "mevcûd" ne de "ma'dûm" kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir. "Şey" ile "mevcûd"u aynı anlam çerçevesinde ele alan Ehl-i sünnet kelâmcıları açısından hâller, aynı zamanda ne "şey" olarak nitelenebilmekte ne de mutlak anlamda "şey değildir" hükmüne konu olmaktadır. Buna karşılık Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, hâllerin "şey" olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği hususundaki yaklaşımı daha ihtiyatlı ve tereddütlü bir mahiyet arz etmektedir. Bu durum, hâlin ontolojik düzlemde kesin kategoriler içerisine yerleştirilmekten kaçınılan ara bir statüye sahip olduğunu göstermektedir.[766]

Hâllerin bilinebilir olup olmadığı, kudret ve iradenin konusu hâline gelip gelemeyeceği, ayrıca onlar hakkında haber verilmesi ve dilsel düzlemde zikredilmelerinin mümkün olup olmadığı gibi meseleler, tartışmanın epistemolojik boyutunu teşkil etmektedir. Ebû Hâşim ve onu takip eden bazı Mu'tezilî âlimler, hâllerin "malûm" olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşım, onların "şey" kavramına yükledikleri anlam ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim Ebû Hâşim'e göre "şey" malûm olanı ifade etmektedir. Buna göre hâllerin malûm kabul edilmesi onların zorunlu olarak "şey" kategorisine dâhil edilmesini gerektirir. Oysa "şey", ya mevcut olan yahut varlıkla belirli bir irtibat içerisinde bulunan bir gerçekliğe delâlet etmektedir. Hâller ise bu iki kategoriden hiçbirine tam anlamıyla dâhil değildir. Dolayısıyla hâllerin "şey" olarak kabul edilmesi Mu'tezile'nin kendi ontolojik kabulleriyle çelişki doğurmaktadır. Bununla birlikte hâllerin bütünüyle "meçhul" sayılması da mümkün görülmemektedir. Zira Mu'tezilî bilgi teorisinde cehalet,

[766] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/410.

mutlak bir yokluk hâli değil, ilmin özel bir türü olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple hâller, ne tam anlamıyla bilinen ne de bütünüyle meçhul kabul edilen, iki kategori arasında konumlanan ara bir ontolojik ve epistemolojik statüye sahip görünmektedir. Bu çerçevede hâllerin kudret ve iradenin doğrudan konusu olamayacağı, ayrıca müstakil biçimde zikredilemeyeceği yahut haklarında bağımsız olarak haber verilemeyeceği sonucuna ulaşılmaktadır. Söz konusu nispetler ancak hâlin zâta bağlı olarak değerlendirilmesi durumunda anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla bilinen, murâd edilen, makdûr olan veya hakkında haber verilen şey, hâlin kendisi değil, hâliyle birlikte düşünülen zâtın bütünüdür.[767]

Buna karşılık hâller nazariyesini benimseyen bazı Ehl-i sünnet kelâmcıları, hâllerin bizzat kendilerinin bilinir olduğunu ve diğer epistemik nispetlere doğrudan konu teşkil edebileceğini savunmuşlardır.[768] Cüveynî bu yaklaşımı açık biçimde benimsemekte ve hâllerin kendi başlarına malûm, makdûr, murâd, medlûl ve mezkûr olduğunu ileri sürmektedir. Cüveynî'nin bu görüşü, bilgi türleri arasındaki ayrım üzerinden temellendirilmektedir. Buna göre bir kimsenin zâtı bilmesi, o zâta ait bütün hâlleri de zorunlu olarak bildiği anlamına gelmez. Zâtın belirli bir hâl üzere bulunduğunun sonradan öğrenilmesi, yeni bir bilginin elde edildiğini göstermektedir. Bu sebeple ikinci bilginin, ilk bilgiyle özdeş kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrıca zâtın kendisi zarurî bilgiyle bilinebilirken, onun belirli bir hâl üzere oluşu nazarî bilginin konusunu teşkil etmektedir. Tek bir malumun aynı anda hem zarurî hem de nazarî bilgiye konu olması ise epistemolojik açıdan kabul edilemez görülmektedir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre bu iki istidlâl, hâllere ilişkin bilginin zâta ilişkin bilgiden açık biçimde ayrıldığını ortaya koymaktadır.[769]

Cüveynî bu görüşe yöneltilebilecek muhtemel itirazları da ele almaktadır. Muhalif yaklaşım, zâtın bilinmesiyle birlikte ona ait hâllerin de zorunlu olarak idrak edilmiş olacağını ileri sürmektedir. Ancak Cüveynî, hâlleri müstakil birer malum olarak kabul etmeyen bir yaklaşımın, buna rağmen onların idrak edilebilir olduğunu ileri sürmesini ciddi bir tutarsızlık ve tenakuz olarak değerlendirmektedir. Zira ona

[767] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/410; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 30; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 642; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 128-129.
[768] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/410.
[769] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 642-643.

göre bilinir olmayan bir şeyin idrak edilebilir sayılması epistemolojik bakımdan savunulabilir değildir.[770]

Âmidî ise söz konusu ihtilafı nihai tahlilde kavramsal ve lafzî bir farklılaşma olarak değerlendirmektedir. Buna göre Ebû Hâşim'in hâllerin bilinir olmadığını söylemesi, hâlin zâttan bağımsız ikinci bir malum olarak kabul edilmemesi anlamına gelmektedir. Buna karşılık Ehl-i sünnet kelâmcılarının hâllerin bilinirliğini savunmaları ise ilmin hâllere taalluk edebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Âmidî'ye göre bu iki yaklaşım arasında hakikî ve özsel bir çelişki değil, kavramsal çerçevenin farklılaştırılmasından kaynaklanan bir ayrım bulunmaktadır. Benzer bir durum, hâllerin kudret, irade, zikr ve ihbâr gibi nispetlere konu edilmesi meselesinde de ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu nispetler hâlin zâttan bağımsız bir gerçeklik olarak ele alınmasıyla değil, zâta nispet edilmesi temelinde anlam kazanmaktadır.[771]

4.2.5. Halleri Nefyedenlerin Delilleri

Âmidî, hâllerin nefyini savunan Ehl-i sünnet kelâmcılarının ileri sürdüğü delilleri aktararak bunları değerlendirmeye tâbi tutar. Bu bağlamda özellikle iki temel istidlâl üzerinde durur. İlk istidlâl, varlık ile yokluk arasındaki mantıkî ikiliğe dayanmakta ve nefy ile ispat arasında üçüncü bir mertebenin imkânsızlığı ilkesini esas almaktadır. Buna göre bir şey ya mevcuttur ya da mevcut değildir, bu iki durum arasında aklen tasavvur edilebilir bir ara durum yoktur. Bu çerçevede hâllerin mevcut olduğu kabul edildiğinde bu durum hâl kavramının tanımıyla çelişir. Zira hâli kabul edenlere göre hâl, varlıkla nitelenen bir gerçeklik değildir. Ayrıca bu kabul, hâdis olan her mevcûdun zorunlu olarak cevher veya araz olması gerektiği yönündeki ontolojik taksimi devreye sokar. Oysa bu kategorilerin hiçbiri hâl olarak değerlendirilemez. Bu durumda geriye onların ma'dûm olması ihtimali kalır. Ancak hâllerin ma'dûm sayılması da teorinin temel kabulleriyle bağdaşmaz. Zira ma'dûm, menfî ve sabit olmayan bir mahiyete delâlet ederken, hâller savunucularına göre sabit ve ispâtî sıfatlardır. Bu durumda hâller ne mevcut ne de ma'dûm olarak tutarlı biçimde temellendirilebilir.[772] Âmidî de bu akıl yürütmenin mantıkî yapısı itibarıyla

[770] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 642-643.
[771] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/411; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 30.
[772] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/411-412; Bâkillânî, *et-Temhîd,* 201; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 639; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 130.

güçlü olduğunu ve hâller teorisine yöneltilen en kuvvetli itirazlardan birini teşkil ettiğini belirtir.[773]

Buna karşılık Cüveynî, delilin dayandığı öncüllerin epistemik statüsünü sorgular. Ona göre vücûd ile nitelenmeyenin zorunlu olarak müntefî olduğu yönündeki hüküm zarurî değil nazarîdir. Bu durumda söz konusu ikili tasnifin mutlaklığı tartışmaya açılır ve vücûd ile adem dışında, vücûda tâbi olmakla birlikte doğrudan onunla nitelenmeyen bir vasıf kategorisinin tasavvuru mümkün hâle gelir. Dolayısıyla delil, hâllerin imkânsızlığını zorunlu olarak ortaya koymamaktadır. Bu bağlamda Cüveynî, hâllerin "şey" olarak da nitelenemeyeceğini ifade eder. Bununla birlikte "şey olmamak" ile "müntefî olmak" arasında zorunlu bir özdeşlik kurulamayacağını belirtir. Zira ona göre vücûd ile nitelenmemek, zorunlu olarak ademle özdeş kabul edilmez.[774]

İkinci istidlâl, zâtlar arasındaki temâsül ve ihtilâfın hâller aracılığıyla temellendirilmesi varsayımını sorgulamaktadır. Bu çerçevede hâllerin kendi aralarındaki statüsü bakımından çeşitli ihtimaller üzerinden tasnif edilir: hâllerin her yönden mütemâsil olması, her yönden farklı olması, kısmen benzer kısmen farklı olması yahut bu niteliklerin hiçbirini taşımaması. Bu ihtimallerin her biri sorunlu sonuçlara götürür. Hâllerin tamamen mütemâsil kabul edilmesi, zâtlar arasındaki ihtilâfı açıklamayı imkânsız kılar. Buna karşılık tamamen farklı kabul edilmeleri temâsülü temellendirmeyi güçleştirir. Hem benzer hem farklı olduklarının ileri sürülmesi açık bir çelişki doğururken, hiçbirini taşımadıkları iddiası da temâsül ve ihtilâfın kaynağını ortadan kaldırır.[775]

Delil ayrıca temâsül ve ihtilâfın kaynağını da sorgular. Şayet temâsül ve ihtilâf hâllerin kendi zâtlarından kaynaklanıyorsa aynı durumun zâtlar için de geçerli olması gerekir ve böylece hâllere ihtiyaç kalmaz. Buna karşılık bu niteliklerin hâllere zâid başka bir unsurla sabit olduğu kabul edilirse "hâlin hâl ile sabit kılınması" sonucu ortaya çıkar ve bu da teselsüle yol açar. Bu sebeple istidlâl, hâllerin müstakil bir ontolojik kategori olarak kabulünü problemli görür. Âmidî de bu akıl yürütmenin

[773] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/412.
[774] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 639-641.
[775] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/412-413; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 641.

isabetine işaret ederek söz konusu delilin hâller teorisine yöneltilen güçlü bir tenkit içerdiğini belirtir.[776]

Cüveynî ise bu akıl yürütmenin de bağlayıcı olmadığını savunur. Ona göre hâllerin ne vücûd ne de adem ile nitelenmediği kabul edildikten sonra, temâsül ve ihtilâf kavramları üzerinden yürütülen itiraz bağlayıcılığını yitirir. Zira temâsül ve ihtilâf, esas itibarıyla mevcûdât hakkında kullanılan niteliklerdir. Hâllerin bu kategorinin dışında konumlandırılması mümkün görüldüğünde söz konusu vasıfların hâller hakkında zorunlu biçimde uygulanmasını gerektiren bir sebep kalmaz. Bu durumda delilin kurduğu mantıkî çerçeve, hâller teorisinin öncüllerini baştan mevcut varlık tasnifine indirgemiş olmaktadır. Cüveynî bu eleştirisini desteklemek üzere kadîm sıfatlar tartışmasına da atıfta bulunur. Mevcûd oldukları kabul edilen kadîm sıfatların temâsül ve ihtilâfı konusunda dahi ispat ehlinin bir kısmının tevakkuf ettiği dikkate alındığında, vücûd ile nitelenmeyen hâller hakkında bu tür vasıfların imkânını peşinen reddetmenin daha problemli olduğu ileri sürülür. Bu yaklaşım, temâsül ve ihtilâf kavramlarının mutlak ve evrensel kategoriler olarak değil, belirli ontolojik bağlamlara bağlı izafî nitelikler olarak değerlendirilmesi gerektiği varsayımına dayanır.[777]

Cüveynî'nin bu delile yönelik itirazları tarihsel olarak Âmidî'den önce olmasına rağmen Âmidî'nin söz konusu istidlâli "kat'î" ve "şüpheden sâlim" olarak nitelemesi ve bu itirazları açık biçimde tartışmaya açmaması dikkat çekicidir. Bu durum kelâm literatüründe delillerin nakli ile eleştirel değerlendirilmesi arasındaki ilişkinin her zaman simetrik biçimde kurulmadığını göstermektedir. Muhtemel açıklamalardan biri Âmidî'nin bu delili gelenek içerisinde yerleşik bir formülasyon olarak aktarmayı yeterli görmesidir, diğer bir ihtimal ise muhalif itirazları zımnen karşılanmış kabul etmesidir.

[776] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/412-413; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 641.
[777] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 641.

4.2.6. Hâllerin İspatına Yönelik Deliller ve Eleştiriler

Âmidi, hâllerin ispatını savunanların ileri sürdüğü delilleri nakleder ve bunları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutar.

Birinci Delil: Âmidî'nin aktardığı ilk istidlâl, ta'lîl ilkesine dayanır. Bu delil, aklî nedenselliğin geçerliliği ve illet–mâlûl ilişkisinin sıfatların temellendirilmesinde meşru bir yöntem olduğu kabulünden hareket eder. Buna göre "ilim, âlimin âlim olmasının illetidir" önermesi benimsendiğinde, bu illetin gerektirdiği mâlûlün mahiyeti sorgulanır. Bu soruya verilebilecek cevaplar üç ihtimalle sınırlandırılır: mâlûl ya zâtın kendisidir ya tesmiyedir yahut hâlin kendisidir. Birinci ihtimal, yani mâlûlün zâtın kendisi olması durumunda zât, ilim aracılığıyla belirlenmiş olur. Ancak klasik kelâm ontolojisinde zâtın bu şekilde sıfatla illetlenmesi kabul edilmez. İkinci ihtimal, yani mâlûlün tesmiye ile özdeşleştirilmesi de geçersizdir. Zira tesmiye, vaz' ve lügat alanına ait olup zorunlu değil mümkün bir işlemdir, değişmesi tasavvur edilebilir. Oysa aklî illetlerin mâlûlleri zorunlu nispetlerdir. Ayrıca tesmiye ontolojik değil dilsel bir statü arz eder ve illetin bulunduğu mahalle zorunlu olarak bağlı değildir. Bu değerlendirmeler neticesinde geriye yalnızca hâl ihtimali kalır. Böylece "âlimin âlim oluşu", ilmin zâtta kâim olmasına zâit bir hâl olarak temellendirilir.[778]

Âmidî bu istidlâlin ikna edici gücünü sınırlı görür. Delil, ta'lîl ilkesini baştan kabul ederek hâller teorisini örtük biçimde benimseyerek onu öncül hâline getirmektedir. Hâlleri nefyeden bir yaklaşım açısından ise bu çerçeve bağlayıcı değildir. Bu perspektifte "âlimin âlim oluşu", zâtta kâim olan ilim sıfatından ibarettir, bundan bağımsız bir malûl kabul edilmez. Buna ek olarak, ta'lîl yolunun sıfatların ispatında tek yöntem olduğu iddiası da ayrıca temellendirilmelidir. Böyle bir iddia ancak kapsamlı bir incelemeyle desteklenebilir ve bu tür bir temellendirme kat'î değil zannî bir değer taşır. Bu nedenle delil, hem öncüllerinin tartışmalı oluşu hem de zorunlu sonuç üretmemesi bakımından zayıf kabul edilir.[779]

Bu noktada tartışma karşılıklı eleştirilerin yoğunlaştığı bir zemine taşınır. Cüveynî, ahvâl teorisini reddedenlerin sıfatları illet–mâlûl şemasıyla açıklamalarını

[778] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/413.
[779] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/414.

problemli bulur. Ona göre illet ve mâlûl kavramlarının tutarlı biçimde kullanılabilmesi, zâta zâit fakat vücûdî olmayan belirlenimlerin, yani hâllerin kabulünü gerektirir. Buna karşılık Âmidî, bu eleştiriyi kabul etmez ve ahvâl teorisini reddeden bir sistemde illet kavramının zorunlu olarak bu çerçevede anlaşılması gerekmediğini belirtir. Ona göre illet–mâlûl ilişkisini açıklamak için hâllerin kabulü zorunlu değildir, dolayısıyla Cüveynî'nin ileri sürdüğü zorunluluk bağı ikna edici değildir.[780]

İkinci Delil: Bu delil, cevherin mütehayyiz oluşu üzerine kuruludur. Cevherin yer kaplayıcı bir mahiyete sahip olduğu hususunda ihtilaf bulunmaz. Tartışma, bu niteliğin cevherin varlığının aynısı mı yoksa ona zâit bir belirlenim mi olduğu noktasında yoğunlaşır. Delil, mütehayyizliğin cevherin varlığından zâid olduğunu epistemik gerekçelerle temellendirir. İlk olarak, cevherin varlığını bilmek ile mütehayyiz oluşunu bilmek arasında fark bulunduğu ileri sürülür. Bir kimsenin cevherin varlığını bilmesi, onun zorunlu olarak mütehayyiz olduğunu bildiği anlamına gelmez. İkinci olarak bilgi türleri arasındaki ayrım dikkate alınır. Cevherin varlığına dair bilgi zarurî kabul edilirken, mütehayyiz oluşuna dair bilgi nazarîdir. Bu fark iki nispetin özdeş olmadığını gösterir. Bu tahlil sonucunda mütehayyizliğin cevherin varlığından zâid olduğu kabul edilir ve bu zâidliğin mahiyeti sorgulanır. Bu mahiyet ya nefyî ya da sübûtî olacaktır. Nefyî olması mümkün görülmez, zira mütehayyizliğin zıddı olan "mütehayyiz olmama", varlığı imkânsız olana ait bir nitelik olarak değerlendirilir. Dolayısıyla mütehayyizliğin sübûtî bir sıfat olduğu kabul edilmelidir. Ancak bu sıfat, cevherin varlığının aynısı değildir. Dolayısıyla varlık kategorisinden bağımsız bir sübûtî belirlenim olarak düşünülür ve hâl kavramına ircâ edilir.[781] Buna karşılık, mütehayyizliğin sübûtî olmakla birlikte vücûdî bir sıfat olarak yorumlanması da mümkündür. Bu durumda söz konusu belirlenim, zâta tâbi olup ondan ayrılması tasavvur edilemeyen bir özellik hâline gelir.[782]

Âmidî'nin tenkidi, hâl kavramının tanımsal şartlarına yöneliktir. Ona göre bir sıfatın hâl sayılabilmesi için yalnızca sübûtî olması yeterli değildir, aynı zamanda

[780] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 631.
[781] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/414; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 635.
[782] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/414.

vücûd ile nitelenmemesi gerekir. Oysa mütehayyizliğin vücûdî bir sıfat olarak yorumlanmasını engelleyen zorunlu bir delil bulunmamaktadır. Bu nedenle delil, hâller teorisinin temel öncülünü yani sübûtî sıfatların zorunlu olarak vücûdî olmayabileceği varsayımını bağımsız biçimde temellendirememektedir.[783]

Üçüncü Delil: Bu delil, farklılık olgusunun ontolojik temellendirilmesine dayanır. Buna göre iki şey arasındaki farklılık ya vücûdlarından kaynaklanır ya da vücûda zâid bir belirlenimle açıklanır. İstidlal, ilk ihtimali problemli görür. Zira kelâmda vücûd, bütün mevcutlar arasında müşterek kabul edilir. Ortaklık arz eden bir unsurun farklılığın illeti olamayacağı ileri sürülür. Bu sebeple farklılığın vücûda zâid bir hâl ile açıklanması gerektiği savunulur.[784]

Âmidî bu istidlâli iki noktada eleştirir. İlk olarak, hâlleri nefyeden anlayışta vücûdun zâttan zâid bir unsur değil, bizzat zâtın kendisi olduğunu belirtir. Bu durumda farklılık ayrıca bir hâl veya zâid vasıf gerektirmeksizin doğrudan zâtlar üzerinden açıklanabilir. Dolayısıyla farklılığı temellendirmek için vücûd dışında müstakil bir kategoriye başvurmak zorunlu değildir. İkinci olarak Âmidî vücûdun zâid ve müşterek olduğu kabul edilse bile farklılığın doğrudan zâtlara nispet edilmesini engelleyen zorunlu bir gerekçe bulunmadığını ifade eder. Böylece delilin kurduğu ikili taksim zayıflamaktadır. Ayrıca vücûdun müşterekliği meselesi de tartışmalıdır. Bu müşterekliğin kavramsal mı yoksa ontolojik mi olduğu açık değildir. Bu belirsizlik, delilin dayandığı zemini daha da problemli hâle getirir.[785]

Cüveynî ise bu itiraza karşı farklılığın vücûda ircâını savunan görüşleri analiz eder. Ona göre muhalifler, belirli nitelikleri zâtın aynısı kabul ederek farklılığı vücûd kategorisine dâhil etmektedir. Ancak vücûd belirli bir nitelik değil, sübût ve tahakkuk ilkesidir. Bir şeyin vücûdu bilinirken, onun siyah veya beyaz oluşunun bilinmemesi tasavvur edilebilir. Bu nedenle siyahlık gibi nitelikler vücûdun hakikatine dâhil edilemez. Bu sebeple Cüveynî, farklılığın vücûd üzerinden açıklanamayacağını ve zâid bir belirlenime, yani hâle ihtiyaç bulunduğunu

[783] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/414.
[784] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/415; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 637.
[785] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/415.

savunur.[786] Âmidî ise bu cevabı dikkate almaz, istidlâli ve kendi eleştirisini ortaya koymakla yetinir.

Dördüncü Delil: Cüveynî'nin hâllerin ispatı bağlamında başvurduğu delillerden biri şuûr mahiyetine dayanan istidlâldir. Delilin hareket noktası, âlim kişinin, arazların ontolojik statüsüne dair nazarî incelemeye girişmeden önce dahi kendisinin "âlim" olduğunu bilmesidir. Bu durum söz konusu bilginin konusunun ne olduğuna dair bir tahlili zorunlu kılar. Bu aşamadaki bilginin konusu dört ihtimalle sınırlandırılır: Bilgi ya zâtın kendisine ya zâtta kâim olan ilme ya "âlim olma" nispetine (kevnuhû 'âlimen) yahut hiçbir maluma taalluk etmeyen bir idrake yöneliktir. Bilginin yalnızca zâta taalluk ettiği kabul edilemez. Zira âlimlik, zâtın aynısı olmayıp ona zâid bir niteliktir. Nitekim zâtın bilinmesi ile âlim oluşun bilinmesi arasında mantıkî bir ayrım tasavvur edilebilir. Bu da iki bilginin özdeş olmadığını gösterir. Bilginin konusunun zâtta kâim olan ilim olduğu ihtimali de geçerli değildir. Çünkü delil, ilmin henüz nazarî olarak temellendirilmediği bir aşamayı esas almaktadır. Bu aşamada ilmin doğrudan bilginin konusu sayılması delilin varsayımını geçersiz kılar. Keza bilginin hiçbir maluma taalluk etmediği kabulü de mümkün değildir, zira bilgi mahiyeti gereği bir maluma yönelmiş idraktir. Bu ihtimaller elendiğinde geriye yalnızca "âlim olma" nispeti kalır. Delile göre bu nispet, ne zâtın kendisiyle ne de zâtta kâim ilim sıfatıyla özdeşleştirilebilir. Dolayısıyla ilme ve mahalline zâid bir belirlenime işaret eder. Hâller teorisini benimseyenler açısından bu tür nispetler hâl kavramı altında temellendirilir.[787]

Âmidî, söz konusu istidlâlin epistemik öncüllerini eleştirirken bilginin konusu ile tasavvur imkânı arasındaki ilişkiyi merkeze alır. Ona göre muhalif, delilin dayandığı varsayımı şu şekilde reddedebilir: İlmin mahiyeti bilinmeden ve ilmin ispatına dair nazarî araştırmaya girilmeden, "âlim olma" nispetinin müstakil bir idrak konusu olarak kabulü mümkün değildir. Bu itiraz, âlim kavramının tanımına dayanmaktadır. Zira bu anlayışta âlim, ilmin kendisinde kâim olduğu zât olarak tarif edilir, dolayısıyla âlimlik nispetinin tasavvuru ilmin tasavvurundan bağımsız değildir. Bu çerçevede Âmidî'nin temel ilkesi şudur: Bir hakikat bilinmeden ona zâid bir nispet tasavvur edilemez. Eğer âlimlik ilmin zâtta kâim oluşuna ircâ ediliyorsa,

[786] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 637.
[787] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 638; Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/415-416; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 31.

bu nispetin ilimden ve zâttan bağımsız bir bilgi nesnesi hâline getirilmesi mümkün değildir. Buna bağlı olarak Âmidî, bilginin konusunu alternatif biçimde temellendirir. Ona göre bilinen şey ne salt zât ne de yalnızca ilimdir, "ilmin zâtta kâim oluşu" bilginin konusu olarak kabul edilebilir. Bu açıklama, hâller teorisine başvurmayı gerektirmez. Âmidî, delilin ontolojik sonucunu reddeder. Bir nispetin hâl sayılabilmesi için onun ne mevcut ne de ma'dûm bir statüye sahip olduğunun ayrıca ispat edilmesi gerekir. Oysa delil bu statüyü temellendirememektedir. Dolayısıyla istidlâl, hâllerin varlığını zorunlu kılan bir burhan ortaya koymamaktadır.[788]

Cüveynî ise bu itiraza, bilgi artışı ve teğayür kavramı üzerinden cevap verir. Ona göre kişi önce nefsini bilmekte, ardından bu bilgiye zâit yeni bir malûmu idrak etmektedir. Bu ikinci bilgi, ilk bilginin aynısı değildir ve kişi bu farkı zarurî olarak idrak eder. Bu durum bilgi nesneleri arasında gerçek bir ayrım bulunduğunu gösterir. Cüveynî, teğayürü yalnızca malûmların çoğalması şeklinde yorumlayan yaklaşımı da yetersiz bulur. Ona göre kişi, önce zâtını, ardından "âlim oluşunu" bilmek suretiyle malûmunun çoğaldığını doğrudan tecrübe eder. Eğer ikinci malûmun ilmin kendisi olduğu kabul edilirse ilmin ispatına yönelik nazar faaliyetinin anlamı ortadan kalkar, zira zaten bilinen bir şeyin yeniden araştırılması anlamsız hâle gelir. Cüveynî, hâllerin ispatına dair delillerin esasen bu tür epistemolojik çözümlemelere dayandığını, diğer delillerin ise çoğu zaman aynı düşüncenin farklı ifadelerle tekrarından ibaret kaldığını belirtir.[789]

Beşinci Delil: Bu istidlâl, siyahlık ve beyazlık örneği üzerinden ortaklık ve farklılık ilişkisini temellendirmeye yönelir. Buna göre bu iki nitelik "renk olma" bakımından ortak, kendi belirlenimleri bakımından farklıdır. Ortaklık ile farklılığın aynı cihette toplanamayacağı kabulünden hareketle, bunların ayrı ontolojik dayanaklara sahip olması gerektiği ve bu dayanağın hâl olduğu ileri sürülür.[790]

Âmidî, bu çıkarımın öncüllerini çözümleyerek delilin zorunlu bir sonuç üretmediğini gösterir. Öncelikle "siyahlık ile beyazlık renk bakımından ortaktır" önermesinde neyin kastedildiği belirlenmelidir. Bu ifade ya "renk" lafzının her iki

[788] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/416.
[789] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 638- 639.
[790] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/416; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 30; Bkz: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 129.

nitelik için kullanılması anlamına gelir ya da "renk" kavramının müsemmâsına işaret eder. İlk ihtimal, yani ortaklığın sırf lafzî yükleme ile açıklanması hâller teorisine dayanak teşkil edemez. Zira adlandırma, vaz' ve lügat alanına ait olup ontolojik bir statü ifade etmez. Hâl ise ontolojik bir belirlenim olarak tasavvur edilmektedir. İkinci ihtimalde, yani rengin müsemmâsının kastedildiği durumda ise kavramın küllî ve müşahhas anlamları arasında ayrım yapılması gerekir. Küllî anlam, zihinde tasavvur edilen ve çok sayıda ferde yüklenebilen "renklilik"tir, ancak bu anlamın haricî varlıkta müstakil bir tahakkuku yoktur. Müşahhas anlam ise tekil renk fertlerine delâlet eder. Bu durumda renkliliğin siyahlık ve beyazlıkta aynen mi yoksa farklı fertler hâlinde mi bulunduğu sorusu ortaya çıkar. Renkliliğin her iki nitelikte aynen bulunduğu kabul edilirse, bu durum çokluğun birliğe indirgenmesi gibi aklen imkânsız bir sonuca götürür. Farklı fertler hâlinde bulunduğu kabul edildiğinde ise renkliliğin siyahlık ve beyazlığa zâid bir unsur olduğu sonucu doğar. Âmidî'ye göre bu da kabul edilemez, zira renklilik siyahlık ve beyazlığın mahiyetine dâhil olup onların kurucu unsurudur. Bir mahiyetin kurucu unsurunun ona zâid bir hâl olarak kabul edilmesi kavramsal tutarlılıkla bağdaşmaz. Küllî renklilik esas alındığında ise bu anlamın haricî zâtlara ontolojik bir sıfat olarak nispet edilmesi mümkün değildir. Küllî kavramlar zihnî varlık alanına aittir, bu sebeple bunlar hakkında "ne mevcut ne de ma'dûm" şeklinde bir hüküm verilemez. Küllî, zihinde mevcut, dış dünyada ise ma'dûmdur. Âmidî, delilin farklılık unsurunu da benzer şekilde değerlendirir. Siyahlık ile beyazlık arasındaki farklılık ya lafzîdir ya da lafzın delâlet ettiği anlamdan kaynaklanır. İlk ihtimal geçersizdir. İkinci ihtimal kabul edilse bile bu farklılığın hâl sayılabilmesi için zâta zâid bir belirlenim olması gerekir. Oysa hâlleri nefyeden anlayışta siyahlık ve beyazlık, zâta zâid değil, bizzat niteliklerin kendisi olarak kabul edilir.[791]

Âmidî'ye göre delil, ortaklık ve farklılık olgularından hareketle hâllerin ontolojik gerçekliğini zorunlu kılan bir ispat ortaya koyamamaktadır. Küllî–müşahhas ayrımı, mahiyet–sıfat ilişkisi ve adlandırma problemi birlikte değerlendirildiğinde delilin ulaştığı sonuçların zorunluluk taşımadığı açıkça görülmektedir.

[791] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/416-417; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 31-34.

Altıncı Delil: Âmidî, hâllerin ispatı için ileri sürülen bu istidlâli, mantıkî tanım ve burhânın imkânı üzerinden kurulan öncüller bakımından ele alır. Delile göre hâllerin nefyedilmesi, had ve burhânın geçerliliğini ortadan kaldırır. Zira her iki yöntem de konu edindikleri küllî kavramın bütün fertlerini kuşatmak zorundadır. Bu kuşatıcılık ise fertler arasında ortak bir anlamın bulunmasını gerektirir. Hâller inkâr edildiğinde bu ortak anlamın ontolojik temeli ortadan kalkacak ve bilinen bir şeyden bilinmeyene intikal mümkün olmayacaktır.[792]

Âmidî, bu çıkarımın belirleyici öncülünü tartışmalı bulur. Ona göre söz konusu delil, zâtlar arasındaki ortaklığın yalnızca hâller aracılığıyla temellendirilebileceği varsayımına dayanır. Oysa bu, bizzat ihtilaf konusu olan bir iddiadır ve bağımsız bir ilke olarak kabul edilemez. Hâlleri nefyeden yaklaşımda müştereklik, zâta içkin nefsî ve vücûdî sıfatlar aracılığıyla açıklanabilir, dolayısıyla ortaklık için ara bir ontolojik kategoriye başvurmak zorunlu değildir. Bu çerçevede Âmidî'ye göre had ve burhânın işlevini sürdürebilmesi için hâl kavramına ihtiyaç yoktur. Vücûdî ve nefsî sıfatların kabulü, hem tanımın kuşatıcılığını hem de burhânın intikal imkânını açıklamak bakımından yeterlidir. Bu sebeple hâllerin nefyinin bilgi ve tanım teorisini iptal ettiği yönündeki iddia ancak hâller teorisinin öncüllerini paylaşan bir çerçevede geçerlilik kazanabilir.[793]

Yapılan değerlendirmelerle beraber ahvâl teorisi etrafında şekillenen tartışmalar, kelâm ontolojisinin en ince ve problemli alanlarından birine işaret etmektedir. Mesele, görünürde belirli bir kavramın kabulü veya reddiyle sınırlı olmakla birlikte, gerçekte varlık yükleminin kapsamı, sübût kavramının mahiyeti ve zât–sıfat ilişkisinin ontolojik temellerine dair daha derin bir teorik gerilim alanını yansıtmaktadır. Ahvâl nazariyesi, özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin sistemleştirdiği biçimiyle, zâta nispet edilen bazı belirlenimlerin ne doğrudan vücûd ne de sırf adem kategorisi altında değerlendirilemeyeceği iddiasına dayanmakta, bu yönüyle klasik varlık–yokluk ikiliğinin sınırlarını zorlayan özgün bir ontolojik model teklif etmektedir. Bununla birlikte ahvâl teorisinin kelâm geleneğinde evrensel kabul görmediği, bilakis en güçlü itirazların bizzat mantıkî ve ontolojik ilkeler üzerinden geliştirildiği görülmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının hâlleri nefyeden çizgisi,

[792] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/418; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm,* 31; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 130.
[793] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/418.

özellikle nefy ile ispat arasında ara bir mertebenin tasavvur edilemeyeceği ilkesine dayanarak, "ne mevcûd ne ma'dûm" formülasyonunun kavramsal tutarlılığını sorgulamaktadır. Bu yaklaşımda temel kaygı, ontolojik alanın üçüncü bir kategori ile genişletilmesinin mantıkî sonuçları ve bunun varlık kavramının anlamını muğlaklaştırma riskidir.

Şehristani de ahval teorisini genel bir değerlendirmeye tabi tutar. Buna göre insan kendi nefsinde lafız yönünü ve haricî varlıkları dikkate almaksızın genel ve küllî birtakım anlamları tasavvur ettiğini bulur. Aynı şekilde tek bir şeye dair çeşitli aklî itibarlar da tasavvur eder. Bunlar insan zihninde mevcut olan ve akıl tarafından idrak edilen anlamlardır. Bu anlamlar küllî ve genel olmaları bakımından haricî varlıklarda mevcut değildir. Nitekim haricî varlıkta mutlak anlamda bir "varlık", "araz" yahut "renk" bulunmaz, bilakis mevcut olan şeyler belirli fertlerdir. Akıl ise bu fertlerden genel ve küllî bir anlam tasavvur eder, ardından bu anlama uygun bir lafız vaz' edilir. Yine akıl bu varlıklardan belirli bir anlam ve yön çıkarır ve buna uygun bir ifade oluşturur. Öyle ki lafızlar ortadan kalksa veya değişse bile zihinde tasavvur edilen bu anlam ortadan kalkmaz. Bu bağlamda ahvâli nefyedenler, bu anlamları salt lafızlara indirgemekle hata etmişler, ancak mevcut olanın belirli ve özel olduğunu, genel bir varlığın haricde bulunmadığını söylemekle isabet etmişlerdir. Ahvâli ispat edenler ise bu anlamları haricî varlıklardaki sıfatlara irca etmekle hata etmiş, fakat onların lafızların ötesinde akledilen anlamlar olduğunu söylemekle doğruya ulaşmışlardır. Onların yapması gereken, bu anlamları "ne mevcûd ne ma'dûm" şeklinde nitelemek yerine, zihinde tasavvur edilen varlıklar olarak ifade etmekti. Bu anlamlar kimsenin inkâr edemeyeceği türdendir. Ancak bunların ifade ediliş biçimi farklılık gösterebilir: Kimileri bunları zihindeki tasavvurlar olarak, kimileri akıldaki takdirler olarak, kimileri lafızların ve ibarelerin delâlet ettiği hakikat ve anlamlar olarak, kimileri ise cins ve nev'lere ait sıfatlar olarak ifade eder. Bu anlamlar akılda belirgin hâle geldiğinde onları ifade eden kimse, kendi imkânına göre farklı tabirler kullanabilir. Bu hakikat ve anlamların üç farklı itibarı vardır: Birincisi kendi zatları bakımından, ikincisi haricî varlıklarla ilişkileri bakımından, üçüncüsü ise zihindeki tasavvurları bakımından. Bunlar, hariçte bulundukları yönüyle belirli ve sınırlı hâle gelirler, zihinde tasavvur edildiklerinde ise genellik ve kapsayıcılık kazanırlar, kendi zatları bakımından ise ne

genellik ne de özellik söz konusudur, onlar saf hakikatlerdir. Bu üç itibarı kavrayan kimsenin, hâl meselesine dair şüphesi ortadan kalkar. Aynı şekilde "ma'dûm şey midir, değil midir?" meselesi de onun için açıklığa kavuşur.[794]

Âmidî'nin yaklaşımı, bu tartışmada dikkat çekici bir metodolojik tutarlılık sergilemektedir. O, hem ahvâli ispat edenlerin hem de nefyedenlerin delillerini ayrıntılı biçimde ele almakta, özellikle delillerdeki örtük varsayımları, kavramsal kaymaları ve kısırdöngüleri görünür kılmaktadır. Âmidî'nin tenkitlerinin merkezinde, sübûtun zorunlu olarak vücûd dışında müstakil bir ontolojik mertebe gerektirip gerektirmediği sorusu yer almaktadır. Ona göre bir sıfatın sübûtî oluşu, onun "ne mevcut ne ma'dûm" şeklinde ara bir statüye yerleştirilmesini zorunlu kılmaz. Bu nedenle ahvâl teorisinin ontolojik iddiası kavramsal zorunluluk düzeyinde ikna edici bir kesinlik üretmemektedir.

Âmidî, hâllerin ispatı ve nefyine dair delilleri değerlendirdikten sonra tartışmanın tabiî bir uzantısı olarak illet ve mâlûl meselesine geçilmesi gerektiğini belirtir. Zira bu konu hâller teorisinin metafizik yapısıyla doğrudan irtibatlıdır. Bununla birlikte aslı geçersiz görülen bir görüşün fer'î meselelerinin incelenmesi ilk bakışta gereksiz görünse de bu görüşü benimseyenler açısından açıklayıcı bir değer taşır.[795] Bu nedenle Âmidî, eleştirel tavrını sürdürmekle birlikte, teorinin iç tutarlılığını göstermek amacıyla illet ve mâlûl kavramlarının tanım ve hükümlerine de yer verir.

4.3. İllet–Ma'lûl İlişkisi

İllet–ma'lûl ilişkisi, hem kelâm hem de felsefe geleneklerinde ontolojik düzenin ve zorunluluk yapısının merkezinde yer alan temel meselelerden biridir. Varlık, sıfat ve hüküm kavramlarının kesişim noktasında konumlanan bu problematik, yalnızca nedensellik tartışmalarını değil, aynı zamanda bilgi teorisi, mahiyet–vücûd ayrımı ve ilâhî sıfatlar teorisini de doğrudan ilgilendirmektedir. Bu nedenle illet kavramı, kelâm düşüncesinde salt fiziksel nedenselliğin ötesinde, hükmün sübûtunu temellendiren mantıkî ve ontolojik bir ilke olarak ele alınmış, bu yönüyle felsefî nedensellik teorileriyle hem temas hâlinde olmuş hem de onlardan

[794] Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm,* 144-145.
[795] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/418.

belirli açılardan ayrışmıştır.[796] Bu bağlamda illet, kimi zaman sübûtî bir sıfat, kimi zaman hâlî bir nitelik, kimi zaman da açıklayıcı bir ilke olarak tanımlanmıştır. Ancak bu farklı tanımlama girişimleri, illetin ontolojik statüsü, mahallî kıyâm şartı, ittirâd ve in‘ikâs ilkeleri ve tek bir illetin birden fazla hükümle ilişkisi gibi yeni tartışma alanlarını da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede Seyfeddin Âmidî’nin yaklaşımı, illet teorisinin kelâmî zeminde ulaştığı kavramsal derinliği göstermesi bakımından özel bir önem taşır. Âmidî, illet kavramına dair tanımları sistematik bir tenkide tâbi tutarak, illetin ontolojik statüsünü ve hükümle kurduğu zorunluluk ilişkisini yeniden değerlendirmektedir.

4.3.1. İllet Kavramının Tanımı ve Tahlili

Âmidî illet kavramına dair yapılan tanımların bir kısmını zikreder ve bunları eleştiriye tabi tutar. Bu çerçevede Ka‘bî’nin “araya herhangi bir engel girmemesi şartıyla, ma‘lûlünü fasılasız ve derhal zorunlu kılan şey” şeklinde tanımını zikreder.[797] Ona göre bu tanım metodolojik bakımdan sorunludur. Zira tanım, illeti ma‘lûl kavramı üzerinden temellendirmekte, böylece daha açık olan bir kavram daha kapalı bir kavramla açıklanmaktadır. Ayrıca illet ile ma‘lûl arasındaki zorunluluk ilişkisi kabul edildiğinde “derhal” ve “engel girmemesi” gibi kayıtların tanıma müstakil bir katkı sunmadığı görülür. Bu durum söz konusu yaklaşımın yapısal zaafına işaret etmektedir.[798] İbn Râvendî ise illeti “illetlenen bir şeyin kendisiyle illetli kılındığı unsur” şeklinde tanımlamıştır.[799] Âmidî’ye göre illet, yine ona bağlı kavramlar üzerinden açıklandığından bu tanım da kavramsal kapalılığı aşamamaktadır.[800] Mu‘tezile’nin çoğunluğu tarafından benimsenen bir diğer tanımda illet, “mahallinin hükmünü değiştiren veya onu bir hâlden başka bir hâle nakleden şey” olarak ifade edilmiştir.[801] Âmidî, bu tanımın kapsam bakımından yetersiz olduğunu belirtir. Çünkü bazı durumlarda illet, mahallin ilk varlık anında hükmünü belirlemekte, bu aşamada “değiştirme” veya “nakletme” gibi ifadeler anlamını yitirmektedir. Başka bir tanımda illet, “hükmün yenilenmesiyle birlikte yenilenen

[796] Bkz: Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi,* Çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 93.
[797] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 646; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/421.
[798] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/421.
[799] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 646; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/421.
[800] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/421.
[801] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 646; Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/421; Bkz: Hüseyin Kahraman, *Cüveynî’de İlliyet Teorisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2020), 20.

şey" şeklinde tarif edilmiştir. Bu yaklaşım da kadîm sıfatlar söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirir. Zira kadîm ilim, herhangi bir yenilenmeye konu olmaksızın hükmün illeti olabilmektedir.[802] Bazı kelâmcılar ise illeti "hüküm üzerinde etkide bulunan şey" olarak tanımlamıştır.[803] Âmidî, bu tanımı tesir kavramının ima ettiği zamansal öncelik sebebiyle eleştirir. Zira bu ifade, illet ile hüküm arasında zaman bakımından bir ayrım bulunduğu izlenimini doğurarak zorunlu birlik ilişkisini zedeler. Bakillânî'ye nispet edilen bir diğer tanımda illet, "mahallin belirli bir hükmü hak etmesini ve bu hükümle isimlendirilmesini gerektiren unsur" olarak ifade edilmiştir.[804] Âmidî, bu tanımı da yeterli bulmaz. Eğer burada hükümden adlandırma kastediliyorsa, bu yaklaşım ontolojik değil dilsel bir temele indirgenmiş olur. Şayet hâlî bir anlam murat ediliyorsa, bu durumda tanım hâller teorisini varsaymaktadır. Oysa Bakıllânî'nin bu teoriyi benimsemediği dikkate alındığında, tanımın kendi bağlamı içinde tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır.[805]

Buna karşılık Âmidî'nin isabetli bulduğu tanım, yine Bakillânî'ye nispet edilen ve Cüveynî tarafından da benimsenen şu tanımdır: "illet, kendisiyle kâim olduğu şey için bir hükmü gerektiren sıfat"tır. Bu tanımda yer alan "sıfat" kaydı, illeti, cevher gibi kendi başına kâim olan zâtlardan ayırır. Zira cevherler, hükmî niteliklerin illeti olarak değerlendirilemez. "Gerektirme" ifadesi ise hükmün söz konusu sıfata zorunlu biçimde bağlı olduğunu ve bu ilişkinin tek yönlü olduğunu gösterir. Tanımın "kendi mahalline mahsusluk" vurgusu da sıfatın doğurduğu hükmün yalnızca kendisinde kâim olduğu zât için geçerli olduğunu ortaya koyar. Bu çerçevede tanım, hem Allah Teâlâ hakkında ilim ve kudret gibi kadîm sıfatları hem de insan bağlamında ilim, kudret, siyahlık, beyazlık ve benzeri hâdis sıfatları kuşatacak bir genişliğe sahiptir.[806]

Bu çerçevede ma'lûl kavramı da paralel bir biçimde tanımlanabilir. Buna göre ma'lûl, illetin kendisinden sonra ve herhangi bir mânî bulunmadığı takdirde zorunlu olarak meydana gelen şey, illetle nitelenen unsur veya illet sebebiyle hükmü değişerek bir hâlden başka bir hâle intikal eden varlık şeklinde tarif edilebilir. Bakillânî'in yaklaşımı esas alındığında ise ma'lûl, daha teknik bir içerik kazanarak

[802] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/421-422.
[803] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 646; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/422; Bkz: Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2020), 105.
[804] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 646; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/422.
[805] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 646; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/422.
[806] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/422-23.

"mahallinde kâim olan bir sıfat sebebiyle zorunlu olarak sabit olan hüküm" şeklinde tanımlanabilir.[807]

Buna karşılık Gazzâlî, bu tür bir illet–ma'lûl şemasını temelden reddeder. Ona göre ilmin zâtla kâim olmasının zâta ayrıca "âlimlik" adı verilen müstakil bir hâl kazandırdığı düşüncesi isabetli değildir. Aksine âlimlik, doğrudan ilmin kendisine ircâ edilmelidir. Bu nedenle sıfat ile mevsûf arasında illet–ma'lûl ilişkisi kurmak kavramsal bir yanılgıya dayanır. Gazzâlî'ye göre bu yanılgının kaynağı, lafızların türetilme biçiminden hareketle ontolojik sonuçlar çıkarmaktır. "Âlim" lafzının "ilim"den türetilmiş olması, zât ile sıfat arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi bulunduğu izlenimini doğurmuştur. Oysa dilsel türetim, ontolojik zorunluluk için yeterli bir temel teşkil etmez. Bu nedenle sıfat–mevsûf ilişkisini illet–ma'lûl çerçevesinde açıklama girişimleri, onun nazarında temelden problemli kabul edilir.[808]

Âmidî'nin yaklaşımı, illet kavramını sıfat ve hüküm ilişkisi üzerinden sistematik bir çerçeveye oturturken, Gazzâlî'nin eleştirisi bu çerçevenin dilsel temellendirmelere dayanması hâlinde nasıl çözüldüğünü göstermektedir. Böylece illet–ma'lûl ilişkisi, yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda semantik ve epistemolojik boyutlar içeren çok katmanlı bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır.

4.3.2. İlletin Vücûdîliği Meselesi ve Temellendirilmesi

Âmidî, illetin ontolojik statüsüne ilişkin tartışmaları ele alırken, hâller teorisini benimseyen kelâmcıların illetin zorunlu olarak vücûdî olması gerektiği hususunda genel bir ittifak içinde olduklarını belirtir. Bununla birlikte bu sonuca ulaştıran istidlâl biçimlerinin yeknesak olmadığını da özellikle vurgular. Bu sebeple farklı temellendirme yollarının ortaya konulması, dayandıkları esasların tahlil edilmesi ve nihayetinde tercih edilebilir yaklaşımın belirlenmesi, metodolojik bakımdan zorunlu görünmektedir.[809]

Bu bağlamda terminolojik düzeyde önemli bir ayrımın gözetilmesi gerekir. Âmidî dâhil olmak üzere kelâmda ontolojik tahakkuku bulunan varlık alanı için yerleşik biçimde "mevcûd" kavramı kullanılmaktadır. Buna karşılık, varlık ve yokluk

[807] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/423; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 650.
[808] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* 197.
[809] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/424; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 651.

kategorilerinin dışında konumlandırılan ve ne tam anlamıyla mevcut ne de ma‘dûm olarak nitelenen illetler söz konusu olduğunda “vücûdî” terimine başvurulmaktadır. Bu kullanım illetin klasik anlamda mevcut varlıklarla özdeşleştirilmesini önlemeye yönelik teknik bir tercihi ifade eder. Dolayısıyla burada kullanılan “vücûdî” nitelemesi, illetin bir tür mevcûdiyet iddiası taşıdığını değil, onun sırf ademî bir statüye indirgenemeyeceğini vurgulayan kavramsal bir ayrımı ifade etmektedir.[810]

Âmidî, illetin vücûdîliği meselesini temellendirme bağlamında Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından ileri sürülen delilleri ele almakta ve bunları eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır.

Birinci Delil: Bu delil, illetin ma‘dûm olarak tasavvur edilmesinin doğuracağı imkânsızlıklara dayandırılmaktadır. Buna göre illetin ma‘dûm olması kabul edildiğinde birtakım muhallerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Nitekim “âlim, ma‘dûm bir ilimle âlimdir” önermesi caiz görüldüğünde, aynı ilkeye dayanarak “câhil, ma‘dûm bir cehaletle câhildir” ifadesinin de kabul edilmesi gerekir. Bu iki durum arasında ayırt edici bir fark bulunmadığı varsayıldığında tek bir şahsın aynı şey hakkında ve aynı yönden hem âlim hem câhil olması gibi çelişik bir sonuç ortaya çıkar.[811]

Cüveynî bu delili daha sistematik biçimde temellendirir. Ona göre ilim vasfını taşımayan bir unsurun, âlimin âlim oluşunu mûcib kılması düşünülemez. Aksi hâlde, ilimle ontolojik irtibatı bulunmayan başka sıfatların da aynı hükmü gerektirebileceği sonucu doğar. Nitekim kudretin mahallini âlim kılması gibi bir netice ortaya çıkar ki bu kabul edilemez. Ayrıca illetin, hükmün kendisine taalluk ettiği mahalde kâim olması gerektiği kabul edildiğinde, ma‘dûmun böyle bir kıyâm ilişkisine elverişli olmadığı açıktır. Bununla birlikte Cüveynî, bu delilin Mu‘tezile açısından bağlayıcı olmadığını da belirtir. Zira delilin dayandığı öncüller, Mu‘tezilî ontolojiyle tam bir uyum arz etmez.[812]

---

[810] Bkz: Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/424.
[811] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/424.
[812] Özellikle “ma‘dûmun her veçheden müntefî olduğu” öncülü, onların nefsî sıfat anlayışıyla bağdaşmaz. Mu‘tezile’ye göre nefsî sıfatlar, hem vücûd hem de adem hâlinde sabit kabul edilmektedir. Aynı şekilde ademin ilim vasfından bütünüyle hâriç olduğu öncülü de onların yaklaşımıyla örtüşmez, zira ilmin adem hâlinde de ilim olarak nitelenebileceği ileri sürülmektedir. İlletin hükmünün mutlaka kendi mahallinde kâim olması gerektiği ilkesi de Mu‘tezile nazarında

Âmidî ise delilin yapısını tahlil ederek istidlâlin zayıf yönlerine dikkat çeker. Ona göre "ma'dûm bir illetin tasavvurunun caiz kabul edilmesi muhal doğurur" önermesi, ma'dûm kavramının nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Eğer ma'dûm ile mutlak yokluk kastediliyorsa, bu durumda illetle ilişkilendirilen hükmün sabit olmaması gerekir, ancak bu durum kendi başına çelişik değildir. Şayet ma'dûmun illet olmasının bizâtihî imkânsız olduğu ileri sürülüyorsa, bu iddia artık delilin sonucu değil, başlangıç noktası hâline gelmektedir. Benzer şekilde "âlim, ma'dûm bir ilimle âlimdir" önermesi de iki farklı ihtimal çerçevesinde değerlendirilmelidir. İlk ihtimalde, ilmin müsemmâsının mutlak anlamda ma'dûm olduğu, yani ilim olarak adlandırılan şeyin hiçbir tahakkukunun bulunmadığı kabul edilir ki bu durumda önerme zaten imkânsızdır. İkinci ihtimalde ise ma'dûmiyet, ilmin belirli bir ontolojik statüsünü ifade eden teknik bir anlam taşır, bu yorum ise tek başına reddedilmeyi zorunlu kılmaz. Bununla birlikte bu kabulden, cehaletin de aynı şekilde ademî bir müsemmâya sahip olduğu ve böylece ilim ile cehaletin birlikte bulunmasının zorunlu olduğu sonucu çıkmaz. Zira bu tür bir sonuç, ilim ile cehalet arasındaki karşıtlık ilişkisinin ayrıca temellendirilmesini gerektirir. Oysa iki karşıt hükmün aynı mahalde ve aynı yönden ictimâı, ancak bunun mümkün olduğunun bağımsız biçimde gösterilmesiyle savunulabilir, bu ise mümkün değildir.[813] Bu analiz doğrultusunda Âmidî söz konusu delilin illetin vücûdîliğini ispat bakımından burhân teşkil etmediğini belirtir.

İkinci Delil: Bu delil, illetin ma'dûm olarak tasavvur edilmesinin kavramsal bir çelişki doğuracağı iddiasına dayanmaktadır. Buna göre ilmin illet olarak kabul edildiği bir durumda, ma'dûm olduğu varsayılırsa bu, artık "ilim" olarak adlandırılamaz. Zira ilim, tanımı gereği sübûtî bir vasıf olup yoklukla birlikte düşünülmesi hâlinde mahiyetini kaybeder. Bu durumda ilim vasfını taşımayan bir unsurun, âlimin âlim oluşunu gerektirmesi de imkânsız hâle gelir. Aksi bir kabul, ilimle herhangi bir ontolojik irtibatı bulunmayan başka sıfatların da aynı hükmü

mutlak değildir. Nitekim ilâhî iradenin zâtla kıyâmı konusunda farklı bir yaklaşım benimsenmektedir. Bu bağlamda delilin ilzâm gücünü zayıflatan temel husus, ma'dûm ilmin mevcûd ilme mümâsil kabul edilmesi ve mütemâsil şeylerin hükümlerinin eşitliği ilkesine dayanılmasıdır. Bu varsayım altında, ma'dûmun hüküm mûcib kılmasının tenâkuz doğurduğu iddiası Mu'tezilî sistem içinde zorunlu bir reddiyeye dönüşmemektedir. Cüveynî, *eş-Şâmil,* 651-652.

[813] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/424-425.

mûcib kılabileceği sonucunu doğurur. Nitekim kudret sıfatının mahallini âlim kılması gibi bir netice ortaya çıkar ki bu, kabul edilemez.[814]

Âmidî, bu istidlâlin de zorunlu bir burhân teşkil etmediğini belirtir. Ona göre burada gösterilen husus, yalnızca hükmün belirli bir illete bağlı olduğu gerçeğidir. İllet ortadan kalktığında ma'lûlün de ortadan kalkması gerekir, ancak bu durum, ma'dûm bir illetin ilke olarak imkânsız olduğunu kanıtlamaz. Dolayısıyla delil, illetin vücûdîliğini zorunlu olarak temellendirememektedir.[815]

Üçüncü Delil: Bu delil, illetin mahallî kıyâm şartına dayandırılmaktadır. Buna göre illetin, hükmün kendisine nispet edildiği mahalde kâim olması gerekir. Ma'dûm ise böyle bir kıyâm ilişkisine elverişli olmadığından illet olamaz.[816]

Âmidî bu delilin de tartışmalı öncüllere dayandığını belirtir. Eğer illetin mahalde kâim olmasıyla onun sübûtî bir sıfat olduğu kastediliyorsa bu durumda illetin vücûdîliği baştan kabul edilmiş olur. Bu ise bir müsadere problemine yol açar. Şayet bu ifadeden yalnızca illetin hükmün sahibine nispet edilen bir vasıf olması gerektiği kast ediliyorsa, bu reddedilir. Zira hükmün mahallinin ademî veya selbî sıfatlarla vasıflanması imkânsız değildir. Nitekim Âmidî'ye göre bir mahallin yalnızca vücûdî sıfatlarla değil, selbî nitelemelerle de vasıflandırılması aklen ve dilsel olarak mümkündür. Nitekim "bu mahal âlim değildir", "kâdir değildir" veya "siyah değildir" şeklindeki hükümler hem anlamlı hem de mantıken tutarlıdır.[817]

Âmidî, önceki delillerin tenkidini tamamladıktan sonra illetin vücûdîliğini temellendirmek üzere mu'temed gördüğü istidlâli ortaya koyar. Bu yaklaşım, hâller teorisini benimseyenler arasındaki müşterek kabullere dayanır. Buna göre hüküm, âlimin âlim oluşunu temellendiren mûcib unsur olarak kabul edilmekte, bu çerçevede hükmün illet konumunda tasavvur edilmesi onun zorunlu olarak sübûtî bir statüye sahip olmasını gerektirmektedir. Zira ademî bir unsurun hüküm vaz'ında bulunması, hükmün ontolojik temellendirilmesi bakımından mümkün değildir.[818]

---

[814] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/424; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 651.
[815] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/425-426.
[816] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/426.
[817] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/426.
[818] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/426.

Hükmün sübûtîliği kabul edildiğinde, onu gerektiren illetin de sübûtî olması zorunlu hâle gelir. Zira menfî olanın sübûtî bir hükmü gerektirmesi kavramsal bir çelişki doğurur. Ayrıca sabit bir hükmü gerektirme vasfı bizâtihî sübûtî olduğundan bu vasfın ademî bir zeminde kaim olması mümkün değildir. Âmidî bu sonucu mantıkî bir tahlille destekler. Sabit bir hükmü gerektirme vasfının nakizi "sabit olanı gerektirmeme"dir ve bu durum ademî karakter taşır. Bir niteliğin nakizi ademî ise kendisinin sübûtî olması gerekir. Bu çerçevede hükmü gerektirme vasfının sübûtîliği teyit edilmiş olur. Bununla birlikte Âmidî, bu delilin Mu'tezilî ontoloji bakımından bağlayıcı olmadığını belirtir. Zira onların ma'dûmu "şey" olarak kabul edip ona belirli bir ontolojik statü atfeden yaklaşımı, burada esas alınan öncüllerle örtüşmemektedir.[819]

4.3.3. İlletin Mahallî Kıyâm Şartı

Âmidî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının illet anlayışında temel bir ilkeye işaret eder. Buna göre illet, kendisi sebebiyle hükmün sabit olduğu mahallin dışında tasavvur edilemez, bilakis hükmünün taalluk ettiği mahalde kâim olması gerekir. Bu yaklaşım, illet ile hüküm arasındaki ilişkinin ontolojik zeminini kurarak hükmün sübûtunu doğrudan mahalle bağlamaktadır.[820] Buna karşılık Bakillânî her ne kadar hâller teorisini reddetmiş olsa da bu meselede farklı bir tutum benimser. Ona göre illetin hükmünün ait olduğu mahalde kâim olmasının zorunlu bir şart olarak ileri sürülmesi birtakım güçlükler doğurmaktadır. Bu itirazını temellendirmek üzere ilâhî fiil, ilim ve nehiy kavramları üzerinden çeşitli örnekler zikreder. Rab Teâlâ'nın fiilinin, O'nun fâil oluşunun illeti sayılması, bu fiilin zâtında kâim olmasını gerektirmez, zira böyle bir kıyâm tasavvuru muhaldir. Benzer şekilde ilim, malûmun malûm oluşunun illeti olmakla birlikte malûmda kâim değildir. Aynı şekilde tahrîm hükmünün nehiy ile ta'lîl edilmesi de nehyin haram kılınan fiilde kâim olmasını zorunlu kılmaz. Bu örnekler, illetin mutlaka mahallinde kâim olması gerektiği yönündeki ilkenin mutlaklaştırılmasına yönelik eleştirel bir çerçeve sunmaktadır.[821]

Mu'tezile'nin Basra ekolünün de bu doğrultuda bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Nitekim onların irade teorisinde ilâhî iradenin ne zâtla ne de müstakil

[819] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/427.
[820] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/428; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 654.
[821] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 654.

bir mahalle kıyâmı zorunlu kabul edilir. Bu durum, illet–mahal ilişkisine dair klasik kabullerin Mu‘tezilî sistem içerisinde daha esnek biçimde ele alındığını göstermektedir. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin illetin mahallî kıyâmına ilişkin bazı ilkelerde ittifak ettiği de aktarılmaktadır. Özellikle mahalde hayatın bulunmasını gerektiren illetlerde, illetin mahalin bir cüzünde kâim olması, hükmün mahalin bütününe sirayet etmesi için yeterli görülmektedir. İlim sıfatının bir bütünün parçasında kâim olması hâlinde o bütünün âlim olarak nitelenmesi bu anlayışın tipik bir örneğidir. Aynı ilke kudret ve irade gibi sıfatlar için de geçerli kabul edilir. Buna karşılık kıyâmı için mahalde hayatın bulunmasını gerektirmeyen ve hâl gerektiren illetlerde hükmün yalnızca kâim olduğu mahalle has olduğu kabul edilir, bu tür illetlerin hükmü mahalin dışına taşmaz. Ekvân bu kategori içerisinde değerlendirilir ve hükmün lokal karakterine örnek teşkil eder. Hayat sıfatının statüsü ise Mu‘tezilî gelenekte ayrıca tartışma konusu yapılmıştır. Yaygın görüşe göre hayatın hükmü, ilim ve kudret gibi sıfatlardan farklı olarak yalnızca kâim olduğu mahalle hasredilmelidir. Buna göre bir bütünün parçasında kâim olan hayat, yalnızca o parçanın hayy olarak nitelenmesini gerektirir, hükmün bütün cüzlere teşmili zorunlu değildir. Bu yaklaşım, hayatın kevnler türünden niteliklere ilhak edilmesiyle temellendirilmektedir. Aksi bir kabulün, hayatın kıyâmı için yeni bir hayatı, onun da başka bir hayatı gerektirmesi suretiyle teselsüle yol açacağı ileri sürülmektedir.[822]

Âmidî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının illetin mahallî kıyâmını temellendirmek üzere şu delili ileri sürdüklerini belirtir: İlim, âlimin âlim oluşunun illetidir. İlmin bu hükmü gerektirdiği mahalden bağımsız olarak var olduğu varsayıldığında iki ihtimal ortaya çıkar: İlmin herhangi bir mahalde kâim olmaksızın var olması yahut belirli bir mahalde kâim olmakla birlikte hükmünü başka bir mahal için gerektirmesi. İlmin mahalden müstağni olarak var olması ihtimali iki yönden imkânsızdır. İlk olarak ilim, arazdır ve arazın kendi başına kâim olması tasavvur edilemez. İkinci olarak ilmin bütün mahallerle olan nispeti eşit olacaktır. Bu durumda ilmin ya bütün mahaller için aynı hükmü gerektirmesi ya da bazı mahalleri diğerlerine tercih etmesi gerekir. İlmin bütün mahaller için âlimlik hükmünü gerektirmesi açıkça muhaldir, zira bu durumda ilmin varlığı kabul edildiği anda tüm zâtların âlim olarak nitelenmesi gerekir. Buna karşılık, hükmün yalnızca bazı mahallere tahsisi de tercih

[822] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/428.

gerektiren herhangi bir müreccih olmadan tercih yapılması söz konusu olur ki bu da imkânsızdır. İlmin belirli bir mahalde kâim olup hükmünü başka bir mahal için gerektirmesi ihtimali de benzer şekilde imkânsızdır. Zira bu varsayım, ilmin Zeyd'de kâim olduğu hâlde âlimlik hükmünün Amr için sabit olması gibi açık bir tutarsızlığa yol açar. Bu durumda illet ile hükmün nispet edildiği mahal arasındaki bağ kopmakta ve bu da kelâmcılar açısından kabul edilemez sonuçlar doğurmaktadır.[823]

4.3.4. Aklî İllette İttirâd ve İn'ikâs

Âmidî, aklî illetin temel niteliklerini ele alırken ittirâd ve in'ikâs kavramlarını teknik bir çerçevede tanımlamaktadır. Buna göre ittirâd, illetin vücûduyla birlikte hükmün de vücûdunun zorunlu olarak sabit olması, in'ikâs ise illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalkmasının gerekmesidir. Bu iki kavram, illet–ma'lûl ilişkisinin zorunluluk yapısını tayin eden mantıkî ilkeler olarak değerlendirilir.[824]

Cüveynî, bu bağlamda kullanılan bazı ifadelerin zâhirî anlamlarının hatalı çağrışımlara yol açabileceğine dikkat çeker. Özellikle "illet mevcut olduğunda hüküm onun mevcûdiyetiyle sabit olur, illetin yokluğuyla ise ortadan kalkar" şeklindeki formülasyon, illetin vücûdunun hükmün sübûtunu mûcib kılması gibi illetin ademinin de hükmün intifasını mûcib kıldığı izlenimini doğurabilir. Oysa kelâmî ve mantıkî çerçevede adem, ne illet ne de ma'lûl statüsünde tasavvur edilebilir. Bu sebeple söz konusu ifadenin literal anlamda değil, maksadını yansıtan bir çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Bu yorum doğrultusunda, burada ademe herhangi bir îcâb fonksiyonu yüklenmediği açıktır. Asıl amaç, hükmün illetin vücûduna tahsis edildiğini ifade etmektir. Dolayısıyla söz konusu olan, ademi gerçek anlamda mûcib kabul etmek değil, illetin yokluğu hâlinde hükmün sabit olmayacağını dile getiren lafzî bir anlatımdır. Bu yaklaşım, illet ile hüküm arasındaki zorunlu irtibatı korurken, adem kavramına ontolojik bir etkinlik atfetmekten kaçınmaktadır.[825]

Âmidî'nin kavramsal tercihleri de bu ince ayrıma riayet ettiğini göstermektedir. Nitekim Âmidî ittirâdı tanımlarken illetin varlığı ile hükmün varlığını doğrudan

[823] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/429.
[824] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/435.
[825] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 658.

ilişkilendirmekte, buna karşılık in‘ikâsı, illetin yokluğunun hükmün yokluğunun sebebi olduğu şeklinde değil, illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalkmasının zorunluluğu şeklinde ifade etmektedir. Böylece illetin ademine nedensel bir rol yüklenmemekte, yalnızca iki durum arasındaki mantıkî ve zamansal bağlılık vurgulanmaktadır. Başka bir ifadeyle illetin yokluğu, hükmün yokluğunun fâil sebebi değil, hükmün sabit olamayacağı bağlamsal şart olarak değerlendirilir.[826]

Âmidî, ittirâd ilkesi bakımından hâller teorisini benimseyenler arasında bir ihtilaf bulunmadığını belirtir. İn‘ikâs konusunda ise özellikle yenilenen hâller (ahvâl-i müteceddide) bağlamında görüş birliği mevcuttur. Buna göre ilim ve kudret gibi sıfatların zevâli, bunlara bağlı hükümlerin, örneğin âlimlik ve kâdirlik nitelemelerinin, ortadan kalkmasını zorunlu kılar. Bu çerçevede hükmün illete bağımlılığı açık ve tartışmasız kabul edilmektedir. Buna karşılık kadîm hâller, özellikle ilâhî sıfatlar bağlamında ihtilaf konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet içerisinde hâller görüşünü benimseyen kelâmcılar, Allah Teâlâ’nın âlim ve kâdir oluşunun ilim ve kudret sıfatlarından bağımsız olarak tasavvur edilemeyeceğini savunmuşlardır. Mu‘tezilî gelenekte ise sıfatlar teorisinin genel ilkeleri doğrultusunda farklı bir yaklaşım benimsenmiş ve kadîm hükümlerin sıfatlardan bağımsız düşünülmesi mümkün görülmüştür. Bu ayrım, illet–hüküm ilişkisinin zorunluluk yapısının ilâhî sıfatlar alanında nasıl temellendirileceğine dair mezhepler arası önemli bir farklılığa işaret etmektedir.[827]

Cüveynî, ittirâd ve in‘ikâs meselesi bağlamında önemli bir noktaya daha dikkat çeker: Bir şeyin, bir hükümle hem varlık hem de yokluk bakımından birlikte bulunması, onun söz konusu hükmün illeti olduğunu göstermek için yeterli midir? Cüveynî’ye göre düşünürler, ittirâd ve in‘ikâsın tek başına bir şeyin illet olduğuna hükmetmek için yeterli olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu iki özellik, illet için gerekli bir şart olmakla birlikte, illet oluşun doğruluğunu gösteren yeterli bir alâmet değildir. Zira bazı durumlarda bir hüküm, illet olmayan bir unsurla da zorunlu olarak birlikte bulunabilir. Bu durumu açıklamak üzere şu örnek verilir: Allah Teâlâ’nın ilmi, bir kimsenin âlim oluşuna taalluk eder. Buna göre bir kimsenin âlim olması durumunda, Allah’ın onun âlim olduğunu bilmesi de zorunludur. Aynı şekilde

[826] Bkz: Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/435.
[827] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/435.

o kimse âlimlik vasfını kaybettiğinde, Allah'ın onun âlim olduğunu bilmesi de söz konusu olmaz. Bu durumda ilâhî ilim, ilgili hükümle hem varlık hem yokluk bakımından birlikte bulunmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın ilmi söz konusu kimsenin âlim olmasının illeti değildir.[828]

Âmidî, aklî illetlerde ittirâd ve in'ikâs ilkelerinin zorunluluğunu temellendirmek üzere kelâmcılar tarafından ileri sürülen bir delili nakleder. İttirâdın ispatı bağlamında hareket noktası, zarurî bilginin sağladığı açıklıktır. Buna göre ilim, bir mahalde kaim olduğunda o mahallin âlim olarak nitelenmesi zorunlu hâle gelir. Bu kabul, taraflar arasında tartışmasızdır. İhtilaf ise mahallin âlim oluşunun, ilmin o mahalde kaim olmasının aynısı mı yoksa ona zâid bir belirlenim mi olduğu noktasında ortaya çıkar. Ancak âlimlik hükmünün ilme zâid olduğunu savunan yaklaşım dahi ilmin mahalde kıyâmının âlimliği zorunlu kıldığını kabul etmek durumundadır. Bu zorunlu bağlılık, ittirâd kavramının özünü teşkil etmektedir.[829]

İn'ikâsın ispatı ise illet ile hüküm arasındaki zorunlu ilişkinin ters yönlü imkânlarının sorgulanması üzerinden temellendirilir. İlmin varlığından âlimliğin zorunlu olarak çıktığı kabul edildiğinde, âlimliğin ilim olmaksızın var olabileceği varsayımı iki ihtimale indirgenir: ya âlimlik başka bir illetle sabittir ya da herhangi bir illete dayanmaksızın sabit kabul edilir. Âlimliğin başka bir illetle temellendirilmesi hâlinde söz konusu illetin ya ilme denk ya da ondan farklı olması gerekir. İlme denk bir illetin kabulü, mahiyet itibariyle yine ilme rücû edeceğinden âlimliğin ilimden bağımsızlığı sağlanmış olmaz. İlme denk olmayan bir illetin varsayılması ise zarurî bilgiye aykırıdır. Zira ilimden farklı olarak tasavvur edilen kudret, irade ve benzeri sıfatların mahalli âlim kılmadığı bedihî olarak bilinmektedir. Aksi bir kabul sıfatlar ile hükümler arasındaki nispeti keyfî hâle getirerek kavramsal bir çözülmeye yol açar.[830]

Âlimliğin herhangi bir illete dayanmaksızın sabit kabul edilmesi ise illet teorisinin temel ilkeleriyle bağdaşmaz. Bu yaklaşım ilmin varlığının âlimliği gerektirmediği sonucunu doğurur ki bu, illetin ittirâdının zorunluluğu yönündeki kabule doğrudan aykırıdır. Zira âlimliğin ilim olmaksızın varlığı caiz görüldüğünde,

[828] Cüveynî, *eş-Şâmil,* 660-661.
[829] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/435.
[830] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/436.

ilmin varlığı hâlinde de âlimliğin zorunlu olmaması ihtimali gündeme gelir. Bu ise zarurî bilginin tesis ettiği zorunluluk yapısıyla telif edilemez.[831]

Âmidî, bu tahlilden hareketle metodolojik bir ilkeye dikkat çeker: İn‘ikâsın nefyinin zorunlu sonucu, hükmün illet mevcut olduğu hâlde illetten bağımsız olarak sabit kabul edilebilmesidir. Bu sebeple kelâm geleneğinde, in‘ikâsı bulunmayan bir illetin ittirâdının da temellendirilemeyeceği ifade edilmiştir. İllet ile ma‘lûl arasındaki zorunlu bağlılık, ancak iki yönlü bir mantıkî tutarlılıkla korunabilir. Bununla birlikte Âmidî, ittirâd ve in‘ikâs şartlarının illetin fiilî varlığını zorunlu kılmadığını da özellikle vurgular. Zira iki unsur arasındaki sürekli birliktelik, tek başına illetiyet hükmü için yeterli değildir. Aksi takdirde ittirâd ve in‘ikâs, illetin kendisi değil, yalnızca onun delili konumuna indirgenmiş olur. Bu ise illet kavramının ontolojik statüsüyle bağdaşmaz.[832]

Kelâmcılar, illet–ma‘lûl ilişkisinin yönü bağlamında önemli bir problematik dile getirmişlerdir. Buna göre ilim ile âlimiyyet arasında ayrılmaz bir mülâzemet bulunduğu kabul edildiğinde, bu iki unsurdan hangisinin illet, hangisinin ma‘lûl olarak değerlendirileceğini belirleyen ölçütün ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, ilmin âlim olmanın illeti olduğu kabul edildiği gibi, bunun tersinin ileri sürülmesini engelleyen şey nedir? Âmidî, bu probleme hem ontolojik hem de isimlendirme düzleminden yaklaşmaktadır. Ontolojik düzlemde mesele, hangi unsurun diğerine sebep olduğunun tespitidir. Âmidî’ye göre bu husus, zarurî bilgiye dayalı olarak bilinir. Nitekim bir sıfatın belirli bir hükmün illeti olduğunun bilinmesi, onun söz konusu hükmü zorunlu olarak gerektirdiğine dair bedihî bir idrake dayanır. Bu bağlamda “ilim meydana geldi, bununla mahallin âlim olması zorunlu oldu” denilir. Buna karşılık “âlimlik sabit oldu, bununla ilim zorunlu oldu” denilmez. İllet kavramıyla kastedilen yönlülük de tam olarak bu zorunlu ilişki biçimidir.[833] Âmidî, bu ontolojik yönlülük kabul edildikten sonra, meselenin isimlendirme boyutunun tali bir nitelik taşıdığını belirtir. Buna göre söz konusu ilişkinin “illet–ma‘lûl” şeklinde adlandırılıp adlandırılmaması, ilişkinin kendisine herhangi bir ontolojik katkı

[831] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/436; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 658-659.
[832] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/436 – 437.
[833] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/437; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 679.

sağlamaz. Başka bir ifadeyle isimlendirme farklılıkları, ilişkinin mahiyetini değiştirmez.[834]

Bu yaklaşım, Bâkıllânî tarafından da açık biçimde dile getirilmiştir. Ona göre bu meseledeki tartışmalar büyük ölçüde lafzî niteliktedir. Zira illet ve ma'lûl kavramlarının kullanılmasındaki amaç, iki bilinen unsur arasındaki zorunlu ve ayrılmaz birlikte bulunma durumunu ifade etmektir. Bu iki unsurdan biri "şey" yani mevcut olarak değerlendirilirken, diğeri "şey olmayan" yani yokluk olarak tasavvur edilmektedir. Bu nedenle tahkik ehli, uzlaşımsal bir tercihle "şey olanı mûcib (etkileyen)", "şey olmayanı ise mûceb (etkilenen)" olarak adlandırmıştır. Bu adlandırmaya yöneltilen itirazlar ise esas itibarıyla terminolojik tercihlere ilişkindir, yoksa ifade edilen anlamın kendisine yönelik değildir. Bâkıllânî, bu yaklaşımını desteklemek üzere ek bir gerekçe daha ileri sürer. Buna göre Eş'arî kelâmcılar nazarında yokluğun illet olması imkânsızdır. Hâl de "şey olmamak" bakımından yoklukla ilişkilendirildiğinden onun illet değil ma'lûl olarak değerlendirilmesi gerekir. Ancak Cüveynî, bu delillendirmeye itiraz eder. Ona göre nasıl ki yokluğun illet olması imkânsız ise aynı şekilde yokluğun ma'lûl bir hüküm olması da imkânsızdır. Bu nedenle söz konusu ayrım, düşünüldüğü kadar belirleyici bir ölçüt teşkil etmemektedir.[835]

4.3.5. İllet–Ma'lûl İlişkisinin Haricî Bir Şarta Bağlanmasının İmkânsızlığı

Âmidî, aklî illetin ma'lûlünü gerektirmesinin nâzırın nazarıyla belirlenen haricî bir şarta bağlanmasının câiz olup olmadığı meselesini ele alırken, hâller teorisini benimseyenler arasında bu hususta önemli bir ihtilaf bulunmadığını belirtir. Bununla birlikte, bu konuda ileri sürülen delillerin tamamının aynı derecede güçlü olmadığını vurgular. Burada tartışılan mesele, illetin bizzat tahakkuku için gerekli şartlar değil, illet mevcut olduktan sonra ma'lûlünü gerektirmesinin ayrıca başka bir şarta bağlanıp bağlanamayacağıdır.[836]

Bu çerçevede zikredilen istidlâl, illetin ma'lûlünü başka bir illet veya şart aracılığıyla gerektirmesinin teselsüle yol açacağı iddiasına dayanmaktadır. Buna göre bir illetin işlevinin başka bir illete bağlanması, teorik olarak sonsuz bir illet zincirini

[834] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/437.
[835] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/437; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 680.
[836] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/438.

mümkün kılmakta ve bu durum teselsüle sebep olmaktadır. Aynı mantık, illetin ma'lûlünü gerektirmesinin haricî bir şarta bağlanması ihtimaline de teşmil edilmekte, şartın kabulü hâlinde onun da başka bir şarta ihtiyaç duyacağı ve bunun da nihayetsiz bir gerilemeye yol açacağı ileri sürülmektedir.[837]

Âmidî, bu istidlâlin burhân ifade etmediğini belirtir. Ona göre illetin ma'lûlünü başka bir illet aracılığıyla gerektirmesinin imkânsızlığı ile bu gerektirmenin bir şarta bağlanmasının imkânsızlığı arasında zorunlu bir mantıkî bağ bulunmamaktadır. Bu sebeple söz konusu delil, kesin bir ispat değil, temsilî bir akıl yürütme niteliği taşımaktadır.[838]

Âmidî, bu zayıf istidlâli belirttikten sonra, Cüveynî'nin de benimsediği daha güçlü bir temellendirme biçimine yönelir. Bu yaklaşımın hareket noktası zarurî bilgidir. Buna göre ilmin bir mahalde kaim olması ile o mahallin âlim olarak nitelenmesi arasındaki bağlılık bedihîdir ve taraflar arasında tartışma söz konusu değildir. Bu zorunluluk ilmin bulunduğu yerde âlimliğin kaçınılmaz olarak sabit olmasını ifade eder. Bu durumda ilmin âlimliği gerektirmesinin haricî bir şarta bağlı olduğu varsayımı, şartın ontolojik statüsü bakımından iki ihtimali gündeme getirir: Şartın illetten ayrılabilir olması veya ayrılmasının imkânsız kabul edilmesi. Şartın illetten ayrılabilir kabul edilmesi hâlinde, ilmin mahalde kaim olduğu ancak söz konusu şartın bulunmadığı bir durum tasavvur edilmelidir. Bu ise ilmin varlığına rağmen âlimlik hükmünün sabit olmaması sonucunu doğurur. Oysa bu durum, ilim ile âlimlik arasındaki zarurî bağlılığa açıkça aykırıdır. Şartın illetten ayrılmasının imkânsız kabul edilmesi ise şart kavramının mahiyetiyle bağdaşmaz. Zira şart, tanımı gereği meşrûttan ayrı olarak tasavvur edilebilen bir unsurdur. Ayrılması mümkün olmayan bir unsurun "şart" olarak nitelendirilmesi kavramsal bir tutarsızlık doğurur. Ayrıca illetin varlığı tasavvur edilirken bu tür şartların bilinmesinin zorunlu olmadığı açıktır. Nitekim bir kimse ilmin mahalde kaim olduğunu kavrayabilir, ancak bunun hangi şartlar altında hüküm doğurduğunu bilmeyebilir.[839] Bu noktada Âmidî'nin ulaştığı temel sonuç şudur: Varlığı bilinmeksizin hükmün sübûtu zorunlu olan bir unsur, teknik anlamda şart olarak değerlendirilemez. Zira şartın bilinmemesi hâlinde

[837] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/438; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 669-670.
[838] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/438.
[839] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/438; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 669-670.

hükmün de askıya alınması gerekirdi. Oysa illet ile hüküm arasındaki bağlılık, böyle bir askıya alma ihtimalini kabul etmez.[840]

Bununla birlikte Âmidî ve Cüveynî, söz konusu istidlâlin Mu'tezile'nin Basra ekolü açısından farklı sonuçlar doğurabileceğine de dikkat çeker. Bu ekolün ilmin adem hâlinde de sabitliği ve hüküm doğurmasının vücûda bağlılığı yönündeki kabulleri, illet–şart ayrımını farklı bir zemine taşımaktadır. Bu çerçevede, âlimliği gerektiren unsurun ilmin zâtı değil, mahalde kıyâmı olduğu kabul edildiğinde, önceki ilzâmların bağlayıcılığı ortadan kalkmaktadır. Bu bağlamda ileri sürülen bir itiraz da şudur: İlmin hayatın varlığına, mahallin bulunmasına ve zıtların yokluğuna bağlı olduğu kabul edildiğine göre, bu durum ilmin ancak belirli şartlar altında etkili olduğunu göstermektedir. Âmidî ve Cüveynî bu itirazı, şart kavramının farklı anlamlarını ayırt ederek cevaplandırır. Buna göre burada zikredilen unsurlar, illetin tahakkuk şartlarıdır, yani illetin var olabilmesi için gerekli olan unsurlardır. Buna karşılık tartışma konusu edilen şey, illetin mevcut olduktan sonra hükmünü gerektirmesinin ayrıca başka bir şarta bağlı olup olmadığıdır. Bu iki durumun birbirine karıştırılması, meselenin yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır.[841]

4.3.6. İllet–Hüküm İlişkisinde Çoğulluğun İmkânsızlığı

İllet–hüküm ilişkisinin zorunluluk yapısı, bu ilişkinin çoğul biçimlerde tasavvur edilip edilemeyeceği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu çerçevede mesele, üç temel ihtimal etrafında somutlaşır: Tek bir illetin birden fazla hükmü gerektirip gerektirmeyeceği, tek bir hükmün birden fazla illetle temellendirilip temellendirilemeyeceği ve bir hükmün birden fazla vasfın birleşiminden oluşan bileşik bir illetle açıklanıp açıklanamayacağı. Âmidî bu ihtimallerin her birini ayrı ayrı ele alarak tahlil etmekte ve illetin tahsis edici karakteri gereği, söz konusu çoğullaşma biçimlerinin hiçbirinin aklen sürdürülebilir olmadığını ortaya koymaktadır.[842]

Âmidî, tek bir illetin birden fazla hükmü gerektirip gerektirmeyeceği meselesini ele alırken, bu konuda farklı yaklaşımların bulunduğunu belirtir. Tartışmanın merkezinde illet ile hüküm arasındaki zorunluluk ilişkisinin kapsamı ve

[840] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/439.
[841] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/439; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 671.
[842] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/440 – 446.

sınırları yer almaktadır. Âmidî'ye göre bu mesele, hükümlerin mahiyetleri bakımından yapılacak bir tasnif üzerinden sağlıklı biçimde değerlendirilebilir. Bu çerçevede hükümler iki ana kategori altında incelenir. İlk kategoride, bir kısmının sabit olup diğer kısmının sabit olmaması aklen tasavvur edilebilen hükümler yer alır. Âlimlik ile kâdirlik arasındaki ayrım yahut belirli bir nesneye ilişkin bilginin başka bir nesneye ilişkin bilgiden bağımsız olarak düşünülebilmesi bu tür hükümlere örnek teşkil eder. Bu gruptaki hükümler, mantıkî ve ontolojik bakımdan birbirinden ayrılabilir niteliktedir. İkinci kategoride ise bir kısmının sabit olup diğer kısmının sabit olmaması tasavvur edilemeyen hükümler bulunmaktadır. Bilginin kendisi ile o bilginin bilindiğine ilişkin farkındalık arasında kurulan zorunlu irtibat bu türden bir ilişkiyi ifade eder. Bu tür hükümler arasında ayrışma imkânı bulunmadığından aralarındaki bağlılık zorunlu bir birliktelik arz eder.[843]

Âmidî hükümler ilk kategoriye dâhil olduğunda, bunların tek bir illetle temellendirilmesinin mümkün olmadığını ileri sürer. Zira illet ile hüküm arasındaki ilişki, zorunlu bir tahsis ve belirlenim içerir. Mahiyetçe ayrılabilir olan iki farklı hükmün aynı illet tarafından zorunlu kılınması, illetin fonksiyonunu belirsizleştirir ve bu hükümlerin birbirinden bağımsız olarak tasavvur edilebilir olmasıyla çelişir. Başka bir ifadeyle tek bir illetin varlığıyla birlikte zorunlu olarak sabit olması gereken şey, belirli ve müteayyin bir hüküm olmalıdır. Birbirinden bağımsız olarak düşünülebilen iki hükmün aynı illet tarafından îcâb edilmesi, illetiyet ilişkisinin mantıkî yapısıyla bağdaşmaz. Bu nedenle Âmidî, bu tür durumlarda tek bir illetin birden fazla hükmü gerektirdiği kabulünü reddeder.[844]

Buna karşılık hükümler ikinci kategoriye dâhil olduğunda, yani aralarında zorunlu bir birliktelik bulunduğunda, bunların tek bir illetle ilişkilendirilmesi problem teşkil etmez. Zira bu durumda söz konusu hükümler, gerçekte birbirinden bağımsız iki ayrı sonuç değil, aynı zorunluluk ilişkisi içerisinde birlikte sabit olan bir bütünlük arz eder. Âmidî'nin bu sonuca ulaşırken dayandığı temel ilke, illetin belirleyici ve tahsis edici karakteridir. İllet, hükmü zorunlu kılan unsur olarak, ma'lûl alanında birbirinden bağımsız ve çoğul sonuçlar üretmez. Aksi bir kabul, illet

[843] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/440.
[844] Bkz: Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/440 – 446.

kavramının hem epistemik hem de ontolojik işlevini zayıflatır ve zorunluluk ilişkisini tesadüfî bir birlikteliğe indirger.[845]

Tek bir hükmün birden fazla illetle temellendirilip temellendirilemeyeceği meselesine gelince Âmidî bunun imkânsızlığını temel bir ilke olarak ortaya koyar. Buna göre bir hükmün farklı iki illetle sabit kabul edilmesi, ister illetlerin birlikte hüküm doğurması şeklinde, ister bedel yoluyla tasavvur edilsin, aklen sürdürülebilir değildir. Zira illetlerin birlikte hüküm doğurması ihtimali ele alındığında, iki illet arasındaki nispetin mahiyeti belirleyici hâle gelir. İlletlerin mümâsil kabul edilmesi durumunda, kelâm geleneğinde benimsenen ilkeye göre mümâsiller zıt kategorisinde değerlendirilir ve zıtların aynı mahalde ictimâı imkânsızdır. İlletlerin gayr-i mümâsil olması hâlinde ise aralarında farklılık söz konusudur. Farklı olan unsurlar ya zıttır ya da zıt değildir. Zıt olmaları hâlinde birlikte bulunmaları zaten muhaldir. Zıt olmamaları durumunda ise farklı olanın hükmünün de farklı olması gerekir. Oysa burada sabit kabul edilen hüküm tektir. Bu sebeple her iki ihtimal de illetlerin birlikte hüküm doğurmasını imkânsız kılmaktadır.[846]

Hükmün bedel yoluyla farklı illetlere nispet edilmesi ihtimali de benzer şekilde reddedilir. Bir hükmün kimi zaman bir illete, kimi zaman başka bir illete dayanması, hükmün zorunluluk karakteriyle bağdaşmaz. Zira illet, hükmü zorunlu kılan unsur olarak tanımlandığından illetiyet ilişkisinin bu şekilde değişken bir yapıya sahip olması kavramsal tutarsızlık doğurur. Bu durumda hüküm ile illet arasındaki zorunlu bağlılık ortadan kalkar ve illet kavramının belirleyici işlevi zedelenir.[847]

Bu bağlamda yöneltilebilecek muhtemel bir itiraz, ilâhî ve beşerî bilgi arasında kurulan analoji üzerinden şekillenir. Allah Teâlâ'nın bilmesi ile insanın bilmesi arasında hüküm bakımından benzerlik bulunmasına rağmen, bunların kadîm ve hâdis ilim gibi farklı niteliklerle temellendirilmesi, ilk bakışta bedel yoluyla illetlendirmeye örnek teşkil ediyormuş gibi görünebilir. Âmidî bu itiraza, illetiyet ilişkisinin ilmin mahiyeti bakımından kurulduğu ilkesine dayanarak cevap verir. Ona göre kadîm ve hâdis ilim arasındaki farklılık, ilmin hakikatine değil, ona arız olan kıdem, hudûs ve imkân gibi haricî niteliklere ilişkindir. Bu tür ayrımlar illetiyet

[845] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/44-441.
[846] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/447; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 680-681.
[847] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/447.

ilişkisinde belirleyici değildir. Dolayısıyla her iki durumda da illet, ilim olması bakımından ilimdir. Bu sebeple söz konusu örnek, tek bir hükmün farklı illetlere dayandığını değil, aynı mahiyete sahip tek bir illetin farklı niteliklerle tasavvur edildiğini göstermektedir.[848]

Âmidî, tek bir hükmün bileşik bir illetle temellendirilmesi ihtimalini de önceki tartışmalarla paralel bir çerçevede ele alır ve bunu çeşitli gerekçelerle reddeder. Ona göre illetin hükmü gerektirmesi, onun zâtı ve mahiyeti itibarıyla değerlendirilmelidir. Bu nedenle bileşik illeti meydana getiren unsurların her birinin hüküm üzerindeki rolü müstakil olarak incelenmek zorundadır. Bu çerçevede, bileşik illeti oluşturan vasıfların her biri bakımından iki temel ihtimal söz konusudur: Bu vasıfların her birinin tek başına hükmü gerektirmesi veya tek başına bunu gerektirmemesi. Şayet her bir vasfın tek başına hükmü gerektirdiği kabul edilirse, bu durumda söz konusu vasıflardan herhangi birinin bulunması hükmün sabit olması için yeterli olacaktır. Bu ise bileşik illet varsayımını anlamsız hâle getirir, zira hükmün tahakkuku için diğer unsurlara ihtiyaç kalmaz. Buna karşılık vasıfların tek başına hükmü gerektirmediği kabul edilirse, bu durumda söz konusu vasıfların birleşmesiyle hükmün zorunlu olarak ortaya çıktığı ileri sürülmüş olur. Ancak bu kabul de problemli görülmektedir. Zira bir vasfın tek başına hüküm doğurmaması, onun illetiyet fonksiyonundan yoksun olduğunu gösterir. Mahiyetçe değişmeyen bu tür unsurların, başka unsurlarla birleşmeleri hâlinde illetiyet kazanması aklen temellendirilemez. Dolayısıyla müstakil olarak hüküm doğurmayan unsurların birleşerek hüküm doğurması mümkün değildir.[849]

Bileşik illeti oluşturan unsurlar arasındaki nispet bakımından ileri sürülebilecek ihtimaller de benzer şekilde değerlendirilir. Unsurların mümâsil kabul edilmesi durumunda, kelâm geleneğinde benimsenen ilkeye göre mümâsiller zıt kategorisinde değerlendirilir ve bu da aynı mahalde ictimâ imkânsızlığına yol açar. Unsurların gayr-i mümâsil ve zıt olmaları hâlinde de aynı şekilde birlikte bulunmaları muhaldir. Farklı olmakla birlikte zıt olmamaları durumunda ise farklı olanın hükmünün de farklı olması gerekir. Oysa burada söz konusu olan hüküm tektir. Bu nedenle

[848] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/448.
[849] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/448; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 681.

zikredilen ihtimallerin tamamı, bileşik illet tasavvurunun geçersizliğini ortaya koymaktadır.[850]

Bu tahlil neticesinde Âmidî'nin ulaştığı sonuç, illet–hüküm ilişkisinin zorunlu tahsis karakterini korumaya yöneliktir. İlletiyet, çoğul ve dağınık açıklamalara değil, belirli ve müteayyin bir temellendirme yapısına dayanır. Dolayısıyla tek bir hükmün birden fazla vasıftan oluşan bileşik bir illetle açıklanması, hem mantıkî hem de ontolojik bakımdan kabul edilebilir değildir.

4.3.7. Ta'lîlin Kapsamı ve Sınırları: Ta'lîl Edilenler ve Edilemeyenler

Âmidî, illet teorisinin kapsamını ve sınırlarını belirlemek amacıyla ta'lîle konu olabilen hususlar ile ta'lîl edilemeyenleri birbirinden ayırır. Bu çerçevede ta'lîl edilemeyenler arasında zât, ma'dûm, malum, makdûr, murâd ve mezkûr gibi mevcûd ile ma'dûm arasında müşterek olarak kullanılan kavramlar; fiilin vukûu, cinslerin sıfatları, illetin illet oluşu, temâsül, ihtilâf ve tezâd gibi ilişkisel nitelikler; bekâ, ayrıca cevherin arazları kabul edişi gibi ontolojik durumlar zikredilmektedir.[851]

Zâtın ta'lîl edilemezliği, onun zât oluşu bakımındandır. Zâtın illetlendirilmesi teşebbüsü, illetin ontolojik statüsü açısından çeşitli açmazlara yol açar. Zira zâta illet olarak düşünülen unsur ya zâtın kendisi ya adem yahut hâlî bir sıfat olacaktır. İlletin zât olarak kabul edilmesi hâlinde, bu illetin de ayrıca bir illete muhtaç olması gerekeceğinden teselsül problemi ortaya çıkar. İlletin adem olarak tasavvur edilmesi ise illetin vücûdîliği ilkesine aykırıdır. İlletin hâlî bir sıfat olarak kabulü de tutarlı değildir. Çünkü hâller teorisini benimseyen yaklaşıma göre zâtlar mahiyetçe ayrışmazken, hâller hüküm bakımından farklılaşmaktadır. Bu durumda tek bir hükmün farklı illetlerle temellendirilmesi gerekecek, bu ise illet teorisinin zorunluluk yapısıyla bağdaşmayacaktır. Ayrıca hâllerin "şey" statüsünde kabul edilmemesi dikkate alındığında, şey olmayan bir unsurun şey olan için illet kabul edilmesi de kavramsal bakımdan reddedilmektedir.[852] Ma'dûmun ta'lîl edilemezliği ise illetin mahallî kıyâm şartı çerçevesinde açıklanır. Ta'lîlin konusu olan hükmün, illetiyle

[850] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/449.
[851] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/450.
[852] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/450; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 686.

birlikte belirli bir mahalde kaim olması gerekir. Oysa ma‘dûm, böyle bir kıyâm nispetine elverişli olmadığından illetiyet ilişkisinin konusu hâline getirilemez.[853]

Malumun ta‘lîl edilemezliği de benzer bir mantıkî yapı içerisinde temellendirilir. Malum olma vasfının bir illetle açıklanması tasavvur edildiğinde, bu illet ya vücûdî ya da vücûdî olmayan bir unsur olacaktır. İlletin vücûdî kabul edilmesi hâlinde, söz konusu sıfatın malumla kaim olması gerekir. Ancak ma‘dûmun malum sayılması, vücûdî bir sıfatın ma‘dûmda kıyâmını gerektireceğinden bu ihtimal reddedilir. İlletin vücûdî olmayan bir unsur olarak kabul edilmesi ise daha önce ortaya konulan ilkeler gereği geçersizdir. Bu çerçevede makdûr, murâd ve mezkûr gibi kavramların durumu da aynı mantıkî zeminde değerlendirilir. Zira bu kavramlar, ma‘dûma taalluk edebilmeleri bakımından malum kavramıyla benzer bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bunların illetlendirilmesi de aynı gerekçelerle mümkün görülmemektedir.[854]

Âmidî’ye göre fiilin vukuu da ta‘lîl edilmez. Zira fiilin gerçekleşmesinin bir illete bağlanması hâlinde, illetin vücûdî kabul edilmesi durumunda bunun ya kadîm ya da hâdis olması gerekir. Kadîm bir illetin kabulü, onun fiilden önce mevcut olmasını ve fiilin mahallinde kaim bulunmamasını gerektirir. Bu ise illet ile hüküm arasındaki zorunlu irtibatın mahallî kıyâm ilkesine aykırı düşer. İlletin hâdis kabul edilmesi ise onun da ayrıca bir illete muhtaç olmasını gerektireceğinden teselsül problemine yol açar. İlletin vücûdî olmayan bir unsur olarak tasavvur edilmesi de illetin sübûtî niteliğiyle bağdaşmaz. Bu sebeple fiilin vukûunun illetlendirilmesi teşebbüsü, mantıkî ve ontolojik bakımdan sürdürülebilir değildir.[855]

Benzer bir değerlendirme, cinslerin zâtî sıfatları için de geçerlidir. Siyahlığın siyahlık olması veya beyazlığın beyazlık olması gibi nitelikler mahiyet itibarıyla ta‘lîl edilmez. Zira bu tür niteliklerin illetlendirilmesi teşebbüsü, ya şeyin kendisiyle gerekçelendirilmesine ya da devr problemine yol açan bir açıklama modeline sürüklenmektedir. Siyahlığın siyahlık oluşunun illeti araştırıldığında illetin ya yalnızca siyahlığa özgü bir sıfat ya da siyahlıkla birlikte başkalarında da ortak bulunan genel bir nitelik olması gerekir. İlletin siyahlığa özgü bir sıfat olarak kabulü

[853] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/450.
[854] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/451; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 690-691.
[855] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr,* 3/451; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 693.

hâlinde, bu sıfatın ya bizzat siyahlığın kendisi ya da siyahlık oluşuna tâbi bir vasıf olması söz konusudur. Siyahlığın kendisiyle gerekçelendirilmesi, illet ile ma'lûlün özdeşliği sonucunu doğurur ki bu, illet teorisinin mantıkî yapısıyla bağdaşmaz. Siyahlık oluşuna tâbi bir sıfatla gerekçelendirme ise tâbi olanın metbû' yerine geçirilmesini gerektirir ve bu durum kısırdöngüye yol açar. Dolayısıyla siyahlığın mahiyetini, ona sonradan eklenen bir vasıf aracılığıyla temellendirme teşebbüsü de aynı gerekçelerle geçersizdir. İlletin siyahlıkla birlikte başkalarında da ortak bulunan genel sıfatlardan biri olarak kabul edilmesi hâlinde de benzer güçlükler ortaya çıkar. Siyahlığın varlık, bilinme, araz olma veya renk olma gibi genel niteliklerle gerekçelendirilmesi, bu niteliklerin zorunlu eşlik ilişkisi bakımından değerlendirilmesini gerektirir. Şayet siyahlık bu sıfatlara zorunlu olarak eşlik ediyorsa, bu durumda söz konusu sıfatları taşıyan her şeyin siyah kabul edilmesi gerekir ki bu açıkça muhaldir. Şayet zorunlu eşlik söz konusu değilse, bu durumda illetin ittirâd şartı ihlal edilmiş olur. Her iki ihtimal de ta'lîl sürecini geçersiz kılmaktadır.[856]

Âmidî'nin dikkat çektiği bir diğer husus, illetin illet oluşunun da ayrıca ta'lîl edilemeyeceğidir. İlletiyet vasfının kendisinin bir illete bağlanması, zorunlu olarak teselsül sonucunu doğurur. Bu nedenle illetin illet oluşu, açıklanması gereken bir sonuç değil, ilksel ve türetilmez bir kavramsal statü olarak değerlendirilir.[857] Benzer şekilde temâsül ve ihtilâf da illetlendirmeye konu edilebilecek hükümler arasında değerlendirilemez. Temâsül, nefsî sıfatlarda ortaklıktan ibaret olup ihtilâf ise iki mevcut varlığın her birinin kendine özgü nefsî bir sıfatla temayüz etmesini ifade eder. Nefsî sıfatların illetlendirmeye elverişli olmadığı kabul edildiğinden, bu sıfatlara dayanan ilişkisel niteliklerin de ta'lîl kapsamı dışında bırakılması gerekir.[858]

Âmidî, ihtilâfın ta'lîl edilebilirliğini hem istidlâlî hem de ilzâmî düzlemde tartışır. İstidlâlî değerlendirme, ihtilâfın ontolojik statüsüne yöneliktir. İhtilâf, ihtilâf olması bakımından ta'lîl edilmiş bir hüküm olarak kabul edilecek olursa, onun ya tek bir şey ya da tek bir şey olmayan bir yapı arz etmesi gerekir. İhtilâfın tek bir şey olmaması hâlinde cinslerin mahiyet itibarıyla birlik ifade etmeleri gibi sonuçların kabulü gerekir ki bu, genel ontolojik tasnif bakımından tutarsızdır. Buna karşılık

[856] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/451- 452.
[857] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/452; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 700.
[858] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/453-454.

ihtilâfın tek bir şey olduğu kabul edilirse, bu durumda farklı varlıklara özgü niteliklerle temellendirilmesi gerekecektir. Ancak bu nitelikler hüküm bakımından birbirine muhalif olduğundan, tek bir hükmün farklı illetlerle yahut bileşik illetlerle açıklanması gibi daha önce reddedilen ihtimaller yeniden gündeme gelmiş olur.[859] Bu bağlamda ileri sürülebilecek, farklı niteliklerin "en hususîlik" vasfında ortaklaştığı yönündeki itiraz da Âmidî tarafından değerlendirilir. En hususî niteliklerde ortaklık kabul edildiğinde bu ortaklığın ya ademî ya da sübûtî bir sıfat olduğu düşünülebilir. Ademî bir sıfatın illetiyet fonksiyonu üstlenmesi illetin sübûtîliği ilkesine aykırıdır. Sübûtî bir sıfatın kabulü ise hâller teorisinin öngördüğü çerçeveyle bağdaşmayan yeni bir kıyâm ilişkisini gerektirir. Bu sebeple ihtilâfın müşterek bir vasfa indirgenmesi teşebbüsü de geçerli değildir.[860]

İlzâmî değerlendirme ise muhalif görüşlerin kendi kabulleri üzerinden yürütülür. Mu'tezile'nin zorunlu hükümlerin ta'lîlini reddeden temel ilkesi esas alındığında, Allah Teâlâ'nın mahlûkata muhalefetinin zorunlu karakteri, bu farklılığın illetlendirilmesini imkânsız kılar. Bu durumda ihtilâfın ta'lîl edilebilirliğini savunan yaklaşım, Mu'tezilî prensiplerle bağdaşmamaktadır. Benzer bir gerekçelendirme tezâd kavramı için de geçerlidir. Tezâd, iki unsurun birlikte bulunmasının imkânsızlığına indirgenen ve bu yönüyle saf bir nefiy karakteri taşıyan bir ilişkidir. Nefiy ise sübûtî bir içerik arz etmediğinden illetlendirmeye elverişli değildir. Bu sebeple tezâd da ta'lîl kapsamı dışında kalır.[861]

Âmidî'ye göre ta'lîl edilebilir olan hükümler, zâta ve onda kaim olan sıfatlara nispetle sabitlik kazanan hükümlerdir. Bu hükümlerin zâta zorunlu olarak bağlı olması yahut zâttan ayrılabilir nitelikte bulunması, illetlendirme imkânını ortadan kaldırmaz. İlletiyet ilişkisi, hükmün sübûtî karakteri esas alınarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, Ehl-i Hak tarafından benimsenen genel çerçeveyi yansıtmaktadır. Buna karşılık Mu'tezile'nin zorunlu hükümlerin ta'lîl edilemezliği hususunda ittifak ettiği görülmektedir.[862]

İllet–ma'lûl meselesi, kelâmda yalnızca tanımsal bir problem alanı olmaktan öte hükmün sübûtu, sıfatların ontolojik statüsü ve zorunluluk ilişkilerinin mahiyeti

[859] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/453-454
[860] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/453-454; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 697-698.
[861] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/454.
[862] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 3/454-455; Cüveynî, *eş-Şâmil,* 700-701.

bakımından kurucu bir işlev üstlenmektedir. Âmidî'nin bu bağlamda yürüttüğü analizler, illet kavramının klasik kelâm içerisindeki yerini yeniden tayin etme ve kavram etrafında şekillenen teorik gerilimleri sistematik bir çerçeveye kavuşturma çabasının belirgin bir örneğini teşkil etmektedir. Öncelikle Âmidî'nin yaklaşımı, illet kavramına dair önceki tanım girişimlerinin mantıkî ve ontolojik bakımdan ciddi güçlükler içerdiğini ortaya koymaktadır. İllet, hükmü zorunlu kılan sübûtî bir sıfat olarak belirlenmekte, ademî veya salt izafî kategorilere indirgenmesi reddedilmektedir.

İttirâd ve in'ikâs ilkeleri çerçevesinde yürütülen tartışmalar ise illet kavramının zorunluluk yapısını netleştirmektedir. İlletin varlığıyla hükmün varlığının zorunlu birlikteliği kabul edilmekte, buna karşılık illetin yokluğunun hükmün yokluğunun fâil sebebi olarak değil, hükmün sabit olamayacağı bağlamsal zemin olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Tek bir illetin birden fazla hükmü gerektirmesi veya tek bir hükmün birden fazla illetle temellendirilmesi ihtimallerine yönelik reddiyeler, illetiyet ilişkisinin tahsis edici karakterini teyit etmektedir. Bununla birlikte Âmidî'nin analizleri, illet teorisinin mezhepler arası ontolojik kabullerden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğini de göstermektedir. Mu'tezilî gelenekte ma'dûmun statüsü, nefsî sıfat anlayışı ve zorunlu hükümlerin ta'lîline dair kabuller, illet kavramının işlev alanını doğrudan etkilemektedir.

SONUÇ

Âmidî'ye göre metafizik bahislerin sağlıklı biçimde kurulabilmesi için öncelikle varlığın bedîhî olarak sabit olduğunun ve insan idraki tarafından bilinebileceğinin kabul edilmesi gerekir. Bu sebeple varlığın bilinebilirliği meselesi, kelâmî tahkikin ve bütün ontolojik istidlâllerin üzerine bina edildiği aslî bir esastır. Bilginin imkânını inkâr eden sofist yaklaşımların dikkate değer görülmemesi de bu tavrın tabiî bir neticesidir. Âmidî'nin varlık meselesini ele alırken başvurduğu vücûd, mevcûd, şey, mahiyet ve malûm gibi kavramların anlam alanlarının belirlenmesi, onun ontolojik yaklaşımının anlaşılması açısından önemlidir. "Şey" kavramına ilişkin tartışmalarda Âmidî'nin Eş'arî geleneğin genel yaklaşımına bağlı kalarak şey ile mevcûd arasında bir ilişki kurduğu görülmüştür. O, "şey" kavramının mevcûdun yanı sıra ma'dûmu da kapsadığı yönündeki Mu'tezilî yaklaşımı kabul etmemiş ve tartışmanın önemli ölçüde lafzın vaz'ı ve delâletiyle ilgili olduğunu savunmuştur. Bu meselede onun belirleyici ölçütü yerleşik dil kullanımıdır. Dolayısıyla Âmidî, kavramların delâlet alanlarının herhangi bir aklî varsayımdan hareketle genişletilemeyeceğini, böyle bir genişletmenin lugavî veya naklî bir dayanağa ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşım, onun ontolojik kavramları değerlendirirken dilsel delâlet ile ontolojik hüküm arasındaki ayrımı dikkate aldığını göstermektedir.

Varlığın tanımlanabilirliği meselesinde ise Âmidî'nin; filozofların ve bazı kelâmcıların varlığın bedîhî ve dolayısıyla tanımlanamaz olduğu yönündeki kabulünü doğrudan benimsemediği tespit edilmiştir. Onun eleştirisi bu görüşün dayandığı, varlığın bütün mevcûdlarda aynı anlamı taşıdığı ve mahiyetten ayrı bir hakikat olduğu şeklindeki öncüllere yönelmektedir. Ayrıca Âmidî'nin yaklaşımında bir önermenin bedîhî olması, o önermeyi meydana getiren bütün kavramların da zorunlu olarak bedîhî olmasını gerektirmemektedir. Böylece o, varlığın tanımlanamazlığını zorunlu bir sonuç hâline getiren epistemolojik çıkarımı sorgulamakta ve meselenin gerisindeki ontolojik kabulleri tartışmaya açmaktadır.

Varlığın müşterekliği meselesinde de benzer bir yöntem takip edilmiştir. Âmidî, varlığın bütün mevcûdlarda aynı anlamı ifade eden mânevî müşterek bir kavram olduğu yönündeki görüşü kabul etmemekte, lafız ile onun delâlet ettiği haricî hakikat arasında ayrım yapmaktadır. Aynı "varlık" lafzının zorunlu ve mümkün,

cevher ve araz gibi farklı varlık türlerine yüklenebilmesi, ona göre bunların ortak bir varlık hakikatini paylaşmasını zorunlu kılmaz. Bu sebeple Âmidî, varlığı farklı mevcûdlar hakkında farklı anlamlara delâlet eden lafzî müşterek bir kavram olarak değerlendirmeye daha yakın durmaktadır. Bununla birlikte onun, karşıt görüşlere yönelttiği eleştiriler kadar kendi benimsediği görüş lehine ileri sürülen delillerin kesinlik derecesini de sorgulaması dikkat çekmektedir.

Bu metodolojik tutum, varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında daha belirgin hâle gelmektedir. Âmidî, mümkün varlıkta vücûdun mahiyete zâid olduğunu ispatlamak üzere ileri sürülen delillerin hasmı ilzam edecek kesinlikte olmadığını göstermeye çalışmıştır. Onun vücûdu lafzî müşterek kabul etmesi ve bu konuda Eş‘arî çizgiye yakın durması, mümkün varlıkta vücûd-mahiyet ayrımına mesafeli olduğu yönünde önemli bir işaret teşkil etmektedir. Bununla birlikte mevcut veriler, Âmidî’nin mümkün varlıkta vücûd ile mahiyetin aynılığı konusunda açık ve kesin bir hüküm ortaya koyduğunu söylemek için yeterli değildir. Zorunlu varlıkta vücûd-mahiyet ilişkisi söz konusu olduğunda ise bu ihtiyat daha açık biçimde görülmektedir. Âmidî, vücûdun zâta zâid olduğunu savunanların bazı delillerini daha güçlü bulmakla birlikte, karşıt delilleri bütünüyle geçersiz kılacak kesin bir kanıta ulaşılamadığı kanaatiyle nihai hüküm vermekten kaçınmaktadır. Dolayısıyla onun bu meseledeki tavakkufu, bir kararsızlıktan ziyade delillerin kesinlik derecesine bağlı metodolojik bir tutum olarak değerlendirilmelidir.

Ulaşılan önemli sonuçlardan biri de Âmidî’nin ontolojisi ile epistemolojisi arasındaki güçlü ilişkidir. Âmidî’nin kelâm sisteminde varlık, doğrudan ve bağımsız bir başlangıç noktası olarak değil, bilginin taalluk ettiği “malûm” alanı içerisinde konumlandırılmaktadır. Malûmun mevcûd, ma‘dûm ve ne mevcûd ne de ma‘dûm şeklinde tasnif edilmesi, varlığın daha geniş bir bilinebilirlik alanının parçası olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Bu sebeple Âmidî’nin varlık anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikle bilginin imkânı, mahiyeti, türleri ve taalluk alanının belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim onun kelâm sistemine ilim bahsiyle başlaması, ontolojik araştırmanın epistemolojik imkân şartlarını önceliğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu çerçevede Âmidî, ilmin mahiyetine ilişkin önceki tanımları kapsam, açıklık ve ayırt edicilik bakımından eleştiriye tâbi tutmuş; buna karşılık ilmin tanımlanamaz veya bütünüyle bedîhî olduğu yönündeki yaklaşımları da

yeterli görmemiştir. İlmi resm yoluyla tanımlaması ve hâdis bilgiyi zarurî ve nazarî şeklinde tasnif etmesi, onun metafizik bilginin imkânını belirli epistemolojik ilkeler üzerinden temellendirdiğini göstermektedir.

Âmidî'nin ontolojik sisteminin merkezinde Vâcibü'l-vücûd anlayışı yer almaktadır. Allah'ın varlığının ispatı bağlamında Âmidî'nin, kelâm geleneğinde yaygın biçimde kullanılan hudûs delilinin yanı sıra özellikle imkân deliline ağırlık verdiği görülmüştür. Onun yaklaşımında imkân delili âlemin ontolojik bağımlılığını, hudûs delili ise onun hâdisliğini ve yaratılmışlığını açıklayan iki farklı fakat birbirini tamamlayan istidlâl biçimi olarak öne çıkmaktadır. Zorunlu varlığın mümkün varlıklardan ayrışması konusunda ise Âmidî'nin tenzih merkezli bir ontolojik yaklaşım geliştirdiği ve zorunlu varlığın ne olduğunu olumlu bir tanımla belirlemekten ziyade, onun ne olmadığını ortaya koyan selbî bir yönteme başvurduğu görülmektedir. Bu çerçevede Allah'ın cevher, cisim ve araz olmadığına ilişkin tartışmalar, zorunlu varlığın mümkinât alanına özgü ontolojik kategorilerden tenzih edilmesini ifade etmektedir. Âmidî'nin bu meselelerde kullandığı deliller, cevherlik, cismaniyet ve araz olmanın beraberinde getirdiği ontolojik gerekliliklerin zorunlu varlıkla bağdaşmadığını göstermeye yöneliktir. Cevherlik; tahayyüz, arazlara mahal olma ve mümkün varlıklarla aynı kategori içerisinde bulunma gibi sonuçlar doğururken, cismaniyet terkip, parçalılık, miktar, sonluluk ve kendisini meydana getiren unsurlara bağımlılığı gerektirmektedir. Araz olmak ise bir mahalde bulunmayı ve varlığını başkasına bağlı olarak sürdürmeyi zorunlu kılmaktadır. Bütün bu niteliklerin ortak noktası bağımlılık ve mümkünlüktür. Buna karşılık zorunlu varlığın ayırt edici niteliği, varlığında başkasına ihtiyaç duymamasıdır. Bu tartışmalarda dikkat çeken bir başka husus, Âmidî'nin duyulur âleme ilişkin hükümleri herhangi bir müşterek illet ortaya koymaksızın ilâhî varlık alanına taşıyan kıyas biçimlerine mesafeli yaklaşmasıdır. Özellikle zorunlu varlığın cismaniyetine ilişkin iddiaları eleştirirken şâhid hakkındaki gözlemden hareketle gâib hakkında doğrudan hüküm verilmesini epistemolojik bakımdan yeterli görmemektedir.

Zorunlu varlığın birliği konusunda ulaşılan sonuçlar ise Âmidî'nin delillerin epistemik değeri hususundaki eleştirel tutumunu daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Âmidî, gerek filozofların zorunlu varlık kavramından hareketle geliştirdikleri ontolojik delilleri gerekse kelâmcıların temânu‘ başta olmak üzere ileri

sürdükleri aklî delilleri ayrıntılı biçimde incelemekte; ancak bunların Allah'ın birliğini yakînî biçimde ispatlayacak kesinliğe sahip olduğu konusunda ihtiyatlı davranmaktadır. Özellikle temânu‘ delilini bütünüyle geçersiz saymamakta, delilin güçlü taraflarını ve ona yöneltilen bazı itirazların yetersizliğini ortaya koymakla birlikte, onun bütün muhtemel itirazları bertaraf eden burhânî bir kesinliğe ulaştığını da kabul etmemektedir. Bu sebeple Âmidî, özellikle *Ebkârü'l-efkâr*'da Allah'ın birliği konusunda nihai ve bağlayıcı kesinliğin sem‘î delille sağlanabileceği kanaatine yönelmektedir.

İlâhî sıfatlar meselesinde de Âmidî'nin benzer bir eleştirel yöntem takip ettiği görülmüştür. O, filozoflar ve Mu‘tezile tarafından zâta zâid sıfatların nefyine yönelik ileri sürülen delilleri tahlil etmiş ve bu delillerin önemli bir kısmının zorunlu sonuç vermediğini göstermeye çalışmıştır. Bununla birlikte Ehl-i sünnet tarafından sıfatların ispatı amacıyla kullanılan bütün delilleri de doğrudan kabul etmemiştir. Özellikle şâhidden gâibe kıyasa dayanan istidlâllerin bağlayıcılığını sorgulaması, onun mezhebî sonucu benimsemekle bu sonuca ulaşmak için kullanılan delilin geçerliliğini birbirinden ayırdığını göstermektedir. Âmidî'nin sıfatların ispatında kemâl kavramını merkeze alan bir delillendirmeye yönelmesi bu açıdan önemlidir. Buna göre ilim, kudret ve irade gibi nitelikler mümkün varlıklar bakımından kemâl ifade ettiğine göre, bütün kemâllerin kaynağı olan zorunlu varlığın bunlardan yoksun düşünülmesi eksikliği gerektirecektir. Sıfatların zâtla ilişkisi, ayniyet ve gayriyet problemi ile sıfatların müteallaklarıyla ilişkisi konusunda yapılan incelemeler de Âmidî'nin ontolojik kavramları kesin ikilikler içerisinde değerlendirmekten kaçındığını göstermiştir. Sıfatların zâtın aynısı veya bütünüyle gayrısı şeklindeki iki seçenekten birine indirgenmesi yerine, ayniyet ve gayriyet kavramlarının hangi anlamlarda kullanıldığını çözümlemekte ve kavramsal ayrımlar üzerinden daha ihtiyatlı bir yaklaşım geliştirmektedir. Benzer şekilde taallukun müstakil bir ontolojik varlık olarak kabul edilmesinin doğuracağı teselsül ve devir problemlerine dikkat çekerek sıfat ile müteallakı arasındaki ilişkinin bağımsız bir varlık kategorisine dönüştürülmesine karşı çıkmaktadır.

Zorunlu varlığa ilişkin esasları ortaya koyan Âmidî, ikinci aşamada mümkinâtın mahiyetini ve yapısını incelemektedir. Âmidî, mümkün varlığı, varlığını sürdürme ve sahip olduğu niteliklerle belirlenme bakımından başkasına bağımlı bir

ontolojik yapı olarak ele almıştır. Bu bağımlılık, cevher ve cisimlerin belirli niteliklerle tahsis edilmesinde ve özellikle arazların süreksiz varlık yapısında belirginleşmektedir. Cevher konusunda yapılan incelemeler, Âmidî'nin gerek filozofların gerekse kelâmcıların ortaya koyduğu tanım ve tasnifleri değerlendirmeye tâbi tuttuğunu göstermiştir. Özellikle filozofların cevheri "bir mevzûda bulunmayan varlık" şeklinde tanımlamalarının Vâcibü'l-vücûdu da kapsama ihtimali ve kelâmcıların bazı tanımlarının cevher ile araz arasındaki sınırı yeterince belirleyememesi, onun tanımların câmi' ve mâni' oluşuna verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bunun yanında Âmidî, cevherlerin türsel birliği, teceddüdü, aynı mekânda bulunması ve arazlardan soyutlanması gibi meselelerde yerleşik kelâmî kabulleri tartışmakta, ancak bu kabuller lehine ileri sürülen delillerin her birini aynı derecede kesin görmemektedir.

Bu yaklaşımın en belirgin örneklerinden biri cevher-i ferd meselesidir. Âmidî, kelâmcıların bölünmez cevherin varlığını ispatlamak amacıyla ileri sürdükleri delilleri ayrıntılı biçimde incelemiş ve bunların önemli bir kısmının burhânî kesinlik taşımadığını ortaya koymuştur. Özellikle hacim farklılığı, hareket, çizgi, nokta, küre ve açı gibi unsurlardan hareket eden delillerde öncüllerin yeterince temellendirilmemesi, kuvve ile fiilin birbirine karıştırılması veya ispatlanması gereken sonucun başlangıçta kabul edilmesi gibi yöntemsel sorunlara dikkat çekmiştir. Buna karşılık cevher-i ferdin ispatı için kendisinin daha sağlam gördüğü deliller ortaya koymuştur. Bununla birlikte Âmidî'nin cevher-i ferd konusunda güçlü bulduğu delillerden hareketle kesin bir hükme ulaşmaması dikkat çekicidir. Filozofların sonsuz bölünebilirlik lehine ileri sürdükleri karşı delilleri de hesaba katan Âmidî, tarafların istidlâllerinin bütünüyle bertaraf edilemediğini ve meselenin yakînî bir sonuca bağlanmasının güç olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle nihai olarak tavakkufu daha ihtiyatlı bir tutum olarak benimsemektedir. Böylece cevher-i ferd tartışması, Âmidî'nin kelâm geleneğine mensubiyetine rağmen mezhebî bir kabulü sırf gelenekte benimsenmiş olması sebebiyle kesinleştirmediğini; hükmün epistemik derecesini, onu destekleyen delillerin gücüne göre belirlediğini gösteren önemli örneklerden biri hâline gelmektedir.

Cisim konusunda ise kelâmcılarla filozoflar arasındaki ihtilafın yalnızca cismin tanımı veya yapısına ilişkin olmadığı, daha temelde iki farklı âlem tasavvurundan

kaynaklandığı görülmüştür. Meşşâî filozofların madde ve sûret üzerinden açıklanan süreklilik esaslı cisim anlayışına karşılık kelâmcılar, cismi cevherlerin terkibinden meydana gelen sonlu ve hâdis bir varlık olarak değerlendirmişlerdir. Âmidî, filozofların madde-sûret teorisini ve cisimlere yükledikleri zorunlu tabiatları eleştiriye tâbi tutarak bunların önemli bir kısmının burhânî olarak temellendirilemediğini göstermeye çalışmıştır. Özellikle cisimlerin şekil, mekân ve hareket gibi niteliklerinin değişmez tabiî zorunluluklarla açıklanmasına karşı çıkarak bunların ilâhî irade ve tahsis çerçevesinde açıklanmasını daha isabetli bulmuştur. Cisimlerin boyutlarının sonluluğu ve hareket meselesine ilişkin tartışmalar da Âmidî'nin duyusal bilgi ile aklî istidlâl arasındaki ilişkiye verdiği önemi ortaya koymaktadır. O, cisimlerin sonlu oluşunu kabul etmekle birlikte bu görüş lehine ileri sürülen bütün delilleri yeterli görmemekte ve özellikle vehmî tasavvurların aklî zorunluluk gibi değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır. Benzer biçimde Nazzâm'ın fiilî sonsuzluk anlayışını korumak amacıyla geliştirdiği tafra teorisini de hareketin sürekliliğine ilişkin duyusal tecrübeyle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Âmidî'ye göre hareket eden bir varlık, kat ettiği mesafenin bazı bölümlerini atlayarak değil, mesafenin tamamından geçerek hareket etmektedir.

Araz meselesinde ulaşılan sonuçlar, mümkün varlığın bağımlı yapısını daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Âmidî, araz için ileri sürülen farklı tanımları değerlendirdikten sonra onu "ardışık iki zaman boyunca varlığını sürdüremeyen mevcut varlık" şeklinde tanımlamaktadır. Arazların kendi başlarına kâim olamayacağı, başka arazlara dayanak teşkil edemeyeceği ve bir mahalden başka bir mahalle intikal edemeyeceğine ilişkin tartışmalar da bu ontolojik bağımlılığı tamamlamaktadır. Böylece araz, varlığı ve devamlılığı kendinden olmayan, var olmak için bir cevhere ve her an yenilenmesi bakımından ilâhî kudrete bağımlı bulunan bir varlık kategorisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Arazların bekâsı meselesinde Âmidî'nin tutumu ayrıca önem taşımaktadır. O, Eş'arî kelâmında arazların iki zamanda bâki kalamayacağını göstermek üzere ileri sürülen delillerin önemli bir kısmını yetersiz bulmuş; ancak bu eleştirileri arazların bekâsını kabul etmek amacıyla değil, söz konusu kelâmî ilkeyi daha sağlam bir delillendirmeye kavuşturmak için yöneltmiştir. Neticede arazların kendi başlarına süreklilik arz eden varlıklar olmadığını ve varlıklarının her an ilâhî kudrete bağlı

bulunduğunu kabul etmektedir. Bu anlayış, mümkün varlığın ontolojik bağımlılığını yalnızca ilk yaratılış anıyla sınırlamamakta, onun varlığının devamını da ilâhî fiille ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla yaratma, yalnızca varlığın başlangıcını açıklayan bir ilke olmaktan çıkarak âlemdeki niteliklerin sürekliliğini ve değişimini de açıklayan ontolojik bir ilkeye dönüşmektedir. Ekvân tartışmaları ise Âmidî'nin hareket, sükûn, ictimâ' ve iftirâk gibi mekânsal hâllere yaklaşımını ortaya koymaktadır. Kelâmcıların çoğunluğu bu hâlleri cevhere zâid özel arazlar olarak değerlendirirken Âmidî, âlemin hudûsu konusunda Eş'arî gelenekle aynı çizgide bulunsa da ekvânı arazlardan bağımsız yeni bir ontolojik kategori hâline getirmeyi gerekli görmemektedir.

Çalışmada ulaşılan sonuçlar, Âmidî'nin varlık tasavvurunun yalnızca mevcûdun mahiyetini açıklamakla sınırlı olmadığını, mevcûdun karşısında yer alan ma'dûmun hangi anlamda düşünülebileceği ve bilinebileceği sorununu da kapsadığını göstermiştir. Bu bakımdan ma'dûm meselesi, Âmidî'nin ontolojisinde tali bir yokluk tartışması olmaktan ziyade varlığın sınırlarının, bilginin taalluk alanının ve ontolojik yüklemlemenin imkânlarının belirlenmesinde tamamlayıcı bir işleve sahiptir. Âmidî'nin ma'dûmu doğrudan tanımlamak yerine taksim yoluyla ele alması dikkat çekicidir. Ma'dûmun şey'iyyeti ve sübûtu meselesinde de aynı ontolojik hassasiyetin sürdürüldüğü görülmektedir. Âmidî, mümkün ma'dûmun yokluk hâlinde sabit bir zâta sahip bulunduğunu savunan Mu'tezilî yaklaşımı kabul etmemektedir. Bununla birlikte Eş'arî geleneğin bu görüşü reddetmek için kullandığı bütün delilleri yeterli görmemektedir. Buna karşılık yokluk hâlindeki zât ile varlık hâlindeki zât arasındaki farkın açıklanamaması, ilâhî kudretin yaratmadaki tesirinin anlamsız hâle gelmesi ve arazların yokluk hâlindeki statülerinin tutarlı biçimde temellendirilememesi üzerinden daha güçlü istidlâller ortaya koymaktadır.

Ma'dûmun yokluk hâlinde sabit bir zâta sahip olduğunun reddedilmesi, Âmidî'nin yaratma anlayışı bakımından da önemli bir sonuç doğurmaktadır. Şayet yaratılmadan önce mümkün varlıkların zâtlarının belirli bir ontolojik sübûta sahip olduğu kabul edilirse, ilâhî kudretin yaratma fiilinde neyi meydana getirdiğinin açıklanması güçleşmektedir. Âmidî'nin itirazı bu noktada yalnızca kavramsal değil, aynı zamanda teolojik bir içerik taşımaktadır. Yaratma, daha önce belirli bir biçimde sabit bulunan zâta yalnızca varlık kazandırılması şeklinde değil, ma'dûmun bizzat varlık sahasına çıkarılması olarak anlaşılmaktadır. Böylece mevcûd ile ma'dûm

arasındaki ayrımın korunması, ilâhî kudretin mûcid ve muhteri‘ oluşunun anlamının korunmasıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir.

Varlık ile yokluk arasında üçüncü bir kategori olarak ileri sürülen ahvâl nazariyesi ise Âmidî’nin ontolojik tasnifinin sınırlarını daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Hâl teorisi, özellikle sıfatların zâttan tamamen bağımsız varlıklar hâline getirilmeden gerçek bir anlam taşımalarını açıklama ihtiyacından doğmuş ve “ne mevcut ne ma‘dûm” şeklinde ifade edilen ara bir ontolojik statü teklif etmiştir. Âmidî, teoriyi doğrudan reddetmekle yetinmemiş, hâl kavramının tanımlanabilirliğinden illetli ve illetsiz hâller ayrımına, hâllerin bilinebilirliğinden bunların ispat ve nefyine yönelik delillere kadar teorinin bütün unsurlarını ayrıntılı bir tahkike tâbi tutmuştur.

Bu incelemelerde Âmidî’nin hâller teorisine yönelik temel itirazının, teorinin çözmek istediği problemlerden ziyade bu problemleri çözmek üzere varsaydığı ontolojik statüye yöneldiği görülmektedir. Ona göre zât hakkında farklı hükümler kurulabilmesi veya bir sıfatın sübûtî anlam taşıması, bu anlamın zorunlu olarak “ne mevcut ne ma‘dûm” şeklinde üçüncü bir kategoriye yerleştirilmesini gerektirmez. Benzer şekilde zâtlar arasındaki ortaklık ve farklılıkların açıklanması, bilginin farklı yönlere taalluk etmesi veya had ve burhânın mümkün olması da hâllerin varlığını zorunlu kılmamaktadır. Bu meseleler nefsî ve vücûdî sıfatlar, zihnî küllîler ve nispetler üzerinden de açıklanabilmektedir. Dolayısıyla Âmidî’nin eleştirisi, teorinin açıklamaya çalıştığı olguların varlığını değil, bu olgulardan müstakil bir ara ontolojik kategoriye geçişin zorunluluğunu hedef almaktadır.

Ahvâl tartışmasının ardından ele alınan illet-ma‘lûl meselesi, Âmidî’nin ontolojik ilişkilerde zorunluluğu nasıl kavradığını göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Âmidî, illet için ileri sürülen çeşitli tanımları eleştirdikten sonra onu “kendisiyle kâim olduğu şey için bir hükmü gerektiren sıfat” şeklinde tanımlayan yaklaşımı daha isabetli bulmaktadır. Bu tanımda illet, kendi başına bir zât olmaktan ziyade belirli bir mahalde kâim olan ve o mahal hakkında belirli bir hükmü zorunlu kılan sübûtî bir sıfat olarak konumlandırılmaktadır. İlletin vücûdî oluşu, mahallinde kâim bulunması ve hükmü zorunlu biçimde gerektirmesi, Âmidî’nin illet teorisinin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede ademî bir unsurun illet olması kabul edilmemekte; illetin bulunduğu yerde hükmün de zorunlu olarak bulunması gerektiği

savunulmaktadır. Bununla birlikte illetin yokluğu, hükmün yokluğunu meydana getiren müstakil bir sebep olarak görülmemektedir. Buradaki zorunluluk, illetin hükmü tahsis eden ve gerektiren niteliğine dayanmaktadır.

İllet-hüküm ilişkisinde çoğulluğa yönelik değerlendirmeler de bu zorunluluk anlayışını tamamlamaktadır. Âmidî, birbirinden bağımsız birden fazla hükmün tek bir illet tarafından zorunlu kılınmasını, aynı hükmün birbirinden farklı birden fazla illete bağlanmasını ve hükmün bileşik bir illet aracılığıyla temellendirilmesini kabul etmemektedir. Ona göre illet, hükmü belirleyen ve tahsis eden unsur olduğundan illet ile hüküm arasındaki nispet belirli ve zorunlu olmalıdır. İlişkinin farklı illetler veya birbirinden bağımsız hükümler arasında dağıtılması, illet kavramının belirleyici işlevini ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte Âmidî, ta‘lîlin kapsamını sınırsız biçimde genişletmemektedir. Zât, ma‘dûm, fiilin meydana gelişi, mahiyetin kurucu nitelikleri, illetin illet oluşu, temâsül, ihtilâf ve tezâd gibi çeşitli hususların illetlendirilmesini reddetmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülcabbâr, b. Ahmed Ebü'l-Hasan Kâdı'l-Kudât. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl.* thk. Muhammed Mustafa Hilmi – Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Mısır: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'l'if ve't-tercüme, ts.

Abdülcabbâr, b. Ahmed Ebü'l-Hasan Kâdı'l-Kudât. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.* thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebet-u Vehbe, 1996.

Aktaş, Mehmet "*İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi".* Kader 20/1 (Haziran 2022).

Aktaş, Mehmet. *Cüveynî'de Tanım Teorisi.* Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2020.

Altaş, Eşref. ''Hudus Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar.* ed. Ömer Türker. 2/588-610. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Altaş, Eşref. "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma". *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 30 (2013).

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi,* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Âmidî, Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr fî usûliddîn.* thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-vesâik, 2002.

Âmidî, Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.* thk. Abdürrezzak Afîfî. Riyad: Dâru's-Samî'î li'n-neşri ve't-tevzi', 2003.

Âmidî, Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn. *el-Mübîn fî şerh-i me'ân-i elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn.* thk. Hasan eş-Şâfi'î. Kahire: Mektebet-u Vehbe, 1993.

Âmidî, Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm.* thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf. Kahire: Lecnet'ü-ihyâi't-turâsi'l-İslâmî, 1971.

Âmidî, Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn. *Keşfü't-temvîhât fî şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât ve't-tenbîhât.* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 2013.

Âmidî, Alî b. Ebî Alî Muhammed b. Sâlim Seyfüddîn. *Münteha's-sûl fî 'ilmi'l-usûl.* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2003.

Ammara, Muhammed. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu.* Çev: Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Aristoteles, *Kategoriler – Önermeler.* Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Aristoteles. *Metafizik (Mâ Ba'de't-Tabî'a).* Lazkiye: Dâr'u-Zi'l-fekâr, 2008.

Aristoteles. *Organon-İkinci analitikler.* Çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1996.

Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Augustinus, St. Aurelius. *On The Trınıty.* Çev. Arthur West Hadan. Edinburgh: T&T Clark, 1887.

Ay, Mahmut. *Sadruşşerî'ada Varlık Ta'dîlu'l-'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması.* İstanbul: İsmat Yayıncılık, 2006.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir Ebû Mansûr et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn,* İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi.* Çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Bâkillânî, Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî Ebû Bekr. *Kitâbü't-Temhîd.* Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şerkiyye, 1957.

Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler.* İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Bedir, Murteza. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/186-188. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.

Boethius. *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy.* Çev. H.F. Stewart. E.K. Rand, S.J. Tester. Londra: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1918.

Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü.* Ankara: Say Yayınları, 2017.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş- Şerîf. *et-Taʿrîfât.* thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'd-Diyân li't-turâs, ts.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhü'l-mevâkif.* thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1998.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn.* thk. Ali Samî en-Neşşâr. İskenderiyye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 1969.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd.* thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih – Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-diniyye, 2009.

Çağrıcı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 13/530-534. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.

Demir, Osman. "Cüveynî'de Ahvâl Teorisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi.* 20 (2008).

Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah - Âlem İlişkisi.* Ankara: Akçağ Yayınlan, 1998.

Ebherî, el-Mufaddal b. Ömer Esîrüddîn es-Semerkandî. *Îsâgûcî er-risâletü'l-esîriyye fi'l-mantık.* İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2014.

Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, Saîd b. Muhammed b. Saîd el-Mu'tezîlî. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn.* thk. Ma'n Zeyade – Rıdvan es-Seyyid. Trablus: Ma'hadü'l-Enbâi'l-'Arabî.

Ebû Rîde, Muhammed Adülhâdî. *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelâmiyye el-felsefiyye.* Kahire: Matbaʿatü Lecneti't-teʾlîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1946.

Erdem, Hüsamettin. *İlkçağ Felsefe Tarihi.* Konya: Hü-Er Yayınları, 2011.

Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi,* İstanbul: Divan Kitap, 2018.

Eş'ârî, Ali b. İsmail Ebü'l-Hasan. *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: el-Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1950.

eş-Şâfiî, Hasan. *el-Âmidî ve ârâuhu'l-kelâmiyye.* Kahire: Dâru's-Selâm, 1998.

Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr et-Türkî. *'Uyûnü'l-mesâil.* (es-Semeretü'l-Merdiyye Fi Ba'di-Risâlâti'l-Farabiyye adlı çalışmanın içerisinde yer alır) thk. Ammâd Nebîl. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2012.

Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr et-Türkî. *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla.* thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Maşrîk, 1986.

Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr et-Türkî. *Kitâbü'l-hurûf.* thk. Muhsîn Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990.

Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr et-Türkî. *Fusûsü'l-hikem.* thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Kum: İntişârât-ı Bîydâr, 1985.

Fârâbî, Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Ebû Nasr et-Türkî. *İhsâu'l-'Ûlûm.* thk. Ali Bû Mulhîm. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.

Frank, Richard M. "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi". çev. Hayrettin Nebi Güdekli. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 46/ (Nisan 2014).

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd,* thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, ts.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl.* thk. Ahmed Zekî Hammâd. Riyad: Dârü'l-Meyân li'n-neşri ve't-tevzi', ts.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *Mekâsidü'l-felâsife.* thk. Mahmûd Bîcû. Dımaşk: Mektebü's-Sabah, 2000.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife.* thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1966.

Gedikli, Mehmet Eren. "Sokratik Diyalogların Realist ve Anti-Realist Yorumları". *Temaşa Felsefe Dergisi.* sayı: 17 (Haziran 2022).

Izutsu, Toshıhko. *İslam'da Varlık Düşüncesi.* Çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2025.

İbn Ebû Usaybia, Ahmed b. el-Kâsım Ebu'l-Abbâs. *ʿUyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ.* thk. Nezzâr Rıdâ. Beyrut: Dâr'u-Mektebeti'l-hayat, ts.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâ'ü-ebnâi'z-Zamân.* 7 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâr'u-Sâdir, 1994.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Ebü'l-Fidâ ed- Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer Ebü'l-Fidâ ed-Dımaşkî. *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyîn,* thk. Ahmed Ömer Hâşim. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 1993.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî. *Lisânu'l-ʻArâb.* thk. ʻÂmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2009.

İbn Metteveyh, el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir* v*e'l-aʿrâz.* thk. Daniel Gimaret. Kahire: el-Maʻhedü'l-İlmiyyü'l-Fransî li'l-âsâri'ş-şarkıyye, 2009.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât.* thk. Müctebâ ez-Zâri'î. İran: Müessese Bostan Kitap, 2012.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye*. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1960.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şîfâ (İlahiyyat).* thk. Georges Chehata Anawati – Saîd Zâyid. Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şuûni'l-metâbiʻi'l-Emîriyye, 2012.

Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed Adudüdîn. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm.* Beyrut: ʻÂlemu'l-Kutub, ts.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.

Kâ'bî, Abdullah b. Ahmed Ebü'l-Kâsım el-Balhî. *el-Mekâlât.* thk. Hüseyin Hânsû vd. Amman: Dârü'l-Feth, 2018.

Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyet Teorisi.* İstanbul: İz Yayınları, 2020.

Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru.* Çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Katip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'u-İhyâi't-turâsi'l-ʻArâbî, 1941.

Kaya, Mahmut. "Felsefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12/319-330. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

Kazvînî, Ali b. Ömer Necmeddîn el-Kâtibî. *Hikmetü'l-ʻayn.* Çev. Salih Aydın. İstanbul: Yazma Eserler Başkanlığı, 2016.

Kıftî, Ali b. Yusuf Ebu'l-Hasen eş-Şeybânî. *İhbâru'l-ʿulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ.* thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2005.

Kindî, Yaʻkub b. İshâk b. es-Sabbâh Ebû Yûsuf. *Resailu'l-Kindî el-felsefiyye – el-Felsefetü'l-ûlâ.* thk. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rayde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1950.

Koca, Muhammet Ali. ''Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisi''. *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik.* ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile Ekolü". *Metafizik.* ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Köksal, Emre *"İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi - Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-".* SDÜİFD 2018/1/40 (2018).

Kutluer, İlhan. "cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 7-450-455. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Mcgınnıs, Jon. *İbn Sînâ.* çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve İlim İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları.* çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Pınes, Shlomo. *İslam Atomculuğu.* çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Platon. *Phaidon.* Çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *el-Erbe'în fî usûli'd-dîn.* thk. Ahmed Hücâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh.* thk. Câbir Feyyâd Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *el-Mebahisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabi'iyyât.* thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *el-Metâlibü'l-'aliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî,* thk. Ahmed Hicâzî es-Sefâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arâbî, 1987.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *Muhassal'u-efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn.* thk. Tâhâ Abdürreûf Saîd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-ezheriyye.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *Nihâyetü'l-ʿukûl fî dirâyeti'l-usûl.* thk. Saîd Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hâzin, 2015.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât.* thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Müesseset-ü Çâp ve İntişârât-i Dânişgâh, 1962.

Safedî, Halil b. Aybeg Salâhuddîn. *el-Vâfî bil-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnavut – Türkî Mustafa. Beyrut: Dâr'u-ihyâi't-turâs, 2000.

Skirbekk, Gunnar – Gilje Nils. *Antik Yunan'dan modern döneme felsefe tarihi.* çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.

Sübkî, Abdülvehhâb Tâcüddîn b. Ali. *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ.* 10 Cilt. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed. Mısır: Dâr'u-Hecer, 1992.

Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlâk: Kadı Abdülcebbâr Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Ebi'l-Feth Tâcüddîn Lisânüddîn. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm.* thk. el-Ferîd Cuyûm. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2009.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Ebi'l-Feth Tâcüddîn Lisânüddîn. *Musâra'atü'l-felâsife.* thk. Süheym Muhammed Muhtâr. Kahire: Matbaatü'l-Ceblâvî, 1976.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Ebi'l-Feth Tâcüddîn Lisânüddîn. *el-Milel ve'n-nihal.* thk. Emîr Ali Mühennâ – Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Şensoy, Güvenç. *Din felsefesi Açısından Eş'arî Gelenek Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi V.* ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mavzû'âti'l-'ulûm.* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1985.

Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Burhâniddîn Sa'diddîn. *Şerhu'l-Mekâsid.* thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1998.

Turgut, Hüsnü. "Allah'ın Sıfatlarının Temellendirilmesinde Tekâbül Delili ve Eleştirisi". Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 15 (Şubat 2026): 23-55.

Türker, Ömer "Metafizik: Varlık ve Tanrı". *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler.* ed. M. Cüneyt Kaya. 603-654. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2013.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru.* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Üçer, İbrahim Halil. *Suret, Cevher ve Varlık.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman Hıristiyan ve Yahudi Kelâmı.* çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yakışan, Nurettin. *Mîr Dâmâd ve Dehrî Hudûs Teorisi.* ed. Sadi Yılmaz. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12/89-95. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

Yıldız, Metin *Kelâm Kozmolojisi Mu'Tezile'nin Âlem Anlayışı.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2020.

Yüksel, Emrullah "Seyfeddin Âmidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3/57-58. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed Şemsüddîn Ebû Abdillâh el-Fârikî. *el-'İber fî haberi men gaber.* 4 Cilt. thk. Muhammed es-Saîd İbn Besyûnî Ebû Hacer. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, ts.

Zerkân, Muhammed Salih. *Fahruddîn er-Râzî ve ârâruhu'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.