T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZİ

ADUDÜDDİN EL-ÎCÎ'DE VARLIK

EKREM UĞURLU

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
ANABİLİM DALI

ARALIK 2023

T.C
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ADUDÜDDİN EL-ÎCÎ'DE VARLIK

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
EKREM UĞURLU

DANIŞMAN
DOÇ. DR. METİN YILDIZ

VAN-2023

KABUL VE ONAY

<table>
<tr><td colspan="2">Ekrem UĞURLU tarafından hazırlanan “ADUDÜDDIN EL-ÎCÎ’DE VARLIK” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.</td></tr>
<tr><td>Jüri Üyeleri</td><td>İmza</td></tr>
<tr><td>Danışman: Doç.Dr. Metin YILDIZ
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Kelâm Bilim Dalı. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak DOKTORA Tezi olduğunu onaylıyorum.</td><td></td></tr>
<tr><td>Başkan: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Kelâm Bilim Dalı. Siirt Üniversitesi.

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak DOKTORA Tezi olduğunu onaylıyorum.</td><td></td></tr>
<tr><td>Üye: Doç.Dr. Hüseyin KAHRAMAN
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Kelâm Bilim Dalı. Aksaray Üniversitesi.
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak DOKTORA Tezi olduğunu onaylıyorum.</td><td></td></tr>
<tr><td>Üye: Doç.Dr. Ahmet BARDAK
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı/Kelâm Bilim Dalı. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak DOKTORA Tezi olduğunu onaylıyorum.</td><td></td></tr>
<tr><td>Üye: Doç.Dr. Yunus KAPLAN
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/İslâm Felsefesi Anabilim Dalı. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak DOKTORA Tezi olduğunu onaylıyorum.</td><td></td></tr>
<tr><td>Tez Savunma Tarihi: 29/12/2023</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Bekir KOÇLAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü</td></tr>
</table>

ETİK BEYÂN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akâdemik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyân ederim. 29/12/2023

Ekrem UĞURLU

Doktora Tezi

Ekrem UĞURLU

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Aralık, 2023

ADUDÜDDİN EL-ÎCÎ'DE VARLIK

ÖZET

Kelâmın müteahhirûn dönemi, felsefenin kavram ve birikiminden faydalanması yönüyle mütakddimûn döneminden farklılık arz etmektedir. Müteahirûn dönemde felsefenin konusu olarak kabul edilen hususların birçoğu kelâmın konuları arasına girmiştir. Bunların başında varlık modları olarak da ifade edilen zorunlu varlık, mümkün varlık, mümteni' ile varlığın sahip olduğu alan itibâriyle tasnif edildiği mutlak varlık, zihinî varlık, haricî (aynî) varlık, nefsü'l-emirde varlık gelmektedir. Müteahhirûn kelâmcılara göre varlık kavramı anlaşılmadan metafiziği anlamanın imkânı yoktur. Bu sebeple onlar metafizikle ilgili eserlerine varlıkla ilgili hususları inceleyerek başlamaktadırlar.

Îcî, varlık kavramının tasavvuru, var olanlar arasında ortaklığı, varlık mâhiyet ilişkisi, haricî ve zihnî varlık konularını bu bağlamda inceleme konusu yapmaktadır. O, mutlak varlık kavramını bedîhî olarak gördüğü için en bilinen kategori olması hasebiyle Allah âlem ilişkisini ve Allah'ın varlığının ispatı dâhil olmak üzere çoğu metafizik problemlerin çözüm kaynağı olarak varlık kavramını göstermektedir. Bu sebeple Îcî'nin sistematiğinde varlığın en önemli kısmını oluşturan haricî varlığın zorunlu ve mümkün varlık çeşitleri incelenmiştir. Bu tezimizdeki amacımız Îcî'nin varlık problemine yaklaşımı, getirdiği deliller, varmak istediği sonuçları yakalamaktır.

Îcî'de dâhil olmak üzere bütün müteahirûn kelâmcılar her ne kadar felsefenin kavramlarını kullanarak sistemlerinde gözle görülür bir dönüşüm yapmışlarsa da kâdir-i muhtar Allah anlayışından vaz geçmedikleri gibi âlemdeki olgu ve olayların mutlak bir sebep-sonuç ilişkisi içinde geliştiğini reddetmişlerdir. Bu sebeple onlar âlemin yoktan yaratıldığını açıkça ifade etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Îcî, Varlık, Vâcib, Mümkün, İlliyet.
Sayfa Sayısı **:** IX+ 249
Tez Danışmanı **:** Doç. Dr. Metin YILDIZ

Ph. D. Thesis

Ekrem UĞURLU

VAN YUZUNCUYIL UNIVERSITY
SOCIAL SCIENCES INSTITUTE

December, 2023

ASSET IN ADUDÜDDİN EL-ÎCÎ

ABSTRACT

The latent period of theology differs from the premeditated period in that it benefits from the concepts and knowledge of philosophy. Many of the issues that were accepted as the subject of philosophy in the later period became among the subjects of theology. The most important of these are necessary existence, which is also expressed as modes of existence, possible existence, mumteni' and absolute existence, in which existence is classified according to the field it has, mental existence, external (in kind) existence, necessitated existence. According to mutaahhirun theologians, it is not possible to understand metaphysics without understanding the concept of existence. For this reason, they begin their works on metaphysics by examining issues related to existence.

In this context, Ici examines the concepts of existence, partnership among existing things, the relationship between existence and essence, and external and mental existence. Since he sees the concept of absolute existence as self-evident, he shows the concept of existence as the source of solution to most metaphysical problems, including the relationship between Allah and the universe and the proof of Allah's existence, as it is the most well-known category. For this reason, the necessary and possible existence types of external existence, which constitute the most important part of existence in Ici's systematics, have been examined. Our aim in this thesis is to capture Îcî's approach to the problem of existence, the evidence he brought, and the conclusions he wanted to reach.

Although all modern theologians, including Ici, made a visible transformation in their systems by using the concepts of philosophy, they did not give up the understanding of Allah as the Almighty Allah and denied that the phenomena and events in the world developed in an absolute cause-effect relationship. For this reason, they clearly stated that the universe was created from nothing.

Key Words: Kalam, Ici, Existence, Necessary, Possible, Causality.
Pages : IX + 249
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Metin YILDIZ

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iv**
İÇİNDEKİLER ..... **v**
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ ..... **vii**
ÖN SÖZ ..... **viii**
GİRİŞ **1**
A. Araştırmanın Konusu 1
B. Araştırmanın Amacı 1
C. Önemi ve Kapsamı 3
D. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları 4
1. VARLIK **9**
1.1.Varlığın Tanımı 9
1.1.1.Varlık İdrakinin Bedîhî olması 20
1.2. Varlık İsminin Müşterekliği 53
1.2.1.Varlığın Mevcûtlarda Ortak Olduğu 55
1.2.2. Birin Tanımı 60
1.2.3.Varlık ve Birlik Arasındaki Fark 63
1.2.4. Haricî ve Zihnî Varlıklar 69
1.2.5. Zihnî ve Haricî Varlıkların Terkibi Meselesi 83
1.3.Varlık ve Mâhiyet 89
1.3.1.Varlık ve Mâhiyet İlişkisi 92
1.3.2.Mâhiyette Cins ve Faslın Bulunması 101
1.3.3. Mâhiyetlerin Bulunuş Durumu 104
1.3.4. Mâhiyetlerin Yaratılması 106
2. VÜCÛB İMKÂN VE İMTİN'A **113**
2.1. Vâcib ve Vücûb 113
2.1.1.Vücûbun Tanımı ve Sübûtu 116
2.1.2. Vücûbun Kısımları 121
2.1.3. Vâcibin Varlığının Mâhiyeti ile İlişksi 125
2.1.4. Vâcibin Yokluğunun Düşünülememesi 127
2.1.5. Vâcibin Bir Olmasının Zorunluluğu 129
2.2. İmkân ve Mümkün 132
2.2.1. İmkân ile Mümkünün Tanımı Sübûtu ve Kısımları 135
2.2.2. İmkânın Mâhiyete Arız Olması 145

2.2.3. Mümkünün Müessire İhtiyacında İmkân 147
2.2.4. Mümkün Üzerinden Müessirin Varlığının Tespit Edilmesine İtirazlar..... 150
2.2.5. Mümkünün Var Olması İçin Bir İlletinin Olmasının Zorunluluğu 158
2.2.6. Mümkünde Varlık veya Yokluğun Önceliği Tartışması 161
2.2.7. Vâcible İlişkileri Bağlamında İmkânla Hudûs 165
2.2.8. Bekâ Meselesinde İmkân ve Hudûs 172
2.3. Mümteni‘ 177
2.3.1. Mümteni'nın Tanımı 178
2.3.2. İmtinâ'nın Salt Zihnî Olması 179
2.3.3. Mümteni'nin Yokluğu İtibâriyle İllete İhtiyaç Duymaması 180
3. İLLET VE MA'LÛL 183
3.1. İllet ve Ma'lûl 183
3.1.1. İlletin Tanımı ve Mâhiyeti 186
3.1.2. İlletin Sübûtu ve Kategorisi 197
3.1.3. İlletin Ma‘lûlü Zorunlu Kılması 198
3.1.4. Bir Ma‘lûlün Birden Çok İlleti Olabilir Mi 201
3.2. İlletin Kısımları 205
3.2.1. Dâhilî İlletler: Madde ve Sûret 207
3.2.2. Hâricî İlletler; Fâil ve Gâî 210
3.2.3. İlletle Şartın Kıyaslanması 212
3.2.4. Tanrı Âlem İlişkisi Bağlamında İllet Ma'lûl 214
3.2.5. Birden Ancak Birin Çıkması 218
3.2.6. Vâcib İlletin Fâil ve Kâbil Olması 227
3.2.7. Sonsuz İlletler Tartışması 229
3.2.8. İllet Ma‘lûl İlişkisinde Kısır Döngü 230
SONUÇ 233
KA Y N A K Ç A
ÖZ GEÇMİŞ1
LİSANSÜSTÜ TEZ ORİJİNALLİK RAPORU

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar	Açıklamalar
Age.	Adı geçen eser
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
B.	bin, ibn
Bkz.	Bakınız
Bşk.	Başkaları
C.	Cild
Çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Dn.	Dipnot
Ed.	Editör
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
MÖ.	Milattan Önce
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜ	Marmara Üniversitesi
Nşr.	Neşreden
S.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı.
Trc.	Tecüme eden
Ts.	Basım tarihi bulunmuyor.
Thk.	Tahkik eden
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğerleri
Vs.	Ve saire
Yay.	Yayıncılık
Yy.	Yayım yeri yok

ÖN SÖZ

Varlık hakkında düşünmenin tarihini çok eskilere kadar götürmek mümkündür. Zira düşünen bir unsur olan insanın kendisini çepeçevre saran varlık hakkında düşünmekten bigâne kalması mümkün görünmemektedir. İslam öncesinde olduğu gibi Müslüman düşünürler de varlığın mâhiyeti hakkında kafa yormuşlardır. İbn Sîmâ düşünce dünyasına varlıkla ilişkili olan imkân vücûb ve imtina‘ kavramlarını yeni bir çerçeve ile sunması tartışma konularının boyutlarını önemli şekilde değiştirdiğini söylemek mümkündür. Varlık meselesi, felsefe ve kelâm disiplinleri tarafından önemli bir problem alanı olarak görüldüğü için çok çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Müteahhirûn dönemi kelâmcıları felsefenin metot ve kavramlarını kendi düşünce süzgeçlerinden geçirerek inançları ile çelişmeyecek şekilde başarılı bir şekilde kullanmışlardır. Bu anlamda kelâmcıların en hassas oldukları ve taviz vermediği konuların başında Allah'ın kâdir-i mutlak, fâili muhtâr olduğu ve âlemde zorunluluk arz eden bir nedenselliğin bulunmadığı hususları gelmektedir.

Bu çalışmamızda Îcî'nin varlık meselesi ile ilgili görüşleri mukayeseli bir şekilde ve belli bir bütünlük içinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde varlık kavramının tahlil edilmesi ve varlık tasavvurunun Îcî'nin kelâm anlayışına etkisi mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. İkinci bölümde felsefeci ve kelâmcıların geniş bir şekilde ele aldıkları vücûb, imkân, imtinâ' ve mümteni‘ kavramlarının tarihin seyri içinde hangi anlamlarda kullanıldığı ele alınmıştır. Ayrıca kelâmcıların âlemin yaratılışını hudûs kavramı üzerinden ortaya koymalarına karşın müteahirûn kelâmcıların bir kısmı ile felsefecilerin âlemin varlığını imkân kavramı üzerinden belirlediği ve iki tarafın bu iki kavramı kullanmasının hangi sonuçlara yol açtığı hususu ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Tanrı ile âlemin vâcib ve mümkün şeklinde ontolojik tasnife tabi tutulmasının nedenleri açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise Îcî'nin Allah'ın mutlak iradesine ve kudretine hâlel gelmemesi için Allah-âlem ilişkisinde zorunlu bir nedenselliğin bulunmadığı ve âlemin O'nun iradesi ve fiili ile salt yokluktan yaratıldığı fikri ile illetle mâ'lûl ilişkisinde zorunlu nedenselliğin hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda var olduğunu ileri süren felsefecilerin argümanları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinden tutun şekillenmesinin her

kademesinde desteğini sunan danışman hocam Sayın Doç. Dr. Metin Yıldız'a sonsuz teşekkür ediyorum. Tez izleme komitesi üyeleri Sayın Doç. Dr. Ahmet Bardak ile Doç. Dr. Yunus Kaplan hocalarıma doğru istikamette yol almam için çalışmaya yaptıkları yönlendirici katkı ve faydalı eleştirileri için teşekkürü bir görev bilmekteyim. Tezde savunduğum iddiaların belirginleşmesi ve tezin belli bir hâl alması için her zaman kendileriyle istişarede bulunma imkânını tanıyan ve çalışma ile ilgili her konuda desteğini hep yanı başımda hissettiğim kardeşim Doç. Dr. Ahmet Uğurlu'ya ve tezimle ilgili zaman zaman kendileri ile görüş alışverişinde bulunduğum Doç. Dr. Hüseyin Kahraman'a şükranlarımı sunmak istiyorum. Tezin teknik anlamda doğru ilerlemesi için istişareleri ile katkı yapan Veysi Abdülaziz ve Sedat Kaya'ya teşekkür borçluyum. Tezle ilgili kaynak hususunda destek sağlayan Bitlis Hâlk Kütüphanesi yönetici ve çalışanlarına teşekkür ediyorum. Akâdemik çalışmaya başladığım günden beri beni moral ve motivasyon noktasında destekleyen çocuklarım Aynur, Ayten, Safa Merve, Büşra Nur, Hatice Kübra, Abdülnasır ve Muhammed İkbal'e muhabbetler sunarım.

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

İslâm kelâmı ve felsefesindeki vücûd kavramı, Grek ve Yunan'dan bir miras olarak gelmiştir. Müslüman düşünürlerden metafizik bir problem olarak ''vücûd'' açık bir şekilde ilk defa Fârâbî (ö. 399/950) tarafından ele alınmıştır. İbn Sînâ (ö. 428/1307) da vücûdun, mâhiyetin bir arazı olduğu tespitini yaparak varlık kavramına farklı bir muhtevâ kazandırmıştır. Aristoteles'in bıraktığı mirastan etkilenerek metafiziğin temel konusunu 'var' olması bakımından 'varlık' şeklinde belirleyen Müslüman filozoflar, ''vücûd'' kavramını felsefî düşüncelerinin vazgeçilmez konuları arasına koymuşlardır. Gazzâlî (505/1111) sonrası Fahreddîn Râzî (606/1210), İbn Sînâ'nın eserleri ile ilgili şerhler yazarak felsefî meseleleri kelâma dâhil etmiş ve felsefe ile kelâmın karıştığı memzûc dönemin başlamasını sağlamıştır. Râzî'den sonra felsefe konuları, özellikle bilgi ve varlık meseleleri, kelâmın temel konuları hâline gelmiş; meseleler kelâm-felsefe metoduyla tartışılmaya başlanmıştır. Kelâmda yaratıcı ve doğa hakkında ilk defa fikir serdetmek ve tespitler yapmak Mu'tezilî âlimler tarafından yapılmıştır. Daha sonra Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar varlıkla ilgili tartışmalarada atom görüşünü kabul ederek meseleye dâhil olmuşlardır. Kelâmcılar, sistemlerini temellendirirken atom görüşünü savunurken, buna karşılık İslâm felsefecileri heyûlâ-sûret ikilisini temel alan bir varlık anlayışını benimsedikleri görülmektedir. Eş'arî kelâmını takip eden Îcî'nin varlık anlayışının izdüşümü olan varlık-yokluk, mâhiyet, illet-ma'lûl ve bunların hâlleri ile ilgili görüşlerinin yanında Îcî, kelâmcıların fâil-i muhtar Allah tasavvuru ile O'nun âlemi yoktan yarattığı sabitelerine bağlı kalarak varlık anlayışını nasıl temellendirdiği takip edilmiştir.

B. Araştırmanın Amacı

İbn Sînâ'nın Aristoteles (m.ö. 384-322)'dan miras aldığı bazı kavramlar, kelâmın felsefeden etkilendiği dönemden sonra tartışılmaya başlanmıştır. Bu kavramların en önemlilerinden bazıları varlık, vücûb, imkân ve imtinâ'dir. Bu çalışmamızda varlık, vücûb, imkân ve imtinâ' kavramlarının dönüşüm süreçlerini ve etki alanını takip etmeye çalıştık. Bu kavramlar ne tür anlamlar ve tanımlar

kazanmışlar ve felsefi meselelere nasıl etki etmişlerdir? Özellikle Râzî sonrası bu kavramlar felsefenin en temel meseleleri olarak umûr-ı âmme başlığı altında ele alınmış ve diğer bütün meseleler bu kavramların tanımlanması üzerinden şekillendirilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda Râzî döneminde ve sonrasında kelâmın felsefe ile iç içe girmesi sonucunda varlık, vücûb, imkân ve imtinâ‘ kavramların ne tür anlam ve tanım değişikliğine uğradığı ve bunu kısmen temel meselelerle nasıl ilişkilendiğini Îcî özelinde ortaya koymaya çalıştık. Âlemin varlığı ve Allah'ın âlemle ilişkisi meselesi, âlemdeki şeyleri açıklama ve anlamlandırma meselesi, bunların illet veya nedenle ilişkisi, üzerinde durulmuştur. Ayrıca İbn Sînâ sonrası felsefenin en temel kavramları olan vücûb, imkân ve imtinâ‘ kavramlarının kelâm felsefe ile ilişkisinden sonra nasıl anlaşıldığından bahsedilmiştir. Bu kavramlarda ortaya çıkan değişiklikle birlikte felsefi meselelere bakış ve yaklaşım nasıl bir değişime uğramış ve bu temel felsefi meseleler daha öncekilerden farklı olarak nasıl bir izaha kavuşmuştur? Müteahhirîn dönemde varlık ile vücûb, imkân ve imtinâ' arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiği, bunların illete ihtiyaçları ve onunla ilişkilerinin nasıl olduğu, âlemin kâdim mi yoksa hâdis mi olduğu hususlarıda ele alınmıştır. Sonuç olarak âlemin Allah'la ilişkisinin Îcî'nin düşünce dünyasında nasıl bir açıklığa ve mâhiyete kavuştuğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Varlık tam olarak tanımlanamadığı hâlde varlıkla ilgili belli fikir ve tespitlerimizin bulunduğu açıktır. Müteahhirîn kelâmcılar açısından varlık meselesinin tartışılmasının nasıl anlaşıldığı ve felsefi olarak hangi zemine oturduğunun tespitine çalışılmıştır. Buna bağlı olarak vücûb, imkân ve imtinâ‘ ile varlık arasındaki ilişkinin belirlenmesi ve bu bağlamda illetle ilişkisinin nasıl sağlandığı bilinme ve görülme gayreti ortaya konulmuştur. Bu sebeple varlık olması bakımından varlık meselesinin diğer meseleleri belirleyen olduğundan Îcî'nin bunu nasıl anladığı problemi konumuzun önemli zeminini oluşturmuştur. Çünkü varlıkla ilgili bilgilerimiz vücûb, imkân ve imtinâ'yı belirlemekte dolayısıyla da illet meselesini belirlemektedirler. Allah ve âlem ilişkisinin zemini müteahhirûn dönemde bu kavramlar üzerinden tespit edilmeye çalışılmaktadır. Mutlak varlık tasavvurlarının

kelâmcılar tarafından diğer meseleleri belirleyecek şekilde nasıl bir değişim ve dönüşüme uğratıldığı ve nereye taşındığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

C. Araştırmanın Önemi ve Kapsamı

Gazzâlî ile başlayan; Fahreddin Râzî ile büyük bir gelişme gösteren ve bundan sonraki bazı Eş'arî kelâmcıların da etkilendiği ve eserlerinde ele alıp tartıştığı İbn Sînân'nın varlık teorisi olan vücûb, imkân ve imtinâ' tanımları bundan sonra da güçlülüğünü sürdürmüştür. Bu çalışmamızda bu tanımların Adudüddin el-Îcî ilahiyatına, Tanrı tasavvuruna ve âlem anlayışına felsefi sınırlar içinde kalarak uygulamanın mümkün olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Çünkü aynı gelenek üzerinde yürüyen Adudüddin el-Îcî de filozoflardan tevarüs yolu ile alınan bu kavramları aynı gaye ile alıp sisteminde kullanmıştır. O, kelâm, felsefe, ahlak, beyân ve tefsir alanıyla ilgili yazdığı *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm, Cevâhir'ül-kelâm, 'Aḳā'idü'l-'Aḍudiyye, el-Aḥlâku'l-ʿAdudiyye, el-Medhal fî ʿilmi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ ve Tahkīku't-tefsîr fî tekssîri't-tenvîr* adlı eselerle dikkatleri celbettiği için adı geçen eserleri üzerlerine çokça şerh ve haşiyeler yazılmıştır. "Adudüddin el-Îcî'de Varlık" başlığıyla hazırladığımız bu tezin vücûb, imkân ve imtinâ' kavramı tanımlarının ele alınması gibi hususlarda detaylı malumat vermesi yönüyle özgün bir değere sahip olduğu söylenebilir. Onun hakkında gerek akâdemik düzeyde gerekse diğer alanlarda yapılan çalışmalar ele alındığında tarafımızca şu hususların eksik bırakıldığı tespit edilmiştir. Îcî, kendisinden önceki dönemi ve fikirleri çok geniş çaplı bir şekilde tahkik eden bir âlim olmasına rağmen günümüz akâdemik camiasında kendisinin özellikle de kelâmî fikirlerinin ve iddialarının çok araştırılmadığı görülmüştür. Buna rağmen Alman mütefekkir olan Josef van Ess, Îcî'nin *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eserinin birinci mevkıfını doçentlik çalışması olarak Almamca'ya tercüme ve şerhi, Hasan Rahîm Bâyi'ın Arapça olarak hazırladığı *Adudüddin el-Îcî ve Ârâuhu'l Kelâmiyye -Dirâsetun mukârenetun* - adlı yüksek lisans tezi, Abdullah Cihad Abdullah Ebû Rahme'nin *Adudüddin el-Îcî ve Ârâuhu'l Kelâmiyye - Dirâsetun ve Nakdün* - adlı Arapça yüksek lisans tezinden bahsedilebilir. Bunun yanında Îcî'nin fikir dünyası ile ilgili Türkiye'de de doktora ve yüksek lisans düzeyinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar Hüsrev Kastacı'nın *Tarihi Süreçte Kelâmi yaklaşımlar -Adudüddin el-Îcî ve Ebü'l-Muîn en- Nesefî*

Örnekleri- adlı yüksek lisans tezi, Suat Atbaş'ın *Adudüddin El-Îcî'nin Akaid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Haşiyeler* adlı yüksek lisans tezi, Resul Karakaya'nın *Adudüddin el-Îcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmi Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi, Süleyman Emirhan hazırladığı "*Adudüddin el-Îcî'nin Cevâhirü'l-Kelâm* isimli eserinin tahkik ve tahlili" adlı yüksek lisans tezi, Nedim Yılmaz'ın *Adudüddin el-Îcî ve tefsirdeki metodu*, adlı doktora tezi, Hüseyin Hazırlar'ın *Adudüddin el-Îcî'nin Tahkīku't-Tefsîr fî Tekṣîri't-Tenvîr Adlı Eserinin Tahkiki (Al-i İmrân-Nisâ Sûresi Örneği)* adlı doktora çalışması Mehmet Aksoy'un *Adudüddin el-Îcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmi Görüşleri* adlı doktora çalışması şeklinde sıralanabilir.

Îcî ile ilgi yapılan çalışmalara dikkat edilecek olursa akâdemik düzeyde yapılan bu çalışmalarda kelâmla ilgili olanların hem yüksek lisans düzeyinde kaldığı hem de 'kelâmi görüşleri denilerek konunun çok genel bir usulle ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla bir boşluk olarak gördüğümüz felsefeden etkilenmiş müteahhirûn dönemi kelâmcılarından ''Adudüddin el-Îcî'de Varlık'' konusunu çalışarak bu boşluğu bir nebze de olsa doldurmaya çalıştık.

Bu çalışmada Adudüddin el-Îcî'nin vücûb, imkân ve imtinâ' tanımlarını Eş'arîler'in ilahiyatına, Tanrı tasavvurlarına ve âlem anlayışına felsefi sınırlar içinde kalarak ve kelâmcıların mutlak irâde ve kudret sahibi ilâh anlayışı ile ters düşmeden yapmanın mümkün olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bunun doğru bir şekilde ve detaylı olarak ortaya konulabilmesi için Îcî'nin kelâmla ilgili eserlerinin hepsinin incelenmesi gerekmektedir. Bu anlamda bu tezin Îcî'nin eserlerinin geniş bir yelpazede ele alındığı bir çalışma olması yönüyle de şimdiye kadar yapılmış çalışmalardan farklılık arz ettiği kanaatindeyiz.

D. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmamızda, öncelikle literatür taraması yapılarak, deskriptif, karşılaştırma ve analitik yöntemler kullanılmıştır. Analitik yöntem, yaşam seyri içerisindeki herhangi bir durum ya da olay ve sorunların her parçasını ayrı bir şekilde inceleyerek rasyonel ölçülerle çözüme kavuşturulması anlamına gelmektedir. Bu durumda analitik yöntem, karşımıza çıkan herhangi bir problemi aklî önceleyerek üstesinden gelmek için takip edilen yollar şeklinde ifade edilmektedir. Kelâm biliminin felsefe ile ilişkisinin biraz daha yoğun yaşadığı dönemin sorunlarını ve bu ilişkinin

günümüze etkilerini ele alacağımız için analitik yönteme müracaat etmiş olduk. Aynı zamanda tezimizde kelâm ilminin bir kısım kavramlarının tarihsel tezahürünü ele alacağımız için deskriptif yöntemini; diğer taraftan konumuzun etrafında örüleceği varlık, imkân, vücûb, imtinâ‘, hudûs, kadîm, zihnî varlık, hâricî varlık v.b. kavramların hem felsefi anlayışta hem de kelâmi çevrelerde hangi anlamlar kazandıklarını mukayese ettiğimiz için karşılaştırma yöntemini de çalışmamızda kullandık. Îcî'nin konumuzla doğrudan ilgili olan *Mevâkıf ve Cevâhir'ul-kelâm* adlı eserleri kendisinden önce yaşamış Fahreddin Râzî, Âmidî gibi âlimlerin fikirlerinin bir hasılası ve kendisinden sonra yaşamış Teftâzânî (ö.792/1390), Seyyid eş-Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Kâtibî, (ö. 839/1435) ve Semerkandî (ö. 887/1482) gibi fikir insanlarının ilham kaynağı olduğu için çalışmamız esnasında bunların konumuzu ilgilendiren eserlerine müracaat edilmiştir.

Müteahhirûn kelâmının oluşum sürecinin başlangıcının Gazzâlî'nin eleştirileri ve Râzî'nin sağlam tahkikleri olduğu kanaati güçlülüğünü korumaktadır. İslâm coğrayasının sınırlarının genişlemesi ve Müslümanların geniş bir coğrafyada medeniyet kurmaları; astronomi, tıp, geometri, matematik vb. alanlarda bilim yapma ihtiyacına neden olmuştur. Genel kanaat şu ki İbn Sînâ, İslâm dünyasında bütün bilimleri kuşatacak metafiziği üretmiştir. Yani İbn Sînâ, İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu felsefî ve bilimsel arka planı var ederek diğer milletlerden aldığı felsefi birikimi Müslümanların ilahiyatları, dini anlayışları ve medeniyetinin ufku ile uyumlu hâle getirmiştir. Hatta denilebilir ki dini düşünce ile felsefi düşüncenin birbirleri ile mezc olup sentezlenmesi, en güçlü şekilde İbn Sînâ ile gerçekleşmiştir. İbn Sînâ, bunu varlığın bedîhîyyâtı, imkân ve varlık-mâhiyet ilişkisi üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Filozoflar, vücûb ve vücûbun kategorileri üzerinden Tanrı-âlem ilişkisini ortaya koyarken yoktan var etme şeklinde değil de sudûr teorisini esas alarak temellendirmeye çalışmışlardır. Müteahhirûn kelâmcılar ise Tanrı ile âlem arasına çok aracı koymadan belirleyebilen hem de yoktan var edebilen bir Tanrı anlayışına imkân sağlama adına umûr-ı âmme meselelerini tartışmışlardır.

Gazzâlî nassın zahiriyle uyuşmadığı ve sahip olduğumuz dinî düşünce geleneğine uymuyor gerekçesiyle felsefecilere ve özelde de İbn Sînâ'ya bu projenin başarısızlığını gerekçe göstererek sert eleştiriler yöneltmiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre sonuçta ulaşılan teolojik sonuçlar dinî düşünce ile uyumluluk göstermemektedir. Bu

eleştiriler önemli krizlere kaynaklık etmiştir. Gazzâlî'nin felsefecilere karşı tavizsiz duruşu dini kaygı taşırken Râzî'nin meselelere yaklaşımı yöntemsel bir eleştiri özelliği taşımaktadır. Râzî, İbn Sînâ'ya ait felsefenin kavramlarını Müslüman ilâhiyatına ve Tanrı tasavvurlarına uyarlama projesi hususunu bıraktığı yerden alarak sistemi, bir dönüşümle birlikte kendi Tanrı-âlem anlayışına getirmenin çabası içine girmiştir. Bu sebeple hem sistemi tartışmaya açmış hem de açıklarını nazarıdikkate sunmuştur. Hatta denilebilir ki Râzî, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği hususların nasıl düzeltilebilir kaygısını taşımıştır.

Râzî ve ondan sonraki gelenek, Tanrı-âlem ilişkisini ortaya koyarken Allah'ın yaratmasının sınırını ve içeriğini imkân üzerinden belirlerler. Ancak kendilerinden önceki felsefi gelenekten farklı olarak ''Allah'ın irade sahibi olduğu'' genel ilkesinden vazgeçmediler. Kısacası onlar, Tanrı-âlem ilişkisinde sonsuz olaylar dizgisine gitmeden belli bir başlangıca sahip hudûsa yakın bir imkân tanımı esası üzerinden Allah'ın âlemi var etmesini temellendirmeye gayret etmişlerdir. Çünkü çok güçlü duran İbn Sînâ'nın sistemine yaslanma ihtiyacını hissetmişlerdir; ancak teolojik sonuçlarına gelince kendi ilâhiyatlarıyla uyumlu hâle getirme çabasına girmişlerdir. Yani felsefi gelenek itibâriyle büyük krize dönüştürüp beraberinde müteahhirûn kelâmının doğuşuna esaslı bir şekilde sebep olan kişi Râzî'dir. Çünkü ona göre bu hususlar hem tartışmaya hem de eleştiriye açıktırlar. Sonuç olarak denilebilir ki Gazzâlî, Râzî, Îcî, Tûsî, İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) gibi düşünürler kelâmla felsefenin iç içe olduğu müteahhirîn dönemde temelde İbn Sinâ'dan çok farklı şeyler tartışmamışlardır. Ancak kelâmcılar sudûr, determinizm, illiyet, âlemin kıdemi gibi hususlarda filozoflardan tamamen farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Adudüddin el-Îcî XIV. yüzyılda yaşamış önde gelen kelâmcılardan birisidir. Îcî ortaya koyduğu eserlerle kelâm başta olmak üzere tefsir ve dil bilimleri tarihine damgasını vurmuş önemli bir âlimdir. Özellikle İcî'nin metodunu ifade eden ve onu en iyi anlatan ifade, tahkiktir. Tahkik, kendisinden önce tespit edilmiş gerçeklerin, araştıma, inceleme ve doğrulama yoluyla yeniden işlevsel hale getirerek gündeme taşınması faaliyetidir.[1] Îcî'ye göre döneminin mütefekkirleri, doğru olarak kabul edilen düşünceleri ilmi kriterlerle etraflı bir şekilde tahkik etmedikleri ve elemeden geçirmedikleri için başta kelâmcılar olmak üzere ilimlerde gereksiz şeylerle

[1] Tahsin Görgün, ''Îcî, Adudüddin'' İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî, ed. Eşref Altaş, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 54-62.

uğraşmışlar, herhangi bir rivayetin olup olmadığına bakmadan ya da söylenen şeyin niçin söylendiği hususunu incelemeye tabi tutmadan ve konun tam olarak neye tekabül ettiği tespitini yapmadan nakledilmiştir.

Îcî nefs görüşünü de mütekaddimûn kelâmcılardan farklı ve felsefecilerin iddialarına yakın bir tarzda temellendirmektedir. Mütekaddimûn kelâmcılar nefsi latif bir cisim olarak kabul ederken Îcî, kendinden önce Gazzâlî ve Râzî'nin kabul ettiği gibi nefsin soyut bir cevher olduğunu ifade etmiştir. Bu husus kelâmcılar açısından önemli bir değişikliktir. Çünkü mütekaddimûn kelâmcılara göre nefsin soyut olduğunu iddia eden kimse kadîm olduğunu da iddia etmiş olur. Îcî'nin de aralarında yer aldığı müteahhirûn dönemi kelâmcıları, İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayırımından destek alarak soyut cevherin hâdis olabileceği ve dolayısıyla soyutluğun kadîmlikle sonuçlanmasının bir zorunluluğunun bulunmadığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Îcî, nefis anlayışını temellendirirken nefsin soyut olmasını ve aynı zamanda Allah'ın âlemdeki oluşumların tümüne istisnasız müdâhil olmasını yani kadir-i muhtâr ilâh anlayışını kesin olarak korumaktadır.

Bu çalışmamızdan amaç, Râzî ve ondan sonrası Îcî'nin de içinde olduğu geleneğin Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili görüşlerini saptamak, onların Allah'ın yaratmasının sınırını ve içeriğini felsefeden aldıkları imkân üzerinden belirleme yöntemlerini ortaya koymaktır. Ayrıca varlık meselesi ve varlığın hükümleri konusunda nasıl bir tanım değişikliğine gittiklerini tespit etmektir. Buna bağlı olarak illet ve illiyetin tartışılması hususu ve bunun sebep olduğu Tanrı âlem ilişkisinin şeklinin hangi boyuta taşındığını ortaya koymaktır. Çünkü müteahhirûn kelâmcıların bir kısmı, felsefî gelenekten farklı olarak ''Allah'ın irade sahibi olduğu'' genel ilkesinden vazgeçmeden belli bir başlangıca sahip hudûsa yakın bir imkân tanımı üzerinden Allah'ın âlemi var etmesini temellendirme hususunda büyük gayretler ortaya koymuşlardır. Bu sebeple Îcî ve onun içinde olduğu geleneğin bu konularla ilgili hangi noktada oldukları hususunu yakalanmaya çalışılmıştır.

Ancak tezimizin başlığı ''Adudüddin el-Îcî'de Varlık'' olmasına rağmen Îcî varlıkla ilgili meseleleri muhtemelen konulardan habedar olan öğrencilerine ifade ettiği için mulahhas bir şekilde yaklaşmıştır. Bu sebeple varlıkla ilgili tartışmaları zaman zaman Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Seyyid Şerif el-Cürcânî (öl. 816/1413) ve Sa'düddin Teftâzânî (öl.792/1390) üzerinden yürütmek zorunda kaldık. Çünkü

konumuzun kapsamı Râzî ile başlayan ve Îcî'de kendisini belirginleştiren bir ilmi gelenektir. Hatta Cürcânî, Îcî'nin kelâmi görüşlerini içeren *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm* adlı eserini dikkatlere sunan, tanıtan ve üzerinde yaptığı şerhle düşüncelerini açıklığa kavuşturan kişi olarak bilinmektedir. Bunun yanında eseri düşünce çevrelerinin dikkatine sunan kişi olması hasebiyle tezimizin tartışmalarında kendisinin görüşlerine yoğun bir şekilde müracaat edilmiştir. Kanaatımizce Râzî ve Cürcânî olmaksızın Îcî'nin *Mevâkıf'*daki kelâmî ve felsefi görüşlerini anlamak mümkün görünmemektedir.

1. VARLIK

1.1.Varlığın Tanımı

Düşünme ve sorgulama özelliğine sahip bir varlık olan insan, yeryüzünde var olduğu günden beri kendisinin nasıl var olduğu, varlığın gerçek olup olmadığı, varlığın bir hakikate sahip olup olmadığını sorgulamıştır. Asıl ve köken olarak nereye dayandığı, kendisini kuşatan evrenin nasıl meydana geldiği, varlığın kendisinden var edildiği ana maddenin ne olduğu hakkında arayış içinde olmuştur. Varlıktaki birlik ve çokluğun bir gerçekliğinin olup olmadığı, varlığın birliğe mi yoksa çokluğa mı sahip olduğu, evrene sürekli bir sabitlik mi yoksa değişim mi hâkim olduğu zihinleri meşgul etmiştir. Düşünürler evrende görülenlerin kaynağının neliği, evrene düzenin mi yoksa kaosun mu hâkim olduğu, bireylerin yaşadıkları âlemde bir özgürlüğe sahip olup olmadığı, evrenin sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu gibi soruları bir problem olarak görmüşlerdir. Bu evrenin ve içindekilerin var olmasının bir gayesinin olup olmadığı sorularını sorup bu sorulara çeşitli cevaplar bulmaya çalışmışlardır.[2] Ancak varlığı ve varlıkla ilgili hükümleri belli bir disiplin çerçevesinde inceleme konusu yapmanın Yunan felsefesi ile başladığı bilinmektedir. İslâm düşünce geleneğinde ise varlıkla ilgili meselelerin ilk dönemden başlayarak var olduğu bir gerçektir. Hatta Hicrî II. yüzyıldan başlanarak insan iradesinden bağımsız bulunan her nesnenin kelâmcılar tarafından düşünme konusu edildiğini söyleyebiliriz.

Umûr-i âmmenin[3] önemli kavramı olan varlık problemi, kelâm disiplininin ilk dönemlerinde; müteahhirûn döneminde tartışıldığı ve tanımlandığı şekilde

[2] Aristoteles, Fizik I, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 13-14; Aristoteles, Metafizik, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 16-22; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I),* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İsatanbul: Litera, 2005), 1/2-3; Süleyman Hayrı Bolay, Felsefeye Giriş, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 141.

[3] Meşşâî felsefede, ilk izlerini Fârâbî'de (ö. 339/950) tespiti mümkün olan küllî ilim anlayışı, bu ilk çıkışı döneminde belli bir ilim olma kimliğini ve kişiliğini kazanmamıştır. Ancak metafiziğin küllî özelliğini satır arasından hissettirme ve böyle bir küllîliğin varlığına ilk defa bu süreçte vurguda bulunulmaktadır. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) çeşitli eserlerinde ise metafiziğin Rubûbiyet ilimi ile beraber ifade edilen başka bir bölümü olarak görülecektir. Öte yandan İbn Sînâ, küllî ilmi, ele alınan meseleye 'genel' ve varlık tarzı (nahvü'l-vücûd) bakışıyla ilişkilendirerek diğer ilimlerin meseleleri ile umûr-i âmme arasındaki münasebete dikkatlerin çekilmesine imkân sağlamıştır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu metotla, Fahreddin Râzî, (ö. 606/1210) nazarî ilimlerin farklı itibârlarla bölünmelerini ele alması ve sınıflandırması, küllî ilmin sair ilimlerden farkını ve sahip olduğu önemin anlaşılmasına imkân vermiştir. Râzî'nin umûr-i âmme kavramını müstakil ve açık bir şekilde kullanan ilk bilgin olması, bilinçsizce, bir rastlantı, sebepsiz, gelişi güzel ve bir anda gerçekleşen bir olay değildir.

olmamıştır. Mütekaddimûn dönemî kelâmcıları daha çok eşyanın bir hakikatinin bulunduğunu, eşyanın şey ve sabit olduğunu kabul etmiş ve bunun üzerinden varlığın gerçekliğini incelemişler.[4] Cüveynî (ö. 478/1086), şey olarak nitelenmeyenin mevcût olmadığını ifade etmiştir.[5] Mütekaddimûn kelâmcılar, varlığın bir hakikatinin olmadığını iddia eden şüpheci sofistlere[6] sert eleştiri yöneltmişlerdir. Kelâmcılar, varlığın bir hakikatinin olduğunu ve bu gerçeği insanın kendi varlığıyla hissedip farkına varabileceğini ileri sürmüşlerdir. Kelâmcılara göre eğer sofistler veya bir

---

Bilakis bunu geçmişe dayanan ve geçmişten gelen bu alandaki bir birikimin ve sürecin sonucu olarak görmek gerekmektedir. Çünkü umûr-i âmme ile ilgili bu düzeyde bir birikim ve olgunluk belli bir tekâmül süreci ile gerçekleşmiş olmalıdır. Razi'den sonra kelâmla ilgili kâleme alınan eserlerin birçoğunda az çok umûr-i âmme hususu işlenmiştir. Umûr-i âmme sorunu, metafiziğin meselelerini oluşturan varlık, mâhiyet, taşahhus, illet, ma'lûl, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, mümteni' gibi kavramların nasıl ve ne şekilde ele alınacağı ile ilgili bir tartışmadan müteşekkildir. Ancak yokluk ve imkânsızlık kavramlarının umûr-i âmme kapsamına girip girmediği hususu tartışmalıdır. Konumuz olan varlık meselesinin temel başlıkları olan umûr-ı âmme meseleleri, metafiziğin konusu olarak ilk defa Razi'nin el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sinde müstakil olarak ele alındığı görülmektedir. Adudüddin el-Îcî varlık tasnifini zorunlu, cevher ve araz üzerinden yaptıktan sonra bunların dışında kalanları umûr-i âmme tasnifinin altında ele almaktadır. Îcî, *Mevâkıf ve Cevâhirü'l-kelâm* adlı eserlerinde ikinci ana başlık altında umûr-i âmme problemini incelemektedir. Îcî, bu teliflerinde kelâm ilminin konusunun "bilinen" (ma'lûm) olması hususunu vurgulamaktadır. Bu ilk başlığın ardından temel meseleleri ele alır ve ilk olarak umûr-i âmme meselesini gündemine almaktadır. Îcî, umûr-i âmmeyi "zorunlu, cevher ve arazdan meydana gelen mevcûdun bölümlerinden herhangi birine ait olmayanlar" olarak isimlendirmektedir. Özellikle umûr-i âmme kapsamında ele alınan her bir kavram ve mefhum, sonraki zamanlarda yeni ve bağımsız bir çalışma zeminine imkân sağlamıştır. Nefsü'l-emr, zihnî varlık, varlığın ortak anlamlılığı, varlık-mâhiyet ilişkisi buna örnek olarak verilebilir. Daha sonraki tarihlerde risâletün fi'l-vücûd, risâletün fî nefsi'l-emr, risâletün fi'l-vücûdi'z-zihnî, risâletün fî tahkîki'l-mâhiyye gibi başlı başına bağımsız eserlerin meydana gelmesiyle yetinilmemiş, varlığın veya mâhiyetin asıllığı, varlığın birliği ve dereceli anlamlılığı gibi teorilerin gün yüzüne çıkmasına imkân sağlamıştır, bkz Isfahânî'nin (ö.749/1349) *Tesdîdü'l-kavâid, Şerhu Misbâhi'l-envâr ve Metâli'u'l-enzâr*'ı, Îcî'nin (ö.756/1355) *el- el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* Îcî'nin, *Cevâhirü'l-kelâm,* Kutbüddin Râzî'nin (ö.766/1365) *Levâmi'u'l-esrâr*'ı, Mübârekşah'ın (ö.784/1382 sonrası) *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*'ı, Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd*'ı, Cürcânî'nin (ö.816/1413) *Hâşiye 'alâ Levâmi'i'l-esrâr* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı; Yasin Apaydın, *Tecridü'l Akaid Geleneğide Umûr-ı âmme Sorunu*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 30, 122-123; Mahmut Kaya, ''Fârâbî''. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Aralık 2022).

[4]Kâdî Ebûbekir e-Tayyib el-Basri Bakıllânî, *el İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu ve lâ Yecûzu Cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid İbn Hasan el-Kevseri, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye Li't-Turâs, 1421/2000), 15.

[5] İmâmu'l Haremeyn Cüneynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Din*, tkh. Ali Sâmî en-Neşşâr, (İskenderiye: Menşeetu'l-Me'ârif, 1389 /1969), 124; Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016), 448.

[6] Sözlükte "zeki, mâhir" manasında kullanılan sofist (sophistes) kelimesi daha sonra mensubiyet ifade eden sûfestâiyye şeklini almıştır. Kelimenin kökeni Yunanca'ya dayanmaktadır. Bazen sûfistâiyye şeklinde de talaffuz edilmektedir. Sofist kelimesi yukarıda da ifade edildiği gibi olumlu bir anlamda kullanılırken daha sonra felsefede "yanıltıcı sözler kullanarak muhatabı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler" şeklinde olumsuz anlamda kullanılan bir terim niteliğini kazanmıştır. Terimin yeni anlamına uygun tavır ortaya koyanlar "yanıltıcı hikmete mensup kişiler" mânasında sofistler veya Sûfestâiyye isimlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır. "Boş ve anlamsız söz" mânasında Arapça'ya geçen safsata (sofizm) terimi de köken olarak sofist kelimesinden gelmektedir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, ''sûfistâiyye'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Ekim 2021),

başkası varlığın gerçekliğini inkâr ediyorlarsa onlara eziyet edilmelidir. Şayet canlarının acıdığını ifade ederlerse bu onların varlığın gerçekliğini itiraf etmeleri olur; çünkü onların eziyetin, can acıtan durumuna dayanmalarının imkânı yoktur.[7]

Ancak Gazzâlî'den sonra varlık probleminin daha sık kelâm düşünürlerinin ve özellikle müteahhirûn kelâmcıların gündemine girmesinin bazı nedenleri bulunmaktadır. Bunların başında kelâm ilminin en önemli konusu olan Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları teşkil eder. Söz konusu Allah'ın varlığı olunca tabii olarak O'nun dışındaki diğer varlıkların ve varlık kavramının incelenmesi ve tanımının yapılması kaçınılmaz olmuştur. Bu sebeplerden dolayı müteahhirûn dönemine ait kelâm çalışmalarında ilk konular bilgi ve varlık meseleleri olmuştur. Bazıları, kelâmcıların tartıştığı problemlerin ve bu problemlere getirdiği çözümlerin de Yunan, Yahudi ve Hristiyan düşüncesinden etkilenmesinden kaynaklandığını iddia ederken[8] kimileri de İslâm düşüncesinin kendi iç tartışmaları ve temel referanslarının bir sonucu olduğu görüşüne sahiptir. Çünkü Kur'an'da varlıkların yaratılışı ve bunların üzerinde tefekkür edilmesi gerektiği ile ilgili ifadeler mevcûttur.[9] İlk defa Mu'tezilî âlimler tarafından geliştirilen cevher, araz ve cüzün lâ yetecezzâ[10] teorileri mütekaddimûn kelâmcıların varlık anlayışlarının ana eksenini oluşturmaktadır. Onlar bu teorileri temel alarak aşkın ve içkin iki varlık alanı olduğunu ifade etmişlerdir. Müteahhirûn döneminde ise felsefi kavramların kelâm ilmine dâhil olmasıyla birlikte

---

[7] Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruşi, İstanbul, mektebetu'l irşad, Beyrut, Dar sadur, 1422/2001), 80

[8] Bkz., Wolfson H. Austryn, *Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hırıstiyan-Yahudi Kelâmı,* çev. Kasım Turan, (İstanbul: Kitabevi, 1. Basım, 2001); Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat'ta Yunanaca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, Çev. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003)

[9] Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Hâlil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, Âl-i İmrân 3/190; el-Hud 11/7.; er-R'ad 13/3.

[10] El-cüz'üllezî lâ yetecezzâ, el-cüz'ü'l-vâhid, el cevherü'l vâhid, ellezî lâ yenkasim bunların dışında cüz' ve cevher gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu teorinin diğer bir isimlendirmesi Atomculuktur. Bu teorini temellerini her ne kadar Mu'tezli âlimlerden Ebu'l Hüzeyl el Allâf (ö.235/849-50), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ve Hişâm el-Fuvatî (218/833) gibileri atmışsa da bu teori sonraları daha çok Eş'arî kelâm ekolü ile anılacaktır. Bu teoriye göre yaratanla yaratılan birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Allah'ın zatı hiçbir şekilde idrak edilemez. Bu teoride Allah'la ilgili geliştirilen bilâ keyf formülü, O'nun zatı ve sıfatları hakkında aşırılıklara düşmeyi engellemiştir. Yaratma, maddenin atomlarına, arazlara, mekân ve zamana ayrılır. Her bir hâdise biri diğerinden tamamen ayrı ve sadece Allah'ın iradesi tarafından birleştirilebilen müstakil anlara ayrılabilir. Arazlar, sürekli olmayıp sadece tek bir anda var olabilir. Arazlar, her anda aralıksız bir şekilde yeniden yaratılarak (hâlk fî külli vakt) varlıklarını devam ettirmektedirler. Yani herhangi tabii bir düzenin bulunmadığı ifade edilmektedir. Bkz. Shlomo Pınes, İslâm Atomculığu, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 11-13.; Ebu Mensûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (429/1037*, Usûlu'd-Din*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrût: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1423/2002), 55.

varlık probleminin daha çok tartışılmaya başlandığı görülmektedir. Bunların başında varlık bilgisi ve tanımı gelmektedir. Bu konu hakkında görüşler ortaya konulmaya çalışılırken bir kısım İslâm filozofları ve kelâmcıları, varlığın tanımının yapılabileceğini ifade ederken diğer bir kısmı ise bunu mümkün görmemişlerdir.

Buna göre, varlığın tanımının yapılıp yapılamayacağı ile ilgili çeşitli görüşler meydana gelmiştir. 1. Varlık bir tasavvurdur herhangi bir tanımı yapılamaz, 2. Varlık bir tasavvurdur ve tanımı yapılabilir. 3. Bir de ‘‘varlık bedîhî değildir çünkü bir tasavvur değildir.” şeklinde değişik görüşler bulunmaktadır.[11] Varlık bilgisi bedîhîdir denildiğinde aslında kastedilen varlığın tanımının yapılamamasıdır. Çünkü bedîhî olan şey hakkında tam bir kavramsal bilgi bulunmaktadır. Dolayısıyla bunların tarifiyle meşgul olunmaması gerekmektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere varlığın tanımının yapılıp yapılamayacağı konusunda ekoller ve düşünürler arasında bir görüş birliği bulunmadığından farklı sebeplerden dolayı varlığın çeşitli şekillerde tanımı yapılmıştır.

Varlığın bedîhîliğini savunanlara göre varlığın bedîhîliği ile tanımlanabilirliği arasında ters bir orantı vardır. Varlığın bedîhî olduğunu düşünenler, varlık zaten apaçık olduğu için tanımlanamaz; diğer bir ifade ile tanım fayda vermez iddiasında iken; varlığın bedîhî olmadığını düşünenler tanımlanabileceği iddiasındadırlar. Bir nesneyi tanımlamak aslında nesnenin bilinmeyen bir yönünü bilinir kılma işlevi gördüğünden dolayı anlamlı ve önemlidir.[12]

Eş‘ârî (ö. 324/935-36) varlığı, haricî-zihnî şeklinde ayırmadığı için ikinci ma‘kûllerin var olduğu iddiasını doğru bulmamıştır. Bu sebeple varlığın tanımının bedîhî olduğunu da reddetmiştir. Ona göre varlık, hâriçte var olmakla nitelenendir; böylece de varlık hâriçte var olmakla sınırlandırılmıştır. Yani Eş‘ârî’ye göre şeylerin varlığı, onların hakikatinden farklı olmayıp bilakis onların varlıkları ile hakikatleri aynıdır.[13] Böylece Eş‘ârî, varlığın hâriçteki mevcûdiyetinin dışında bir bulunuşunun olduğunu kabul etmemektedir. Varlıkla mâhiyetin ayrı olduğu şeklindeki bir anlayışı kabul etmeyen Eş‘âri’nin, aynı zamanda varlığın da bedîhî olmadığını kabul ettiği

[11] Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr Îcî *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb), 43-46.
[12] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 43-46.
[13] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 41-44; Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr Îcî, *Cevâhirü’l-kelâm,* thk. Süleyman Ermihan, (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yülsek Lisans Tezi, 2020), 88.

ifade edilebilir. Çünkü varlığın, mâhiyetten farklı olmadığının iddia edilmesi varlığın mâhiyetin sıfatı olarak kabul edilmesinin önünde de bir engel oluşturmaktadır. Varlığın bilgisinin mevsuf olduğu hariçteki varlıktan farklı olmayınca hariçteki şeyin mâhiyetinin bilgisinin kesbiliği varlık bilgisinin kesbi olmasını gerektirecektir.

Varlık bilgisinin kesbî olduğunu ve tanımlanabileceğini düşüneneler varlık hakkında bazı tanımlar yapmışlardır: birincisi; varlık aynı sabit olandır, yani kendinde mevcut ve hâriçte sabit olan şeydir. İkincisi; varlık, etkileyen ve etkilenen veya hâdis ve kadîm kısımlarına ayrılabilen şeydir. Üçüncüsü; varlık, bilinebilen ve kendisi ile ilgili haber verilmesi imkânsız olmayandır.[14]

Îcî'ye göre her şeyin tanımı cüzlerle yapılmaktadır. Ona göre cüzlere ayrılmayanın tanımı yapılamaz. Bir şeyin tanımı yapılabilmesi için en az iki parçadan meydana gelmesi gerekmektedir. Bu sebeple mutlak varlık mefhumu da basit olduğu için tanımı yapılamaz. Îcî'ye göre varlığın cüzlerinin olduğu kabul edilirse bu cüzlerin mâhiyet itibârîyle bütüne eşit olması çelişkisi meydana gelecektir. Yine Îcî'ye göre varlıkla ilgili yapılan bu tanımlamaların tümü varlıktan daha kapalı ve daha anlaşılmazdır. Çünkü tanımda kullanılan ibareler varlıktan daha çok bilinen ve anlaşılır değildirler.[15] Bir konu hakkında yapılan tanımda verilecek bilginin niteliklerinin her biri ya da bir cüzü tanımlanana özel olmalıdır. Tanım, aktarılacak bilgiden daha açık ve anlaşılır olarak sunulmalıdır. Yapılacak tanımın, daha kapalı olmaması veya tanımın tanımlananla bilinmemesi gerekir.[16]

Îcî, varlığın bilgisinin künhüne ulaştıramadığı ve onunla yapılan tanımın varlıktan daha bilinen olmadığı için varlığın tanımının resimle de yapılamadığını belirtmektedir. Çünkü resimle yapılan tanım bir şeyin mâhiyetine dâhil olmayan unsurlarla yapılmaktadır. Buna göre tanımı yapılan şeyin mâhiyetine dâhil olmayan; ancak tanımında kullanılan şeylerin önceden bilinmeleri gerekir. Diğer taraftan bu tanımda kullanılan unsurların hangi varlığa ait olduğunun bilinmemesi halinde tanım yapılamaz. Buna göre varlığın resimle tanımı, tanımda kullanılacak unsurların bilinmesine; unsurların bilinmesi varlığa bağlı olacağı için kısır döngü meydana

[14] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 46.
[15] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 44.
[16] Veysi Abdulaziz, Sühreverdî'de Nefs ve İdrak, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 252-253

gelecektir. Bu durumda denilebilir ki varlık mefhumu akılda kendiliğinden meydana geldiği için gerçek bir tanımı yapılamaz.[17]

Îcî, bazen varlık lafzından kastedilen şeyin ne olduğunu belirlemek, onu tasavvur edilen diğer şeylerden ayırtetmek ve insan nefsinin varlığa dikkatinin yönelmesini sağlamak amacıyla lafzi tanımının yapıldığını ifade etmiştir. Yoksa bu tanımdaki hedef, varlığın gerçek bir tanımını yapmaya matuf değildir.[18]

Îcî'ye göre filozoflar varlığı, varlık ve yoklukla nitelenen şeklinde tanımlamışlardır. Onlar, varlıkla yokluk arasında ara bir durumun olmadığını ifade ettikten sonra varlık ve yokluğun ikinci makûllerden olduğunu ifade etmişlerdir.[19] Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)'den gelen bilgiye göre filozoflar varlığı, ''bilinmesi mümkün olan şey'' şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre bu varlığın şayet hâriçte bir tahakkuku varsa buna mevcût, şayet bir tahakkuku yoksa buna ma'dûm denmektedir.[20]

Filozoflara göre herhangi bir şeyin tanımının yapılabilmesi için cüzlerden müteşekkil olması gerekmektedir; çünkü şeyler çüzleri aracılığıyla tanımlanmaktadılar. Aynı şekilde varlığın tanınlanabilmesi için varlığın da cüzleri olması gerekmektedir. Varlığın tanımlanıp tanımlanamayacağı meselesinin devamında, şayet varlık tanımlanabiliyorsa bu durumda cüzleri varlıkla mı yoksa yoklukla mı nitelenecektir? Onlara göre, varlığı meydana getiren cüzlerin de müstakil varlıklar olduğu kabul edilirse bir şeyin kedisini öncelemesi ve parçanın bütüne eşit olması anlamına gelecektir. Şeylerin varlıkları kendilerini öncelemediği bir şeyin parçası bütününe eşit olamaz. Şayet ikinci ihtimal kabul edilirse varlık yokluktan meydana gelmiş olur. Filozoflara göre varlığın cüzlerinin ma'dûm kabul edilmesi hâlinde varlığın yokluktan meydana geldiği çelişkisiyle karşı karşıya kalınacaktır. Onlar, böyle bir çelişki ile yüzleşmemek için varlığa cüzlerin atfedilemeyeceği fikrini ileri sürmüşlerdir.[21] Yani varlığın tanımının yapılabileceğinin kabul edilmesi varlığın mürekkeb olması sonucuna götürmektedir.

[17] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 44.
[18] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 45-46.
[19] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 44.
[20] Kâdî Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, thk. Abbas Süleyman, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991/1411), 75.
[21] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/ 472-477.

Buna göre her cüzün birer varlık olmaları ya da bir şey olmamaları şeklinde iki ihtimal bulunmaktadır. Birinci ihtimale göre şeyin kendisinden önce var olması, buna göre bir varlığın birçok varlık olması gerekir; çünkü bu durumda her cüz müstakil bir varlık olacaktır. İkinci ihtimal ise varlık, var olmayan şeylerden meydana gelmiş olur. Yani varlık madûmların toplamından meydana gelmiş olur.

İslâm düşünce geleneğinde önce olanların sonra gelenleri çeşitli şekillerde etkilediği görülmektedir. Müteahhirûn döneminin en etkili mütehakkik düşünürü olan Râzî'nin hem umûr-ı âmme meselelerinde hem de kelâmın diğer problemlerinde Îcî'nin görüşlerine onun etki ettiği açık bir şekilde rastlanmaktadır. Diğer taraftan müteahhirûn dönemi Râzî'nin eserleri ve fikirleri göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz. Râzî'nin, teliflerinin çoğunda onun tahkik ehli olduğu gözlemlenmektedir. O, ele aldığı konu ile ilgili kendisinden önce bütün fikirleri göz önünde bulunduran bir tavır takınmaktadır. Hatta çoğu zaman onun görüşlerini diğerlerinin görüşünden ayırt etmek çok zor olduğundan dakik bir inceleme gerektirmektedir. Râzî'nin çalışmamızla ilgili görüşlerini tespite çalışırken yukarıda ifade ettğimiz zorluklarla çoğu durumda karşılaşılmıştır.

Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı esrinde varlık problemini ele aldığı konunun başlarında varlığın tanıma ihtiyaç duymayacak açıklıkta olduğunu ifade etse de adı geçen eserinde iki farklı amaçla varlığın ayrı yönüne vurguda bulunan tanımlarını yapmıştır. Birinci tanımın amacı, ma'lum bir tasavvur yardımıyla meçhul bir tasavvuru açıklığa kavuşturmaktır. İkinci tanımın amacı, nefsü'l-emirde varlıktan daha kapalı olan ve varlığa işaret eden bir işaret vasıtasıyla ona dikkat çekmektir. Râzî, ikinci amaçta yapılan tanımı uygun görürken birinci amaçtaki tanımı uygun bulmamaktadır. Birinci tanımı, varlık hasıl olduğundan ona meçhul muamelesi yapılmasını uygun görmemektedir. Râzî daha önce yapılan varlık tanımlarını şu şekilde sıralar: ''Hakkında haber verilmesi mümkün olandır'' ''Bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkündür'' (Yasuhhu en yu'leme ve yuhbere 'anhu), ''varlık etkide bulunan ve etkilenendir.'' Ancak Râzî bu tanımları doğru bulmamaktadır; çünkü tanımlarda kullanılan ''mâ'', ''ellezi'', ''emir'' ve ''şey'' lafızları varlık yerine kullanılmıştır ve onunla müradiftirler. O, bir şeyin müteradifi ile tanımlanmasını uygun bulmamaktadır. Birinci tanımda kullanılan sıhhat lafzını varlık lafzından daha kapalı ve anlaşılmaz olarak görmektedir. Çünkü sıhhat bu

tanımda varlığı imkânsız olmayan ya da yokluğu imkânsız olmayan anlamında kullanılmıştır ve varlıktan daha kapalıdır. Râzî'ye göre varlığı bilmek imkânsız olmayanı bilmeyi öncelemektedir. Yani önce mutlak varlık tasavvuru bireyde var olur. Yine birinci tanımdaki ''haber'' içinde o, bir sözdür ki açıklanmasında ma'lum bir bilgi ile diğer bilgi arasında nefiy ve ispat noktasında bir nispet gerektirendir. Haberin tanımında kullanılan ma'lum, nispet, nefiy ve ispat vb. kavramların tümü ancak varlıkla bilinirler. Râzî ikinci tanımı da geçerli bir tanım olarak görmemektedir. Ona göre cumhur varlığı tanımlamışsa da ''varlık etkide bulunan ve etkilenendir.'' şeklinde tanımlamamıştır. Çünkü fâil başkasında etkisi ve eseri olan bir mevcuttur. Fâilin etkisinin ve eserinin başkasında olduğunu bilebilmek için önce varlığı bilmek gerekmektedir.[22] Burada anlaşıldığı kadarıyla Râzî, bir şeyin tanımının cins ve faslı üzerinden yapılması gerektiği görüşünde değildir. Daha çok bilinenden bilinmeyene ulaşma metodunun doğruluğuna inanmaktadır. Bu itibârla varlığın bedîhîyatı noktasında İbn Sînâ'dan etkilenmesine rağmen Râzî'nin tanım meselesine kendisinden öncekilerden farklı bir açılım getirdiği görülmektedir.

Dikkate değer bir nokta da her ne kadar Râzî varlığın tanımının yapılamamasını bedîhîliğine (evvelî olması ve apaçıklığına) bağlamışsa da o, bir şeyin bedîhî olmasıyla tanımının yapılamaması hususlarını birbirlerinden bağımsız meseleler gibi ele almaktadır. Her tanımı yapılamayanı bedîhî olarak kabul etmemektedir. Hâlbuki İcî ve Cürcânî ise varlığın tanımının yapılamaması meselesini onun bedîhî olmasının bir delili olarak kullanmışlardır. Râzî ise varlığın tanımının yapılamaması hususunu ayrı bir başlık olarak ele alıp değerlendirmektedir.[23] Râzî, varlığın tanımının resim ve tanımla yapılacağıyla ilgili kendisinden öncekilerden bir bilginin geldiğini ifade etmektedir. Ancak ona göre, varlığın gerçek bir tanımı yapılamaz; çünkü tanım cins ve fasıldan oluşmaktadır. Oysa varlığın cins ve faslı bulunmamaktadır. Bu sebeple varlığın geçek bir tanımı yapılamaz. [24]

İcî'nin varlığın tanımın yapılmaması ilgili tespitleri ile filozofların yukarıda ortaya koyduğumuz bu konu ile ilgili delilleri örtüşmektedir. Ona göre varlığın tanımı ya bizzat kendisi ile yapılacaktır ya kendisine dâhil olan şeylerle ya da

[22] Fahreddin er-Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* thk. Muhammed el-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî, (Beyrut: Daru'l kitabi'l Arabi, 1. Basım, Beyrut, 1410/1990), 1/96.
[23] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/97-106.
[24] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/100,101.

kendisinin haricînde olan şeylerlerden birisiyle yapılacaktır. O, varlığın tanımının kendisi ile yapılmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü, varlık bilinmeden önce bilinmesi gibi bir çelişkiye düşülecektir. Hâlbuki varlığın tanımı, varlık bilinmediği için yapılmaktadır. Varlığın tanımının kendisine dâhil cüzlerle yapılmasını da Îcî, geçerli bir tanım olarak görmemektedir. Çünkü o, bu cüzlerin ya vücûdî ya da âdemî olma ihtimallerinin ortaya çıkacağını düşünmektedir. Ona göre tanımın kendisi ile yapıldığı cüzler vücûdî kabul edilirlerse bir tek varlığın birçok varlığı olacaktır ve varlık kendi misline muhtaç olacaktır. Varlığı meydana getiren cüzlerin vücûdî olmasının imkânı böylelikle kalmamış olmaktadır. Şayet bu cüzler âdemî olurlarsa bunlar bir araya gelip varlığı meydana getirdikleri esnada ‘‘bir varlık sıfatları var mı yok mu?’’ sorusu gündeme gelecektir. Şayet bu esnada cüzlerin varlık sıfatı yoksa varlık, yoklukların toplamından meydana gelmiş olacaktır. Îcî, varlığın yokluk bildiren şeylerin toplamından meydana gelmesini doğru bulmaz. Buna göre, Îcî varlığın tanımı kendisine dâhil olan şeylerle değil kendisinin haricîndeki bir şeyle yapıldığını belirtmiştir.[25] Bu konuda Râzî, Îcî’den farklı bir yaklaşıma sahiptir. O, varlığın kendisi dışındaki şeylerle de tanımlanamayacağını ifade etmiştir. O, varlığın hâriçten ihtiyaç duyduğu bu gerekliliklerin varlığı bilinmeden ve onları varlıkla nitelemeden varlığın tamamlayıcısı olamayacağını belirtmiştir. Mutlak varlık herhangi bir şeyde var olduğu bilindiğinde mutlak varlık has varlıkla bilinmiş olur. Râzî mutlak varlığı has varlığın cüzü olarak kabul ettiğinden ona göre has varlık mutlak varlık üzerinden tanımlanıp anlaşılırsa bu durumda basit varlık mürekkep varlık üzerinden tanımlanıp anlaşılmaya çalışılmış olur. Oysa basit varlığı mürekkeble tanımlamak imkânsızdır. Bu sebeple Râzî, varlığın gerçek (hakiki) bir tanımla tanımının yapılmasının imkânı bulunmadığını belirtmiştir.[26]

Îcî’ye göre, varlığın cüzlerinin ne varlıkla ne de yoklukla nitelenemeyeceği iddiasını taşıyanlar da bulunmaktadır. Bu görüş onları, varlıkla yokluk arasında ara bir hâlin olduğu fikrine götürmüştür.[27] Seyyid Şerif el-Cürcânî’ye (öl. 816/1413) göre, varlığın cüzlerinin ne yoklukla ne de varlıkla vasıflanamayacağı görüşü ve varlıkla yokluk arasında ara bir durumun olduğu iddiası ahval teorisini[28] kabule yol

[25] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 44.
[26] Râzî, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,* 1/99-100.
[27] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm,* 44.
[28]Ahval kavramı, durum, vaziyet ve değişme özelliği gösteren bütün varlıkların maddî ve mânevî oluşum sürecini ifade eden hâl kelimesinin çoğuludur. Bu teori Mu‘tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-

açmıştır. Cürcânî'nin tespitine göre hâl teorisini kabul edenler, varlığın cüzlerini hâl mesabesinde görmektedirler.[29]

Cürcânî de Râzî ve Îcî gibi varlık bilgisinin bedîhî olduğunu ifade etmektedir. Cürcânî, varlığın bedahetini en genel, en kuşatıcı ve en bilinen kavram olmasına bağlamaktadır. Bunun için varlıkla ilgili yapılan tarifler, beklenen ve hedeflenen bir tarifin özelliklerini taşımamaktadır. Hatta ona göre varlığın tanımının ve resminin yapılması çabaları her zaman sonuçsuz kalmaktadır. Çünkü varlığın tanım ve resmini yapmak için girişilen her çaba varlığın kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif edilmesiyle sonuçlanacaktır. Bunun sonucunda da kısır döngü meydana gelecektir. Bu sebeple yapılabilecek şey varlık lafzının anlamına dikkatlerin çekilmesidir.[30]

Cürcânî, yapılan bu varlık tanımlarının tümünde kullanılan lafız ve kavramların varlıktan daha anlaşılmaz ve kapalı olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla bir şeyi kendisinden daha kapalı şeylerle tanımlama çelişkisi meydana gelmektedir. Halkın varlık ve mevcûdun neyi ifade ettiğini rahatlıkla bildiğini ancak varlıkla ilgili yapılan bu itibâri tanımları ise anlamadığını ifade etmektedir. Cürcânî'ye göre, varlığı tanımlamak için kullanılan sâbit lafzı mevcûtla eş anlamlıdır. Sübût lafzı da varlık anlamına gelmektedir. Bu sebeple o, varlığın sübût

---

Cübbâî'nin (ö. 321/933) tarafından, Müslüman düşünürlerin sıfâtullah konusunda karşılaştığı ihtilafı çözüme kavuşturmak için geliştirmiştir. Ahval teorisi, Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla nasıl ilişkilendirileceği hususunun tartışılmasından neşet etmiştir. Ebû Hâşim'den önce Allah'ın sıfatları konusunda temelde iki görüş bulunmaktaydı. Birincisi, Ehl-i sünnet âlimlerinin genel anlamda kabul ettiği, Allah'ın sıfatlarının hem zihinde hem de zihnin hâricinde zâti ve mâhiyeti itibâriyle bulunmaları, bu görüş sahiplerine Sıfâtiyye denilmekteydi. İkincisi, bu teori ise Mu'tezile çoğunluğunun görüşüdür. Ehl-i sünnet teorisinin kabulü hâlinde nasıl Allah'ın zâtı ezeli ise sıfatlarının da aynı şekilde ezeli olması neticesine sebep olacağı bunun ise taaddüdü'l-kudemâ (kadimlerin çokluğu) yol açacağını iddiasını yapan Mu'tezile çoğunluğunun savunduğu sıfatlar teorisidir. Buna göre Allah'ın sıfatları bir varlığı bulunmayan isimlerdir. Bu görüş sahiplerini Ehl-i sünnet âlimleri Muattıla olarak tanımlamaktadırlar. Ebû Hâşim bu iki görüşü farklı yönlerden eksik bulduğu için ahval teorisini geliştirmiştir. Bu teorinin özü şudur: temelde var olanların tümünün sıfatlarıyla ilişkisinin nasıl olması gerektiği ile ilgili iken daha alt basamakta ise hedef Allah'ın zâtî sıfatlarının kendi zâtı ile ilişkisinin nasıl olması gerektiğini esas alan bir teoridir. Cevherle araz, varlıkla yokluk arasında üçüncü bir durum bulunmaktadır. Bunun cevherle yakın bir ilişkisi vardır, cevher olmadan var olmayan, kendi başına müstakil bir bulunuşa sahip olmayan ve cevherin bulunuş şeklini ifade eden durum ahval olarak isimlendirilmiştir. Bunlar arazlarla cevherlerin ilişkisini sağlayan aracıdırlar. Hâller varlık ve yokluk, hadis ve ezeli şeklinde nitelenemezler. Çünkü bunlar zihni ve itibâri durumlardır. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, ''Ahval'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*si, (18 Kasın 2021); Orhan Ş. Koloğlu, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2, (2007), 195-214; Ramazan Altıntaş, ''Sistematik Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler'', *Kelâm el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 80.

[29] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/478.

[30] Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* thk. Abdulhâkim Seyalkuti-Mevlânâ el-Müdeffık Hasan Celbi, (Daru'l Taatu'l Amire, y.y., ts), 166-171; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş, (İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık, 2021), 89.

lafzıyla gerçek bir tanımının yapılamayacağını ifade etmektedir. Varlığın tanımında kullanılan etken lafzı başkasını etkileyen mevcuttur. Edilgen, başkası tarafından etkilenen mevcuttur. Kâdim, başlangıcı olmayan mevcût; hâdis ise başlangıcı olan mevcût anlamında kullanılmaktadır. Zikredilen kavramlar varlıkla eş anlamlı olmalarından dolayı varlığı tanımlayamazlar. Cürcânî'ye göre, bilme ve haber vermenin imkânı, bu ikisinin varlığının imkânıdır. Burada varlık, bilme ve haber verme imkânına dayanmaktadır. Diğer taraftan bilme ve haber verme de varlığa bağlı olmaktadır. Böylece ikisi de birbirine dayandığından kısır döngü meydana gelmektedir.[31]

Teftâzânî de (ö.792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd* [32] adlı eserinde varlığın tanımı ile ilgili bir bahis açmıştır. O da kendisinden öncekilerden Razi, Îcî ve Cürcânî, gibi varlığın tasavvurunun bedîhî olduğunu ifade etmektedir. Ancak onlardan farklı olarak bu tasavvurun zorunlu[33] olduğunu iddia etmektedir. Teftâzânî'ye göre, şayet varlığın tanımı kevn, sübût, tahkik, şey'iyyet ve sâbitu'l-ayn gibi lafızlarla, ''bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi mümkün olandır'', ''varlık, etkileyen ve etkilenene ayrılır'' ve ''varlık, kâdim ve hâdis diye ikiye ayrılır'' şeklinde yapıldığında bunlar varlık için kullanılmış doğru ifadeler olsalar da bunlarla tanım yapılırsa varlık kendisinden daha kapalı olanla tanımlanmış olacaktır.[34] Sonuç olarak Râzî, Îcî Teftâzânî ve Cürcânî, varlığın tanımının yapılamayacağını ve varlığı tanımlama adına yapılan girişimlerin bir şeyi kendisinden daha kapalı şeylerle tanıtmak olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü varlığın bedîhî olduğunu savunananlar aynı zamanda onun gerçek bir tanımının yapılamayacağını ifade etmiş olurlar. Bu yaklaşım tarzı da İbn Sînâ'nın düşüncelerinin muteahhirûn kelâmındaki

[31] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/478-488.

[32] Teftâzânî'nin bu kitabı felsefe ve kelâma ait konuların birlikte ele alındığı dikkate değer müteahhirîn eserlerinden biridir. Teftâzânî bu çalışmasında felsefe ve kelâmın genel kavramlarını incelemektedir. O, bu eserinde İslâm filozoflarının bilgi, varlık ve tabiatla ilgili görüşlerini eleştirmektedir.

[33]Adudüddin el-Îcî'nin de içinde olduğu bazı mantıkçılar zorunlu kavramının bedîhîden daha geniş bir anlama sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre onlar zorunlu bilgileri üç kısma ayırmışlardır. 1. Vicdâniyâta dayalı olan sübjektif bilgilerdir. İnsanın kendisine ait açlığı ve herhangi bir uzvundaki ağrıyı hissetmesi. 2. Hissiyât olarak isimlendirilen beş duyunun elde ettiği verilerdir. Bunlar, koku, tat, görme, işitme ve dokunma duyusudur. 3. Bedîhiyât, bir bilginin ne fikrî ne de amelî anlamda herhangi bir çaba ortaya koymadan elde edilmesidir. (Geniş bilgi için bkz. M. Naci Bolay, ''bedîhî'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Eylül 2022).; Mustafa Çağrıcı, ''zarûriyyât'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Eylül 2022).

[34]Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahman Ümeyre, (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1419/1998), 1/295.

yansımasıdır. ‘‘Kuşkusuz mevcut, şey ve zorunlu nefste anlamları ilkesel olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Zira önerme arasında bazı apriori ilkeler vardır ki, onlar kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlıdır.’’Bu bilgilerden hareketle kevn, sübût, tahakkuk ve şeyy’iet; bizzat ihtiva ettikleri anlamlarıyla değil kendileriyle tanımlanmak istenen mevcut, şey ve zorunlunun anlamlarıyla bilinebilirler. Zira filozofa göre nefste zaten mevcut, şey ve zorunlu kavramlarının anlamları ilksel olarak mevcuttur, onlardan farklı ve daha kolay bilinebilen ve daha basite indirgenen kavramlarla tanımlanmaya ihtiyaçları yoktur. Çünkü mevcut, şey ve zorunlu kavramları bizzat nefste var oldukları için deneyimlere gerek duyulmadan bilinebilir ve tasdik edilebilirler.[35]. Sonuç olarak şunu ifade edelim ki yukarıda ismi zikredilen kelâmcılar arasındaki farklılık varlığın bedîhî olup olmamasından ziyade varlığı bedâhetinin nasıl anlaşılacağı ve delillendirileceği noktasında düğümlenmektedir.

1.1.1.Varlık İdrakinin Bedîhî[36] olması

Varlığın ne olduğu, tasavvur edilip edilmeyeceği ve tasavvurunun bedîhî olup olmadığı soruları kelâmcıları öteden beri meşgul etmiştir. Her ne kadar kelâmcılar en genel hükümleri bilgi teorisi bağlamında tartışmış olsalar da bu hükümleri doğru kılan ontolojik zemini belirleme ihtiyacını ve beraberinde genel hükümlerin tümünün dayandığı varlık bilgisini ele alma ihtiyacını hissetmişlerdir.

Kelâmcıların geliştirdiği bilgi teorisine göre, ister Allah’ın zâtı ve sıfatları olsun ister cisimlerin kendisinden meydana geldiği cevher ve arazlar olsun varlık sahibi olan her şeyin bilgisi, temel üç bilgi edinme yolu olan akıl, duyular ve doğru haberle elde edilmektedir. Aklın yönelimi ile iki bilgi çeşidi meydana gelmektedir.[37]

---

[35] İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ metafizik (I-II),* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İsatanbul: Litera, 2005), 1/27.

[36] Bedîhî (Evvelî), ansızın ve birdenbire bir şeyin vuku bulması manasında kullanılan ‘‘bedehe’’ kökünden müştaktır. Bu kavram bilgi için kullanıldığında, kişinin hiçbir delile müracaat etmeden ve nazar faaliyetinde bulunmadan bazı şeylerin doğruluğunu kabul etmesidir, çünkü İslâm mantıkçılarının belirttiği üzere sahip olduğumuz bilgiler zihinde ya bir fikrî ve amelî çaba ortaya koymak sûretiyle veya herhangi bir fikrî ve amelî çaba ortaya koymadan doğrudan meydana gelir. Bunlardan birincisine nazarî, ikincisine de bedîhî veya zarûrî bilgi denir. Mantıkçılar, bedîhî olan önermeleri evveliyyât, fıtriyyât, müşâhedât, hadsiyyât, mücerrebât ve mütevâtirât omak üzere altı türe ayırmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Tehânevî Muhammed Aʿlâ b. Ali Tehânevî “evveliyât” ve ‘‘bedihi’’, *Keşşâfü ıştılâḥâti’lfünûn ve’l-‘ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 290; 318-319.; M. Naci Bolay, ‘‘*Bedîhî’’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (29. Kasım. 2021), 322-323

[37] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Mücerredu makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-*

Hiçbir nazar ve istidlal yapmadan doğrudan meydana gelen bedîhî bilgi ile kişinin belli bir nazar ve istidlal sonucunda ve çaba göstermesi ile elde ettiği kesbî bilgidir.[38] Bir cismin aynı anda iki yerde olamayacağı ve bir varlığın hem ölü hem de canlı olmayacağı bilgisi bedîhî bilgiye, bir yerde duman olduğunda orada ateş olduğu sonucuna ulaşmak ise müktesep bilgiye örnektir. Dokunma, işitme, görme, koklama ve tatma duyuları ile elde edilen bilgiler, şayet bu organlar sağlıklı ise bu bilgi çeşidi zorunlu bilgi olarak kabul edilmektedir. Doğru haber şeklindeki bilgi ise mütevâtir haber ve mucize ile güvenilir olduğu tespit edilen peygamberin getirdiği bilgidir.[39]

Elde edilmesinde bir çabanın gerekmediği ve bir delille de ispatlanmasına ihtiyaç duyulmayan bilgi bedîhî denmektedir. Yani akıl bir aracıya gereksinim duymadan ve başka şeyden yardım almadan varlık bilgisine sahip olmaktadır. Kesbî bilgide ise kişinin bu bilgiye sahip olması için bir delile dayanması ya da belli bir düzeyde çaba ve gayret göstermesi gerekmektedir.[40]

Mutlak varlık bilgisinin taşıdığı özellikler ile ilgili temelde üç görüş bulunmaktadır:

i) Varlık bilgisinin kişilerde husulünün kesbî olduğunu kabul edenlerin yaklaşımı.

ii) Varlık bilgisinin kişilerde meydana gelmesinin bedîhî olduğunu ifade edenlerin yaklaşımı.

iii) Varlık bilgisinin ne kesbî ne bedîhî olarak hiçbir şekilde elde edilemeyeceğini iddia edenlerin yaklaşımı.

Îcî bu yaklaşımda varlığın bedîhî olduğu fikrini savunmaktadır. Îcî ne olumlamayı varlığa ne de olumsuzlamayı yokluğa özdeş görmediğinden zihinsel ayrışma için gerekli olan şartları hâriçteki ayrışma için gerekli görmemiştir. Bu sebeple o, varlığın tasavvur edilmesinden kastedilen şeyin, onun varlık olmayandan ayrışması olarak belirlemiştir. O, tasavvuru varlığın başkasından ayrıştığını bilmekle olduğunu kabul etmemiştir. Çünkü birini bilmek diğerini bilmeye dayanacağı için

---

Eş'arî, thk. Danıel Gımaret, (Lübna: Beyrut, Darü'l maşrık, 1987/1408), 18-19; Mehmet Bulgen, ''Cevher-Araz Teorisi (Kelâm geleneği)'' *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik, Varlık düşüncesi ve Sıfatlar,* ed. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021), 2/552.

[38] Cüveynî İmâmü'l Haremeyn, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Din*, tkh. Ali Sâmî en-Neşşâr, (İskenderiye: Menşeâtu'l-Me'ârif, 1389 /1969),111-114; Cemalettin Erdemci, ''Bilgi Teorisi'', *Sistematik Kelâm,* (ed.) Fadıl Ayğan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1.Basım, 2020), 19-20.

[39] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l kelâm,* 11-18.

[40] Abdülaziz Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefî*, nşr. Abdülkadir Yılmaz, (İstanbul: YasinYayınevi, /1433/2012), 138-140; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/94.

kısır döngüye yol açacaktır. Îcî, ayrışmanın zihinden bağımsız şekilde tahakkuk ettiğini belirtmektedir. Hatta tahakkukun bilmeyi gerektirmediğini ifade etmiştir. Ayrıca, nesnenin tahakkukunun zihinsel yargıya indirgenemeyeceğini de belirtmektedir. Bu sebeple varlık ve yokluğun tahakkuku tasavvurlarından farklıdır.[41] Buna göre varlık anlamının zihinde oluşması, varlığın kendinde tahakkukunun bir sonucudur ve herhangi bir çabaya da ihtiyaç duymaz.[42]

Kelâmcıların çoğunluğuna göre, Allah insanı başlangıç bilgileri (el-ulûmu'l mübtede) ile birlikte yaratmaktadır. Onlara göre bu bilgiler duyu tecrübesi, nazar, deney ve istidlalle değil de Allah'ın bireyin kalbinde yaratmasıyla elde edilmektedir. Kişilerin bu bilgiler hakkında şüphe taşıması mümkün değildir. Filozoflara göre de her insan var olmasıyla birlikte apaçık bazı kavram ve önermelere sahip olup diğer bütün ispat ve delillendirmelerini bunlar üzerinden yaparak hüküm ve sonuçlara ulaşmaktadır.[43] Bu kavramların en önemlisi ve başta geleni varlıktır. Bu sebeple müteahhirûn kelâmcılarla felsefecilerin başlangıç bilgilerin bedîhîliği hususunda yakın görüşlere sahip oldukları ifade edilebilir.

Varlıkların bedîhîliği ile ilgili olarak Teftâzânî ve Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365) birbirlerine yakın görüşlerinde şunları ifade etmişlerdir: tasavvur ve tasdikle elde edilen bilgilerin hepsinin bedîhî olduğu kabul edilmesi hâlinde bunun götüreceği nokta hiçbir bilgimizin kesbî olamamasıdır. Bu durum, insana ait çaba ve üretkenlik gayretini anlamsızlaştıracaktır. Bu durumda hem tasavvur ve tasdiklerimizin hem de bilgilerimizin bir kısmının kesb ile olması gerekmektedir. Ama bütün bilgilerimizin kesbî olması da mümkün değildir. Çünkü istisnasız tasavvur ve tasdiklerin hepsinin kesbe dayandığı iddia edilirse bu durum ya teselsül ya da kısır döngü ile sonuçlanacaktır. Bilinen ilk şey kendisinden sonrakini bilmeye, o da kendisinden sonraki şeyi bilmeye, o da üçüncü şeyi ve o da dördüncü şeyi bilmeye götürür şeklinde sonu gelmez bir şekilde devam edecektir. Bu peş peşe gelmenin varacağı nokta teselsül olacaktır. Diğer bir ihtimal ise ilk bilinen şeyin ikinciye, ikincinin de tekrar ilk bilinene dayanması durumudur ki bu da kısır döngüye

[41] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 46*;* Türker Ömer, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, (İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021), 38-39.
[42] Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 38-39.
[43] Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), *Keşfü'l-fevâ'id fî şerḥi Ḳavâ'idi'l-'aḳā'id*, thk. Şeyh Hasan Mekki el Amili, (Lübnan/Beyrut: Daru'l-s-Safvet, 1993/1413), 43; Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, Sistematik Kelâm, (Ankara, Tdvın Yayın Matbaacılık, 2016), 62-65; Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 25-26.

yol açacaktır. Bu çelişkilere düşmemek için tasavvur ve tasdiklerimizin bazısının kesbe dayanması diğer bir kısmının da zorunlu olması gerekmektedir. Şayet bilgilerimizin tamamının zorunlu olduğu kabul edilirse bu durumda da yeni şeyler öğrenmenin ve insanlığın icat yapmasının imkânı kalmayacağı gibi insanın bilmediği ve kendisine gizli kalan hiçbir şey de kalmayacaktır. Bu durumda kaçınılmaz olan şey bilgilerimizin bir kısmının bedîhî diğer bir kısmının ise kesbî olmasıdır. Zorunlu bilgilerden kesbî bilgilere ve bu kesbî bilgilerle de başka kesbî bilgilere varılacaktır. Ancak ister zorunlu ister kesbî bilgiler olsun bunların ikisinden de hedeflenen başka zorunlu ve kesin bilgilere ulaşmaktır.[44]

Mutlak varlıkla ilgili bilginin ister kesbî olduğunu söyleyenler ister bedîhî olduğunu söyleyenler olsun ya da ne kesbî ne de bedîhî hiçbir şekilde varlık bilgisinin tahsil edilemeyeceğini söyleyenler olsun bu temel üç görüş sahiplerinin iddialarını ispatlamak için delilleri bulunmaktadır. Müteahhirûn kelâmcıların bir kısmı, Müslüman filozoflar ve sûfîlerin çoğunluğu mutlak varlığı zihnî, küllî, itibârî ve intizâ'î bir mefhum olarak gördükleri gibi onun bilgisinin de bedîhî olduğunu ileri sürmektedirler. Bu sebeple gerçek tanımla mutlak varlığın ta'rifinin yapılamayacağı görüşünü ortaya koymuşlardır.[45]

Îcî'ye göre mutlak varlığın bilgisinin bedîhî olduğunu ileri sürenlerin üç delili bulunmaktadır. i) Hiçbir kendi varlığı hakkında şüphe taşımaz. ''Ben varım'' şeklindeki tasdikle ilgili olarak, kişideki kendi varlık bilgisi her tür bilgiyi öncelemektedir. Birey bedîhî olarak kendisiyle ilgili bir bilgiyle birlikte var olmaktadır. Bu bilginin meydana gelmesi için kesb ve aracı delile ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla akıl, duyu verilerine ve aracı bir unsura ihtiyaç duymadan varlığı tasavvur etmektedir. Diğer bir ifade ile yok olmama tasavvuruna sahiptir. Hülasa Îcî varlık bilgisinin bedîhî olduğunu savunduğundan ''Ben varım'' tasavvurunun hiçbir aracı vasıtaya ihtiyaç duymadan kişide zorunlu olarak var olduğunu belirtmiştir. Îcî'ye göre insanın kedisine ait varlık idrakı bedîhî bir tasavvur olarak mevcuttur. İnsanın kendisinin varlık tasavvuru bedîhî olunca bu bilginin dayandığı mutlak varlık

[44] Sa'düddîn Teftâzânî *Şerhu'ş-Şemsiye*, thk Cadullah Besam Salih, (Ürdün: Dâru'n-nûr el-mübîn, 2011), 102-106; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkıyye*, (Mısır: Mustafa Hâlbi Matbası, 1367/1948), 44-48.

[45] Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönemi kelâmında bir umûr-ı âmme kavramı olarak varlıkla ilgili tartışmalar: Teftâzânî örneği*, (Çanekkale: Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 30-31.

bilgisinin de bedîhî olması gerekir[46]. İbn Sînâ ve bazı felsefecilerin bu delili kullanmış olmalarına rağmen[47] kelâmdaki geçmiş serüveni incelendiğinde Râzî'den önceki kelâmcıların bu delile başvurmadıkları görülmektedir. Ancak bu delilin Râzî ile birlikte varlık bilgisinin bedîhîliğini ispatta kullanıldığına şahit olunmaktadır.[48] Bu delili Râzî'den tevarüs eden Îcî ve Cürcânî şu şekilde uygulamışlardır: Onlar, mutlak varlık mefhumunu kapsam yönünden en genel olarak görmektedirler ve diğer taraftan en genel mefhum olan mutlak varlığı en özel varlığın cüzü saymaktadırlar. Onlara göre, cüz hakkında bilgi sahibi olmak bütün hakkında bilgi sahibi olmaktan daha kolaydır; çünkü bütünün bilgisi cüzün bilgisi yoluyla elde edilmektedir. Cürcânî'ye göre özel olan varlık, mevcûddiyet kazanırken karşılaştığı engellerin daha çok ve tahakkuku için gerekli şartlar daha fazlayken buna karşın genelin önündeki engeller ve gerektirdiği şartlar ise daha azdır.[49]

> Bunun nedenini Cürcânî şu şekilde ifade etmektedir: Hiç kuşkusuz daha genel olanın şartları ve engelleri daha özel olandan daha azdır. Zira genelin şartı ve engeli, özelin de şartı ve engelidir ama bunun tümel aksi geçerli değildir. Çünkü özelin, özel oluşu bakımından, şartları ve engelleri vardır ki bunlar, kesinlikle genelde dikkate alınmaz. Bu nedenle genelin şartlarının oluşması ve engellerinin kalkması, özele nispetle daha azdır. Dolayısıyla genelin nefiste gerçekleşmesi ve resmolması, özelin gerçekleşmesi ve resmolmasından daha çoktur ve bu nedenle de genel, daha iyi bilinir.[50]

Bu delile başta Râzî, Semerkandî (ö. 887/11482), Beyzâvî, Hillî, Îcî, Teftâzânî, Kâtibî, (ö. 839/1435)' ve Cürcânî eserlerinde yer vermişlerdir. Bu delili savunanlara göre kişideki varlık farkındalığı ve varlığını hissetme duygusu bedîhî bir bilgi olarak mevcûttur. Bireyler bu bilgiyi elde etmek için bir çaba göstermediği gibi delil getirmek için de gayret sarf etmemişlerdir. Bu iddia mutlak varlık ve has varlık ilişkisi ile temellendirilmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere mutlak varlık has varlığın bir cüzüdür. Bu durumda mutlak varlık ''kendi varlığım'' ifadesinin bir cüzü olmaktadır. İnsanın kendi varlık tasavvuruna sahip olması için mutlak varlık bilgisinin bunu öncelemesi gerekmektedir. Has varlığın bilgisi bedîhî olunca bunun bir cüzü olan mutlak varlık bilgisi de bedîhî olacaktır. Başka bir ifade ile insanın

---

[46] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 43; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm,* 87.

[47] Nefsin varlığının ispatında İbn Sînâ uçan adam istiâresini kullanmıştır. Buna göre kişi kendisi ile ilgili sahip olduğu farkındalık idraki ile varlığının bilincinde olur. Bkz. İbn Sînâ, eş-Şifâ/en-Nefs, thk. Hasanzâde Âmulî. (Kum: Bustân-ı kitâb,1428/2008). 26-27

[48] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,*43; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm,* 87; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/101-105.

[49] İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 43; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm,* 87; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,1/472.*

[50] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/474*

varlık bilgisi mutlak varlık bilgisine bağlıdır. Çünkü mutlak varlık tasavvuru olmadan insanın kendi varlık bilgisine sahip olması mümkün değildir. İnsanın varlık bilgisi bedîhî ise bunun dayandığı mutlak varlık bilgisinin de bedîhî olması gerekmektedir.[51] Konu ile ilgili olarak Kâdî Beyzâvî de insanın kendisi hakkındaki bilgisinin çaba ile sonradan kazanılmadığını belirtmiştir. Bu bilgi insanın varlığıyla birlikte kendisinde bulunmaktadır.[52] Buna göre tasdik tasavvura bağlıdır ve tasavvur tasdiki zaman bakımından önceler. Tasavvur tasdiki belirlemektedir. Tasavvur bedîhî olduğunda tasdik buna bağlı olarak bedîhî olmaktadır.

> Râzî bu konu ile bağlantılı olarak şunları ifade etmektedir. Kişinin kendi hakkındaki varlık bilgisi bedîhîdir. Mutlak varlık bilgisi kişinin varlık bilgisinin bir parçasıdır. Parçanın bilgisi, bütünün bilgisinden önce gelmektedir. Bedîhîyi önceleyenin bedîhî olması daha öncelikli olur. Netice olarak mutlak varlık bedîhîdir[53]

Râzî, varlık bilgisinin bedîhî olduğunu ispatlarken delil ile medlûl ilişkisi ile ilgili olarak da delili bilmeden onu medlûle delil yapmanın imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kişi önce delilin var olduğunu bilmekte, akabinde onu medlulün varlığına delil yapabilmektedir. Ancak her delilin bilgisi başka delilin bilgisine ihtiyaç duyar iddiası doğru değildir. Aksi hâlde her delil başka bir delile ihtiyaç duyarsa teselsül ve kısır döngü meydana gelir. Delil medlûl ilişkisinde teselsül ve kısır döngü olmaması için delile ihtiyacı olmayan bir delilin olması gerekmektedir. Yani varlığı zorunlu olan sebebin olması gerekir. Bu delile ihtiyaç duymayan zorunlu delilin bilgisi de bedîhî olacaktır ve varlık bilgisinin de o delili öncelemesi gerekmektedir. İlk önce varlık bilgisi olmalı ki delilin var olduğu bilinsin. Delil zorunlu olup bedîhî olunca bunu önceleyen varlık bilgisinin de bedîhî olması daha öncelikli olması gerekmektedir.[54] Râzî, Îcî ve Cürcânî'nin varlık bilgisinin bedîhîliğini ispatlamak için delil olarak getirdikleri ''şayet varlık bilgisi kesbî olsaydı, bu bilgi ya resimle ya da tanımla elde edilecekti.'' delilini, varlık bilgisinin bedîhîliğini ispatlarken kullanmamıştır.

---

[51] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/98-99; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 43; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/298-303; Hillî, *Keşfü'l-fevâ'id fî şerḥi Ḳavâ'idi'l-'aḳā'id*, thk. Şeyh Hasan Mekki el Amili, 43.

[52] Beyzâvî Kadî, *Tavâliü'l-envâr min metali'il inzar*, thk. Abbas Süleyman, 77.

[53] Fahreddin Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.), 54; Razi, **el-***Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/98

[54]Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/97-98.

Râzî, ‘‘varlık tasavvur açısından ilklerin de ilkidir’’(*el-vücûdu evvelü’l evâil*) şeklinde bir teori ortaya atmıştır. Râzî, bu teorisini varlık bilgisinin bedîhîliğini ispatlamak için ileri sürmektedir. Râzî, ‘‘en genel varlık özel varlığın cüzüdür’’ yönteminin yerine “en genel olan en iyi bilinendir” metodunu benimsemektedir. Ona göre varlık en genel kategoridir. “En genel olan en iyi bilinendir.” Çünkü en genelin bilinmesinin önünde engel bulunmaz. Râzî’ye göre, özel şeylerin sûretleri birbirlerini engelleyebilmektedir. Ancak özel olan şeyler genel olanları engelleyemezler. Her genele engel olan şey aynı şekilde özel olan genelin cüzü olduğu için o özelin de engeli olmak durumundadır. Bu durumda bir şey genel olma özelliği kazandıkça onun engelleri ve şartları azalmaktadır. Çünkü genel olanın kapsamı genişledikçe bununla doğru orantılı olarak hâriçte kalanların sayısı da azalma göstermektedir. Mutlak varlık mefhumu ise en genel ve en kuşatıcı mefhumdur. Bu sebeple onun meydana gelmesini engelleyecek engellerin az olması gerekmektedir. Râzî’ye göre engelleri ve şartları az olanın meydana gelme ihtimali artmaktadır. Varlık en genel şey olup hâriçte mevcûdiyet kazanmış mâhiyetin gereği olduğu kabul edilince onun nefiste meydana gelmesi diğer şeylere nazaran daha fazla, daha öncelikli, daha gerçekçi ve daha önce olmalıdır. Râzî’ye göre varlık tasavvurunun ilklerin ilki olmasının anlamı budur.[55]

Îcî, ‘‘ben varım’’ tasdikinin bedâhetinin delilini bazı yönlerden zayıf bulduğu için bu delile şöyle bir itirazın yöneltilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre ‘‘ben varım’’ tasdikinin bedîhî bir hüküm olduğu savunalabileceğine rağmen bu tastikten yola çıkarak kişinin kendi varlık bilgisinin künhüne varamayacağı savunulabilir. Îcî ‘‘ben’’ ve ‘‘varım’’ arasında kurulan ilişki sonucunda varlığının bilgisine bir itibâr olarak sahip olunduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu tasdikin bir tarafı ‘‘ben’’dir bununla işaret edilen şeyin hakikati bedîhî değildir, yani ‘‘ben varım’’ önermesi bedîhîdir ancak o, ‘‘ben’’in bizzat kendisinin varlığının bedîhî olmadığını iddia etmektedir.[56] Îcî’nin bu eleştrisi şu itibârla haklı görülmeyebilir: Varlık bilgisinin “ben varım” önermesi üzerinden bedîhî olduğunu ispatlamaya çalışanlar benin hakikat bilgisinin bedîhî olduğunu iddia etmemişlerdir. Bilakis kişinin kendisine yönelik ben dediğinde zorunlu olarak vardır bilgisinin bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu itibârla ben ifadesine her zaman varlık eşlik etmektedir. Ben

[55] Râzî, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,* 1/101,102.
[56] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 43.

ifadesine varım yükleminin eşlik etmesinde bir zorunluluktan bahsedilebilir. Bu noktada Îcî'nin eleştirisine maruz kalanlar ''ben'' teriminin mâhiyet bilgisinin zorunluluğunu kastetmemektedirler.

Nazar ehline göre varlık bilgisinin elde edilmesi ile iligili üç farklı yaklaşım bulunmaktadır: Birincisi, varlık hakkındaki bilgiler bedîhîdir; bunların elde edilmesinde kesbe ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu sebeple varlığın ancak lafzî tanımı yapılabildiğine dair görüştür. İkincisi, varlık bilgisinin kesbî olduğunu, bunu elde etmenin bir çaba gerektirdiğini ve dolayısıyla varlığın tanımının yapılabileceğini ifade edenlerin görüşüdür. Üçüncüsü ise varlık bilgisinin ne kesble ne de bedîhî olarak hiçbir şekilde elde edilemeyeceğini iddia edenlerin görüşüdür. Cürcânî, bu yaklaşımların içinde varlık bilgisinin bedîhî olduğu fikrini tercih etmektedir. Ancak ''bu bedâhet delile ihtiyaç duyar mı duymaz mı?'' hususunu Cürcânî tartışmaya açmaktadır. Yani varlık bilgisinin bedîhî oluşu bedîhî midir? diğer bir ifade ile ''varlık bedîhîdir'' önermesinin kendisinin bedîhî olup olmadığı yönünü tartışmaktadır. Cürcânî'ye göre eğer bu önermedeki hüküm varlıktan ayrı bir hükümse yani bedîhîlik varlıktan ayrı bir şeyse bedâhetini ispatlamak için delile ihtiyaç duyulacaktır. Şayet bedâhet varlıktan ayrı bir şey değilse delile ihtiyaç bulunmamaktadır. Cürcânî, varlık bilgisinin bedîhîliğini ispatlamak için yapılan istidlâlin dikkatleri celp etmek amaçlı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre hüküm de bedîhîdir. Ancak ona göre bazı zihinler meseleyi anlamada yetersiz kaldıkları için bunların uyarılmalarına ihtiyaç bulunmaktadır.[57] Varlık bilgisinin bedîhîliğini ispatlamak için Îcî'nin getirdiği deliller ''Tenbihat'' amaçlıdırlar. Yani meseleyi anlamada yetersiz olan zihinleri uyarmak içindirler. Ancak Cürcânî ise varlık bilgisinin bedîhîliğini varlıktan ayrı bir şey olarak görmemektedir. Dolayısıyla hükmü de bedîhî gördüğünden varlık bilgisinin bedîhîliği ile ilgili getirdiği delilleri o da ''Tenbihat'' niteliğinde görmektedir. Genel kabule göre varlığın yapılan tanımları lafzî niteliktedirler. Varlık mefhumu ile ilgili yeni bir bilgi sağlamaz. Ancak varlık lafzının anlamına işaret etmek için bir uyarı özelliği taşımaktadır. Varlığın bu şekilde tanımının yapılması bedîhîliğine halel getirmez.

> Varlık, benim varlığımın bir parçasıdır, çünkü mutlak, zorunlu olarak, mukayyedin bir parçasıdır. Benim varlığım ise bedîhî olarak tasavvur

[57] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/462-463.

> edilmektedir; çünkü kesbe güç yetiremeyenler hatta ahmaklar ve çocuklar bile kendi varlığını kesinlikle tasavvur etmektedir. Bedîhî olarak tasavvur edilenin parçası da bedîhîdir; çünkü şayet parça, kesbî olup bir tarife ihtiyaç duysaydı, tasavvur edilen o şey de aynı tarife ihtiyaç duyardı ve dolayısıyla bedîhî olmazdı[58]

Cürcânî'ye göre bir ihtimal olarak varlık bilgisinin bedîhî değil de kesbî olduğu kabul edilirse bu durumda her delilin varlığına ilişkin bilginin diğer delilden alınmış olmasından bu ilişki sürekli devam ederek kısır döngü ve teselsüle yol açacaktır. Cürcânî ve takip ettiği geleneğin temsilcileri teselsül ve kısır döngüyü kabul etmekdiklerinden onlar, teselsül olmaması için delilin varlığına ilişkin bilgiyi zorunlu görmüş varlık bilgisini bedîhî olarak kabul etmişlerdir. Bu durumda delilin bilgisinin bedîhî olmasıyla birlikte onun bir parçası olan mutlak varlığın da bedîhî olması gerekecektir.[59]

Cürcânî, varlığın bedîhîliği ile ilgili kendisinden önceki gelenekten gelen delilleri kabul etmekle birlikte bunların zayıf ve eleştiriye açık yönlerini tartışmaktadır. Bu meyanda varlık bilgisinin bedîhî olduğuna dair ileri sürülen ‘‘ben varım’’ önermesinin bedîhî olduğunu kabul etmektedir; çünkü kesb kâbiliyeti bulunmayan, hatta anlama problemi olan deliler ve akli olgunluklarını tamamlamamış çocuklar dahi bu bilginin farkına varmaktadırlar. Bunlar ‘‘ben varım’’ bilgisinin kendilerinde mevcût olduğunu bilmektedirler. Ancak Cürcânî de Îcî'de olduğu gibi ‘‘benim’’ varlığımın hakikatinin künhüyle bedîhî bir şekilde tasavvur edildiğini kabul etmemektedir. Çünkü ‘‘ben varım’’ tasdiki varlığın künhü ile değil de bir yönden tasavvurunu hatıra getirmektedir. ‘‘Ben varım’’ önermesindeki ‘‘ben’’in işaret ettiği şeyin hakikatinin künhü bedîhî değildir. Cürcânî, benim varlığımın bir yönden tasavvurunun bedîhîliğinden mutlak varlığın da bir yönden tasavvurunun bedîhî olması hususunda ihtilaf bulunmadığını ifade etmektedir. Hatta ona göre bu hususta genel bir kabul bulunmaktadır. Ancak varlık altındaki tikeller için ortak ve zâtî bir anlam ifade ettiğinde mutlak varlığın künhüyle tasavvur edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Cürcânî'ye göre şayet varlık sadece lafız bakımından ortak olursa bu durumda ne bedîhî ne de kesbî olarak tasavvur edilen mutlak bir varlıktan söz edilemeyecektir. Varlık mefhumunun, altındaki fertlere ilişen olarak kabul edilmesi hâlinde fertlerin künhüyle bedîhî olarak

[58] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/462-463.*
[59] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/462-463.*

tasavvur edilmesi, ilişenin de bedîhî bir şekilde tasavvur edildiği anlamına gelmez.[60] Yani Cürcânî ve Îcî'ye göre ''ben varım'' tasdikinde bulunan hem ''ben'' hem de ''varım'' kavramlarının ikisinin de künhü düşünülüp anlaşılamadıkları için bunlar tek başlarına bedîhî değildirler ancak ikisinin birlikte meydana getirdiği ''ben varım'' tasdiki bedîhîdir. Bundan dolayı zikredilen önermenin bedîhî olması bu önermenin her iki tarafının bedîhî olacağı sonucu çıkmaz.

Cürcânî'ye göre ''ben varım'' önermesinin bedîhî olarak kabul edilmemesi durumunda bunun ispatlanması için de bedîhî bir delile ihtiyaç duyulacaktır. Îcî, bütün delillerin vücûdî olmadığını bazı delillerin yokluk hâlinde delil olabildiklerini ifade etmektedir. Örneğin bulut bulunmadığında yağmur yağmamaktadır. Bu durumda ona göre varlığın bedîhî bir delile dayanması varlığın da bedîhî olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü delilin kendisi de âdemî olabilmektedir. Bu sebeple varlığın bedâhetinde delil olarak kullanılması doğru değildir.[61] Cürcânî ise bu delilin vücûdî olmasını değil doğru olmasını gerekli görmektedir. Cürcânî, delilin doğruluğunu zihinde var olmasına bağlamaktadır. Cürcânî'ye göre bedîhî önermeler varlığın bedîhî olduğuna işaret etmemektedir. Çünkü önermelerin kendileri de vücûdî değildirler; bunlar zihnî[62] bir varlığa sahiptirler, zihinde bilgi olarak vardırlar. Zihinde bile olsa bir varlığa sahiptirler; bilgisi değil, zihindeki varlığı önemlidir. Bu varlığın zihindeki bulunuşu varlığın bedîhî olduğuna işarettir.[63] Cürcânî'ye göre vücudî olması doğruluğunun kendisinden olmasıdır. Mesela Allah'ın şerikinin olması imkânsızdır. Bu önermede haricî anlamda bir varlıktan söz edilmezken önerme kendinde doğrudur. Önermenin doğruluğu hâriçteki varlığına delalet etmemektedir. Bu nedenle yüklemlerimiz ve önermelerimiz vücudî olmakla doğruluk değeri kazanmazlar.[64]

ii) Îcî'ye göre ''Bizim bir şey ya vardır ya da yoktur'' ifâdemiz bedîhî bir tasdiktir ve var olan ile yok olanın tasavvuruna dayanmaktadır. Yani vardır ve yoktur

[60] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 43; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/466-467*.
[61] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 43.
[62] Zihnî varlık görüşü kabul edilmediğinde varlığın bedîhî olduğunu kabul etme imkânı kalmamaktadır. Çünkü zihni varlığın hakikatini ortaya koymak için varlığın bedihi olduğu iddiası ileri sürülmüştür. Varlığın bedihi olduğu zihindeki bedihi önermelerle ispatlamaktadır. Ben varım derken nefsi bir şeyin varlığı ileri sürülmektedir. Benim varlığım nefsin varlığıdır. Nefis aslında zihin anlamına gelmektedir. Bunlar ruhun kanıtlanması manasına gelmektedir. Çünkü zihindeki önermelerin bir doğruluk ve vücudi bir değerinin ortaya konulabilmesi için varlığın bedihi olması gerekmektedir. Aksi hâlde zihindeki varlığın bir anlamlılığı kalmamaktadır.
[63] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/466-467*.
[64] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/468-469*.

önermesini kurmamız için dünyada belli bir tecrübeye sahip olmamız gerekmez. [65] Bu sebeple varlık ve yokluğun tasavvuru da bedîhîdir. Yani insan doğuştan sahip olduğu tasavvurla var veya yok hükmünü verme yeteneğiyle dünyaya gelmektedir. Buna binaen varlık ve yokluk bilgisinin sonradan kazanılmış bir bilgi olmadığı sonucuna varılmaktadır. Îcî, "bu tasdikin hiçbir cüzü dışarıda kalmaksızın bütünü ile bedîhî olduğu görüşünün kabul edilmesi durumunda delilin öncülü, iddianın sübutuna dayanacağından müsadere meydana gelir" iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre bu tasdik bütün cüzleri ile bedîhîdir ve müsadere de meydana gelmemektedir; çünkü bu tasdikin bedaheti cüzlerinin bedâhetine dayanmaktadır. Ancak Îcî ''bir şey ya vardır ya da yoktur'' tasdikinin mutlak bedâhetinin bilinmesi cüzlerinin her birinin detaylı olarak bedâhetinin bilmeye bağlı olmadığını ifade etmektedir. Bu tasdikin mutlak olarak bedâheti bilindikten sonra tabii olarak da her cüzünün de bedîhî olduğu bilinmektedir. Varlık da bu tasdikin bir cüzü olduğundan o da bedîhî olmuş olur.[66] Yani ''şey ya vardır ya da yoktur'' ifadesi bedîhî bir tasdiktir ve bu önerme bedîhî ise bu önermeyi kuran unsuların da bedîhî olması gerekmektedir. Yani varlık ve yokluk bilgisinin de bedîhî olması gerekmektedir. ''Vardır'' ve ''yoktur'' yükleminde bulunabilmemiz için bunların altına girdiği bir mutlak varlığın bunları öncelemesi gerekmektedir. Çünkü en üst idrak vücûttur. Mevcût ile ma'dûm, vücûdun alt idrakleridirler. ''Bir şey ya vardır ya da yoktur'' vücût idrakine dayanmaktadır. Vücûd bilinmeden var olan ile yok olan bilinemez. Ancak Îcî'nin mutlak varlık bilgisinin bedîhî olmasından kastettiği şey bir varlığın hâriçteki aynî varlığı değil; mutlak varlık tasavvurudur.[67] Klasik düşüncede kavram varlık itibariyle tasdiki önceler; çünkü tasdik kavramların bir araya gelmesinden meydana gelir. Eğer tasdik bedîhî olduğu kabul edilirse kavramın da bedîhî olduğu kabul edilmesi gerekir. Onlara göre tasdikin bedîhîyâtı kavrama dayanmak zorundadır. Bu itibarla bir şey ya vardır ya da yoktur tasdikinin bedîhî olması kendisini meydana getiren varlık ve yokluk kavramlarından kaynaklanması gerekir. Aksi halde kavramlarda düşünülmeyen bir şeyin tasdikte husule gelmesi gerekir ki bu durum kavramların tasdikleri öncelediği fikrine ters düşer.

[65] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 43; Beyzâvî Kadı, *Tavâliü'l-envâr min metali'il inzar*, thk. Abbas Süleyman, 77.
[66] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 43.
[67] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 43-44.

‘‘Bir şey ya vardır ya da yoktur’’ cümlesi bir hüküm ifade etmekte olup bu bir tasdiktir. Bu tasdikin bedîhî olduğu kabul edildiğinde bunu oluşturan unsuların da (müteallekât) bedîhî olup olmadığı konusu müteahhirûn kelâmcıların dikkat çektiği ve tartıştığı meselelerdendir. Râzî, Tûsî, Beyzâvî, Îcî ve Teftâzânî gibi düşünürler bu hususu eserlerinde ele almışlardır. Bunlara göre bu tasdikin unsurlarının da bedîhî olarak bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple tasdikte bulunan varlık ve yokluk lafızları ve diğer bütün unsurlar tasdike bağlı olarak bedîhîdirler. Çünkü bu unsurların tasavvurlarının bu tasdikin tasavvurunu öncelemesi gerekmektedir. Tasavvur olmadan tasdik olamaz. Tasdik bedîhî olduğuna göre tasdiki önceleyen ve tasdikin kendisine bağlı olduğu tasavvurların da bedîhî olması daha öncelikli olması gerekmektedir. Buna göre bu tasdikin bir unsuru olan mutlak varlığın bilgisi de bedîhîdir.[68] Îcî’ye göre bu delilde varlık ve yokluk kavramlarının birbirlerinin zıddı olmaları ve ikisinin birlikte aynı şeyde aynı anda geçerli bir hüküm ifade etmeyeceği bedîhî bir bilgi olarak bilinmektedir. Yani bir şey için aynı anda hem vardır hem de yoktur hükmü verilemez. Aynı anda bu hükümlerden sadece birisine doğru olarak yüklenmektedir. Çünkü var ve yok kavramları arasında başka hiçbir kavram çifti arasında olmayan bir karşıtlık mevcuttur. Bu karşıtlık düşünme süreçlerimizi yöneten aklın temel ilkelerine de kaynaklık eder. Yani hükümler arasında kurduğumuz ilişkinin çelişmezlik ilkesine uygun olabilmesi var ve yok kavram çiftine bağlıdır. Çelişmezlik ilkesi de onu önceleyen özdeşlik ilkesine bağlı olarak işlev gösterir; özdeşlik ilkesinin varlığı da varlık bilgisinin bedâhetine dayanır. Kişiler bu bilgiyi bir çaba ile elde etmemektedirler. Bu bilgi her bireyde varlığıyla birlikte mevcûttur. [69]

Râzî, varlığın tasavvurunun bedîhî olduğunu savunurken mâhiyetin tasavvurunun ise kesbî olduğunu belirtmektedir; çünkü Râzî’ye göre kişilerdeki varlık, tasavvuru sıralama yönünden başta yer almaktadır ve buna sahip olmak için çabaya gerek bulunmamaktadır.[70] Bu sebeple aklî melekelerini kaybetmemiş kişilerin varlığı tasavvur etmesi zorunludur ve kişi bundan kaçınamaz. Râzî’ye göre şayet

---

[68] Râzî, *Muhassalü efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ’ ve’l-hükemâ’ ve’l-mütekellimîn*, 54-55; Raz, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/98; Nasîrüddin Tûsî, *Tecrîdü’l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, (, İskenderiyye: Dâru’l marifeti’l- câmiiyye, 1996/1416), 63-71; Kadı Beyzâvî, *Tavâliü’l-envâr*, thk. Abbas Süleyman, 77-78; Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 43; el-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I/298; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/ 462-468.

[69] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 43-44.

[70] Fahreddin Razi, *Kaşif an usuli’d- delail ve fusulil’l-illet*, thk. Ahmet Hicazi es-sakka, (Beyrut: 1992/1413), 149.

bütün tasavvurlarımız nazar ve istidlalle elde edilmiş olsaydı ebedilikle nitelendirilen meselelerde bu teselsüle ve sonsuz tasavvurlara, sonlu konularda ise kısır döngüye yol açmış olacaktı. Ona göre, düşüncede teselsüle düşmemek için varlık bilgisinin bedîhî olduğunu kabul etmenin dışında bir ihtimal bulunmamaktadır. Buna binaen varlık bilgisi bedîhîdir ve varlığın gerçek bir tanımının yapılması mümkün değildir. Varlık tasavvur açısından ilklerin de ilkidir. Râzî, varlık bilgisinin bedîhî olduğunu ispatlamak için iki delil getirmektedir. Birincisi, ‘‘bir şey ya var ya da yoktur’’ hükümlerinden birisini alması zorunludur. Bu iki hükümün aynı kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi ikisinin birlikte reddedilmesi de mümkün değildir. Bu tasdik bedîhîdir ve kişide doğuştan bulunur, bir çaba ile elde edilmemiştir. Râzî'ye göre bu tasdiki yapan herkeste bundan önce bir tasavvurun olması gerekmektedir; çünkü tasavvur olmadan tasdik olamaz. Bir şey ya vardır ya da yoktur bilgisini varlık ve yokluk tasavvuru öncelemektedir. Bir şey ya vardır ya da yoktur tasdiki evveli ise bunu önceleyen varlık ve yokluk tasavvurunun evveli olmasının daha öncelikli olması gerekir.[71]

Râzî'ye göre varlık veya yokluk tasdikî bedîhî olduğuna göre bunları önceleyen tasavvurların bedîhî olması daha da önceliklik kazanmaktadır. Yani bir tasdik bedîhî ise bu tasdîkî önceleyen tasavvurların bedîhî olması daha bir öncelik taşımaktadır. Çünkü tasdike götüren şey ondan önce gelen tasavvurlardır. Bedîhî olanın dayandığı şeyin bedîhî olması daha önceliklidir. Bu durumda ister ‘‘bir şey vardır’’ tasdikî olsun isterse ‘‘bir şey yoktur’’ tasdiki olsun bu iki tasdikten önceki tasavvurlar da bedîhîdirler.[72]

Râzî'nin tasdik ve bedîhîlik tespitine bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Bunun sebebi Râzî'nin konu ve yüklemin bilgisini tasdikin mâhiyetinin içinde görmesi ve tasdikin konu ve yüklemin bilgisi ve bunlarla birlikte hükümden oluştuğunu iddia etmesidir.[73] Cürcânî, bedîhî olan tasdiklerin bütün tasavvurlarının da bedîhî

[71] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/97-98; Fahreddin Razi, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, 54.
[72] Fahreddin Razi, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, 54.
[73] Eşref Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma'', *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 30, 2013, 71.

olmasının bir mantık ilkesi olarak zorunlu olmadığını, bilakis bedîhî tasdiklerin kesbî tasavvurlara dayanabileceğini ifade etmektedir.[74]

Cürcânî, bu delili bazı yönlerden zayıf ve yetersiz bulmaktadır ve ‘‘şey ya vardır ya da yoktur’’ tasdikinin bedîhî olmasından bu tasdikin cüzlerinin de bedîhîliğinin tespitine gidilemeyeceğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre bu müsâdereye[75] yol açmaktadır. Tasavvurların kesbî hükümlerin ise bedîhî olması ihtimali bulunmaktadır. Yani hükmü meydana getiren tasavvurların kesbî; hükmün kendisinin ise bedîhî olması muhtemeldir. Kişi, tasdikin bedîhî ama tasdiki meydana getiren cüzlerin bedîhî olmadığını tespit etme imkânına sahiptir. Bu sebeple müsadere meydana gelmemektedir. Çünkü tasdik ile tasdikin cüzleri arasında birbirini gerektirmede bir zorunluluk durumu bulunmamaktadır. Daha özel daha genelin delili olmaz. Çıkarım yapılırken doğru öncüller sonuca göre daha geneldir. Bu durumda delil medlûle göre daha tümel olmaktadır. Varlık daha tümel ve daha bedîhî iken ona göre daha özel olan ‘‘varlık ya vardır ya da yoktur’’ tasdiki daha genel olan varlığa delil olabilmektedir. Herhangi bir delille ispatlama yapılırken nedenden sonuca gidilir, sonuçtan nedene gidilmez; çünkü nedenden sonuca giderken kesin sonuç ortaya çıkarken sonuçtan nedene gitmek kesin sonuç vermemektedir.[76]

Cürcânî, ‘‘ben varım’’ ve ‘‘bir şey ya vardır ya da yoktur’’ önermelerinin bedîhî olmasından varlık bilgisinin bedîhî olmasına geçilebilir mi? Yani ben özel bir varlık olup taşahhus etmiş bir varlıkken taşahhus eden bir varlıktan taşahhus etmemiş bir varlığa bedîhî düzeyde nasıl varılabilir meselesini tartışmaya açmaktadır. Örneğin nefsin mevcûdiyetinin bilgisi bedîhîdir; ancak nefsin kendisi bedîhî değildir. Nefis kendisinin var olduğunu bilir, fakat kendisinin var olduğunu bilmesi künhünü bilmesi anlamına gelmez. Bu sebeple bu önermelerin kendileri bedîhîdir, cüzleri bedîhî değildir şeklinde bir tespit de yapılabilir. Îcî’ye göre, nefsin hakikatini ya da varlığın

[74] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/178-188.

[75] Bu terkip mugalata çeşitlerinden birisini meydana getirmektedir. Kıyasta savunulan görüşü kanıtlamak yerine ispatlanmış göstermek bunun sonucunda belli sonuçlara ulaşıldığını ve savunulan hususun ispatlandığının kabul edilmesidir. Örneğin Tanrı’nın varlığını kabul etmeyenler, ‘‘duyu verileri ile varlığı algılanmayan şeyler mevcut değildirler. Tanrı da herhangi bir duyu verisi ile algılanamamaktadır. Bu durumda Tanrı diye bir varlığın mevcudiyetinden bahsedilemez. Bu ispat faaliyetinde ‘duyu verileri ile varlığı algılanmayan şeyler mevcut değildirler’’ önermesi kanıtlanmadığı hâlde kanıtlanmış gibi kabul edilerek üzerinden sonuca gidilmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, ‘‘müsâdere ale’l matlûb’ *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 238.

[76] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf, 1/468-471.*

hakikatini tam olarak bilmeden bir hüküm kurulabilir ve bu hüküm bedîhî olabilir. Ona göre künhüyle bilme ile ilgili yapılan tartışma ayrı bir husustur.[77]

Îcî'ye göre, varlık bilgisinin bedîhî olduğu ile ilgili ''bir şeyin ya var ya da yok'' delilinin temel özelliği iki çelişik durumun aynı anda var ve yok olamayacaklarına dayanmaktadır. Bu tasdike ulaşılması için varlık ve yokluk ihtimallerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu bir şeyin iki ihtimalden birisini almasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple ''bir şeyin ya var ya da yok'' bedîhî tasdikinden önce kişide varlık ve yokluk tasavvurunun olması gerekmektedir.[78] Çünkü varlık ve yokluk birbirinden farklı şeylerdir. Bunlar arasında ''icab'' ve ''selb'' karşıtlığı bulunmaktadır. Bu nedenle hâl görüşünü kabule sebep olacak varlık ve yokluk arasında ara bir durum bulunmamaktadır. Zira varlık ve yokluk arasında ara bir durumun kabul edilmesi hâl teorisinin kabul edilmesine de imkân verecek diğer taraftan da bedîhî tasdikin inkârına yol açacağı gibi sonsuz hâlin bir araya gelmesinin kabul edilmesine sebep olacaktır. Bunun için bu tasdik varlık ve yokluk tasavvuruna dayanmaktadır. Bu durumda ''bir şey ya vardır ya da yoktur'' tasdiki bedîhî ise bu tasdikin dayandığı şeyin bedîhî olması daha öncelikli olması gerekmektedir. Bu da varlık ve yokluk bilgisinin bedîhî olmasını gerektirmektedir.[79]

Teftâzânî varlık bilgisinin bedîhî olduğunu ispatlamada istikra (tümevarım) metodunun önemli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre istikra metoduyla yapılan soruşturmada akıl şeyler içinde varlıktan daha açık ve anlaşılır bir şeyin olmadığına şahit olmaktadır. Teftâzânî'ye göre de ''bir şey ya vardır ya da yoktur'' hükmü bunları önceleyen bir tasavvura dayanmaktadır. Bunlardan önce kişide bir varlık tasavvuru yoksa kişi vardır ya da yoktur hükümlerini veremez. Ancak bedâhet ile şayet hiçbir şekilde kesbe dayanmaz anlamında mutlak bedâhet kastedilirse, Teftâzânî bunu kabul etmemektedir. Ona göre varlığın bedâheti bu hükme dayanıyor demekle ya müsadere meydana gelecektir ya da bu hükmün bedâhetinden faydalı sonuç elde edilemeyecektir. Çünkü bu durum, varlık ve yokluk tasavvurunun hakikatini vermemektedir. Teftâzânî'ye göre ''bir şey ya vardır ya da yoktur''

[77] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 44.
[78] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,43-44.
[79] Eşref Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma*",* 71.

hükmünün bedîhî olması ve diğer taraftan bu tasdikte yer alan var ve yok kavramlarının müktesep olması bir çelişki oluşturmamaktadır.[80]

Râzî'ye göre varlık ve yokluk bir arada bulunmazlar, bir şeyin aynı anda hem var hem de yok hükmünü alması mümkün değildir. Bütün şeyler için ya vardır ya da yoktur hükümlerinden birisi doğrudur, üçüncü ihtimal mümkün değildir. Bu tasdik bedîhîdir ve bunu varlık ve yokluk tasavvuru öncelemiştir. O zaman varlık-yokluk tasavvurunun bedîhî olmasının daha öncelikli olması gerekmektedir. Teftâzânî ise şayet bedîhî hükmün ilişkili olduğu bütün şeyler bedîhîdir iddiası yapılıyorsa bunu doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre bu şekilde bir iddiada bulunmak, sonucu delilin bir parçası hâline getirmek anlamına gelir. Diğer bir ifade ile kanıtlanmak istenen şey delilin bir parçası hâline getirilmektedir ki bu da müsâdere ale'l matlûbdur.[81] Teftâzânî açısından şayet hükmün bedîhî olmasından hükmün ilişkili olduğu bazı tasavvurların kesbe dayanmadığı kastediliyorsa bu doğrudur. Yani hükmün cüzlerinin tasavvurları bütün yönlerden değil de bazı yönlerden bedîhîdir. Teftâzânî bir şey ya vardır ya da yoktur hükmünün bedîhî olmasından varlığın da bedîhî olduğunun ispatlanamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre, hükmün bedîhî olması ama bu tasdiki oluşturan iki taraftan birinin veya ikisinin her yönden değil de bazı yönlerden hakikatinin tasavvur edilmemesi mümkündür ve hüküm bedîhî ama tasavvurlar kesbî olabilir. Râzî, tasdikin taraflarının bedîhî olmasının ise müsâdere ale'l matlûba neden olduğu fikrini kabul etmemektedir. Çünkü hüküm taraflardan yalnız birine dayanmamaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre "hüküm bedîhî olunca cüzler de bedîhîdîr" denmesi müsâdere ale'l matlûba yol açmamaktadır. Çünkü müsâdere ale'l matlûba sebep olacak bir durum bulunmamaktadır. Râzî'ye göre şayet bu tasdikin cüzleri bedîhî olmazsa bu tasdik da bedîhî olmaz. Yani

[80] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/295-297.

[81] Müsâdere ale'l matlûb, bir şeyi isterken ısrar etmek, bir kişiden bir şeyi talep ederken onu sıkıştırmak anlamına gelen müsâdere kelimesi ile kendisine ehemmiyet verilerek ele alınan mesele manasında kullanılan matlûb kelimesinin bir araya getirilerek oluşturulan bir terkiptir. Delilin maddesinde mana açısından bir hata bulunduğunda bu terkiple ifade edilmektedir. Örneğin, bu oğuldur (küçük öncül), çünkü babası vardır ve her babası olan oğuldur (sonuç). Küçük öncülde ifade edilen şeyin aynısı sonuçta tekrar edilmiştir. Bu çeşit kıyaslarda kısır döngü bulunmaktadır, çünkü mukaddimelerden birisi sonuca dayanmaktadır. Müsâdere ale'l matlûb dört yönde oluşur. 1. Delille iddianın aynı olması, 2. İddianın delilin cüzü olması, 3. Delilin güvenirliği iddia edilenin güvenilirliğine dayanması, 4. Delilin güvenirliği iddia edilenin cüzünün güvenilirliğine dayanması şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, ''Müsâdere ale'l matlûb'' *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 238; Tehânevî Muhammed Aʿlâ b. Ali Tehânevî "el-Müsâdere", *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1554.

herhangi bir tasdikin her bir cüzünün bedîhî olması durumunda tasdikin bedîhî olması gerekmektedir. Ona göre tasdikin bedîhî olması demek, hüküm ve hükmü meydana getiren iki tarafın bedîhî olmasıdır. Küllileri bilmek, cüzleri bilmekle gerçekleşmektedir. Buna göre önce cüz ile ilgili bilgi sahibi olunur, sonra kül ile ilgili bilgiye ulaşılır. Îcî de bu görüşe yakın olarak bu tasdikin bütün cüzleri ile bedîhî olduğunu ve müsâderenin de meydana gelmediğini; çünkü bu tasdikin bedâheti cüzlerinin bedâhetine dayanmakta olduğunu iddia eder. Diğer taraftan Îcî ‘‘bir şey ya vardır ya da yoktur’’ tasdikinin mutlak bedâhetinin bilinmesi cüzlerinin her birinin detaylı olarak bedâhetini bilmeye bağlı olmadığını ifade etmektedir.[82]

Râzî, küllün bilgisinin bedâheti cüzün tasdikinin bedâhetinden elde edilebileceği görüşünü savunur. Çünkü küllün bilgisinin bedâheti cüzün bilgisinin bedâhetine dayanmaktadır. Buna karşın Teftâzânîye göre, mürekkep varlıkların cüzleri hakkında detaylı malumat sahibi olunmadan onların hakkında hükümde bulunulabilir. Yani küllün bilgisi cüzün bilgisine zorunlu olarak bağlı değildir iddiasını ileri sürmektedir. Dolayısıyla kül bilinip cüz bilinmeyebilir.[83] Bu tahlil ve değerlendirmeden sonra denilebilir ki Teftâzânî, herhangi bir tasdikin bedâhetinden bu tasdikin cüzlerin tüm yönlerden de bedîhî olduğunun ileri sürülmesine iki sebepten dolayı itiraz yöneltmektedir. Birincisi, bir şeyin bilgisi bedîhî ise bunun sahip olduğu bütün cüzlerinin künhünün ve hakikatinin de her yönden bedîhî olarak bilineceği anlamına gelmemektedir. ‘‘Ben varım’’ tasdikinin bedâhetinden mutlak varlık bilgisinin bedîhî olması bir şeyin künhünün ve hakikatinin bilgisinin bedîhî olması sonucunu doğurmamaktadır. Çünkü bu önermeyi tasdik etmek ile kişinin kendi varlığının nispetinin bilgisine sahip olması farklı şeylerdir. Bunlar arasında sebep sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. Bu tasdiki oluşturan unsurlar hakkında belli yönden bilgi sahibi olunması yeterlidir. İkincisi, Teftâzânî “kendi varlığım” ifadesinde bulunan has varlığın mutlak varlığı kuşattığı görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre mutlak varlık has varlığın hakikatinin bir cüzü değildir. Mutlak varlıkla has varlık arasında bulunan ilişki birbirlerini gerektiren zorunlu bir ilişki değildir. Bunların ilişkisi geçici diyebileceğimiz ârız ile maruz ilişkisi şeklinde bir ilişkidir.

---

[82] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/98-99; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 43; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahman Ümeyre, 1/298,299.
[83] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd,* 1/299-303.

Îcî ve Teftâzânî mutlak varlık mefhumunun has varlıklara yüklenmesini zâtî bir yükleme değil arızî bir yükleme olarak görülmesi gerektiğini belirtmişlerdir.[84] Bu nedenle Cürcânî, mutlak varlığın bir ferdi olan "kendi varlığım" tasdikindeki varlık bilgisinin elde edilmesiyle onun arızî ilişeni olan mutlak varlığın künhü ile bilgisinin elde edilmesi gerektiği yaklaşımını kabul etmemektedir.[85]

iii) Varlık bilgisinin bedîhî olduğunu ileri sürenler, varlığın resim ve tanımla ta'rifinin yapılamamasını da delil olarak göstermişlerdir. Onlara göre şayet varlık bilgisi kesbî olsaydı bu bilgi ya resimle ya da tanımla elde edilecekti. Bu delilin özü varlık bilgisi kişilerde bedîhî olarak bulunduğundan resim ve tanımla ta'rifinin yapılmasının imkânı olmadığı fikri esas alınmaktadır. Bu delili varlık problemiyle ilgili ilk kez gündeme taşıyan kişi Fahreddin Râzî'dir. Ancak o, bu delilin varlık bilgisinin bedîhîliğini ispatlamak için geçerli bir delil olarak kabul etmemektedir. Bu delile çeşitli yönlerden eleştiriler yöneltmektedir. Îcî, Beyzâvî, Semerkandî, İsfahânî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi kelâmcılar varlık bilgisinin bedîhîliğini kabul ettiklerinden dolayı, varlık bilgisinin resim ve tanımla elde edilebileceğini iddia edenlere bu delilin yetersiz ve geçersiz olduğu ile ilgili değişik şekillerde eleştiriler yöneltmişlerdir. Onların temel kural olarak kabul ettiği şey, varlık bilgisinin bedîhî olmasıdır. Bu sebeple bedîhî olan, kesble elde edilemez. Bu durumda varlık bilgisinin tanımla elde edilemeyeceği esastır; çünkü tanım ve resim yapılırken kesb söz konusudur. Buna göre varlık bilgisinin tanım ve resimle elde edilmesi mümkün değildir.

Îcî bu hususla bağlantılı olarak, bir şeylerin tanımı onu oluşturan parçalarla yapıldığını ifade etmiştir. Bu sebeple tanımlanan şeylerin de farklı parçaları olup mürekkeb olması gerekmektedir. Mutlak varlık ise basittir. Ona göre basit olan varlık cüzlere sahip olmadığından onun tanımı yapılamaz. Bu nedenle varlık bilgisinin tanımla elde edilmesinin imkânı bulunmamaktadır. Bu noktada Îcî'nin de klasik tanım teorisine bağlı kaldığı anlaşılabilir. Klasik tanım teorisine göre herhangi bir tanımının yapılabilmesi için o kavramın parçalardan oluşması gerekmektedir. Bu parçalar aracılığıyla o şeyin mâhiyeti açığa çıkarılır. Parçası olmayan şeyin varlığından farklı olan bir mâhiyetinin olduğundan bahsedilemez. Bu nedenlerden dolayı Îcî'ye göre, şayet varlık basit değil de mürekkeb olduğu kabul edilirse her bir

[84] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 42; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/299-303.
[85] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/466-476.

cüzün ayrı bir varlığa sahip olması gerekecektir. Bu durumda cüzlerin her birisi mâhiyet itibâriyle bütüne eşit olacak ve mutlak varlık, cüzlerin bir araya gelmesiyle meydana gelmiş olacaktır. Buna göre cüzler varlığın illeti ve ilişeni olurlar; çünkü varlığın mevcûdiyeti cüzlerin birleşmesine bağlıdır. Ya da diğer ihtimal olan varlığın cüzlerden meydana geldiği ve mürekkeb olduğu kabul edilip ancak bu cüzlerin her birisinin bir varlığa sahip olmadığı kabul edilecektir. Bu ihtimale göre varlıkların yokluklardan meydana geldiği kabul edilecektir.[86] Bu konu ile bağlantılı olarak Beyzâvî de ‘‘mutlak varlık basit olduğu için cüzlere ayrılmaz ve tanımlanamaz’’ görüşünü ileri sürmektedir. Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere varlık basit olduğu için tanımı yapılamaz.[87]

Îcî, u‘kala (akıllılar) diye nitelediği bazı kişilerin bedîhî önermelerin bedâhetini kanıtlamak için delil getirmedikleri gibi bedîhî tasavvurların tanımını da yapmadıklarını ileri sürmektedir. Îcî bu anlayışlarını tasvip ettiğinden onları akıllılar şeklinde nitelemektedir.[88] Hatta Îcî varlığın tanımının onun tasavvurunu belirlemek için yapılmadığını dile getirmiştir. Varlığın tanımının yapılabilmesi varlığa bir mâhiyet atfetmekle mümkün olur. Herhangi bir kavramın mâhiyetinin olması mevcudatta belli şeylere atfedilebilmesi anlamına gelmektedir. Oysa varlık kavramı mevcûdatta böyle bir sınırlamaya tabii değildir. Varlık kavramının zihinde ayrıştırılması varlığın mâhiyetine bağlı olarak gerçekleşmez. Oysa varlık kavramı bütün mâhiyetlerin düşünülebilmesinin zemininde bulunur. Yani tanımı, varlık lafzı ile ne kastedildiğini belirlemek, onu diğer tasavvur edilen şeylerden ayırmak ve nefsin dikkatini özel olarak varlığın mevcûdiyetine yöneltmek amacıyla yapılmaktadır. Buna göre bedîhî şeylerin yapılan tanımları lafzî bir tanımdır. Lafzî tanımın dışında tanımları yapılamaz.[89] Cürcânî tarifin yapılmasının sebebini şu şekilde ifade etmektedir: ‘‘Çünkü bedîhî, her ne kadar zihinde bedîhî olarak meydana gelse de özel bir lafzın medlûlü ve o lafızla kastedilen olması bakımından meçhul

[86] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 43-44.
[87] Beyzâvî, *Tavâliü’l-envâr min metali’il inzar*, 77-78.
[88] İci bunlar için u’kala (akıllılar) tabirini kullanırken metinin siyak ve sibakından bir istihza olduğu işaretleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir iltifat ve değer verme olarak görmek doğruya daha yakındır.
[89] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 46.

olabilir. Bu nedenle bedîhînin o lafzın medlûlü ve onunla kastedilen olduğunun bilinmesi için tarifi yapılır.''[90]

Teftâzânî ve Molla Sadrâ'ya (ö.1050/1641) göre ''varlığın hakikati bilinmektedir.'' Yani kişi fıtrî olarak varlığın mevcût olduğundan şüphe etmemektedir. Çünkü onlara göre bu bilgi ile ilgili iki ihtimal bulunmaktadır. Bu bilgi ya zorunlu olarak kişilerde bulunmaktadır ya da bireyler bu bilgiyi bir gayret ve çaba ile elde etmektedirler. Varlık bilgisinin gayret ve çaba ile elde edildiği iddia edilirse bunun ya resimle ya da tanımla olması gerekmektedir. Teftâzânî'ye göre varlık bilgisi tanımla elde edilemez. Çünkü tanımı yapılan şeylerin mürekkeb olmaları gerekmektedir. Oysa varlık mürekkep değildir. Râzî'ye göre, varlığa cüz atfedilmesi durumunda onun dışında başka varlıklar meydana gelecektir ve bu da daha önce açıklandığı üzere izahı imkânsız çelişkilere sebep olacaktır. Teftâzânî ise varlığın cüzlerinin kabul edilmesi hâlinde zikredilen problemin meydana gelmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü bir şeyin cüzleri kendisi olmak zorunda değildir. Ona göre şey cüzlerden oluşmaktadır ama her cüz müstakil olarak o şeyin kendisi değildir, cüzün toplamı o şeyin kendisidir. Toplamı oluşturan cüzler toplama zait bir şey de değildirler.[91] Buna örnek olarak da ev ve on sayısı gösterilmektedir. Evin cüzleri evin kendisi değildir ve evi meydana getiren cüzler bulunmaktadır. On sayısını meydana getiren sayılar on değildir ama on sayısı on tane birden meydana gelmektedir. Ancak bu örnek üzerinden varlığın cüzlerinin olduğu ve bu cüzlerin varlığın kendisi olmadığı iddiasını yapmak zorlama gibi gelmektedir. Çünkü bir ev cüzlere ayrıldıktan sonra ev olma özelliğini taşımaz. Bu bölünmeden sonra değişik cüzler mevcûttur. Her cüz tek başına ev değildir. On sayısı birliklerine ayrıldığında on olma niteliğini kaybetmektedir.

Teftâzânî, varlığın cüzlerini müstakil varlıklar olarak görmemektedir. Ancak onlara varlığın yüklenmesini arızın ma'ruza yüklenmesi şeklinde görmektedir. Yani varlığın cüzleri varlıkla özdeş olmayıp arızın ma'ruza ilişmesi tarzında bir ilişkileri bulunmaktadır. Buna göre varlıktan önce bir şeyin tahakkuk etmesi çelişkisi meydana gelmemektedir. Teftâzânî'ye göre cins, fasıl ve tür taksimi aklî bir ayrım olduğu için bunların hâriçte bir varlıkları yoktur. Bunlar akılda bu tasnife tâbi

[90] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/478*.
[91] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/299-301; Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş, 87-90.

tutulurlar. Ona göre salt varlığın cüzleri varlıkla özdeş değildir. Varlığın cüzleri aklî itibârlardır ve onlara varlık vasfının verilmesi diğer aklî varlıklar gibidir. Varlığın cüzlerine varlık niteliğinin atıf yapılması arızî bir durumdur. Bu sebeple hâriçteki mürekkebler gibi bir terkip oluşmamaktadır.[92] Teftâzânî, diğer aklî varlıklarda olduğu gibi mutlak varlığın cüzlerinin itibârî varlıklar olmasında bir sakınca görmemektedir. Ona göre aklî ve itibârî olarak cüzlerin kabul edilmesi tek varlığın birçok varlık olması sonucunu doğurmadığı gibi varlıkla cüzlerinin özdeş olması sonucuna da yol açmamaktadır.

Îcî'ye göre varlık bilgisinin tanımla elde edilemediğini ifade edenler aynı zamanda iki sebepten dolayı resimle de elde edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre, tanım ve resimden kastedilen şey varlık bilgisinin hakikatının künhüne ulaşmaktır. Çünkü konu ile ilgili yapılan tartışma da buna yöneliktir. Acaba tanım ve resimle bu amaç gerçekleşir mi? Onlara göre resim, varlık bilgisinin hakikatinin künhünü vermemektedir. Varlık hakkında etraflı bir bilgi elde etme imkânı sağlayamamaktadır. Resim, tarif etmeyi ve varlık hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Oysa resimde kullanılan tasavvurlar varlıktan daha bilinen ve daha açık değildir. Bu nedenle tümevarım metodu ile yapılan incelemede varlıktan daha iyi bilinen bir şeyin olmadığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak resimle varlık bilgisi elde etmeye çalışırken kullanılan tasavvurların varlıktan daha kapalı olmaları ve bu tanımın varlık bilgisinin hakikatini vermemesi nedeniyle onlar tarafından uygun görülmemiştir.[93]

Ehl-i nazar, varlık bilgisinin resimle elde edilemeyeceğini iki nedene bağlamaktadır. Birincisi, resmi yapılacak şey için sabit olan ya da onun için gerekli olan şeylerle ilgili bir bilgiye sahip olmak zorunludur. Yani resimde kullanılan şeylerin varlık bilgisine sahip olunması gerekmektedir. Oysa resimde kullanılacak olan bu şeyler varlık kavramının alt birimleri oldukları için varlığı bilmeden onun tanımının yapılması gibi bir durum meydana gelecektir ve buna göre de kısır döngüye düşmenin yolu açılacaktır. Çünkü varlığı bilmek ve bilinen varlıkla varlığı tanımlamak sürekli tekrar edecektir. İkincisi ise resmin kendisinden daha açık olanla yapılması gerekmektedir. Hâlbuki bedîhî olarak bilinmektedir ki varlıktan daha açık

[92] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/301.
[93] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 44.

ve anlaşılır bir şey bulunmamaktadır. Buna göre varlık hakkında resimle bilgi elde edilemez.[94]

Îcî, resim üzerinden varlık bilgisinin hakikatinin künhüne ulaşılamayacağı hususuna bir itiraz geldiğini belirtmiştir. Onlara göre resmin künhü tarif etmesine gerek yoktur. Onlar hiçbir resmin varlık bilgisinin künhünü vermediğini kabul etmezler. Onlar, ‘‘-varlığın hassaları (özellikler) arasında tasavvuru, hakikatin künhünün tasavvurunu gerektiren bir hassa bulunmasının mümkün-’’ olduğunu belirtmiştir. Yani resimle varlığın özelliklerinden bazısı ile hakikatinin bilgisinin künhüne ulaşma imkânı bulunmaktadır. Îcî açısından meseleye bakıldığında bu eleştirileri doğru kabul etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü resim üzerinden elde edilen nitelik varlığın mâhiyetinden kaynaklanacaktır. Varlığa bir mâhiyet atfedilirse varlığa ayrıca bir varlık atfedilmesi gerekecektir. Bu da tanım noktasında teselsül ve kısır döngünün batıllığının ortaya konulamamasına sebep olacaktır.[95]

Îcî, varlığın bedîhî olduğunu kanıtlamak amacıyla en genel mefhumun varlık olduğunu ve onu önceleyen başka bir tasavvurun olmadığı fikrini savunmaktadır. Ona göre genel mefhumlar özel mefhumlarda parça olarak bulunmaktadır. O, parçanın bilgisinin bütünün bilgisini önceledeğini düşünmektedir. Bu nedenle bütünün bilgisine ulaşmak için öncelikle parçanın bilgisinin elde edilmesi gerekmektedir. Bu noktada Îcî’nin, varlığı özel varlıkların cüzü olduğunu iddia ederek mevcûtları bütünleri üzerinden değil de o şeyin mâhiyetine dâhil olmayan bir parçası üzerinden belirlemeye çalıştığı görülebilir. Herhangi bir mevcûdun mâhiyetinde bulunmayan bir tasavvur aracılığıyla mevcûdat hakkında en genel hükümlere ulaşmak eleştiriye açık görülebilir. Îcî daha genel mefhumların vuku bulması noktasında şartlar ya da engellerin özel mefhumlara göre daha fazla olduğunu düşünmektedir. Buna sebep olarak da genel mefhumlar için geçerli olan engel ve şartların özel mefhumlar için de geçerli olduğunu; ancak bunun aksinin doğru olmadığını savunmaktadır. Özel mefhumu genel mefhumlardan farklılaştıran ve onu belirleyen kendine özgü engel ve şartlarının olması kaçınılmazdır.[96] Sonuç olarak Cürcânî, varlığın cüzlerinin bulunduğunu kabul etmektedir. Birileri, mâhiyetle

[94] Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 1/30-302; Nasîrüddin Tûsî, *Tecrîdü’l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, (İskenderiyye: Dâru’l-Marifeti’l-Câmiiyye, 1996/1416), 63; Kâdı Beyzâvî, *Tavâliü’l-envâr*,77-78.
[95] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 45.
[96] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 44.

cüzlerin ayrı olduğunu ve varlığın cüzlerine varlık nasıl yüklem yapılacak diye sorarsa Cürcânî, varlıkla cüzlerinin birbirlerinden farklı olduğunu ve mâhiyetlerinin de ayrı olduğunu kabul edebileceklerini bunun bir soruna yol açmadığını ileri sürmektedir.[97] Buradaki tartışma varlığın cüzleri varsa bu cüzler varlıkla nitelenecek mi? Yoksa nitelenmeyecek mi? Çünkü varlık onların bir araya gelmesinden müteşekkil olacaktır. Eğer bu cüzler bir varlığa sahiplerse onların bir araya gelmesinden varlığın meydana geldiği söylenemez. Çünkü varlıkla cüz arasında bir ayrım noktasından bahsedilmemektedir.

Îcî, bu konuda isim vermeden bazı filozofların görüşlerinden bahsetmektedirler. Onların mutlak varlık ve bunun mukâbili olan mahza yokluğun ikinci ma'kûllerden olduğunu ve dışta bir varlığa sahip olmadıklarını savunduklarını belirtmiştir. Bu filozoflara göre varlık mevcûda yüklenmektedir. Bunlar zihinde bir varlığa sahiptirler. Mutlak varlıkla mahza yokluk arasında üçüncü bir durum bulunmamaktadır. Mutlak varlık dış dünyada bir varlığa sahip olmaması itibâriyle onun ma'dûm olarak isimlendirilmesine imkân vermektedir. Çünkü o, mevcûda ilişerek var olmaktadır. Îcî, varlık bulunduğu şeylerde iştikak yoluyla bulunduğu için ve bizzat mevcût da olmadığından bir yönü ile var olan bir yönü ile yok olandır denilmesinde bir sakınca bulunmamadığı iddiası bu filozofların düşünceleri içinde olduklarını ifade etmiştir. Bu filozorlara göre, ancak kendisi bizzat yokluktur denilemez ya da yokluğun bizzat kendisi varlıktır denilmesinin imkânı yoktur. Mutlak varlıla mahza yokluk bir araya gelemezler; çünkü bu ikisi birbirlerinin çelişiği olan şeylerdir. Bunların arasında üçüncü hâl ihtimali yoktur. Bunlar dışta bizatihi bulunmazlar, dışta mevcût olana ilişmektedirler. Dışta mevcût olanlara varlık iştikak yoluyla ortaya çıkmış olması itibâriyle dışta olan şeye ma'dûmluk izafe edilebilmektedir. Yani dışta bir mevcudiyetinin olmamasından bahsedilebilir ve bu bir çelişki olarak nitelenemez. Asıl sorun varlığın bizatihi kendisine yokluk, yokluğa da varlık tam bir mutabakatla atıf edilmesindedir.[98]

Îcî'ye göre, Eş'ârî zihnî varlık ile haricî varlık ya da mutlak varlıkla mevcut arasındaki ayırımı kabul etmemektedir. Eş'ârî göre, varlığın cüzleri olması durumunda varlığın cüzlerinin de mevcut olması gerekecektir. Varlık mevcuda ilişen bir şey olduğu için hatta varlık mevcûtla özdeş olduğu için varlığın cüzlerinin var

[97] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/ 474-475.
[98] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 44-47.

olduğu kabul edilse bile bu durum bir soruna yol açmaz; çünkü varlığın bizzat kendisi mevcût değildir. Eş'ârî'ye göre ikinci ma'kûl anlamına gelebilecek bir varlık bulunmamaktadır.[99]

Îcî'ye göre, varlığın cüzleri varlıkla mı yoksa yoklukla mı niteleneceği hususu ile ilgili bazı düşünürler, varlığın cüzleri ne varlıkla ne de yoklukla nitelenemeyeceğini iddia etmişlerdir. Onlar varlıkla yokluk arasında ara durumun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüş hâl teorisi olarak kabul edilmektedir. Hâlleri kabul edenlere göre varlığın kendisi ve varlığın cüzleri mevcutsa bunlar da hâl olacaktır.[100]

Cürcânî, kim olduğunu belirtmeden bazı muhâliflerin mutlak varlığı, ikinci ma'kûllerden gördüklerini ifade etmiştir. Aynı zamanda bunlar mutlak varlığın basit olduğunu savundukları için onlar da bileşikliğin bulunmadığını ifade etmişlerdi**r.** Çünkü bileşik olarak kabul edilirlerse bu bileşikliği meydana getiren cüzler ya varlıktan önce ya onunla beraber ya da varlıktan sonra var olacaklardır. Îcî ve Cürcânî, türün, cins ve fasıldan meydana geldiğini bu ikisinin dışta birbirlerinden ayrıştığını, cins ve faslın, türden önce dışta mevcût olduğunu ileri sürmektedirler. Bu iddianın, varlığın parçalarının bulunduğunu ve parçaların varlıktan önce geldiği iddiasından bir farkı bulunmamaktadır. Muhâlifler ise tanımın cins ve fasıldan yapıldığını bu durumda cins ve faslın dışta ayrışması gerektiğini iddia etmişlerdir. Çünkü dıştaki bir varlığın tanımı yapılmaktadır. Cins ve faslın meydana getirdiği terkibi öncelemesi gerekmektedir. Cürcânî'ye göre ise cins ve faslın ayrışması ve türü öncelemesi zihnî bir durumdur. Bu itibârla bunu varlığa benzeterek bu benzerlik üzerinden varlık hakkında da aynı tespitlerde bulunmak hatalı olacaktır. Yani varlığın bizatihi kendisi mahza yoklukla nitelendirilemediği için bir çelişki ortaya çıkmamaktadır. Varlık hakkında yapılan nitelenme ma'dûm olmasıdır. Bu nedenle cüzleri de ma'dûm olarak görülebilmektedir. Bu sebeple varlığın çelişiği ile

[99] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 45; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/476-477.

[100] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 45. Aval, ''zâtın zât olmasından değil de üzerinde bulunduğu hallerden dolayı bilen ve güç yetiren gibi nitelemeleri hakketiğini savunan teoridir.'' İlk kez Mu'tezilî bir düşünür olan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933) tarafından savunulmuştur. Bu teorisye göre varlıklar ne kendileri ne doğaları üzerinden bilinirler. Buna göre varlıklara halleri üzerinden yüklemlerde bulunmak mümkündür ve nispet edilen yüklemlerin bilinmesi üzerinde bulundukları hallere bağlı olarak gerçekleşmektedir. Geniş bilgi için bkz, Yunus Cengiz, ''Ahval Teorisi'' *İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/981-982; Yusuf Şevki Yavuz, ''Ahval'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mart 2023).

nitelenmesi gibi bir durum meydana gelmemektedir. Bu meseleye on sayısı örnek gösterilmektedir. Burada on sayısının cüzleri ma‘dûm olduğu gibi kendisi de ma‘dûmdur. On sayısının cüzlerinin hiçbirisi on değildir ve on sayısının kendisi de ma‘dûmdur. Cüzle bütün arasındaki ilişki bu şekildedir. Canlı ve insan örneğinde canlı insanın cüzü olmasına rağmen canlı insanın bizatihi kendisi değildir. Canlı olmak bizzat insanın kendisi olmamasına rağmen insana yüklenmesi bir çelişki meydana getirmemektedir. Çünkü cüzle bütün arasındaki ilişkinin tamamı bu şekildedir. Varlıkla cüzleri arasındaki ilişki meselesinin de bu şekilde anlaşılması gerekmektedir. Varlığın cüzlerinin mutlaka varlıklar olmaları gerekmemektedir. Bunlar ma‘dûm olabilirler ve bu şekildeki bir yüklemde bulunmak varlıkta bir çelişkiye yol açmamaktadır.[101]

Bazı muhâlif düşünürlere göre resim, varlığın tasavvurunu ve hakikatinin bilgisini vermemektedir. Onlara göre varlık bilgisinin bedîhî olması gerektiği hususu onun künhünün bilgisinden anlaşılması gerekmektedir. Çünkü bir şeyin tasavvuru, yani mâhiyeti ve hakikati bilinmeden onun bedîhî olduğu bilinemez. Bundan dolayı resimden yola çıkarak varlık bilgisinin bedîhî olup olmadığı anlaşılamayacağı fikrine sahiptirler. Cürcânî ise varlığın tanımı resimle yapılırken tanımında kullanılan bazı hassalar bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu hassalar yoluyla varlığın künhünün hakikati elde edilebilir. Diğer taraftan varlığın tanımının resimle elde edilmesinin imkânının inkârında kullanılan ‘‘varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur’’ hükmü bedîhîdir. Onlar, varlığın tanımlanamayacağını kabul ettiklerinden dolayı bu önermeyi doğru bulmaktadırlar. Yani varlık bilgisi bedîhî olarak kabul edilmesine bağlı olarak bu bilginin apaçık olduğu kabul edilmektedir ve burada müsadere bulunmaktadır. Çünkü en apaçık demekle bedîhî demek arasında bir fark bulunmamaktadır. Cürcânî ise birileri bu önermenin bedîhî değil de kesbî olduğunu ileri sürerek varlık bilgisinin apaçık bilgi olduğunu kabul etmeyebilir hususunu da dikkate almaktadır.[102]

Îcî, varlığın bir parçası olmadığını düşünse bile varlığın mevcutta bir cüz olarak bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre varlık mevcudun mâhiyetine bir cüz olarak ilişir ve ona mevcudiyet kazandırır. Böylece mevcutta mâhiyetle varlık bir arada bulunurlar. Mevcut bu ikisinin bir aradalığı ile birlikte özel bir varlık

[101] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 44-45; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/478, 479.
[102] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/478-481.

durumuna gelir. Îcî'ye göre cüz olan daha geneldir bütün ise daha özeldir. Buna göre mutlak varlıkla ilgili olarak ondan daha genel olamayacağı için onun cüzü olmamalıdır. Îcî genel olanın cüzü olmayacağını ifade eder. Örneğin insandaki canlılık insanın cüzü olmasına rağmen insandan daha geneldir. Diğer bir ifade ile cüzler, parçası oldukları bütünden mâhiyet itibâriyle daha genel olmaktadırlar. Îcî'ye göre şayet varlığın cüzleri olduğu kabul edilirse varlıktan daha genel olanın var olduğu kabul edilmiş olacaktır. Hâlbuki en genel terim varlıktır. Bu durumda varlığın cüzleri olmamalıdır. Çünkü cüzü olanlar en genel olamazlar. Varlık en genel kavram oldğu için zihinde varlık elde eden ilk mefhum olması gerekmektedir. Bu sebeple varlığın dışındaki bütün mefhumların tasavvurları mutlak varlığı bilme ile gerçekleşmektedir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz üzere genel olan özel olanın parçasıdır. Bu sebeple insanı anlamamız canlıyı anlamamıza bağlı olarak gerçekleşir. Bunun gibi diğer bütün tasavvurlarımız varlığa bağlı olarak gerçekleşir. Varlık ise en genel ve en bilinen mefhum olduğundan resimle tanımlanamaz. Bu iddianın muhalifine göre ise varlık ve varlığın kendisi ile tanımlandığı şey arasındaki ilişki cüz ile bütün arasındaki ilişki gibi olması zorunlu değildir. Bu ilişki bir cevherle arazın tanımlanması ilişkisi şeklinde olabilir. Resim arazlarla yapıldığı için varlık da arazıyla tanımlanabilir. Bu sebeple cüz bütün ilişkisi ile ilgili iddia burada geçerli değildir.[103] Ayrıca Îcî'nin bu yaklaşımına başka bir itiraz daha yöneltmek mümkündür. Kelâmcılar da dâhil felsefecilerin ekseriyetine göre mâhiyet varlığın ilişmesi ile birlikte mâhiyet özelleşir. En genel kavram olarak belirlenen varlığın mâhiyete ilişmesi ile birlikte özelleşmenin nasıl gerçekleştiği açık değildir. Hem mâhiyetin hem varlığı genel olduğu düşünüldüğünde mevcudiyetteki özelleşmenin nedeni açıklanamaz hale gelmektedir.

Râzî, İcî ve Teftâzânî eserlerinde kimilerinin varlığın mâhiyetinin tasavvur edilemeyeceğini savunduğunu ifade etmişlerdir. Râzî, İcî ve Teftâzânî bunların delil ve tespitlerini çeşitli yönlerden tenkit etmişlerdir. Bunların kim olduğu belirtilmemiş; ancak muhalif olarak isimlendirilmişlerdir. Râzî,''varlığın mâhiyetinin tasavvur edilemeyeceği, şayet varlığın mâhiyeti tasavvur edilse bile bunun bedîhî değil kesbî olduğu'' şeklinde onların bazı görüşlerini bize nakletmiştir. Varlığın mâhiyetinin tasavvur edilemeyeceği ile ilgili olarak o muhâlifler üç yönden delil getirme çabasına

[103] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 44-46.

girmişlerdir. Birincisi, şayet varlığın hakikati bilinebilseydi Allah'ın hakikati de bilinirdi. Oysa Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceği hususu hükemânın ittifakıyla kabul edilmiştir. Bunlar itirâzlarını şu şekilde sürdürmüşlerdir: Varlık olmak bakımından varlık Vâcibü'l-vücûd için de mümkün varlıklar için de tek bir hakikattir. Vâcibü'l-vücûd'un hakikati herhangi bir kayıtla kayıtlanamaz. Vâcibü'l-vücûd'un mâhiyeti ile varlığı ayrı değildir. Varlığıyla mâhiyeti arasında geçici bir ilişki bulunmamaktadır. Şayet Vâcibü'l-vücûd'un hakikati selbi kayıtlarla mukayyet varlığın kendisi kabul edilirse ve varlığın hakikatinin de tasavvur edilebileceği iddia edilirse Vâcibü'l-vücûd'un hakikati de tasavvur edilebilir hâle gelecektir. Hâlbuki Vâcibü'l-vücûd'un hakikatinin tasavvur edilmesinin imkânı bulunmamaktadır. İkincisi; onlar, varlığın mâhiyetinin tasavvur edilmesinin mümkün olmadığı iddialarını bilginin bilende husulü anlayışları çerçevesinde temellendirmişlerdir. Çünkü onlar, tasavvuru (bilgi), tasavvur edilen şeye denk bir sûretinin tasavvur edende meydana gelmesidir şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre şayet varlığın hakikati tasavvur edilebileceği iddiası yapılırsa bu durumda varlığın mâhiyetine denk bir sûretin tasavvur eden kişide husulünü gerekecektir. O zaman hem özel varlığın hem de genel varlığın olmak üzere iki varlığın misil olan sûretleri bir araya gelmiş olacaktır. Oysa iki mislin aynı anda ve aynı yerde birlikteliği imkânsızdır. Üçüncüsü; onlar, mutlak varlığı basit olarak kabul etmektedirler. Onlara göre basit olanın hakikatini tam olarak anlama imkânı bulunmamaktadır. Bu sebeple varlık bedîhî değildir.[104]

Îcî, varlık bilgisinin bedâhetini inkâr edenlerin iki delil ileri sürdüklerini belirtmiştir:

i) Bu delilde mâhiyetin bedîhî olmamasından yola çıkılılarak varlığın da bedîhî olmaması gerektiği savunulmuştur. Zira varlık ya mâhiyetin kendisi olup nasıl mâhiyet bedîhî değilse varlık da bedîhî değildir ya da varlık mâhiyete zâit olup varlığın ilişenlerinden olarak kabul edilecektir. Buna göre varlık mâhiyete bağlı olarak anlaşılıp hakkında bilgi sahibi olunacaktır. Zira ilişenlerin kendi başlarına varlıkları anlaşılamaz. Bilindiği üzere mâhiyetler bedîhî değildirler. Dolayısıyla mâhiyetle birlikte var olan ve onunla anlam kazanan varlık da bedîhî olamaz.[105]

[104] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/102,103.
[105] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 45.

ii) Varlık ister bedîhî olsun ister kesbî olsun asla tasavvur edilemez. Onlara göre varlığın tasavvur ancak başkasından ayrışması ile mümkün olmaktadır. Ayrışma ise varlığın başkası olmadığı anlamına gelmektedir. Onlar, varlığın başkası olmadığı salt olumsuzlama olduğunu belirtirler. Bir şeyin olumsuzlukla nitelenmesi ve hakkında olumsuzluk hükmünde bulunulması mutlak varlığa göredir. İnsan zihninde mutlak varlık hakkında tespit yapıp hükümde bulunmadığı müddetçe mutlak yokluk hakkında tespit yapıp hükümde bulunamaz. Bu durumda varlıkla yokluk hakkında tespit ve hükümde bulunulması birbirine göreli olduğundan kısır döngü meydana gelmektedir. Varlığın bedâhetini inkârda kullandıkları diğer iddiaları ise iki mislin bir mahalede bulunmasının imkasızlığı önermesi üzerine bina edilmiştir. Bir şeyin tasavvur edilmesi o şeyin mâhiyetinin zihinde husulü anlamına gelmektedir. Bu durumda varlık tasavvur edildiğinde varlığın mâhiyeti nefiste husul ettiği manasına gelmektedir. Aynı anda nefsin varlığı ile varlığı tasavvur edilenin mâhiyeti nefiste bir araya gelmiş olur. Buna göre iki mislin bir arada bulunması gerçekleşir. Hâlbuki aynı anda ve aynı yerde iki mislin bir araya gelmesi imkânsızdır. Bu sebeple varlık kavramı tasavvur edilemez.[106]

Varlık tasavvurunun mümkün olduğunu; ancak bu tasavvurun bedîhî olamadığını iddia edenler çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir: Birinci delil, varlık bir sıfat olup tek başına olması düşünülemez. Ancak bedîhî olmayan kendisine arız olduğu mâhiyetle birlikte düşünülüp anlaşılabilmektedir. Varlık tasavvuru bedîhî olmayan mâhiyetle birlikte düşünülüp anlaşıldığına göre mâhiyet tasavvuru bedîhî olmayınca varlığın tasavvurunun da bedîhî olmaması gerekmektedir.[107]

İkincisi delil, varlık tasavvuru bedîhî olduğu kabul edilirse varlığın mevcûtlar arasında ortak olduğu ve mâhiyetlere zâit olduğu iddiasının da bedîhî olması gerekecektir. Mevcûtların varlık ortaklığı ve mâhiyetlere zâit olması varlıkla özdeşse onun da varlık gibi bedîhî olması gerekecektir. Eğer varlığın müşterek olduğu ve mâhiyetlere zâit olduğu varlıktan ayrı ama onun gereklerinden görülürse varlık zâit ve müşterek olmanın illeti durumuna gelecektir. Buna binaen illet bilinince ma'lûlü de bilinmiş olacaktır. Yani varlık bilindiğinde onun müşterek ve zâit olduğu da bilinmiş olacaktır. Varlığın mâhiyetinin bilgisinden gereklerinin bilgisine ulaşılmış olacaktır. Bu gerekenin bilgisinden ikinci gerekeni bilmeye ondan üçüncüyü bilmeye

[106] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/484, 488.
[107] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 45

ve gerekenlerin birbirini gerektirmesi sonu gelmez bir şekilde devam edecektir. Onlar, teselsül meydana gelmemesi için varlığın müşterek ve zâit olmasını varlığın mâhiyetinin gereklerinden olduğunu kabul etmemektedirler. Dolayısıyla varlığın bedâheti gerekenlerin bedâheti üzerinden ispatlanamayacağı sabit olur.[108]

Üçüncü delil, insanların bir kısmı varlığın mâhiyetini tarif etmeye çalışmışlardır. Varlığın mâhiyetinin tasavvuru bedîhî ise bu insanlar kendilerinde zorunlu olarak bulunan bu bilgiyi tekrar tanımlamaya neden çalışmışlardır. Örneğin küllün cüzden büyük olduğu bedîhî olarak bilinmektedir. Hiç kimse bunu ispatlamak için delil getirmeyle meşgul olmamıştır. Dolayısıyla bazı insanların varlığın mâhiyetini tanımlama çabaları tasavvurunun bedîhî olmadığının işaretidir. Dördüncü delil, zihnî varlıkla haricî varlık arasında uygunluk olmak zorundadır. Fakat zihnî varlığın parça/tikel olma yönü arttıkça cevher olmaya ve haricî bir varlığa sahip olmaya daha uygun olur. Bu durumda zihinde bulunmaya en uygun olan şeyler tikel şeyler olmalıdır. Varlık ise şeylerin en genelidir. Dolayısıyla diğer şeylere nispetle zihinsel kurulumu daha geç olur. Buna göre varlık tasavvuru bedîhî değildir. Burada dikkate değer husus genel varlığı özel varlığın cüzü olarak görmemeleridir. Hatta özel varlığı genelin cüzü görmeleridir. Beşincisi, varlığın tasavvuru bedîhî olsaydı bunu ispatlamak için deliller getirme ve ispatlamaya ihtiyaç duyulmayacaktı. Bunun yanında varlığın bedîhî olup olmadığıyla ilgili de tartışma ve ihtilaf olduğuna göre onun tasavvuru bedîhî değildir.[109]

Îcî, muhâlif olarak nitelediği kimselerin Allah'ın mâhiyet ve hakikatini mücerret varlık olarak görmelerini doğru bir tespit olarak kabul etmemektedir. Îcî'ye mutlak varlık kavramı Vâcibü'l-vücûd ve mümkün varlıkların her ikisi için kullanılsa da bunlar mutlak varlık kavramının alt kavramlarıdır. Dolayısıyla mutlak varlığın alt kavramlarından hareketle onun hakkında sonuçlara ulaşmak doğru değildir. Diğer taraftan Îcî, varlıkla mâhiyetin ayrı şeyler olduğunu zikretmektedir. Ona göre, kişinin kendi zâtını bilmesi için zâtının varlığı yeterlidir, kişinin zâtında zâtına eşit bir sûretin meydana gelmesine ihtiyaç bulunmamaktadır. Varlığın idrak edilmesi de bu şekilde olmaktadır. Ayrıca varlığın bir sûretinin kişide husulüne gerek yoktur. Örneğin siyah idrak edildiğinde hem varlığın hem de siyaha ait olan iki sûretin kişide husulü gerekmemektedir. Yani Îcî varlıkların bir suretinin olduğunu kabul

[108] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/103,104; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 45-47.
[109] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/103-104; Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l kelâm*, 45-47.

etmemektedir. Varlığı bir suretinin olmaması onun mâhiyetten farklı olduğunu gösterir. Bu itibarla da kendi varlığını bilmek bir mâhiyet aracılığı ile gerçekleşmez. Aksi durumda kendi varlığını bilebilmek için mâhiyetinin idrakindan farklı bir idrak gerektirirdi ki kendi varlığını bilmede sonsuz idraklara sebep olurdu. Bu da kendi varlığının farkında olmamakla eş değer dir durumdur.[110]

Râzî'ye göre basitlerin tanımlanması ve anlaşılması mümkündür. Varlık olmak bakımından varlığın basit olmasıyla mürekkep olması arasında fark bulunmamaktadır. Çünkü basitlik ve mürekkep olmak arızî durumlardır. Bu sebeple basitlik üzerinden varlığın bedîhîliği inkâr edilemez. Râzî, bazı düşünürlerin öne sürdüğü, şeylerin hakikatinin bilinmesi onun başka şeyler olmadığını bilmeye dayandığı düşüncesini kabul etmemektedir. Çünkü bir şeyin mâhiyetini bilmek, bu bilme bilgisi onun başka bir şey olmadığı selbinden doğan bir şey değildir. Râzî, bilinen şeylerin toplamında çeşitli durumların olduğu görüşündedir. Bu toplamın bilgisi kendisindeki çeşitli şeylerin her birisinin bilgisinden sonra gelmektedir. Bu demektir ki varlık bilgisi onun başkası olmadığı bilgisi ile bilinen bir şey değildir. Râzî, varlık bilgisinin başkasının bilgisine dayanması fikrini kabul etmemektedir. Onun varlığının ilklerin ilki olduğunu kabul etmesi, varlık bilgisinin başkasının bilgisine dayanmadığı fikrini kabule dayanmaktadır. Varlık bilgisi başkasının bilgisine bağlı kılınırsa buna göre bu şeyin bilgisi varlık bilgisini öncelemiş olacaktır ve varlık bilgisi ilklerin ilki olmayacaktır.[111]

Varlık bilgisinin başkasının bilgisine dayanmadığını ortaya koyan Râzî, varlık tasavvurunun bedîhî olduğu kanâatının kendisinde kesinlik kazandığını ifade etmektedir. Varlık bilgisinin bedîhî sayılan herhangi bir mâhiyetin bilgisine bağlanmasını da Râzî uygun görmemektedir. Çünkü herhangi bir mâhiyet arazdır ve kendi başına düşünülmesi mümkün değildir. Varlığın düşünülmesi herhangi bir mâhiyete bağlı olarak değil de özel bir mâhiyete bağlanmasına ve bu özel mâhiyetin bedîhî olduğunun kabul edilmesini Râzî doğruya daha yakın görmektedir. O, varlığın müşterek ve zâit olmasını izafî iki vasıf olarak görmektedir. Râzî'ye göre bunların hâriçte bir varlıkları bulunmamaktadır. Şayet varlığın müşterek ve zâit olması hâriçte varlıkları olsaydı onun başkasına ortaklığı tartışılacaktı ve bu ortaklık ister zâit olsun ister olmasın teselsüle neden olacaktı. Buna göre müştereklik ve zâit olma haricî bir

[110] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46.
[111] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/104-106.

şey değildirler. Bu ikisi kendi başlarına müstakil bir mâhiyet olmadıklarından varlığın bunları gerektirip gerektirmemesi bir problem meydana getirmemektedir. Râzî'ye göre hiç kimse bir şeyin husul ve sübûtunu tarifi için bir çaba içine girmemiştir. Râzî'nin kurguladığı muhâlifler ise varlık bir şeyin husulünün illetidir husulünün kendisi değildir fikrini kabul etmektedirler. Bu sebeple illeti tarif etme yoluna başvurmuşlardır. Râzî'ye göre şayet böyle bir şey sabitse tanımının yapılması gerekir. Oysa kendisi hâriçte var olmanın illeti olarak düşünülürse tarife ihtiyaç duyacaktır. Hâlbuki durum böyle değildir. Râzî'nin muhâlif olarak tanımladığı bazı düşünürler ise, özel olan hâriçte var olmak için genel olandan daha önceliklidir, tabiatı itibâriyle de genel olandan daha bilinebilmektedir ve özelin zihinde husulü da genelden önce olması gerekmektedir iddiasını ileri sürmektedirler. Râzî bu iddiaların delile dayanmadığını ifade ettikten sonra genelin zihinde var olma açısından özelden önceliğe sahip olduğunu bildirmektedir. Ona göre bir şeyin genelliği arttıkça şartları ve engelleri azalırken varlığa gelmesi daha öncelik kazanmaktadır. Haricî varlığa gelince onun özel olma (tekillik) niteliği artıkça var olması daha öncelik kazanmaktadır. Çünkü küllî olanın hâriçte meydana gelmesi imkânsızdır. Buna göre zihnî varlık açısından varlığa genel olanın önceliği vardır. Haricî varlık söz konusu olduğunda ise özel (tikel) olan var olma imkânı varken külli olanın dışta var olma imkânı bulunmamaktadır. Râzî varlığın tasavvurunun bedîhî olup olmadığı hususunda tartışmanın olmasını varlığın bedîhî olmadığı sonucuna götürmeyeceğini ifade etmektedir; çünkü tartışma bedîhî olmasıyla ilgilidir ve bu da tasavvurun hâllerinden birisidir. Tartışma tasavvurun kendisinin varlığı ile ilgili değildir.[112]

Varlık bilgisinin bedîhî değil de kesbî olduğunu iddia edenlerin delil ve görüşleri şu şekilde zikredilebilir: Varlık bilgisinin bedîhî olduğunu inkâr edenler iki gruba ayrılmaktadırlar. Birinci grup, varlık bilgisinin kesbî olduğunu ileri sürmektedirler. Varlığın tanıma ve bir tanımlayana muhtaç olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlara göre varlık mâhiyetle özdeştir. Bu görüş Eş'arî'den tevarüs edilmiştir. Bu iddia sahipleri zihnî varlığı kabul etmemektedirler. Onlar sadece haricî varlığı kabul ederler. Hâriçte tahakkuk eden ve varlığı ile mâhiyeti özdeş olan hiçbir varlık bedîhî değildir. Bu sebeple varlık da bedîhî değildir; çünkü mâhiyet bedîhî değildir. Onlar göre varlıkla mâhiyetin ayrı şeyler olduğu iddiası kabul edilirse varlık

[112] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/104-106.

mâhiyete sonradan gelip ilişmiş olacaktır. Buna göre de varlık mâhiyetin sıfatı olacağı için mâhiyet bedîhî olmayınca sıfatta bedîhî olmayacaktır. Bu sebeple illa bir bedîhîlik olacaksa bu varlığın bizzat kendisinin değil kurduğu ilişikilerin bedîhîliği olabilir. Onlar varlığı mâhiyete bağlı kabul etmişlerdir. Varlık mâhiyetle birlikte düşünülüp anlamlandırılmaktadır. Bu ilişkiye göre mâhiyet bedîhî değilse varlıkta bedîhî değildir. Birinci grubun ikinci gerekçesi ise varlık bilgisi şayet bedîhî ise neden insanlar varlığı tanımlamaya kalkışmışlardır. Hâlbuki bedîhî olan şeyin tanımlanmaması gerekmektedir.[113]

Varlığın bedîhî olduğunu düşünmelerine rağmen kelâmcıların ve filozofların bir kısmının neden varlığı tanımlamaya çalıştıklarıyla ilgili bir soru akla gelebilir. Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir: Varlığı tanımlayanlar, varlık bilgisinin künhünü vermek için varlığı tanımlamamışlardır. Bilakis onların tanımlamadan kasıtları varlık lafzından neyin kastedildiğidir ve varlık lafzının neye delalet ettiğini ortaya koymaktır. Yoksa varlığın künhünün hakikatinin bilgisini elde etmek değildir. Varlığı tanımlamaya çalışanlar bizatihi dışta var olmayı ve varlığın anlamının kendisini tartışmaya açmamışlar. Dışta olmayı zorunlu kılan bir şey olarak varlığı düşünmüşler bu yüzden varlığı tanımlamaya çalışmışlardır. Bunu tanımlamaya çalışmak varlığın bizatihi kendisinin bedîhî olduğuyla çelişmemektedir. Çünkü varlık dışta var olmayı zorunlu kılan bir şey değildir, dışta var olmanın kendisidir.

Varlık bilgisinin bedîhîliğini inkâr eden ikinci grup ise varlık tasavvurunun ne kesbî ne de bedîhî olarak yapılabileceğini iddia etmişlerdir. Onlar, olmayan bir tasavvurdan bahsetmeyi imkânsız görmüşlerdir. Bunu kanıtlamak için iki delil ileri sürmüşlerdir: Birincisi, varlığı tasavvur edebilmek için onu başkasından ayrıştırmakla ve farklılığını belirlemekle mümkün olmaktadır. Bir şeyi diğer bir şeyden ayrıştırmak bir şeyin bir başkası olmadığını belirlemek anlamına gelmektedir. Çünkü idrak edilenle idrak edilmeyenin birbirinden ayrışması zorunludur. Bir başkası olmamak salt yokluk anlamına gelmektedir. Bu durumda varlık yokluk aracılığıyla bilinmektedir. Yokluğu bilmek bir şeyin var olmadığını bilmeye dayanmaktadır. Buna göre yokluk da varlık aracılığıyla bilinmektedir. Bu çark, varlığın bilinmesi yokluğun bilinmesine, yokluğun bilinmesi de varlığın bilinmesine bağlı olması sürekli devam edeceğinden kısır döngüye yol açmaktadır. Varlığın

[113] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 45; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1//482, 483

bedîhîliğine yapılan bu itiraza Îcî ise varlık tasavvurunun tanımla ve başkası olmadığı tespitiyle elde edilen bir şey olmadığı görüşüne sahiptir. Varlık, nefsü'l-emirde bizatihi başkasından ayrışmaktadır. Îcî, varlığı salt zihindeki bir tasavvur olarak görmemektedir. Bundan dolayı o, varlığı zihindeki ayrışma ya da olumlamaya bağlı olarak tasavvur edilebildiğini kabul etmemektedir. Ona göre varlık, salt zihindeki bir tasavvur değildir. Nefsü'l-emirde bulunan bir tasavvurdur. Bu itibârla varlığını yokluğa, yokluğunu varlığa dayandırma kısır döngüsünü kabul etmemektedir.[114] Cürcânî, mucibe (olumlu) ve salibe (olumsuz) durumların, ilkinin varlığı; ikincisinin yokluğu gerektirdiği iddiasını da geçerli bir iddia olarak görmemektedir. Yani olumlu ve olumsuz yüklemelerin birinin varlığı diğerinin yokluğu gerektirdiğini kabul etmemektedir. Çünkü bunlar da sadece tasdik ve inkâr bulunmaktadır. Tasdikle bir niteliğin bulunmasının inkârı yapıldığında ise sadece nitelik kalkmaktadır. Bu nitelemenin varlığı veya kalkması burada bir varlığın olduğu anlamına gelmemektedir. Kısacası mucibe ve salibe önermelerden yola çıkılarak mutlak varlığın tespiti yapılamaz. Buradaki hata varlıkla husûl, sübût ve tahakkuk lafızlarının anlamlarının karıştırılmasıdır. Önermeyle ya da yüklemde bulunma durumunda ortaya çıkan şey bizatihi varlıkla ya da yoklukla özdeş görmek doğru görülmemektedir.[115] Varlık, şayet bir tasavvur olarak görülecekse varlığın kendisinden husule geldiği nefsin de bir tasavvuru olması gerekecektir. Hem varlığın bir tasavvuru hem de tasavvur eden nefsin bir tasavvuru olmuş olacaktır ve iki misil bir araya gelmiş olacaktır. Yani her yönden denk olan şeyler bir araya gelmiş olacaktır. Oysa her yönden denk olan iki şey var olamazlar. Çünkü her yönden aynı olan şeyler ayrıştırılamazlar. Bir şeyin var olabilmesi için diğer şeylerden ayrıştırılması gerekmektedir. Bu durumda tek bir varlık bulunmaktadır.

Îcî, varlığı dıştan gelen bir sûret gibi görülmesini kabul etmez. Varlık, bilgisini hudurî bir bilgi şeklinde kabul etmektedir. Ona göre hudurî bilgi, kendini bilme bilgisine benzemektedir. Kişi, kendini bilir ama kendini bilmenin bir sûreti kişide husule gelmez. Bu sebeple belli bir sûret ve soyutlanmış bir sûret üzerinden mesele temellendirilemez. Yani kendi zâtımızı zâtımızla tasavvur etmemiz gibi. Kendi zâtımızı tasavvur edebilmek için zâtımızın ayrı bir şekilde tasavvuruna ihtiyaç duymamaktayız. Ona göre varlık dıştan gelen bir sûret olarak kabul edilse bile bu

[114] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46.
[115] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/484, 485.

sûretin diğer sûretlerle misil olduğu söylenemez. İki misil meselesinde imkânsız olan şey iki mislin tek mekânda kayım olmasıdır. Oysa nefisle varlık meselesinde ise böyle bir durum mevcût değildir. Çünkü nefsin bir şeye mahâl olması, cevherin bir araza mahâl olması gibi değildir. Cevherin araza mahâl olmasında iki mislin aynı anda birlikteliği imkânsızken nefis için bir imkânsızlık bulunmamaktadır. Çünkü nefsin mahâl olması zihnî bir durumdur iki mislin orada düşünülmesi bir imkânsızlığa yol açmamaktadır.[116]

Eş'arî'yi hariç tuttuğumuzda genel itibârîyle varlık bedîhî olarak kabul edilmiştir. İslâm düşünce geleneğinde Îcî'de dâhil olmak üzere varlığın tanımlanamadığı ortak görüş olarak savunulmuştur. Gelenekteki tartışmalar, varlığın bedîhîyatına değil daha çok varlığın bedîhîyatına getirilen delillere yönelik ve bu bedîhîyatın nasıl olacağı noktasına olmuştur. Genel itibârîyle Platon ve Aristoteles'te bulunan bilginin değerini sofist ve septiklere karşı savunabilmek için bazı bilgilerimizin bedîhî olduğu fikrinin İslâm düşünce geleneğinde de olduğunu müşahade etmekteyiz. Fakat bahsettiğimiz bu filozoflardan farklı olarak bedîhî bilgilere varlık bilgisinin bedâhetini de ekleyerek bedîhî bilgilere bir zemin sağladıklarını gözlemlemekteyiz. Böylece Tanrı'nın varlığı ve âlemin yaratılması noktasındaki teolojik yaklaşımlarına kaynak olan bedîhî önermeleri daha güçlü bir zemine kavuşturdukları söylenebilir.

1.2. Varlık İsminin Müşterekliği

Filozoflar, genel anlamda varlık tasavvuru ile iligili hareket noktası olarak varlık kavramının ele alınarak tahlil edilmesi ile başlatırlar. Onlar, hedeflerine koydukları hahikat bilgisine ancak varlığın tüm yönleri araştırılıp bilinmesi şeklinde ulaşıbileceğine inanamaktaydılar. Bu gelenek Râzî'nin İbn Sînâ'nın eseslerini şerh etmesi ile kelâm ve felsefe arasında meydana gelen yakınlaşmadan dolayı kelâmın gündemine daha sık girmeye başlamıştır.

Varlık kavramı, bütün mevcût olanları kuşattığı için bunları ifade etmede ortak bir şekilde hepsine söylenir. Varlık denilince bu kapsamın dışında hiçbir şey kalmamaktadır. İster zihinde isterse zihin dışında mevcût olsun bunların tamamı varlık kavramına dâhildirler. Dolayısıyla varlık kavramı mevcutların hepsine yüklem olmaktaddır. Ancak varlık kavramı bütün var olanlar için kullanıldığında aynı şey mi

[116] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46.

kastedilir yoksa varlıkların zorunlu, mümkün ve mümteni‘ olma durumuna göre her biri için farklı bir şey mi amaçlanmaktadır? Diğer bir ifade ile Tanrı için varlık denildiğinde ve O’nun yaratıklarına varlık ifadesi kullanıldığında bir düzey ve derece farkı var mı? Yoksa böyle bir durum yok mu? Meseleleri tartışılmış olup bunun sonucunda “mütevâtı” ve “teşkik” kavramları geliştirilmiştir. Şayet lafzın bir anlamı ifade etmesi bakımından bir kelime birden çok manayı ifade ediyorsa ve bu anlamların da farklı düzeyleri bulunuyorsa buna teşkik denmektedir. Dereceli anlamlılıkta liyâkat, öncelik-sonralık ve şiddet-zayıflık şeklinde farklılık göstermektedir. Örneğin ‘‘Allah için vardır’’ ifadesinin kullanılmasıyla mümkün varlıklar için vardır ifadesinin kullanılması farklı düzeylere işaret etmektedir. Çünkü Allah varlığında hiçbir şeye muhtaç değilken mümkün varlıklar varlıklarında Allah’a muhtaçtırlar. Yine Allah’ın zâtı vardır şeklinde zât kelimesini O’na isnat etmemiz ile O’nun ilmi vardır şeklinde bir niteliği isnat ettiğimiz arasında bir derece farkı vardır. Çünkü O’na ait ilim niteliği zâtı sayesinde mevcût olur.[117]

Diğer taraftan bir lafız anlama işaret etme yönünden içine aldığı fertlere aynı düzeyde yükleniyorsa buna mütevâtı denir. Örneğin varlık kavramı, kapsadığı bütün var olanlara eşit olarak yükleniyorsa mütevâtı bir terim olur. ‘‘Allah vardır, Ali vardır ve Ankara vardır’’ denildiğinde var olmak terimi burada mütevâtı olarak kullanılmıştır.

Diğer bir ifade ile lafzî ortaklık, bir lafız farklı kullanımlarda hakikatleri farklı olan anlamlara işaret etmesi anlamına gelirken manevî ortaklık ise bir lafzın tek bir vazı‘ ile çok sayıda fert arasındaki ortak anlamı ifade etmesidir. Bu ortak anlam fertlerin hepsi arasında aynı düzeyde mevcûtsa lafız eşit anlamlı (*mütevâtı‘*), düzeyleri farklı ise anlamı dereceli (*müşekkek*) olur.[118]

Varlıkların bütününü kuşatan bir mutlak varlık mefhumu olduğunu kabul etmeyenler varlık mâhiyet ayırımını da kabul etmemektedirler. Onlara göre herhangi bir şeyin hâriçte tahakkuk eden varlığından başka bir mâhiyeti bulunmamaktadır. Yani şeylerin varlığı ve mâhiyeti ayrı şeyler değildir. Onlar, varlığın şeylere yüklem

[117] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 46,47; Şaban Ali Düzgün, *Kelâm El Kitabı*, ‘‘Varlık’’, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 20-207.
[118] Muhammed Aʿlâ b. Ali et-Tehânevî “iştirâk”, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti’lfünûn ve’l-‘ulûm*, nşr. Ali Dahrûc -Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/202-206; Tehânevî, “teşkîk”, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti’lfünûn ve’l-‘ulûm,* 1/447-449.

yapılabilmesi için onların varlıkla mâhiyeten meydana gelmesi gerekmediğini düşündüler. Bunlar varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu kabul etmeleri ile birlikte hiçbir mevcudun varlığının kendisinden kaynaklı olduğunu iddia etmemişler. Aksine nesnelerin cevher ve arazlardan meydana geldiğini, arazların sürekli yaratılmaları suretiyle âlemdeki döngünün sağlandığını savundular. Diğer taraftan var olanların bütününü kapsayan ve bunların tümünde ortak olan bir mutlak varlık mefhumu olduğunu kabul edenler vardır ki bunlar varlık mâhiyet ayırımını kabul etmektedirler. Yani varlık mâhiyet ayırımını kabul edenler bütün varlıkları kuşatan mutlak varlık kavramını kabul ederken bu ayırımı reddedenler ise bu terimin lafzî bir ortaklık olduğunu iddia etmişlerdir.

Eş'arî, bütün mevcûdatın zatları ile varlıklarının aynı olduğu ve mevcûdatı ifade etmek için kullanılan mutlak varlık kavramının ortak bir anlama gelmediğini bilakis bu kavramlaştırmanın lafzî bir ortaklık olduğunu ileri sürmüştür.[119] Eş'arî'nin bu görüşü, varlık mâhiyet ayırımını kabul etmediği şeklinde yorumlanabilir. Düşünce geleneğinde varlık kavramını ortak anlamlılıkla kullananlar olduğu gibi bu kavramın lafzî ortaklığa sahip olduğunu; ancak anlam ortaklığının bulunmadığını savunanlar da olmuştur. Bu farklı görüşlerin çeşitli sonuçları olmuştur.

1.2.1.Varlığın Mevcûtlarda Ortak Olduğu

Varlık kavramı bütün var olanları kuşattığından, varlık teriminin kaplamına girmeyen herhangi bir şeyden bahsedilemez. Bu kavram zorunlu ve mümkünü içine aldığı gibi mâhiyeti ve arazı da kapsamaktadır. Bu anlamda mutlak varlığın hem zihinde olanları hem de bunun haricinde olanları kuşattığı söylenebilir.[120]

Gazzâlî'den sonra gelen müteahhirûn kelâmcıların çoğunluğuna göre mutlak varlık mefhumu mevcûtlar arasında ortaktır. Mutlak varlık mefhumunun ortak bir anlam ifade ettiğini kabul edenler onun, vâcib ve mümkün varlıkların tamamında mâhiyetten ayrı, ona zâit bir şey olup olmadığı hususunda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bu dönemin kelâmcılarının çoğu, mutlak varlığın ister vâcib ve ister mümkün olsun var olanların tamamında mâhiyetlere zâit olduğu fikrine sahiptirler.

[119] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/307.
[120] Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlı Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 15; Kalın, *Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 90.

Meşşâî filozoflar ise varlığın mümkünlerde mâhiyete zâit, Vâcib olanda ise zâit olmadığı; yani Vâcib'in zâtı ile varlığının aynı olduğu fikrini ileri sürmüşlerdir.[121]

Cürcânî'nin verdiği bilgiye göre Mu'tezilî kelâmcı Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve filozoflar hâriç Mu'tezilî düşünürler ile Eş'arî kelâmcıların ekseriyetine göre varlık mefhumu var olanlar arasında mânen ortaktır.[122] Varlık kavramının mânen ortak olması, var olanların yok olmayıp mevcût niteliğini paylaştıkları anlamına gelir. Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bu konuya giriş kısmında varlığın mânen ortaklığı fikrini o kadar tereddütsüz bir şekilde kabul edip savunur ki bu hususu bedîhî bilgi çeşidi olarak gördüğü izlenimini vermektedir.[123]

Îcî, varlık isminin ortaklığını savunurken bir dizi delil ileri sürmektedir. Birincisi, o, varlığın ortaklığı kabul edilmezse varlığın kendisinin varlığından da emin olunmayacağı fikrini ileri sürmektedir. Çünkü varlığın bu durumda ya kendisine ait özellerle özdeş olması ya da bu özellere özgü olması ihtimallerinden birisine sahip olması gerekecektir. Bu durum varlığın hem zâtî hem de arızî olan özellerinin yok sayılmasını gerektirdiği gibi kendisinin de yok olduğu varsayımına yol açacaktır. Bu durumda mevcûdatın zâtî ve arızî özellerinin ötesinde diğer mevcûtlarla mânen ortak bir varlığı olmalıdır. Cürcânî ise hâriçteki herhangi bir varlığa ait özelleri ile ilgili bir tereddüt bulunması veya bunun hâriçteki varlıktan tamamen yok olmasının varlık inancını yok etmeyeceği görüşünü savunmaktadır. İkincisi; Îcî, varlığın zorunlu, mümkün, cevher ve araz şeklinde taksim edilebilmesinin varlık niteliğindeki ortaklıklarına dayandığını ifade etmektedir. Yani bölünmeye kaynaklık eden ortak oldukları varlık kavramıdır. Îcî, bu bölünmenin göz (ayn) terimindeki gibi (hem kaynak hem de göz anlamında) lafzî ortaklığa dayandırılamayacağını iddia etmekte ve buradaki bölünmenin aklî olduğunu ifade etmektedir. Râzî'ye göre bir şeyin vâcib, mümkün, cevher ve araz olduğu bilinmeden onun var olduğu biliniyorsa bu demek oluyor ki varlık bu bilgileri öncelemektedir ve bunlarla birebir özdeş değildir. O, kişinin herhangi bir mevcûdun mümkün, vâcib, cevher, araz ve mütehayyiz gibi özellikleri taşıyıp taşımadığı ile ilgili görüşü değişse bile var olduğu ile ilgili görüşlerinde bir değişikliğin olmayacağını ifade etmektedir.

[121] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/308.
[122] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/488.*
[123] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/106.

Şu hâlde mutlak varlık kavramının bütün varlıklarda ortak bir anlamda olması gerekmektedir.[124]

Cürcânî, varlığın mevcûtlardaki ortaklığının lafza dayalı olmadığını; çünkü lafza dayalı ortaklıklığın vaz'ı bilmeye dayandığını ve her dile göre farklılık gösterebildiğini ifade etmektedir. Bu taksim ve sınırlama aklî olarak değil vaz'a dayalı olarak yapılmaktadır. Üçüncüsü, mutlak yokluk ve mutlak varlık taksiminden varlığın müşterek olduğu ifade edilmektedir. Râzî'ye göre en apaçık önerme ''bir şey ya var ya da yoktur'' şeklindeki önermedir. Yani bir şeye yoktur denildiğinde vardır denilemez ve bir şeye vardır denildiğinde de yoktur denilemez. Bu apaçık önermeye göre yokluğun karşıtı varlıksa ve herhangi bir şeye yoktur denilemiyorsa zorunlu olarak varlık yükleminin altına girmesi gerekmektedir. Yoktur yüklemini almayan her şeyin var yüklemini zorunlu olarak alması gerekiyorsa o halde yok yüklemini almayan her şeyde varlığın ortak olduğundan bahsedilebilir. Cürcânî, mutlak yoklukta ayrışma ve çoğalma olmadığı gibi onun karşıtı olan mutlak varlıkta da ayrışma ve çoğalmasının olmadığını ileri sürmektedir. Yani "şey ya vardır ya da yoktur" önermesindeki tasdik aklî bir taksime dayanmaktadır. Ancak Îcî, kurguladığı bir cevapta mutlak yokluk ve mutlak varlık gibi bir taksimden varlığın müşterekliğinin ispatlanamayacağını ifade etmektedir.[125]

Dördüncüsü; Îcî, düşüncelerine değer verdiğini belirttiği bazı kimselerden varlığın anlam açısından ortak olduğu ile ilgili bir bilgi geldiğini ifade etmektedir. Îcî, bu kişilerden övgü ile bahsettiğine göre onların görüşüne katılmaktadır ve naklettiği bilgiyi de güvenilir bulmaktadır. Îcî'ye göre dışta oluş açısından mevcûtlar arasında ortaklık bu mevcûtlarla ma'dûm arasında bulunmamaktadır. Yani mevcûtların hâriçte bulunma itibâriyle bir ortaklıklarının olduğunu, ancak mevcûtla ma'dûm arasında ise böyle bir ortaklığın olmadığını ifade etmektedir.[126] Râzî, bir mevcûtla diğer bir mevcûdun birbirlerine nispet edilmesi esnasında aralarında ya ortaklık ya da bir yakınlık meydana geldiğini belirtmektedir. Ancak Râzî, bunun benzeri bir durumun mevcûtla ma'dûm arasında meydana gelmediğini ve bunun mevcûtlar arasında bir ortaklığın olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir. O,

[124] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46,47; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/106-108; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/490-496.*
[125] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46-47; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/106-108; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/490-497.
[126] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46,47.

mevcûtların lafız itibâriyle ortaklığını değil mânada ortaklığını kabul etmektedir. Cürcânî varlığın mânen ortak olduğunu bir örnek üzerinden şu şekilde izah etmektedir: Her ikisi de mevcût olan karalık ve aklık arasında hâriçte oluş açısından bir ortaklıkları bulunmaktadır. Bu ortaklık onların isimdeki müşterekliğinden kaynaklanan bir şey değildir. Çünkü lafzî ve vaz'ı dikkate almadığımızda da bu mâna ortaklığı devam etmektedir.[127]

Beşincisi; Îcî bu maddede de faziletli kişinin konu hakkındaki görüşünü dile getirmeye devam eder. Bir kimse varlığın ortak olmadığını iddia ediyorsa aslında farkına varmadığı bir şekilde varlığın ortak olduğunu itiraf etmektedir. Çünkü her bir varlığın mutlak varlık kavramında ortak olmadığı kararını verebilmek için bütün mevcûdatı kapsayan ortak bir mefhum tasavvur edilmesi gerekmektedir. İşte bu ortak mefhum tasavvuru varlığın ortaklığının işaretidir. Şayet varlık ortak olmasaydı bu iddiasına herhangi bir delil getiremezdi. Bu durumda mevcûtların sayısı kadar delile ihtiyaç duyulacaktır[128]

> Cürcânî'ye göre, hâsılı, delil tek olup çok şeyi içerdiğinde iddianın da genel olup o çok şeyi içermesi gerekir. İddianın söz konusu çokluğu kuşatması ise ancak hepsini kuşatan tek bir anlam alındığında olur. Çünkü böyle olmasaydı o çokluktan özel olarak her birine değinmek gerekirdi. Varlığın ortak olmadığını söyleyen kimsenin hükmü hiç kuşkusuz tek bir varlıkla sınırlı değildir, aksine her varlığı kuşatmaktadır. Eğer varlık mefhumu farklılaşsaydı bu kimse, mâhiyetlerin varlıklarından her biri hakkında onun ortak olmadığını kanıtlamaya gerek duyardı. Çünkü tek bir delilin, çokluktan her birinin özelliği bakımından o çokluğa örtüşmesi imkânsızdır. Fakat o, varlığın ortak olmadığına dair delilinin her varlığı içerdiğini itiraf etmektedir. Dolayısıyla onun bütün varlıkları içeren tek bir anlam tasavvur etmesi gerekir. Oysa o kimse, o anlam hakkında olumlu ve doğru bir hüküm vermiştir. Bu hüküm ise onun ortak olmadığıdır. Şu hâlde o anlamın, tahakkuk etmiş olması gerekir. Dolayısıyla o kimse, varlığın ortak olduğunu itirafla yüz yüze kalmıştır. [129]

Îcî'nin belirttiğine göre varlığın ortak olduğu görüşünü taşıyanlar altıncı madde de; ''şayet mevcûdat varlık isminde ortak bir anlamda birleşmeseydi vâcib ile mümkün arasında bulunan farkın belirlenmesinin imkânı olamayacaktır'' görüşünü savunmuşlardır. Diğer bir ifade ile vâcible mümkünün bir farkı kalmayacaktır. Bir şey hakkında bu ya vâcibtir ya da mümkündür dediğimizde burada ortak bir anlamı ifade eden varlık kastedilmiş olur. Yani vâcible mümkün varlık olmaları yönünden

[127] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/106-108; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/490-498.
[128] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 46-47.
[129] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/490.

ortak bir anlama sahiptirler.[130] Buna binaen Râzî, varlık bilgisinin bedîhî olmasının varlığın bütün mevcûtlarda mânen ortak olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Şayet her şeyin varlığı mâhiyeti ile aynı olursa varlığın da mâhiyet gibi bedîhî olmadığı sonucu çıkacaktır.[131]

İsmail Gelenbevî (öl.1205/1791), Allah ile mahlûkâtı arasında varlık olma açısından bir ayırım yapılması ve farklarının belirlenmesi gerektiği gibi Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ayrılığın tespit edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak ona göre Allah'ın ne tür varlık olduğunu ifade etmede bazı zorluklarla karşılaşılmaktadır. Gelenbevî varlığın zorunlu varlığa yüklem yapılmasıyla mümkün varlığa yüklem yapılması farkını ''güneş ışık saçıcıdır'' ve ''ışık ışık saçıcıdır'' örnekleri üzerinden izah etmiştir. İlk örnekte güneşin ışık saçması yüklemi güneşin asli özelliği ve zâtîsi olmayıp zâit bir özelliktir. Bunun gibi haricî dünyada herhangi bir mümkün varlık için örneğin ağaç için ''ağaç vardır'' dediğimizde bu vardır ifadesi ağacı da kapsar; çünkü vardır ifadesi ağacın zâtî özelliği değildir. Bu ağaca vardır yükleminin atfedilmesiyle ağaç mutlak varlıktan pay almış olmaktadır ve mutlak varlık kaplamına dâhil olmaktadır. İkinci örnek ise ''ışık ışık saçıcıdır'' önermesidir. Buradaki ışık saçma özelliği ışığın kendi özünden kaynaklanmaktadır, başka bir ışıkla nitelenme durumu bulunmamaktadır. Yani ışığın ışık saçması kendi zâtından kaynaklanmaktadır. Gelenbevî varlık kavramının zorunlu varlığa isnat edilmesini ''ışık ışık saçıcıdır'' önermesine benzetmektedir. ''Tanrı mevcûttur'' ifadesindeki kasıt Tanrı'nın mutlak varlıktan pay alması değildir. Bu ifadedeki mevcûttur yüklemi Tanr'nın zâtî özelliği olarak görmek gerekir. Çünkü O, varlığını başkasından almamaktadır. Varlık O'nun zâtî özelliğidir.[132] Sonuç olarak Îcî'ye göre ikinci ma'kullerden olan varlık kavramı hem varlığı zorunlu olan ve varlık niteliğini başkasından almayan Vâcib için kullanılmaktadır hem de varlığı mümkün olan ve varlığı başkasına dayanan mevcûtlar için kullanılmaktadır. Ancak Vâcib, mümkün varlıklara varlık veren olduğu için O'nun için varlık kavramı daha öncelikli ve kapsayıcı olmaktadır.

Yukarıdaki delillerde görüleceği üzere metafizik bilginin imkânı varlık teriminin kabulüne dayanmaktadır. Mevcûdat hakkındaki nihaî bilginin son sınırını

[130] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 47.
[131] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/108; Beyzâvî Kadı, *Tavâliü'l-envâr min metali'il inzar*,78.
[132] İsmail Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celal,* (Matbaai Âmire, 1900/1317), 1/239-240.

bize veren varlık terimi kabul edildiğinde genel hükümlerimizin temellendiğinden bahsedilebilir. Bu nedenle Îcî gibi düşünürler her hâlükârda bu terimin varlığının kabulünü gerekli görmüşlerdir. Bu nedenle onlar, varlık teriminin genel hükümlerimize zemin olabilmesi için bütün mevcûdatta müşterek olmasını düşünmüşlerdir. Onlar, varlık terimi üzerinden yakalanan genel hükümleri mevcûdatla ilişkiledirler. Mevcûdat hakkındaki hükümlerimizin doğruluğu bu itibârla varlık teriminin müşterekliğine bağlıdır.

1.2.2. Birin Tanımı

Bir şey için "birdir" ifadesi kullanıldığında bundan ne kastedildiği önem arz ettiği için bu konu felsefe-kelâm âlimleri tarafından tartışma meselesi yapılmıştır. "Bir" ifadesinden sıra sayılarının ilk sayısı kastedilebildiği gibi parçalanmayı, cüzlere sahip olmayı kabul etmeyen; eşi ve benzeri bulunmayan anlamlarında da kullanılabilmektedir.

Varlığın tarifinin yapılıp yapılamayacağı konusunda ihtilaf olduğu gibi ‘‘bir’’in de ta'rifi ile ilgili bir kısım farklı görüşler bulunmaktadır. Îcî, birin hükümlerinin çoğunda varlıkla benzerlik gösterdiğini belirtmiştir. Nasıl varlık apaçık olması sebebiyle tanımı yapılamıyorsa aynı şekilde birlik de tanıma ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü genel hususlarda varlıkla eşit özelliklere sahip olan şeylerin kısır döngüye düşmeden tanımlarının yapılmasının imkânı bulunmamaktadır. Eğer birin tanımı yapılmak istenirse bu ancak yine kendisi ile tanımlanacaktır. Îcî'ye göre birlik ve çokluğun bilgisi bedîhîdir ve bunların bir tanıma ihtiyaçları bulunmamaktadır. Buna rağmen birliğin bazı tanımları yapılmıştır.[133] Îcî, birliğin bulunduğu şeye göre türlere ayrıldığını ve her türün bir isminin bulunduğunu belirtmiştir. Buna göre türsel mâhiyette ortak olanlar mütemâsil; cinste mâhiyet ortaklığı olanlar mütecânis; nitelikte mâhiyet ortaklığı olanlar müteşâbih; nicelikte mâhiyet ortaklığı olanlar müsâvî; şekilde ortaklığı olanlar müşâkil; konumda birlik sahibi olanlar mühâzî, tarafta birlik sahibi olanlar mütâbık, nispette birlik sahibi olanlar münâsib olarak nitelenmektedirler.[134]

Ancak bazı düşünürler tarafından yapılan ‘‘birin’’tanımları Râzî tarafından çeşitli yönlerden eleştiriye maruz kalmışlardır. Bu tanımların bir kısmı şu şekildedir:

[133] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 79.
[134] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 80.

‘‘Bir hiçbir yönden bölünmeyendir ve tek olandır.’’ Râzî’ye göre bu birliğin tanımı çokluk temel alınarak yapılan bir tanımdır. Çokluğun tanımı için de ‘‘birlerin toplamıdır’’ denilmektedir. Bu durumda ‘‘bir’’ çokla tanımlandığı gibi ‘‘çok’’da birle tanımlanmış olmaktadır. Sayı için de ‘‘o birlerin bir araya gelmesiyle meydana gelmiş çokluktur’’ denilmektedir. Çokluk da sayının kendisidir. Buna göre çokluk birlikle, birlik çoklukla tanımlandığı için ortaya bir kısır döngü çıkmaktadır. Sayının diğer bir tanımı ise belli bir tertipte göre ayrıma tabi tutulmuş kemiyettir. Râzî bu tanımı da doğru olarak görmemektedir. Çünkü kemiyetin tanımı yapılmak istendiğinde ‘‘kendisinden sonra birin farz edilebildiği bir şeye kemiyet denir’’ şeklinde yapılmaktadır. Daha önce olduğu gibi burada da kemiyet tanımlanırken sayı kullanılmaktadır. Sayı da tanımlanırken kemiyetle tanımlanmaktadır. Bu tanım yöntemi de kısır döngüye yol açmaktadır. Biri tanımlarken ayrıklık (infisal) ve tertip ifadelerini kullandığımızda da birin tanımında yine sayıya başvurmuş oluruz. Râzî tanımlama yaparken birlikle çokluğun birbirleriyle tanımlanmasında kısır döngü oluşmaması için bir çözüm ortaya koymuştur. Buna göre önce çokluk hayal edilir; çünkü hayal mahsus olandan elde edilmektedir ve mahsus olanda çokluk bulunmaktadır. Birliğe gelince o salt aklî bir şeydir. Akıl ise eşya ile ilgili ilk yaptığı şey ise onları bir taksime tabi tutmaktır. Bundan sonra birlik hakkında bir kanâata sahip olabilmektedir ve akabinde eşyayı farklı şekillerde sınıflandırabilmektedir. Râzî birlik bilgisinin bedîhî olduğunu iddia etmesiyle birlikte bunun çoklukla tanımlanmaya çalışılmasını hayalî bir anlam olan çokluğu birliğe bir tenbih olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre çokluğun birlikle tanımlanmasına gelince hayalî bir anlamı aklî bir manâ ile tanımlanmasıdır ve bu hususa bu şekilde bakılırsa bir kısır döngü söz konusu olmaz.[135] Yani Râzî’ye göre birlik ve çokluğun tanımı yapılırken kısır döngüye düşüldüğü zannedilse de de aslında böyle bir problem bulunmamaktadır. Çünkü birlik aklî bir manâ iken çokluk ise hayalî bir manâdır. Birlik tanımlanırken çokluğa başvurulmasının nedeni aklî bir manâya hayalî bir şeyle tenbihte bulunmaktır. Çokluğu tanımlarken birliğe müracaat edilmesinin sebebi aklî bir manâ üzerinden hayalî bir şey tanımlanmış olur. Bu sebeple kısır döngü meydana gelmemektedir.

[135] Râzî, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,* 1/173; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/768.

Cürcânî, *Mevâkıf*'ın müellifi Îcî'nin ‘‘birlik’’ ve çokluğun’’ tanımlarını yapmamış olmasının sebebi olarak ‘‘o hangi gerekçelerle varlık bilgisinin bedîhî olduğunu kabul etmişse aynı gerekçelerle de ‘‘birlik’’ ve çokluk’’la ilgili bilginin de bedîhî olduğuna inandığı için’’ tanımlarını yapmadığını ifade etmektedir. Cürcânî birlik bilgisinin zorunlu olarak tasavvur edilen "benim birliğim" bilgisinin bir cüzü olduğunu "benim birliğim" bedîhî olunca ‘‘birlik’’ bilgisinin de bedîhî olduğunu ileri sürmektedir. Bunun yanında Cürcânî her akıl sahibi bireyin bir istidlal ve nazar faaliyetinde bulunmadan kendisinin bir olduğunu rahatlıkla bilebileceğini ifade etmektedir.[136]

Cürcânî, birlik ve çokluğun hangisinin daha bedîhî olduğu hususunu da bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bazısının çokluğun daha bedîhî olduğunu söylerken diğer bir kesimin de birliğin daha bedîhî olduğunu iddia ettiklerini savunur. Hatta onlara göre çokluğun bedîhî olması bile birliğe dayanmaktadır. Onlara göre, birliğin bilinmesiyle birlikte çoklukta bilinebilmektedir çünkü birliği nefsin kendisi idrak etmektedir. Nefsin kuvveleri yoluyla değil bizzat nefsin kendisi idrak eder. Bu sebeple birlik bilgisi daha bedîhîdir fikrine sahiptir. Çokluğun daha bedîhî olduğunu söyleyenlere göre ise kişi önce çok olanı nefsin aletlerinde idrak etmektedir. Onlara göre çokluk idrak edilmeden birliğin idrak edilmesi gerçekleşemez. Yani birliği de çokluğu da idrak eden nefistir. Ancak birliğin idraki nefiste meydana gelen şeyin ilişeni iken çokluğun idraki ise alette meydana gelen şeyin ilişenidir. Bu sebeple birliğin idraki çokluğun idrakinden daha açıktır.[137]

Îcî'ye göre ‘‘Bir’’ mâhiyet olmadığı için mâhiyetle özdeş değildir.[138] Îcî, mâhiyetle birlik ve çokluğun aynı olmadıkları gibi çoklukla varlığın da özdeş olmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre mâhiyete birlik ilişebilmektedir; ancak mâhiyet hâriçte fertlere dönüştüğünde kendisinde bir çokluk meydana gelmektedir. Çokluk ona zâtî anlamda mâhiyeti itibâriyle ilişse bile mâhiyet daha zâtî bir birlik içerdiği için çokluk mâhiyetle özdeş olamaz. Birlik mâhiyete zâtî itibâriyle iliştiği için çoklukla mâhiyet özdeş olmadığı gibi çoklukla varlık da özdeş olamazlar. Çünkü çok olan şeyler mevcûtsa bunlar çokluklarını yitirdiğinde var olmamaları gerekir. Oysa bunlar varlıklarını sürdürmektedirler. İbn Sînâ öncesi dönemde

[136] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/768.*
[137] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/768.*
[138] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,78.

mevcutlar arsındaki mertebe farklılığı birlik ya da çokluk içermesi üzerinden belirlenmekteydi. Birlik içeren şeylerin mertebe olarak daha üstte olduğu düşünülüyorken çokluk içeren mevcutlar ise daha düşük mertebede oldukları kabul edilmekteydi. Fakat İbn Sînâ'nın mevcutların meratibini varlık ve mâhiyet üzerinden yeniden tanımlaması bir ve çokluğun işlevini devre dışı bıraktı. Sonraki dönemlerde birlik ve çokluk Uumûr-i âmme olarak kabul edilse bile şeylerin zatını belirleyen bir şey olarak değil de zatlara ilişen bir araz olarak tanımladılar. Îcî'nin bir ve çoğa yönelik yaklaşımının İbn Sînâ sonrası dönemden çok farklı olmadığı söylenebilir.[139]

Birlik ancak mâhiyete ilişen bir şey olarak görülmektedir. Çünkü birin bir mâhiyeti olduğu iddia edilirse ''birin'' de bir birliğinin olması gerekecektir. Bir kendisine de zâit olması durumu meydana gelecektir. Yani birin bir şeylere zâit olduğu iddia edilmesi hâlinde aynı şekilde kendisine de zâit olduğu sonucuna götürecektir. Birin de bir mâhiyetinin olduğu ve bu mâhiyete ilişen ''birin'' olması hâlinde bu sürekli tekrar ederek teselsülle neticelenecektir. Râzî ise ''birin'' bir olmak dışında bir mâhiyetinin olmadığını ifade etmektedir.[140] Bir şeyi tanımlayıp açıklarken teselsüle düşmemek gerekmektedir. Çünkü teselsülle birlikte mesele belirsiz ve açıklanamaz hâle gelmektedir. Birliğin kendisi herhangi bir şeyin mâhiyeti ile özdeş olmadığı gibi mâhiyetinin parçası da değildir. Yani ''birlik'' iliştiği şeyin ne cinsidir ne faslıdır ve ne de türüdür.

1.2.3.Varlık ve Birlik Arasındaki Fark

Genel kavramlardan olan ''birliğin'' şeylere yüklenmesinin neyi ifade ettiği ile ilgili öteden beri önemli tartışmalar olagelmiştir. Bunların cins olup olmadığı, mâhiyet olarak nitelenip nitelenmeyeceği ya da mâhiyete ilişen bir şey olup olmadıklarıyla ilgili farklı bakış açıları ve yaklaşım tarzları bulunmaktadır.

Îcî'ye göre bir şeyin varlığı ile birliğinin özdeş görülmesi halinde bu şey bölündüğünde varlığının yok olması gerekecektir. Halbuki bölünen bir şeyin sadece birliği yok olmaktadır. Ancak bölünen şeyin varlığı yok olmaz. Örneğin bir tane elma çeşitli cüzlere bölündüğünde bir bütün olan elmanın birliği yok olurken elma olma özelliğini ve varlık olmasını korumaya devam etmektedir. Bu itibârla Îcî'ye

[139] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,78.
[140] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/171-175

göre bir şeyin varlığı ile birliği aynı değildir. Îcî'nin varlıkla birliği bu şekilde birbirinden ayrıştırması ve bölünen her şeyin varlığını yitirmemesi iddiasına yönelik itiraz sadedinde örnekler ortaya koymak mümkün görünmektedir. Örneğin sayılarda veya canlılarda parçalara ya da organlara bölünmenin o şeylerin varlığını yok edeceği söylenebilir.[141] Cürcânî varlığın yüklendiği her şeye birliği de yükleyerek özdeş yapılmasına ve birliğin zâtî ve arızî yüklenmesine imkânı yönünden eleştiri yöneltmektedir. Ona göre birliğin hem zâtî olarak yüklendiği ve hem de arızî olarak yüklendiği hâller vardır. Oysa varlık kavramı için bunu söyleme imkânı bulunmamaktadır. Varlık kavramı bütün var olanlara zâtî bir şekilde yüklenmektedir.[142]

Düşünürler birliğin ilkesine ulaşmak için birlikle ilgili yapılmış tanımları farklı açılardan nesnelere uygulamışlar. Bununla onlar hem birliğin nesnelere yüklenebileceğini hem de uygulanan nesnenin birlik türünün ne olduğunu tespit etmeyi hedeflemiştir. Onlar, sekiz birlik türü olduğunu ifade etmektedirler. Birincisi, eş anlamlı isimlerin bir olmasıdır. Örneğin kırmızı ve al eş anlamlı oldukları için bir oldukları ifade edilir. Çünkü bunlar farklı anlamlara işaret etmemektedir. İkincisi, eş sesli isimlerin birlik oluşturmalarıdır. Örneğin göz kelimesi, görme organı, suyun çıktığı kaynak ve casus anlamlarına gelmektedir. Kelime tek ve ortakken anlamı ise çoktur. Bu üç anlam tek bir isimle ifade edilebilmektedir. Üçüncüsü, maddenin ve unsurun bir ama bundan yapılan şeylerin birden çok olmasıdır. Örneğin demir madeni unsur olarak bir olmasına rağmen bundan çeşitli şeyler yapılır ama unsurları bir olduğu için bunlara birlik yüklenebilmektedir. Yapıldıkları ilk unsurun bir ve ortak olmasından bunlara birlik ifade edilmektedir. Dördüncüsü, bilfiil ya da bi'lkuvve bölünmesi mümkün olmayan şeyler birlikle nitelenmektedirler. Bu birlik gurubundaki şeyler ya sertliklerinden ya da çok küçük olduklarından bölünememektedirler. Örneğin zaman ne kadar bölünürse bölünsün yine zaman olarak kalmaktadır. Bölünmeler sonucunda bunların doğal halleri değişmemektedir. Beşincisi, bilfiil bölünebilen ancak bu bölünme esnasında ortaya çıkan cüzleri itibâriyle zâtî özelliğini kaybeden birliklerdir. Buna örnek olarak insan gösterilebilir. İnsan parçalara bölündüğünde her parçası insan olarak isimlendirilemez. Buna bir

[141] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 78.
[142] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/764-768.

yüklenmesinin nedeni zâtî özelliğinin bölünmeyi kabul etmemesidir. Çünkü insan bölündüğünde her parçası insan olma niteliğine sahip değildir. Altıncısı, bitişiklik özelliğine sahip olmadığından bölünmesi mümkün değildir. Bu birlik çeşidinin üç özelliği bulunmaktadır. Bitişiklik özelliği göstermez. Herhangi bir konuma sahip değildir ve ortağı bulunmamaktadır. Buna örnek olarak sayısal bir ile seslerin harfleri gösterilmektedir. Sayısal birin ve harfin boyutları ve sonları olmadığından bitişiklik özelliğini göstermezler. Bu sebeple bunlara birlik yüklenmektedir. Yedincisi, bölündüğünde ortaya çıkan parçaları ne kendisine ne de bir başkasına benzemeyen birlik türüdür. Buna örnek olarak nokta ve ân gösterilmektedir. Çizginin sınırı olan nokta, tek boyuta sahip olan çizginin son bulduğudur; ancak kendisinin boyutu bulunmamaktadır. Bu sebeple bu nokta ne çizginin bir parçasının ne de başka bir şeyin misli değildir. Ân ise geçmişle gelecek arasında bulunmaktadır. Zaman bitişik bir nicelik ancak ân nicelik olarak görülmemektedir. Sekizincisi, tümel olmasına rağmen birlik olup bölünmemektedir. Buna kilo örnek verilmektedir. Bunun kendi içinde bir birliği bulunmaktadır. Bu çeşit bölünürse bütünlüğü bozulmaktadır.[143]

Varlık ve birliğin farklı oldukları iddiasına Râzî'nin kurguladığı bir itiraz bulunmaktadır. Bu itirazın bir benzeri farklı cümlelerle kendisinden sonra gelen Îcî ve Cürcânî'nin eserlerinde de görülmektedir. Bu itiraz şu şekilde ifade edilebilir: Bazıları, her varlığın hüviyeti ve hususiyetleri vardır ve bu hususiyetler onun varlığı ve birliği olduğu için varlık ve birlik aynı anlamın iki farklı lafızları olduğunu iddia etmişlerdir. Bundan dolayı bir şeyin birliği varlığı olduğu gibi varlığı da birliğidir ve çokluğun kendisine birlik ilişmektedir. Onlar, aslında görülen çoklukların bir olduğunu ifade etmişlerdir. Îcî kurguladığı diğer bir itirazda ise varlıkla birliğin aynı olduğunu, çünkü çokluğun çokluk olması itibâriyle hususiyeti ve başkasından ayrışması bulunmaktadır. Ona göre şayet çokluk bu özelliklere sahip olmasaydı var olamazdı. Buna göre çokluğun bir mevcûdiyeti bulunuyorsa o da birdir. Yani her mevcûdun bir birliği olduğu gibi çokluğun da bir birliği bulunmaktadır. Bu durumda varlıkla birlik aynı şeylerdir. Bu itirazları detaylarıyla ortaya koyduktan sonra kendisine ait asıl görüşünde ise Îcî, varlık ve birliğin aynı olmadığı bilakis bunların

[143] Ya'kûb b. İshak Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, thk. Ahmed Fuad el-İhvanî, (Kahire: Daru ihya-il-Kutbü'l Arabiyye, 1948/1367), 135-139; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Daru'l Maarıf, 1961/1381), 341-343; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm,*94; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 66-68.

farklı şeyler olduğu tezini savunmaktadır. Çünkü çokluğun bir varlığı bulunmaktadır ve hiçbir çokluk, çokluk olması itibâriyle bir değildir. Buna göre her varlık birlik olmadığı gibi birliğin kendisi de varlıktan farklı bir şeydir.[144]

Râzî, Cürcânî ve Îcî gibi düşünürler birliğin çokluğa iliştiğini kabul etmektedirler. Bunla beraber onlar, bu ilişmenin olması ile birlikte çokluğun aynı şey oldukları anlamına gelmediğini savunmaktadırlar. Örneğin on sayısı cisme iliştiği gibi başka şeylere de ilişmektedir. Birlik de ona on olması itibâriyle ilişmektedir. Burada iki şey bulunmaktadır, çokluk ve onun iliştiği şey. Çokluk mevzu'a ilişirken birlikte çokluğa ilişmektedir. Çoktaki birlikler bu çoklukla çelişmemektedir. Çelişme, şayet bunların mevzu' aynı olursa vuku bulacaktır. Oysa burada mevzu' birliği meydana gelmemektedir. Cevherin mevzu'una gelince hem birlik hem de çokluk ilişmektedir. Çünkü birlik ve çokluk cevherin kendisi değildirler bunlar arızlarıdırlar, bu sebeple aynı şeye ilişmeleri bir imkânsızlığa yol açmamaktadır.[145]

Mutlak varlık, varlık olması bakımından ne zihindeki mâhiyetle bizzat özdeştir ne de hâriçteki (aynî) varlıkla özdeştir. Yani mutlak varlık cins olmadığı gibi dıştaki şeylere ilişen bir araz gibi de değildir. Bu durumda mutlak varlık hem dıştaki varlıkta bulunabilmektedir hem de mâhiyette bulunmaktadır. Çünkü mâhiyetin zihindeki husulüne varlık denildiği gibi hâriçte (ayanda) husulüne de varlık denilmektedir. Bu itibârla mutlak varlığın zihinde ve hâriçte bulunduğu kabul edilse bile mahâlli zihin olmadığı gibi hâriç de değildir. İşte mutlak varlık gibi genel kavramlardan olan birlik için de ne düşünülebileceği ile ilgili Râzî belki de kendisini bir gerilim içinde hissetmektedir. Acaba birlik de mutlak varlık gibi mi değerlendirilmelidir? Birlik ve varlık özdeş olarak mı görülmelidirler? Çünkü bazı felsefeciler tarafından Tanrı'nın birliği ile varlığı arasında bir özdeşlik kabul edilerek Tanrı'nın zâtının varlık olduğu şeklinde bir iddia bulunmaktadır. Bu sebeple Tanrı'nın birliği iddiası ile O'nun zorunlu olarak mutlak varlık olması gerektiği gibi bir sonuca gidilmektedir. Râzî'nin varlıkla birliğin aynı anlama gelmediğini iddia ederek, ilâhiyata dair şu sonuca varmak istediği ileri sürülebilir: Varlık ve birliğin aynı şekilde yüklenemediklerini ve bunların ikisinin de cinsinin olmadığı ancak

[144] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,78-80; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm*, 94.
[145] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/171-172; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 78-79; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/764-766.*

varlık daha üst ve daha kuşatıcı bir kavram olup birlik bu anlamda varlık gibi veya ona özdeş olarak görülemez.[146]

Îcî'ye göre varlık neye ilişiyorsa birlik de ona ilişebilmektedir. Çünkü her mevcût birliğe sahiptir. Hatta o, daha ilerisini ifade ederek çokluğun kendisinin bile birliğinin bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre çoğun değil çokluğun bir birliği bulunmaktadır. Îcî, birlikle çokluğun mukâbil olmaları ile bir araya gelmeyecekleri anlamına gelmediğini belirtmiştir. Bir şey çokluk içeriyorsa birlik olamaz, aynı şey birlik içeriyorsa çokluk olmaz. Ancak çokluğun kendisine ait birliği bulunmaktadır. Bu sebeple bunların mevzu'ları bir olmadığından hiçbir şekilde bir araya gelemeyen ve ilişmeyen anlamında bir mukâbillikleri bulunmamaktadır. Çok olması itibâriyle birlik ilişmemektedir; ancak çokluk olması itibâriyle birlik ilişebilmektedir. Çünkü her çokluğun toplamının bir birliği bulunmaktadır. Buna göre birlikle çokluk bir araya gelebilmektedirler. Bunda bir sakınca olmadığı gibi bir çelişki de meydana gelmez.[147] Bunu biraz daha açmak istediğimizde şunu ifade edebiliriz: Herhangi bir şeyde çoğu görmekle çokluğu görmek arasında fark bulunmaktadır. Örneğin çoğu on ağaçta görmekle bizzat çokluğu ağaçtan bağımsız olarak görmek arasında fark bulunmaktadır. On tane ağaçta olması itibâriyle birlik arızî iken on ağaçtan bağımsız olarak çokluk değerlendirildiğinde ondaki birlik zâtî olarak vardır. Çokluk içinde şunlar ifade edilebilir: Bir şeylerin çok olması için bölünebilmeleri gerekmektedir. Bir şeylerin bölünebilmesi ve çok sayıda olması şeklinde çoğun ilişmesi buradaki çokluk arızî olurken ancak bir çokluktaki birlerin arızî olarak bir araya gelerek oluşturduğu çoğu değil de ondaki birlerden bağımsız olarak bizzat çokluğu düşündüğümüzde çokluk zâtî bir şekilde bulunmaktadır.

Râzî cismin hüviyeti, taşahhusu ve taayyünü ile birliğinin aynı olup olmadığı konusunda çeşitli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre madde tek olunca cisimde tek, madde çoğalınca cismin de çoğalması gerekmektedir ve bir şeyin tekliği gittiğinde hüviyeti de gidiyorsa maddenin yokluğa arız olması gerekecek ve bu başka bir maddeye ihtiyaç duyacaktır. Buna göre ihtiyaç sonsuz bir şekilde devam edip teselsüle neden olacaktır. İster cisim tek olsun isterse bölünerek çoğalsın onun hüviyeti ve taayyünü devam etmektedir. Bu da cismin hüviyetinin birliğinden farklı olmasını gerektirmektedir. Çünkü bölünmesine rağmen hâla hüviyeti değişmeden var

[146] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/171-185.
[147] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 78-79.

olmaya devam etmektedir. Râzî, birliğin hüviyet olduğunu ve mahsus cisimlerin sonsuz bir şekilde bölünemeyecek cüzleri bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre şayet cisim sonsuz bir şekilde bölünecek cüzlere sahipse bu gerçek birlik olmayacaktır. Çünkü gerçek birliğe sahip olan cisim bölünmeyi kabul etmemektedir.[148] Râzî hüviyetle birlik arasında bir ilişkinin olduğunu kabul etmektedir; ancak ona göre bunlar birbirlerinin aynısı ve tek şey değildirler. Çünkü bunlar arasında bizzat bir birliğin olduğunu iddia etmek el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ teorisinin kabul edilmesini gerektirmektedir.

Kindî birde bulunan birliğin hakiki olmadığını bilakis arazi olduğunu ve bir şeyde bulunan arazi bir durumun mutlaka bir başkası aracılığıyla iliştiğini ifade etmektedir. Çünkü bir etki bulunuyorsa mutlaka etkileyeni de bulunmaktadır. Ona göre araz-ı âm kendisinde çok şahıs bulunan, artma ve eksilmeyi kabul eden, keyfiyeti olan, bu nedenle benzeme, daha şiddetli, daha zayıflıkla nitelenen, farklı olma özelliği gösteren şeylere ilişmektedir ve çoklukla nitelenir. Bundaki birlikler de hakiki değildir.[149]

Îcî, birlikle çokluğun varlığı konusunda düşünürler arasında ihtilafın bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre felsefeciler, birlikle çokluğun var olduğunu ifade ederken kelâmcılar bunların bir varlığa sahip olmadığını iddia etmişlerdir. Îcî'ye göre birliğin varlığının inkârı beraberinde çokluğun da inkârını getirecektir. Zira o çokluğun birliklerin toplamından meydana geldiğini bu sebeple birlik yoksa çokluk da var olamaz iddiasında bulunur. Dolayısıyla çokluğun birliği kapsadığı ifade edilebilir. Îcî, tespit ettiği bu özellikleri birlikle çokluğun farklılığının işaretleri olarak görmektedir. Ona göre bu hususta iki ihtimal bulunmaktadır. Ya çokluk var olarak kabul edilecek ve birlikte onun cüzü olarak görülecektir. Îcî bu ihtimali uygun görüş olarak kabul etmektedir. Ya da ikinci ihtimal olan çokluk yokluk olarak kabul edilecektir. Bu sonuca göre çokluk birliğin karşıtı olacağı için birlik yokluğun yokluğu olacaktır. Buna göre yokluğun karşıtı varlık olduğu için birliğin de bir varlığı olacaktır. Halbuki bu ikisi arasındaki karşıtlık özlerinden kaynaklanan bir karşıtlık değilidir.[150] Yani bunların zâtları arasında karşıtlık bulunmamaktadır. İki mütekâbilin bir şahısta tek konuda aynı yönde birleşmeleri mümkün değildir.

[148] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/172-173; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/766.
[149] Kindî *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ,*108.
[150] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 78-79.

Bunların bir şahısta, aynı yönde bulunmaları ancak birinin diğerinin yerini alma şeklinde olabilir.[151] Sonuç olarak Îcî'ye göre birlik ve çokluk bir varlığa sahiptirler; fakat bu ikisini kaşıt ya da çelişik şeyler olarak görmek doğru değildir.

1.2.4. Haricî ve Zihnî Varlıklar

Filozoflar ve müteahhirûn dönemi kelâmcıları varlık problemini ele alırken temas ettikleri, inceledikleri ve hakkında görüş ileri sürdükleri önemli konulardan birisi de zihnî ve haricî varlıktır.

Hâricî varlık: ''Bir şeyin hâriçte (zihin dışında) mevcût olması, kendine özgü varlığı ve zâtı demektir.'' Hâricî varlık, aynî, asîl ve realitede varlık ''hadd-i zâtında ve gerçekte sabit oluş'' şeklinde de ifade edilmektedir.[152] ''Mevcûdun, aslî bir varlığı varsa ve onun eser ve hükümleri bu aslî varlıkla meydana gelirse hâricî varlıktır.''[153] Bu varlık çeşidi hem zamanda hem de mekânda bulunmaktadır, değişim ve oluşuma konu olmaktadır. [154]

Zihnî varlık: ''Sadece zihinde veya zihince bulunma anlamında'' kullanılan bir tabirdir. Bu varlık çeşidinin zaman ve mekanla bir sınırlılığı bulunmadığı gibi zihinde bir bulunuşa sahip olduğu için değişim ve oluşuma tabi değildir. Bu varlık kategorisi için zıllî (gölge), aklî olan ancak asli olmayan varlık tabirleri de kullanılmaktadır.[155]

Hâricî varlık, bu varlık kategorisinin anlaşılması ve ifade edilmesi en kolay olanıdır. Ancak buna rağmen gerçekliği konusunda tarihte çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Bu hususa daha önce kısmen de olsa değinildiği için tekrar edilmeyecektir. Bu başlık altında daha çok zihnî varlık meselesi ele alınacaktır.

Zihnî varlığın kabul edilmesiyle birlikte, bu varlık çeşidi incelenmeye alınmıştır. Bunların incelemeye konu olan en önemli yönleri, tümel ve tikel olmaları, cins, tür, fasıl, arazı âm, arazı has şeklinde sınıflandırılmalarıdır. Bunun yanında onlar hakkında hükümde ve yüklemede bulunulması zihnî varlıkla ilgili diğer

---

[151] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/770.

[152] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,42; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/251-254; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/532; Topaloğlu-Çelebi, "Vücûd", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344.

[153] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/68-69.*

[154] Ahmet Pirinç, ''İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücûd-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmers*i''*, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, (Haziran 2014), 133.

[155] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 52-53; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/231-238; Topaloğlu-Çelebi, "Vücûd", *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* 344.

hususdur. Yani onlar sadece hâriçteki varlıkları değil zihinde de bir bulunuşa sahip kabul edilerek incelemeye tabi tutmuşlardır. Bazı filozoflara göre zihnî varlığın kabul edilmemesi halinde mantık ilmin varlığının imkânı kalmayacaktır. Çünkü mantık zihindeki varlıkla ilgili hüküm, önerme, tümellik, tikellik, çıkarım, kavram gibi hususları ve meseleleri konu edinmektedir. Bu itibârla sadece hâriçteki şeyler inceleme konusu değildir. Bunun yanında akıl ve zihindeki mefhumlar da incelemeye konu olmaktadırlar.[156]

Düşünürlerin zihnî varlığı kabul etmeleri veya reddetmeleri, onların bilginin tanımını ne şekilde yaptıkları ve bilginin hangi yönlerinin öne çıkarıldığı ile ilgilidir. Şayet bilgi tanımı felsefecilerin tanımlayıp anlamlandırdığı gibi "bilinenin sûretinin bilenin zihnînde meydana gelmesi" şeklinde yapılırsa bunun sonucunda zihnî varlık görüşü kabul edilecektir. Eğer bilgi "bilen/özne ile bilinen/nesne arasında gerçekleşen bir ilişki" ya da "bilen/özne ile bilinen/nesne arasında bulunan ilişkiyi ortaya çıkaran âlimliğin bir sonucu olarak bulunan ve ilim sahibi zâtta bulunan gerçek bir sıfat" şeklinde tanımlanırsa bu durumda zihnî varlığın kabul edilmesinin imkânı neredeyse kalmamaktadır. İster zihnî varlığın mevcûdiyeti kabul edilsin isterse zihnî varlığın mevcûdiyeti inkâr edilsin varlığın bulunuşu ile ilgili üç seçenek bulunmaktadır. i) Hâriçte ne mevcûtsa onun aynısı zihinde de mevcûttur; ii) Hâriçte bulunan şeylerin hiçbir şekilde sûretleri insan zihnînde bir mevcûdiyete sahip değildirler; iii) Âlemde mevcût olan şeylerin sahip olduğu gerçekliğe yakın bir misali insan zihnîne resmedilmektedir. Bu üç ihtimalin birincisini savunan ya da kabul eden bulunmamaktadır. İkinci ihtimaldeki görüş, Ebu Hasan Eş'ârî ve genel anlamda mütekâdimûn kelâmcılara isnat edilmektedir; çünkü bunlar bilgiyi tanımlarken daha çok bilen/özne ile bilinen/nesne arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmaktadırlar. Bu görüş sahiplerine göre varlıkların sadec haricî dünyada bir bulunuşları vardır, bunların başka bir şekilde bir varlıkları bulunmamaktadır. Üçüncü ihtimalde ise bilginin tanımında bilen/özne ile bilinen/nesnenin her ikisinin de temel alınarak yapılan tanımdır. Bu tanımda bilinen/nesnenin bir sûreti bilende/öznede resmedilmektedir. Bu tanım, zihnî varlığın kabulüne giden yolun açılmasına imkân sağlamıştır.

[156] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 52-53.

Zihnî varlık görüşünü kabul veya inkâra yol açan bir sebep de varlık kavramının var olanlar arasında ortak bir kavram olup olmaması ile ilgilidir. Varlık kavramının bütün var olanlar arasında ortak bir anlamda olduğunu kabul edenler aynı zamanda zihnî varlığı da kabul etmektedirler. Ancak mevcûtların ortaklığının sadece bir isim ortaklığından ibaret olduğu, onlar arasında bir anlam ortaklığı olmadığını iddia edenler zihnî varlığı kabul etmemektedirler.

Zihnî varlık fikrinin kabul veya reddedilmesine neden olan diğer bir gerekçe de varlık mâhiyet ilişkisidir. Şayet varlık ve mâhiyetin ayrı oldukları ve varlığın mâhiyete zait olduğu iddia edilirse bu teknik olarak zihnî varlığın kabul edilmesine imkân vermektedir. Ancak varlık ve mâhiyetin özdeş oldukları, varlıkların ayanda mevcûdiyetinin dışında bir varlığının olmadığını iddia edenler açısından zihnî varlığın kabulüne neredeyse imkân kalmamaktadır. Çünkü varlığın haricî mevcûdiyetinden başka mâhiyeti olduğu kabul edilmezse hâricî dünyada mevcut varlıktan soyutlanarak elde edilen zihnî varlık kategorisinin kabulüne giden yol kapanmaktadır.

Zihnî varlığın kabul edilmesi ya da inkârı ile ilgili meydana gelen ihtilaf, ayanda bulunan varlığın sahip olduğu bütün özellikleriyle zihinde yer alması ya da yer almaması ile ilgili bir ihtilaf değildir. Aynı zamanda ayanda mevcût olan şeylerin zihinde ona ait sûret meydana gelir mi gelmez mi hususu ile de ilgili değildir. Bu konuda yaşanan ihtilaf ve yürütülen tartışma zihinde yer alan hâricî varlığın sûretinin nasıl olduğu ile ilgiliydi. Çünkü ister kelâmcılar olsun isterse felsefeciler olsun bunlardan hiç kimse hâricî varlığa ait bilgilerimizin zihinde bir şekilde karşılığı bulunmadığı iddiasını ileri sürmemiştir.[157] Hatta zihnî varlığı kabul eden İslâm filozofları ile müteahhirûn kelâmcılar arasında dıştaki nesne ile zihindeki anlamın birbirlerine delaleti konusunda ortak görüş bulunuyorken haricî varlığın zihindeki bulunuşunu farklı şekilde ifade ettikleri görülmektedir. Fârâbî, Tûsî ve Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365) zihnî varlık için benzer ve misal şeklinde bir tabir kullanmışlardır. Fahreddin Râzî tarafından ise haricî varlıkla zihin arasında akıl

[157] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 52-53; Nasîrüddin Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*. thk. Abbas Muhammed, Hasan Süleyman. (İskenderiyye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiiyye, 1416/1996), 64-66.
Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelânımda Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla ilgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*, 201.

tarafından kurulan bir nispet olarak görülmüştür.[158] Kindî ile İbn Sînâ'da haricî varlıkla zihnî varlığın birbirlerinin aynısı ve özdeş oldukları ile ilgili imalar bulunmaktadır.[159]

Mütekaddimûn kelâmında da bilgi "bilen/özne ile bilinen/nesne arasında gerçekleşen bir ilişki" ya da "bilen/özne ile bilinen/nesne arasında bulunan ilişki olarak tanımladıkları için onlara göre varlık ve mâhiyet özdeştirler. Onların, varlıkların ayanda mevcûdiyetinin dışında bir varlığının olmadığı ve mevcûtların ortaklığının sadece bir isim ortaklığından ibaret olduğu, dolayısıyla varlıklar arasında bir anlam ortaklığı olmadığı üç temel sabiteleri sebebiyle zihnî varlık teorisini kabul etmelerine teknik anlamda imkân olmamıştır.

Filozoflar, mevcût ve mâ'dûm, tikel-tümel farkı yapmadan ilmi şu şekilde tanımlamışlardır: "bir şeyin zihinde meydana gelmesidir."[160] Başka bir tanımları ise, "bilgi, idrak edilen şeyin mâhiyetinin idrak edenin nefsinde temessül etmesidir.'' Buna göre, akletmenin, bilmenin 'akılda meydan gelmek' olduğunu iddia etmek zihnî varlığı savunanların görüşüdür. Kelâmcılar ise bilgiyi, ''akleden/özne ile akledilen/nesne/şey arasındaki nispet'' şeklinde tanımlamışlardır. Felsefecilerin tanımı onları zihnî varlığın gerçekliğini kabule zorlarken buna karşılık kelâmcıların bilgi tanımları onları zihnî varlığı kabula götüren bir sonuçla karşı karşıya bırakmamıştır.[161]

Îcî'nin zihnî varlığı kabul edenlerin delillerine yaklaşımın tarzından onun zihnî varlığı kabul ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Îcî'ye göre, zihnî varlığın mevcûdiyetini kabul edenler ateş örneğini vererek meseleyi izah etmişlerdir. Ateş dışta bir mâhiyet olarak bulunduğunda ısıttığı gibi yakmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı ateşe aynî, haricî ve aslî varlık denilmektedir. Oysa zihinde bulunuşu itibâriyle bu iki hüküm de ateşe isnat edilemez. Yani varlığın dışta mevcûdiyeti ve zihinde bulunuşu itibâriye hükümleri farklı olmaktadır. Bu sebeple haricî varlıkla zihnî varlığın ayırımı yapılması gerekmektedir. Onlara göre bu ayırım yapıldığında zihnî

[158] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/130-132; Tûsî, Nasîrüddin. *Tecrîdü'l-akâid*. 63-64; Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 96.
[159] Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 96.
[160] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/168.*
[161] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,7-11; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm*,80.

varlığın bulunuşu kabul edilecektir.[162] Bu konu ile ilgili olarak Cürcânî şunları ifade etmiştir:

> Şüphe yok ki, mesela ateşin bir varlığı vardır ve bu varlık sayesinde ateşin hükümleri zuhur etmekte ve ondan aydınlatma, ısıtma vb. eserleri çıkmaktadır. Bu varlık, aynî, hâricî ve aslî varlık olarak adlandırılır. Bunda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma şu hususdadır: Acaba ateşin bu varlıktan başka, o hüküm ve eserlerin meydana gelmesine kaynaklık etmeyen başka bir varlığı var mıdır yok mudur? Bu başka varlık ise zihnî, gölgesel ve gayr-i aslî varlık olarak adlandırılır. Bu varlık kabulüne göre zihindeki mevcût, hâricî varlıkla nitelenen mâhiyetin kendisidir ve dıştaki mevcût ile zihindeki mevcût arasındaki farklılık, mâhiyette değil, varlıktadır. Bundan dolayı önde gelen düşünürlerden biri "dıştaki şeyler aynlardır, zihindekiler ise sûretlerdir" demiştir. Böylece tartışma mahâlli hiçbir kuşku bulunmayacak şekilde belirginleşmiştir. Zihnî varlığı kabul edenin de reddedenin de sözü, bu mahâlle uygun düşmektedir. Nitekim birazdan bunu öğreneceksin. Dolayısıyla "tartışma mahâllini belirginleştirmek son derece zordur" denilmesine itibâr edilmez.[163]

Îcî, zihnî varlığı kabul edenlerin genel anlamda filozoflar olduğunu ifade etmektedir. Filozoflar, bu iddialarını ispatlamak içinde çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Birincisi, imkânsız iki çelişiğin bir araya gelememesi ya da hâriçteki varlığın mukâbili olan mutlak yokluk gibi durumlar hâriçte bir varlığa kesinlikle sahip değildirler. Ancak bizler bunların varlığını tasavvur etmekteyiz ve bunlar hakkında olumlu hükümlerde de bulunmaktayız. Örneğin hâriçte bir varlığı olmayan şeyler hakkında genel imkânla mümkün olduklarına hüküm vermekteyiz. İmkânsızın ma'dûmdan daha özel olmasına hüküm verilmektedir. Ma'dûm imkânsız olanı da Allah'ın ortağının olmamasını da kuşatmaktadır; çünkü bu da ma'dûmdur. Bizler bunlar hakkında hükümde bulunduğumuza göre bunların bir sübûta sahip olmaları gerekmektedir. Yani bizler bu terimler üzerinden zorunlu hükümlerde bulunuyorsak bu terimlerin bir mahâllerinin olması lazım gelmektedir. Bunların hâriçte bir varlıkları olmadığına göre bunların bulunuş zemini zihin olmalıdır. Filozoflar bir şeyin doğruluğu sadece dıştaki şeye tekabül etmesi itibâriyle alınırsa ''Allah'ın ortağının olmadığı'' ifadesinin ve önermesinin doğruluğu ne ile ispatlanacaktır diye bir soru sormaktadırlar. Onlara göre Allah'ın ortağının olmadığı bir tasavvur olarak insanın zihnînde bulunduğunu ve bu itibârla bu hükümde bulunabilmekteyiz. Bu hükümlerde bulunabildiğimize göre bunun zihinde bir varlığı bulunmaktadır ve zihnî varlığa bir bulunuş atfedilmesi gerekmektedir.[164]

---

[162] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,53; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm*,86.
[163] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/532.
[164] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 52-53.

Bir şeyle ilgili hükümlerimizin doğruluğu onun varlığına bağlıdır. Herhangi bir memleketle ilgili ‘‘yağmur yağıyor’’ önermesinin doğruluğu dıştaki varlığına bağlıdır. Bazı şeyler de hüküm olarak doğrudurlar; ancak tekabül ettikleri şeyler hâriçte mevcût değildir. Örneğin iki çelişiğin bir araya gelememesi hükmü hâriçte mevcût değildir; ancak bu hüküm doğrudur. Bu durumda bu hüküm nereden gelmektedir ve doğruluğunun kaynağı nedir? diye bir soru akla gelmektedir. Filozoflara göre bunun cevabı ancak zihnî varlığın kabulü ile verilebilecektir.[165]

Varlık kavramı, zihinde ve hâriçte var olduğundan hem zihindeki mâhiyete hem de hâriçte birbirinden temyiz edilmiş mevcûda kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu şeylerin her biri, varlığın kendisine yüklenmesiyle mevcût niteliğini kazanırken varlığın da yüklendiği bu şeylerle birlikte tahakkuku gerçekleşmektedir. Malum olduğu üzere İbn Sînâ, bu hakikati görünce şeylerin zâtları ile varlıklarını farklı şeyler olarak kabul ederek zâtlarına “mâhiyet” isimlendirmesini atfetmiştir. Kendisinden önceki müteahhirûn kelâmcıların çoğunda olduğu gibi Seyyid Şerîf el-Cürcânî’de aynı taksimi kabul ederek varlıkla ilgili görüşlerini ve metodunu bunun üzerinden temellendirerek geliştirmiştir. Cürcânî, tümel ve tikel farkı yapmaksızın her şeyi kendisi yapan bir hakikatinin olduğunu ifade etmektedir. Her şeyin bir “hakikat”i bulunmaktadır denirken ifade edilmek istenen budur. Şeylerin hakikatinin tikel kısmı “hüviyet” diye isimlendirilir ve bu hâricî varlıkla aynı anlama gelmektedir; tümel olanına ise “mâhiyet” ismiyle ifade edilmektedir.[166]

Îcî ve Cürcânî’nin zihnî varlıkla ilgili birbirlerine paralellik arzeden görüşlerinde şunu belirtmişler: resmolunan şeyler ister faal akılda var olduğu kabul edilsin ve faal akılda olup faal akıl aracılığıyla onlar görülmüş ve biliniyor olsun ister zihinde bir varlığa sahip olsunlar bunların tümünün zihnî varlığın kabulüne götürme imkânı bulunmaktadır. Bunların varlığı sadece faal akılda olduğu kabul edilirse bunlara nasıl ulaşılacağı ile ilgili şunlar ifade edilmektedir: Faal akıl cevherlere varlığın sûretini vermektedir. Bizlerdeki bulunuşu ise cevherlerden bu sûretleri soyutlayarak almamız şeklinde meydana gelmektedir. Îcî ve Cürcânî’ye göre bunda da izah edilmesi ve çözüme kavuşturulması zor problemler meydana gelmektedir. İnsanlık sûretinin bu şekilde alındığını kabul edelim. Bu durumda Allah’ın ortağının olamayacağının bilgisini ve sûretini nasıl almamız gerekecektir. Çünkü bunun hâriçte

[165] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 52-53.
[166] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* ,1/69.

var olmasından bahsedilemez. Bu durumda geriye bunların insan zihnînde daha önceden var olmaları gerektiğini kabul etmek kalmaktadır. Aksi hâlde faal akla atfedilirse imkânsız ve çelişik olan şeylerin dışta bir cevherde bir sûret olduğu iddia edilmiş olur. Bu iddia safsatadan öte bir şey değildir. Çünkü sadece faal akılda bulunuyorsa faal akıldaki şeyler dıştaki nesnelerin sûretleridirler. Biz de o sûretlerden soyutlayarak almaktayız şeklinde ifade edilmesi gerekecektir. Oysa çelişik şeylerin hâriçte bir sûretleri mevcût değildir. Bu durumda bunların faal akıldan alınmasının imkânı kalmaz. Ya da onlar sadece faal akılda olup onların faal akıl aracılığı ile olduğu kabul edilirse bu düşünce sonuç olarak zihnî varlığın kabul edilmesi anlamına gelecektir. Felsefecilerin sübûtiden kastettikleri şey ya hâriçte ya da zihinde bir varlığa sahip olması demektir. Şayet bunlar sadece hâriçte olanı kastediyorlar denirse hakkında hükümde bulunduğumuz her şeyin hâriçte var olması gerekecektir, bu ise mümkün değildir. Diğer taraftan sübûtiden kastedilenin sadece zihinde bir varlığa sahip olan kastedilirse bu sübût zihinde olma ile aynı anlamda kullanılmış olur ve müsâdere ale'l-matlûb denilen, elde edilmek istenen sonucun öncül olarak belirlemesi durumu ortaya çıkacaktır.[167]

Râzî, diğer meselelerde olduğu gibi zihnî varlık hususunda da önce bu konuda mevcût fikirlerin bütününü süzgeçten geçirerek tahkik emektedir. İslâm Dinin temel ilkelerinin ve kelâmî sistemin vazgeçilmez kuralları ile ters düşmemek için çok önemli bir hassasiyet göstermektedir. Kendisinden öncekilere ait nefsin mâhiyeti ve hakikati ile ilgili görüşlerini değerlendiren Râzî, onların nefisle ilgili araz, cisim, insan bedeninin bizzat kendisi veya nefsin soyut bir cevher olduğu şeklindeki iki görüşü de bazı yönlerden problemli bularak eleştiriler yöneltmektedir. Râzî birinci yaklaşımı, idrak eden özneyi sadece maddî ve cisimsel unsurlar şeklinde görülmesinden dolayı, soyut cevher anlayışını ise düalizme alan açtığından eleştiriye tabi tutmuştur. Râzî, idrak eden özneyi ne salt soyut bir nesne ne de sadece madde ve cisimsel bir varlık şeklinde değil, bunların bütününü bir arada taşıyan bütünlüklü bir bakış açısıyla problemin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Çünkü ben idrakinin maddi ve manevi melekeleri birlikte değerlendirmeden anlaşılması mümkün değildir. Râzî nefsin maddi bir cevher olmadığını ileri sürmektedir. Onun belirlemek istediği nefis teorisi ise fiillerini doğrudan ve aracısız yapabilecek şekildedir. Çünkü o, sudûr

[167] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 52-53; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/532-538.

sitemindeki gibi insan fiillerinin zorunlu bir hiyerarşiye bağlı olarak nefisle ilişkilendirilmesine karşı çıkmaktadır. Râzî insanî özellikleri göz önünde bulundurarak nefisle ilgili tahlillerini ortaya koyduğu için tespitleri çok karmaşık olmadığı gibi gerektirdiği şartlar açısından karşılanamaz özellikte de değildir.[168]

Râzî, zihnî varlığı kabul edenlerin delillerini şu şekilde ortaya koymaktadır: ‘‘Kendisinin var olduğuna vücûdî bir sıfatla hükmedilen bir şeyin kendinde bir varlığa sahip olması gerekmektedir.’’ Çünkü hakkında varlık hükmünü gerektiren şey, var olmasıdır. Eğer bir bulunuşa sahip olmasaydı hakkında var olmasıyla ilgili bir hüküm de bulunma imkânı olmayacaktır. Râzî, bunu şu şekilde ispat etmektedir: Herhangi bir şeyin sıfatla nitelenebilmesi için mevsufun kendisinin de varlığa sahip olması gerekmektedir. Bir varlığa sahip olmayan bir şeye sıfat atfetmek mümkün değildir. Diğer taraftan bir şeyde bir sıfatın var olduğu ve o sıfata sahip olduğu kabul ediliyorsa ve onunla ilgili sıfata sahip olduğu hükmü veriliyorsa bu mevsufta bu sıfatın bulunması gerekmektedir. Çünkü bir şeyde bir sıfat bulunmuyorsa bu sıfata sahip olduğu hükmünde bulunmanın imkânı bulunmamaktadır.[169]

Filozoflar göre kişi bir mâhiyet tasavvur edip onu başka mâhiyetlerden ayrıştığına hükmettiğinde bu tasavvur edilen mâhiyetin bir sübûta sahip olması lazım gelir. Bunun sübûtu da ona hükmedilebilmesinin caiz olmasına dayanmaktadır. Bu sübûta sahip mâhiyet ya hâriçte bir varlığa sahiptir. Zihinde tasavvur edilen mâhiyetin hâriçte bir varlığa sahip olması mümkün değildir. Çünkü varlığa sahip olan her şeyin hâriçte olması zorunlu olsaydı hâriçte olmayana hükmedilemez ve yüklemde bulunulamaz gibi bir durum meydana gelecekti. Ya da hâriçte olup şuurunda olunmayan şeylerle ilgili de hükümde bulunulamazdı. Yani sûretlerin dışta olma gibi bir zorunlulukları olsaydı şeylerle ilgili verilen hükümlerin birçoğu verilemez olurdu. Buna göre bu tasavvur edilip başkasından ayrıştırılan ve hakkında hükümde bulunulan mâhiyetin bulunduğu zemin akıldır. Bazıları, hakkında hükümde bulunulabilen şeyler şayet hâriçte bir varlığı yoksa da bunların hâriçte bir sübûta sahip olması gerektiği görüşünü öne sürmektedirler. Çünkü onlara göre hâriçte bir mevcûdiyete sahip olmayan şeyler de tasavvur edilebilir. Bunu şu şekilde izah

[168] Fahreddin er-Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî, thk.* Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1407/1987), 7/9-69; Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 101-102.
[169] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/130.

etmektedirler: Sübûta sahip olanla sübûta sahip olmayanın aynı anda bir arada bulunmaları mümkün değildir. Sübûta sahip olmayanın tasavvur edilmesi ile kendisine sübût özelliği kazandırılamaz.[170] Bu görüşün sahipleri Mu'tezile'den ma'dûmun şey'iyetini[171] savunanlardır. Mümteni' ve müstehil hâriçte bir varlığa sahip olmadıkları hâlde bunlar hakkında hükümde bulunulmaktadır. Bunların hakkındaki tasavvur ve hükümde bulunma bunlara bir sübût niteliği kazandırmaz

Zihnî varlığı savunanlar ikinci delillerinde ise bazı mefhumlara sübûtî bir sıfat olan tümel denildiğini, buna göre bu sıfatla nitelenen tümellerin bir varlığı olması gerektiğini belirtmişlerdir. Hâlbuki tümellerin hâriçte bir varlıkları bulunmamaktadır. Çünkü hâriçte bulunan şey tümel değil tikel olandır. Hâriçte somut şekilde varlık kazanmış pek çok şey arasında ortaklık yoktur. Hâriçteki varlık tikel olup kendine özgüdür. Tümel şeyler tikel ve somut şekilde hâriçte bulunmadığına göre bunlar tümel ve aklî bir varlık şekinlde zihinde var olmalıdırlar. Zihnî varlığın ispatında kullanılan üçüncü delil ise bu konu hakkında kurulan hakiki önermelerin hepsinin kaynağının zihnî varlık olmasıdır. Şayet zihnî varlık olmasaydı bu konuda önerme kurmanın imkânı kalmayacaktır. Örneğin ''imkânsız yoktur'' önermesi hâriç itibâriyle değil zihin itibâriyle ifade edilmiştir. Çünkü imkânsız ma'dûmun hâriçte yüklendiği bir şey bulunmamaktadır. İmkânsız ma'dûm zihinde

[170]Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/131-132.

[171]Ma'dumun şeyiyeti, İnsanlar içinde yaşadıkları dünyanın, gördükleri âlemin ve içindeki varlıkların nasıl meydana geldiğiyle ilgili sürekli meşgul olmuşlardır. Her biri farklı özelliklere sahip olan varlıkların kendisinden yaratıldığı bir asli unsuru bulunmakta mıdır? Yoksa ana bir madde olmaksızın salt ma'dûndan (hiçlikten)mi? Yaratıldılar sorularının cevabını bulmak için insanlar farklı arayışlara girmişlerdir. Bu konu ile ilgili İslam mütefekkirlerinin farklı dört temel görüşünün olduğu söylenebilir. Birincisi, sudûrcu anlayıştır. Bir kısım İslam filozofunun âlemin varlığını açıklarken savunduğu tezdir. Buna göre, Tanrı ezeli olan maddeye formlar giydirmek sûretiyle var etmektedir. Ay-altı âlemde varlığa çıkma ise, Faal Akl'ın ezeli olan heyulaya sûretler vermesi şeklinde gerçekleşmektedir. İkincisi, Vahdet-i Vücûd anlayışına sahip olanların görüşü, bunlara göre her şeyin ayan-ı sabitesi (arketipleri) Allah'ın ilminde bulunmaktadır ve Allah'ın bunlara varlık bahşetmesi yoluyla âlemde var olup görüntüye çıkarlar. Üçüncüsü, Ehl-i Sünnet kelâmcıların savunduğu yoktan yaratılma görüşü, bunlara göre Allah âlemi hiçbir varlığı bulunmadığı hâlde yokluktan yaratarak varlık sahasına çıkarmıştır. Dördüncüsü ise, bu görüşün sahibi Mu'tezile'den Şahham, Hayyât, Kâ'bî gibi bazı kelamcılardır. Onlar, Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu kabul etmeleriyle birlikte, ancak âlemin salt yokluktan yaratılmadığını bilakis mevcudatın varlık sahasına çıkmadan önce ma'dûmda (yoklukta) bir gerçekliğe ve sübûte sahip olduklarını Allah'ın şâhid âlemde yaratmasıyla varlığa çıktıklarını iddia etmektedirler. Onlar, âlemin yokluktan varlığa çıktığını kabul etseler de yokluktakinin zât olarak bir bulunuşa sahip olduğunu, onun sabit ve şey olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre ma'dûmdaki şeyler varlığa çıkmadan Allah'ın bilgisine konu olmaktadırlar. Geniş bilgi için bkz., Cafer Karadaş, ''Allah-Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı,* ed. Düzgün Şaban Ali (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 275; Yusuf Şevki Yavuz, ''*Âdem'' Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Erişim, 01. Aralık, 2021); Wolfson, *Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hırıstiyan-Yahudi Kelâmı,* 271-285.

olması itibâriyle bu hükmü almaktadır. Şayet imkânsızın akledilen ve akılda bir bulunuşa sahip fertleri bulunmasaydı onlarla ilgili olumlu hükme varma imkânı kalmayacaktı. Bir şey hakkında olumlu hükümde ve yüklemede bulunuluyorsa bu olumlu hüküm bir sübûtiyeti gerektirmektedir. Şayet bu sübûtiyet hâriçte bir varlığa sahip değilse bu zihinde bir varlığa sahiptir. İmkânsız yoktur denildiğinde de akılda onun hâriçte fertlerinin olmaması itibâriyle bu hükümde bulunulmaktadır. Zihnî varlığın ispatında kullanılan diğer bir delil de ‘‘her üçgenin açılarının iki dik kenara eşittir’’ tümel olumlu hakiki önermesidir. Bu hüküm hem hâriçte bir mevcûdiyete sahip üçgenler hem hâriçte bir mevcûdiyete sahip olmayan üçgenler için geçerli hükümdür. Bu durumda hâriçte var olmayan üçgenlerin bulunacakları yer zihin olması gerekmektedir. Çünkü zihnî varlık olmasaydı bu hüküm hâriçtekiler dışında başka bir şeye yüklenemezdi veya olumlu bir hüküm yüklendiğinde de doğru olmazdı.[172]

Zihnî varlığı kabul eden filozoflara göre zihinde meydana gelen varlık, hâriçtekinin hüviyetine sahip değildir. Zihinde meydana gelen şey gölge şeklinde bir bulunuşa sahip sûret ve mâhiyettir. Zihindeki varlıkla hâriçteki varlık bizzat aynı değildirler. Sıcaklık hâriçte bulunan varlıkta bulunmaktadır. Sıcaklığın mâhiyeti hâriçte varlığı mevcût olan varlıkta bulunmaktadır. Sıcaklığın mâhiyeti zihnî varlığa sahip olanda bulunamaz. Bunun gibi iki zıddın bir araya gelememesi hususu da hâriçteki şeylerle ilgilidir. Sûret ve mâhiyet için iki zıddın bir araya gelemeyeceği hükmü verilmemelidir. Çünkü hâriçteki varlıkların sahip olduğu özellikleri zihnî varlığa atfetmek yanlış olduğu gibi hâriçteki varlığın almaması gereken sıfatları zihnî varlık için de bu sıfatlarla mutlaka nitelenemeyeceği iddiasını yapmak da aynı şekilde yanlıştır. Filozoflara göre dağ ve gökle ilgili insan zihnînde meydana gelmesi imkânsız olan şey, bunların hüviyetidir. Ancak bunların tümel mefhumları ve gölge varlıkla bir bulunuşa sahip olan mâhiyetlerine gelince bunların zihinde bulunmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü zihinde meydana gelen hüviyetin mâhiyeti olup hüviyetin kendisi değildir. Bu sebeple zihinde meydana gelen hüvvetin mâhiyeti hakikat ve hükümler bakımından hüviyete eşit değildir. Yani mâiyetle mâhiyetin hükmü hüviyetle hüviyetin hükmüne eşit değildir. Çünkü mâhiyet tümelken hüviyet tikeldir. Dolayısıyla bunlar hakikat ve hüküm bakımından birbirlerinden farklıdırlar.

[172] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 52-53; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* ,1/538-540.

Çünkü hüviyette olup mâhiyette olmayan şeyler olduğu gibi mâhiyette bazı şeylerin olması ama bunların hüviyette bulunmaması mümkündür.[173] Kısacası hâriçteki bir şeyin sûreti zihinde tümel vaziyet kazanarak mâhiyete dönüşmektedir. Diğer taraftan varlığın bedîhî olduğunu ileri sürmek ama zihnî varlığı kabul etmemek bir çelişkiye yol açmaktadır. Çünkü varlığın bedîhîyatından kasıt varlığın sadece tecrübe edilenle sınırlı olmadığını bunun yanında varlığın aklî ve zihnî bir bulunuşa sahip olduğunu kabul etmektir.

Bir kısım kelâmcı zihnî varlığı kabul etmemiştir. Bunlar bu varlık kategorisinin varlığını inkâr ederken iki gerekçe ileri sürmüşlerdir: Şayet şeylerin bilgiye konu olması onların zihinde bir bulunuşa sahip olmasını gerektirseydi, bu şeylerin sahip olduğu sıcaklık, soğukluk, düzlük ve eğrilik gibi özelliklerinin de zihinde bulunması gerekecektir. Onlara göre, zihinde meydana gelen şey hâriçtekinin tam temsili ise hâriçteki ile birebir aynı olması gerekmektedir. Diğer taraftan şayet varlıkların zihinde felsefecilerin iddia ettikleri gibi bir varlığı olduğu kabul edilirse kişiler ateşi tasavvur ettiklerinde onların zihninde ateşin sıcaklığı hissedilecektir. Çünkü sıcağın anlamı sıcakta bulunmaktadır. Buna göre sıcak zihinde bulunursa zihnîmizin ısınması gerekirdi. Soğukluk, düzlük ve eğrilik içinde durum aynı şekildedir. Hâlbuki hiç kimse sıcak, soğuk, düz ve eğrinin zihindeki varlıklarından dolayı bu sıfatları hissettiğini iddia etmemiştir. Bunun gibi iki zıddı aynı anda tasavvur etiğimizde bunların zihnîmizde varlık kazanmaları gerekirdi. Oysa iki zıddın tasavvur edilme hâli dışında bir araya gelmeleri mümkün değildir. Zihnî varlığı reddetmek için ileri sürdükleri ikinci gerekçelerinde ise, zihnî varlığın bir gerçekliği olsaydı, bütün büyüklüklerine rağmen dağ ve göğün hakikatlerinin küçük zihnîmizde meydana gelmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa koskoca dağın ve göğün zihnîmizde varlık kazanmaları mümkün değildir.[174] Mütekaddimûn kelâmcılar hâriçteki varlıktan bağımsız bir varlığın zihinde bulunuşunu inkâr etmektedirler; ancak haricî varlıkla ilgili zihinde hiçbir şeyin olmadığını iddia etmemektedirler. Onlara göre de haricî varlıkla ilgili zihinde bir şeyler bulunmaktadır, fakat onlar buna bir varlık olma niteliğini atfetmemektedirler.

Mütekaddimûn ile müteahhirûn arasında bir geçiş konumunda olan, kelâm, fıkıh felsefe, siyaset, ahlâk, bâtınîlik ve tasavvuf hakkındaki çalışmalarıyla isminden

[173] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 51-52; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/542-544.
[174] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,52-53; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/542.

söz ettiren ve nedensellik, nefs ve kozmoloji ile ilgili teorileriyle farklılıklar orta koyan Gazzâlî'nin zihnî varlıkla ilgili fikirleri de tespit edilecektir. Ancak onun nefs anlayışı anlaşılmadan onun zihnî varlıkla ilgili ne düşündüğünü anlama imkânı bulunmamaktadır. Gazzâlî, kendisinden önceki düşünürlerin hayat, ruh ve nefis hakkında farklı görüşlere sahip olduklarını ifade etmiştir. Birincisi, insanda cisme arız ve kaim olmuş bir hayattan başka bir şey bulunmadığını, nefis ve ruh kavramları da hayatı ifade ederler. İkincisi, insanda bulunan araz ruh, lâtif bir cisimdir, kalpte ve dimağdadır ve damar yoluyla vücudun her yerine ulaşır. Üçüncü görüş ise insandaki canlılığı sağlayan şey kendi kendine kaim olan ama mütehayyiz (mekânlı) olmayan lâtif bir cisimdir. Kaynağı kalptir. Vücûdun diğer organlarının düzeni onunla sağlanmaktadır. Bu son görüşü taşıyan düşünürler nefsin soyut olması görüşüne mesafeli durup daha çok onu lâtif bir cisim olarak nitelerken Gazzâlî nefsi manevi bir cevher olarak isimlendirmiştir. Ancak o, daha önceki kelâmcıların nefis için kullandıkları lâtif cisim ve diğer nitelemelerini inkâr etmeyerek bunları da hayat, ruh ve nefis için gelişim süreçlerini ifade eden farklı basamaklar olarak görmektedir.[175]

Gazzâlî, filozofların soyut nefis görüşlerindeki kâdimlik ve sudûra yol açan yönlerini attıktan sonra soyut nefisle ilgili görüşlerini yumuşatarak kelâmla uyumlu hâle getirme gayretine girmiştir; çünkü soyut nefs anlayışı ona cazip gelmiştir. Gazzâlî, nefsin maddi olmadığı gibi miktar ve keyfiyetinin de olmadığını ifade etmektedir. Bu iddia, onun soyut nefis görüşünü kabul ettiği yorumuna imkân tanımaktadır. Gazzâlî, varlıkların bulunuşları itibâriyle dört mertebelerinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Bunlar hâriçte, zihinde, dilde ve yazıdadır. Yazı, lafza işaret ederken; lafız da, nefiste bulunan manaya işaret etmektedir ve nefste bulunan hâriçtekinin misalidir. Gazzâlî, bilginin oluşumu ile ilgili olarak kendisinden önceki kelâmcıların mesafeli duruduğu, şeylerin nefse resmolması, misal, hakikat ve mâhiyet şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Acaba bu kavramları kullanması ve varlığın bir mertebesinin zihin olduğunu söylemesi zihnî varlığı kabul ettiği anlamına gelir mi?[176]

---

[175] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar,* nşr. Ömer Salım Bacuhayf, (Lübnan: Daru'l Menahic, 2016/1437), 221-228.

[176] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan, (Ankara: İmaj, 2004), 1/34-35; Kaş Murat, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Zihnî Varlık,* 81-85; Frank Grıffel, *Gazâli'nin Felsefi Kelâmı*, (çev. İbrahim Hâlil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç, (İstanbul: Klasik, 2012), 444-451.; Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 65-67, 103.

Gazzâlî e*l-Maksadü'l-esmâ* adlı eserinde gökyüzünün kendinde ve hâriçte bir varlığı bulunduğunu ve bunun nefis ve zihinlerimizde bir bulunuş elde ettiğini, çünkü ona göre göğün sûreti gözlerimizde meydana gelmektedir (tentâbiu) ve bunun ardından da hayâlimizda bir varlığa sahip olmaktadır. Bundan sonra gökyüzü bizden kayıp olsa da bunun sûreti bizim hayâlimizde var olmaya devam edecektir. Bunun örneğini sûretin aynaya yansımasına benzemektedir (intibâ). Gazzâlî ilmin bu hayalde var olmaya devam eden sûret olduğunu ifade etmektedir ve O'na göre bu bilgiye konu olanın bir misalidir.[177] Bu örneklerde geçen sûret ve misal kavramları her ne kadar zihnî varlık görüşünü kabul edenlerin kavramları ile aynı olsa da Gazzâlî'nin bunları kullandığı anlamla onların kullandığı anlam farklılık arz etmektedir. Gazzâlî bu tabirlere daha çok ilim anlamını yüklemektedir. Bunun yanı sıra onun bir bütün olarak düşünce dünyası da incelendiğinde zihnî varlığı kabul ettiğine dair işaretler bulunmamaktadır.[178]

Filozoflar, mâhiyetin varlığını bir şey hakkında hükümde bulunulabilme üzerinden delillendirip tespit etmeye çalışmışlardır. Şayet bir şey hakkında hükümde bulunabiliyorsak buna sıfat atfetmiş oluruz. Bu sıfatın atfedilmesinin doğru olması için sıfatla nitelenenin var olması gerekmektedir. Buna göre bu şeyin mâhiyetinin olması gerekmektedir. Yani hâriçte bazı şeylerin bizzat karşılıkları bulunmamaktadır; ancak doğru olarak yüklendikleri kabul edilmektedir. Örneğin insan mâhiyetinin bir tür olduğu, insan mâhiyetinin atın mâhiyetinden farklı olduğu şeklinde hükümlerde bulunulmaktadır. Oysa insan mâhiyeti bizzat bir mevcûdiyete sahip değildir. O zaman bu zihinde bir bulunuşa sahiptir. Râzî, zihnî varlığın bu şekilde tespit edilmesine eleştriler yöneltmiştir. Ona göre mâhiyetin sübûtiyetinden zihnî varlığın sübûtiyetine gidilirse bu durumda selbi şeylerin de sübûtiyetinin kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü selbi şeyler hakkında da hükümde bulunulmaktadır. Örneğin selbin kendinde bir sübûtiyeti olmamasına rağmen icabın (olumlu) mukâbili olduğuna hükümde bulunulmaktadır. İmkânsızın bir sübûtiyeti yokken imkânsıza imkânsızlıkla hükümde bulunulmaktadır. Adem (yokluk) için de hakkında hükümde bulunulamaz şeklinde hükümde bulunulmaktadır. Bu da âdem hakkında bir hükümde

[177] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, e*l-Maksadü'l-esnâ fî şerhi Esmaillâhi'l-Hüsnâ,* thk. Şeyh Amed Kabani, (Lübnan Beyrut: Daru'l Kutubü'l İlmiyye, ts., 8.
[178] Gazzâlî, e*l-Maksadü'l-esnâ fî şerhi Esmaillâhi'l-Hüsnâ,*8; Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*, 89.

bulunmaktır. Buna göre bir şey hakkında hükümde bulunmak onun sübûtiyetine delil yapmak çelişkiye sebep olmaktadır. Çünkü selbin, imkânsızın ve âdemin bir sübûtiyetinin olduğu kabul edilemez.[179]

Filozofların ‘‘bir şey hakkında hükümde bulunulabiliyorsak bu şey ya hâriçte bir mevcûdiyete ya da zihinde bir bulunuşa sahiptir.’’ demelerine Îcî zihnî varlığı kabul etmesine rağmen bir eleştiri yönelterek ‘‘mutlak ma‘dûm ne hâriçte ne de zihinde bir varlığa sahip olmamasına rağmen onun hakkında ‘‘mutlak olarak yoktur’’ hükmünde bulunmaktayız şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir.’’ Hatta mutlak yokluk için ‘‘ne bilinir ne de onun hakkında haber verilir’’ şeklinde ifade edilse bile bu onun hakkında bir hükümde bulunulmaktır. Bu durumda mutlak yokluk içinde ya hâriçte ya da zihinde bir varlığa sahip olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Oysa mutlak yokluk için ne hâriçte ne de zihinde herhangi bir varlık atfedilmemektedir. Îcî’nin muhtemel gördüğü bu itiraza yine kendisi cevap vermektedir. Ona göre ‘‘mutlak yokluk mevcût değildir ya da bilinemez ve hakkında haber verilemez’’ önermeleri olumlu bir hüküm ifade etmedikleri için bu önermenin konusu olan ‘‘mutlak yokluk’’un var olması gerekmemektedir. Şayet olumlu hüküm ifade eden bir önerme olsaydı o zaman mutlak yokluğun nefsü’l-emirde bir sübûtiyeti olduğu kabul edilecekti. Oysa burada olumsuz hükümle yüklemde bulunulduğundan ‘‘mutlak yokluk’’un ya hâriçte ya da zihinde bir varlığa sahip olması gerekmemektedir. Bu itibarla Îcî’ye göre herhangi bir şeyin varlığı onun hakkında sadece hükümde bulunmaya bağlı değildir. Çünkü hükümler olumsuz olduklarında herhangi bir şeyin varlığına delalet etmezler. Mutlak yokluk salt bir nefi olması itibâriyle onunla ilgili verilen hükümler de olumsuz olmak durumundadır. Çünkü ancak olumlu hükümler herhangi bir şeyin varlığı hakkında bize bilgi verirler. Îcî’nin yaklaşımını bu şekilde sürdürmesi, iddialarını itiraza mahal bırakmayacak şekilde savunmayı amaçlamaktadır.[180]

Râzî varlıkla ilgili hükümlerin olmasından zihnî varlığın veya zihinde bir bulunuşun kabulünün zorunlu olduğu anlamına gelmediğini bilakis hâriçte bir varlığı olmayan şeylerin tasavvurlarına sahip olmadığımızı ifade etmektedir. Ona göre tasavvur edilen şeylerin bizden gâib bir varlığı bulunmaktadır. O, Platon’nun

[179] Râzî, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,*1/130-131.
[180] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm,*52.

söylediği kendi başlarına kâim[181] şeylerde olabilirler. Ya da bazı filozofların ifade ettiği şekilde faal akılda resmolmuş sûretler olabilirler.[182]

Îcî'ye göre "imkânsız dışta yoktur" önermesi hâriçteki varlıkla ilgili değil zihindeki varlıkla ilgili bir hüküm ve önermedir. Zihinde olan şeylerin ma'dûm olarak görülmesi gerekmektedir. Ona göre ''imkansızdır'' mefhumu zihinde var sayılması itibâriyle ma'dûmdur ve ma'dûm da olumsuzluk içermektedir. Olumsuzluk içeren bir şeyin sübûtiyetinden bahsedilemez.[183] Îcî, şeyler için somut bir gerçeklikleri bulunuyorsa aynî ve hâricî varlık; şayet sadece mâhiyet şeklinde bir bulunuşa sahip olup somut gerçeklikleri yoksa zihnî varlık olarak nitelenebileceğini belirtmiştir. Netice olarak Îcî'nin zihnî varlığı kabul etmesine yol açan sebepler şu şekilde sıralanabilir: 1. Somut olarak dışta mevcut olmayan mefhumlar hakkında yargıda bulunabilmekteyiz. Örenğin ''iki çelişiğin birlikteliği imkansızdır'' şeklinde hükümde bulunmaktayız. Buna göre hakında olumlu hükümde bulunduğumuz şeyin bir bulunuşu olmalıdır. 2. Îcî, bu delilde zihnî varlığın subutiyetini ispatlarken küllî mefhumların hâriçte hüvviyetlerinin olmamasından yola çıkmıştır. Ona göre küllî mefhumlar zihin düzeyinde birbirinden tefrika edilirler. Bunların hâriçte bir hüvviyetleri olmadığına göre bunların bulunuş yeri zihin olması gerekmekteddir. 3. Hakîkî önermelerde konunun hâriçte varlığı ve yokluğu dikkate almaksızın bu önermeler kurulmaktadırlar. Îcî'ye göre bu tür önermelerin kuruluyor olabilmesi zihnî varlığın kabulünü gerektirmektedir.

1.2.5. Zihnî ve Haricî Varlıkların Terkibi Meselesi

Yukarıda hem zihnî varlığın bir bulunuşa sahip olduğunu kabul edenlerin hem de kabul etmeyenlerin delil ve iddialarını ortaya koymaya çalıştık. Şimdi de

[181] Platon'da temelde iki dünya bulunmaktadır. Birisi ideaların dünyasıdır ki bu asıl ve gerçek olan dünyadır ve bu bilginin konusu olabilen bir dünyadır. İkincisi ise relatif gerçeğin dünyasıdır. Bu dünya meydana gelen ve yok olabilen nesnelerin dünyasıdır. Burada sürekli varlığa gelme değişime uğrama ve yok olma gerçekleşmektedir. Platon bu ikinci dünyayı doğru sanı dünyası olarak görmektedir. Bilginin konusu olan idealar dünyası ise birliktir, bölünmez, değişime uğramaz, öncesiz-sonrasız olası nedeniyle kendi kendisine eşittir. Platon'un bilgi ile ilgili görüşünün bir sonucu olan metafizik görüşü iki dünyanın mevcudiyetini kabul etmektedir. İdealar dünyası bilginin ve aklın konusu iken relatif dünya ise doru sanının konusu olmaktadır. Buna göre duyularla algılanan cisimler mevcut olduğu gibi cisimsel olmayan idealar da bir varlığa sahiptirler. Gerçek bilgi ve felsefi erdem ancak idealar dünyasında bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitapevi A.Ş.), 63.

[182] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/536.

[183] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 53.

zihnî ve harîcî varlıkların terkip içerip içermediklerini ele alacağız. Şayet bunlar birleşmeyi kabul ediyorlarsa terkiplerine imkân doğacaktır. Aksi durumda terkibe imkân kalmayacaktır. Bu mesele hariçteki ve zihindeki mevcûdata imkân ve zorunluluğun hangi ititibarle ilişti̇ğinin gösterilmesi açısından önem arz ettiği söylenebilir. Hâriçteki ve zihindeki varlıkların imkana konu olması esasta terkip içermelerine dayanmakla birlikte mürekkep varlıkların terkip içermeleri nedeniyle basit varlıklara dayanması durumu; basit varlıkların da imkânının ortaya konulmasını gerekli kılmıştır. Vâcibü'l-vücûd'un imkân içermemesinin sebebi hem tanım itibârîyle hem de varlık itibârîyle terkip içermemesine dayandırılmıştır. Bu itibârla Vâcibü'l-vücûd varlığı itibârîyle hem terkip içermez hem de herhangi bir terkibin de cüzü olduğu söylenemez. Oysa hariçteki ve zihindeki varlıklar ya terkip içerirler ya da herhangi bir terkibe cüz olurlar. Bu sebeplerle İslâm düşüncesinde terkibin mâhiyetinin açıklanması önem arz etmiştir.

Zihindeki terkibin varlığı ve şekli hakkında düşünürlerden farklı görüşler aktarılmıştır. Bu konudaki ihtilaf mâhiyetlerin ne tür bir terkibe sahip oldukları sorusu etrafında şekillenmiştir. Îcî, zihindeki mâhiyetlerin terkib içerdiğini ve bu terkibin nihayetinde basite dayanması gerektiği fikrini savunmaktadır. Îcî zihinde bir bulunuşa sahip olan mâhiyetlerin birleşmeye imkânı açısından iki ihtimali olduğunu düşünmektedir. Ona göre ya mâhiyetlerin yapıları basit olduğu için bir başka mâhiyetle terkip oluşturma imkânları yoktur şeklinde iddia edilecektir ya da basit olmalarına rağmen bir başka mâhiyetle terkibe girebilirler ihtimali kabul edilecektir. Bu nedenle Îcî, mâyetlerin en temelde basitler aracılığı ile var olduklarını düşünmektedir. Îcî'ye göre zihnî varlıklarda bu iki ihtimalden birinin bulunması gerekmektedir. Ancak mâhiyetlerin birbirleri ile terkibe girdikleri hususu ister kabul edilsin ister edilmesin nihai tahlilde basit olana dayanmak zorundadırlar. Çünkü bileşik olan şeylerin hepsinin müstakil hakikate sahip basit mâhiyetlerden oluşması gerekmektedir. Aksi durumda bileşik mâhiyetin kendisinden oluştuğu parçaların sonsuz sayıda olması gerekecektir. Zihnî bir mâhiyetin sosuz parçalardan oluşması muhaldır. Bundan dolayı her bileşiğin bölünmeyen basitlere dayanması gerekmektedir. Örneğin sayı bilfiil sonsuz olsa bile kendisinde bilfiil çokluk olmayan ‘‘bir’’ var olmak zorundadır. Zira nasıl ki ‘‘birlik’’ sayının ilkesi ise aynı şekilde ‘‘bir’’ çoğun meydana gelmesinin esası ve ilkesidir. Buna göre sonlu veya sonsuz

sayılarda birlikler olmaksızın bu sayıların varlığından bahsedilemez. Aynı şekilde bölünmeyi kabul etsin veya etmesin çokta da bilfiil bölünmeyen şeyler bulunmadan çoğun var olması mümkün değildir.[184] Keza buna yakın bir iddia Teftâzânî'de görülmektedir. Ona göre de mâhiyetler, ya vacip, nokta, bir ve mutlak varlıkta olduğu gibi cüzleri bulunmayan basit şekildedirler ya da cisim, insan ve siyahta olduğu gibi cüzleri bulunan terkip hâlindedirler.[185] Teftâzânî, bir araya gelmiş mâhiyetlerin bazı zâtî özelliklerde ortak ve diğer bazılarında farklı olabilmelerini mâhiyetin terkibine delil olarak göstermiştir. Çünkü ona göre ortaklığı sağlayan şeyle farklılığa sebep olan şey aynı olamazlar.

Buna göre mâhiyet dört şekilde bulunmaktadır. İlki, aklî bir basît olup akılda bulunduğunda herhangi bir terkipten oluşmamaktadır. En üst cinsler ve basit fasıllar buna örnek olarak gösterilmektedir. İkincisi, haricî varlığa sahip olan dıştaki basitlerdir. Bunun örneği ayrık akıllar ve nefislerdir. Bu ikisinin akıldaki durumları itibâriyle bileşik olsalar da dıştaki durumları itibâriyle basittirler. Üçüncüsü, mâhiyetleri akılda birbirlerinden ayrışabilen farklı şeylerden meydana gelebilen aklî bileşikler. Dördüncüsü, dışta birbirlerinden ayrışan cüzlerin meydana getirdiği dışsal bileşiklerdir. Ev buna örnek olarak gösterilebilir. Bu taksimat; aklî anlamda basit olan, haricî anlamda basit olan, aklî anlamda bileşik olan ve hâriçte bileşik olan şeklinde kısaca özetlenebilir. Sonuç olarak sonlu bir zaman içinde sonsuz bir şeyin düşünülmesi imkânsızdır. Bu sebeple mâhiyetlerin var olduğu düşünüldüğünde bu (mâhiyetlerin) sonlu cüzlerden meydana geldiği anlamına gelir.[186]

Bileşik mâhiyetler kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Bileşimi meydana getiren cüzlerin birbirlerine doğru olarak yüklenmesi ve cüzlerin birbirlerine doğru bir şeklinde yüklenmemesi kısımlara ayrılmaktadır. Cüzleri birbirlerine doğru olarak yüklenen bileşik mâhiyetlerde; cüzlerin eşit olup olmaması dikkate alınmaksızın bu tür bileşimler mütedâhil olarak isimlendirilmektedir. Şayet bileşimin cüzleri birbirlerine doğru olarak yüklenemiyorsa bu kısma da mübâyin bileşim denmektedir. Mütedâhil bileşimi meydana getiren cüzlerden ikisi birbirlerinin fertlerinin tümüne doğru olarak yüklenebiliyorsa bu cüzler arasında eşitlik söz konusudur. Bileşik olan canlılık mâhiyeti dikkate alındığında duyumsayan ve irade ile hareket eden iki cüzün

[184] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 59-64.
[185] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/415; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/596-598.
[186] İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 59-61; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/596-598.

her biri doğru olarak birbirine yüklendiği için eşit oldukları söylenebilir. Çünkü bir şey duyumsayansa aynı zamanda irade sahibidir ve iradeli ise duyumsayandır. Diğer taraftan bileşik mâhiyetin iki cüzü birbirlerine yüklenmesine rağmen ancak bu yüklenme iki cüzün bütün fertleri arasında doğru olarak gerçekleşmiyorsa bunların birbirleriyle ilişkisi girişimlilik olarak isimlendirilmektedir. Girişimlilik de kendi içinde tam ve eksik girişimlik şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Mâhiyetlerin meydana getirdiği bileşim tam girişimlilik şeklinde ise ya genel, özelin varlık sebebidir (kâim kılan) ya da özel olan genel olanın varlık nedenidir (kâim kılan). İtibârî mâhiyetlerde genel özelin varlık sebebi olmaktadır. Buna örnek olarak ak cisim gösterilmektedir. Çünkü ‘‘ak’’ ve ‘‘cisim’’ tek bir mâhiyet olarak düşünülebilir. Özelin genel olanın varlık sebebi olduğuna örnek ise düşünen canlı gösterilebilir. Burada düşünen fasıl; canlı ise cinstir. Düşünme canlının varlık sebebi olmaktadır.[187] Yani düşünme sayesinde canlı dışta varlık kazanır. Canlının varlığı düşünmeye bağlıdır. Diğer bir ifade ile canlı düşünme ile tahsis kazanır; çünkü canlı tek başına var olmaz, varlığı düşünmeye bağlıdır.

Bileşik mâhiyette bileşimi meydana getiren cüzlerin birbirlerine doğru olarak yüklenememesi şeklindeki bileşmeye yukarıda ifade edildiği üzere ayrı/mübâyin denmektedir. Bu çeşit bileşik mâhiyet üç şekide olur. 1. mâhiyet illeti ile bileşerek mübâyin bileşiklik mâhiyeti meydana getirmesi, 2. mâhiyet ma‘lûlü ile birlikte olduğunda bileşimin meydana gelmesi. 3. mâhiyetin ne illet ne ma‘lûlle olmaksızın mübâyin bileşik mâhiyetin meydana gelmesi. Mâhiyetin illetiyle bileşmesi demek mâhiyetin illete izâfet şeklindeki ilişmesinin dikkate alınmasıdır. Mâhiyetin ma‘lûlü ile bileşmesi ise mâhiyetin ma‘lûlle izâfet ilişmesinin dikkate alınmasıdır. Mâhiyetin illetiyle birlikte olduğunun fâil illet örneği bağış yapmaktır. Bağış ile bağışın fâilleri aynı değildirler. Bunlar ayrı cüzlerdir. Ancak bunlar bir araya gelerek mübâyin bileşik mâhiyet meydana getirmişlerdir. Mâhiyetin ma‘lûl ile bileşmesine ise yaratan, rızk veren örneği verilebilir. Yaratan ve yaratıcı ifadeleri yarattığı bir şey olduğu için kullanılmaktadır. Bu durumda yaratıcının mâhiyeti ile yaratılanın mâhiyetinin bileşmesi durumu meydana gelmektedir. Yani yaratma ve yaratılan bileşerek terkipli bir mâhiyet oluşturmuşlardır. Rızık veren örneği de benzer şekilde rızkı verenle verilen rızkın mâhiyetleri bileşme göstermektedir. Ne illet ne de ma‘lûl olmayan

[187] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 61-62; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/598.

mâhiyetlerin bileşerek terkip oluşturmalarının örneği olarak mâhiyetçe cüzleri birbirlerine benzeyen ve akılda ayrışan on sayısının cüzleridir. On sayısının hiçbir cüzü aynı değildir. Umum ve hususta da mütedâhil değildirler. Ancak cüzleri arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Mâhiyetçe cüzleri birbirine benzemeyen ve akılda ayrışanların bir örneği heyûlâ ve sûretten meydana gelen cisimdir. Diğer bir örneği ise iffet, hikmet ve yiğitlikten oluşan adalettir. Cismin mâhiyetinde heyûlâ ve sûret bulunmaktadır ve bunlar farklı şeylerdir, bunlar birbirlerine yüklenmezler. Adalet mefhumu, iffet, hikmet ve yiğitliğin bileşiminden meydana gelmektedir ve bunların her biri farklı şeylerdir. Bir de dışta ayrışan insan ve nefis bir araya gelerek terkip oluşturmuşlardır. Bunlar mübâyin bileşik mâhiyeti meydana getirmiştir. Çünkü bu iki cevherin türü farklıdır. Bunların ilişkisi beraberlik (mukârenet) şeklindedir. Cürcânî ise insanı meydana getiren beden ve nefsin ayrıştığı iddiasının tartışmalı bir husus olduğunu ifade etmektedir. Ona göre düşünen nefis ve bedenin duyusal olarak ayrışmadıkları görülmektedir. Cürcânî'ye göre eğer hâriç denilince bundan zihnin mukâbili amaçlanırsa heyûla ve sûret de aklî bölünme değil hâriçte bölünmeyi kabul edenler olarak görülmeleri gerekecektir. Cürcânî, mübâyin bileşik mâhiyete bir başka örnek olarak da alaca rengini göstermektedir. Karalık ve aklık her ikisi hâriçte duyulur mâhiyetlerdendirler. Bunlar bileşerek hâriçte duyulur olan alaca rengini meydana getirirler ve bu bileşmeden hâriçte terkip içeren bir mâhiyet meydana gelmiştir.[188]

İmkânın mâhiyetler nasıl olupta iliştiği kelâamcılar ve felsefeciler arasında tartışma konusudur. Her iki yaklaşımın sahiplerine göre de terkip içeren şeylerin zorunlu olarak imkânı barındırması gerekmektedir. Fakat mürekkep varlıkların nasıl bir terkip içerdikleri noktası ihtilaf konusudur. Terkibi içeren cüzlerden birinin olumsuzlama olup olmayacağı tartışma konusu olmuştur. Bu anlamda ademîliğin terkipte bir cüz olacağı fikrini Îcî de savunmaktadır. Îcî, bileşerek terkip içeren mâhiyetin cüzleri ile ilgili iki ihtimalın bulunduğunu savunmaktadır. Birinci ihtmale göre terkibi meydana getiren cüzlerin mefhumlarında hiçbir şekilde olumsuzlanmanın olmaması anlamında vücûdîdirler. İkinci ihtimal ise terkibi meydana getiren mâhiyetin cüzlerinde bazı olumsuzluklar bulunmaktadır. Îcî, terkip içeren mâhiyetin cüzlerinin mefhumlarında olumsuzlanmanın olmadığı vücûdî

[188] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 61-62; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/600-602; Türker Ömer, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, (Ankara: Bilay, Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 55.

cüzlere sahip olanlarla ilgili üç ihtimal bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre bunlar ya hakiki ya göreli ya da her ikisini birlikte bulundurmaktadırlar. Hakiki vücûdî cüzlerin örneği, heyûla ve sûretin oluşturduğu cisim, ruh ve cesetten meydana gelen insandır. Burada cisimle insanın mâhiyetlerini meydana getiren cüzleri hakiki bir varlığa sahiptirler. Göreli için gösterilen örnek ise ‘‘daha yakın’’dır. Daha yakın mefhumu iki şeyi kendisinde barındırmaktadır. Yakın olan ve yakınlığı daha fazla olanı bir araya getirmiştir. Burada yakın olanla yakınlığı fazla olanın mâhiyeti terkibe girmişlerdir. Hem yakın hem de yakınlığı fazla olan bu iki mefhum da nesnellik ifade etmezler. Bunlardaki hükümler kişiden kişiye farklı değerlendirmeye tabi tutulabildiği için görelidirler. Aynı anda kendinde hem göreli olanla hem de hakiki olanı birlikte barındırana örnek ise üzerinde oturma ve yatma amacı ile ahşaptan yapılan divandır. Divanın yapımında kullanılan ahşap cüzler hakiki varlığa sahiptirler. Bunların mevcûdiyeti duyularla sübût bulmaktadır. Diğer taraftan bu divanın yapımı esnasında istenen şeklin ortaya çıkması için ahşap cüzlerin arasında özel bir tertibin olması gerekmektedir. Şayet bu tertip dikkate alınmazsa divan meydana gelemez. İşte divanın yapımında dikkate alınan tertibin mevcûduyeti kendi başına müstakil olarak düşünülemeyen nisbi bir durumdur. Bu örnekte hakiki varlığı olan ahşapla nisbi bir durum olan tertip bir araya gelerek bileşik bir mâhiyet meydana getirmişlerdir. Bütünüyle değil de kısmen vücûdî olana örnek olarak kadîm gösterilmektedir. Kadîm, bir başlangıcı olamayan anlamında kullanılmaktadır. Burada kadîm kavramı hem vücûdî hem de ademî olanı kendisinde bir araya getirmektedir.[189]

Îcî, gerçek anlamda bir terkibin bütüne nispetle var olabileceğini düşünmektedir. Herhangi bir bütünün de bir mahiyetin varlığına bağlı olduğu açıktır. Bu itibarla belli bir mahiyete sahip bir bütüne uygun bir şekilde bir araya gelmediği sürece terkibi oluşturan parçaların hakiki olduğu söylenemez. Îcî’ye göre mâhiyetlerin bileşerek meydana getirdiği bileşik mâhiyetin hakiki olabilmesi için bu bileşimi meydana getiren cüzlerin birbirlerine muhtaç olması gerekmektedir. Çünkü cüzler beraber olduklarında taşla insanın bir arada olması şeklinde biri diğerine hiçbir şekilde muhtaç olmayıp aralarında herhangi bir ilişkileri bulunmuyorsa bileşik mâhiyet meydana gelmez. Bu tespite, orduyu meydana getiren askerlerin ve macunu

[189] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm* 61-62; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 1/425-426; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/602.

oluşturan cüzlerin birbirine muhtaç olmadığı örnekleriyle itiraz edilmiştir. Onlara göre ordu ve macunun bileşik mâhiyetini oluşturan cüzlerin hiç birisinin bir diğerine ihtiyacı bulunmamaktadır. Bunların mutlaka birbirlerini gerektirdiği şeklinde genel bir hüküm de verilemez.[190]

Îcî, macun ve ordunun mâhiyetlerinin bileşik mâhiyet olduğunu savunmaktadır. Ona göre macunda sahip olduğu niteliklere ve macundan çıkan eserlere kaynaklık eden ortak bir mizaç, diğer bir ifade ile türsel bir sûret bulunmaktadır. Bu sûret anlamına gelen mizaç macunun bir cüzüdür ve bu mizaç macunun diğer cüzlerine yerleştiği için bunlara ihtiyaç duymaktadır.[191] Râzî macunun cüzlerinin birlikteliğini tek zâtın maddi cüzü gibi görmektedir. Macunun sûretini ise eserlerin kendisinden sadır olmasının ilkesi olarak görmektedir. Râzî'ye göre macunun sûreti ilk cüz olan maddi sûrete muhtaçtır, ancak bunun tersi mümkün değildir, aksi durumda kısır döngüye imkân doğacaktır. Râzî bileşik mâhiyette bir kısım cüzün diğer kısma muhtaç olduğunu kabul ederken her cüzün birbirlerine muhtaç olduğunu kabul etmemiştir.[192]

Ordunun mâhiyetinin birleşikliği ile ilgili olarak da şunlar ifade edilmektedir: Bu kavram kendinde bazı fertleri toplamaktadır. Ancak ordu kavramındaki birlikler itibârî bir mâhiyettirler. Ordunun fertleri ile meydana getirdiği bileşmeyle insan ve taşın bir araya gelerek meydana getirdiği bileşme ile şu yönden aralarında bir fark bulunmamaktadır: Her iki birleşme de fertlerin tamamından ibarettir, iki bileşmede de bütüne gerekli olan şeyler fertlerden her birisine gerekli olmaktadır. Ordu kavramı ile taş ve insanın bir araya gelmesinden bir bileşme heyeti meydana gelmektedir. Bu birleşme heyetlerine göre çeşitli şeylere itibârî bir birlik ilişebilir.[193]

1.3.Varlık ve Mâhiyet

Mâhiyet kelimesi, Arapça dilindeki ‘‘mâ hüve’’ o nedir? Terkibinden türetilmiştir. Terkibin sonuna yapma (ca'lî) mastar eki getirilerek kelime türetilmiştir. Bu kelime bazen mâhiyyet ve bazen de mâiyyet şeklinde kullanılmaktadır. Îcî, mâhiyeti, terim anlamı ile bir nesneyi kendisi yapan, varlığını meydana getiren ve kendisini başkasından ayrı kılan asıl unsur olarak

[190] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 63-64.
[191] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 64.
[192] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/137.
[193] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/618-620.

tanımlamaktadır. Yani mâhiyet "bir şeyi neyse o yapan" temel cevheri, hakikati ve özü anlamında kullanılmaktadır.[194] Tûsi ve Tehânevî 'ye göre mâhiyet, hakikat ve zât gibi akılda varlığa sahip mefhumlar, ilk makullere ilişen ikinci makullerdendirler.[195] Teftâzânî'ye göre ''mâ hüve'' o nedir? Sorusu bir şeyin hakikatini öğrenmeye ma'tuf bir sualdir sıfat ve diğer başka özelliklerini öğrenmek için bu sorulmaz.[196]

Varlık ve mâhiyet ilişkisi problemiyle vücûdun lafzî/manevî müşterekliği hususu birbirleriyle sebep sonuç açısından yakından ilişkilidirler. Şayet vücûd bütün var olanlar arasında lafzî bir müştereklikle kullanıldığı fikri kabul görürse bu durumda varlıkların bütününde varlığı ve zâtının aynı olduğu görüşü kabul edilmiş olacaktır. Bu şekildeki bir kabul ve tespitten sonra artık teknik olarak zihnî varlığı kabul etme imkânı kalmamış olacaktır. Ancak varlık kavramının mânen müşterekliği kabul edilmesi hâlinde ise bütün varlıklar bu mefhumda mânen ortak, ancak aralarındaki farklılık onların mâhiyetlerinin değişikliğinden kaynaklanmış olacaktır. Buna göre vücûdun mâhiyet üzerine zait olduğu kabul edilmiş olacaktır.[197]

Mâhiyet teorisinin savunucularına göre onun kendindenliği her takkukunda bulunmaktadır. Onlar mâhiyetin kendinden olması sebebiyle herhangi bir mekanla hasrinin yapılamayacağını belirtmişlerdir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkuk etmesiyle birlikte bireyselleşmiş olur. Herhangi bir cismin bireysel tahakkuka sahip dış dünyaki mâhiyetinin soyutlanarak zihne alınması soyut mâhiyet olarak tanımlanır. Dış dünya da tahakkuk etmiş mâhiyetle zihinde bulunan mâhiyetin her iksinin mâhiyet olmak bakımından mâhiyetten pay sahibi olmalarına rağmen bunlardan herhangi birine indirgenemez. Mâhiyet olmak bakımından mâhiyet varlık ve yoklukla nitelenmediği için yaratılmışlıkla da nitelenmemiştir.[198]

Varlık ve mâhiyet ayırımının İslâm düşünce tarihinde sistemli bir şekilde ele alınması Fârâbî ile başlamış olup İbn Sînâ ile önemli gelişmeler kat ederek olgunluk dönemini yaşamıştır. Fârâbî'ye göre mevcût, haricî dünyada bir mâhiyete sahip olmak anlamına gelirken İbn Sînâ'ye göre ise mevcût kelimesi kendisinde olumluluğu da barındıran müspet ve muhassal kelimeleri ile aynı anlama

[194] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 59.
[195] Tehânevî "Mâhiyet", *Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*,1423-1425; Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*,75; Topaloğlu-Çelebi, "Mâhiyet", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 201.
[196] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/399.
[197] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/307-315; Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de zihni varlık*, 139.
[198] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 59-60, 62; Türker, ''Mâhiyet'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/676-677.

gelmektedir. Müspet ve muhassal kelimeleri ise sübût bulmuş ve varlığa gelmiş anlamına gelmektedirler. Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bu hususta açıklamaları ve düşünceleri iyi tefrik edilmezse kişi onların aynı şeyi söyledikleri zannına kapılabilir. Ancak mevcût, vücûd ve mâhiyet kavramlarını İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı bir şekilde açıklayıp anlam vermektedir. Fârâbî, mâhiyeti vücûd, mâhiyet sahibi olanı ise mevcût olarak ifade etmektedir. O, somut varlıklardan yola çıkarak çeşitli kavramsal tahliller yaparak, varlığı ile mâhiyeti aynı olanları zorunlu varlık; varlığı ile mâhiyeti ayrı olanları ise mümkün varlık şeklinde taksim etmektedir. Fakat İbn Sînâ mevcûdu ''dışta bir mâhiyete sahip olan'' olarak açıklama yoluna gitmemiştir. O, mevcûdu, ''sabit olan'' veya ''meydana gelen'' şeklinde açıklamayı tercih etmiştir. Burada İbn Sînâ'nın yaptığı şey mevcûdu açıklarken ''mâhiyet'' kavramının yerine ''hakikat'' kavramını kullanmasıdır. Her ne kadar hakikat kavramı mâhiyet anlamına geliyorsa da nesnenin tahakkuku anlamında kullanılması bir probleme yol açmamaktadır. Fârâbî, vücûd kavramını mevcûttan farklı olarak kabul edilen mâhiyetle aynı anlamda kullanmıştır. İbn Sînâ ise vücûdu genel ve özel şeklinde taksim etmiştir. Bu ayırıma göre mevcût, hâriçte bir sübûta sahip olan ve meydana gelen anlamına gelirken genel vücûd ise haricî olan ve hâriçte meydana gelen şeye zarf olması anlamına gelmektedir. Bu ikinci anlamdaki vücûd dışta bir varlığa sahip olmadığı gibi kendisine işaret edilebilecek bir hâle de sahip değildir. Buna göre bu vücûd çeşidi, meydana gelen şeyle dış dünya arasında zihnın kurduğu ilişki şeklinde ifade edilmektedir. Bu konu ile ilgili olarak İbn Sînâ'nın asıl başarısı, genel vücûd ve özel vücûd ayırımını yapması, mevcût kavramını sadece başlangıç noktası şeklinde esas alması, bunun sonucunda vücûd ve mâhiyetin farklılığına ulaşması ve bundan sonraki sistem ve değerlendirmelerini tamamen bu ayırım üzerinden temellendirmeye çalışmasıdır. Buna göre mevcût denilince nesnenin bütünlüğü anlaşılmaktadır. Vücûd kavramı, bu bütünlüğün dışa nispetini ifade ederken mâhiyet ise bu bütünlükle ilgili dışa nispet edilen hakikati ifade etmektedir. Bu bütünlüğün vücûd ve mâhiyeti kendisinden alınması durumunda bu mevcûdun şey'iyyeti dışında bir şey kalmamaktadır. İbn Sînâ bir şeyin kendisi neyse o olması hakikatini, mâhiyeti olarak tespit etmektedir. Bu hakikatin dışta varlığına veya bir hakikate zarf olmasına vücûd derken dıştan bağımsız değerlendirilebilen kavramsal birimi de mâhiyet olarak ifade etmektedir. Mâhiyetin müstakil bir birim olarak kabul edilmesiyle birlikte

mevcûdun vücûdundan başka bir mâhiyetinin olduğu düşünülme gereği ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ, ortaya koyduğu çaba ile genel vücûdu özel vücûddan ayrıştırmayla sonuçlanınca mâhiyeti mevcûdun soyut yahut basit olup olmamasından bağımsızlaştırmayı başarıyla ortaya koymuştur. Cismani, aklî ve basit-birleşik farkı yapmaksızın bir mevcûdun mâhiyeti, vücûddan ayrılmayı engelleyici bir durum arz etmiyorsa bu durumda mevcûdu saf bir şeylik olarak düşünülüp değerlendirilebilir ve onun mâhiyeti ile vücûdunun aynı olmadığı bilakis bunların ayrı oldukları ifade edilmesine imkân doğmaktadır. İbn Sînâ, bu çaba sonucunda varlık mâhiyet ayırımını ‘‘şey’’ kelimesiyle ilişkilendirerek yaparken; bu ayırımın mevcût kavramıyla ilişkisini yapmamıştır.[199] Mâhiyet teorisinin şekillenmesiyle birlikte varlık, mâhiyet, zorunlu ve mümkün kavramları yeni bir boyut kazanarak varlık anlayışlarının şekillenmesinde etkileri yadsınamaz bir boyuta ulaşmıştır.

Mâhiyet teorisinin geçmişi ve tartışma zemini incelendiğinde sebep olduğu sorunlar ve meydana getirdiği sonuçlar itibârîyle çok etkili bir teori olduğu görülmektedir. Zira varlık ve bilgi meselelerini ele alan düşünürlerin çoğunluğu bir şekilde bu teori ile meşgul olmuştur.[200] Bu teori ile bir-çokluk ilişkisinin nasıl olması gerektiği probleminden başlanarak zorunlu ve mümkün varlık ilişkisi belirlenmeye çalışılmıştır.[201] Bu ayırımda zorunlu, varlığı; mümkün ise mâhiyeti ifade etmiştir. İbn Sînâ ise buna ek olarak varlığın illetleri ile mâhiyetin illetleri ayırımını belirlemiştir. Buna göre madde ve sûret mâhiyetin illetleri olarak belirlenirken, fâil ve gaye illetleri varlığın illetleri olarak zikredilmiştir. Bu bağlam tümel-tikel ilişkisinin nasıl olması gerektiği noktasına varmıştır.[202]

1.3.1.Varlık ve Mâhiyet İlişkisi

Varlıkla mâhiyetin ilişkisi hususu İslâm düşünce tarihindeki ekollerin tartıştığı, bunların ayrı olup olmadığı konusunda çeşitli ihtilaflara düştüğü ve farklı

[199] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 155-156; Ömer Türker, ‘‘*Mâhiyet’’, İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/674; Tahsin Görgün, ‘‘mâhiyet’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (12 Aralık 2022); Hacı Kaya, İbn Sînâ’da Varlık-Mâhiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy,* 3/2 (Aralık 2013), 56-59; Hüseyin Sarıoğlu, ‘‘İbn Rüşd’’ *İslâm Felsefesi Tarihi* Ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/97-98.

[200] İcî, mâhiyet konusunu çok detaylı bir şekilde tartışmıştır. O, bu hususu diğer bazı konulardan çok daha geniş ele almıştır bkz. Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi’l kelâm*, 59-67.

[201] Türker, *‘‘Mâhiyet’’, İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/671.

[202] Türker, *‘‘Mâhiyet’’, İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/675.

görüşler ileri sürdüğü bir problemdir. Bu ihtilaflar sonucunda üç temel fikir ortaya çıkmıştır:

i) Zorunlu ve mümkün varlıklar arasında ayrım yapılmaksızın hepsinde varlık ile mâhiyetin aynı olduğu; varlığın mâhiyete zâit olmadığını ileri sürenlerin görüşüdür ki bu görüş çeşitli imalarla Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Mu'tezilî âlim Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 426/1035) isnat edilmektedir.[203]

ii) Zorunlu varlık için (Vâcibu'l-vücûd) varlık ve mâhiyetin aynı olduğu; ancak mümkün varlığa gelince vücûdu ile mâhiyetinin aynı olmadığı, bilakis varlığın mâhiyete zâit olduğunu ileri sürenlerin görüşüdür. Bu görüşü başta filozoflar ve bazı kelâmcılar savunmaktadır.[204]

iii) Hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta mâhiyetle varlığın ayrı oldukları ve varlığın mâhiyete zâit olduğunu savunanların görüşüdür. Bu görüşü daha çok Mu'tezili kelâmcılar ile müteahhirûn kelâmcılardan Gazzâli, Râzî ve bazı mütekaddimûn Eş'âri kelâmcılar savunmaktadır.

Varlık mâhiyet ilişkisi ile ilgili ilk görüş daha çok mütakâdimûn kelâmcılara isnat edilmesine rağmen onlardan gelen tescil edilmiş bir bilgi ve onlara ait bunu destekleyen bir kaynak bulunmamaktadır. Ancak varlık ve mâhiyetin aynı olduğu görüşünün bunlara ait olduğu sonucuna varılması bazı ipuçlarından yola çıkılarak elde edilmiştir. Çünkü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî varlığı tanımlarken onun mevcûtlar arasında bir anlam ortaklığı olmadığını zikretmektedir. O, mevcûtların varlık ortaklığının isim ortaklığı olduğunu savunmuştur. O, insanın tanımını yaparken varlığını ve mâhiyetini farklı gören bir yaklaşım değil de bunların aynı olduğunu benimseyen bir yaklaşım tarzına sahiptir.[205] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) *Kitâbu't-Tevhîd* adlı telifinin konu ile ilgili kısmı incelendiğinde onun mâhiyeti müteahhirûn kelâmcıların ve Müslüman filozofların anladığı şekilde değil de dilsel bir içerikle ele aldığı anlaşılmaktadır. Ona göre mâhiyeti ifade eden ''mâ hüve'' sorusu ile yaptığı fiiller, sıfatları ve bir varlığın neden kaynaklandığı sonuçları elde

[203] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/498.*
[204] Ebü'l Muîn Meymun bin Muhammed Nesefî, *Tebsiretü'l Edille fî Usul'd-dîn***,** thk-talik., Hüseyin Atay (Ankara: T.C Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993) 1/209-214; İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 48-49.
[205] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Danıel Gımaret, Lübna: (Beyrut, Darü'l maşrık, 1987), 27-30; 215-218; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, (Kahire: Mektebetü'l Asriyeti, 1990/1411), 2/25.

edilebilmektedir. Bunlardan ilk ikisinin Allah'a isnadı mümkünken üçüncüsü mümkün değildir.[206] Varlık mâhiyet ilişkisi ile zât sıfat ilişkisi hususları aynı anlama gelmekte midir? Varlık-mâhiyet ayırımı ile zât-sıfat ayırımı birbirleri ile ilişikli hususlar mıdır? Şimdilik bu sorulara her açıdan evet cevabını vermek mümkün görünmemektedir. Çünkü kelâmcıların bunları birbirlerinin yerine kullandıkları vaki değildir. Şayet onlar zât-sıfat ile varlık-mâhiyet ayırımı yapıp bunların birbirleriyle ilişkili olduğunu kabul etselerdi Allah'ın zâtı ile sıfatlarını ayrı olduğunu kabul etmeyen Mu'tezilî çoğunluğunun Allah'ın varlığı ile mâhiyetini aynı görmeleri gerekirdi. Hâlbuki Mu'tezile hem mümkün varlıkta hem de zorunlu varlıkta bunları ayrı olarak kabul etmektedir. Diğer taraftan Allah'ın zâtı ile sıfatlarının aynı olmadığını ileri süren Eş'ârî'nin varlık ile mâhiyetin farlılığını kabul etmediği bilgisi bulunmaktadır.[207]

Varlıkla mâhiyetin aynı olduğnu iddia edenler vâcip ve mümkün farkı yapmaksızın bütün varlıklarda bunu ileri sürmüşlerdir. Îcî, varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu ileri sürenlerin bunu ispatlamak çeşitli gerekçeleri bulunduğunu ifade etmektedir. Birincisi, onlar, varlıkla mâhiyetin aynı oldukları kabul edilmemesi durumunda varlık mâhiyete zâit olacağını belirtmişlerdir. Buna göre mâhiyetin bulunuşu varlığa ilişip ilişmemesine bağlı olacağı için varlık mâhiyete ilişmediğinde mâhiyetin bir mevcûdiyeti olmayacağı için yokluk olacaktır. Varlıkla mâhiyetin ayrı şeyler olduğu iddia edildiğinde mâhiyet için var olmadığı hâlde var olduğu iddia edilmiş olur. Yani mâhiyet yokluksa; bir şeyin hâriçte mevcut olması için varlığın yokluğa eklenmesi gerekir. Varlığın, yokluk olan mâhiyete ilişmesi ve onunla mevcut olması kabul edilemez. Çünkü bu mâhiyetin hem var olması hem de yok olması çelişkisi ile yüzleştirmektedir. [208] Râzî, varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu iddia edenlerden şunu nakeder: ''varlıkla mâhiyet ayrı şeyler olmaları durumunda bunlardan biri olmaksızın diğerinin düşünülüp anlaşılması mümkün olacaktır. Buna göre varlıkla mâhiyetin hiçbirisi bir diğerine dayanmamış olacaktır. Yani her birinin müstakil varlığı olacaktır.[209]''

[206] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'173-174.
[207] Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 70.
[208] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 48.
[209] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/119.

İkincisi, bir şeye sıfat isnat edebilmek için öncelikle sıfat isnat edilecek şeyin bir varlığa sahip olması gerekmektedir. Çünkü kendinde bir varlığı bulunmayana sübûtî bir sıfat isnat etmek imkânsızdır. Onlara göre varlık sübûtî bir sıfattır. Onlar, varlıkla mâhiyetin ayrı şeyler olduğu ve varlığın mâhiyete zâit olduğu kabul edilirse bu durumda ikisi arasında ilişme gerçekleşmeden önce mâhiyetin bir varlığa sahip olması gerekeceğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre mâhiyet için hem iki kez varlığa gelmesi hem de kendisi yokken var olması gibi çelişkili bir durum meydana gelecektir. Üçüncüsü, onlar varlık mâhiyet ilişkisinde varlığın zâit olduğu kabul edilmesi durumunda varlığın da bir mevcûdiyetinin olması gerektiğini savunmuşlardır. Sonuç olarak her bir varlığın tekrar varlık mâhiyet ilişkisinin olması gerekeceğinden bu durumda sonsuz bir şekilde devam edip teselsül meydana gelecektir.[210] Oysa sonsuzca art arda geliş imkânsızdır.[211] Sonuç olarak varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu iddia edenlerin savunmak istediği şey varlıkla mâhiyetin dışta herbirinin bağımsız somut gerçekliğinin olmadığıdır. Yani hârici dünyada varlıkla mâhiyet aynıdırlar.

Varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu savunanlara göre bunların ayrı olmaları halinde ikisi arasında ilişme gerçekleşmeğinde mâhiyetin yokluk olacağını iddia etmektedirler. Buna karşı Îcî, ‘‘mâhiyetin kendisi olması bakımından ne vardır ne de yoktur şeklinde nitelendiği ve bunların her ikisinin mâhiyete zâit olduğunu’’ belirtmektedir. Çünkü zihin mâhiyeti var ya da yok olma itibarlarını dikkate almaksızın sadece mâhiyet olması itibariyle dikkate almaktadır. Bu sebeple Îcî şeylerin varlığıyla mâhiyetilerinin aklî olarak birbirinden ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre bu ilişki nasıl porbleme yol açmıyorsa aynı şekilde varlıkla mâhiyetin ayrı olmaları bir sorun teşkil etmez. İkinci delilde varlıkla mâhiyetin aynı olduğu iddia edenler, bunların ayrı olmasının kabul edilmesi halinde hem mâhiyetin iki kez varlığa gelmesi hem de kendisi yokken var olması tanakkuzunun yaşanacağını belirmişlerdir. Îcî, zorunlu varlığın sahip olduğu zorunluluğun vücûdî bir sıfat olduğunu, zorunlunun zâtından farklı olduğunu ve bunun herhangi bir probleme kaynaklık etmediğini ifade etmiştir. Onlar üçüncü delillerinde mâhiyet ilişkisinde varlığın zâit olmasının kabul edilmesi halinde bunların her birisinin ayrı bir mevcûdiyetinin olmasını gerektir. Buna göre her varlığın varlık mâhiyet ilişkisinin

[210] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 48.
[211]Wolfson, *Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hırıstiyan-Yahudi Kelâmı,*317,325.

olmasından teselsül doğacağını iddia etmektedirler. Buna karşı Îcî, varlığın ikinci m'akullerden olduğunu, varlığın mâhiyete ârız olması itibari bir ilişme olduğunu ve dış dünyada bir varlığa sahip olmadığını belirtmiştir. Bu sebeple Îcî ziredilen teselsülün meydana gelmediğini ifade etmiştir.[212]

Meşşaî filozoflar ile bazı müteahhirûn kelâmcılar zorunluda varlıkla mâhiyet ilişkisini ve mümkünde varlıkla mâhiyet ilişkisini ayrı olarak değerlendirmişlerdir. Onlar, zorunluda varlıkla mâhiyetinin aynı olduğunu söylerken mümkün varlığa gelince varlıkla mâhiyetin aynı değil farklı şeyler olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre zorunlu varlıkta mâhiyetle vücûdu farklı şeyler olarak görülüp varlığı mâhiyetine zâit olduğu kabul edilirse bu mâhiyet için varlık kendisine ilişmediğinde var olmayacağı anlamına gelecektir. Bu sonuca göre mâhiyeti varlıkla ilişkisine muhtaç hâle getirecektir. Bu sebepten dolayı Meşşâî filozoflar ile bazı müteahhirûn kelâmcılar Vâcibu'l-vücûd'un başka şeylere muhtaç hâle getirilmemesi için varlığı ile mâhiyetini ayrı şeyler olarak görmemişlerdir. Bilakis bunların O'nda aynı olduklarını savunmuşlardır. Çünkü muhtaçlık özelliğine sahip olan varlık mümkün varlıktır ve onun mutlaka bir illetinin olması gerekmektedir. Yani Vâcibu'l-vücûd'un varlığı mümkün olan varlıklarla ortak olduğu kabul edilirse O'nun varlığıyla mâhiyeti değişmeyi kabul edecektir. Değişmeyi kabul eden illetli olması gerekmektedir. Buna göre Vâcibu'l-vücûd'un varlığından ayrı olan mâhiyeti O'nun illeti olmuş olur. Hâlbuki Vâcibu'l-vücûd'un bir illetinin olması mümkün değildir. Bu durumda O'nun varlığı ile mâhiyeti farklı olduğu mülahazası yanlıştır.[213]

Varlığın hem mümkün hem de zorunlunun hakikatine (mâhiyet) zâit olduğu görüşünü savunanlar ise iddialarını ispatlamak için çeşitli argümanlar geliştirmişlerdir: Bunlar birinci delillerini varlığın mümkünlüğü üzerinden ispatlama yoluna gitmişlerdir. Onlar, mâhiyetin yokluğu kabul ettiğini belirtmişler. Zira mâhiyetin yokluğa imkânı olmazsa mümkün değil zorunlu olacaktır. Bir mâhiyet varlıkla ilişkilenip mevcûdiyet kazandığında artık yoklukla nitelenemez. Bir şey var olduktan sonra yok değildir. Onlara göre bir şey kendinde hem var olmayı hem de yok olmayı bir arada bulunduramaz. Yani yokluğu kabul eden şeyin varlığıyla mâhiyeti aynı olamaz; bunların ayrı olmaları gerekmektedir. İkincisi, onlara göre kişi üçgenin varlığından şüphe ettiği hâlde onun mâhiyetinin bir bulunuşa sahip olduğunu

[212] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 48.
[213] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 48-49; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/504-506.

düşünüp anlayabilir. Onlar, şeylerde varlıkla mâhiyet aynı olsaydı bir şeyin mâhiyeti düşünüldüğünde onun hemen var olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu ikisi arasında bir ayırım yapılıyor olması ve bunların farklı olduklarının düşünülmesi durumu varlığın mâhiyetin kendisi veya bir cüzü olmadığı tespitine imkân vermektedir. Üçüncüsü, onlar, şeylerin mâhiyetlerinin (mâhiyyetü'l-eşyâ) bazen hâriçte somut cisimlerde bazen de zihinde bir bulunuşa sahip olduğunu savundurlar. Bu sebeple varlıkla mâhiyetin aynı olduğunun kabul edilmesi durumunda varlık mâhiyete yüklendiğinde anlamlı bir cümle meydana gelmeyecektir. ''Siyahlık vardır'' cümlesi kurulduğunda sanki siyah, siyahtır ve ''var, vardır'', yani siyahlık, siyahlık sahibidir ve varlık, varlık sahibidir denilmesi gibi olurdu. Bu iki ifadeye dikkat çekildiğinde bir anlama işaret etmedikleri görülmektedir. Kelimelerin artarda dizilişinden yeni bir sonuç elde edilmemiştir. Dördüncüsü, onlara göre varlık ve mâhiyetin ayrı şeyler olduğunun kabul edilmemesi halinde mevcûtların birbirlerinden ayrışmasının imkânı kalmayacaktır. Çünkü ya varlık mâhiyetin bizzat kendisi olduğu ya da bir cüzü olduğu ihtimallerinden birisinin olması gerekmektedir. İlk ihtimal mümkün değildir. Çünkü varlık kavramı bütün var olanlar arasında ortak olduğundan herhangi bir mâhiyetin kendisi olamaz. Çünkü mevcûdat ortak oldukları mutlak varlık mevhumu ile değil hakikatleri (mâhiyetleri) ile birbirlerinden ayrışırlar. Bu sebeple varlık herhangi bir şeyin kendisi değildir. Onlar, varlığın mâhiyetin cüzü olduğu ihtimalinin kabul edilmesi, varlığı mevcûtlar arasında ortak olan zâtîlerin en geneli hâline geleceğini belirttiler. Buna göre varlık mâhiyete yüklem yapıldığında mâhiyetin cinsi olacaktır ve varlığın altında bulunan türleri fasıllar yoluyla ayırıma tabi olmuş olur. Bu fasıllar mâhiyetin varlığının nedeni ve cüzleri oldukları için mevcût olmaları zorunlu olacaktır. Buna göre varlık bu fasılların da cinsi olacaktır. Bu şekilde her var olan faslın başka bir faslının olmasından teselsül meydana gelmiş olur.[214]

Îcî, mümkün varlıkların hâriçte bulunuşlarından başka zihinde de bir varlıklarının bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre mümkünlerin hâriçte bulunuşları ile direk ilgili olmayan belli önermelerde bulunmaktan bahsedilebilir. Bu durum mâhiyetin hâriçteki arazlardan arındırılarak soyut bir mâhiyeti zihide bulundurmakla mümkündür. Bu nedenlerden dolayı Îcî, mümkün mevcûdatta varlıkla mâhiyetin ayrı

[214] Robert Wısnovsky; *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Hâlil Üçer, (İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık, 2020), 229-232; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 49-50; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/510-516.

şeyler olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kişi bir şeyin mâhiyetini düşünerek bu şeyin bir mâhiyete sahip olduğunu tespit edip bilgiye konu yapabilir. Yine aynı zamanda bu şeyin hâriçte bir varlığa sahip olmasından şüphe içinde olması mümkündür. Kişi bir şeyle ilgili bu şekilde ayırım ve tasnif yapabildiğine göre varlıkla mâhiyet aynı şeyler değildir. Bu durumda bunların ayrı şeyler olmaları gerekmektedir. Ona göre bilinen şeyle varlığından şüphe edilen şey aynı olmadıkları gibi kendisinin varlığından şüphe edilen şey, bilinen şeyin cüzü de olamaz. Îcî'ye göre mümkün bir şey mevcûdiyet kazandıktan sonra onun yokluğa kâbil olması imkansızdır. Diğer taraftan bir şey yok olmayı kabul etmiyorsa onun var olma ve yok olma imkânına sahip olduğu söylenemez. Mümkün bir şey yokken var olmaya kâbil değildir. Buna göre bir şey varken veya yokken hâllerinde imkânın ona ilişmesi ve imkânla nitelenmesi mümkün değildir. Oysa ''zâta'' sahip olanlar imkânla nitelenmektedir. Buna göre ''zâtın'' var olmasının ve yok olmasının dışında imkân denilen bir itibârî bulunmaktadır. Bu itibârî imkân, ''zâta'' varlık ve yokluk hâllerinden ikisine de ilişmektedir. Buna göre ''zâta'' varlık ve yokluk hâlinde ilişen şey aynı değil ayrı bir şey olması gerekmektedir.[215] Sonuç olarak Îcî de diğer müteahhirûn kelâmcıların geneli gibi eşyadaki ayırımın mâhiyetleri ile yapıldığını ifade etmiştir. Ona göre varlık mâhiyet ayırımı hâriçte değil de zihinde ve akılda gerçekleşmektedir. Bu sebeple varlığın mâhiyete ilişmesi için mâhiyetin dışta var olması gerekmez. Bunların ilişmesi için mâhiyetin akılda varlığı yeterli olmaktadır.

Râzî, varlığın mufad (varlığını başkasından alan) olduğunu mâhiyetin ise mufad olmadığını ileri sürmektedir. Yani Râzî varlığın yaratıldığını; ancak mâhiyetin yaratılmadığını ileri sürmektedir. Râzî, illetin var olmada ma'lûlü önceleğini ileri sürmektedir. Ona göre var olmada birbirlerini önceleyen şeyler mâhiyeti önceleyemezler. Buna göre mâhiyet varlığı öncelemektedir. Bu durumda varlıkla mâhiyet ayrı şeylerdir. Râzî varlığın ne cevherin mâhiyetiyle ne de arazın mâhiyetiyle aynı görülemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre varlık müstakil olarak kabul edilerek cevher arazın cüzü yapılırsa araz cevher olmuş olur. Diğer taraftan varlık müstakil görülmeyip arazla özdeş kabul edilirse bu durumda cevher araz yapılmış olur. Yani

[215] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 48-52.

varlığın cevher ve araza yüklenmesi eşit bir düzeyde değildir. Ancak ne cevherin ne de arazın kendisi de değildir. Bu durumda bunlar ayrı şeyler olmak zorundadırlar.[216]

Teftâzânî'de varlıkla mâhiyetin ayrı şeyler olduklarını belirtmiştir. O, bir şeyin mâhiyet hâriçte tahakkuk ettiği zaman ''hakikati ve zâtı olarak mevcut olmuştur'' şeklinde ifade edildiğini belirtmiştir. Bir şeyin hakikat ve mâhiyetinden kasıt bu şeyin gerçeğinden anlaşılan şeydir. Ona göre bir mâhiyet hâriçte tekil şekilde varlık kazandığında (taşahhus) bunun hüviyet, haricî varlık ve mâhiyetin fertleri şeklinde ifade edilmesi mümkündür.[217]

> Îcî meseleyi şu şekilde hulasa etmiştir: Bu zikredilen delillerin tümü, her iki kavramın (varlık ve mâhiyet) birbirinin farklı olduğunu ifade etmektedir; kavramların (hâriçte mevcut olan) zâtlarının kendisi değil. Yürütülentartışmaya gelince mâhiyetlerin varlıktan farklı olup olmadığı konusu ile ilgilidir. Çünkü akıl sahibi olan kimse siyahlık ile varlığın anlamlarının aynı olduğunu iddia etmez. Belki aynı olan şey siyahlığın ifade ettiği şey ile o şeyin varlığıdır. Sıyahlığın cisimle ilişkisi gibi bu ikisinin birbirleri ile ilişkilerinde olduğu ve birbirinden ayırt edilebilen somut gerçeklikleri yoktur. Bu konuda doğru olan ifade budur. Çünkü varlıktan bağımsız bir şekilde mâhiyetin somut bir varlığı yoktur. Şeyh'in (Eş'arî) ortya koyduğunun izahı ve delilinin götürdüğü sonuç budur. Felsefeciler zihni varlığı kabul etmelerinin yanında onun bu görüşünü kabul etmeleri ile birlikte ayreten şunu ifade etmişlerdir: Varlık, zihinde mâhiyetten farklı bir şeydir. İbn Sînâ *Şifâ*'da varlığın ikinci ma'kûlâtan olduğunu açıkça ifade etmiştir. O, hâriçte varlık diye bir şey olmadığını belirtmiştir. Bu durumda bu tartışma zihnî varlık hakkındaki tartışmaya dönmektedir.[218]

Îcî'ye göre Eş'arî varlıkla mâhiyetin aynı olduğunu savunurken filozoflar ise bunların ayrı olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak hâriçte varlıkla mâhiyetin bir ayırımının bulunmadığı ve bunları iki farklı gerçekliğe sahip olmadığı hususunda görüş birliği içindedirler. Îcî'ye göre, filozoflar, zihin şeylerin varlığı ile mâhiyetini ayrı olarak idrak ettiğini belirtmişlerdir. Bu sebeple varlıkla mâhiyet ayrı şeylerdir. Eş'arî'ye gelince zihni varlığı kabul etmemesi sebebiyle varlık mâhiyet ayırımını kabul etmemiştir. Îcî'nin varlıkla mâhiyetin farklı olduğundan kastettği şeyin bunların zihinde farklı anlamlara geldiği ve varlığın mâhiyete zâit olmadır. Buna göre Îcî mümkün varlığın, mâhiyeti, başkasında aldğı aynî varlığı ve aynî varlığını ona veren birinin olduğunu düşünmüş olur.

Düşünce tarihinde varlıkla mâhiyetin ayrı olduğunun kabul edilmesi bazı sonuçlara yol açmıştır. Bunlar şu şekilde ifade edilebilirler: Varlıkla aynı olmadığı kabul edilen mâhiyetin var olmaya ve yok olmaya nispeti eşit düzeydedir. Bu kabulle

---

[216] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/116-118.
[217] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/400.
[218] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 50.

birlikte varlık-mâhiyet ayırımının zorunlu-mümkün ayırımıyla ilişkilendirilmesinin olanağı doğmuştur. Zorunlu-mümkün ve varlık-mâhiyet ayırımlarının ilişkilendirilebiliyor olması, zorunlu-mümkün ayırımının İslâm felsefe tarihine dâhil olmasına imkân sağlamıştır. Bunula birlikte İslâm felsefesinin kendisine ait ontolojinin meydana gelmesinin şartları oluşmuştur. Mâhiyetin var olmaya ve yok olmaya nispetinin eşit olmasının kabulüyle, illet-malul ilişkisinin buna göre yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Mâhiyetin var olmaya ve yok olmaya nispetinin eşit olması varlık için bir illetinin bulunmasına, yokluk içinde illetin olmamasını gerektirir. Bununla birlikte illiyet ilkesinin sûret veya mâhiyet meselesine uygulanması konusu süreklilik kazanmıştır. Bir başka sonuç kendinde mâhiyetin bütün varlık hâllerinden bir önceliğe sahip olmasıdır. Buna göre tümel-tikel ilişkisinin tekrar mülahaza edilmesi icap etmiştir. Mâhiyetin bütün varlık durumlarını öncelemesi hususu, daha önce sûretin soyutlaması şeklinde olan anlayış, mâhiyetin soyutlanması anlayışına dönüşmüştür. Bu değişiklik İslâm düşünce geleneğinde önemli bir problem olan zihnî varlık tartışmalarına zemin hazırlamış olup kelâm ve felsefe düşünce tarihinin bilgi teorisini izi silinmez şekilde etkide bulunmuştur.[219]

Sonuç olarak varlıkla mâhiyetin aynı olduğu iddiasının kabul edilmesi varlığın yokluğu mâhiyetin yokluğunu gerektirecektir. Bu sebeple bunların ayrı olmaları gerekmektedir. Mâhiyeti, mâhiyet yapan unsular olmaksızın düşünülemez. Mesela atlık için canlı ve kişneme olmaksızın atlığın düşünülmesi imkankasızıdır. Mutlak mâhiyet varlık ve yoklukla nitelenmediği için fâilin etkisine açık olan yönü var olmasıdır. Yani varlık niteliği fâilden almaktadır. Bundan dolayı eğer âlemdeki şeylerin varlığı ile mâhiyeti özdeş olarak görülürse âlem nedene ihtiyaç duymayan varlığı zorunlu olana dönüşür. Böyle bir durumda ise Tanrı'nın âleme neden olduğu fikri temellendirilemez hale gelir. Bu anlamda bedîhî bir kavram olan imkân terimi de mümkünlerin varlık ve mâhiyetlerinin farklı olmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ öncesi Meşşâi geleneğinde Aritoteles'in etkisi nedeniyle Tanrı ile âlem arasındaki

[219] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 59; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş,* 156-157; Türker, *''Mâhiyet'', İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* 2/685,686; Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 44; Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 138-140; Muhammed Yuşa Yaşar, *Kâdî Beyzâvî'de Varlık,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 147-149.

ilişki varlık verme üzerinden temellendirildiği söylenemez. Aritoteles'in kuvve fiil ilişkisi üzerinden Tanrı'nın âleme gaye olduğu fikri daha güçlü bir teorik zemine sahiptir. Gerçi Meşşâiler sudûr teorisi üzerinden Tanrı'nın âlemin fâili ve varlık vereni olduğunu ortaya koymaya çalışmış olsalar da bunu güçlü bir teorik zemine dayandırabildikleri söylenemez. İbn Sînâ ile kemale eren varlık mâhiyet teorisi ile birlikte Tanrı'nın âleme varlık veren olduğu fikrinin daha güçlü bir teorik zemine kavuştuğu söylenebilir. Çünkü varlık ve mâhiyet teorisi âlemdeki mevcûdatın zâti itibârîyle imkân içerdiği ve bu nedenle de bir illete ihtiyaç duyduğu daha güçlü bir şekilde ortaya konulabilmiştir.

1.3.2.Mâhiyette Cins ve Faslın Bulunması

Cins terimi ve cins-nevi ayırımı mantık ilminin kavramları olmakla birlikte mantık ve dil kurallarıyla yakın ilişkisi olan diğer ilimler de bu kavramlardan yararlanmışlardır. Cins, belli özelliklerde ortaklığı ve ilişkisi bulunan fertleri ve alt gurupları bir kategori altında birleştiren terimdir. Bu terim kendisinin altındaki terimlerden daha genel ve kapsayıcıdır. Felsefe ve mantıkta eşyanın hakikat ve mâhiyeti temel alınarak tanım ve ayırımı yapılmaktadır. Bu sebeple cins kavramı bu iki ilimde daha anlamlı bir konuma sahiptir.[220]

Faslın, Türkçe karşılığı ayırımdır. Daha yaygın olarak mantık ilminde kullanılan fasıl terimi, şeyleri birbirlerinden ayıran nitelik, ''bir şeyi cins bakımında ortak olduğu diğer şeyden farklı kılan zâtî nitelik'' anlamlarına gelmektedir. Örneğin insanı insan yapan ve sadece ona has olan "konuşma" niteliği gibi.[221]

Mâhiyetlerin birleşik olması ve aklî olarak cins ve fasla ayrılması mâhiyetlere yani zihindeki şeylere de imkânın ilişmesi anlamına gelmektedir. Çünkü cüzü kabul eden şeyler imkânla nitelenmektedirler. Vâcib, imkân ve mümteni' hükümleri hem hâriçtekilere hem de zihinde bir bulunuşa sahip olan varlıklara ilişmektedir. Ancak bu hükümlerin zihindekilere ilişmesi mantıkî iken hâriçteki varlıklara ilişmesi vücûdî anlamdadır. Bu itibârla Tanrı'nın bir şeye illet olmasıyla faslın cinse illet olması aynı

[220] Semih Duğim, *Mevsûatü Müstalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1419 /1998), 1/427-428; Ali Bardakoğlu, ''Cins'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim, 21 Aralık 2021).; Topaloğlu-Çelebi, "Küliyâty-ı Hams", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 193.

[221] Duğim, ''Faslun'' *Mevsûatü Müstalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*, 1/882-883; Topaloğlu-Çelebi, "Küliyâty-ı Hams", *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* 193; Hasan Hatipoğlu, ''Fasıl'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim, 21 Aralık 2021).

anlama gelmemektedir. Faslın cinse illet olması var etme vücûda getirme manasında değildir; mantıksal (aklî) bir illetliliktir.[222]

Zihindeki mâhiyetler belli bir varlık kategorisinde oldukları düşünüldüğünden umûr-i âmmenin bir alt başlığı olan illet ma'lûl ilişkisi mâhiyetin cüzlerine de uygulanmıştır. Îcî daha önceki müteahhirûn kelâmcıların da olduğu gibi mâhiyetin cüzlerinin cins ve fasıl olarak tasnif edilebileceğini düşünmektedir. Ona göre cins mâhiyette genel olanı temsil ederken; fasıl mâhiyeti belirginleştiren parça olarak öne çıkmaktadır. Îcî, mâhiyetin cüzleri arasında cins ve fasıl ilişkisinin bulunduğunu ve cinsin faslın illeti olduğunu düşünmektedir. Îcî, mâhiyetteki cüzlerin birbirlerine muhtaç olduklarını ve aralarında illet ma'lûl ilişkisinin olduğunu savunmuştur. Îcî, faslın cinsin illeti olduğunu kabul etmekle birlikte; ancak o, bu illet ma'lûl ilişkisini illetin ma'lûlünü gerektirdiği tam illet şeklinde değil de illetin ma'lûlünü gerektirmediği eksik illet olarak nitelemiştir. Ona göre cinsin herhangi bir faslın illeti olarak kabul edilmesi halinde bir cinste bir tek tür bulunacaktır. Örneğin canlılık nâtıklığı gerektirseydi canlılık sadece insanda olurdu. Yani canlılık diğer türlerin cinsi olmazdı. Ya da karşıt fasıllar bir şeyin gereği olur.[223] Nasıl hâriçteki şeyler birbirlerine illet ma'lûl oluyorlarsa aynı şekilde akıldaki şeyler de birbirlerine illet ma'lûl olabilmektedirler. Çünkü akıldaki şeyler de mantıkî olarak cüzlere bölünürler ve çeşitli sınıflara ayrılırlar. Örneğin canlılık cins olup bir mâhiyettir ve cüzleri bulunmaktadır. Türsel mâhiyetler de cüzlerden meydana gelmektedir. Bu mâhiyetin cüzleri arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerekir konusu önem kazanmaktadır.

Râzî, mâhiyetin kendisinde cins, fasıl ve sûretin bulunduğunu ifade etmiştir. O, bunu canlılık mâhiyeti üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Râzî canlılık mâhiyetinin üç şekilde bulunduğunu ifade etmiştir. Hiçbir kayıt ve şart olmaksızın canlı olmak bakımından canlılık, nâtıklık gibi vücûdî bir şartla birlikte canlılık ve âdemi bir itibâr dışında hiçbir itibârla kayıtlı olmayan canlılık şeklinde olduğunu söylemektedir. Râzî canlılık mâhiyetinin bu itibârlarının birbirlerinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mutlak mâhiyet olarak canlılık insana yüklem yapılamaz. Çünkü mutlak bir mâhiyet olan canlılığın insan mâhiyetinden ve faslından bağımsız bir varlığı bulunmaktadır ve bazı kayıtlarla sınırlanmış diğer iki mâhiyetten daha geneldir. Bunları kapsadığı için iki itibâr bunda ortaktırlar. Ancak

[222] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 61-68.
[223] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 64.

mutlak mâhiyet insanla ilişkilendiğinde ve nâtıklık kadıyla birlikte nâtıklık canlılığın fasılı olur. Râzî'ye göre canlılık hâriçte mutlak olarak var olmaz. Ancak belli kayıtlarla var olmaktadır. Hâriçte kayıtla birlikte var olan canlılık birdir. Hâriçteki kayıtlar canlılık mâhiyetinin fasıllarıdırlar. Şayet iki mâhiyetin kendilerinin aslî cüzleri itibârîyle birbirlerine ortak ve farklı yönleri bulunuyorsa bu mâhiyette bir terkibin olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü şeylerin ortak oldukları ve ayrıştıkları şeyler aynı olamazlar. Mâhiyetlerin ortak oldukları şey onların cinsi olur. Onların ayrıştıkları şeyler de onların faslı olur. Örneğin tek başına hayvan, hayvaniyet tabiatında insanla ortaktır; fakat selbi bir kayıtla da insandan ayrışmaktadır ki canlılık canlılıktan başka bir şey değildir. İnsana gelince onda canlılığın dışında nâtıklık gibi başka şeyler de bulunmaktadır. Bu sebeple mürekkep olanların tabiatları itibârîyle basitlere ortak olmaları mümkündür. Râzî mâhiyetlerin cins ve faslının ayrı şeyler olduğunu savunmak için başka bir örnekte ise şunları zikretmektedir: her şeyin sabit olması itibârîyle bir ortaklığa sahip oldukları fakat her birisinin kendisine ait hususiyetleri (özellikleri) bulunması itibârîyle farklılığa sahip olduğu görülmektedir. Buna göre hem varlıkla mâhiyet ayrı şeylerdir hem de kendisinde ortak oldukları sabit olma vasfı cinsleri olurken farklılıklarını sağlayan hususiyetleri de fasılları olur.[224]

Keza Cürcânî de mâhiyetin cins ve faslnın birleşiminden meydana geldiğini ve mâhiyetin hakikatinin tek olduğunu söyler. Ona göre mâhiyetin hakikatinin tek olması cüzleri olan cins ve faslı birbirlerine muhtaç hâle getirmektedir. Ancak cüzler arasında bulunan muhtaçlık bir cüzü diğerinin tam illeti konumuna getirmemektedir. Cürcânî'ye göre illet ma'lûl ilişkileri tam illetlilik olmadığından cinsin tek türle sınırlı olmasına yol açmadığı gibi karşıt fasılların bir şeyin gereği olmasını da zorunlu hâle getirmez.[225]

Îcî'ye göre, filozoflar cinsin hâriçte tek başına var olmadığını ancak türle birlikte hâriçte her zaman varlık kazandığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Cins, türlerden herhangi birisinin mâhiyetinin kendisi değildir. Buna rağmen fasıl olmadan da cins meyana gelmez. Çünkü fasıl cinsin illeti olup akıl da onu belli bir mâhiyete dönüştürmektedir. Yani ona belirginlik kazandırmaktadır. Cins normal olarak her türe uygunken fasıl ona geldiğinde onu tek bir türe mutabık hâle getirmektedir.

[224] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/152-155.
[225] *Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/620.

Filozoflar faslın illet olmasını aklî bir illet şeklinde görmüşlerdir. Yani fasıl, cinsi zihinde belli bir mâhiyete dönüştürmektedir. Hâriçteki cinsin illeti değildir. Çünkü fasılla cins zihinde birbirlerinde ayrışmaktadırlar. Hâriçte cinsin fasıldan ayrı bir varlığı yoktur. Buna göre cinsle fasıl hâriçte birbirlerinin illeti değildirler.[226] Cürcânî, ölçüyü ele alarak bunun çizginin ve yüzeyin hâriçte cinsi olduğunu söylerken ancak bunların hâriçte birbirlerinden ayrı bir varlıkları bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre ölçünün kendisinde bir belirsizlik bulunmaktadır. O çizginin, yüzey ve altındaki diğer şeyler olmaya imkânı bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak yüzey altındakilerin hiçbirisinin mâhiyetinin bütünü ile örtüşmez.[227] Bu tahlil ve değerlendirmeden sonra filozofların, fasıl, cinsin hâriçte ve zihinde varlığının değil zihinde belirginleşmesinin illeti olduğunu iddia ettikleri tespiti yapılabilir.

Îcî'ye göre cinsle fasıl hâriçte birbirlerinden ayrılamazlar. Bunların hâriçte yaratılıp var olmaları birdir. Hâriçte cinsle fasıl birbirlerinden ayrışmadıkları için bunlar bir araya gelmiş farklı cüzler olarak kabul edilmemeleri gerekir. Çünkü bunların ayrışması tamamen zihinde gerçekleşmektedir. Zihinde olması itibârîyle de cinsle fasıl arasında farklı türde ilişkilerden bahsetmek mümkündür. Îcî konuyu genel ve özel mefhumu üzerinden şu şekilde izah etmektedir: En genel mefhum olan canlı mefhumundan Zeyd'e vardığımızda arada düşünen ve insan mefhumları bulunmaktadır. Zeyd şeklinde bir taşahhusa varıncaya kadar iki fasıl arada bulunmaktadır. Bu ayrışmanın hâriçte bir gerçekliği bulunmamaktadır. Yani hâriçte canlıyla düşünen bir araya gelerek insan; sonra insan mâhiyetine de bir taşahhus ilavesiyle Zeyd'in meydana geldiği şeklinde bir süreç yoktur. Ona göre bizler bu ayrışmayı aklî olarak zihinde yapmaktayız.[228]

1.3.3. Mâhiyetlerin Bulunuş Durumu

Mâhiyet, kendisine ârız olan itibârlar açısından üç şekilde ifade edilmesi mümkündür. Birincisi, ''lâ bi şartı şey mâhiyet'' ne haricî dünyada ne de zihinde var olması dikkate alınmaksızın mâhiyet olmak bakımından mâhiyettir. Tahakkuk ve soyutlanma şartlarıyla kayıtlanmayan koşulsuz mâhiyet anlamına gelir. Buna mutlak

[226] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 65-66.
[227] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/622-624.
[228] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 65-66.

mâhiyet denmektedir.[229] Bir mâhiyet sırf kendisi olması bakımından itibâra alındığında kendisi ne ise ondan ibarettir. Ne var olmakla ne de yok olmakla nitelenir. Bu özelliğinden dolayı bir mahâlde olduğu söylenemez. Aklın bunun varlığını kabul etmesi sadece itibârîdir. Akıl mutlak mâhiyetin varlığını bir itibâr olarak kavramaktadır. İkincisi, "bi şartı lâ şey mâhiyet" mâhiyete kesret, vahdet ve diğer herhangi bir itibârın ârız olmaması yani bütün kayıt ve şatlardan soyutlanması anlamında mâhiyettir, bunun yeri zihindir. Bu mücerret mâhiyet diye isimlendirmektedir. Bu mâhiyet bir şey olmaması şartıyla bir bulunuşa sahiptir. Bu dünyadaki bütün fertleri kapsayan bir mâhiyettir. Dünyadaki fertlerden soyutlamıştır ve zihinde bir bulunuşa sahiptir. Üçüncüsü, "bi şartı şey mâhiyet" hâriçte taşahhus sahibi somut nesneleri temsil eden mâhiyettir. Hâriçte bazı arızî nitelikler almıştır. Sadece itibâr ve bilgi olmaktan çıkmıştır. Dış dünyada tahakkuk etmiştir. Bu mahlut mâhiyet[230] diye isimlendirilmektedir. Bir mâhiyet için hâriçte veya zihinde bir bulunuşa sahip olduğu ifade edildiğinde bu durumda ona bir mahal ârız olmuş olur. Bu mâhiyete ârız olan şey zâittir. Bu mâhiyetin bulunuş yeri şayet zihinse burasının özelliklerini şayet bulunuş yeri hâriçse bu durumda hâricın özelliklerini almaktadır.[231]

Kısacası, mutlak mâhiyet ne zihinde ve de hâriçte bir varlıkla nitelendirilmezken mücerred mâhiyet zihinde bir bulunuşa sahiptir. Mahlut mâhiyet ise hem zihinde hem de hâriçte bir bulunuşa sahip olmaktadır.

Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne varlığa ne de yokluğa sahiptir. Onun zihinde ve hâriçte bir bulunuşa sahip olmasından kastedilen haricî ve zihnî varlığın ona ilişmesi demektir. Mâhiyete hâriçte ve zihinde ilişen varlık ''sübûta'' sahip varlıktır. Küllî ve soyut olarak bir bulunuşa sahip olan mâhiyet hâriçte bir fert şeklinde tahakkuk ettiğinde muhakkak mâhiyet ve ''özel varlık'' diye isimlendirilmektedir. Bu sebeple hâriçte tahakkuk etmiş varlık, genel varlık yükleminin konusudur ve sübûta sahip mâhiyetten kastedilen özel varlığın genel varlık yükleminin konusu olmasıdır. Mâhiyet, hâriçteki fertlerden soyutlanma

[229] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 60.

[230] Mâhiyetin dış dünyaya yönelik olarak ele alınımasına "bi şartı şey mâhiyet'' ya da mahlut mâhiyet denir. Yani bu mâhiyet hâriçte mevcudiyet kazanmıştır, bkz. Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 60; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/*590-594.

[231] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 60,62-63; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm*,90-91; Türker, ''Mâhiyet'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* 2/679-680; Agil Şirinov *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 58,59; Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlı Düşüncesi*, 10,11.

yoluyla elde edildiği için hâriçteki nesne mâhiyetin kurucu unsurudur. Dolayısıyla mâhiyet hâriçte tahakkuk ettiğinde mâhiyet ve varlık şeklinde iki şey olarak meydana gelmez. Özel varlık şeklinde tahakkuk eden şey mâhiyetin kendisidir. Daha sonra bu tahakkuk etmiş mâhiyetin zâtî olanla zâtına zâit olan özellikleri ayırıma tabi tutulmaktadır. Örneğin insan mâhiyeti, Mehmet şeklinde bir fertte meydana geldiğinde Mehmet zat olarak ‘‘düşünen canlı’’dır. Düşünen ve canlı özelliklerin her biri Mehmeti’in zâtına aittirler ve onun zâtî özellikleri olarak isimlendirilirler. Diğer taraftan Mehmet’in Arap, kısa, kilolu, kumral saçlı, yeşil gözlü, çocuklar arasında ailenin en büyüğü, öğretmen olması gibi özellikler zâtî değil zâta ilave şeyler oldukları için ‘‘ârızî’’ özellikler olarak isimlendirilmektedirler. Mehmet’in insanlık mâhiyetine ulaşılmak istendiğinde zihnî bir soyutlama yoluyla yukarıda ifade edilen ârızî özellikler atılmak sûretiyle geriye zâtî özelliği olan düşünen canlı kalır. Bu sebeple ister hâriçte ister zihinde olsun bir illetin eseri olan şey, mâhiyetin kendisi olması bakımında mâhiyet değil, hâriçteki veya zihindeki bulunuşudur. Zira mâhiyetin kendisi olması bakımından kendisine varlık ve yokluk dâhil değildir.[232]

1.3.4. Mâhiyetlerin Yaratılması

İslâm düşünce tarihinde mâhiyetin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili bazı tartışmalar meydana gelmiştir. Mâhiyetlerin yaratılmasından onları vücûda getiren bir illetin olması kastedilmiştir. Yani mâhiyetlerin bir başkasına muhtaç olması anlamına gelmektedir. Mâhiyetlerin yaratılmadığını ileri sürenler ise onun fâile ihtiyaç duymadığını kastetmektedirler.

Mâhiyetlerin yaratılmadığını savunanlara göre, onun yaratılmış olduğu kabul edilirse imkân, vücûb ve mümteni‘ gibi hükümlerin Tanrı’yı bilmeyi öncelediği fikri savunulamaz. Bu sebeple mefhumların anlamlarının yaratıldığının kabul edilmesi bedîhî olarak bilinmesi gereken ‘‘var olmak bakımından varlık’’ değil Tanrı olması gerekecektir. Hâlbuki müteahhirûn kelâmcıların bazısı ile İslâm filozoflarına göre bedîhî olarak bilinen Tanrı değildir. Tanrı’nın varlığı bedîhî olarak bilinen kavramlar aracılığıyla ifade edilip ortaya konulabilmektedir. Bu durumda bedâheten bilinen kavramlar olan mümkünlüğün, vücvûbiyetin ve mümten’inin anlamlarının

[232] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 60-65; Türker, ‘‘Mâhiyet’’, *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/680-681.

yaratılmaması gerekmektedir. Aksi durumda bir kısır döngü olacaktır. Bu konuda esas olarak üç görüş bulunmaktadır:

1. İster basit olsun ister mürekkep olsun mümkün mâhiyetlerin hiç birisinin yaratılmadığını iddia edenlerin yaklaşımı. Teftâzânî'ye göre felsefecilerin cumhuru ve Mu'tezile mâhiyetlerin yaratılmadığını iddia ederler.[233] Bunlar kendi görüşlerini savunmak için bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Onlara göre şayet insanlık mâhiyetinin bulunuşu bir fâile bağlı olduğu kabul edilirse bu fâil yaratmadığında insanlık denilen mâhiyet var olmayacaktır. Çünkü onlar, yaratma yok olduğunda yaratmanın eseri olan şeyin de yok olacağı görüşündedirler.[234] Onlar, mâhiyetlerin varlığının yaratıcıya tabi olmadığını aksi hâlde yaratma fiili olmadığında mâhiyetlerin de yok olacağını iddia ediyorlar. Hâlbuki onlara göre, yaratma fiili mâhiyetlere bağlı olarak gerçekleşir. Eğer mâhiyetler olmazsa vücûda neyin getirileceği de belirlenemeyeceği için fâilin yaratma fiilinin neye taalluk edeceği belli olmaz; çünkü yaratılanlar mâhiyete göre var olurlar. Keza onlar, bir şeyin kendi kendisinden olumsuzlanmasının da bedîhî olarak mümkün olmadığını söylemektedirler. Örneğin insanlık, insan olmamaktır denilmesi mümkün değildir.[235]

Râzî'ye göre düşünürlerin çoğu basit mâhiyetlerin yaratılmadığı noktasında fikir birliğine varmışlardır. Onlara göre bir şeyin siyahlığı bir başkasına bağlı olsaydı bu başkası olmadığında siyahlıkta olmayacaktı. Yani siyahlığının varlığı ve yokluğu bir başkasının varlık ve yokluğuna göre olacaktı. Râzî'ye göre mâhiyetler yaratılmamıştır sözü ile insan için söylenen ''ne bir ne de çoktur'' sözü aynı anlama gelmektedir. Yani birlik ve çokluk kavramları insan mefhumuna ilişebilmektedirler; ancak insan mâhiyetine dâhil değildirler. Râzî'ye göre bunun gibi de yaratılmışlık da insan mefhumuna dâhil değildir. Çünkü insan olmak bakımından insan düşünüldüğünde salt insanlıktan başka bir şey yoktur ve o, mâhiyetlerin yaratılmamasından kastın da bu olduğunu ifade etmiştir. Şayet insan olmak bakımından insanının dışında bir şeyler düşünülürse bu durumda insanlık mefhumuna bir şeyler ilave edilmiş olur ve insanlık mâhiyetine bir şeyler iliştiğinden bizâtîhi bir mâhiyet olmamış olur. Râzî'ye göre mâhiyetin var olmasında kendisine

[233] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/428.
[234] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62.
[235] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/602-604;* Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelânımda Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla ilgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*, 113.

eklenen şeylere zorunlu bir bağlılığı yoktur. Bu eklenen şeylerin yokluğu mâhiyetin yokluğunu gerektirmez. Râzî, siyah ancak kendisine eklenen şeylerle var olduğu iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre mâhiyete eklenen şeyler mâhiyetin tahakkukuna (ayanda var olmasına) katkı sağlarlar. Mâhiyeti var etmezler.[236] Buna göre varlığın hüviyetinin yaratıldığı ancak mâhiyetinin yaratılmadığı sonucuna varılabilir. Keza mâhiyetlerin yaratılmadığını iddia etmek yaratmanın kendisinin bulunmadığı veya ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir.

Mâhiyetlerin yaratılmadığını savunanlar diğer bir gerekçelerini de basitle imkânın ilişkisi üzerinden ispatlamaya çalışmışlardır. Onlara göre imkân izafi bir hâldir. İki şey arasında gerçekleşmektedir. Bir izâfet ilişkisinde kendisine hükmedilecek (mahkûmun âleyhi) ve kendisi ile hükmedilecek (mahkûmun bihi) iki şey olması gerekmektedir. Bu ikisinin tek şey üzerinden gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bir şey kendi kendisine nispet edilemez. Buna göre bir sebebe muhtaç hâle getiren imkân özelliğidir. Keza basit şeyler bir başka şeye nispet edilmeden kendi başlarına izâfet ilişkisinde bulunmazlar. Buna göre basit olan şeyler sebeplere muhtaç hâle getiren mümkün onlara ilişmediğinden sebebe muhtaç değildirler. Basitler sebebe muhtaç olmayınca yaratılmış da olmazlar.[237]

Mâhiyetin yaratılmadığını savunanlara göre, insanda canlılık ve düşünme özelliklerinde olduğu gibi mâhiyetin kurucu unsurları olan şeyler hiçbir düzeyde ondan olumsuzlanamazlar. Düşünen ve canlı unsurları insandan soyutlanamazlar. Bunlar insandan soyutlandığında insan mâhiyetinden bahsetmenin imkânı kalmaz. Buna göre bir şeyin zâtî veya mâhiyeti itibârîyle zorunlu olarak sahip olduğu unsurlar bir illetin eseri değildirler. Dolayısıyla insanın düşünen canlı olması bir illetin eseri değildir. Ancak haricî dünyada düşünen canlı bir insan ferdin mevcût olması bir yaratanın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Yani mâhiyet salt mâhiyet olması itibârîyle ne ise o olduğundan bir illetin ma'lûlü değildir. Dolayısıyla illet olmayınca mâhiyet bulunmaz şeklinde bir sonuca ulaşmak zorunlu değildir.[238]

Bu sebeple bizzat mâhiyet (kendinde mâhiyet) yaratılmadığı gibi etki edilmeye de açık değildir. Çünkü mâhiyet var olma ve yok olmaya konu olmadığı için varlığa

[236] Razi, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/143-144.
[237] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62; Razi, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/144.
[238] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62-63; Türker, ''Mâhiyet'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* 2/681.

gelmek ve yok olmak için bir müessire gereksinim duymamaktadır.[239] İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayırımından çıkardığı en önemli sonuçlardan birisi mâhiyetin varlık ve yokluğa konu olmaması buna göre de bir fâile ihtiyaç duymamasıdır. İbn Sînâ buna dayanarak kelâmcıların hudûs görüşüne sert eleştiriler getirdiği gibi o, sudûr görüşünün İslâm geleneği içinde yerleşme imkânına alan açmıştır.[240]

2. Basit ve mürekkep mâhiyetlerin her ikisinin de yaratıldığı iddiasını yapanlar bulunmaktadır. Teftâzânî'ye göre mümkün varlıkların yaratıldığı konusunda ittifak bulunmaktadır. Ancak varlıların mâhiyeti ile ilgili ihtilaf bulunmaktadır. Kelâmcılar, mâhiyetler ister basit olsun ister mürekkep olsun mümkün olduklarını ve mümkün mâhiyetlerin bir fâilin var etmesi ile varlığa geldiklerini ileri sürerler. Çünkü onlara göre fâile ihtiyacın illeti imkân sıfatıdır. Teftâzânî, imkânı mâhiyetin cüzleri arasındaki bir nispet olarak görmediği için onu mürekkeplere ait bir özellik olarak görmemektedir. O, imkânı, varlıkla mâhiyeti arasında bir nispet olarak gördüğünden dolayı hem basit hem de mürekkep mâhiyetleri yaratılmış olarak görmektedir. Yaratılma açısından bunlar arasında bir ayırımı kabul etmemektedir.[241] Kelâmcılara göre mâhiyetlerin yaratılmadığını iddia etmek yaratma ve yaratılmış olmak mefhumunun inkârı anlamına gelecektir. Buna göre de mümkünün varlığı, mâhiyeti ve varlıkla nitelenmesi mahluk olmadığı için bir müessire muhtaç olmayacaktır. Bu sonuca göre yaratılmışlık mefhumu ortadan kalkmış olacaktır. Bu sebeple kelamcılar, basit mâhiyertler de mümkün olduklarından bunların da yaratılmış olduklarını zikretmişlerdir. Çünkü her mümkün müessire muhtaçtır. Aynı şekilde onlara göre mürekkep varlıklar da bölünmenin en son noktasında basit olduklarından bunlar da yaratılmıştır.[242]

Îcî, varlıkla ilgili yaratılan şeyin özel varlığı (hüvviyeti) olduğunu; varlığın mâhiyetinin kendisi olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple mâhiyetlerin yaratılmadığını ileri sürmenin yaratma faaliyetinin ortadan kaldırılması anlamına gelmediği gibi mümkünün failsiz var olduğu anlamına da gelmez. Îcî, bazılarının basit mâhiyetlerin yaratılmadığı; ancak bileşik mâhiyetlerin yaratıldığını iddia etmelerini doğru bulmaz. Îcî'ye göre bileşik mâhiyetler de basit mâhiyetlerin bir

[239] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62-63.
[240] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 156-157; Türker, *''Mâhiyet'', İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* 2/686.
[241] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/428-430.
[242] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/604-605.

araya gelmesinden var olan mâhiyetlerdir. Nihai tahlilde basit mâhiyetlere dayanmaktadırlar. Bu sebeple bileşik mâhiyetlerin cüzleri de yaratıcının etkisine açık değildirler[243] Sonuç olarak mâhiyet olması bakımından mâhiyet ne vardır ne de yoktur şeklinde nitelendiği için yaratılmadığını iddia etmek bir tenakuza yol açmaz. İmkânın mâhiyetlere ilişen bir araz olması nedeniyle mâhiyetlerin yaratıldığının iddia edilmesi imkânın da yaratıldığı sonucuna götürür. Bu İslâm düşüncesindeki Tanrı âlem ilişkisinin zemini olan imkânın bedîhî olduğu fikrini zeminsiz bırakır. Çünkü Tanrı'nın var etmesi imkana; imkânın varlığı da Tanrı'nın var etmesine bağlı hale getirilmiş olur. Bu da İslâm düşünce geleneğinin temel meselesi olan Tanrı âlem ilişkisinin kısır döngüye dayanması gibi bir sorun üretir.

Mâhiyetlerin yaratıldığını iddia edenler diğer bir gerekçelerinde ise mutlak varlık ile siyahın hakikatlerini ve hâriçteki mevcûdiyetlerini karşılaştırarak iddialarını ispatlama çalışmışlardır. Siyahın bir hakikati (mâhiyeti) olduğu gibi mutlak varlığın da bir hakikati (mâhiyeti) bulunmaktadır. Şayet mâhiyetlerin yaratılmadığı iddiası kabul edilirse siyahın siyah olması itibârîyle yaratılmamasından her ikisinin hakikat ortaklığından varlığın da mevcût olması itibârîyle yaratılmaması gerekecektir. Onlara göre varlığın mâhiyeti ve mevcûdiyeti yaratılmamışsa buna göre siyahın da hem mâhiyeti hem de mevcûdiyeti yaratılmaması gerekecektir. Buna göre varlıkların mâhiyeti ve mevcûdiyetinin yaratılmadığı iddiası bütün var olanların yaratılmadığı sonucuna götürecektir.[244] Kelâmcılar, ihtiyacın illeti olarak imkânı kabul etmektedirler ve onlar ister mâhiyetler basit olsun ister mürekkep olsun imkânı mâhiyetin sıfatı olarak görürüler. Onlara göre bunlar arasında farklılık yaparak imkânı birisinin sıfatı yapmak ve diğerinin yapmamak doğru değildir. Kelâmcıların diğer bir delilleri ise bir mâhiyetin hâriçte bir mâhiyet olabilmesi için fâilin etkisi olması gerekmektedir. Onlara göre fâil yoksa m'alûl hâriçte tam olarak meydana gelemez. Bu durumda mümkün mâhiyetlerin hiç birisinin varlığı veya varlıkla nitelenmesi yaratılmaya bağlı olmadığı gibi bir müessire de ihtiyacı kalmayacaktır. Keza Teftâzânî'ye göre insan mâhiyetinin kendisinde gerçeklik bulduğu fertlerin ve mutlak varlığın mâhiyetinin özel fertlerinin yaratılmış olduğu hususunda tartışma bulunmamaktadır. Ona göre tartışma eşyanın hakikati olan mâhiyeti ile ilgilidir.[245]

[243] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62-63.
[244] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/133.
[245] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/427-430.

Yoksa mâhiyetin fertlerinin var olması ile ilgili değildir. Örneğin, insan mâhiyetinin fertlerinin somut şekilde var olanlarının yaratılmış olması mümkündür. Keza mutlak varlığın mâhiyetinin özel fertleri yaratılma ile nitelenebilirler.''[246]

3. Mu'tezile'den bazıları, basit mâhiyetle bileşik mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmamaları açısından farklı kabul ederek bunları birbirinden ayırmıştır. Onlara göre basit mâhiyetlere imkân ilişmediğinden yaratılmamışlardır. Ancak onlar bileşik mâhiyetlere ise imkânın iliştiğini kabul ettiklerinden yaratıldığını iddia etmişler.[247] Onlara göre imkân ancak iki şey arasında olabilecek bir nispettir. Basitte iki şey bulunmamaktadır. Bileşikte ise en az iki şey bulunmaktadır. Cürcânî ise imkân iki şey arasında olabilecek nispete ilişen bir nitelik olduğunu ileri sürmüştür. Basitte iki şey bulunmadığı için basite imkân ilişmez ve dolayısıyla yaratılmış değildir. Ancak mürekkep mâhiyetlerde ise iki şey bir araya geldiğinden bunlara imkân ilişmektedir. İmkânın iliştiği şey müessir muhtaçtır. Her müessire muhtaç olanlar yaratılmıştır.[248]

Yaratılma açısından basit ile mürekkep olanların ayrılmasına bir itiraz gelmiştir. Onlara göre şayet basit yaratılmamışsa mürekkebin de yaratılmamış olması gerekmektedir. Çünkü mürekkebi meydana getiren cüz nihayetinde basit cüzlerdir. Mürekkep basit cüzlerin toplamından başka bir şey değildir.[249] Îcî'ye göre basit mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili probleminin çözümü şu şekildedir: Basitin bir mâhiyeti ve bir de varlığı bulunduğunu ve imkân özelliğinin basit mâhiyete varlıkla nispetine ilişmektedir. Bu sebeple imkân iki cüze değil de basit mâhiyetin varlıkla ilişkisine iliştiği için basitte bir çoğalma olmaz[250] ve terkip meydana gelmez. Buna göre mâhiyetlerin yaratılmadığını söylemek çelişkiye yol açmamaktadır.

Bileşik mâhiyet için bileşikliği zâtî ve asli bir unsur olarak görüp hem basit mâhiyetlerin hem de bileşik mâhiyetlerin her ikisinin yaratılmadığını iddia edenler bulunmaktadır. Onlara göre ister fâilin bir şeyi var etmesi olsun isterse bir cüzün diğer cüzü kaim kılması olsun yaratılmış olmaktan kasıt bir başkasına muhtaç olmak anlamına gelmektedir. Bu durumda bileşik mâhiyetin yaratılmışlıkla ilişkisi haricî varlığına bağlı değildir. Yaratılmışlık bileşik mâhiyete zâtî nedeniyle ilişmektedir.

[246] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/430.
[247] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/428.
[248] İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/606.
[249] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/607.
[250] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62.

Buna göre bileşik mâhiyeti kaim kılan cüze zâtî gereği ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple var olan bütün bileşik mâhiyetlerin başkasına muhtaç oldukları söylenebilir. Basit mâhiyet ise mâhiyetinin gereği olan bir ihtiyaç durumu olmadığından bileşik mâhiyetten farklıdır. Bu iki mâhiyetin ortak oladukları nokta ise varlıklarının gereği olan ‘‘ihtiyaçlık’’tır. Cürcânî ‘‘imkân, basîte ilişmez çünkü basîtte iki şey yoktur’’ sözüyle bileşik mâhiyete zâtî nedeni ile ilişen imkân basit mâhiyete ilişmediğini kastettikleri için doğru bir tespit olarak görmektedir.[251] Cürcânî'ye göre, fâile ihtiyaç duymak hâriçte var olmak itibârîyledir. Mürekkep mâhiyetin fâile ihtiyaç duyması ise kaim kılan cüzüne ihtiyaç duymasıdır. Bu fâile ihtiyaç duymak anlamına gelmemektedir.

Cürcânî'ye göre, ister mümkün mâhiyetin hâriçteki varlığı olsun ister zihinde bulunuşa sahip olan zihindeki mâhiyet olsun bunlar varlıklarında bir fâile muhtaçtırlar. Bu sebeple fâile muhtaç olmak anlamındaki yaratılmışlık mümkün mâhiyetin kaçınılmaz şartıdır ve yaratılmışlık, hâriçte var olmak için fâile ihtiyaç vardır şeklinde anlaşılması gerekmektedir.[252] Ancak Îcî'ye göre, "mâhiyetler yaratılmış/mec'ûl değildir" ifadesinden kastedilen mâhiyetin kendisi olması bakımından ona yaratma ilişmediği gibi o müessirin etkisine de açık değildir anlamına gelmektedir. Örneğin karalık kendisi olması bakımından kendisi düşünüldüğünde kendisine bir şeyler eklenmezse onunla ilgili bir yaratmanın ilişmesinden bahsedilemez. Çünkü burada karalıkla mâhiyeti arasında bir ayırım bulunmamaktadır ve dolayısıyla bir yaratma ilişkisi yoktur. Aynı şekilde Îcî'ye göre, mutlak varlığın var olmasında da fâilin tesiri yoktur. O, fâilin mâhiyetteki tesiri sadece mâhiyeti varlıkla muttasıf kılma ile sınırlı olduğunu ifade etmiştir.[253]

[251] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 63; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/610.
[252] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/610-612.*
[253] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62-63.

2. VÜCÛB İMKÂN VE İMTİN'A

2.1. Vâcib ve Vücûb

Aklın ilksel kavramları olan vücûb, imkân ve imtina' aslında mantık bilimine ait kavramlardır. Ancak bu kavramların İbn Sînâ tarafından metafizik alanda daha kapsamlı kullanılmalarıyla birlikte bütün varlıklar bu kavramlara göre belirlenip ontolojik tasnif ve statüleri tespit edilmiştir.

İbn Sînâ, zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının bilgisinin kişilerde bedîhî olarak bulunduğunu ve bu apaçık bilginin kendiliğinden meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu sebeple bu kavramlardan daha açık ve anlaşılır kavram olmadığından bunlar tanımlanamazlar. Ancak İbn Sînâ bedîhî olarak kabul ettiği zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramları hakkında daha çok bilgi sahibi olmayı sağlayacak terim ve alametlerle bunlara işaret etmek mümkün olduğunu ifade etmektedir.[254] Hıllî, bunların akıl sahibine ma'lum olduklarını, tarif etmeye kalkışanların hata ettiklerini zira tariflerinin kısır döngüye düşmeye sebep olduğunu belirtmektedir.[255] Nasîrüddin Tûsî'ye göre temelde varlıklar ya vacibû's-sübût lizâtîhidir ya da mümkünü's-sübût lizâtîdidir. İlki Allah Teâlâ'dır, ikincisi ise Allah

[254] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*. thk. Sâid Zayed - Ebu Kenvati (Kahire: 1960/1380), 1/29-30; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68.
[255] Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l Mutahhar el-Hıllî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-i'tiḳād,* (Beyrut: Müessesetü'l İ'lâmî, 1988/1408), 28-29; Mehmet Cüneyt Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, Ömer Türker ed. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) 2/665.

dışındaki her şeydir.[256]

Filozoflar varlıkları vâcib ve mümkün şeklinde ayırırken mütakddimûn kelâmcılar ise kadîm ve hâdis şeklinde kategorize etmişlerdir. Filozoflara göre var olanlar ya vâcib ya da mümkün olmak zorundadırlar. Râzî, vâcibin ayrılmaz iki temel özelliğinin olduğunu zikretmektedir: Birincisi zâtının varlığını gerektirmesi, ikincisi, varlığının kendisi dışındaki başka şeye dayanmamasıdır. O'nun varlığının başkasına bağlı olmaması, varlığının kendisinden olmasının bir sonucudur.[257] Îcî vacib, mümkün ve mümteni' ile ilgili bilginin zorunlu olduğunu söyler. Fakat Îcî, bunları varlığa yakınlık derecesi açısında bir ayırıma tabi tutmuştur ve vâcibi diğerlerine göre mutlak varlığa en yakın olan olarak kabul etmiştir. Çünkü mutlak varlık bilgisi bedîhîdir. Bu sebeple vâcibin bilgisi de bedîhî olur.[258] Cürcânî'ye göre varlıkla ilgili vâcib, mümkün ve imkânsız hükümlerini bilmek iktisap sahibi her bireye zorunludur. Örneğin akıl sahibi insan zorunlu olarak da canlıdır. Bu akıl sahibi canlı olan insanın kâtip olması mümkündür. Bu akıl sahibi canlı olan insanın demir olması imkânsızdır. Bu üç mefhum tarif edilmek istendiğinde ya biri diğeri ile ya da bunların birbirlerinden olumsuzlanması yoluyla tarifleri yapılmaktadır.[259]

> Zira ''zorunlu, yokluğu imkânsız olandır'' veya ''yokluğu mümkün olmayandır'' demekten başka bir şey söylememiştir. Ona ''imkânsız ne demektir'' denildiğinde ''yokluğu zorunlu olandır'' veya ''varlığı mümkün olmayandır'' demiştir. Ona ''mümkün ne demektir'' denildiğinde ''varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır'' veya ''varlığı ve yokluğu imkânsız olmayandır'' demiştir. Dolayısıyla bu üçünden her birini diğerinin tarifinde zikretmiştir.[260]

Zorunlu tanımlamaya çalışılırken ya yokluğa imkânsızlık nispet edilerek ya da yokluktan mümkünlük olumsuzlanarak ifade edilmiştir. Buna göre zorunlunun tarifinde imkânsız ve mümkün kavramları kullanılmıştır. Varlığı imkânsız olan tarif edilirken de ya yokluğa nispet edilen zorunlu ya da varlığın mümkün olmasını olumsuza çevirerek yapılmıştır. Buna göre imkânsızın tarifinde zorunlu ve mümkün kavramları kullanılmıştır. Mümkünü tarif ederken varlığa da yokluğa da zorunlu olmasının olumsuzlanmasının yanında varlık ve yokluğunun imkânsız olmasının olumsuzlanması şeklinde yapılmıştır.[261] Îcî, bu sebepten dolayı vâcib, mümkün ve

---

[256] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 209;
[257] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/207-208.
[258] İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm,*91.
[259] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/658.*
[260] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/658*.
[261] İbn Sînâ *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, thk., Sâid Zayed - Ebu Kenvati, 35-36; Râzî, el-*Mebâhisü'l-*

imkânsızın tariflerinin yapılamadığını söylemektedir. Çünkü bunlardan herhangi biri tanımlanmaya kalkışıldığında diğer ikisinin veya birinin tanımlanandan selbedilmesi şeklinde bir tanım yapılmak zorunda kalınmaktadır. Örneğin mümkün tanımlanırken zorunlu olmayandır. Zorunlu tanımlanırken ya yokluğu mümkün olmayandır ya da varlığı mümkün olmayandır şeklinde tanımlanmaktadır. Ona göre bunların birbirleri ile tanımlanmaları hâlinde kısır döngü meydana gelecektir[262]

Tûsî, Vâcib li-zâtihî hükmünün diğer varlıklara yüklemesi meselesini tartışmıştır. O, vâcib li-zâtihî hükmünün iki şeye yüklenemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü bu sıfatın iki şeye yüklenmesinin dört ihtimali bulunmaktadır ve her bir ihtimal kendi içinde çelişkilere yol açmaktadır. Vâcib li-zâtihî hükmünün her ikisine yüklenmesi zâtları gereği olduğu söylenirse onları birbirinden ayrıştıran anlam ortak olamaz. Çünkü onları ayrıştıran şey ortak olursa bunlar birbirinden farklı olamazlar. Bu ikisini birbirinden ayrıştıran özelliğin farklı olması gerekmektedir. Her birisinin kendisine özgü olması, diğeri olmamasındadır. Bu sebeple vâcib li-zâtihî sıfatının iki şeye yüklenmesi zâtî olamaz. İki şeye yüklenmesi ârızî olursa bunlar ârızî şeylere mahâl olacakları için her ikisinin de mümkün olması gerekecektir. İkisinden birine ârızî diğerine zâtî yüklenirse bu durumda da ârızî yüklenen mümkün olur. Buna göre hiçbir şekilde vâcib li-zâtihî birlikte iki şeye yüklem yapılamaz. O zaman vâcib li-zâtihî hükmü bir olan sadece Allah'a yüklem yapılır. [263]

Daha öncelerinde mantığa ait kiplik kategorileri olan vücûb ve imkân terimleri İbn Sînâ tarafından varlığın bedîhî kategorilerine dönüştürülmüştü. Varlığın bedîhî kategorileri olan bu kavramların mevcûdatla nasıl ilişkili olduğu Tûsî'nin yukarıda bahsettiğimiz tespitlerinde görülebilmektedir. Tûsî bu terimleri sadece mantıksal kipler olmaktan çıkarıp varlıkla ilgili en genel tasnifler olarak sağlayan İbn Sînâ'nın fikirlerini ortaya koymuş görünmektedir. Böylece Îcî'de olduğu üzere varlığın tanımı ile yetinilmeyip vücûb ve imkân kavramının mevcûdatla hangi itibârla ilişkilendirilebileceği gösterilmesi önem araz etmektedir. Çünkü İbn Sînâ ve sonrası gelenekte varlık sadece hariçle sınırlandırılmamış zihinde bulunan da varlık teriminin altına alınmıştır. Fakat vücûb ve imkân sadece zihindeki mâhiyetlere ilişen

---

*meşrikiyye,*1/206-207; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/658.
[262] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 68; Îcî, *Cevâhirü'l-kelâm,* 92.
[263] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 220-221.

bir ilinti olmadığı bilakis hariçteki varlıklarla da ilişkilendirilebileceğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu durumun temel sebebi vücûb ve imkânın zihnî ve haricî varlığı kuşatan mutlak varlığın bir kategorisi olmasıdır.

2.1.1.Vücûbun Tanımı ve Sübûtu

Vâcib ve vücûb sözlükte sübût anlamında kullanılmaktadır. Örfte bir şeyi önceleme ve hoş görmeyi ifade etmektedir. Vâcib ve vücûb, gerekli olan, yapılması isteğe bağlı olmayıp zorunlu olan ve bazen terki hâlinde cezai müeyyide gerektiren şeyler demektir. İbn Sînâ, vâcibi, ‘‘var olmaması mümteni‘ ve muhâl olandır veya var olmaması mümkün olmayandır’’[264] diye tanımlamaktadır. Tehânevî’ye göre ise başka ilave bir şeye ihtiyaç bırakmayacak en kâmil vâcibin tanımı, ‘‘Yokluğu imkânsız olan veya yokluğu mümkün olmayan’’ şeklindeki tanımıdır. Vâcib için vücûb ifadesi kullanıldığında ya da vâcib için vücûb yüklem yapıldığında bundan kastedilen varlığında başkasına muhtaç değildir. Varlığında bir başkasına dayanmamaktadır. Zâtî tam bir gereklilikle varlığını gerektirmektedir ve vücûb özelliği ile diğer şeylerden ayrışmaktadır. Bu özelik O’nu diğer şeylerden farklı kılmaktadır. Bunların ilk ikisi nispettirler, bunlar vâcibin zâtî ile varlığının aynı olduğunu ifade etmektedirler. Vücûb, imkân ve mümteni‘ mefhumları zihinde türetilen manaları ifade etmektedirler. Bu kavramlar tasavvuru zorunlu olan şeyler için kullanılmaktadırlar. Her birey nazar ve istidlâle başvurmadan bunlarla ilgili bilgiye sahiptir. Örneğin insanın zorunlu olarak canlı olması gerektiği ile ilgili bilgiyi hiç kimse bir gayret sonucunda elde etmemiştir.[265]

Buna göre konu ile yüklem arasında ilişki üç ihtimale sahiptir ve bu ihtimaller şunlardır: Konunun yüklemle ilişkisi ister olumlu olsun ister olumsuz olsun zorunlu ise vücûbla nitelenmektedir. Konu ile yüklem arasındaki ilişki çelişiğini gerektiriyorsa bu imkânsız olarak isimlendirilmektedir. Şayet konu ile yüklem arasındaki ilişki ne zorunlu ne de çelişiği gerektirmiyorsa bu durumda imkân diye ifade edilmektedir. Bu üç ihtimalin sahip olduğu özellikler zâtî olduğu için birisi diğerine dönüşmez. Çünkü zâtî olan özellikler varlığın özünün gereği olduklarından

[264] İbn Sînâ**,** *el-Şifâ el-İlâhiyyat,* thk. - Said Zayed - Ebu Kanvati, 35-36.
[265] İci, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 68; Tûsî, *Telḫîsü’l-Muḥassal* (*Naḳdü’l-Muḥaṣṣal*), 209-210; Tehânevî “Vâcip”, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti’lfünûn ve’l-‘ulûm,* 2/1759.; Topaloğlu-Çelebi, ‘‘Vâcibü’l-vücûd’’ *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 335.

herhangi bir şekilde ortadan kalkmazlar. Örneğin vâcibin vücûbu ve mümkünün imkânı yok olmadığı gibi bir başka şeye de dönüşemezler.[266] Râzî, vâcib, mümkün ve mümteni' kavramları arasında mutlak varlık mefhumuna yakınlıkları itibârîyle de bir karşılaştırma yapmaktadır. Ona göre vâcib kavramı diğer iki kavramdan bedîhî olan mutlak varlığın tabiatına daha çok yakındır ve bu sebeple akıl vâcib mefhumunu diğerlerinden daha fazla tanır ve hakkında bilgi sahibidir. Buna göre imkân ve imtima'ı vâcible tanımlamak vâcibi, bu ikisi ile tanımlamaktan daha geçerli ve doğru bir tanım olur.[267]

Îcî, vacib, mümkün ve mümteni' mefhumlarının hâricî bir varlığının olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu mefhumlar itibârîdirler ve itibârî olanların hâriçte bir varlığı olamaz.[268] Tûsî'ye göre, vücûb, imkân ve imtina'ın aklî şeyler olduğunu ve bunlar akılda tasavvurların haricî varlıkla ilişkilendirilmesinden ortaya çıkarlar. Hâriçte bir varlıkları olmadığı için kendilerine isnat edilen şeylerin illet ve ma'lûlü olamazlar. Bunu örnekle şu şekilde açabiliriz: Birisi Zeyd'i tasavvur ettiğinde Zeyd'i tasavvur etmenin illeti olur ancak Zeyd'in kendisinin illeti olmadığı gibi Zeyd onun ma'lûlü de olmaz.[269] Yani vücûb, varlığın gerektiren (lazımı) olursa ileti olur. Varlık, vücûbiyetin gerektireni olursa o da onun ileti olur. Bu şekildeki bir ilişki teselsüle yol açar itirazına karşı Tûsî ise vücûbun hâriçte bir varlığı bulunmadığını dolayısıyla varlığın illeti olmadığı gibi varlık da vücûbun illeti olmadığı şeklinde cevap vermiştir.

Vâcib'a ait (vücûbun) varlığının zâtının gereği olmasının sübûti olduğunu iddia edenler mevcûttur. ''Zâtının varlığını gerektirmesi'' hükmü varlıkla mâhiyet arasında kurulan ve bu ikisine özgü bir ilişki olduğu fikrini öne sürmüşlerdir. Bu ilişkinin aklın varsayımı ile farazî olarak geçekleştiği ve bir hakikate sahip olmadığı şeklinde bir ilişki görülmesi mümkün değildir. Onlar, bir şey zâtî gereği vâcib olduktan sonra aklın onu vâcib olarak görüp görmemesi bu vasıfta değişikliğe yol açmadığını belirtmişler. Şayet ''zâtının varlığını gerektirmesi'' kendisi var olan bir nispete sahip olmasına rağmen vücûdî bir nitelik olarak görülmezse yön ve mekâna nispet sahibi cismin de nispetinin sübûti bir varlığının olmadığının ifade edilmesi

[266] Tehânevî "Vâcip", *Keşşâfû ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, 2/1761.
[267] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/208
[268] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68.
[269] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 211.

gerekir. Bu fikri savunanlar bir şeyin vücûb vasfı ile varlığa gelmesi arasındaki ilişki şekli üzerinden vücûbun sübûti olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bu düşünürlere göre ‘‘bir şey vücûbiyet kazanmadıkça varlığa gelemez’’ ilkesi genel bir kabule sahiptir. Buna göre bir şeyin vücûbiyeti kendisini öncelediği için herhangi bir şey zorunluluk kazanmadıkça var olamaz. Bunun için var olacak şeyden önce vücûb niteliğinin onun varlığını zorunlu kılması gerekmektedir. Bu düşünürlere göre vâcibdeki gerektirme yönü ki o varlığı zâtî itibârîyle gerektirmektir, selbi vasıfları öncelemektedir. Çünkü selbi vasıfların kendi zâtlarından kaynaklanan bir belirlenimi ve ayrışması bulunmamaktadır. Bilakis selbin belirlenmesi ve ayrışması mevcûdiyet kazanmış başka varlıkların selble nitelenmesine bağlı gerçekleşmektedir. Buna göre bir şeyin varlığı ondan bir şeylerin selbedilmesinden önce gelmektedir. Dolayısıyla vücûbun selbi olduğu kabul edilirse varlıktan sonra gelmesi gerekecek; çünkü bütün selpler varlıktan sonra gelirler. Oysa vücûbun varlıktan önce geldiği genel ilkesi benimsenmiştir. Buna göre vücûb selbi değil sübûti olmak zorundadır. Vücûbun sübûti olduğu yaklaşımını taşıyanlar son olarak, vücûbu, varlık için bir tekit ve güçlendirme niteliği olarak görmüşlerdir. Böylece varlığı tekit eden vücûb yokluk (âdemi) olursa varlık kendisinin çelişiği olan bir şeyle tekit edilmiş olur. Sonuç olarak varlığın yoklukla tekidi imkânsızdır.[270]

Vücûbun sübûti olduğunu kanıtlamaya yönelik diğer bir delil vücûb ile imtina’nın birbirlerinin çelişiği olmaları ilişkisinden elde edilmektedir. Îcî, vücûbun, varlığı zâtının gereği olup yokluğu imkânsız olan anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre imtina’ ise varlığı imkânsız olup yokluğu zorunlu olandır. Bu durumda vücûb mümteni‘in çelişiği olur. Bu ikisi arasında çelişiklik bulunuyorsa ve mümteni‘ yokluksa onun çelişiği olan vücûbun sübûti olması gerekir. Diğer taraftan o, mümteni‘in sübûti kabul edilmesi halinde bunun nitelediği mevsufun da sübûti olması gerekeceğini ve bunun sonucunda sübûti olması mümkün olmayan mümteni‘in sübûti olmasının kabul edilmesine yol açacaktır. Oysa mümteni‘in salt yokluk olması nedeniyle sübûti olmasının iddia edilmesi çelişkiye yol açar.[271]

Îcî ve Cürcânî, vâcib, mümkün ve mümteni‘in hâriçte neden bir varlığa sahip olmadıkları hususu ile ilgili olarak bazı sebepler ileri sürmektedirler. Onlara göre

[270] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 70-71; Râzî, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,*1/208-209.
[271] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 68-70.

mümteni‘ hâriçte var olması imkânsız olanın sıfatı olduğu için hâriçte bir varlığa sahip olamaz. Zorunluluğun hâriçte bir varlığa sahip olmamasının ise iki sebebi olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre zorunluluk hâriçte bir varlığa sahip olursa ya mümkün ya da zorunlu olması ihtimallerinden birisine sahip olması gerekir. Çünkü hâriçteki varlıkların tümü ya mümkün ya da zorunludurlar. Bu iki hal dışında bir bulunuş şekli yoktur. Onlara göre zorunlu olanın hâriçteki varlığını mümkün olmakla nitelemek çelişkidir. Çünkü bir şey hem zorunlu hem de mümkün olamaz. Bu durumda birinci ihtimalin imkânı kalamaz. İkinci ihtimal ise zorunlu hâriçte de bir zorunluluğa sahip olması iddiası her zorunlunun da zorunluluğunun olmasından zorunlu ve zorunluluğun sonu gelmeyecek şekilde devam etmesine ve bu da teselsüle yol açacaktır. İkinci sebep ise şayet zorunluluk hâriçte bir mevcûdiyete sahip olursa bu durumda da ya zorunluluk mâhiyetin kendisi olması ya da mâhiyete zâit olması ihtimallerinden birisinin olması gerekmektedir. Îcî, zorunluluğu varlıkla mâhiyet arasındaki nispete ilişen bir nitelik olarak gördüğünden onu mâhiyetin kendisi olması ihtimalini geçersiz kılmıştır. Ona göre zorunluluğun mâhiyete zâit olduğu kabul edilirse hem zorunluda çokluğa neden olacaktır, hem de zorunluluğu mâhiyetin ma‘lûlü yapacaktır. Bu sebeple o zorunluluğun hâriçte bir mevcûdiyete sahip olmasını mümkün görmemiştir.[272] Cürcânî’ye göre zorunluluk hâriçte bir mevcûdiyete sahip olduğu kabul edilirse zorunluluğun, mâhiyetine zâit olacağı gibi mâhiyete ilişmiş olacaktır ve ilişen şey iliştiği şey muhtaçtır. Buna göre zorunluluk mâhiyete muhtaç hâle geleceğinden dolayı zorunlu değil mümkün olacaktır. Çünkü muhtaç olan şey her zaman mümkündür ve bir illete dayanmaktadır. Hâlbuki zorunluk zorulu olandan ayrılmayan zâtî bir özelliktir.

Zorunluluk bedîhî bir kavram olması itibârîyle mevcûtlara ilişir. Eğer zorunluluk hariçteki bir mevcût olduğu kabul edilirse bedîhî bir kavram olduğu iddia edilemez hale gelir. Çünkü herhangi bir mevcûdun diğer bir mevcûda ilişerek onun genel hükümlere kaynaklık etmesi mümkün değildir. Bunun sebebi ise hâriçte varlığı olan her şey taayyün kazanır. Taayyün kazanmış her mevcût da kendine özgü ve diğerlerinden kendisini ayrıştıran özelliklerle var olur. Eğer vücûb dışta taayyünü olan bir mevcût olursa birden fazla farklı durum için hüküm bildiren bir kavram olmaktan çıkar. Îcî ve Cürcânî bu ve yukarıda zikredilen nedenlerden dolayı

[272] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 68-69.; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/662-664.

zorunluluk kavramına hâriçte bir mevcûdiyet atfetmek yerine onu akılda bir itibâr olarak görüyorlar.

Râzî, vücûbun sübûti olmadığını iddia edenlerin, bunu kanıtlamaya yönelik üç delililleri olduğunu belirtmiştir: 1.Vücûbun sübûtunun kabul edilmesi durumunda bu özelliği ile diğer şeylere benzemiş olur. Buna göre vücûbun diğer şeylerden farklılığı ancak mâhiyeti ile sağlanacaktır. Bu durumda vücûb sübûtunda diğer sabit şeylere benzer olurken ancak mâhiyetiyle onlardan farklı olacaktır. Onlara göre bu vücûbun varlığının ve mâhiyetinin ayrı şeyler olması ve varlığının mâhiyete zâit olmasına yol açacaktır. Onlar, vücûbun varlığı ile mâhiyetinin ayrı olması vücûbun mâhiyetinin varlığını gerektirip gerektirmemesi ihtimalleriyle karşı karşıya kalınacağı belirtmişlerdir. Vücûbun mâhiyeti varlığını gerektirmezse vücûbun varlığı zorunlu olamaz. Buna görer zorunlu olmayanın hem varlığı hem de yokluğu mümkün olur. Bu ihtimale göre vücûb zorunlu olmayınca Vâcib'ûl vücûd'da zorunlu olmamış olur. Diğer ihtimali ise ‘‘mâhiyetinin varlığını gerektirmesi’’ varlığına ve mâhiyetine zâit olduğu gibi varlığın vücûbiyeti de zâit olur. Bu sonuca göre aklın zorunlu ilkeleriyle çelişen teselsül meydana gelirir. 2.Vücûb sübûti bir nitelik olarak kabul edilirse mâhiyetin bir niteliği olan vücûbun mâhiyetten önce sabit olması gerekecektir. Oysa sıfatın mevsufunu öncelemesi mümkün değildir. Genel bir ilke olarak vücûb, varlığı gerektiren nitelik olduğundan varlığı öncelemektedir. 3. Onlar, vücûbun sübûti bir nitelik olduğu kabul edilirse bunun Vacib'in mâhiyetine dâhil mi hâriç mi olduğu ile ilgili bir tereddüdün yaşanacağını ifade etmektedirler. Onlara göre vücûbiyet, mâhiyetle varlık arasında bulunan bir nispettir ve mâhiyetin kendisi ile başkası arasında kurulan ilişkiden öncedir. Buna göre bir şeyin mâhiyeti vücûbiyetini önceler. Bu nedenle vücûbiyetin mâhiyetten önce var olduğu iddiasını savunmak zor bir şeye kalkışmaktır. Onlara göre sübût vâcibin mâhiyetine dâhil kabul edilirse mâhiyetin var olmasına etki etmiş olacaktır. Oysa mâhiyet vücûbu öncelemektedir. Bu sebeple vücûb subûti olmadığı gibi mâhiyete dâhil de değildir. Onlara göre vücûb sübûti ve haricî bir nitelik olarak kabul edilirse mâhiyete zâit olması gerekecektir. Mâhiyetin bu zâit vasfı gerektirmesi de ayrıca zâit bir vasıf olacaktır. Bu birbirini gerektirme sonu gelmez şekilde devam ederek teselsüle sebep

olacaktır.[273]

2.1.2. Vücûbun Kısımları

Düşünürler vücûbu farklı açılardan ele almışlardır. Vücûb anlam itibârîyle bölünmese de iliştiği şeyler itibârîyle farklı kısımlar içerdiği söylenebilir. Bu bölümde vücûbun iliştiği şeyler itibârîyle kısımları tespit edilerek vücûbun farklı kullanımları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece vücûbla ilgili tartışmalarda ithtilafların kaynaklandığı noktalar ve İslâm düşünce geleneğindeki değişim ve dünüşümün yönü tespit edilmeye çalışılacaktır.

Aristoteles vücûb (zorunlu) kavramını beş anlamda kullanmıştır: Birinci anlamı, bir varlığın yaşamasını ve varlığını sürdürmesinin şartı olan zorunluluk. Örneğin bir canlı için düşünüldüğünde yemesi, içmesi ve nefes alması olmadan varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bunlar canlının varlığını sürdürmesi için zorunlu şeylerdir. Zorunlunun ikinci anlamı, iyi olan ve beğenilenin var olması ve devamı için ya da kötü olanın ve istenmeyenin ortadan kaldırılması için gerekenleri ifade eden zorunluluk. Mesela hastalığın ortadan kalkıp sağlığa kavuşmak için tedavi olmak ve ilaç kullanmak zorunludur. Üçüncü çeşit zorunlu ise bir şeylerin baskı ve irade dışı yaptırılması, zorlanmaya maruz kalmayı ifade etmektedir. İlk iki zorunluk çeşidi de üçüncü zorunlu çeşidinden türetilmişlerdir. Üçüncü çeşit zorunluk irade ve bilinçle seçimin engellenmesidir. Çünkü zorlama ve dayatmaya dayanmaktadır. Dördüncüsü, bir şeyin olduğu şekilden farklı olamaması anlamındaki zorunluluktur. Sünnetullahın sonucu olan şeylerin sahip olduğu basitlik, değişmezlik ve ezelilik buna örnek gösterilebilir. Beşincisi, çeşit zorunluluk geçerli olan bir kıyasta iki doğru öncülden kesin bir sonuç çıkmaktadır. Bu öncüllerin sonucu gerektirmesi bir çeşit zorunluluktur.[274]

Vücûb kavramının kısımlarının tespiti bu terimin Vâcibü'l-vücûd itibârîyle de hangi yönlerden kullanıldığı tespiti amaçlanmaktadır. Vâcibü'l-vücûd terimini Allah'ı ispatlama gayesiyle ilk defa kullanan Fârâbî'dir. Aynı zamanda o, bu terimi Vâcib'i bi-zâtîhî ve vâcib-i bi-gayrihî şeklinde ikiye ayırmıştır. Vâcib'i bi-zâtîhî

[273] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/210-211.
[274] Aristoteles, Metafizik, çev. Y. Gurur Sev, 114-115; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* 30; Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* 2/659; Mehmet Bayraktar, ''Davud el- Kayseri'nin Aşkın Felsefesi'' *İslâm Felsefesi Tarihi,* Ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/406.

terimi sadece Allah için kullanılmaktadır. Vâcib-i bi-gayrihî ise zorunluluğu bir başkasından kaynaklananlar için kullanılmaktadır. Örneğin ateşin olduğu yerde zorunlu olarak orada yanma bulunmaktadır.[275] Râzî de, vâcibin kısımları başlığı altında kendisinden önceki bazı mütefekkirlerin yaptığı Vâcib li-zâtîhî ve vâcib li-gayrihî taksimlerini zikretmektedir.[276] Îcî, illet olmayınca ma'lûl da olmaz kuralı gereğince Vâcib'i bi-zâtîhî'nin zorunluluğunu bir başkasından almasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Vâcib'i bi-zâtîhî ne hâriçte ne de zihinde cüzlere sahip değildir. Çünkü cüzleri bulunduğu hükmüne varılırsa O'nu cüzlere muhtaç duruma getirecektir ve zâtı gereği zorunlu değil mümkün olacaktır. Yine zâtında ihtiyaca sebep olmaması için Vâcib'i bi-zâtîhî'nin zorunluluğu da zâtına zâit olarak görülmemiştir.[277] Cürcânî Vâcibin zorunluluğunu zâtî ile aynı görmektedir. Aksi hâlde Vâcib'i bi-zâtîhî zorunluluğunda, kendisi dışında müessire muhtaç hâle gelecektir. Bu sonuca göre Vâcib'i bi-zâtîhî olamaz.[278] Îcî, zorunluluğu mâhiyetin kendisi olarak görmektedir. Bu sebeple zorunluluk ortak olamaz. Diğer taraftan ortaklık parçalı olmayı gerektirmektedir. Oysa zorunlu olanın cüzlere sahip olması mümkün değildir.[279] Tûsî'ye göre vâcib ile vücûbiyeti arasında birbirlerini gerektirme ilişkisi yoktur. Aksi durumda bunların ayrılmaları mümkün olur. Oysa vücûbiyet vâcibin sıfatıdır ve sıfatla mevsufun ayrılmaları imkânsızdır.[280]

Diğer taraftan bazen de konu ile yüklem arasındaki ilişki konunun zâtî gereği olmayabilir. Bu ilişkinin zorunluluğu bir başkasından kaynaklanabilir. Buna vâcib-i bi-gayrihî denmektedir. Tanrı hâriç diğer zorunluların bütünü zorunluluklarını başkasından almaktadırlar.[281] Vâcib-i bi-gayrihî ile mümteni' bi-gayrihî birbirlerine dönüşebilirler. Vâcib-i bi-gayrihî illeti yok olursa mümteni' bi-gayrihî olur. Diğer taraftan mümteni' bi-gayrihî illete sahip olursa vâcib-i bi-gayrihî niteliğini kazanacaktır. Buna göre vücûb hem zâtî vâcibi hem de vâcib-i bi-gayrihî kuşatmaktadır. Vâcib-i bi-gayrihî başkasını ve vücûbiyetini gerektirdiği gibi imtina' bi-gayrihî'de ise başkası yokluğunu gerektirmektedir. Teftâzânî zorunluluğu zâtından

[275] Topaloğlu-Çelebi, ''Vâcibü'l-vücûd'' *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 335.
[276] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/214.
[277] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 70.
[278] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/682.
[279] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 70.
[280] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 210.
[281] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd,*1/459; Ömer, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 157.

kaynaklananlara örnek olarak Allah için varlığı, iki çelişiğin bir araya gelememesi ve dört için çiftliği göstermektedir. Allah söz konusu olduğunda varlık, varlığının zorunluluğunun gereğidir. İki çelişiğin bir araya gelememesi bunların zâtî zorunluluğudur. Dört için çift olması zâtî bir zorunluluk olduğu gibi tek olmaması da zâtî bir zorunluluktur. O'na göre eğer zorunluluğu zâtının gereği değilse bunlar zorunluluğu başkasına dayanan (gayri) şelinde adlandırılırlar. Vâcib-i bi-gayrihî bazen kendilerinden ayrılmayan illetleri olur. Bunların illetlerinin hususiyeti (kendilerine ait olması) yönüyle bakıldığında zorunluluk kazanmaktadırlar. Havaya atılmış taş havada sakin duramaz. Bunun hareketli olması zorunludur. Bazen konu, aldığı nitelikle zorunlu olur. Kâtip vasfına sahip olan kişi bir şey yazdığında parmaklarının hareket etmesi zorunludur. Bazen de vakit bir şeyi zorunlu hâle getirmektedir. Örneğin Ay ile Güneş belli bir pozisyona geldiklerinde bu vakitte güneş tutulması kaçınılmazdır. Bazen bir şeye bir hüküm yüklenildiğinde bu hüküm yüklenilen şey için zorunluluk kazanır. Cisim hareketlidir denildiğinde kastedilen cisim için hareketlilik zorunlu hâle gelir.[282]

Tehânevî ve Teftâzânî birbirine yakın ifadelerle varlıkların mevcûdiyetleri itibârîyle aklî taksime göre üç mertebeye sahip olduklarını belirtmişlerdir. Birincisi, bir başkası tarafından var edilen, varlığında kendisine dayanmayıp bir başkasına dayanan varlıklar. Bunun varlığı ile zâtî ayrı şeylerdir ve bunların ikisinin de kendilerinin dışında bir var edeni bulunmaktadır. Nefsü'l-emirde varlığı ile zâtının ayrı olmasının düşünülmesi mümkündür. Ayrı olduklarının tasavvuru herhangi bir çelişkiye yol açmamaktadır. İkinci mertebe ise kelâmcıların ifade ettiği mevcûdu bizzattır. Zâtı varlığını gerektirmektedir. Varlığı bizzat olup ancak varlığı ile zâtî aynı değildir; bunlar ayrı şeylerdir. Fakat zâtî ile varlığı birbirlerinden ayrılmazlar. Bunların ayrılığı tasavvurla yapılabilmektedir. Aklî ve zihnî bir tasnifle ayrı oldukları ifade edilmektedir. Üçüncü mertebe ise filozofların benimsediği mevcûdu bizzattır. Filozoflar, mevcûdu bizzâtı nitelemelerini ‘‘en yüce olan’’ şeklinde zikretmektedirler. Mevcûdu bizzat, zâtı ve varlığı aynı olan bir varlıkla vardır. O'nun zâtıyla varlığının ayrı olduğu bir varlığı yoktur. Varlığıyla zâtının ayrı olmasının tasavvur edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu durum kendisinin cüzlere sahip olması ve cüzlere muhtaç olması şeklinde çelişkilere yol açmaktadır. Bu sebeple

[282] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/459-463.

filozoflara göre Tanrı'nın zorunlu olmasından kasıt Tanrı'nın hâriçte mevcûdiyetinde başka şeyden müstağni olmasıdır. Kelâmcılara göre zâtının tam bir gereklilikle varlığını gerektirmesidir. Bu iki tanımlamada da Tanrı'nın varlığının zorunluluğu zâtından kaynaklandığı ifade edilmektedir. [283]

Vâcib li-zâtîhî, hakikati gereği varlığı zorunlu olandır ve varlığı hakikatinden gelmektedir. Vâcib, bu iki anlamı da ifade ettiğinden, varlığı zorunlu olmakla nitelenmektedir. Bu sıfatında ortağı da bulunmamaktadır. Vâcib vasfı O'na özgüdür.[284] Tûsî, vâcib lafzının Vâcib li-zâtîhî ve vâcib-i bi-gayrihîye yüklenmesinin lafzî bir ortaklıkla olduğunu ifade etmektedir. Ona göre aralarında anlam ortaklığı bulunmamaktadır. Vâcib lafzı, her ikisinde de aynı anlamda kullanılması durumunda Vâcib li-zâtîhîde terkibe sebep olacağı gibi aynı zamanda mümkün bir varlık olmasını gerektirecektir. Çünkü hangisi diğeri ile aynı anlamda kullanılırsa problemle karşılaşılacaktır. Vâcib-i bi-gayrihîyi Vâcib li-zâtîhî ile aynı anlamda gördüğümüzde vâcib-i bi-gayrihî varlığında başkasına dayanmayacağı için vâcib-i bi-gayrihî olmaktan çıkar. Vâcib li-zâtîhîni vâcib-i bi-gayrihî ile aynı anlamda görüldüğünde de bu durumda varlığında başkasına muhtaç anlamına geleceği için her açıdan Vâcib Bizzat olamayacağı gibi bir başkasına da muhtaç olur. Bu sebeple Tûsî vâcib lafzının bu ikisine kullanılmasını lafzî bir ortaklıkla olduğunu belirtmiştir.[285] Sonuç olarak düşünürler vâcib-i farklı kelimelerle ifade etseler de temelde Vâcib li-zâtîhî ve vâcib-i bi-gayrihî şeklinde taksim ermişlerdir. Filozoflarla müteahhirûn kelâmcılar Vâcib li-zâtîhî'nin vâcibliği ile zâtının ayrı olmadığı konusunda görüş birliği içindedirler. Îcî'de kendi dönemindeki gelenek gibi Vâcib li-zâtîhî ve vâcib-i bi-gayrihî taksimini yapmıştır. Bunlar arasındaki fark olarak Vâcib li-zâtîhî vâcibliğini başkasından almaz ancak vâcib-i bi-gayrihî vâcibliğini başkasından almaktadır. Diğer taraftan o, Vâcib li-zâtîhî'nin vâcibliğinin zâtın ayrı olmadığını belirtmiştir. Hatta Vâcib li-zâtîhî'nin vâcibliğinin zâtına zâit olduğunun kabul edilmesi zâtını muhtaç duruma getireceğini ifade etmiştir.[286]

[283] Tehânevî "Vâcip", *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm,* 2/1760-1762; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd,* 1/459.
[284] Tehânevî "Vâcip", *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, 2/1762.
[285] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 221-222.
[286] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 70.

2.1.3. Vâcibin Varlığının Mâhiyeti ile İlişksi

Vâcibü'l-vücûd varlığı zâtının gereği olan[287], illeti bulunmayan ve varlığında başkasına bağlı olmayandır. Musa b. Meymûn (öl. 601/1204) terkip içerenin varlığında terkibin cüzlerine muhtaç olacağı için Vâcibü'l-vücûd olamayacağını ifade etmiştir.[288] Vâcibü'l-vücûd'un varlığında hiçbir noksanlık bulunmamaktadır. O, varlığında bir başkasından etki almamıştır. O'nun varlığı bir toplamdan meydana gelmemiştir. Vâcibü'l-vücûd sahip olduğu hakikat itibârîyle ortağı bulunmamaktadır. Değişim ve çoğalma kabul etmediği gibi varlığında ortağı da yoktur. İbn Sînâ'ya göre eğer illeti bulunursa varlığı bu illete bağlı olacağından Vâcibü'l-vücûd bi-zâtîhî olmayacaktır. Ona göre, Vâcibü'l-vücûd dışındaki her şeyin illeti bulunmaktadır ve etkiye açıktırlar. Dolayısıyla bunların Vâcibü'l-vücûd bi-zâtîhî olmadıklarını ifade etmektedir.[289] Vâcibü'l-vücûd olan, herhangi bir nedensel ilişkinin sonucunda var olan değildir. O'nun için varlığının kendisinden olduğunun düşünülmesi bir imkânsızlığa yol açmaz. Râzî, Vâcibin varlığının zâtının gereği olması ve varlığında başkasına dayanmaması olmak üzere iki özelliğe sahip olduğunu ifade etmiştir.[290] Tehânevî ise ''vâcib-i, ''yokluğu imkânsız olandır veya yokluğu mümkün olmayandır'' şeklinde tanımlamıştır.'' Tehânevî'ye göre Vâcibü'l-vücûd denilince varlığında başkasına muhtaç olmamak ve zâtî tam bir zorunlulukla varlığını gerektirdiği anlamlarına gelmektedir. [291]

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayırımı yapması ve bu ayırımı zorunlu-mümkün varlıkla ilişkilendirilmesinin önemli sonuçları olmuştur. Mâhiyet kavramı mantık ilmine aitken metafizik alanında da kullanılmaya başlanmıştır. Böylece İbn Sînâ hariçteki varlıkları, bedîhî olarak kabul ettiği imkân ve vücûb kavramları üzerinden belirleyebilme imkânı elde etmiştir. Bu da aynı zamanda âlemin varlığının bir illete bağlı olması grektiği ve bu illetin de Vâcibü'l-vücûd olduğu sonucuna götürmüştür. Eğer varlık mâhiyet ayırımı yapılmamış olsaydı mümkün mevcûtların varlıkları itibârîyle bir illete ihtiyaç duydukları ortaya konulamazdı. Ayrıca varlık mâhiyet

[287] Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din* thk. Ahmed Muhammed Mehdi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'ül-İlmiyye, 1424/2004), 2/227; Topaloğlu-Çelebi, ''Vâcib'' ve ''Vâcibü'l-vücûd'' *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* 334-335.
[288] Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, (Mekebetü's-sekafetü'd-diniye), 1/261.
[289] İbn Sînâ *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, thk., Sâid Zayed - Ebu Kenvati, 37.
[290] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/208.
[291] Tehânevî "Vâcip", *Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, 2/1759.

ayırımı vâcible mümkünler arasındaki esas ayırımın hangi yönden gerçekleştiğini ortaya konulmaya olanak sağlamıştır.

İbn Sînâ, ‘‘Evvel’in varlığından ayrı bir mâhiyeti yoktur’’ der. Çünkü Zorunluluğu kendisinden olan varlığın, sahip olduğu zorunluluğu onun için gerekli kılan bir mâhiyetinin var olması düşüncesi çelişkiye düşürür. Ona göre kendisiyle zorunlu varlığın birliğinin ve varlığının bilinip akledilmesi cevherlerden bir cevher şeklinde olmadığı gibi sahip olduğu bir mâhiyet üzerinden gerçekleşmemektedir. Çünkü O’nun varlığından ayrı bir mâhiyeti yoktur. Zorunlu varlığın bilinmesi ve akledilmesi ‘‘O’nun varlığının ve birliğinin bizzat kendisine yöneliktir. Evvel, Bir olmak bakımından birliğine ârız olan hiçbir şey yoktur. Bu sebeple zorunlu varlığın, varlığının dışında ayrı bir mâhiyeti olmadığı gibi kendisinde terkibi çağrıştıracak bir özelliği de yoktur.’’[292]

Îcî, Vâcibü’l-vücûd’a vâcib niteliğin atfedilmesinin sahip olduğu özelliklerden kaynaklandığını belirtmiştir. O bu özellikleri üç maddede ortaya koymuştur. Birincisi, varlığında başkasından müsteğni olması ve hiçbir şekilde başkasına muhtaç olmasıdır. Yani varlığının bir illetinin olmaması anlamına gelmektedir. İkincisi, zâtı varlığını tam bir şekilde gerektirmesidir. Varlığının kendisinden olmasında bir noksanlığı yoktur. Vâcibü’l-vücûd her yönden tam ve mükemmeldir. Üçüncüsü, Vâcibü’l-vücûd’un zâtının başkasından ayrışmasını sağlayan özellik vücûbdür. Bu O’nun ayırıcı ve ayrıcalıklı vasfıdır.[293]

Îcî, Vâcibü’l-vücûd’da varlıkla mâhiyet ilişkisinin şekli noktasında felsefecilerle görüş birliği içindedir. Bu sebeple o, Vâcibü’l-vücûd’da varlıkla mâhiyetinin aynı olduğunu savunmuştur. Ona göre Vâcibü’l-vücûd’un varlığının O’nun mâhiyetine kâim olduğunun kabul edilmesi varlığının mâhiyetine zâit olması anlamına gelecektir. Buna göre Vâcibü’l-vücûd’un varlığı ile mâhiyetin zâitlik ilişkisi O’nun varlığını mâhiyetine bağlı ve muhtaç hale getircektir. Varlığında başkasına muhtaç olan her şeyin mümkün olmasından Vâcibü’l-vücûd’da varlığın mâhiyete zâit olduğu iddiası O’nun mümkün varlık olduğu anlamına gelecektir. Her mümkün olan illetlidir hükmü gereği Vâcibü’l-vücûd’un da bir illetli olduğu ileri

[292] İbn Sînâ, *el-İlâhiyyat Min Kitabi’ş-Şifâ*, thk. Ayetullah Hasan Zade el-Âmalî, (İran: Mektebetü’l İ’lamü’l İslami, 1376/1957), 367; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 118.
[293] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 68.

sürülmüş olur. Vâcibü'l-vücûd'un illetinin var olduğu iddiasını yapmak O'nun zorunlu olmadığını ileri sürmektir. Bu ise aklın zorunlu ilkeleri ile ters düşmektir.[294] Burada görüldüğü gibi Îcî, Vâcibü'l-vücûd'un varlığı ile mâhiyetin zâitlik ilişkisini kabul etmeyerek İbn Sînâ ve onun çizgisindeki filozoflar gibi düşündüğü görülmektedir.

Tûsî, Vacibû's-sübût li-zâtîhinin varlığının mâhiyetine zâit olmadığına dair delil olarak O'nun zâtının hiçbir şekilde çokluğu kabul ermemesini göstermektedir. Yani zâtının çokluğu kabul etmemesi varlığı ile mâhiyetinin ayrı şeyler olmadığının delilidirler. Ona göre kendinde çokluk barındıran her şey illete muhtaçtır. Ancak ilkelerin ilkesi olan Vacibû's-sübût li-zâtîhî hiçbir yönden ve hiçbir şekilde kendisinde çokluk barındırmaz.[295]

Vâcibü'l-vücûd'da varlıkla mâhiyetin ayrı ve varlığının mâhiyetine zâit olduğunu savunanlara göre bunların aynı olduğu iddia edilmesi Vâcibü'l-vücûdun varlığının mâhiyetinden soyutlanması ya zâtı ya da başkası nedeniyle olması gerektiği ihtimalinden birisinin kabul edilmesini gerekecektir. Birinci ihtimalin kabul edilmesi halinde Vâcibü'l-vücûd dâhil her varlık soyut olacaktır. Bu sonuca göre mümkünün varlığı da mâhiyetten soyut olacaktır. İkinci ihtimalde Vâcibü'l-vücûd soyutlanması başkası nedeniyle olduğu için O'nu muhtaç hale getirceği gibi zorunlu olmaktan da çıkaracaktır. Vâcibü'l-vücûdun zorunlu olmaması çelişkidir.[296]

Sonuç olarak Îcî'ye göre Vâcibü'l-vücûd'da varlıkla mâhiyetin ayrı olduğu iddiası varlığın mâhiyete zâit olması anlamına gelecektir. Bunların arasındaki zâitlik ilişkisi varlığı mâhiyete muhtaç yapacaktır. Muhtaç olan her varlık mümküdür. Bu iddiaya göre Vâcibü'l-vücûd mümkün olacağı için varlıkla mâhiyetin ayrı olduğu savunmanın imkânı yoktur. [297]

2.1.4. Vâcibin Yokluğunun Düşünülememesi

Müslüman filozoflar vâcibin tanımını aklen yapmaya çalışmışlardır. Bu tanım üzerinden de varlığını aklen kanıtlama peşinde olmuşlardır. Bu kanıtın özüde vâcibin tanım gereği yokluğunun düşünülememesidir. Îcî, vâcibin yokluğu düşünüldüğünde

[294] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 48.
[295] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 214.
[296] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,50-51.
[297] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,48-49.

çelişki meydana geldiğini belirtmiştir. Onun, tanımı gereği yokluğu düşünülemeyen vâcibin özelliklerini tespit etmeye çalıştığı söylenebilir. Îcî, zâtı gereği zorunlu olanın dört ayrılmaz özeliğinin olduğunu zikretmektedir. Birincisi, zorunluluğu zâtındandır ve kendisinden ayrılmaz. Sahip olduğu zorunluluğu bir başkasından almamıştır. Çünkü başkası sebebiyle sahip olunan özellikler bunu verenin ortadan kalkmasıyla birlikte bu özellikler de yok olurlar. İkincisi, zâtı gereği zorunlu ne zihinde ne de hâriçte terkip içermemektedir; zâtı ve sıfatları cüzlere bölünemez. Üçüncüsü, Vâcibü'l-vücûd'un zorunluluğunun hâriçte bir mevcûdiyeti bulunmamaktadır. Vücûbiyeti ile zâtı ayrı değildirler. Dördüncüsü, Vâcib'in mâhiyeti ile vücûbiyeti aynıdırlar. O'nun vücûbiyetini başka hiçbir varlık taşımaz. Yani Vâcib'in vücûbiyeti ile mâhiyeti özdeştir O'dan ayrı görülemez.[298]

Îcî'de bahsettiğimiz bu vücubiyet anlayışının en yetkin haliyle İbn Sînâ ile başladığını ifade etmek mümkündür. İbn Sînâ'nın geliştirdiği ontolojide de varlık ve zorunluluk ilişkisi biri diğerini gerektirmektedir. Ona göre var olmayla zorunlu olma birbirlerine yakın şeylerdir. Varlık âleminde mevcûdiyet kazanmış bir şey için yokluktan bahsetmek anlamsız ve gereksizdir. Bu şey var olduktan sonra zorunluluk kazanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bir şey varsa zorunludur ve bir şey zorunlu ise vardır. Bir şey zorunlu ise sahip olduğu zorunluluğu kendisinden mi kaynaklanıyor yoksa bunu bir başkasından mı almaktadır hususu önem kazanmaktadır. Bunun tespit edilmesi bir bakıma bu varlığın nasıl var olduğu ortaya konulmuş olur. Varlık tarzı belirlenmeye çalışılan şey şayet bir sebeple var olduğu aklın kabul edemeyeceği çelişkilere yol açıyorsa bunun kendisiyle zorunlu olduğu hükmüne varılması kesinlik kazanır; çünkü aklî mukakemenin bunun dışındaki sonuçlara ulaşması mümkün görülmemektedir. Bu durumda aklın yokluğunu kabul etmediği ve varlığının sebebinin olmasının mümkün olmadığı düşünülen kendisiyle zorunlu varlıktır. İbn Sînâ, kendisiyle zorunlu varlığı nitelerken hem kendisinden bir şeyleri olumsuzlama (selb) hem de bazı şeyleri olumlama (îcâb) dilini kullandığı görülmektedir. Kendisiyle zorunlu varlığın ne olmadığı sorusuna verilen cevapta ''sebebi olmak'' sonucuna varılmaktadır. Bu nitelikle O, başkasıyla zorunlu olan diğer varlıkların bütününden farklı olmaktadır. Buna göre kendisiyle zorunlu varlık bir sebebin sonucu olmamak hususunda diğer bütün varlıklardan kesin bir şekilde ayrılmaktadır.

[298] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,70-71.

İbn Sînâ'nın ontolojisi kendisiyle zorunlu varlığın hiçbir cihette başkası nedeniyle zorunlu olan varlıklara benzememe esası üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamda O'nun eşi ve benzeri olmadığı nitelemesine varılmaktadır. Bu durumda kendisiyle zorunlu varlık, mevcûttur, zorunludur ve sahip olduğu zorunluluk kendisindendir hususları kesinlik kazanmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki kendisiyle zorunlu varlığın yokluğunun imkânsız ve bunun düşünülemiyor olması, ''sırf kendi mutlak ve bağımsız varlığı bakımındandır.'' O, kendisi dışındaki hiçbir varlığa dayanmaz. Kendisiyle zorunlu dışında varlığı kendisinden olan bir başka varlık yoktur.[299]

Râzî, vâcib için yokluğun düşünülesi durumunda varlığı ve yokluğu sebep olan şeyin bulunup bulunmamasına bağlı olacağını; bu nedenle de Vâcib'in mümkün varlık olacağını ifade etmektedir. Yani vâcibin var olmasının nedeni onun yok olmasına neden olanın yokluğundan kaynaklanmış olacaktır ve hangi şekilde olursa olsun bir başkasına dayanan vâcib olamayacaktır. Tûsî'ye göre varlığı Vâcîb li-zathi olduğu için kendisiyle ilgili yokluğun düşünülmesi aklın zorunlu ilkelerine ters düşmek anlamına gelir. Çünkü varlığının zorunluluğu kendisinden gelir. Varlığı bir başkasına bağlı olmayan için yokluk düşünülemez. Hatta Tûsî Vâcib'in varlığının delili olarak yokluğunun sebebinin yokluğuna bağlanması da varlığı zâtı gereği olanın varlığını bir başkasına dayandırma olacağını ifade eder.[300] İbn Sînâ ve Îcî dâhil olmak üzere sonrası gelenek Vâcibü'l-vücûd'un varlığının kanıtlanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlara göre Vâcib'in varlığı kendinden müsellem bedîhî bir şey olarak kabul edilemez. Bu nedenle de Vâcib'in tanımı gereği hangi özelliklere sahip olduğunun belirlenmesi gerektğini düşünmüşlerdir. Îcî dâhil bu düşünürler bu özellikler vasıtasıyla Vâcib'in varlığının aklen zorunlu olduğunu ve varlığı itibârîyle herhangi bir nedene dayanmadığı için yokluğunun düşünülemeyeceğini tespit etmişlerdir. Varlığı bedîhî olmamasına rağmen vücûbun bedâhetinden ve aklın temel ilkelerinden yola çıkarak Vâcibü'l-vücûd'un inkâr edilemezliğine ulaşmışlardır.

2.1.5. Vâcibin Bir Olmasının Zorunluluğu

[299] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik,* çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, 2/14-24; Ömer Mahir Alper, ''İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu'', *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya Ankara: TDV Yayını, 2020), 265-275; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 93-95; Fatih Toktaş, ''Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eşeştriler'' *İslam Felsefe Tarihi,* Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1/219-223.
[300] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 224-225.

‘‘Bir’’ birçok anlamı ifade edebilecek kullanım genişliğine sahip olduğu için herhangi bir şey için ‘‘birdir’’ ifadesi kullanıldığında bununla ne kastedildiği ve hangi anlamda kullanıldığı açıklanması gerekmektedir. Bazen ‘‘birdir’’ denildiğinde kastedilen şeyin bölünemediği ve parçalara sahip olmadığı ifade edilirken bazen de ‘‘birdir’’ diye işaret edilen şeyin bir benzerinin olmaması kastedilmektedir. Buna göre birlik kavramı sadece niceliksel anlamda kullanılmamaktadır. Birlik ve çokluk başlığı altında birliğin anlamları ele alındığı için konu burada tekrar edilmeyecektir. Soruşturmamız daha çok kendisiyle zorunlu olan için ‘‘bir’’ kavramı kullanıldığında bunula ne kastedildiği ve hangi anlamı ifade ettiği hususu ile ilgili olacaktır.

Vâcibü’l-vücûd için ‘‘birdir’ denilince kendisinde çokluğun, bölünme ve parçalanmanın olmaması, değişime uğramaması ve zıttı bulunmaması anlamına gelmektedir.[301] Îcî, Vâcib’i bi-zâtîhî için ne hâriçte ne de zihinde terkip içermediğini ifade etmektedir. Çünkü ister hâriçte olsun ister zihinde olsun terkibe sahip olanlar tam ve mükemmel olabilmek için kendilerini meydana getiren cüzlere muhtaçtırlar. Yani bir başkasına muhtaçtırlar. Cüzlere veya başka bir şey muhtaç olanlar Vâcibü’l-vücûd değil mümkünü’l-vücûd olurlar. Bu sebeple Vâcib’i bi-zâtîhî başkasına muhtaç olmadığı gibi terkip de içermemektedir. O’nda cüzlere ayrılma gibi bir durum da bulunmamaktadır.[302]

Zorunlu varlığın zât olarak bir olması gerekir. Zira O’nun terkip içerip cüzleri bulunması durumunda her cüzün kendisine ait zorunluluk özelliğinin bulunması lazım gelir. Bu durumda bunlar arasındaki farklılığı sağlayan şeyin ne olduğu problemi kendini gösterecektir. Şu hâlde Vâcibü’l-vücûd sahip olduğu özellikler itibârîyle bir ve benzersiz olması gerekmektedir. Zorunluluğu kendi zâtından kaynaklanmalıdır. O’nun için zorunlu olmasıyla var olması aynı anlama gelmektedir. Bu sebeple zorunlu varlık için zorunlu ifadesinin kullanılması tek ve birliği kastedilmektedir. O’nu diğer varlıklardan ayıran temel özellik kendisiyle zorunlu olmasıdır. O’nun dışında hiçbir şey kendisiyle zorunlu değildir. Buna göre zorunlu varlık birdir, eşi, benzeri ve kendisinin dengi başka ‘‘bir’’ yoktur. Kendisiyle zorunlu varlık birdir denildiğinde sadece sayısal olarak tek olduğu kastedilmiyor. Bunun yanında sahip olduğu varlık mertebesi itibârîyle ortağının bulunmaması ve

[301] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 133.
[302] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 70.

eşsiz olması kastedilmektedir. Felsefeciler, kendisiyle zorunlu varlığı mâhiyetiyle varlığını ayrı şeyler değil bunları bir olarak görmektedirler. Yani varlığı ile mâhiyeti arasında eklenme ve zâit olma şeklinde bir ilişki bulunmamaktadır. Çünkü O'nun cinsi, faslı ve arazı mevcût değildir. Kendisiyle zorunlunun varlığıyla mâhiyeti ayrı olduğu varsayımı varlığın mâhiyete eklendiği ve terkip oluşturduğu ya da mâhiyetinin varlığının illeti olduğu yahut varlığının mâhiyetine araz olduğu gibi bir sonuca yol açarken O'nun hakikatinde cüzlere sahip olması ve zâtında çokluğun olduğu sonucuna götürecektir. Oysa Kendisiyle zorunlunun varlığı cins, tür ve araz yönünden kategorik bir bölünmeyi kabul etmediği gibi O'nun birliği de bilinen kavram kümelerinin sayısı ve elemanı da değildir. Bu sebeple Kendisiyle zorunlunun birliği herhangi bir taksim işlemiyle bölünme kabul etmediği gibi çeşitli ekleme ve toplama işlemiyle çoğalma kabul etmeyen bir birliktir. Kendisiyle zorunlu varlığın birliği ister kuvve hâlinde olsun ister fiil hâlinde olsun çoklukla nitelenemez. O'nun varlığının bir ve bütün olması hakikatinin kendisidir. Mutlak bir olmasının anlamı eşi, benzeri ve denginin olmamasıdır.[303]

Yukarıda izahini verdiğimiz Vâcib'in varlığı ve birliği ile iligili görüşlerin olabildiği teorik ve felsefî bir yapıda olduğu söylenebilir. Olabildiğine teorik ve felsefi olan bu yaklaşımların gündelik dinî dile aktarılması noktasında müteahhirîn kelâmcıların bir çabasının olduğu söylenebilir. Bunun için İslâm âlimleri Allah'ın birliğini ifade eden tevhidi, ulûhitte ve rubûbiyette tevhid şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Ulûhiyette tevhidi de kendi içinde a) Zâtta b) Sıfatlarda ve c) Fiillerde tevhid şeklinde kısımlara ayırmışlardır. 1. Ulûhiyette tevhid: Allah'ın zâtî, sıfatları ve fiilleri itibârîyle bir ve benzersiz olmasıdır. a) Zâtta tevhid, Allah'ın zâtı itibârîyle bir ve benzersiz olmasıdır. Varlığı zâtının gereği olması anlamına gelmektedir. b) Sıfatlarda tevhid, Allah'ın zâtına atfedilen tenzihi sıfatların bir başkasında bulunmadığını ifade etmek, sübûtî sıfatları itibârîyle de yaratıklara benzemediğini kabul etmektir. c) Fiillerde tevhid, Allah'ın âleme yönelik yapıp ettiklerinde ortağının olmaması ve tasarruflarında bir ve tek olması anlamına gelmektedir. 2. Rubûbiyette tevhid: Kendisine ibadet edilecek ve yardım istenecek yegâne varlığın

[303] Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* 136-140; Toktaş, ''Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eşeştriler'' *İslam Felsefe Tarihi,* 1/221-222; Ömer Mahir Alper, ''İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu'', *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri,* ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 272.

Allah olduğunu kabul edip buna göre hayatına ve anlayışına şekil vermektir.[304]

Sonuç itibârîyle muteahirûn kelâmcılar da âlemin varlığının izahi için nihai bir nedene ihtiyaç duyulduğunu düşünmüşlerdir. Bu nihayi nedenin varlığının başkasına bağlı olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Buna binaen Îcî Vâcibü'l-vücûd'un terkip içermemesi gerektiğini ve bir olmasının zorunluluğunu ileri sürmüştür. Terkip içermemek ve bir olmak âlemin izahini verecek nihai neden için kaçınılmaz özelliklerdendir. Ayrıca Îcî'ye göre Vâcib bu özellliklerinden dolayı mümkünden ayrıştırılabilmektedir.

2.2. İmkân ve Mümkün

İslâm düşünce geleneğinde ''imkânı'' çok anlamlı kılan ve gittikçe kullanım alanını genişleten şey onun İbn Sînâ ile başlayan Râzî ile tekâmüle ulaşan ve ondan sonraki dönemlerde de devam eden metafizik problemlerin çözümünde yerine getirdiği işlevinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hem var olanların nasıl tasnif edileceği hem de Tanrı'nın kendinden zorunlu varlık olması özelliği ile kıyaslandığında âlemin vasfının ne olacağı sorusunun cevabı imkân kavramı ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.[305] Bu teoriye göre nasıl varlık olmak bakımından varlık ve zorunlu kavramları bedîhî oldukları için tanımları yapılamıyorsa aynı şekilde imkân kavramı da bedîhî kabul edildiği için tanımı yapılmamıştır.[306]

İbn Sînâ'nın, imkân anlayışını, bir şeyin varlık ve yokluğunun zorunlu olmaması ve aynı zamanda illetili olması esası üzerine inşa ettiği görülmektedir. O, var olanları iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birisi mümkündür ki zâtî varlığı bir zorunluluk gerektirmediği gibi yokluğu da zorunlu değildir. Ona göre mümkünün yokluğu zorunlu olsaydı var olamazdı. Varlığı zorunlu olsaydı hiçbir durumda ona yokluk ilişemeyeceği gibi illete de ihtiyaç duymayacaktı. Hâlbuki mümkün var

[304] Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi (Şerh'ul Akâ'id*, nşr. Süleyman Uludağ, (İstanbul: DergahYayınları, 2015), 119-139; Arslan-Bozkurt, *Sistematik Kelâm*, 167; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi (el- Bidâye fî Usuli'd-din Tercümesi),* çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 58-69.
[305] Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/652.
[306] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71-75; Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/652.

olmak ve yok olmak için bir illete muhtaçtır.[307] Mümkünün en önemli özelliği ister varlığı düşünülsün ister yokluğu farz edilsin bir imkânsızlıkla karşılaşılmaz. Çünkü her ikisinin isnat edilmesi hususunda birisinin diğerine önceliği yoktur.[308] Varlığı sebebe bağlı olan her şey zâtî itibârîyle mümkündür; çünkü sebep yoksa varlığa gelemez.[309] Bilindiği üzere varlıklarla ilgili doğrusal olarak sonsuz bir şekilde geri gidiş imkânsız olduğu gibi fasit bir daire içinde kısır döngü şeklinde de devam etmeleri mümkün değildir. Bu sebeple varlıkların nihayetinde kendisine dayandıkları ancak varlığı başkasına dayanmayan, varlığı kendisinden olan zorunlu bir varlığın bulunduğu sonucuna varılmaktadır.[310] Buna göre Tanrı'nın varlığını ispatlarken kelâmcıların kullandıkları âlemin sonradan var edildiği ilkesi üzerine inşa edilen hudûs delili kullanılmamıştır. Bunun yerine aklın evveli olarak hakkında bilgi sahibi olduğu mümkün, zorunlu ve varlık gibi kavramların tahlilinden hareketle Tanrı'nın varlığı ispatlanmaya çalışılmıştır.[311]

Îcî, mümkünün iki tarafının eşit olduğuna dikkat çekmektedir. Onu zorunlu ve imkânsızdan ayıran en ayırıcı özelliği budur. Îcî, mümkünün, zâtî gereği ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olmayan ve var olmak veya yok olmak için başkasına muhtaç olan şeklinde iki özelliğinin olduğunu zikretmiştir. Îcî'ye göre mümkün zâtî gereği ne yokluk ne de varlık halinde bulunabilir. Bu iki durumdan biri ile nitelenebilmek zâtından kaynaklanmadığı için zâtı dışında bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. O, mümkünün bir başkasına muhtaç olmasını varlığı ve yokluğu gerektirmeyen mümkünün zâtnın gereği olmasına bağlamaktadır.[312] Cürcânî'ye göre imkân mümküne üç sebepten dolayı ilişmektedir: Mümkün varlığında başkasına muhtaçtır; zâtı, varlığını gerektirme özelliğine sahip değildir. Zâtı varlığını ve yokluğunu gerektirme hususunda bir etkiye sahip değildir ve imkân özelliği mümkünü farklı kıldığı gibi onu diğerler şeylerden de ayrıştırmaktadır.[313]

Ontolojik gerçekliği dikkate almadan salt kavramsal bir bulunuşa sahip şeylerin tahayyül edilmesi, bunların zorunlu olarak var veya yok olmaları

[307] İbn Sînâ *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, thk., Sâid Zayed - Ebu Kenvati, 37.
[308] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 226.
[309] Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 260.
[310] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71-75; Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 260-262.
[311] Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler* Metafizik, 2/653.
[312] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71-73.
[313] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/662.*

gerekmemektedir. Bunların var olmaları da yok olmaları da ihtimal dâhilindedir. Zihnin bu iki ihtimali düşünmesi çelişkili, anlamsız ve imkânsız bir şeyi tasavvur etmiş olmaz. Diğer bir ifade ile hâriçte varlık kazanmış bir şey için yok olması da düşünülebildiği gibi henüz var olmamış bir şey için zihnin onun var olmasını muhtemel görmesi olasıdır. Bu kavram düzeyinde bir hakikate sahip olan şey ister mevcût bir varlık olarak var olsun ister var olmasın, her iki durumda da mümkün olarak nitelenmektedir.[314]

İmkân teorisini İslâm düşünce geleneğine kazandıranlar, genel anlamda bununla kendisiyle zorunlu varlığın varlığını, âlem ve içindekilerin yaratılışını temel alarak geliştirilen hudûs delili üzerinden değil de aklî ve itibârî olan varlık, zorunlu ve mümkün kavramları çerçevesinde delillendirmek istemektedirler. Onlar bu kavramdan yola çıkarak Tanrı ile âlem arasında nasıl bir ilişkinin olduğu hususunu açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Kelâm ilminin ilk konuları arasında Tanrı'nın varlığı, O'nun sıfatlarının özellikleri, zâtıyla sıfatlarının ilişkisinin nasıl olduğu, Tanrı'nın âlemle ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, O'nun âlemi nasıl varlığa getirdiği problemleri geniş olarak yer almaktadılar. İlk dönemdeki Mu'tezili mütekellimûn bu sorulara cevap ararken dini naslarla çelişmemek ve aklîn zorunlu ilkeleriyle uyumlu olmayı temel sabite olarak kabul etmekteydiler.[315]

Bu bağlamda onlar âlemin yoktan yaratıldığını ve zaman içinde sonradan varlığa geldiğini yani âlem ve âlemi oluşturan varlıkların meydana gelmesini hudûs delili kapsamında izah ettiler. Hudûs teorisini çeşitli yönlerden problemli gören felsefeciler bunun yerine imkân teorisini ikame ettiler. Felsefecilere göre imkân teorisinin esas aldığı aklın evveli ilkeleri ile varlık ve Tanrı'ıyı açıklamak daha tutarlıdır. Bunla birlikte bu teori Tanrı-âlem ilişkisinin sürekliliğini savunma imkânı verdiği için daha kabule şayandır. İmkân teorisine göre varlıklar ya zâtları itibârîyle zorunlu ya da mümkün olmak zorundadırlar. Bunun temellendirilmesi aklın bedîhî bilgisi üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Buna göre imkân ve zorunlu kavramları kişilerde bedîhî olarak mevcûtturlar ve bunlar bir kesbîn sonucunda elde edilmiş değildirler. Felsefeciler, imkânla süreksizlik ve sebeplilik arasında kurdukları ilişki

[314]Kutluer İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu*, 93.
[315] Tûsî, *Keşfü'l-fevâ'id fî şerḥi Ḳavâ'idi'l-'aḳā'id*, 57-60; Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır/Kahire: 2000/1420), 90-98; Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/653-654.

nedeniyle ile mümkünün var olması için kendisi dışında bir illete muhtaç olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü imkân, varlığı sürekli ve zâtından kaynaklanan bir illete dayanmazsa ya kabulü imkânsız olan sonsuz geriye gidiş (teselsül) veya kısır döngü meydana gelecektir. İmkânı, hudûstan farklı kılan yönlerden biri imkânın kadirin kudretinin bir sonucu olarak değil kendinde bir şey olarak görülmesidir. Diğer bir fark da Tanrı'nın varlığı ispatlanırken âlem ve unsurlarının hadis olmasının temel esas alınması değil de imkân teorisinin bir gereği olan var olanların analizinden sonuca gidilmiş olmasıdır.[316] İmkân kavramının metafizik alanda kullanılması ile birlikte varlıkların tasnifi sağlam esaslar üzerine bina edilmiş olarak kabul edildi.

2.2.1. İmkân ile Mümkünün Tanımı Sübûtu ve Kısımları

İmkân, var olma ve yok olma taraflarından her ikisi eşit olan[317] ve varlığı veya yokluğu zâtının gereği olmayandır. Zâtı itibârîyle varlığı ve yokluğu eşit düzeyde olandır. İbn Sînâ, mümkünü var olması ve yok olması imkânsız olmayan veya var olması ve yok olması zorunlun olmayan şeklinde tanımlamaktadır.[318]

Felsefecilerle mantıkçılar imkânı iki anlamda kullanmışlardır: Birinci anlamda kullanılan imkân, bir şeyde zorunluluğun bulunmamasıdır. Bunun da üç kısmı bulunmaktadır zâtî imkân, haricî imkân ve zihnî imkân. İkinci anlamı ise isti'dadî imkândır. Zâtî imkân, nefsü'l-emirde bir varlığa sahiptir ve itibârîdir; çünkü varlıkla mâhiyet arasında kurulan bir ilişkidir. Bir şeydeki zâtî imkân, mâhiyetinin varlığa nispet edilmesiyle anlaşılabilmektedir. İmkân mümkünün mâhiyetine kâim olup ondan ayrılamaz. İmkânı zâtî olanlar, zayıflık güçlülük uzaklık ve yakınlık açısından farklılık göstermezler. Çünkü bu imkân mümkünün zâtının gereğidir. Haricî imkân, mantık ilminde kiplerle ilgilidir. Zihnî imkân, varlık ve yokluk taraflarından birisinin düşünülmesinin yeterli olmadığı ve zihnîn ikisi arasında tereddüt yaşadığı durumları ifade etmektedir. İsti'dadi imkân, daha çok olması muhtemel; ancak daha olmamış durumlar için kullanılmaktadır. Var olma ya da yok olma hususları bu imkân çeşidi için kullanılmamaktadır. Zorunluluğun selb edilmesi anlamdaki ilk imkânla ikinci anlamdaki isti'dadi imkân arasında bazı farklar tespit

[316] Tûsî, *Keşfü'l-fevâ'id fî şerḥi Ḳavâ'idi'l-'aḳā'id*, 57-60; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 90-98; Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/653-654.
[317] İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71.
[318] İbn Sînâ**,** *el-Şifâ el-İlâhiyyat,* thk. Ebu Kanvati - Said Zayed, 36; İcî, *Cevâhirü'l-kelâm*, 93.

edilmiştir. İlk anlamdaki imkân daha çok bilfiil olan durumları ifade etmektedir. İsti'dadi imkân bi'l-kuvve olduğu için ilk anlamdaki gibi yok olma ve var olma anlamında kullanılamaz. Oysa ilk anlamdaki imkân çeşidi olması ve olmaması mümkün şeyler için kullanılmaktadır. İlk anlamdaki imkânda ise zât ve sıfatta bir değişiklik olmaz. Bu imkân çeşidi var olması ve olmaması açısından bir olanaklılığı içerir. Bi'l-kuvve olan imkân bilfiil imkân şeklinde meydana geldiğinde zâtında değişiklikler olur. Örneğin su bi'l-kuvve hava olduğu düşünülürse; su bi'l-fiil havaya dönüştüğünde zâtında değişiklik meydana gelir. Bazen da bi'l-kuvve olan imkân sıfatta değişiklik meydana gelmesine kaynaklık etmektedir. Örneğin okuma yazma bilmeyenin bi'l-kuvve kâtip olması, bi'l-fiil kâtip olduğunda sıfatta değişikliğe sebep olmaktadır. Yani bi'l-kuvve hâlindeki imkân bi'l-fiil imkâna dönüşünce bazen zât bazen de sıfat olarak değişikliğe uğramaktadır. İmkânı isti'dadi nitelik kategorisine giren bir mevcûttur. Bu sebeple güçlülük, zayıflık, yakınlık ve uzaklıkla nitelenebilmektedir. Örneğin insan nutfesinin insan olması isti'dadı ânasırın insan olma isti'dadından daha yakın ve daha güçlüdür. Bu sebeple mevcûtturlar ve mahâlleri vardır. Bu çeşit imkân nispet edildiği şeyin mahâlline kaimdirler ve kendisine nispet edildikleri şey için zorunlu değildirler.[319]

İmkânın, Vâcibü'l-vücûd'dan varlık elde etmesi başka koşullara bağlı değilse buna onun zâtî imkânı denmektedir. Vâcib'in varlığının devamlı olması imkânı zâtının de devamlı olmasını gerektirmektedir. Çünkü Vâcib her açıdan eksiksiz ve yetkin olup fâil olmasında herhangi bir şart ve etki bulunmamaktadır. Aksi hâlde Vâcibü'l-vücûd'dan varlığın sudûru şartlara bağlanmış olur. Şart hadis kabul edilirse her şartın bir şartının olmasından şartlar silsilesinde hadis olanların sonu gelmez şekilde birbirlerine dayanarak devam etmesi anlamına gelecektir ve teselsül meydana gelecektir. İmkânı zâtî, yukarıda ifade edildiği üzere varlık ve yokluk taraflarının zorunluluğunun selb edilmesi şeklinde tanımlanmıştı. Daha sonra imkânı zâtî, imkânı âmî ve imkânı has şeklinde kısımlara ayrılmıştır. İmkânı âmî, ister var olması yönünden olsun ister yok olması yönünden olsun mutlak olarak zorunlu olmayandır. İmkânı zâtîde her iki taraftan imkânsızlığı selb etmek

[319] Tehânevî "İmkan", *Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*,1/267-270; Razi, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/217-218; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/459-465; Hıllî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād,* 28-40; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 157-161; Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/653-656.

zorunludur. İmkânı zâtîde şayet hüküm olumluysa selbin zorunluluğunun selb edilmesi ya da hüküm olumsuzsa olumlu olmasının imkânsız olmasının selb edilmesi şeklinde zorunlu olur. Örneğin bütün ateşlerin sıcak olması imkân dâhilindedir. Burada ateşten sıcaklığı selb etmek zorunlu değildir. Aynı zamanda ateşte sıcaklığın sübûtu da zorunlu değildir. Diğer taraftan sıcak olan hiçbir şeyin soğuk olması imkân dâhilinde değildir denildiğinde bundan kastedilen sıcağın soğukluğu zorunlu değildir veya sıcaktan soğuğu selb etmek imkânsız değildir.[320]

Mümkünde bir taraf zorunlu olarak selb edildiğinde bu durumda bu imkân hâli zorunlu olan ve zorumnlu olmayanla sınırlanmış olur. İmkâna olumluk veya olumsuzluk nispet edilince zorunlunun karşıtı olur ve olumlu mümkünün karşıtı da zorunlunun selbi olunca olumsuz mümkününün karşıtı zorunlu olumlu olur. İmkânı has ister hükme mutabık olsun ister muhâlif olsun zorunluluğun hükümden kaldırılması anlamına gelmektedir. Yani var olması ve yok olması durumlarının hiç birisi bir zorunluluk taşımaz. Örneğin bütün insanlar kâtiptir veya hiçbir insan kâtip değildir. İnsana nispet edilen kâtiplik insanın zâtî niteliği olmadığı için olmaması probleme yol açmadığı gibi insani yeteneklere uygun bir meslek olduğu için bütün insanların kâtip olduğunu söylemek bir imkânsızlığa yol açmaz. Bu sebeple bütün insanların kâtip olmaları zorunlu olmadığı gibi hepsinin kâtip olmaması da zorunlu değildir. Her iki durum da mümkün olduğundan olmaları ve olmamaları yönünden birdirler. Zâtî imkân veya nefsü'l-emirde mümkün olan ve imkânsız olmayan şeklinde kabul edilince, vâcib olanı, vâcib olmayanı, imkânsız olmayanı, has mümkünü, olmamış ama imkânsız olmayan mümkünü ifade etmektedir. Bu imkânın vâcib olmayanı ve imkânsız olmayanı içermesi zorunludur. Zâtî imkân, imkânsız olanı kapsamamaktadır. Bu durumda zâtî imkân, iki tarafın selbinin zorunlu olmasının ve iki taraftan birinin selbinin zorunlu olmasının karşıtı olur. Yani bu çeşit imkân bir şeyin varlığının veya vâcibliğinin zorunlu olmasının ve varlığının imkânsız olmasının karşıtıdır. İki imkân çeşidinde de zorunluluk olmayınca bunlar altı yönden nispet ve itibâr açısından eşit olurlar: İki tarafın zorunlu olmasının selb edilmesinin

[320] İbn Sînâ**,** *el-Şifâ el-İlâhiyyat,* thk. Ebu Kanvati - Said Zayed, 36-37; Tehânevî "İmkân", *Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-ulûm*,1/267-270; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/217-218; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/459-465; Kutbüddin Râzî, *Levâmi'u'l esrâr şerhu Metâli'il-envâr*, thk. Ali Asgar Caferî (Tahran: İntişarati Danışgahı Tahran 1393/1973), 363-376; Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 234-235; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş,* 157-161; Kaya, ''İmkân Teorisi'', İslam *Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* 2/653-656.

karşıtı iki taraftan birisinin sübûtudur. Buna göre ya zât itibârîyle varlığı zorunlu oluyor ya sıfat itibârîyle varlığı zorunlu oluyor ya vakit itibârîyle varlığı zorunlu oluyor. Ya da zât, sıfat ve vakit itibârîyle yokluğu zorunlu olur. Bir de zamana kıyasen ifade edilen istikbâlî imkân bulunmaktadır. Daha önce geçtiği üzere mümkün, varlığında ve yokluğunda bir zorunluluk bulunmayan şeklinde tanımlanmıştı. Mutlak mümkün ise selb ve sübûtun kendisinde bilfiil olduğu mümkündür. Bu sebeple mutlak mümkün bütün zorunluları kuşatmaktadır. Çünkü var olan her şeyden önce ya varlıksal olarak ya da mantıksal olarak bir zorunluluk bulunmaktadır.[321]

Tûsî'ye göre, nasıl geleceği şimdi tasavvur etmek mümkünse aynı şekilde istikbalî imkânı da tasavvur etmek mümkündür ve aklın bunu kabul edebileceğini ifade etmektedir. Ona göre bizzat ne varlıkla ne de yoklukla nitelenmeyen mâhiyetin istikbalde haricî varlığa ve yokluğa isnat edilmesini akıl inkâr etmez. İşte istikbalî imkân, tasavvur esnasında tasavvur edilene ilişebilmektedir. Tûsî, gelecekte veya şimdi bir şeye yokluk imkânının ilişmesinden kastın ''bizzat imkân olması itibârîyle imkân'' olmadığını bilakis akıldaki bir sûrete ilişen imkân olduğunu ve bunun düşünme esnasında istikbale ilişkin akılda meydana gelen bir imkân olduğunu ifade etmektedir. Ona göre istikbalî düşünmek istikbalin varlığına bağlı değildir. Bilakis istikbalî tasavvur etmek onunla ilgili hükümde bulunmayı gerektirmektedir.[322]

İmkânın sübûti veya itibârî olmasıyla ilgili çeşitli tartışmalar ve görüş farklılıkları bulunmaktadır. Her bir tarafın görüşünü desteklemek için ileri sürdüğü argümanı mevcûttur. Vâcib'in var olma imkânını hem mümteni'in yokluk imkânını hem de mümkünün var olma ve yok olma imkânını kendinde barındıran imkânı âmın âdemiliğini[323] onun âdemi olabilme ihtimali olan imkânı hassa yüklenebiliyor

[321] İbn Sînâ, *el-Şifâ el-İlâhiyyat,* thk. Said Zayed - Ebu Kanvati, 36-37; Tehânevî "İmkan", *Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*,1/267-270; Razi, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/217-218; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/459-465; Hıllî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-i'tiḳâd*, 28-45; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 157-161; Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/653-656.

[322] Nasîrüddin Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 234-235.

[323] Adem, varlığın karşıtı, yok olmak, hiçbir şey olmamak, varlığın mevcudiyet kazanmadığı durumu ifade etmek için kullanılan felsefeden tevarüs edilen kavramdır. Varlık- yokluk tartışmasının ilk kaynağı Antikçağ Yunan felsefesinin Parmenides, Herakleitos ve Anaxagoras gibi presokratik filozoflardır. Onlara göre hiçbir şey yokluktan var olmaz ve yokluk bir gerçekliğe sahip değildir. Yokluğun gerçekliği ile ilgili ileri sürülen iddia bir kuruntudan ibarettir. Bu sebeple onlar, varlığın ezeli ve ebedi olduğuna kanaat getirmişlerdir. Eflâtun ise mevcut dünyayı gölge, idealar, mevcut duyular dünyasındaki nesnelerin modeli, bu nesnelerin Tanrı'nın düşüncesindeki modeli olarak

olmasına bağlamaktadırlar. Onlara göre ma‘dûma her ne yükleniyorsa âdemî olmakla nitelenir. Bu sebeple imkânı âm âdemî bir niteliktir. İmkânı âm sübûti olamayacağına dair ileri sürdükleri diğer gerekçe ise imkânı âmın cins olamayacağına dayanmaktadır. Şayet imkânı âm cins olarak kabul edilirse vâcib de imkânı âmın altına girdiği için vâcible varlığı ve yokluğu eşit olan imkânı birbirinden ayırmak için imkân tür, imkânı âm da cins olur. Bu ikisini de birbirinden ayırmak için bir fasla ihtiyaç duyulacaktır. Bu durumda Vâcib cins ve fasıldan oluştuğu için mürekkep olur. Bu iddianın kabul edilmesi hâlinde vâcibde terkip kabul edilmiş olur ki Vâcib'in cins ve faslının olduğu iddiası yanlıştır. Diğer taraftan mâhiyetler vâcib ve mümkün olmaları dikkate alınmaksızın da düşünülebilirler. Bu şu anlama gelmektedir: vâcibdeki imkân ve vücûb vâcibin mûkâvvimi değildir. Aksi durumun kabul edilmesi halinde cinsi mâhiyetin mûkâvvimi olur. Şayet imkânı âm, imkânı has, vücûbiyet ve mümkünatı dikkate almaksızın mâhiyet düşünülebiliyorsa bu demektir ki bunlar cins değildirler. Buna göre imkânı has sübûti bir niteliğe sahip değildir. Başka bir itirazlarında ise mümkünün imkânı sübûti ise ma‘dûmun âdemliği de sübûti olması gerekecektir; çünkü nasıl mümkünü mümkün yapan imkânsa aynı şekilde ma‘dûmu ma‘dûm yapan şey de ademdir. Bunlar arasında bir fark bulunmadığından imkânın sübûti olduğu kabul edilmesi âdemın kendisinin de vücûdî olmasını gerektirecektir. Oysa âdemın vücûdî olduğunun kabul edilmesi yokluğun varlık kabul edilmesi çelişkisi yaşanacaktır. Onlara göre nasıl ki mümteni‘in imtina'ı sübûti olmadığı hâlde onu mümteni‘ yapıyorsa aynı şekilde mümkünün imkânı da sübûti olmadığı hâlde onu mümkün yapmaktadır; çünkü imkânı sübûti görmek ile âdemî vücûdî görme arasında bir fark yoktur. İmkânı sübûti görüp âdemî görmemek

görür. İde, Tanrı'nın alemi var etmek için kendisinden destek aldığı ilk maddedir. Buna göre Eflâtun varlık öncesini yokluk değil reel bir varlık olarak görmektedir. Akabinde Aristo âdemi, "varlığın ya da var oluşun yokluğu" anlamına gelebilecek şekilde kullanmıştır. O, yokluğu, madde ve formla birlikte varlığın üçüncü şeklinde kabul ederek varlık anlayışını bunun inşa etmiştir. Ona göre varlık ve yokluk çelişiktirler ve bir dayanağa gereksinim duyarlar. Bu iki zıtın dayanağı maddedir. Aristo varlık anlayışında âdem sanki gerçek bir varlığa sahip değildir. İslam düşünce geleneğinde âdem konusunu bir problem olarak ilkin ele alıp tartışanlar Mu‘tezile kelamcılarıdır. Onlar temelde âlem ademken sonra var edildiğini kabul etmekle birlikte varlıkla mâhiyeti ayrı şeyler görmelerinden mütevellit yokluğun bir zâta sahip sabit ve şey olduğunu savunmaktadırlar. Bu sebeple onlar yokluğun zihin dışında bir bulunuş özelliğine sahip olduğunu zikrederler. Ehl-i sünnet âlimleri ise ma‘dumu ‘‘hiçbir şey değil’’ olarak görmüşlerdir. Onlar Âdemi bir gerçeklik olarak kabul etmekten sakınmışlardır. Onu mutlak yokluk anlamına gelecek şeklinde kabul ettiklerinden âlemin ‘‘hiçbir şey değil’’den yaratıldığını savunmuşlardır. Geniş bilgi için bkz. Fahrettin Olguner, ‘‘Eflâtun’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (11 Şubat 2022); Topaloğlu-Çelebi. ‘‘Âdem’’ *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 13; Yusuf Şevki Yavuz, ‘‘Âdem’’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*, (11 Şubat 2022).

çelişkidir.[324]

Îcî, imkânı izâfet kategorisinde gördüğünden onun mâhiyetle varlık arasında bir nispet olduğunu belirtir. Bu izâfetin varlığı birbirlerine izâfet edilen şeylerin varlığına bağlıdır. İmkân, hâriçte mevcût olmuş sübûti bir nitelik olarak görülürse buna göre imkânın sübûtu hem mâhiyetin sübûtundan hem de varlıktan sonra olacaktır. Bir şeyin imkânının kendisinden sonra gelmesi imkânsızdır. Bu sebeple ona göre imkân sübûti bir nitelik değildir.[325]

Îcî'nin imkânın hâriçte mevcûdiyete sahip olmadığını ortaya koyduğu diğer bir gerekçesi ise imkânın varlıktan önce; sıfatın ise mevsuftan sonra olması gerektiği hakikatidir. Îcî'ye göre bir şey zâtı itibârîyle mümkünse hiç şüphesiz bu şey varlığını başkasından almaktadır ve bunun bir illetinin olması gerekir. Îcî her varlığın sübûtî sıfatının o şeyin varlığından sonra olduğunu ifade etmiştir; çünkü kendisi bir varlığa sahip değilse sıfatla nitelenemez. Îcî'ye göre önce mevsûf var olur sonra sıfat alır. Îcî imkânın varlıktan önce olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple Îcî'ye göre imkânın mevcût bir sıfat olduğu iddiası doğru değildir.[326] Genel bir ilke olarak sıfatla nitelenen şey (mevsuf) varlık açısından sıfattan önce olması gerekir. Aynı zamanda bir şeyin imkânı da varlığını öncelemektedir. Çünkü önce bir şeyin var olma imkânı olur, sonra şey mevcûdiyet kazanır. Mâhiyet, imkânın varlığının illeti olarak görülürse bu durumda sıfat mevsufunu öncelemiş olur. Bu aklın zorunlu gördüğü ilkelerle çelişmek anlamına gelir.

Râzî imkânın sübûti bir nitelik olmadığını ifade etmektedir. O bu noktadaki görüşlerini savunma bağlamında bazı deliller ileri sürmüştür: Ona göre imkân vücûdî olarak kabul edilirse onun mâhiyete zâit olması gerekecektir. O, imkânın kendisinin, mâhiyetin varlığına nispetle mâhiyete ilişen bir nitelik olduğunu belirtmektedir. Ona göre iki şey arasında bir ilişme gerçekleştiğinde ilişenle ilişilenin farklı olmaları gerekir. Buna göre bir şeyin varlığının imkânı mâhiyetine zâit olmuş olur. Râzî bir şeyin varlığının imkânın kendisine zâit olmasını kabul etmemektedir. Buna göre imkân zâit olmayınca sübûti de olamaz. Râzî imkânın sübûti bir nitelik olmadığını ispatlamak için müessire ihtiyaç duyup duymaması hususu üzerinden ortaya

[324] Hıllî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād*, 28-45; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/211-212.
[325] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68.
[326] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68-69.

koymaktadır. Ona göre ise imkânın sübûti olduğu kabul edilirse müessire ihtiyaç duyup duymaması şeklinde iki ihtimalden birisi olması gerekir. Herhangi bir şey için sübûtiliğinden bahseddip müessire ihtiyaç duymaması imkânı bulunmamaktadır. Çünkü Vâcibûl-vücûd dışında her varlık sahibi olan mevcût bir sebebe muhtaçtır ve bu sebep olmaksızın varlığa gelemez. İmkânın da sübûti olduğunu iddia edip müessirinin olmadığını söylemek çelişkidir.[327]

Râzî'ye göre imkânın sübûti ve müessirinin olduğu kabul edilirse bu müessirin durumu tartışma konusu olacaktır. Acaba bu müessir mâhiyetin kendisi midir yoksa hâriçten bir şey midir sorusu bağlamında tartışır. Râzî haricî müessirin bir şeye etki yapabilmesi için etki edilecek şeyin kâbil (etkiyi almaya uygun) olması gerektiğini belirtmiştir. Buna göre her kâbilin de kâbilinin ya da her imkânın da imkânın olmasından teselsül kaçınılmaz olacaktır. Ya da şu ihtimal kabul edilecek: imkân sübûti olmadığı gibi haricî bir fâilin etkisine de açık değildir. Râzî'ye göre imkânın müessirinin mâhiyet olduğu kabul edilirse bu durumda mâhiyet hem imkânın varlığının nedeni hem de imkânını taşıyan olur; yani fâil ve kâbilin konumunu birlikte kendinde toplamış olur. Râzî imkânın hem fâil hem de kâbil olmasını imkânsız görmektedir. Çünkü imkânın hem etkileyen ve hem de etkilenen olması çelişkiye yol açmaktadır. Râzî imkânın sübûti olmasının imkânsız olduğu ile ilgili diğer bir gerekçesini ise illetle ma'lülün öncelik ve sonralığı üzerinden ortaya koymuştur. Değişmez bir ilke olarak illet varlıkta ma'lülden önce gelmektedir. Bir şeyin illeti bulunmadan kendisinin var olması imkânsızdır. Râzî'ye göre mâhiyet kendi imkânın varlığının illeti olarak kabul edilirse bu durumda mâhiyet varlıkta imkânı öncelemiş olacaktır. Bir şeyin mâhiyetinin varlığının imkânını öncelemesi çelişkilidir; çünkü önce mâhiyetin imkânı olur sonra mâhiyeti varlık kazanır.[328]

Râzî, imkânın sübûti kabul edilmesi durumunda şeylerin sonsuz sayıda imkana sahip olmasına yol açacağını belirtmektedir. Ona göre herhangi bir şeyin beyaz olma imkânı ile siyah olma imkânı farklıdır. Bunun yanısıra herhangi bir şeyde sonsuz imkanların var olabileceği ihtimali kabul edilmesi durumunda her şeyin de sonsuz şekilde birbirinden farklı imkânların bulunmasını gerektirir. Aynı şekilde Râzî'ye göre imkânın sübûti olması her şeyin var olma imkânının birbirinden

[327] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/212-213.
[328] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/212-213.

ayrılmasına ve buna göre bir mahâlde gerçekleşebilecek imkânın sayısının sonsuz olmasına yol açacaktır.[329] Râzî'nin ifade etmek istediği şey, her şeyin imkânı aslında bir olduğudur. Ancak ona göre imkân sübûti olarak kabul edilirse sonsuz imkânlardan bahsetmek gerekecektir ki bu çelişkili bir durumdur. Konu ile ilgili olarak Cürcânî şunu ifade etmektedir:

> Türü tekrarlanan yani varsayılan herhangi bir ferdinin, mefhumuyla nitelendiği her şey itibârîdir. Yani şu durumdaki türlerin tamamı: Hangi fert olursa olsun herhangi bir ferdinin mevcût olduğu varsayıldığında o ferdin o türle nitelenmesi zorunlu oluyor da o tür o fertte, birincisinde onun hakikati olarak, ikincisinde ise onun sıfatı olarak, iki kez var oluyorsa o türün itibârî olması ve dış dünyada varlığının bulunmaması zorunludur. Aksi hâlde ardı ardına beraberce var olan hâricî şeylerde teselsül ortaya çıkar.[330]

Râzî, Îcî ve Cürcânî, imkân hâriçte sübût anlamında bir mevcûdiyete sahip olduğu kabul edilmesi halinde bunun mümkün mü yoksa zorunlu olduğu ihtimallerinin tartışma konusu olacağını belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre hâriçteki varlıkların tümü için bu iki ihtimalin dışında bir ihtimal bulunmamaktadır. Onlar imkânın zorunlu olması ihtimalini, imkân mümkünün sıfatı olmasına rağmen kendisi zorunlu, iliştiği şeyin mümkün olmasını imkânsız görererek geçersiz kıldılar. Onlara göre mümküne zorunlu demek çelişkiye yol açmaktadır. Bu durumda birinci ihtimali kabul etmenin imkânı yoktur. Onlara göre ikinci ihtimal ise imkânın hâriçte de bir imkâna sahip olması iddiası her imkânın da imkânının olmasından imkânların sonu gelmeyecek şekilde devam etmesine ve sonuç olarak teselsüle yol açacaktır. Onlar imkânın hâriçte bir mevcûdiyete sahip olmamasını gerektiren ikinci gerekçe olarak da eğer imkân hâriçte bir mevcûdiyete sahip olursa bu durumda ya imkân mâhiyetin kendisi ya da mâhiyetin bir cüzü olması ihtimallerinden birisi olması gerektiğini iddia ettiler. Ancak onlar, imkânı, mâhiyetle varlık arasında gerçekleşen bir nispet olarak gördüklerinden onlara göre imkânın, mâhiyetin kendisi veya cüzü olarak görmenin ihtimali bulunmamaktadır. [331] Cürcânî imkânın, mâhiyete zâit olamayacağını şu şekilde ortaya koymuştur:

> Yahut imkân, mâhiyete zâit olup onunla kâim olurdu ki bu durumda, mâhiyetin ma'lûlü olacaktır. Zira mâhiyetin zâtına ait imkânını başkasından alması imkânsızdır aksi hâlde mâhiyet kendinde mümkün olmaz. İllet ise ma'lûlü zorunlulukla önceler. O zorunluluk, ya zâtı nedeniyledir ki bu mümkün hakkında

[329] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/212.
[330] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/668.
[331] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/212; Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l kelâm*, 68-69; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/666.

> imkânsızdır ya da başkası nedeniyledir. Başkası nedeniyle zorunluluk ise zâtî imkânın bir uzantısıdır. Bu durumda mümkün imkânından önce başka bir imkâna sahip demektir.[332]

İmkânın hâriçte bir sübûta sahip olmadığının diğer bir delili ise imkânın, aklî ve itibârî bir şey olduğu ve hâriçte imkân diye isimlendirilen somut bir şeyin bulunmadığı gerçeği üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre imkânın hâriçte mevcût olan şeylerle olabilecek ilişkisi taalluk ilişkisi şeklinde kabul edilmiştir. Bu durumda imkânın hâriçteki şeye taalluk etmesi ona hâriçte mevcûduiyet kazandırmaz. İmkânın bir şeyin varlığına delâlet etmesi o şeyin hâriçte varlığının imkânıdır. Buna göre bu şey imkânın konusu olur. Bu sebeple imkân sübûti değildir.[333]

‘‘Hiç kuşkusuz imkân ve zorunluluğun, mevsûfunun varlığından sonra gelmesi imkânsızdır. Hiçbir sübûtî sıfatın, mevsûfunun varlığından sonra gelmesi ise imkânsız değildir, aksine ondan sonra gelmesi zorunludur. Bu delil, hudûs vb. gibi mevsufunun varlığından sonra gelmesi imkânsız olan bütün sıfatlarda geçerlidir.’’[334]

Tûsî, imkânın sûbuti bir vasıf olmadığını belirtmiştir. Ona göre muhdes olanlar var olmadan önce zâtları itibârîyle var olmaları mümkündür. Tûsî’ye göre muhdes olanların imkân özellikleri kendileri var olmadıkları hâlde sübûtilikle nitelenmesi durumunda bir şeyi var olmadığı hâlde var olmakla nitelemek olur. Tûsî, imkânı, düşünen kişiden bağımsız olarak bulunan varlığa isnat edilen bir sıfat olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin yokluk hâlinde de tasavvur edilmesi olasıdır ve bir şeyin yokluk hâline imkânının tasavvur edilmesi düşünülebilir.[335]

Îcî, kıdem, hudûs, süreklilik, mevsûfluk, birlik ve taayyün gibi mefhumların da hâriçte bir mevcûdiyetleri bulunmadığını ileri sürmüştür. Ona göre kadîm hâriçte bir fert olarak hüviyet kazanarak mevcût olursa ya kadîm ya da hadis olması ihtimalelerinden birisine sahip olması gerekecektir. Hâriçte mevcûdiyet kazanmış birçok ferde sahip hiçbir şeyin kâdim olması mümkün değildir. Bu durumda birinci ihtimal bertaraf edilmiş olur. İkinci ihtimalin kabul edilmesi halinde ise kadîm olan hadîs yapılmış olacağı için bu da mümkün değildir. Çünkü kıdem sıfatı, mevsûf için

[332] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/666.
[333] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/758.
[334] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/668.
[335] Nasîrüddin Tûsî, *Telḫîsü’l-Muḥassal* (*Naḳdü’l-Muḥaṣṣal*), 232.

zorunludur ve mevsufun bu sıfattan ayrı olması düşünülemez. Bunların her birisinin müstakil olarak bulunmaları tasavvur edilemez. Îcî'ye göre kadîmin sıfatı olan kıdem hâdis olarak görülürse mevsuf da hâdis olacaktır. Bu iddiaya göre kadîm olan hâdis sayılmış olur. Aynı şekilde hudûs hâriçte fert olarak mevcûdiyet kazanırsa bu fertler hadîs ya da kadîm olma ihtimallerinden birisine sahip olacaklardır. Bu sebeple bunların hâriçte fert olarak mevcûdiyetinden bahsetmek imkansızdır.[336]

> Hudûsun bir ferdi var olsaydı o da hâdis olurdu. Aksi hâlde kadîm olurdu. Onunla nitelenen şey ise kadîmliğe daha layıktır. Bu durumda hâdis, kadîm olacaktır. Eğer süreklilik, var olsaydı sürekli olurdu. Aksi hâlde süreksizlikle nitelenirdi. Süreklilik, süreksiz olduğunda da sürekli, sürekli olmazdı. Mevsûfluk, eğer var olsaydı mâhiyet onunla nitelenirdi. Bu durumda orada başka bir mevsûfluk olacaktır. Birlik var olsaydı bir olurdu. Aksi hâlde çok olurdu ve birlik bölünürdü. Taayyün var olsaydı onun başka bir taayyünü olurdu. Buna kıyas et. Bu ve benzerlerinin vücûdî olması, geçersiz olan teselsülü gerektirir.[337]

Bunun yanında varlık, hudûs, zâtîlik, arazîlik gibi sıfatlar (varlıkları mefsufa bağlı olmayan sıfatlar olduklarından dolayı) da mevsuftan sonra gelmeleri zorunlu olan sıfatlar olmadıklarından dolayı itibârîdirler. Çünkü bu sıfatların mâhiyet için sübûtu mâhiyetin varlığından sonra olması imkânsızdır. Bu sıfatların hâriçte mevsuflarından sonra olma zorunlulukları yoktur. Bu özellik bu sıfatların itibârî olmasına sebep olmaktadır. Cürcânî'ye göre bu sıfatlar itibârî değil de vücûdî olduğu kabul edilirse mâhiyet hâriçte bulunmadığında da hâriçte mevcût olan bu sıfatlarla nitelenmeye devam edeceklerdir.

Bütün bunların aksine imkânın âmın sübûti olduğu iddiası ise şöyle temellendirilmektedir: Bu iddia sahiplerine göre imkânı âmın, çelişiği yolukla nitelenen imtina'dır. İmkânı âmın, âdemîn (yokluğun) çelişiği olarak kabul edilmesi gerekir ise buna göre imkânın sübûti olması gerekir. Genel çoğunluk imkânı hassın da sübûti olduğu kanaatini taşımaktadır. Onlar imkânın âdemî olduğunu söylemekle imkânın olmadığını iddia etmek arasında bir farkın olmadığını; yani imkânı inkâr anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Onlara göre şayet imkânın sübûti olduğu kabul edilmezse bir şeyin zâtında mümkün olduğundan bahsedilemeyecektir. Bu durumda bir şeyin imkânı sübûti olması gerekir ki o şey mümkün olsun.[338]

---

[336] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68-69.
[337] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/668.*
[338] Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerḥu Ḥikmeti'l-'ayn*, thk. Cafer Zahidî, (Meşhed: Danışgahi Firdevsî, 1353/1974), 150; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/211-212.

Sonuç itibârîyle Îcî ve birçok düşünür âlemde mevcût olan şeylerin varlığı noktasında genel tespitler yapabildiğimiz imkân kavramına bir sübûtiyet atfetmemektedir. Onlara göre imkân kavramı aklın bedâheten idrak edebildiği ve tanımlayabildiği bir tasavvurdur. Eğer bir sübûtiyet atfedilirse teselsüle neden olması itibârîyle tespitlerimize kaynaklık ettiği bedâhet yönünü kaybeder. Bu anlamda imkân kavramının bedâheti, illete ihtiyaç duyduğunu düşündüğümüz varlıklar hakkında nihai hükümlere ulaşmamızı sağlamaktadır. Aksi halde teselsül ihtimali doğacaktır ki âlemde mevcu olan şeyler hakkında herhangi bir açıklama verilemez hale gelecektir.

2.2.2. İmkânın Mâhiyete Arız Olması

Mümkünün mâhiyetinin imkânla ilişkisi felsefeci ve müteahhirûn kelâmcıların bir problem alanı olarak belirlediği ve tartıştığı hususlardandır. Bu ilişkinin olup olmaması ve şeklinin belirlenmesi bazı sonuçlara kaynaklık etmiştir.

Îcî, imkânı, mümkünün mâhiyetinin gereği olarak görmektedir.[339] Bu sebeple mâhiyetin zâtı imkânı gerektirmektedir. Îcî'ye göre mâhiyetin ''imkân'' olmadan düşünülmesi onu ya imkasız ya da zorunlu hale getirecektir. O, nasıl zorunlu olan için zorunluluk, imkânsız olan için imkânsızlık olmadan düşünülemiyorsa aynı şekilde mümkünün mâhiyeti için de imkân olmadan düşünülemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre mümkünün sahip olduğu varlık ve yokluğun imkânın eşitliği zâtının gereğidir; bu özellikler bir başkası tarafından ona iliştirilmemiştir. Ona göre imkân, mümkün mâhiyetin gereği olarak görülmemesi halinde onu hâdis ve illete muhtaç duruma getirecektir. Mümkün mâhiyetin imakanın hadis olarak kabul edilmesi halinde ise her imkânın imkanının olmasından teselsül meydana gelecektir.[340] Hatta Îcî imkânın mâhiyetin zâtının gereği olmasındaki açıklığın bunu konuyu delilillendirmek için getirilen her delilden daha açık olduğunu ifade etmiştir.

Râzî imkânın mâhiyete ilişip ilişmediği hususunu tartışma konusu yapmıştır. Ona göre imkân özü itibârîyle ne varlığı ne de yokluğu ifade etmektedir. Bu sebeple bir bulunuşa sahip olan mâhiyete imkân ilişemez. O, mâhiyet var olduktan sonra yok olmasını imkânsız gördüğü gibi ma'dûm hâlinde olanın da var olmasını mümkün görmemektedir. Râzî mâhiyetin özü itibârîyle sonradan var olmadığı gibi yokluğa da

[339] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73.
[340] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 74.

konu olmayacağını belirtmiştir. Buna binaen mâhiyetin ister varlık şartları ister yokluk şartları var olduğunda imkân ona ilişmez. Diğer bir ifade ile mâhiyetin varlık sebebi bulunduğunda ya da yokluk sebebi bulunduğunda ona imkân ilişmez. Çünkü şartların varlığı veya yokluğu ya da sebebin varlığı veya yokluğu bir şeyi imkân hâlinden çıkarmaktadır. İster varlık veya yokluk şartları bulunsun ister varlık sebebi bulunsun veya yokluk sebebi bulunsun bu sayılan dört durumda bulunana imkânla nitelenemez. Ancak mâhiyet kendisi olması itibârîyle hâriçte ne varlığı ne yokluğu ne de herhangi bir şart dikkate almaksızın düşünüldüğünde imkân kendisine ilişir. Çünkü bütün şart ve kayıttan tecrit edilmiş mâhiyet olması itibârîyle mâhiyet için ister varlık farz edilsin ister yokluk farz edilsin bu durumlar imkânsızlığa yol açmamaktadırlar.[341] Bu sebeple mâhiyete zâtı gereği ilişen imkân ne varlığı ve yokluğu ne de illetinin varlığı ve yokluğu dikkate almaksızın mâhiyete ilişmektedir. Dolayısıyla şayet mâhiyet varlıkla birlikte dikkate alınırsa bu durumda mâhiyetin varlığa nispeti zorunlu olacaktır.[342]

Yukarıda ortaya konulduğu üzere Râzî, hâriçte varlığa gelmiş mâhiyetle varlık ve yokluk şartları ya da sebebin bulunup bulunmaması ile kayıtlanmış mâhiyete imkânın ilişmediğini belirtir. Ancak müellifimiz haklarında malumat vermediği için kimler olduğu tespit edilemeyen bazıları ise hiçbir durum ve şartta mâhiyete imkânın ilişmediğini iddia etmişlerdir. Onlara göre imkân izafi bir niteliktir ve izafi nitelikler iki şey arasında gerçekleşmektedir. Buna göre mâhiyet de bir izâfet ilişkisi bulunmadığından ona imkân ilişmemektedir. Onlar, mâhiyet, varlık ve iki şey arasında geçekleşen izâfet de dâhil olmak üzere, bunların her birisi tek olduklarından bunlara imkânın ilişmediğini ifade etmişlerdir. Hatta bu üçünün bir araya gelmesiyle meydana gelen toplama da imkânın ilişmediğini iddia etmişlerdir. Kısacası onlar imkânın iki şey arasında gerçekleşen bir izâfet olmasından yola çıkarak tek olan şeylerde izâfetin olmadığını ve buna binaen imkânın tek olan şeylere ilişemediğini ifade etmişlerdir. Buna bağlı olarak da imkân teklere ilişmiyorsa teklerden meydana gelen mürekkeplere de imkânın ilişmeyeceğini belirtmişlerdir.[343]

Tûsî, hâriçte bulunan herhangi bir şeyin imkânı ile zihinde bir tasavvur olarak

[341] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/216.
[342] Tehânevî "İmkan", *Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm,* 2/1762.
[343] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/216-217.

bulunan imkânın farklı oldukları ifade etmektedir. Ona göre zihinde bir varlığa sahip olan imkânın mahâlli akıldır ve zâtî itibârîyle mümkün olduğunu ve bunun varlığı ile mâhiyeti ayrıdırlar. Bu zihinde bir bulunuşa sahip olan imkânın imkân olması itibârîyle kendisine ne varlık ne yokluk isnat edilemez.[344] Sübûtiyeti kabul edilmeyen imkânın mâhiyetle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu konusunda Îcî ile Râzî arasında bir ihtilafın bulunduğu gözlemlenebilir. Râzî herhangi bululunuşa sahip olmadığı düşündüğü imkânı mâhiyetin bir gereği olarak görmez iken Îcî ise imkânı mâhiyetin bir ilişeni olarak değerelendirmektedir. Bu noktada mâhiyetin varlığının zihne bağlı olaması ve imkânın da mahallinin akıl olması itibârîyle Îcî'nin yaklaşımında tutarlılık olduğu söylenebilir. Çünkü zihnî bir varlık olması hasabiyle mâhiyetin varlığı akılda itibârî olan imkâna kaynaklık etttğini söylemek doğrudur. Bu imkânın herhangi bir mevcûdiyete sahip olduğunu iddia etmeyi zorunlu kılmaz. Aksi halde imkânın herhangi bir mümkünle ilişkilendirilebilmesinden bahsedilemez. Bu da beraberinde herhangi bir şeye ait olmayan yalın bir imkân halinden bahsettirilecektir ki bu da imkânın aklî bir itibâr olarak görülmesine olanak bıramayacaktır.

2.2.3. Mümkünün Müessire İhtiyacında İmkân

Mümkün olan şeylerin var veya yok olmaları için bir müessire ihtiyaç duyup duymadıkları hususunda düşünürler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Aynı şekilde mümkünü müessire muhtaç kılan özellik hudûs mu? imkân mı? yoksa hudûsla birlikte imkân mıdır? hususlarında da değişik görüşler bulunmaktadır.

Îcî, filozofların, imkânı, var olma ile yok olma yönleri arasında bir fark olmayan ve bu iki açıdan da eşit olan şeklinde tanımladıklarından varlık ve yokluk tercihlerinden birisinin gerçekleşmesi için bir tercih edenin olmasını gerekli gördüklerini zikreder. Çünkü tercih eden bir müessir olmadan varlık veya yokluk taraflarından birisinin meydana gelmesi mümkün değildir.[345] Bu sebeple onlar ''imkân'' özelliğinin bizzat kendisini mümkünde müessire muhtaç kılan özellik olarak görmüşlerdir. Filozoflara göre mümkün mâhiyetin en önemli özelliği var olmasının ve yok olmasının eşit ihtimalde olmasıdır. Bu mümkün için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Bu eşitliğin tercih eden, müdahâle ve etkide bulunan olmadan

[344] Tûsî, *Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*), 231.
[345] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71

bozulduğunu söylemek gerçekleşen durumun daha öncelikli olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Buna göre öncelikli olan taraf diğer tarafla eşit olmamış olur. Bu durumda mümkün mâhiyetin varlık ve yokluk taraflarının eşit olmasının imkânı kalmaz. Bu sebeple onlara göre mümkün mâhiyetteki varlık ve yokluk taraflarının eşitliği hâriçte bir şekilde bozulduğunda mutlaka bir tercih edenin tercihiyle olmuştur. Mümkün, varlık ve yokluk tarafları eşit olduğuna göre bunlardan birisi sebepsiz gerçekleşirse tanımı gereği bir tarafı öncelikli olmuş olur. Örneğin eşitlik hâli varlık lehine bozulacaksa mümkünlük ortadan kalkacak ve varlık tarafı zorunlu hâle gelecektir. Mümkün olmaktan çıkıp zorunlu duruma gelen baskın çıkma vücûdî bir sıfattır. Kendi başına ve yokluğa kâim olması imkânsız olduğundan bir mahâlli olması gerekmektedir. Buna göre baskın çıkmanın kendisine kâim olduğu bir müessiri bulunmaktadır.[346]

Îcî'ye göre filozoflar imkânın müessire muhtaçlığın illeti olduğu ile ilgili diğer bir delilini ise zamanın varlığından önce veya sonra yokluğunun imkânsız olduğu hükmü üzerine bina etmişlerdir. Bu delile göre zamanın yok olduğu bir zamanın tespit edilmesinin imkânı yoktur. Aksi durumda varlığı ve yokluğu zamanla olur. Buna göre zaman zorunlu ve varlığı süreklilik arz etmektedir. Ancak zaman art arda gelen kesik anlardan meydana geldiği için zâtı itibârîyle mümkündür. Zâtî gereği zorunlu olanın peş peşe gelen kesik anlardan meydana gelmesi imkânsız olduğundan zamanın zorunluluğu zâtı gereği bir zorunluluk değildir. Çünkü zâtı gereği zorunlu olanın terkip ve cüzlere sahip olması mümkün değildir. Buna göre onun zorunluluğu bir başkasından kaynaklanan bir zorunluluktur. Bu sebeple imkân müessire muhtaçlığın illetidir.[347]

Râzî'ye göre, mümkün mâhiyet zâtı gereği yokluğu ya da varlığı gerektirmez. Her ikisine eşit durumdadır. Ancak mümkün mâhiyetin zâtı, var ve yok olabilmesi için bir illete muhtaçlığın illetidir. Buradaki illet mümkünün zâtıdır. Yani mümkünün var veya yok olması için başkasına ihtiyaç duymanın illeti imkândır. Râzî mümkünün bizâtîhi varlığı ve yokluğu gerektirmemesi durumu ile başkası ile birlikte varlık ve yoklukta kalma durumundan farklı olduğunu belirtmiştir. Yani eğer mümkün bizâtîhi varlığı ve yokluğu gerektirmemesi onun başkası ile ilişkisinden

[346] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/688-692.
[347] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/688-692.

farklı olmasaydı bu tür bir illetlenme olmazdı. Yani başkasından dolayı var olması veya yok olması durumu ile zâtî gereği ne varlığı ne yokluğu gerektirmemesi birbirinden farklıdırlar. Çünkü bir şeyin kendi zâtî hâli ile başkasına dayanması ve başkası ile var olması hâli aynı değildirler.[348]

Îcî ise mümkünü var olmak veya yok olmak için müessire muhtaç duruma getiren şeyin imkân değil hudûs özelliği olduğunu ifade etmektedir.[349] Mesela terazinin iki kefesine bir şeyler konularak bunların ağırlıkları eşitlendikten sonra bunların ağırlıklarına hâriçten herhangi bir müdahâle edilmeden kendiliğinden ve sebepsiz olarak değişti denilirse bunu aklı başında hiç kimse kabul etmeyeceği gibi temyiz sahibi çocuklar bile herhangi nazar ve delillendirmeye başvurmadan bedîhî olarak doğru olmadığını ifade edeceklerdir. Dolayısıyla ister varlık ve yoklukta olsun ister başka eşit iki şeyde olsun bunlardan birisinin diğerine baskın çıkâbilmesi için mutlaka bir tercih edeninin olması gerektiğini nazar ve belli bir öğrenme çabasına başvurmadan çocuklar dahi bilirler. İmkânın sebebe muhtaç kılmasının anlamı tercih eden müreccih olmazsa bu eşitlik bozulmayacaktır ve olduğu şekil üzere devam edecektir. Bu iki hâlden birisi gerçekleştiğinde ise müdahâle eden, varlığında veya yokluğunda mutlaka etkili olan bir müreccih bulunmaktadır.[350] Îcî, varlık veya yokluk lehine eşitlik bozulmuşsa bir müreccihin bulunduğu hükmü hayvanların doğasında da mevcût olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin herhangi bir vakitte sesin var olmasıyla yok olması ihtimalleri eşittirler. Ancak çoban bir ağaç parçasıyla ses çıkardığında sesin varlığı yokluğuna baskın çıkmıştır. Hayvanlar bu sesi duyduktan sonra ürküp kaçmaya başlarlar; çünkü bu sesin çıkmasına sebep olan birisinin bulunduğunu tahayyül ederler. Ancak Îcî, hayvanların ürküp kaçmalarının nedeni sesin imkânından değil hudûsundan kaynaklandığını ifade etmektedir.[351]

Teftâzânî, ‘‘Mümkün müessire ihtiyaç duyar ve onun eşit olan varlık ve yokluk taraflarının birisinin müreccih olmadan tercih edilmesi imkânsızdır.’’ önermesinin bilgisinin bedîhî ve zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre birilerinin bu konu ile ilgili terimlerden habersiz olmasından dolayı mümkünün müessire ihtiyaç duyduğu ve meydana gelen tarafın bir müreccihin tercihi ile

[348] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/207
[349] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71.
[350] İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71-73.
[351] İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71.

gerçekleştiği hükmüne ulaşamaması bunun hakikatine bir zarar vermez. Çünkü mümkünün esas özelliği varlığında ve yokluğunda sebebe ihtiyaç duyması ve iki tarafından birisinin tercih edilmesi durumuda, mürecih olmadan düşünülememesidir. Hatta Teftâzânî, bu konudaki hükmün kesinliği ve delile de gerek duymadığı noktasında cumhurun görüş birliği içinde olduğunu ileri sürmektedir. Teftâzânî, mümkünün varlık ve yokluk tarafının tercih edilmesinin bir tesadüfün sonucu da olamayacağını mantıklı bir muhakeme ve dikkatli bir düşünme ile anlaşılabileceğini ifade etmektedir.[352]

Netice olarak Îcî'ye göre imkân; varlığı ve yokluğu eşit olduğu için o, zorunlu olmadığı gibi imkânsız da değildir. Buna göre imkân özelliğine sahip olanın varlığı kendinden olamayacağı için varlığı zorunlu olan bir müreccihinin olması gerekir.

2.2.4. Mümkün Üzerinden Müessirin Varlığının Tespit Edilmesine İtirazlar

Mümkün özelliğinden yola çıkarak müessirin tespit edilip edilemeyeceği konusu tartışılmıştır. Bu hususta imkânı sübutî olarak kabul etmeyenler mümkünden hareketle müessirin varlığının tespit edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu sebeple, âdemî olan imkânın, ihtiyacın illeti yapılması halinde âdemî olan bir şeyin var olan bir şeyin illeti yapılmış olur şeklinde bir itiraz yöneltmiştir.

Mümkün üzerinden müessirin tespitinin yapılamayacağını savunanlara göre mümkün itibârî ve aklî olup hâriçte bir mevcûdiyete sahip değildir. Bu nedenle onlar, mümkünün sahip olduğu imkânın tesirde bulunamayacağını iddia etmişlerdir. Onlar mevcût iki şey arasında etki etme ve etkilenme durumunun olabileceğini düşündükleri için imkânının da varlığı durumunda tesirinin olabileciğini ifade etmişlerdir. Örneğin bir şey diğer bir şeyi ya varlığı hâlinde ya da yokluğu hâlinde etkilemektedir. Bu iki ihtimalin dışında bir etki etme ve etkilenmeden bahsetme imkânı bulunmamaktadır. Bir şey varken ona etki edip tekrar var edilmesi demek, var olanın var edilmesi ve meydana gelmişin tekrar ikinci kez meydana getirilmesi anlamına gelecektir. Bu bir tekrardan ibaret olacağı için kabul edilemez. Diğer taraftan yokluğa tesirin olduğu iddiasını yapmak varlık ve yokluk çelişiğini bir araya

[352] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/481.

getireceği için bu aklın zorunlu ilkeleriyle ters düşmek anlamına gelecektir. Çünkü daha varlığa gelmemiş yokluk durumunda olan salt olumsuzluktur; mûcidin eseri olması için gerekli şartları taşımamaktadır.[353] Bu sebeple yokluk hâlindekine tesirin olması mümkün değildir. Gerçek şu ki tesirden hemen sonra eser meydana gelmektedir. Eserin tesiri takip etmeyip ondan geri kalması imkânsızdır. Örneğin kırma faaliyetinin olduğu yerde zorunlu olarak kırılma da var olmaktadır. Var etme faaliyetinin olduğu bir yerde varlığın meydana gelmesi kaçınılmazdır. Buradaki sebep sonuç ilişkisi bir zorunluluk arz etmektedir. [354]

Îcî'ye göre mümkünün mâhiyetinin sahip olduğu özellik itibârîyle hem varlığa hem de yokluğa eşit olması gerekmektedir. Bu eşitliğin herhangi birisinin lehine bozulması bir müreccihin tercihi sonucunda gerçekleşmesi gerekmektedir. Îcî şayet imkândaki eşitliğin mürecih olmadan bozulabileceği iddia edlirse eşitlikten bahsedilemeyeceğini belirtmiştir. Hatta bir tarafın baskın ve öncelikli olması gibi bir durum olur. Ancak bu durumda iki tarafın eşitliğinden bahsedilemez. Bu sebeple Îcî mümkünde varlık ve yokluk taraflarından herhangi birinin öncelikli ve baskın olmasını kabul etmez.[355] Tesir imkânın hangi haline olduğu ile ilgili olarak varlık haline olması var olanın tekrar var edilmesi; yokluk haline olması durumunda ise varlık yokluk çelişiğinin meydana geldiği iddiaları bulunmaktadır. Îcî, tesirin özel varlığa yani hüvviyete olduğunu belirtmiştir. Buna göre tesir mâhiyete değil varlığın yaratılmış yönüne olduğu tespiti yapılabilir. Ona göre nasıl imkânsızlık ve yokluk nitelikleri itibârî olmalarından dolayı hariçe varlıkları olmadığı halde imkânsız ve yok bunlarla nasıl nitelenebiliyorsa bunun gibi muhtaçlık ve müessirlikte itibârî olmaları sebebiyle hâriçte varlıkları bulunmadığı halde ''şeyler'' muhtaçlık ve müessirlikle nitelenebilmektedirler.[356]

Râzî ise imkânın sebebe muhtaç kılan illet olamayacağı iddiasını, ihtiyacın bir sübûta sahip olmadığı tespiti üzerinden ortaya koyma gayretindedir. Ona göre ihtiyacın sübûti olduğu kabul edilirse onun hâriçte de var olması gerekecektir. Buna göre âdemî olan imkân, ihtiyacın illeti yapıldığında âdemî olan bir şey var olan bir şeyin illeti olur. Râzî âdemî bir şeyin hâriçte varlığa sahip olanın illeti olmasını

[353] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 72; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/484.
[354] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/692.
[355] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71.
[356] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 72.

doğru bulmaz. Ona göre hacet itibârî değil de sübûti olduğu iddiası bir şeyin ihtiyacının kendisini öncelemesi ima etmektedir. Buna göre mâhiyet var olmadan ihtiyac onu varlık itibârîyle önceleyecektir. Hâlbuki ihtiyaç mâhiyetin vasfıdır ve vasıf muvsûfu önceleyemez. Bu sebepten Râzî illete ihtiyacı sübûti görmediği gibi imkânı sebebe muhtaç kılan illet olarak da görmemektedir.[357]

Mümkün üzerinden müessirin tespit edilemeyeceğini savunanlar, muhtaçlık ve müessirliğin hâriçte bir mevcûdiyetinin olmamasını delil göstererek mümkünün müessire muhtaçlıkla nitelenemeyeceğini de iddia etmişlerdir. Onlara göre muhtaçlığın hâriçte bir varlığa sahip olması durumunda, -muhtaçlık bir nitelik olduğu için kendi başına bulunamaz- onun kendisine isnat edileceği bir şeyin bulunmasını gerektirir. Bu şekilde her muhtaçlığın bir başka bir muhtaçlığa ihtiyaç duymasından teselsül meydana gelecektir. Aynı şekilde müessirlik de zâtî nedeniyle zorunlu olmamasından her müessirin de müessrinin olmasının gerekliliği sonsuz şekilde devam edecektir. Onlara göre muhtaçlık ve müessirlik itibârî olmaları sebebiyle hâriçte bir mevcûduiye sahip değildirler. Bu sebeple onlar mümkünün ne imkânından ne de bunun dışındaki başka bir nedenden dolayı sebebe ihtiyaç duymadığını ileri sürdüler. Onlar herhangi bir şeyin mümkünde etki ettiği ve onun müessiri olduğu iddiasının da yapılamacağını belirttiler.[358]

İmkânın varlıkta sebebe muhtaç eden özellik olamayacağını ispatlamak için ileri sürdükleri diğer bir delillerinde ise onlar, imkânın böyle bir etkisinin olması durumunda yokluğun da müessire ihtiyacın iletti olabileceği iddiasını ileri sürdüler. Çünkü varlıkla yokluğun imkâna nispeti farklı değildir. Bu ikisinin nispetleri eşit düzeydedir. İmkânın sahip olduğu en önemli özellik hem varlıktan hem de yokluktan zâtî zorunluluğu kaldırıp bunların eşit iki ihtimale sahip olmalarını sağlamaktan ibarettir. Bu itibârla onlara göre imkân varlıkta sebebe muhtaç yapan özellik olarak görülürse yokluğun da aynı şekilde olması gerektiğini iddia etmişler. Ancak onlar, yokluk üzerinden bunun imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra bunu varlığa da teşmil ederek imkânın varlıkta sebebe muhtaç kılan özelik olmayacağını ifade etmişlerdir. Şöyle ki, onlar yoklukların aslî ve arızî olmasını fark etmeksizin hepsinin mahza olumsuzluk olmalarından dolayı bir şeyin eseri olamayacağını ileri

[357] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/220.
[358] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 72; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/698.

sürmüşlerdir. Bunun yanında aslî yokluk süreklilik arz ettiğinden ona etkiden bahsetmek var olanın tekrar var edilmesi (hâsılın tahsili) iddiasında bulunmak anlamına gelecektir. Bu sebeple ‘‘yokluk’’ varlığında başka bir şeyin eseri değildir. Buna binaen onlara göre imkân da varlıkta sebebe muhtaç kılan illet olamaz.[359]

Îcî, imkânın varlıkta sebebe muhtaç kılmanın illeti olabileceğini varlıkla yokluğun arasındaki fark üzerinden ortaya koymuştur. Ona göre varlık eser olmaya elverişli iken yokluğun böyle bir özelliği bulunmamaktadır. Çünkü imkân eser olabilecek tarafta muhtaç hale getirme misyonunu yerine getirmektedir.[360]

Konu ile ilgili olarak Teftâzânî ise, her ne kadar yokluk, aynî (haricî) bir varlığının olmaması anlamında bir nefiy olsa da bu salt yokluk (hiçbir şekilde varlığı mümkün olmayan yokluk) anlamında olmadığını belirtmiştir. Buradaki yokluk, varlıkla nitelenene izafe edilmeyen bir yokluktur. Diğer bir ifade ile bu yokluk, varlığı mümkün olana izafe edilen bir yokluktur. Bu yokluğun, yokluk olmasının nedeni illetinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Yani özü gereği varlığı imkânsız olan bir yokluk değildir. Bu yokluk aklen illete ihtiyaç duymaktadır. Akıl bunun yokluğunun illetin yokluğundan kaynaklandığına hükmettiği gibi illetin olması hâlinde var olacağına da hükmeder. Bunun asli yokluğu devam etmesi mümkün olduğu gibi yenilenen bir yoklukla da nitelenmesi mümkündür. Böylece ya yokluğu devam eder ya da yenilenir. Teftâzânî, bir şeyin hâriçte yoklukla olumlu ve olumsuz nitelenmesi bu şeyin bütün cüzlerini ve her yönden yokluk yapamadığını ifade etmiştir. Şayet bu kabul edilirse yokluğun çelişiğinin vücûdî olduğu gerçeğini ifade etmenin imkânı kalmaz. Ona göre mümkünle ilgili varlık ve yokluk tarafının eşit olması hususu, mümkünün varlık ve yokluk taraflarının gerçekleşmesi için bir müreccihin olması gerektiği, illetin yokluğu ve yokluğunun salt nefiy olmadığı hükümlerinin bütünü aklîdir. Bunların her birisinin bir diğerine akılda illet olması mümkündür. Bu durumda illetin yokluğu, yokluğun bir illeti olduğu anlamına gelmemektedir. O, mümkünün varlık ve yokluğunun illetinin eşit ihtimalde görülmesi illetin yokluğunda da bir şeyin var olabileceği sonucuna yol açabileceğini belirtmiştir. Buna binaen Teftâzânî şayet illetin yokluğunda bir şey var olabiliyorsa bir şeyin var olması için Vâcib’e gerek kalmayacağını ifade etmiştir. Bu sebeple

[359] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 72; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/700.
[360] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 72.

hâriçte varlık olması itibârîyle illetten bahsedilebilir. Ancak yokluğun hâriçte bir varlığı yoktur. Yokluk aklî bir bulunuşa sahiptir. Ona göre aklî bulunuşa sahip olan şeyler için illetin yokluğu, onun illeti olabilmektedir.[361]

Îcî, yokluğun, yokluk şeklinde olmasının nedeni olarak illetinin bulunmamasından kaynaklandığını belirtmiştir. Çünkü yokluk özü gereği varlığı imkânsız olan bir yokluk değildir. Yani ma'lûlün yokluğu illetin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Îcî, yokluğun bulunmamasının nedeninin yokluk olabileceğini kabul ederken varlığın sebebinin yokluk olmasını mümkün görmez. Yani varlığın yokluğa dayanmasını uygun bulmaz[362]

İmkânın varlık elde etmede sebebe muhtaç kılan şey olmadığını iddia edenlerin başka bir gerekçesi ise şu şekile ifade edilebilir: İmkân özelliğinin sebebe muhtaç yapan şey olarak görülmesi halinde imkân özelliğinin, mümkünün sürekliliği hâlinde de sebebe muhtaç kılan olmasını gerektirecektir. Çünkü imkân, mâhiyetinin bir gereği olduğu için mümkünün sürekliliği hâlinde de onunla birliktedir. Nasıl ki zorunluluk zorunlunun; imkânsızlık da imkânsızın zâtî özelliği olup mâhiyetinden ayrılmıyorsa aynı şekilde imkân da mümkünün mâhiyetinin zâtî özelliği olup ondan ayrılması mümkün değildir. Onlara göre imkânın süreklilikte sübûta sahip olması onun etkisiyle meydana gelen müessire ihtiyacında bir bulunuşa sahip olmasını gerektirir. Bu sebeple varlık süreklilikte mevcût olduğu için sürekliliktekı imkânın sonucu olan müessirin etkisiyle var olan şey şayet varlığın kendisi olursa bu var olanın tekrar var edilmesi çelişkisine sebep olacaktır.[363]

> Eğer onunla meydana gelen şey, yeni bir şeyse bu durumda o müessir, süreklilikten önce meydana gelen varlıkla nitelenen süreklilik sahibi şeyi tesiriyle zorunlu kılmıyor, aksine başka bir şeyi zorunlu kılıyor demektir. Bu durumda da o, süreklilik sahibi şeyde müessir olmaz. Oysa bunun aksi varsayılmıştı. ''Onun tesiri, varlığın aslı -ki daha önce meydana gelmiştir- bakımından zâtında değil, yenilenen bir durum olan sürekliliktedir'' denilemez. Çünkü biz diyoruz ki, zât, süreklilik esnasında mümkündür ve sizin de itiraf ettiğiniz gibi tesir zâtta değildir. Bu durumda zât müessirsiz kalmakta ve müessirden müstağni olmaktadır. Oysa onu müessire muhtaç kılan imkânı, varsayımsal olarak sâbittir. Bu ise bir çelişkidir.[364]

İmkân şayet sebebe muhtaç yapan illet olarak kabul edilirse onun mümkünün

[361] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/487.
[362] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 72.
[363] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73.
[364] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/702.

sürekliliğinde de sebebe muhtaç yapan illet olması gerekecektir. Onlar bu gerekçeye dayanarak imkânın mümkünü illete muhtaç yapan şey olamayacağını iddia etmişlerdir. Îcî ve Cürcânî, onların bu görüşlerine bazı itirazlar yöneltmişlerdir. Mümkün zâtı gereği varlığa ve yokluğa nispeti eşit olduğundan hudûsu zamanında varlıkla nitelenmesi zâtının gereği olmadığı gibi varlığın ona eklenmesi, ikinci ve bunu müteakip zamanlarda varlıkla nitelenmesinin sürekli olarak devam etmesi de zâtından kaynaklanmamaktadır. Îcî ve Cürcânî mümkünün varlıkla yokluğa nispetinin eşit olması onun zâtının gereği olan bir eşitlik olarak tespit etmişlerdir. Bu sebeple mümkünün zâtı birinci zamanda olduğu gibi ikinci zaman da varlığı gerektirmesi mümkün değildir. Mümkünün hudûsu zamanında varlık niteliği kazanması müessirin tesiri ile olur ve bunu müteakip zamanlarda da varlık niteliğini kazanması müessirin tesiri ile olmaktadır. Onlara göre mümkünün varlıkla ilk nitelenmesi varlığın aslıyla nitelenmesidir. Mümkünün ikinci kez varlık niteliğini alması varlığın süreklilik niteliğini kazanmasıdır. Bu sebeple mümkünün ilk defa varlık kazanmasında ve bu varlığını sürekli olarak sürdürmesinde bir müessire ihtiyacı vardır. Buna göre müessir mümkünün varlıkla nitelenmesini sağlar ve bu niteliği onda sürdürür. Ancak mümkünün varlıkla nitelenmesini yoktan var etmediği gibi varlıkla nitelenmesinin sürekliliğini yoktan var etmemektedir. Çünkü nitelenme ve devamlılık, itibârî durumlar olup bunların hâriçte bir mevcûdiyetleri bulunmamaktadır.[365]

Diğer taraftan imkân ve hudûs özelliğinden dolayı mümkün ve hâdislerin müessire muhtaç olduğu iddia edilirse akabinde müessirin kâdim mi yoksa hâdis mi olduğu sorusunun cevabının aranması gerekecektir. Bu ihtimallerden müessirin kâdim olduğu kabul edilmesi halinde hâdislerin herhangi bir sebebi yokken var olmaları gerekecektir. Çünkü kâdim müessirin kâdimliğinden dolayı bütün zamanlarda mevcût olması zorunludur. Buna göre kâdim müessirin hâdis şeylere etki ettiği kabul edilimesi bu eserin de kâdim olmasını gerektirmektedir. Çünkü eser mevcût değilse tesirden bahsedilemez. Eserin kâdim olarak kabul edilmesi durumunda kâdimlerin çok olmasına yol açtığı için kâdim müessire hâdis şeyler isnat edilemez. Buna göre meydana gelen hâdis şeylerin daha önce değil daha sonra ve belli vakitlerde meydana gelmeleri tahsis eden bir sebepleri bulunmadan var olmaları

[365] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/704.

gerekmektedir. İkinci ihtimale göre ise müessirin kâdim değil de hâdis olduğu kabul edilirse bu hâdis müessir de başka hâdis bir müessire muhtaç olacaktır. Bu birbirlerini gerektirme ilişkisi sürekli devam ederek teselsüle neden olacaktır.[366] Bu sebeple, imkân ve hudûsun sebebe muhtaç kılan illet olarak görülmesi hâlinde ya kâdimlerin çokluğunu ya da hadis şeylerin birbirlerini sonsuz şekilde etkiledikleri teselsülün kabul edilmesi gerekmektedir.

Îcî, hâdislerin bir müessire dayandıklarını belirtmiştir. Ona göre varlık ve yokluk yönleri eşit olan mümkünün kendisinin dışında tercih eden bir sebep olmadan bir tarafın baskın çıkmasının imkânı yoktur. O, müessirinin kadîm ve ihtiyar sahibi olduğunu ifade etmiştir. Fiilleri iradesi sonucunda meydana gelmektedir. İradesi herhangi bir vakitle sınırlı değildir. O iki eşit makdûrdan birisini herhangi bir saik olmadan seçer.[367]

Hâdis olan mümkünün sebepsiz olarak meydana geldiğini iddia edenler bunu yırtıcı hayvandan kaçan kişinin önüne çıkan iki eşit yoldan birisini tercih ederken bu korku ve ürkme esnasında herhangi bir sebebe binaen bunu yapmadığını belirtmişlerdir. Aynı şekilde çok susamış bir kişiye iki su kadehi verildiğinde bir sebep olmadan birisini tercih ettiğini ifade etmişlerdir. Bu iki örnek üzerinden hâdis mümkün olayların sebepsiz olarak meydana gelebileceğini delillendirmeye çalışmışlardır.[368] Ehl-i Sünnet kelâmcıları da Allah zamanlardan birinde âlemi sebepsiz bir şekilde yarattığını savunmuşlardır. Yani âlemi yaratırken yarattığı zamanın o zaman olmasının bir sebebi yoktur. Çünkü Allah için daha önce ve daha sonra da yaratma imkânı varken yarattığı anda yaratmıştır ve bunun bir sebebi de yoktur. Âlemin yaratılması mümkün bir şeydi ve sebepsiz olarak gerçekleşmiştir. Onlara göre Allah kulların fiillerine farz, vacip, haram, güzel ve çirkin şeklinde bazı hükümler belirlemiştir ve bunun bir sebebi de yoktur.[369] Hatta her yönden benzer veya denk olan iki şey arasında birisinin seçilip diğerinin seçilmemesinin bir illeti olmadığı iddiasını savunanlar bulunmaktadır. Onlara göre aralarında bir fark olmadığı için herhangi bir şey illet olarak belirlenirse bu geçerli bir sebep olamaz.

[366] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/706.
[367] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73-74.
[368] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*,1/484; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/708-710; Razi, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/219.
[369] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/219; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/482.

Çünkü birisini diğerine öncelikli kılacak bir etmen yoktur. Başka bir itiraz ise şeylerin mâhiyetleri itibârîyle aynı oldukları ancak bunların her birinin birçok sıfatla bireyselleşerek hâriçte varlık kazanmaları (taşahhus) ve birbirlerinden ayrılmaları olası iken bunlar sıfatların bir kısmını alırlar. Bunla birlikte almaları mümkün olan bazı sıfatları da hiçbir sebebi olmadan almazlar. Diğer taraftan aldıkları sıfatları da bir nedeni olmaksızın almaktadırlar. Bütün bu ortaya konulan delillerden sonra ve de mümkünün bir sebep olmaksızın gerçekleştiği görüşünü kabul eden çok sayıda işin ehli varken mümkündeki var olma ya da yok olma taraflarından birisinin gerçekleşmesinin öncelikli olduğunun iddiası nasıl yapılabilir?

İmkânın sebebe muhtaç yapan illet olamayacağını savunanlar, diğer bir gerekçelerini ise varlığın imkânı ile yokluğun imkânının aynı olduğu gerçeği üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple imkân, varlıkta sebebe muhtaç kılan illet olarak görüldüğü gibi yoklukta da sebebe muhtaç kılan illet olarak görülmesi gerekir. Çünkü bu iki imkân arasında fark yoktur. Bu sebeple onlar, âdemdeki imkân illet olamadığı gibi varlıktaki imkânın da illet olamayacağını savundular. Onlara göre âdemdeki imkân illet olasaydı bu durumda mümkünün varlığı da illetin yokluğu ile illetlenebilirdi. Bu iddiayı ancak kendisini haklı çıkarmak için cedel metodunu benimseyenler ileri sürebililer.[370]

Teftâzânî, tesirin bir şeyin varlığı esnasında da olabileceğini ve bunu yaratılmışın tekrar yaratılması olmamadığını ifade etmektedir. Ona göre tesirin bir şeye varlığı esnasında etki etmesi mevcûdun bu tesir ve icatla var edilmesi, meydana getirilmesi gerçekleşmektedir. Yoksa var edilmişin tekrar var edilmesi değildir. Teftâzânî, siyah cisimdeki siyahlığı örnek göstererek cismin yaratılması ile siyahlığın onda meydana gelmesinin birbirinden farklı olmadığını ileri sürmektedir. Bir şeye etki gerçekleştiğinde etkiye bitişik olarak ve araya zamanın bir fasıl girmeden o şey mevcût olur. Aynı şekilde Teftâzânî yokluk hâlindeki şeylere de etkinin olabileceğini ve bunun iki çelişiğin bir araya gelmesine yol açmayacağını söyler. Ona göre eser tesir anından sonra gelmektedir. Çünkü müessir zaman olarak eserden önce gelmektedir. Yani müessir bir şeye etki etmeden önce vardır ve zaman olarak onu öncelemektedir. Eserin müessirden geri kalmayacağından kasıt müessirin etkisinden

[370] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71-74.

sonra ikisinin arasına başka anın giremeyeceğidir. Teftâzânî'ye göre müessirde esere yönelik müessiriyet geçekleştikten sonra araya zaman girmeden eser meydana gelmektedir. Müessirdeki müessiriyet eserin olmadığı andadır. Ona göre müessirin yokluk hâlindeki mümküne etki etmesinin ve yokluk hâlinden varlık hâline getirmesinin anlamı budur.[371]

Teftâzânî'ye göre tesirin mâhiyete etkisi onu mâhiyet yapma şeklinde değildir. Tesirin mâhiyete etki etme şekli onun gerçekleşmesini sağlamaktır. Yani mâhiyetin has bir varlıkta hâriçte var olmasını sağlamaktır. Yoksa mutlak mâhiyeti yokken var etmek anlamına gelmemektedir.[372] Mâhiyetlerin yaratılmadığı görüşü ile Îcî ve Teftâzânî aynı nokta birleşmektedirler.

Müessire muhtaçlığı hudûs üzerinden tespit edenler mevcûdun illetle ilişksini sadece var olma üzerinden değil aynı zamanda belirlenme ve varlığını devam ettirme üzerinden de ele almışlardır. Onlara göre mümkünün illetle ilişkisi sadece var etme üzerinden kurulabilmesi nedeniyle hudûsta var olan illetle ilgili bazı durumların imkân üzerinden ortaya konulamadığını düşünmüşlerdir. Müessir ile eser arasındaki ilişkiyi imkân üzerinden belirlemeye çalışan Îcî dâhil diğer filozoflar tam illetin herhangi bir noksanlık içermemesi için müessirin eserle ilişkisini imkân üzerinden belirlemeye çalışmışlardır. Îcî müessirin tesirini sadece ilk var etme ile değil mümkünün varlığını sürdürümesini imkanla ilişkilendirilebileceğini düşünerek imkân teorisinin hudûs karşısında bu konularda eksik kalmadığını ileri sürmüştür. Ona göre müessirin eserle ilişkisinde hudûsun bazı işlevlerinin olduğu savunulabilse de imkânın bu noktada eksik kaldığını iddia etmek doğru değildir.

2.2.5. Mümkünün Var Olması İçin Bir İlletinin Olmasının Zorunluluğu

Mümkün, varlık ve yokluk taraflarının zâtına nispeti eşit olandır. Diğer bir ifade ile varlığı veya yokluğu zorunlu olmayandır. Acaba mümkünün eşit olan taraflarının gerçekleşme açısından birisinin diğerine bir üstünlük ve önceliği var mı? Mümkünün var olma ya da yok olma şeklinde gerçekleşmesinin bir illeti var mıdır?

Felsefeciler, varlığa ve yokluğa eşit durumda bulunan mümkünün bir tarafının gerçekleşmesi için bir tercih edenin bulunması gerektiği bilgisinin fıtrî ve

[371] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/486.
[372] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/488.

bedîhî olduğu hususunda fikir birliği içindedirler. Hatta onlar, birileri sözlü olarak bunu inkâr etmeye kalkışa bile vicdanında bu hakikate kaşı çıkamayacağını belirtmişlerdir.[373]

Îcî'ye göre, mümkünün en önemli özelliği mâhiyeti gereği iki tarafının eşit olmasıdır. İmkânın müessire muhtaç kılan illet olmasının manası, bu eşitliğin bozulması ister varlık şeklinde olsun ister yokluğun devam etmesi şeklinde olsun bunun mutlaka bir sebebinin mevcût olması gerekir. Îcî'ye göre özü gereği zorunlu olanının dışında her şey mümkündür. O, mümkünün varlık ve yokluk yönlerinden hangisi vuku bulursa bulsun bunun için bir etkinin ve müdahâlenin olması gerektiğini ifade etmiştir. Îcî, imkânın zâtî gereği zorunlu ve imkânsız olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple o, imkânın, zorunlu ile imkânsız arasında bir kategori olduğunu ve varlığa da yokluğa da yakınlığının aynı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hem varlık hem de yokluk yönleri eşit mesafede olan mümkünün bi'l-kuvveden bi'l-fiil varlık hâline gelmesi zâtının bir sonucu olmadığına göre başka bir sebepten kaynaklanmaktadır. Îcî'ye göre mümkün varlıkların sonsuz veya kısır döngü şeklinde birbirlerinin sebebi olmalarının imkânı yoktur.[374]

Zorunlu, varlığı sürekli olandır; imkânsız ise yokluğu sürekli olandır. Mümküne gelince ne varlığı ne de yokluğu süreklidir. İki ihtimale de aynı mesafededir. Birisinin diğerine bir öncelik ve üstünlüğü bulunmamaktadır. Zorunlunun sürekli olması onun illete ihtiyaç duymadığının işareti olurken varlığı da yokluğu da sürekli olmayan mümkün ise var olabilmesi için illete ihtiyaç duyduğu açıktır. Yani sürekli olmak illete ihtiyaç duymamanın sebebi olurken sürekli olmamak da illete ihtiyaç duymanın sebebi olmaktadır. Zorunlu ve süreklinin olanın sebebe ihtiyaç duymadığı ancak mümkün ve sürekli olmayanın ise illete ihtiyaç duyduğu hususunun tespiti varlığın "özü itibârîyle" (bi-zâtîhî) zorunlu ve "başkası sebebiyle" (bi-gayrihî) zorunlu ayırımı üzerinden yapılmaktadır. Varlığı zorunlu olanın bu zorunluluğu ile ilgili iki ihtimal bulunmaktadır. Ya zorunluluğu zâtından gelir ya da zorunluluğu kendisi dışındaki başka bir şeyden gelmektedir. Zorunluluğu zâtının gereği olanla ilgili sebepten bahsetmek tutarsızlık ve çelişkiye yol açar. Çünkü hem özü itibârîyle zorunlu olma hem de sebepli olma durumlarının birlikteliği

[373] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/221-222.
[374] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71-74.

tutarlılık açısından mümkün değildir. Bu iki hâl birlikte olamazlar. Bu sebeple zâtî gereği zorunlu olanın sebepli olmasından bahsedilemez. Varlığının zorunluluğu bir başkasından kaynaklanan varlığa gelince, var olmada kendisi dışındaki bir şeye muhtaç olduğundan dolayı varlığının sebebi kendisinin haricînde bir şey olur ve buna göre sebeplidir. Başkası sebebiyle (bi-gayrihî) zorunlu olan mümkün iken bir sebeple birlikte bi'l-kuvveden bilfiil varlığa geçerek zorunluluk kazanmıştır. Ancak daha önce yokluk hâlinde olduğundan bu zorunluluğun kendisinden kaynaklanması mümkün değildir. Çünkü yokluğun kendisini öncelediği hiçbir şeyin zorunluluğu kendisinden değildir. Aksi durumda ya teselsül ya da kısır döngü meydana gelecektir.[375]

Kelâmcılar, mümkünü varlığa ve yokluğa nispetle eşit ihtimalde bulunan olduğunu ifade etmişlerdir. Taraflarından birisinin gerçekleşmesi için herhangi neden olmaksızın muhtâr bir failin olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle bazı kelâmcılar neden ve sebebinin olmadığına vurgu yapmaktadırlar. Çünkü bir sebebinin olduğu kabul edilirse Allah'ın muhtâr olmasının imkânı kalmaz. Onlara göre gezegenlerin hareketlerinin ve konumlarının farklı olması mümkün iken mevcût konumlar sebepsiz olarak bir müreccih tarafından tercih edilmiştir. Felsefeciler de mümkünün iki eşit tarafının müreccihsiz gerçekleşmediğini kabul etmelerine rağmen fâilin muhtâr değil mucip olduğunu ileri sürmüşlerdir.[376] Buna göre, hiçbir kayıt ve şart olmaksızın mümkün düşünüldüğünde onun zâtî gereği ne varlığı ve ne de yokluğu gerektirdiği ve varlığı için de bir müessire ihtiyaç duyduğuna aklın hükmedebileceği ifade edilebilir. Kelâmcılara göre, susayanın iki kadeh sudan, aç olanın iki ekmek somunundan ve vahşi hayvandan korktuğu için önüne çıkan iki yoldan birisini tercih etmesi mümkünün sebepsiz gerçekleşmesi ve bir tarafın müreccih olmadan tercih edilmesi anlamına gelmez. Bilakis bu örneklerde iki eşit şeyden dilediğini sebepsiz seçen bir muhtâr bulunmaktadır.

Bazı düşünürler, ''Mümkünün eşit olan varlık ve yokluk yönlerinden birsinin gerçekleşmesinin tercih eden bir müreccih olmadan imkânsızdır.'' hükmünün kesple

[375] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68-74; Kaya, ''İmkân Teorisi''*, İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/655; Mehmet Bayraktar, ''Davud el-Kayserî'nin Aşkın Felsefesi'' *İslam Felsefe Tarihi,* ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yanınları, 2012), 2/406.
[376] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd,* 1/482.

bilindiğini iddia etmiştir. Onlara göre varlık ve yokluk mümkünün zâtına nispetle eşittir. Bu eşitliklerinden dolayı her biri diğerini nefyetmektedir. Yani eşitliğin özü gereği biri diğerinin gerçekleşmesini engellemektedir. Bu iki eşit durumdan birisi sebepsiz gerçekleşiyorsa bir tercihin olduğu bilgisine ulaşmak bedîhî değil kesbîdir. Diğer bir gerekçeleri ise, mümkünün eşit olan varlık ve yokluk ihtimallerinden birisinin tercih edilmeden gerçekleşemeyeceği ile ilgili cumhurun ittifakı bulunmaktadır. Onlara göre tercih yokluktan sonra varlığa geldiği için vücûdî bir şeydir. Her vücûdî olan şeyin mahâllinin olması gerektiğinden tercihin de bulunacağı bir mahâlli olur. Bu sebeple, eser terciten sonra var olduğu için tercihin bulunduğu mahâl eser olamaz. Zira tercih yoksa eser meydana gelmez. Bu durumda tercihin bulunduğu mahâl müessirdir. Tercih ondan kaynaklanmaktadır. Buna göre mümkünün bir müessirinin olmasının tespiti delil ve kesple yapılır.[377]

Îcî, mümkünün illetsiz var olamayacağı yaklaşımından hareketle imkân teorisini hudûsa tercih ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Îcî mümkünün hem varlığa hem de yokluğa eşit olması hasebiyle illetinin müreccih olabilmesi gerektiği hususunu da göz önünde tuttuğu söylenebilir. Böylece imkân teorisi üzerinden felsefecilerden farklı bir Tanrı âlem ilişkisine zemin olabilecek bir yöntem arayışında olduğu ifade edilebilir. Çünkü filozoflar mümkünün iki eşit durumda olmasına rağmen illetinin mümkünün varlığını zorunlu kıldığını iddia ettiler. İlletle mümkün arasındaki ilişkiyi zorunlu olmaktan çıkarıp iradî bir fiile çevirebilmek için Îcî'nin imkândaki iki yönlülüğe vurgu yaptığını ve illetle ilişkisini de bu iki yönlülük üzerinden belirlemeye çalıştığı söylenebilir.

2.2.6. Mümkünde Varlık veya Yokluğun Önceliği Tartışması

Daha önce mümkünün tanımı hem varlığa hem de yokluğa nispeti eşit olan şeklinde yapılmıştı. Bunla birlikte bunlardan birisinin öncelikli olması mümkün mü? Ya da mümkünü, varlığa ve yokluğa eşit olarak değil de bunlardan birisinin gerçekleşme ihtimalinin daha öncelikli olması, bununla birlikte diğer taraf için de bir var olma ihtimalini barındırdığı düşünülebilir mi?

Konu ile ilgili bazı düşünürler, akıcı (seyyale) özellikte olup yerleşik olmayan hareket, zaman, ses ve bunların arızları için yokluğun daha öncelikli olduğunu

[377] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/483.

belirtmişlerdir. Onlara göre yokluk bunlar için daha layık ve öncelikli olmasıydı bunların baki olmaları mümkün olacaktı. Aynı zamanda bu seyyale mümkünler var olma ihtimalini de kendilerinde taşırlar. Aksi durumda hiçbir zaman var olmazlardı. Bu tür mümkün şeylerde varlık ve yokluk muhtemel iken yokluk varlığa göre daha önceliklidir. Yani bu tür mümkünlerin varlık ve yokluğa nispeti olanaklı iken bunlardan biri daha öncelikli olabilmektedir.[378]

Bazı düşünürler de yokluğun sadece seyyale ve yerleşik olan mümkünler için değil de bütün mümkünler için öncelikli ve daha layık olduğunu ileri sürdüler.[379] Onlara göre bir şeyin var olması için illetlerinin bütün cüzleri bulunması gerekirken mümkünün yok olması için illetinin bir cüzünün eksik olması yeterli olur. Bu sebeple bütün mümkünlerin yokluk halinde kalmaları varlığa gelmelerine göre daha öncelikli ve layıktır. Başka bir gerekçe de ise müessir ve şartın bulunup bulunmamasına bağlı olarak öncelik yönünün değiştiğini ifade etmişlerdir. Buna göre müessir mevcût olup şart bulunmuyorsa mümkünün varlık tarafı gerçekleşmeye daha layıktır. Ancak müessir bulunmayıp şart bulunuyorsa bu durumda da mümkünün yokluk tarafının öncelikli olmasından bahsedilebilir. Yani illet mevcûtsa varlık gerçekleşmeye daha yakındır. İllet bulunmuyorsa yokluk yönü öncelikli ve daha layık olur.[380]

Akıcı arazlarda (el-arazu's-seyyale) yokluğun öncelikli olduğunu iddia edenlere Teftâzânî bu iddiadan var olmak için sebebe ihtiyaç duymadığı kastediliyorsa bunun temelsiz ve geçersiz bir iddia olduğunu ifade etmektedir. Şartların ve engellerin az olmasıdan; sebeplerin ve ittifakların çokluğundan dolayı mümkünün varlık tarafının gerçekleşmeye daha yakın olduğu idiasını Teftâzânî doğru bulur. Mümkünün varlığını ya da yokluğunu öncelikli kılan bu etmenlerin hiçbiri mümkün için bu iki ihtimalden birini zorunlu kılmaz.[381] Varlık tarafının öncelik kazanarak bir ma'lûlün var olabilmesi için hem illetin ve şartların bulunması hem de engellerinin kalkması gerekmektedir. Var ve yok olması da olası olan ancak varlık kazanmış bir ma'lûlün illeti diğerlerinden ayrılarak (tetemeyyezû ân gayrihâ) bu ma'lûle illet olduğuna göre bu ma'lûlün gerçekleşme tarafı daha önceli hale gelmiştir. Buna göre bizatihi mümkünün varlık ve yokluğa nispeti eşit iken engeller

[378] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/222.
[379] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73.
[380] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/716-718.
[381] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/492.

kalkar, illet belirlenir ve şartlar gerçekleşirse varlık tarafı daha öncelikli olur.[382]

Mümkünün bir tarafının önceliğe sahip olduğunun başka bir delillendirmesi de mâhiyet üzerinden yapılmaktadır. Onlar, mâhiyetlerin belirlenmiş şeyler olması halinde üç ihtimalin olduğunu iddia ettiler. Buna göre mâhiyetlerin belirlenmişliği ya varlığı ya yokluğu ya da her ikisini birlikte gerektireceğini ifade ettiler. Onlara göre mâhiyetler varlık ve yokluk karşıtlarını aynı anda gerektiremezler. Bu durumda mâhiyet ya varlığı ya da yokluğu gerektirecektir. Onlar, bunlardan hangisini gerektirirse gerektirsin onu önceleyen bir belirlenme olmadan gerektirmesini mümkün görmediler. Buna göre mâhiyet ya varlığı ya da yokluğu belirlenmiş bir şekilde önceliğe sahip olarak gerektirmektedir. Ancak onlar, bu belirlenme gerçekleşmeyen tarafın var olma imkânını ortadan kalkdırmadığını ileri sürdüler.[383]

Râzî'ye göre, filozoflar illetin ma'lûlü gerektirmesinin her zaman zorunlu olmadığını; bu zorunlunluluğun ekseriyetle olduğunu iddia ettiler. Çünkü bazı durumlarda ilet bulunduğu halde ma'lûl bulunmayabilir. Onlar bu iddialarını yerin tabiatını örnek göstererek ispatlamaya çalıştılar. Bilindiği üzere hiçbir müdahâle yapılmadığında doğal hâlleriyle çoğu şey yere doğru düşme eğilimi göstermektedir. Ancak bir şeye baskı uygulanarak yukarıya doğru atıldığında yerin doğası gereği aşağı doğru çekmesi gerekirken bu gerçekleşmez. Baskı ve zorlama onu yukarı doğru hareket ettirir. Buna göre atılan şeyin düşmesi öncelikli iken diğer ihtimal gerçekleşmektedir.[384]

Îcî, zâtî nedeniyle mümkünün eşit olan varlık ve yokluk ihtimallerden birisinin öncelikli ve gerçekleşmeye daha layık olduğu iddiasını doğru bulmaz. O, bir tarafın zâtî nedeniyle gerçekleşmesi halinde diğer tarafın imkânsız olacağını belirtmiştir. Yani mümkünün varlığı zâtından kaynaklandığı idda edilirse yokluğunun zorunlu olduğu da kabul edilecektir. Diğer taraftan yokluğu zâtî nedeniyle olması durumunda varlığı imkânsız olacaktır. Ona göre mümkünün iki tarafı eşittir ve eşit olan şeylerin varlığı illetsiz gerçekleşmez. Îcî, mümkünün varlığa gelmesinin nedeni olarak illetin bulunmasına, yokluk halinde kalmasını ise illetin yokluğuna bağlı olduğunu ifade etmiştir. Yani gerçekleşen tarfın illeti bulunduğu için

[382] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/222.
[383] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/222-223.
[384] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/222.

gerçekleştiğini; yokluk halinde kalan tarafın ise illetinin yokluğundan kaynaklandığını belirtmiştir. Yoksa mümkünün zâtî nedeniyle sahip olduğu varlık ve yokluk imkanından birisinin daha öncelikli ve layık olmasından dolayı değildir. Ancak Îcî, mümkünün yokluk halinde kalması için sebebin yokluğunun yeterli görülmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu durum müessir olmaksızın mümkünlerin mevcûda gelebileceği iddiasını savunabilir hale getireceği için mevcûtların yaratıcısı olan Allah'ın ispat edilmesini imkânsız kılacaktır.[385] Yani mümkünün varlık ve yokluk taraflarından birisinin diğerine göre öncelikli ve daha layık olduğunun iddia edilmesi mümkünün tanımına uygu olmadığı için onun müessir olmaksızın var olamayacağı iddiasını geçersiz kılmaktadır.

İmkânın varlık ve yokluk taraflarından hiçbirinin diğerine bir önceliğe sahip olmadığını savunanlar, diğer bir delillerini şu şekilde temellendirirler: Onlara göre mümkünün yokluğunda iki ihtimali bulunmaktadır. Ya mümkünün yokluğu sebebin yokluğuna bağlıdır ya da sebebin yokluğunun bir etkisi yoktur. Onlara göre mümkünün yokluğunun nedeni sebebin yokluğu olarak görülmesi halinde yokluk mümkünün mâhiyetinden değil sebebin yokluğundan kaynaklanmış olur. Buna göre mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşitliğinden bahsedilemez. Bu sebeple onlar mümkündeki yokluğun sebebebin bulunmamasına bağlanamayacağını ileri sürdüler. Netice olarak sebebbin yokluğu da mümkünün yokluğunu gerektirmiyorsa mümkün sebebin yokluğunun yokluğu hâlinde de yokluk durumunda bulunacağı için mümkünün yokluğa nispeti olanaklı değil de zorunlu olması gerekir. Yani sebebin yokluğu mümkünün yokluğunda etkili olmadığı için mümkünün yokluğu zorunlu olacaktır; bu iddia nedeniyle de mümkünün varlığından bahsedilemeyeceği için yokluğu zorunlu hale gelecektir. Oysa mümkünün ister yokluk isterse varlık tarafı olsun herhangi bir tarafının zorunlu olması çelişkiye yol açar. Çünkü bu iki taraftan birisinin zorunlu olması mümkünün tanımına uygu değildir. Buna göre mümkünün hiçbir tarafının bir diğerine önceliği olmaması gerekir.[386]

Diğer bir gerekçelerinde onlar, ihtiyaç özelliğinin, muhtaç ile muhtaç olunan arasında gerçekleşen izâfi bir durum olduğunu belirtmektedirler. İzâfet ise iki şey arasında gerçekleştiğinden izâfet rütbe olarak aralarında izâfet ilişkisi olan ve

[385] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73-74.
[386] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/223.

birbirlerine izâfet edilenlerden sonra olmak zorundadır. Buna göre şayet mümkünün varlığı bir sebebe ihtiyaç duyarsa mümkünün varlığının sebebe ihtiyacı mümkünün varlığı ve sebebin varlığından sonra olmuş olur. Bir şeyin var olma ihtiyacı kendisinden sonra olamaz. Mümkünün sebebe ihtiyaç duyduğu iddiası onun varlığının ihtiyaçtan önce var olduğu sonucuna yol açtığı için mümkünün sebebe ihtiyaç duyduğunu iddia etmenin geçerliliği yoktur.[387]

Îcî, iki tarafı eşit olanın zorunlu olarak mümkün olduğu fikrine karşı bir itirazın bulunduğunu zikreder. Onlar örnek olarak da Allah'ın kudretini göstermektedirler. Çünkü Allah'ın kudreti şeylerin var veya yokluğa nispet edilmesinde eşittir; ancak O'nun kudreti mümkün değildir. Buna göre ''var olmaya ve yok olmaya nispeti eşit olan mümkündür'' iddiasının bedîhî olduğu hükmü geçerliliğini kaybeder. Onlara göre feleklerin hareketi ve gezegenlerin konumları hareket esnasında ortaya çıkan şeylerdir ve bunlar fâile ihtiyaç duymamaktadırlar. Onlar ''mümkün şeylerin varlık ve yokluğu eşit iken birden ne değişti veya nasıl oldu ki bir tercih gerçekleşti?'' sorusunun akle gelebileceğini belirtirler.[388] Sonuç olarak Îcî, mümkün için ister varlık isterse yokluk olsun bunlardan herhangi birisini zâtî özellik olarak kabul etmez. Çünkü varlık veya yokluk özelliklerinden herhangi birisi zâtî görülürse diğer tarafın olma ihtimali kalmaz. Ona göre mümkünün varlık yönünün gerçekleşmesi illetin bulunmasına yokluk tarafın devam etmesi ise illetin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Yoksa mümkünün zâtî nedeniyle sahip olduğu varlık ve yokluk imkanından birisinin daha öncelikli ve layık olmasından kaynaklanmaz.

2.2.7. Vâcible İlişkileri Bağlamında İmkânla Hudûs

Müslümanlar, Arap yarımadasının sınırlarını aşıp başka kültür ve inançlarla karşılaşmışlardır. Bu yeni karşılaştıkları topluluklar İslâm inanç esaslarına bazı itirazlar yöneltmişlerdir. Bu durum müslüman düşünürleri Allah'ın zâtı, sıfatları ve O'nun âlemle ilişkisi hakkında vahiy eksenli cevap verme usulünden daha çok aklı esas alan bir yöntemle muhâlifleri susturmaya ve inançla ilgili değerlerini savunmaya sevk etmiştir. Bu işi daha çok âlem ve içindekilerin nasıl var oldukları hususunda

[387] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 72.
[388] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71.

geliştirdikleri teoriler üzerinden ispatlama yoluna başvurmuşlardır. Bu sebeple âlemin nasıl var olduğu sorusunu cevaplamak için teorilerden biri olan hudûs teorisini geliştirmişlerdir.

Allah ve sıfatları haricîndeki her şeyin varlığa nasıl geldiği ile ilgili iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, felsefecilerin kabul ettiği mûcib bizzat anlayışıdır ki onlara göre âlem Tanrı'dan genel imkân sebebiyle varlık elde etmiştir. Zorunluluk genel imkânın altına girdiğinden Tanrı'nın âlemin illeti olması zorunlulukladır. İkincisi ise kelâmcıların savunduğu hudûs teorisidir ki bu teoriye göre imkân-ı hâsla âlemin yaratıcısı olan Allah fâl-i muhtârdır.[389] Kelâmcılar ısrarla yoktan yaratmayı savunmuşlar ve bunun aklen mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Bu anlayışlarını Allah'ın mutlak irade sahibi olduğu kabulleri üzerine bina etmişlerdir. Allah'ın mutlak irade sahibi olması, imkânsız olan şeylerin dışında her şeye (tercih etmesi) kadir olması anlamına gelmektedir. Buna göre Allah'ın bilgisinde bir bulunuşa sahip olan şeye yaratma iradesi yönelir ve o şey ilahi kudretle haricî dünyada varlığa gelir. Bu yaratma anlayışında Allah fiillerini irade ile gerçekleştirdiği için felsefecilerin benimsediği Tanrı'dan bir şeylerin zorunlu olarak sudûr ettiği determinist bir yaklaşım yoktur.

Hudûs, kâdimin karşıtıdır. Yokken sonradan var olmak anlamına gelir. İzâfi ve hakiki ile zâtî ve zamanî şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Hudûs, kelâm ilminin en önemli konusu olan Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamaya çalışırken kendisinden istifade edilen kelâmî bir delil ve teoridir.[390] Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcıları ve filozoflardan Kindî bu teorinin savunucuları olarak görülmektedirler. Bu teoriye göre Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında her ne varsa bir başlangıca sahiptir ve yokluk onları öncelemiştir. Bu nedenle bunlar yokluktan varlığa gelmişlerdir. Onlar kâdim olan Allah'tan kâdim bir âlemin sadır olmasını mümkün görmezler.[391]

---

[389] Eşref Altaş, ''Hudus Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, Türker Ömer ed. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/594; Yaşar Aydınlı, *''Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu'' İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: TDV. Yayın Matbaacılık, 2020), 156-157.

[390] Tehânevî "hudûs", *Mevsû'atu Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm,* 1/627; Topaloğlu-Çelebi. ''hudûs'' *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 131.

[391] Eşref Altaş, ''Hudus Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, 2/588-590.

Bu hudûs delili[392] şeklinde ifade edilmektedir. Âlemin sonradanlığı ve yaratılmış olması, Allah'ın varlığına delil yapıldığı için hâdis-kâdim ayırımından türetilen hudûs delili özellikle mütekaddimûn döneminin vazgeçilmez yöntemidir.[393]

Hudûs delilini kabul edenler, âlemin varlığından önce heyûlâ ve zamanın varlığını kabul etmezler. Bu delili savunanlar, her şeyin bir zamanda başladığını ve hiçbir varlıkları bulunmadan salt yokluktan yaratıldıklarını belirtmektedirler.[394] Onlara göre hudûs, varlığı yoklukla öncelenen ve zaman açısından bir başlangıca sahip olup zaman içinde mevcûdiyet kazanan şeylerin haricî dünyada varlık elde etmelerini ifade etmektedir. Daha önce bir varlığa sahip olmayıp sonradan var olan şeye hâdis denmektedir. Hâdis olan zâtı gereği varlığına neden olamayacağı için onu varlığa getirecek bir var ediciye (muhdis) gereksinim duyar. Daha önce bir varlığa sahip olmayıp sonradan varlığa gelen ve zaman açısından yoklukla öncelenen âlem de kendi kendisine var olmayacağına göre bir yaratana ve onu var edene muhtaçtır. Kelâmcılara göre âlemi yoktan var eden Tanrı bir baskı, dayatma ve zorunluluk altında değildir. O, kadir-i muhtâr olarak her şeyi özgür iradesi ile yaratmıştır.[395] Hudûs delili, âlemin değişime uğraması, hareket, sükûn, içtima' ve iftirak arazlarını taşıması nedeniyle kâdim olamaz esası üzerine bina edilmiştir. Müteahhirûn kelâmcılar ise bu teoriden faydalanmakla birlikte teorinin kendisinde bazı tadilatlar

[392] Sonradan varlığa gelmeyi, yaratılmış olmayı ve yaratılmışların yaratıcısının olduğunu ispatlamayı hedefleyen bir delilidir. Bu delil kozmolojik delillerdedir. Bu delil, var olan nesne ve olayların daha önce bir varlığa sahip değilken daha sonra yaratıldığı öncülünü temel alınarak bunların bir yaratıcısının var olmasının aklî bir zorunluluk olduğu yöntemiyle istidlâl yapılmaktadır. İslam düşünce geleneğinde cevher ve arazlar üzerinden varlıkların yaratılmış olduğunu ve bununla da Allah'ın varlığını belirlemeye çalışan ilk âlimler hicri 2. Yüzyılda yaşayan Mu'tezile mezhebine müntesip âlimlerdir. Müteakip dönemlerde Ehl-i sünnet âlimleri bu teoriyi daha çaplı hâle getirerek kullanmaya devam ettiler. Bu delilin temel önermeleri şu şekildedir: 1- Âlem bütün unsurlarıyla sonradan var edilmiştir (hâdistir). 2- Her sonradan var olanın (hâdis) bir sonradan var edene (muhdis) ihtiyacı bulunmaktadır. 3- Âlem sonradan var edildiğine göre onun da bir var edeni (muhdisi) vardır. O da Allah'tır. Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu-Çelebi. ''hudûs'' *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* 31; Tehânevî "hudûs", *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî,; Bekir Topaloğlu, "hudûs'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Ocak 2022) https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus,; Fadıl Ayğan, ''İlâhiyât'', *Sistematik Kelâm*, ed. Fadıl Ayğan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 116.

[393] Fadıl Ayğan, ''İlâhiyât'', *Sistematik Kelâm*, 116.

[394] Eşref Altaş, ''Hudus Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, 2/592.

[395] Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi (el- Bidâye fî Usuli'd-din Tercümesi)*, 55; Mehmet Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem olarak İmkân*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 219; Topaloğlu, "hudûs'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Ocak 2022).

yaparak[396] imkân teorisiyle uymlu hale getirme girişiminde bulunmuşlardır.

Mümkünün müessire muhtaç olması, onun varlığında ve yokluğunda veya varlığını sürdürmesi de kendisi dışında bir şeye dayanması demektir. Mümkün olan bir şeyde sebebe muhtaç kılan şeyin imkân özelliği mi yoksa hudûs özelliği mi olduğu konusunda felsefecilerle kelâmcılar arasında ihtilaf yaşanmıştır. Felsefecilerle kelâmcıların bir kısmı sebebe muhtaç kılan özelliğin imkân olduğunu ifade ederken kelâmcıların çoğunluğu ise mümkünü sebebe muhtaç kılan özelliğin hudûs olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında hudûsla birlikte imkân diyenler olduğu gibi imkânla birlikte hudûsu şart görenler de mevcûttur.

Mümkünün sebebe muhtaç olmasının nedeni olarak hudûs, hudûsla birlikte imkân ve hudûs şartıyla imkân görülmesinin Îcî zayıf yönlerinin olduğunu belirtmiştir. O bu konu ile ilgili olarak hem kelâmcıların hem de felsefecilerin görüşünü dikkate almaktadır. Ancak o sadece hudûsun müessire muhtaç yapan illet olamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre hudûs varlığın sıfatı olup mertebe olarak varlıktan sonra gelmektedir. Îcî varlık mertebelerinin dizilişini, ilkin muhtaçlığın illeti, sonra muhtaçlık daha sonra illetin tesiri ve en sonunda varlığın olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple sadece hudûsun muhtaçlığın illeti görülmesi onun kendisinden sonra olması anlamına geleceği için Îcî doğru bulmamaktadır. [397]

Kelâmcılar, müessire muhtaç olmada mümkünün mâhiyetinin yeterli bir illet olmadığını düşündükleri için mevcûda gelmiş mümkünün hudûs özelliğinin müessire muhtaçlığın illeti olarak kabul etmeyi daha doğru bulmuşlardır. Onlara göre mümkünün varlığa ve yokluğa eşitliği ortadan kalkıp varlığa çıktıktan sonra muhtaçlık özelliği kalmaz. Bu sebeple var olduktan sonra müessir yok olsa da mümkün varlığını sürdürmektedir. Örneğin bir evi inşa eden usta ortadan kalktıktan

[396] Mütakddimûn kelâmcılar hudûs delilini âlem ve içindeki şeylerin geçirdiği değişimi esas alarak temellendirmiştir. Onlara göre şeyler ancak çeşitli değişim süreçleri sonucunda bir şey olabilmektedir. Bir cisim son şeklini alıncaya kadar değişik hallerden geçmektedir. Değişim geçiren şeyin bir başlangıcı vardır. Başlangıcı olan şeyin var edicisi kendisi olamaz. Buna göre bir var edicisi bulunmaktadır. Müteahirûn kelâmcılar cevher ve arazı birlikte kullanarak hudûs delilini temellendirmeye çalışmışlardır.
Onlara göre âlem ve içindekiler cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevher arazsız olamaz. Buna göre arazlar hâdis olduklarında onların taşıcısı olan cevherler de hâdistirler. (Geniş bilgi için bkz. Nesefi, Ebû'l-Muin Meymun bin Muhammed. *Tebsiretü'l Edille fi Usul' d-din.* thk.ve tlk. Hüseyin Atay. (Ankara: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1993.), 1/62-92.
[397] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73.

sonra ev varlığını devam ettirmektedir. Kelâmcılar, hudûsla mümkünün illetine ulaşmanın, imkân üzerinden ulaşmadan daha belirgin olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre mümkünde sebebe muhtaç yapan şeyin imkân olduğu iddia edilirse mümkünün yokluk tarafının da sebebe muhtaç kılınması gerekecektir. Bu da ezelî yoklukların hiç mevcût olmamalarına rağmen illetlerinin olması gerektiği şeklinde bir çelişkiye yol açacaktır. Hatta kelâmcılar hudûs ve hadis kavramlarının anlamlarının düşünülmesi durumunda bunların var olmak için illetlerinin olması gerektirdiğine başka delile ihtiyaç duymadan aklî selimin uygun görüp kabul edebileceğini iddia etmektedirler.[398] Bir odun parçasından sesin varlığıyla yokluğunun eşit olduğu bir ortamda eşitliğin sesin var olması lehine bozulup aniden bir sesinin çıkması mümkündür. Bu sesin etraftaki hayvanların ürküp kaçmalarına sebep olması halinde hayvanların sessizliği bozan bir sebebin var olduğunu tahayyül etmelerini Îcî, sesin varlığının imkânına değil hudûsuna bağlamaktadır. Hayvanlar, bu sesin hudûsuna sebep olan birisinin varlığını tahayyül ederler. Yoksa sesin çıkmasıyla çıkmamasının eşit ihtimale sahip olduğu ve sesin çıkmasını tercih eden birisinin olması gerektiğini tahayyül edemezler.[399]

Kelâmcılara göre mümkünün mâhiyeti varlıkla yokluğa nispeti eşit olması sebebi ile bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma özelliğini gösteremez. Mümkünün mâhiyetinin sahip olduğu en önemli özellik onun hem yoklukla hem de varlıkla nitelenmesini sağlamaktır. Onun müessire ihtiyaç duymasının sebebi de varlık ve yoklukla nitelenebiliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bazı kelâmcılar da hudûsla birlikte imkânın müessire muhtaç kılan illet olduğunu illeri sürmüşlerdir. Onlara göre bunların her birisi sebebe muhtaç kılan illetin cüzüdürler. Buna göre imkân, mümkünü illete muhtaç yapan illet görevini görürken hudûs ise imkânın illet olabilmesinin ve etki yapabilmesinin şartı olmaktadır. Bu nedenle onlara göre mümkünü müessire muhtaç kılan illetin tespitinde imkânla birlikte hudûsun dikkate alınması gerekmektedir. Onların imkânla birlikte hudûsu müessire muhtaç kılan illet olarak görmelerinin nedeni bu ikisinin birlikte olmasını kabullerinden kaynaklanmaktadır. Hudûsu hâriçte var olmak için müessire muhtaç kılan illet olarak gördüklerinden dolayı önce hudûs var olur ardın ikinci olarak muhtaçlık meydana

[398] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/710.
[399] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71.

gelir.[400]

Kelâmcılar, imkânın, mâhiyetle varlık arasında nispetin keyfiyeti olduğunu ve ihtiyaçtan sonra geldiğini bu nedenle; sebebe muhtaç kılan illet olamayacağını iddia etmişlerdir.[401] Kelâmcılara göre, imkân, varlığın mâhiyete nispetinin nasıl olduğunu belirlemektedir. Onlar imkânın varlıktan, varlık tesirden ve tesirin de ihtiyaçtan sonra geldiğini ifade etmişlerdir. Buna göre imkân birkaç mertebe sonra var olmaktadır. Bu nedenle; müessire ihtiyacın illeti olamaz. Teftâzânî'ye göre ister imkân ister hudûs üzerine akıl bir mülahazada bulunursa her ikisinin de müessire muhtaç yapan illet olduklarına hükmeder. O, bir şeyin imkân ve hudûs özelliğine sahip olmasını onun varlığa gelebilmek için illete ihtiyaç duymasının sebebi olduğunu ifade etmiştir. Mesela bir şeyin mekânda meydana gelmesinin illeti varlığa gelirken o şeyin mekânlı olmasıdır.[402] Sonuç olarak Teftâzânî, felsefecilerle kelâmcıların imkân ve hudûsla ilgili müessire muhtaç kılan illetin bu ikisinden hangisinin olduğu hususu ile ilgi delillerini ve itirazlarını serdettikten sonra bunların birbirlerinin fikirlerini geçersiz kılma çabalarının gereksiz olduğunu belirtir ve bu iki görüşün de kabul edilebileceğini söyler. Ancak imkânın müessire muhtaç kılan illet olduğunu iddia edenlerin delillerinin daha açık ve kabul edilmeye daha yakın olduğunu da ifade etmektedir. Yani Teftâzânî Sani'in ispatlanmasında imkân ve hudûs delillerinin ikisinin de kullanılmasında bir sakınca olmadığı kanaatini taşımaktadır. Buna benzer ifadeler Râzî'de de görüyoruz.

İmkânın sebebe muhtaç yapan illet olamayacağını savunanlar imkânı varlık ve yokluğa eşit konumda olmasını gerekçe göstererek şayet varlıkta müessire muhtaç yapan illet olarak kabul edilirse yoklukta da aynı şekilde görülmesi gerektiğini iddia ettiler. Îcî imkânın bu özelliğinden yola çıkılarak varlıkta müessire muhtaç yapan illet olmasına karşı çıkılmasını doğru bulmaz. Ona göre varlıkla yokluk arasında açık bir fark bulunmaktadır. O, varlık eser olmaya elverişli olduğunu ancak yokluk ise eser olmaya elverişli olmadığını belirtmiştir.[403] Îcî, Tanrı âlem ilişkisini ortaya koyarken imkân ve hudûstan birisinin tercih edilmesi hususunu çok önemsemez.

[400] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/712; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/489.
[401] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/490.
[402] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/490-491.
[403] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 72.

Onun dikkat çektiği ve vazgeçilmez bulduğu Allah'ın iradesine halel gelmemesi ve âlemin kâdim görülmemesidir. Yoksa bu kavramlardan hangisi ile yola çıkılmış bir önemi yoktur.

Teftâzânî, felsefecilerin, müessire muhtaç yapan illetin imkân olduğu hakkındaki görüşlerini şu şekilde zikretmiştir: Özü gereği ne varlığı ne yokluğu zorunlu olmayıp bunların her ikisine de eşit ihtimale sahip olan mümkünü yokluk öncelemiş olsun veya olmasın fark etmez. Akıl, onun üzerinde düşünüp bir değerlendirme yaptığında mümkünle ilgili olarak varlık yönünün tahakkuk etmesi veya yokluğun devam etmesi ihtimallerinden hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin bunun mümkünün dışında bir sebepten kaynaklandığı hükmüne varır. Bu konuda kelâmcılarla felsefeciler arasında bir ihtilaf yoktur. Ancak felsefeciler, hudûsu varlığın niteliği olarak görmektedirler ve genel bir kural olarak her zaman nitelik varlıktan sonra gelir. Çünkü herhangi bir şey var olmadan nitelenmesi imkânsızdır. Buna göre hudûs varlığın niteliğidir ve varlıktan sonra gelir. Onlara göre, sonra olan hudûsu yokluk öncelemiştir. Çünkü tesirin varlığı müessirin varlığından sonra olmak zorundadır. Müessir bulunmuyorsa etkiden bahsetmek mümkün değildir. O zaman hudûs mümkünün müessire ihtiyacından sonra var olur. Bu durumda hudûs, müessire ihtiyacın illeti mi, illetin cüzü mü yoksa illetin şartı mıdır? şeklindeki soruya felsefecilere göre bunlardan hangisi kabul edilirse edilsin bir şeyin varlığının mertebe olarak kendisinden sonra gelmesi şeklinde bir çelişki ile karşı karşıya kalınacaktır. Bu sebeple onlara göre mümkünü sebebe muhtaç yapan illet hudûs olmaz.[404]

Hudûsun müessire muhtaç kılan illet olamayacağını savunanların bir başka gerekçeleri ise hâdisin nefsü'l-emirde hudûsla nitelenmesinin muhtaçlıkla nitelenmesinden sonra olmasıdır. Onlar bulunuş sıralamasını şu şekilde tespit etmişlerdir: ''Hâdisin nefsü'l-emirde hudûsla nitelenmesi, nefsü'l-emirde varlıkla nitelenmesinden zât bakımından sonradır. Varlıkla nitelenmesi de aynı şekilde var etmeden sonradır. Var etme ise onun muhtaçlığından sonradır. Dolayısıyla hâdisin hudûsla nitelenmesi, onun muhtaçlıkla nitelenmesinin illeti olamaz.''[405]

İmkân özelliğinin müessire muhtaç yapan illet olduğunu iddia edenler,

[404] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/490.
[405] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/714.

imkânla hudûs arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadırlar: Onlara göre imkân, mâhiyet ve mutlak varlıktan sonra gelmektedir. Ancak onlar imkânın, mâhiyetin mevcûdiyet kazanmasından sonra olmadığını belirtmişlerdir. Bilakis imkânın, mâhiyetin mevcûdiyet elde etmesinden önce olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple mâhiyet ve mâhiyetin varlığı, daha varlık vasfı almadan imkân özelliğini elde etmektedir. Bu nedenle onlar mâhiyetin hudûsla nitelenmesinin mâhiyet varlığa geldikten sonra vuku bulduğunu savunmuşlardır.[406]

Sonuç olarak düşünürler var olanların tasnifinin bir tarafında hem varlığı hem de zorunluluğu zâtının gereği olan diğer tarafında ise yokluğu zorunlu olanın var olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Mümkün ise bu ikisinin arasında ara bir durum olup ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olandır. Fakat mümkünün sahip olduğu varlık ve yokluğunun eşitlik durumu kendi zâtının gereği değildir. Aksi durumda bu eşitlik hâli hiç bozulmayacaktır. Buna göre imkân, vücûb ve imtin'a kavramları bağlamında âlem inceleme konusu yapılırsa varlığı ve yokluğunun zorunlu olmadığını tespit ederiz; bu da âlemin ancak imkanla nitelenebileceğini gösterir. Ancak âlem ve içindeki unsurlar hâli hazırda bilfiil mevcût oldukları için bir başkasından zorunluluk elde ettikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Varlıkların birbirlerinden zorunluluk almada teselsül veya kısır döngünün imkânsızlığı esasına bağlı kalındığında varlığı kendisinin gereği olan ''bir'' zorunlu varlığın diğer bir ifade ile Tanrı'nın var olduğu tespitine varılmaktadır. Buna göre felsefeciler Tanrı'nın varlığının tespitinde kelâmcıların tercih ettiği hudûs üzerinden değil de aklın bedîhî kabul ettiği kavramların tahlili ile tespit etmeye çalışılmıştır.[407]

2.2.8. Bekâ Meselesinde İmkân ve Hudûs

Kelâmcıların ekseriyeti, âlemin hiçbir bulunuşa sahip olmadan yokluktan yaratıldığı görüşünü savunmaktadırlar. Onlara göre Allah'ın bilgisinde bir bulunuşa sahip olanın nesneye dönüştürülmesi için herhangi cisme ve cisimsel unsura gerek bulunmamaktadır. Bu nedenle Allah, öncesinde yokluk bulunan ve herhangi bir mevcûdiyete sahip olmayanı var etmeye kadirdir. Felsefecilere göre yokluğun âlemin varlığını öncelediği kabul edilmesi hâlinde Tanrı'nın yokluğa nasıl sebep olduğuyla

[406] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 73; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/716.
[407] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 71-74; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/716-718*;* Kaya, ''İmkân Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/652-653.

ilgili tespit yapılamaz. Çünkü onlara göre varlıkla yokluk çelişik durumlardır. Bunlar birbirlerine dönüşemezler. Onlara göre âlemin hadis ve sonradan varlığa geldiği kabul edilmesi hâlinde bu hadisliğin nasıl gerçekleştiği? Âlemi var eden Tanrı neden daha önce değil de var olduğu zamanda varlığa getirmiştir? gibi cevaplanması imkânsız bazı soruları beraberinde getirmektedir. Bu sebeple onlara göre Tanrı mucib bi'z-zat ve kâdim olduğu için O'ndan zamansal başlangıcı olan hadis varlıklar sadır olamaz. Kelâmcılara göre ise, Tanrı âlem ilişkisi ve Tanrı'nın âlemi yaratması zamansal bir önceleme ile gerçekleşmektedir. O, yaratılmış olan her şeyden farklıdır (muhâlefetün-li'l-havadis) ve O'nun yarattığı âlem kâdim olamaz. Felsefeciler ise Tanrı ile âlem arasında zamanda bir öncelik ve sonralık değil de zâtî bir öncelik ve sonralık ilişkisinin olduğunu savunmaktadırlar. Bu sebeple kelâmcılar Tanrı'nın varlığını ispatlamak için yoktan var etme ve zamansal önceliği temel alan hudûs delilini kullanırken felsefeciler ise zâtî önceliği esas alan imkân mefhumundan hareketle Tanrı'nın ispatlanmasının daha güvenilir ve doğru olduğunu ifade etmişlerdir. Kelâmcıların, yaratmaktan kastettikleri bir şeyi mevcût ve ''şey'' yapmakken felsefeciler ise nesneler yoklukta şey olduklarından bu şey'iyyetlerinin yaratılmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre her şey yaratılmadan önce kendinde belirli olan bir hakikati bulunmaktadır. Yani âlem yaratılmadan önce kendinde bir belirlenime, ayrışmaya ve sübûta sahiptir.

Kelâmcılara göre, hâdis varlık ezelde var olamaz. Onlara göre hâdis varlığın ezelde var olduğu iddiası onların ezelî olmasına imkân verecektir. Oysa hâdis olanın ezeli olması mümkün değildir. Kelâmcılar hâdis varlığın ezelde değil ebedde[408] mümkün niteliğini kazandığını savunmuşlardır. Buna göre imkân niteliği felsefecilerin iddia ettiklerinin aksine sonradan sabit olmasından dolayı kâdim değildir. Bir şeyin imkânı onun zorunlu özelliği değildir. Ezelde âlemin ve günlük hâdiselerin bilgi dışında bir varlıkları bulunmadığından herhangi bir failin etkisine açık olduğu iddia edilemez. Aksi hâlde âlemin kâdimliği problemiyle karşı karşıya kalınacaktır. Allah'ın âlemin fâili olması ebedde mümkün hâle gelmiştir. Kelâmcılara göre makdûr olan mümkün ezelde makdûr değildi, âlemin var olmasıyla

[408]''Ebed'' olarak tercüme edilen kelime, "lâ yezâl" kelimesinin karşılığıdır. Lâ yezâl tabiri ezelin karşıtıdır ve ebedi ifade etmektedir. Metinde Lâ yezâlın ifade ettiği anlam ise mümkün, ezelden başlanarak geçmişi kapsayan sonsuz bir şekilde imkânla nitelenmezken daha sonra imkân niteliğini aldığı süreden başlanarak ileriye doğru devam eden sonunu gelmeyen şekilde mümkün niteliğine sahip olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/944.

birlikte ebedde mümkün makdûr olmuştur. Şayet mevcûdun makdûr olduğu kabul edilirse var olanın tekrar var edilmesi çelişkisi yaşanacaktır. Onlara göre hudûsu anında ve kâdirden varlık elde ettiği esnada makdûrluk imkânından bahsedilebilir. Buna göre herhangi şeyin sahip olduğu imkânı, o şey mevcût olduktan sonra yok olur. Şayet imkân zâtî özelliklerden olsaydı yok olmazdı.[409]

Îcî; zorunlu, imkân, imkasız, kıdem, hudûs, mevsûfluk, taayyün, süreklilik ve birlik türü mefhumların itibârî olmaları sebebiyle dış dünyada fertlerinin bulumadığını belirtmiştir. Îcî, hudûsun dış dünyada ferdinin olması halinde bunun hadis olacağını ve her hadisin hudûsunun olması gereğinden teselsül olacağını ileri sürmüştür.[410] Îcî zorunlu ve hudûs hangi gerekçeler ile itibârî ise imkânın da aynı gerekçelerden dolayı itibârî olduğunu ifade etmiştir. Ona göre mümkünün imkânı kendisinden öncedir ve subuti bir sıfat değildir.[411] Îcî'ye göre imakanın hadis olduğu kabul edilirse ya teselsül meydana gelecektir ya da -yukarıda imkânın illeti olmadığı belirtildi- hadis imkân yaratıcısı olmadan var olduğu iddia edilmiş olur.[412] İmkân mümkünün zâtî özelliği olup mümkün imkândan yoksun kalamaz. Aksi düşünülmesi mümkünü ya zorunlu ya da imkânsız yapar. O, bu sıfatların mevsuflarından önce olmaları gerektiğini savunmuştur.[413] Îcî'nin görüşlerinin bütünlüğünden itibârî şeylerin var olmaları için illete muhtaç olmadığı sonucu çıkarılabilir.

Filozoflar imkân sıfatını varlığa ait bir anlam olarak gördüklerinden onun var olan bir şeyle taşınabileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre mevcût mümkünler daha var olmadan önce de mümkün olduklarından yoklukta (haricî dünyada var olmadan) imkânlarını taşıyan bir şeye ihtiyaç duyacaklardır. Henüz haricî âlemde bireysel olarak varlık elde etmemiş bir mevcûdun zâtına ait imkânın taşıyıcısı olması imkânsızdır. Bu durumda imkânın taşıyıcı mahâlli, kendisini başka bir maddenin öncelemediği bir maddedir. Suret ezeli olduğundan onula kaim olan madde de ezelidir. Yani sonuç olarak âlem ezelidir.[414]

Felsefecilere göre imkân özelliği ezelidir ve bu ezelinin imkânından başka bir

[409] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 74; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/724.
[410] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68.
[411] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 69.
[412] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 74.
[413] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 69.
[414] Altaş, ''Hudus Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, 2/596.

şeydir. İmkânın ezeli olmasıyla ezelinin imkânı arasında bir gerektirme ilişkisi yoktur. Zira onlar imkânın ezelde sabit olduğunu söylemeleri ile ezel, imkânın zarfı hâline gelir. Buna göre bir şeyin imkânının ezeli olması demek sürekli olarak imkânla nitelenmesi anlamına gelmektedir. Yani imkânının kesintiye uğradığı veya olmadığı zamanın olmaması demektir. İmkânın mümkün mâhiyetin gereği olması, mümkünün sürekli olarak imkânla nitelenmesini gerektirmektedir. Onlara göre Tanrı'nın hem âlemin hem de günlük olayların fâili olmasının ispatı ancak imkân üzerinden tespit edilebilir. Çünkü Tanrı'nın âlemin fâili olduğu imkân üzerinden tespit edildiğinde salt yoklukta âlemin var olmaya nasıl başladığı sorunuyla yüzleşilmez.[415] Bu sebeple meşşâî filozoflar ezeli olarak varlık sahibi olandan aynı şekilde ezeli olarak varlık sahibi olanın kendisi aracılığıyla sudûr edeceği bir ilkeyi ortaya atmışlardır. Bu ilkeyi benimsemelerinden dolayı ezeli olandan sonradan varlık kazananın meydana gelebileceğini kabul etmemişlerdir. Onlara göre âlemin hâdis olduğu kabul edilmesi hâlinde âlemi bir yokluğun öncelemesi gerekecektir. Bu takdirde âlemin yokluğu esnasında Allah'ın fiil ve kudret sahibi olup olmadığı tartışması çıkacaktır. Filozoflar Allah'ın fiilinin ve kudretinin olmadığı hiçbir an kabul etmediklerinden âlemin zamansal yokluğunu da kabul etmemişlerdir.[416] Yani onlar Allah'ın zâtında değişim ve sonradan olmayı kabul etmediklerinden O'nun fiili olan âlemin de hâdis olmadığını; bilakis ezeli olduğunu savunmuşlardır.

Filozofların âlemin ezeli olduğu ile ilgili görüşlerini eleştiren kelâmcılar bu eleştirilerini daha çok Allah'ın iradesini savunarak yapmışlardır. Onlara göre Allah iradesi ile şartları birbirine benzeyen, var olma imkânı aynı olan şeylerden herhangi birini neden ve amaç olmadan tercih eder ve mutlak irade sahibi olmasının anlamı da budur.[417] Yani ilahî irade aklın imkânsız gördüğü şeylerin dışında her şeyin Tanrı tarafınfan belirlenebilmesi anlamına gelmektedir.[418] Onlar, cisimleri mütecânis olarak kabul ettiklerinden belli bir sıfatın belli bir tabiata gelmesini muhtâr iradeye

[415] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/72; Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem olarak İmkân*, 223.
[416] Bayram Ali Çetinkaya, ''Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Toluluk Olarak İhvan-ı Safâ'' *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1/226-227.
[417] Çetinkaya ''Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Toluluk Olarak İhvan-ı Safâ'', *İslâm Felsefesi Tarih*, 1/226-228.
[418] Ömer Türker, ''Hâlk Teorisi'' (Yoktan Yaratma), *İslam Düşüncesinde Teoriler, metafizik, Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar,* Ömer Türker ed. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/369.

sahip birsinin tercihi ile gerçekleşebileceğini belirtmişlerdir.[419] Kelâmcılara göre felsefeciler âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğunu delillendirememişlerdir. Onlara göre felsefecilerin ‘‘ezelî olan bir varlıktan hâdis bir varlık çıkamaz’’ temel iddialarının tutarlı olarak savunulmasının imkânı yoktur. Çünkü felsefeciler, kâdim varlıktan hâdis varlığın var olamayacağını iddia ederlerse hâdis varlıkların varlığa gelmesinde teselsülü kabul etmeleri gerekecektir. Şayet teselsülü kabul edilirse olay ve olguların nihayet itibârîyle kendisine dayandığı bir yaratıcının varlığı imkânsız olacağı için Allah'ın varlığını delillendirmenin imkânı kalmaz.[420]

Teselsül ve nedenselliğe karşı olan kelâmcılar, geliştirip savundukları hudûs teorisi ile esas aldıkları temel ilke haricî dünyada mervcudiyet kazanmış, bilfiil varlığa sahip şeylerin sonsuz dizi şeklinde birbirlerinin varlık sebebi olamayacağıdır. Böylece bu teorinin sonucunda hem âlemde bilfiil gerçekliği olan varlıkların sonsuz bir şekilde geriye gitmelerinin hem de olay ve olguların sonsuz şekilde birbirlerinin varlık nedeni olduğu iddiasını reddetmişlerdir. Onlar, Allah'la âlem ilişkisini ve âlemin kendi içindeki işleyişini geliştirdikleri adet teorisi ile açıklığa kavuşturmuşlardır. [421]

Teftâzânî bir şeyin varlığında yetkin fâil olanın bazen başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın onun bekasında da müessir olacağını ifade etmektedir. Buna delil olarak güneşin kendisine mukâbil şeyi aydınlatması ve ikinci zamanda da aydınlığın devamına etki etmesi örneğini göstermiştir. Teftâzânî bazen de şeyin bekasında müessirin dışında başka şeye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Buna göre o şeyin hudûs ile bekasının illetleri farklı olurlar. Bunlara örnek olarak ateşin yanmayı sağlaması için yanacak şeye dokunması, ancak yanmanın bekası için temasın devam etmesi ve sebeplerin de peş peşe gelmesi gösterilebilir.[422]

Sonuç itibariyle Îcî mevcûda gelenin ikinci anda da illete ihtiyaç duyduğunu ve bu illete ihtiyacın da imkân üzerinden ortaya konulabileceğini savunmuştur. Çünkü illete ihtiyacın hudûs üzerinden tespit edilebileceğini savunanlar mevcûda

[419]Altaş, ‘‘Hudus Teorisi’’, *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, 2/595.
[420] Çetinkaya ‘‘Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Toluluk Olarak İhvan-ı Safâ’’, *İslâm Felsefesi Tarih,* 1/226-228.
[421]Altaş, ‘‘Hudus Teorisi’’, *İslam Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, 2/590.
[422] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/86.

gelenin ikinci anda varlığını sürdürebilmesindeki illete ihtiyacın imkân teorisi üzerinden ortaya konulamayacağını savunmuşlardır. Onlara göre imkân teorisi mevcûda gelenin ilk andaki var oluşunun illete ihtiyacını açıklayabilir. Îcî'ye göre ise imkân teorsi ilk andaki var oluşun ve ikinci andaki var oluşun illtte ihtiyaç için yeterli bir zemin sağlar.

2.3. Mümteni‘

‘‘Akıl, bir şeyin var oluş (vücûd) kavramıyla münasebeti hakkında üç türlü hüküm verebilir: Vücûb, imkân, mümteni‘.’’[423] İbn Sînâ önermelerin bütünün vâcib, mümkün ve mümteni‘ şeklinde olumluluk ve olumsuzluğu ifade eden üç hâlinin bulunduğunu belirtmektedir.[424] Buna göre zâtî niteliklere sahip olanlar ya Vâcib li-zâtîhî olurlar ya da mümteni‘-li-zâtîhî olurlar. Varlığın yüklem olarak bulunuşu zâta nispetle mevcûdiyeti imkânsızsa bu mümteni‘dir.[425] Mümteni‘nin yokluğunun zorunlu olması zâtından kaynaklanmaktadır. Örneğin dört sayısının tek olamaması zâtının bir gereğidir.[426] Zorunlu, imkân ve mümteni‘ iki yönden ele alınmaktadır. Birincisi, bunların hâriçte olana ilişerek mevcût olmalarıdır. İkincisi ise hâriçte bir mevcûdiyet olmadan zorunlu, imkân ve mümteni‘ mefhumlarının var olmalarıdır. İnsan katiptir ve Vâcibü'l-vücûd bütün kayıtlardan müsteğnidir. İnsanın mâhiyetinin katipliği alması ve Vâcibü'l-vücûd'un müstağni olması önermelerinin konu yüklem ilişkisi mâhiyetleri gereği midir? Yoksa bunların hâriçteki varlık durumlarından mı kendilerine ilişmiştir? şeklinde sorulan sorulara, Îcî zorunlu, imkân ve mümteni‘ hükümlerinin varlığın hâriçteki varlığına iliştiğini ve mâhiyetin gereği olmadığını ifade ederken Teftâzânî bunların varlığa mâhiyetleri gereği iliştiğini ve bu özellikleri alanın zâtından kaynaklandığını ileri sürmektedir.

Hillî'ye göre zorunluluk ifadesi hem mümteni‘ hem de vücûb hükümlerini kapsamaktadır. Çünkü mümteni‘ yokluğu zorunlu olandır. Vücûb ise varlığı zorunlu olandır. Bu sebeple her ikisi için de zorunluk hükmü verilebilmektedir. Ancak vücûb icabı (olumluluğu) mümteni‘ ise selbi ifade etmektedir. Yani her ikisi de zorunlulukla

[423] İlyas Üzüm, ‘‘Hüküm’’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ocak 2022); Hillî, *Keşfü'l merâd fî şerhi tecrîdi'l ittikâd (Tecrîdü'l-kelâm)*, 28.
[424] İbn Sînâ, *İşaretler ve tembihler,* thk. Müctebâ er-Râzî, (Tahran: Müessesetu Bostanu Kitap, 1972/1392), 1/87.
[425] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/460.
[426] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68.

nitelenmektedir. Hatta o, Vücibu'l vücûd denildiğinde yokluğunun imkânsız olması; imtinâ'il vücûd denildiğinde ise varlığı imkânsız olması açısından her ikisinin birbirlerine tekabül yönünden yüklenebildiğini ifade etmektedir. Ancak vücûb varlığı zorunlu olurken mümteni' ise yokluğu zorunlu olmaktadır. Buna göre ikisinin birbirlerinden farklılaştıkları nokta selp ve icap yönleridir.[427]

2.3.1. Mümteni'nın Tanımı

Mümteni' yokluğa nispet edilmesi zorunlu olana denir.[428] Yokluğu zorunlu olandır veya varlığı mümkün olmayandır.[429] Yok olandır. Varlığa sahip olduğu düşünüldüğünde zihin çelişkili bir duruma düşer.[430] İbn Sînâ'nın mümteni'i varlığı imkânsız veya yokluğu vâcib olan şeklindeki tanımı diğer bütün tanımlara kaynaklık etmiş olması güçlü bir ihtimaldir.[431] Muhâl" veya "müstahîl" şeklinde de ifade edilen mümteni', yok olması zâtından kaynaklanan veya var olma ihtimali bulunmayandır. Örneğin Allah'ın yokluğu imkânsızdır; dört sayısının tek olması mümteni'dir. Mümteni'nin en bariz özelliği hiçbir şekilde var olma imkânının olmamasıdır. Mantıkta ise "konunun özü itibârîyle yokluğunu gerektirmesi" anlamında kullanılır.[432] Yani imkânsızı ifade etmek için ''müstahil, mümteni' ve muhâl'' kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Genel anlamda bu üç kavram birbirlerinin yerine kullanılabiliyorken ancak bir kısım kelâmcı, mümteni' mefhumunun zihnî bir bulunuşa sahip olduğunu ifade ederek diğer iki kavramdan farklı olduğunu belirtmişlerdir.[433] Bu sebeple vâcib ve mümkün ile ilgili hükümler ontolojik açıdan doğrudan ele alınırken, müstahîl ile ilgili hükümler dolaylı bir şekilde inceleme konusu yapılmıştır.[434] Müslüman kelâmcıların erken dönemde mümteni' problemini tartıştıkları tespit edilebilir. Bu tartışma ilk olarak Mu'tezili âlimler tarafında Allah'ın zulüm yapmaya ve yalan söylemeye güç yetirip yetirmediği hususu ile başlamıştır. Bu tartışmanın önemli noktası kimilerinin Allah'ın bu tür şeylere güç yetiremediğini iddia ederken kimileri ise Allah için güç yetirememenin

[427] Hillî, *Keşfü'l merâd fî şerhi tecrîdi'l ittikâd (Tecrîdü'l-kelâm)*, 31.
[428] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 158.
[429] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/458.
[430] Türker, ''Mâhiyet'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/678.
[431] İbn Sînâ**,** *el-Şifâ el-İlâhiyyat,* thk. Ebu Kanvati ve Said Zayed, 35.
[432] Üzüm İlyas, ''Hüküm'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Ocak 2022)
[433] Ahmet Çelik, ''Kelâm'da Muhâlin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış'', *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (Eylül 2016), 475.
[434] Çelik, ''Kelâm'da Muhâlin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış, 461; Bayraktar, ''Davud el- Kayseri'nin Aşkın Felsefesi'' *İslâm Felsefesi Tarihi*, 2/406.

düşünülemeyeceğini belirtmişlerdir.

2.3.2. İmtinâ'nın Salt Zihnî Olması

Mümteni' ile ilgi önemli tartışmalardan birisi de bunların zihin dışında bir mevcûdiyeti ve dayanağının olup olmadığıyla ilgilidir. Yani mümteni' maddeye dayanmakta mıdır? Tümel bir kavram olan mümteni'nin hâriçte bir karşılığı ve mevcûdiyeti var mıdır? Acaba mümteni' dayanacağı hâriçte bir varlığa ihtiyaç duymayan aklî bir hüküm olarak mı kabul edilmelidir? Ve eğer varlığı zihinde ise nasıl bir bulunuşa sahiptir?

Îcî'ye göre mümteni' hâriçte varlığı imkânsız olmasından dolayı itibâridir ve dış dünyada bir bulunuşa sahip değildir. Çünkü hâriçte bir varlığa sahip olan her şeyin ya mümkün ya da zorunlu olması gerekmektedir. Mümteni'nin varlığı mümkün ve zorunlu olmadığına göre hâriçte bir bulunuşa sahip olduğu söylenemez.[435] Sonuç olarak, mümteni'il vücûd haricî dünyada varlığı tasavvur edilemeyendir. Mümteni'in bulunuş yeri zihindir, burada ayırt edilip bazı yönleri ile bilgiye konu olmaktadır. Zihinde bulunması, ayırt edilmesi ve bazı yönlerden bilinmesi haricî dünyada bir varlığa sahip olduğunu göstermez

Gazali, mümteni'nin hâriçte bir mahallinin olduğu kabul edilirse bunun mümteni'nin imkânsızlığı olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre zâtı itibârîyle mümteni'nin bir bulunuşa sahip olduğunu ifade etmek kendi içinde çelişkili bir ifadedir. Çünkü hem var olmasının imkânsız hem de bir varlığa sahip olduğunu söylemek aynı anda çelişkili iki durumunun beraber olmasını kabul etmek anlamına gelecektir. Bu sebeple mümteni'nin dayanıp varlık kazanacağı bir madde bulunmamaktadır. Buna göre mümteni'nin hâriçte bir bulunuşa sahip olması imkânsızdır.[436]

İmkânsız olanı ifade etmek için mümteni' ile birlikte muhâl kavramı da kullanılmaktadır. Ancak bu iki kavram arasında bir farklılık bulunmaktadır. Muhâl kavramı kullanıldığında hem var olması hem de zihnen tasavvuru da mümkün olmayan şey kastedilirken mümteni' ile var olması imkânsız olmasına rağmen zihnen tasavvur edilmesinde bir imkânsızlık bulunmayan şeyler kastedilmektedir. Örneğin

[435] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 68.
[436] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 121-124.

denizin cıvaya dönüşmesi imkânsızken bunu tasavvur etmek mümkündür. Ancak aynı anda bir cismin iki yerde bulunması hem mümkün değildir hem de tasavvur edilmesi de imkânsızdır.

2.3.3. Mümteni'nin Yokluğu İtibâriyle İllete İhtiyaç Duymaması

Îcî'ye göre, âlemdeki herhangi bir şeyin bulunuşu ile ilgili İslâm düşünce geleneğinde iki temel görüş bulunmaktadır. Birincisi Ehl-i sünnet kelâmcılarının ileri sürdüğü görüş olan âlemdeki şeyler yaratılmadan önce herhangi belirlenime ve sübûte sahip değildir. Bunlar Allah tarafından mutlak yokluktan (lâ min şey'in) yaratılmıştır. İkincisi, âlem ve içindeki her şey hâriçte varlık kazanmadan önce kendinde bir belirlenime ve sübûte (şey) sahiptir. Bu son görüşü ise genel anlamda bazı Mu'tezilî âlimler ve İslâm filozofları savunmaktadırlar.[437]

Düşünürler ma'dûmu varlığı mümkün olan ve varlığı mükün olmayan (mümteni') kısımlarına ayırmışlardır. Varlığı mümkün olmayan (mümteni') ma'dûmun, zât ve ayın olmadığı konusunda düşünürler arasında fikir birliği bulunmaktadır.[438] Mümkün ma'dûm konusunda ise âlim farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Îcî, Eş'arî kelâmcıların kahır ekseriyetinin hem mümkün hem de mümkün olmayan (mümteni') m'dumun yoklukta zât ve ayın olmadıklarını savunduklarını ileri sürmüştür. Çünkü onlar varlıkla ilgili olarak hakikatının dışında bir varlığının olduğunu kabul etmezler. Eş'arîlere göre mâhiyetin yoklukta zât ve ayın olduğunun kabul edilmesi bir şey için hem mevcût hem de ma'dûm olduğu anlamına gelecektir. Buna göre Eş'arîler iki çeşit ma'dûmun da özünde şey olmadığını savunmaktadırlar. Bu sebeple varlığı mümkün olmayan (mümteni') ma'dûmun illete ihtiyaç duyduğundan bahsedilemez.[439] Her tür ma'dûmun şey olmadığını savunanlara göre her ne kadar ''Allah her şeyi bilir'' Mu'tezile ye göre şey olan ma'dûmu da bilir demekle O'nun ilmine halel gelmemiş olsada bunun yanında Allah'la birlikte başka ezeli varlıkların olduğu iddia edilmiş olur.

İkinci görüş sahipleri olan Basra Mu'tezile'sinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö.

[437] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 53-57.
[438] Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din,* 3/379-387; Cemalüddîn el-Hasan (el-Hüsyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hilli, *Nihâyetü'l Merâmfî ilmi'l Kelâm,* thk. Fadıl İrfan, (Kum: Metebetü-t-tevhid, 1430/2008), 1/52-53.
[439] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 53-54; Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Alayışı*,77-78.

303/916, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933, Şahhâm (ö.270/883) ve ona tabi olanlar, âlemin mutlak yokluktan yaratılmasını izah etmeyi imkânsız gördüklerinden, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinin mutlak yokluğa yönelmeyeceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre bilgiye, iradeye ve kudrete konu olan cevher ve arazlar hâriçte varlık kazanmadan önce yoklukta da bir belirlenime, sübûte ve ayrışmaya sahip zâtlardır. Buna göre yoklukta ayrışmış, sübûte sahip olan zâtlar hâriçte şeydirler ve bunlar var olmak için hiçbir şekilde Tanrı'nın tesirine konu olmazlar.[440] Yani yokluk hâlindeki şey'iyyetleri Tanrı'ya dayanmaz. Mâ'dûmun kendinde şey olduğunu kabul edenlere göre cevher ve arazlardan meydana gelen mümkün mâ'dumlar Tanrı'nın yaratmasına konu olmadan önce kendisine özgü ve her birini neyse o yapan zât sıfatları sebebiyle hâriçte yokluk hâlinde bir sübûta sahiptirler.[441] Buna göre mümkün ma'dûm yokluk hâlinde bir illetin tesirine konu olamaz. Mâ'dûm yaratılmadan önce şey olduğunu savunanlara göre bunun aksinin iddia edilmesi mevcûtların yaratılmadan önceki hallerinin mutlak yokluk olarak belirlenmiş olur. Buna göre bunların yoklukta Allah'ın bilgisinde bulunmamaları; hâriçte varlık kazandıktan sonra bilgisine konu olmaları ve O'nun bilgisinde değişikliğin olduğu kabul edilmesine yol açar.

Zât sıfatı, bazı Mu'tezilî âlimlere göre mevcûdun özelliği olduğu gibi ma'dûmun da niteliği durumundadır. Fakat bu zâtlık niteliği var ile yok arasında ara bir durum olduğu için hâl olarak isimlendirilmektedir. İşte ne varlıkla ne de yoklukla nitelenemeyen hâl, Allah'ın yaratmasına konu olmadığı gibi bir başka fâilin de tesiri olmadan yoklukta da varlıkta da zât için bir sübûta sahiptir.

Buna göre ma'dûmun şey olduğunu kabul edenler, varlıkla zâtın farklı olduğunu ve ma'dûmlar mevcût olmadan önce zât, hakikat ve ayn olduklarını ifade etmişlerdir. Onlara göre ma'dûmun şey'iyyetinde herhangi bir fâilin etkisi yoktur; ancak fâilin etkisi bunlara varlık sıfatı verilirken vuku bulmaktadır.[442] Mu'tezile'nin

[440]Ebû Mansûr Abulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak,* thk. Lücnetu İhyâî Turâsi'l Arabî, (Beyrut: Dâru'l Afakı'l Cedide, 1402/1982), 95-97; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din,* 3/ 387; Muhammet Ali Koca, ''M'adumun Şey'iyyeti Teorisi'' *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, ed. Türker Ömer (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/615; Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Alayışı*,71-86.

[441]Hilli, *Nihâyetü'l Merâmfi ilmi'l Kelâm,* 1/54-55: Ahmet Bardak, *Sa'duddîn Teftâzânî'nin Kozmoloji Alayaşı (Dakiku'l-Kelâm)*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 51-53.

[442] Koca, *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik,* 2/624.

geliştirdiği ve literatüre kazandırdığı sübût kavramı yeni bir varlık düzeyini ifade etmektedir. Bu sübût düzeyi mevcûd kavramının ifade ettiği varlık düzeyinden daha genel ve kapsamlıdır. Çünkü ister varlıkla nitelensin ister nitelenmesin zihinde ayrışmaya, belirlenime ve bağımsız bir zâta sahip olan sübûtla nitelenmektedir.

Îcî, mümkün ma'dûmun yokluk halinde ayrışıp ayrışmamasının kabul ve reddinin zihnî varlığı kabul ve redle ilişkili olduğunu belirtmiştir. Çünkü nasıl zihnî varlığın kabulü akılda gerçekleşiyorsa aynı şekilde ma'dûmun ayrışması da akılda gerçekleşmektedir. Ma'dûmların hâriçte bir mevcudiyetleri olmadığından dışta bir şeyle nitelenme imkânları yoktur. Bu sebeple Îcî mümkün ma'dûmlar için akılda bir ayrışmanın kabul edilmesinin sakıncası olmadığını ifade etmiştir.[443]

Her iki âdemîn[444] salt yokluk oldukları, bunların bir sübûte sahip olmadıkları ve dolayısıyla salt yoklukta eser ve müessir bulunamayacağını iddia edenlere karşı Teftâzânî yokluğun illet ve mab'lûl için bir izâfet olduğunu ve bu sebeple yokluk hâlinde illet, kendisine ihtiyaç duyulan; ma'lûl ise ihtiyaç duyan olmasında bir imkânsızlık bulunmadığını belirtmektedir. Teftâzânî, mümkün, var olabilmek için illetinin varlığına yokluk halinde de illetinin yokluğuna ihtiyaç duyduğunu ve bu sebeple mümkünün varlık ve yokluk hâllerinin her ikisinin illeti oldğunu belirtmektedir. Buna göre illet var olunca ma'lûlün varlığı zorunlu olur; illet yok olunca ma'lûlün yokluğu zorunlu olur. Teftâzânî, hadisin yokluğunun fâilinin tesirin bütün yönlerinden olmamasına bağlar. Yani hadis varlık mevcûdiyet elde etmemişse fâilinin etkisinin bütün yönleriyle bulunmamasından kaynaklanmaktadır.[445]

Ma'dûmun şey olduğu teorisini kabul eden ekoller bu teori üzerinden, Allah'ın imkânsız olan şeyleri bilmesi, irade etmesi ve onlara güç yetirmesi mümkün mü? Allah'ın bir cevheri araz olarak bilmesi, irade etmesi ve ona güç yetirmesi mümkün mü? Şeklindeki sorulara olumsuz cevap vermiştir. Çünkü onlara göre ma'dûm zâtlar yoklukta Tanrı'nın etkisi olmaksızın müstakil bir belirlenime sahiptirler. Tanrı'nın bir cevherin araza dönüşmesindeki imkânsızlığı bildiği, irade ettiği ve ona güç yetirdiği kabul edilirse bir şeyin aynı anda hem cevher hem de araz

[443] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 53-54.
[444] Burada iki ademden kastedilen illet ve ma'lûlün yokluk hâlindeki durumlarıdır.
[445] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/85.

olması gerekecektir. Oysa bir şeyin hem cevher hem de araz olduğunu iddia etmek çelişik bir şeyi kabul etmek anlamına gelir.[446]

Sonuç olarak denilebilir ki Îcî, mümkün ma'dûmu mevcût olmayan malum şeklinde görmektedir. Buna göre o, mümkün ma'dûmu hâriçte bir varlığı bulnmayan ancak zihinde arışmaya sahip olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ma'dûmun hâriçte değilde zihinde ayrışmanın konusu olmasıyla Allah'ın dışında ezeli varlık sorunuyla karşılaşmanın önüne geçilmiş olur.

3. İLLET VE MA'LÛL

3.1. İllet ve Ma'lûl

İllet-ma'lûl ve sebep-müsebbep ilişkisi ve bu ilişkinin doğurduğu sonuçlar felsefe ve kelâm ilimlerinin erken dönem konularındandır. Mütefekkirlerin dikkatlerini bu konuya yöneltmesinin sebebi, âlemin varlığının illetine ulaşma arzusudur. Müslüman düşünürlerin çoğu Tanrı ile âlem ve onda meydana gelen şeyler arasında nedensel bir ilişki kurmuşlardır. Ancak bu ilişkinin zorunlu olup olmadığı hususunda felsefecilerle kelâmcılar arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Felsefeciler meydana gelen hadiselerin illetleri ile zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre sebebin sonucu doğrudan etkilediğini ve bu sebeple onlar Allah'ın iradesinin ve kudretinin kendisi tarafından tabiata yerleştirilen yasalarla sınırlandırıldığını savunmaktadırlar. Kelâmcılar ise âlemde olup biten her şeyin Allah'ın irade, kudret ve yaratmasıyla meydana geldiğini ve O'nun sürekli olarak irade ve kudreti ile âleme müdahâle ettiğini ifade etmişlerdir. Fakat felsefecilerin ifadesine göre sebeple müsebbep arasında ya da âlemle Tanrı arasında

[446] Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din*, 3/386-403; Koca, *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 2/629.

tespit edilen zorunluluk âlemden kaynaklanan bir zorunluluk değil de Tanrı'dan gelen bir zorunluluktur. Filozofların illet-ma'lûl ilişkisinin zorunlu olduğu görüşü beraberinde Tanrı'nın nedensel zorunlulukla fiil yaptığı anlamına gelen mûcib bizzat fikrini kabule götürmüştür. Onlara göre âlem ve âlemin içindekilerin var olma süreci, illet-ma'lûl ikilisinin ilişkisine işarettir. Filozofların Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullandıkları imkân delili[447] de Tanrı ile âlem arasındaki nedensel ilişkinin zorunluluğu temel alınarak inşa edilmiştir. Bu delil, illet zinciri sonsuz bir şekilde devam edemeyeceği ve âlemdeki şeylerin kısır döngüye neden olacak şekilde birbirlerinin illeti olamayacakları esasları üzerine bina edilmiştir. İlliyet nazaryesine göre illet ile ma'lûl arasındaki zorunlu ilişkisinden dolayı, illet mevcûtsa onun ma'lûlünün de zorunlu olarak hemen akabinde var olması gerekir. Ma'lûl illetinden gecikemez. Buna göre âlemin varlığı zamansal olarak Tanrı'dan sonra değildir. Âlem Tanrı'dan zât itibârîyle bir sonradanlığa sahiptir. Kelâmcıların mesafeli durduğu illet ve illiyet görüşü Râzî ve sonraki bazı mütefekkirler tarafından bu kavramlarda yapılan bazı tadilatlarla birlikte kelâmî meselelerde de yer edinmeye başladıkları görülmektedir.[448]

Îcî, mümkün şeyin varlığında başkasına muhtaç olduğu tasavvurunun zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre mümkünün varlık elde etmesinde başkasına muhtaç olduğu ile ilgili bilgiye sahip olmak için nazara ve istidlal yapmaya gerek yoktur. Çünkü kişi doğuştan bu bilgiyle birliktedir. Îcî, kedisinden önceki mütekaddimûn

[447] Bu delilde İbn Sînâ'nın çabası, insan aklının çok fazla girift ve çıkmaz yollara başvurmadan kendisinin var olması ile birlikte kendisinde mevcut olan kavramlar üzerinden tahliller yaparak yaratıcının tespit edilmesidir. Varlığı kendi kendisinden (Vâcibû'l Vücûd) olan bir zâtın varlığını delillendirmeyi amaçlayan imkân delilinin hareket noktası âlem ve âlemin içindeki bütün unsurların hepsinin hem var olması hem de yok olması eşit olup bunları mümkün varlıklar olduğu esası üzerine bina edilmiştir. Tanrı dışındaki her şeyin mümkünlüğü ortaya konulduktan sonra bunları meydana getiren varlığı kendisinden olan zorunlu bir varlığın bulunduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu delilin temel esası, mahsus âlemden ma'kul âleme diğer bir ifade ile hârici varlıktan zihni varlığa geçiş yapılmaktadır. Yani duyu organlarımızla hissettiğimiz mahsus âlemden hareketle bunların mümkün ve hâdis olduklarına karar vermekteyiz. Daha sonra tespit ettiğimiz bu hükmü duyu organlarımızla hissetmediğimiz ancak aklın bir tasavvurunun sonucu olan zihni varlığa teşmil etmekteyiz. Buna binaen her ma'lûlün bir illeti vardır. Bu illetler zincirinin sonsuz bir şekilde devam etmesi mümkün değildir. Buna göre bütün illetlerin kendisinde son bulduğu bir ilk illet bulunmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İsbat-i Vâcib), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Kozan Ofset, 1998), 137-139; Veysel Kaya, *Felsefe Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto, 2015), 112-113; Mahmut Kaya ''imkân'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (25 Şubat 2022).

[448] İbn Sînâ, *Kitâu'ş-Şifaâ metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2/10-12; Muhammet Fatih Kılıç, *''İlliyet Teorisi''*, *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, Ömer Türker ed. 3/1182; Topaloğlu-Çelebi. ''illet ve illiyet'' *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* 150-151; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi, Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 105-106.

gelenekten farklı davranarak şeyin varlığında muhtaç olduğu şeye illet; muhtaç olan şeye de ma‘lül ifadesini kullanmaktadır. Ona göre imkân hâlinde olan şey kendi kedisine varlık hâline veya fiili duruma gelemez. Buna göre şayet her şey imkân olsaydı hiçbir şey var olamazdı. O zaman zorunluluğu kendisinden olan, imkân hâlindekini varlık olarak öncelemektedir. Bu sebeple varlığında bir başkasına muhtaç olmayıp zorunlu olan, imkân hâlinde olanı önceliğine göre onların varlıklarının illetidir.[449]

Kuvve ve imkân özelliğine sahip olan şeylerin hadis olduğunu kabul eden kelâmcılar da bunların bir fâille fiili varlık durumuna geldikleri hususunda felsefecilerle paralel düşünürler. Ancak kelâmcılar, varlıkların dayandığı en son ilkenin ‘‘illet’’ şeklinde isimlendirilmesine karşı çıkarlar. Onların itirazlarının sebebine gelince, âlemin fâili için illet ifadesinin kullanılmasının sonuç itibârîyle illet olan Tanrı ile eseri olan âlem arasında zamansal bir önceliğin olmadığı ve bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğu görüşüne götüreceğini hesaba katmalarıdır.[450] Düşünce tarihinde illiyet nazaryesinin ve buna bağlı olarak kabul edilen illetin zorunlu olarak ma‘lülünü gerektirdiği anlayışının doğurduğu bir kısım sonuçlar olmuştur. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: 1-Fiilde bulunma yetkinliğine ulaşmış illetin fiilde bulunmasında gecikme ve ertelenme olamaz; çünkü onun için fiilde bulunmadığı bir an düşünülemez. Bu sebeple âlemin varlığı zamansal olarak Tanrı’dan sonra değildir.[451]

2- İllet bulunuyorsa zamanla ilgili herhangi bir gecikme olmadan ve araya bir fasıl girmeden ma‘lül var olmak zorundadır. Çünkü illet olduğu halde ma‘lül var olmazsa illet âtıl kabul edilmiş olur.[452]

3- İlletler arasında bir düzene bağlı olarak ilerleyen ve süreklilik arz eden bir sıralama düzeni bulunmaktadır. Bu düzenin bozulmasının imkânı yoktur. Birlik, basitlik ve zorunluluk hiyerarşik sırlaması buna örnek gösterilebilir.[453]

---

[449] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 71-73.
[450] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 76-78; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*,166; Kılıç, *‘‘İlliyet Teorisi’’, İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 3/1182.
[451] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*,166; Kılıç, *‘‘İlliyet Teorisi’’, İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 3/1182.
[452] İbn Sînâ, *Kitâu’ş-Şifaâ metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2/10-11.
[453] Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*,166-167.

4- Varlık sahibi cisimlerin bütününün madde, sûret, fâil ve gayi sebep şeklinde dört nedeni bulunmaktadır.

5- Madde, sûret, fâil ve gaye illetleri sonludurlar. Çünkü bi'l-fiil olan her şey sonludur. Ancak bi'l-kuvve olanların sonsuz olmaları mümkündür.[454]

3.1.1. İlletin Tanımı ve Mâhiyeti

İllet, sözlükte sebep, hastalık, zafiyet, mebde, bahane, gerekçe[455] vb. şeylerin sadır olmaları için kendisine ihtiyaç duydukları şey anlamlarına gelmektedir.[456] Terim olarak ise bir nesne veya olayın var olmasında hâriçten etki eden müessir;[457] Îcî'ye göre bir şeyin varlığı veya mâhiyeti itibârîyle bir başka şeye ihtiyaç duyması; ihtiyaç duyulan şey illettir; ihtiyaç sahibi olan ise ma'lüldür.[458] İlletin başka bir tanımı ise herhangi varlığın ya da olayın varlığına etki eden etken; bazı nesne, olay veya süreçlerin diğer nesne, olay ya da süreçlerin varlığına etki etmesi anlamlarında kullanılmaktadır. Yukarıdaki tanımlardan birisinde hâriçten etki etme ve müessir ibarelerinin kullanılması illeti sebep, şart, alâmet ve rükün gibi şeylerden farklı olduğunu gösterir.[459] Râzî ise illetle ilgili olarak, bir şeyin varlığında ve hakikatinde ihtiyaç duyduğu şey şeklinde bir tanım yapmıştır. Onun hakikatten kastettiği şeyin eşyanın mâhiyeti olması ihtimali bulunmaktadır. Yani eşyanın mâhiyetinin illetine işaret etmiş olabilir.[460] Fıkıh usulü terimi olarak illet, "bulunduğu yerde değişiklik yapan durum"[461]; ''hükmün meydana gelmesine etki eden şey''[462]; "hükmün amacını gerçekleştirdiği kabul edilen açık, faydayı amaçlayan ve süreklilik arz eden vasıf şeklinde tanımlanmıştır."[463] İlliyet teorisi her olayı sebep sonuç ilişkisi kapsamında

---

[454] Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din,* 3/424-426,428-432; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât,* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985). 31-32; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 166-167.

[455]Tehânevî "hudûs", *Mevsû'atu Keşşâfü ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, 2/1206-1207; Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât,* 31-32, 160-161; İbrahim Kâfi Dönmez, ''İllet'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Mayıs 2022).

[456] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/77.

[457] Cürcânî, *Kitabü't- Ta'rifât,* 31-32, 160.

[458] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 85.

[459] Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, (İstanbul: İz Yay., 2020), 20; Topaloğlu-Çelebi. ''illet ve illiyet'' *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 150-151.

[460] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/586.

[461] İbrahim Kâfi Dönmez, "*İllet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 23 Şubat 2022)

[462] Yıldız*, Kelâm Kozmolojisi, Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, 105.

[463] Tehânevî "İllet", *Mevsû'atu Keşşâfî ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm,* 2/1206-1215; Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât,* 159-161.

açıklamaktadır. Bu teoriyi savunanlar göre her sonucun mutlaka sebepleri bulunmaktadır ve sonuçlar ancak kendilerini meydana getiren sebeplerle açıklığa kavuşmaktadırlar.

İlliyet anlayışının ifade etmek istediği temel şey, âlemde meydana gelen her şeyin bir sebebinin olduğu, âlemde mevcût olan hiçbir şeyin sebepsiz olarak varlık elde edemediği ve sebepler zincirinin dışına hiçbir şeyin çıkamayacağı gerçeğidir. İlliyet düşüncesine göre sebepler zincirinin son hâlkası ilk illet olan Tanrı'dır.[464] Buna göre mevcûdatı birbirine bağlayan süreçlerin hepsi zorunludurlar ve bunun dışına çıkmanın imkânı bulunmamaktadır. İllet bulunduğunda illet olmanın bütün niteliklerine sahipse hemen akabinde araya zamana ait bir süreç girmeden ma'lûlünün var olmasını zorunlu kılmaktadır.[465] Bu teorideki Tanrı ve âlem ilişkisi illet ve ma'lûl ilişkisidir. Tanrı ma'lûlü olan âleme etki ederken kendisinden âleme yönelik sâdır olan fiiller iradî/ihtiyari şeklinde değil de zorunlu olarak meydana gelmektedir. Tanrı her açıdan tam ve mükemmel olduğu için sürekli olarak ma'lûlünü var kılar. Yani Tanrı'nın eserini var etmediği hiçbir zaman yoktur. Bu anlayış teorideki âlemin ezelîliğinin kabulüne işarettir. Çünkü bu teorideki illet ma'lûl anlayışının temel iddiası illetle eseri arasına hiçbir fasılanın girmemesidir. Buna göre Tanrı'ın nedensel etkinliği sürekli olunca âlem de sürekli olup kendisini bir zaman öncelememiştir.[466] Yani illiyet düşüncesine göre sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre sebep var olduğunda sonucunda var olması kaçınılmazdır ve aynı sebepler her zaman aynı sonuçları var ederler. Sebeple sonuç arasındaki ilişki zorunlu olunca sebebin varlığını sonuç olmaksızın düşünmek mümkün değildir. Buna göre her sebep var olduğunda sonuç da var olmak zorundadır. Evrende görülen zorunlu ve küllî kanunlar ancak illiyet teorisi muvacehesinde izah edilebilir.

Tanrı-âlem ilişkisi veya illet ma'lûl münasebeti ile ilgili genel anlamda üç görüşün olduğunu tespit etmek mümkündür. Ancak bu tasnifin içinde kendi mezhebinin görüşünden farklı değerlendirmelere sahip düşünce insanları bulunmaktadır. Bu bölümleme genel bir çerçevedir. Ayrıca dehrîlerin fizik alanın

[464] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 85-86.
[465] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 89-91.
[466] Kılıç, ''İlliyet Teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 3/1183-1184.

dışında metafizik bir alan kabul etmeme iddiaları dışında onların görüşü ile felsefecilerin görüşü arasında çok önemli bir fark olmadığından derhrîler için de ayrı bir tasnife gidilmemiştir.

1-Filozofların görüşleri: Onlara göre olay ve olgular arasında sebep-sonuç ilişkisinin varlığı ve bunlar arasında zorunlu bir bağlantının olması gerektiğini kabul etmek bilim ve felsefenin vazgeçemeyeceği iddialarındandır.[467] Filozoflara göre cisimler sahip oldukları özellikler itibârîyle her birisi maddesinde taşıdığı tabiatları gereği bir şeylerin illeti olurlar. Her cisim kendisinde bulunan güçle bazı eserlerin ya da fiillerin meydana gelmesine zorunlu olarak sebep olmaktadır.[468] Filozoflar, etkide bulunan şeyi illet ve bu etki sonucunda varlığa gelen eseri de ma'lül şeklinde isimlendirmektedirler.[469] Fakat illetin eserinin var olabilmesi veya ondan bazı fiillerin çıkması için yerine gelmesi gereken bazı şartlar olduğu gibi bir kısım imkânların da hazır olması gerekmektedir. Bunun yanında engellerin de bulunmaması zorunludur. Buna göre de illetin türü farklılık göstermektedir. Şayet illet ma'lûlünü haricî hiçbir şarta veya imkâna ihtiyaç duymadan meydana getiriyorsa tam illet (illet-i tâmme); ancak illetin ma'lûlünü var etmesi için bazı şartların var olması, imkânların hazırlanması ve engellerin bulunmaması gerekiyorsa noksan illet (nâkıs illet) olarak isimlendirilmektedir.

Îcî ve Teftâzânî, tam illeti tanımlarken şeyin varlığı için muhtaç olduğu şeylerin tümü (cemi' ma yahtacu ileyhi'ş-şeyu illetün tametün) şeklinde bir ibare kullanmışlardır.[470] Îcî'nin, tümü ifadesi tam illetin terkip içerdiği intibaını verse de daha sonra fâil illeti zikrederek ayrı tutmaktadır. Yani o, ''şeylerin tümü''ibaresini illeti tamme için ifade ederken âlemdeki sebeplerden bahsetmektedir. Bu tüm fâillerde terkip olduğu anlamına gelmemektedir. Îcî'ye göre âlemde madde, sûret, fâil ve gaye özelliklerinin dördünü kendisinde toplayanın tam illet olabileceği işareti

[467] Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, Çev. Işık Yanar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 93.
[468] Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı*, 290.
[469] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 85.
[470] Teftâzânî'ye göre illet tam olunca ma'lûlün var olması için bundan böyle başka bir şeye ihtiyaç olmadığı gibi illetin çok şeyden meydana gelmediği anlamına gelmektedir. Bazen illeti tamme sadece failin kendisi olur, örneğin basitin zorunlu olarak basiti var etmesi. Bazen de illeti tamme gaye ile birlikte olur, bunun örneği de basitin basiti ihtiyari olarak var etmesidir. Ona göre dört illetin farklı itibârlarla ele alındıklarında, basit-mürekkep, külli-cüzi, zâti-arazi, yakın-uzak, âm-hass, ortak-özel ve bil kuvve ve bil fiil şeklinde taksim edilebilirler. (Geniş bilgi için bkz. *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahman Ümeyre, 2/80-81).

bulunuyorsa da genel kabule göre Tanrı'nın âleme illet olması tam illet olurken Tanrı dışındaki her şeyin illet olması noksan illettir.[471] Çünkü Tanrı'nın illet olmasının herhangi bir amacı, şartı ve talebe bağlı olma durumu bulunmamaktadır. Tanrı'da bulunan bir bilgiye binaen şeyler O'ndan zorunlu olarak varlık kazanırlar.

Felsefeciler illet ile ma'lûl arasında bulunan ilişkiyi fâil mef'ul ilişkisi şeklinde değil de fâil-kâbil[472] ilişkisi şeklinde görmektedirler. Bu husus ateş ve pamuk üzerinden şu şekilde izah edilebilir; pamuk ile ateş birbirlerine yaklaştırıldığında yakma olayının gerçekleşmesinin nedeni, ateşte yakma illeti ve hareketinin bulunmasıdır. İlletin bulunması ve ikisinin yakınlaşması zorunlu olarak ateşin pamuğu yakmasına imkân sağlamaktadır. Çünkü ateşte yakma illetinin varlığı ve pamuğun da yanmayı kabul edecek özellikte olmasıyla yanma fiili pamukta meydana gelmektedir. Bu yakma ve yanma olayında ateş fâil, pamuk yanmayı kabul ettiği için kâbil olur. Ateşle pamuk arasında yanmanın gerçekleşmesi için bir kısım dış şartın varlığı ve bazı imkânların hazır olması gerekli görüldüğüne göre ateşin yakma illeti tam değil noksan illettir.[473]

Cürânî'ye göre eksik illette, illet ma'lûle dâhil olsun ya da olmasın illet zâtî olarak ma'lûleden önce gelir. Hatta ona göre sûrî illet hâriç diğer illetlerin tümü ma'lûlünü zaman olarak öncelerler. O, sûrî illet ile m'alûlun zamanda beraber olduğunu iddia etmiştir. Yani sûrî illetin m'alûlden zamansal bir önceliği bulunmamaktadır.[474]

Müslüman filozoflar, Allah-âlem ilişkisini sebeplilik üzerinden açıklamaları sebebiyle Allah Vâcibu'l vücûd ve İlk İllet (el-İlletü'l-Ûla)'tir. Allah'ın Vâcibu'l vücûd olduğu fikri onları sonuç olarak metafizik alanda Allah'ın sebep olduğu bir

---

[471] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 85; Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı,* 290; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd,* 2/80.

[472]Fâil-kâbil olmak iki eserin kaynağı olmak anlamına gelmektedir. Diğer bir ifade ile bir failin hem fiilin kaynağı olması hem de fiili kabul eden mef'ul olması demektir. Filozoflar Hakiki Basitin hem fâil hem de kâbil olduğu kabul edilirse Vâcibû'l vücud'da çokluğa yol açacağı gibi onların ''Birden ancak bir çıkar'' temel ilkeleri ile de çelişilmiş olacaktır. Bu sebeple Tanrı aynı yönde hem fiilin ve etkinin çıkış yeri aynı zamanda bunları kabul eden olamaz. Eş'ârî'ler ise Allah'ın zatıyla kaim, zâti ve hakiki sıfatlarının varlığını kabul ettiklerinden O'nun farklı yönlerden olmak üzere fail ve kabil olabileceğini savunmuşlardır. Çünkü onlar basit bir şeyin imkân ve zorunlu şeklinde başka bir şeyle iki farklı nispete sahip olmasını mümkün görmüşlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/636; Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,* 87-88; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/868.

[473] Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı,* 290.

[474] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ,1/844.

zorunluluğun bulunduğunu kabule götürmüştür. Onlar, metafizik alanla ilgili iddialarını fizikî alana da taşıyarak âlemdeki olaylar arasında da zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi olduğunu ifade ettiler. Buna göre illetle ma'lülü arasında zorunlu bir ilişkinin kabul edilmesi filozofları Tanrı ile âlemin eşzamanlı olduğunu savunmaya götürmüştür.

Felsefeciler, yoktan yaratma teorisine eleştiriler yönelterek sudûr ve illiyet teorilerini kabul etmelerine de çeşitli gerekçeler ileri sürdüler. Felsefecilere göre yoktan yaratma teorisinin akıl tarafından kavranması ve kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.[475] Çünkü insani tecrübelerimize göre herhangi bir şeyin mutlak yokluktan çıktığı vaki değildir. Zira haricî âlemde varlık elde eden her şeyin daha önce mevcût olan bir başka varlıktan geldiğine düzenli olarak şahit olunmaktadır. Bu sebeple varlığın salt yokluktan meydana geldiğini insani aklın izah etmesi ve anlaması mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan onlara göre varlıkla yokluk çelişik şeylerdir ve çelişik şeylerin birbirlerine dönüşmelerinin imkânı yoktur.[476] Felsefeciler, şeylerin birbirlerini izlemelerinin sürekli ve çoğu kez tekrar etmesini bunlar arasında nedensel ilişkinin olduğuna işaret olarak görmektedirler. Örneğin ateşe yaklaştırılan pamuk yanar, bulutlar birikince yağış olur.

Hülasa sebep olunca sonuç zorunlu olarak var olur diyenler, âlem ve içinde olup biten her şeyin (buna mucizeler de dâhil olmak üzere) eşyada mündemiç olan tabiî sebepler ile ya da Allah'ın eşyaya yerleştirdiği tabiatla izah etmeyi hedeflemektedirler. Müslüman filozoflar mevcûdatı aracı sebeplerle izah etmeye çalışırken mucizelerin varlığına da bir izah getirmeye çalışmışlardır.

2- Ehl-i Sünnet kelâmcılarının illet m'alul görüşü: Allah'ın âlemle ilişkisi ve O'nun âleme müdahâlesi konusunda kelâmcıların benimsedikleri model, cevher-i ferdi temel almaktadır. Onlar Allah'ın âleme aracısız ve sürekli müdahâle etmesini kabul eden ve Tanrı-âlem ilişkisini cisim, araz, mekân, hayyiz ve hâlâ kavramları üzerine bina eden bir metafiziği savunmuşlardır. Kelâmcılara göre cisimlerin meydana gelmesini sağlayan ilk ve temel unsur cevherdir ve cevherler mütehayyiz olup maddeden mücerred olmadıkları gibi arazlardan da hâlî değildir. Cevherler

[475] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik,* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2/9-12.
[476] Türker, ''Hâlk Teorisi (Yoktan Yaratma)'' *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik, Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, 1/378.

mütemasil olmalarından dolayı cisimlerin farklılığı asli unsura ilişen arazlar üzerinden gerçekleşmektedir. Buna göre varlıkların en basitinden tutun en karmaşık olanına kadar her birinin varlığa gelmesi için kendisinin dışında bir fâilin irade ile yaratmasına ihtiyaç duymaktadırlar. Diğer taraftan da Allah'la âlemin ontolojik olarak her birinin farklılığa sahip oldukları ve âlemin hadis olduğu sonucu çıkmaktadır.[477] Kelâmcılar, filozofların nedensellik diye adlandırdığı Tanrı'yı âlemde olup bitenlerle ilgili zorunlu sebep-sonuç ilişkisine bağlı kılan görüşünü kabul etmemektedirler. Onlara göre tabiatta olup biten hiçbir şey sonsuz ve sınırsız değildir. Kâinattaki işleyişte varlıklar birbirleri ile zorunlu ilişki içinde değildirler. Her birisinin bağımsız ve özgün varlığı bulunmaktadır. Eşya ve olaylar arasındaki ilişki onların tabiatından kaynaklanmaz. A, B ye bağlı gibi görünüyorsa bu onların kendi yapılarından kaynaklandığı için değildir. Allah, onların o şekilde bir ilişki içinde olmalarını irade ettiğinden dolayıdır. Tabiatta meydana gelen her sonucun sebebi sadece Allah'tır.[478] Kelâmcılara göre Allah, irade ve kudret sahibi bir fâildir. Fiillerine göre kullarını ödüllendirir ve gerektiğinde cezaya da maruz bırakır. Onlara erdemli bir hayat önermek için peygamberler göndermiştir. Âleme her an ve kesintisiz müdahâle eden Allah'ın zâtı ve sıfatları bulunmaktadır. Bu sebeple âlemde zorunlu bir nedensellik değil de Allah'ın irade ve kudreti ile var olan ve varlığını devam ettiren bir âlem anlayışı bulunmaktadır. Aksi durumda Allah'ın tabiatta olup bitene hiçbir müdahâlesinin imkânı kalmayacağı gibi O'nun peygamberlerini desteklemek için kendilerine verdiği mucizelerin inkârına alan açılmış olacaktır. Onlara göre tecrübe ve duyuların müşahedesi âlemde meydana gelen şeylerin birbirini gerektirdiği ve onların aralarında zorunlu sebep-sonuç ilişkisi olduğu intibaını verse de bu gerçek bir zorunluluk değildir. Bu sebep-sonuç ilişkisi gibi görünen şey, Allah'ın sebebi yaratmasıyla birlikte sonucunu da var ettiği adetinin[479]

[477] Muhittin Macit, İmkân Metafiziği Üzerine- Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* 3 (Aralık 1997), 97.
[478]Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 93.
[479] Âdet teorisi, Allah'ın mutlak kudret ve iradesinin âlemde olup biten şeylerde sürekli etkin olduğu ve mucize gerçeğini dini referansla izaha kavuşturan bir teoridir. Buna göre âlemde duyularımızla şahit olduğumuz bir birbirini etkileyen ve sebep-sonuç ilişkisi olan şeyler arasında bir zorunluluk yoktur. Sebebin bulunmasıyla sonucun var olması, Allah'ın bunları peş peşe yaratması âdetinden kaynaklanmaktadır. Bu teori, mutlak kudret ve irade sahibi Tanrı'nın âlem üzerinde etkinliliğini güvenceye almaya matuftur. Buna göre âlemde Allah dışında var edici bir illeti varlığı reddedilirken olaylar arasındaki sebep- sonuç ilişkisinin zorunluluğu da kabul edilmemiş olur. Zorunlu olan şeyse mümkün varlıkların sonsuz bir şekilde birbirlerinin sebebi olmayacakları ve var olmaları için Allah'a dayanmaları gerektiği kavramsal bir zorunluluktur. (Geniş bilgi için bkz. Osman Demir, ''âdet

gereğidir. Yani pamuk ateşe yaklaştırılınca yanmanın gerçekleşmesi, sebeple sonuç arasındaki zorunlu bir ilişkiden dolayı değildir. Burada olan şey ise pamukla ateşin biribirine yaklaşmasıyla Allah tarafından yanma filinin yaratılması sonucunda yanma gerçekleşmektedir. Buna göre Allah fâil-i muhtârdır. Âlemde tahakkuk eden bütün olgu ve olayların yaratıcısı kudret sahibi ve fâil-i muhtâr olan O'dur.[480]

Bu bağlamda Wolfson, Yunan filozoflarından Müslüman düşünürlere nedensellikle ilgili iki görüşün intikal ettiğini ifade etmektedir. Birincisi, Tanrı'nın varlığına inanan ancak O'nu âlemde meydana gelen şeylerin uzak sebebi gören yaklaşımdır. Tanrı tabiatı gereği, âlemde olup biten olayların aracı sebepleri olan aracı varlıklarla âlemdeki her şeyin var olmasına neden olmaktadır. Bunlara göre âlemde meydana gelen her şey sebep-sonuç ilişkisi içinde zorunlu olarak var olmaktadır. İkincisi ise Epikürcülere ait yaklaşımı olup Tanrı'nın varlığını inkâr eden ve âlemde meydana gelen her şeyin tesadüf sonucu var olduğunu ve hiçbir varlığın diğer bir varlığın aracı sebebi olmadığını ileri süren görüştür. Wolfson'a göre, kelâmcılar bu iki görüş içinde inançlarına yakın buldukları noktaları kabul etmiş; ancak bazı yönlerini de sakıncalı gördükleri için reddetmişlerdir. Wolfson, kelâmcıların, ilk yaklaşım sahipleri ile Allah'ın varlığını kabul noktasında görüş birliği içinde olduklarını belirtmiştir. Ancak Tarı'yı iradeden arındırılmış ve olup bitenlere uzak sebep olarak gördükleri için kelâmcılar, onların Tanrı anlayışlarını kabule yanaşmamışlardır. İkinci görüş sahibi Epikürcüler her şeyin birbirinin zorunlu sebebi olduğunu inkâr etme hususunda kelâmcılarla paralel görüşe sahiptirler. Ancak Tanrı'nın varlığını inkâr etmeleri ve her şeyin tesadüfen varlığa geldiğini iddia etmeleri noktasında kelâmcılarla ihtilaf içerisindedirler. Çünkü hem Ehl-i sünnet ve hem de Mu'tezile kelâmcılarına göre Allah arada bir aracı olmadan doğrudan âlemin yaratıcısı ve yöneticisidir. Âlemde varlığa sahip olan her şey arada bir aracı olmadan Allah'ın yaratma fiili sonucunda meydana gelmişlerdir.[481] Çünkü Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'ın âlemi yoktan yarattığı ve her şeye gücü yettiği kabul edilmeyip tabiattaki olay ve olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldiğinin

---

teorisi'', *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, ed. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021), 1150-1153, M. Sait Özervarlı, ''Hârikulâde'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Şubat 2022).

[480] Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı*, 290-291; Kahraman, *Cüveynî'de İlliyet Teorisi*, 20-35, 53 vd.

[481] Wolfson, *Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hırıstiyan-Yahudi Kelâmı,* 398-399.

iddia edilmesi Allah'ın kudret ve iradesinde bir kusur ve eksikliğin olduğu anlamına gelecektir.

Kelâmcılara göre varlıkların doğalarından gelen determinist anlamda bir nedensel ilişkilerinin olduğu kabul edilirse doğadaki etkilerin fâilleri olacakları için Allah'a muhtaç olmayacaklardır ve O'nun yaratma ve kudret sıfatı dolaylı olarak iptal edilmiş olacaktır. Aynı zamanda âlemdeki işleyişin sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğundan dolayı Allah'ın peygamberlerini desteklemek için verdiği mucizeyi ispatlamanın imkânı da kalmayacaktır. Bunun yanında kelâmcıların ispatı Vâcib'de kullandıkları ve cevher-araz teorisinden üretikleri hudûs delili de geçersiz olacaktır. Bu nedenle kelâmcılar genel anlamda tabii nedenselliğe muhâlif bir duruş sergilemişlerdir.

Sonuç olarak kelâmî anlayış tabiî, tabiatüstü ve mucizevi farkı yapmaksızın kâinatta vuku bulan her şeyi İlahi kudrete bağlar. Bu anlayış sahipleri İlahi kudreti muhafaza etmek ve ona hak ettiği değeri vermek için yaratılmış varlıklarda sebep-sonuç ilişkisine neden olacak bir gücün bulunduğunu kabul etmemektedirler.[482] Onlar bu konu ile ilgili olarak ''Allah her şeye kâdirdir''[483] ayetini en önemli referans olarak gösterirler. Hatta Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre hikmet de dâhil olmak üzer hiçbir şey Allah'ın fiillerinin illeti olamaz. Çünkü onlar, Allah'ın fiillerinin bir illetinin var olduğu kabul edilmesi hâlinde Allah'ın fiillerinde bir başka şeye muhtaç hâle geleceğini düşündüler. Bunun yanında O'nun kendisinde bulunan eksikliği başka şeyle tamamlayan bir varlığa dönüşeceğini ileri sürdüler.[484]

3- Mu'tezile kelâmcılarının illet m'alul görüşü: Mu'tezile ekolünün nedensellikle ilgili fikir dünyası çeşitlilik ve farklılık arz ettiğinden, onların düşünce havzalarında varlık kazanmış tüm görüş ve anlayışlarını buraya yansıtmak tezimizin amacını aşacağından bu yola başvurulmayacaktır. Daha çok mezhebin genel anlayışı ve çok bariz bazı örnekler ele alınacaktır. Mu'tezile'yi bu konuyu incelemeye ve problem alanı olarak görmeye iten sebepler iki madde de özetlenebilir, birincisi Allah'ın yaratıp var ettiği varlıklardan herhangi bir maksadı/garazı/amacı ve elde

[482] Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*,103.
[483] Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Âl-i İmrân,3/189.
[484] Emrullah Yüksel, ''İlahi Fiillerde Hikmet'' *Atatürk Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 0/8. (Haziran 1988), 73.

etmek istediği bir şey var mıdır? Varsa nedir? İkincisi, Allah insanlara peygamberler yoluyla bazı ibadetler yapmayı ve fiillerde bulunmayı buyurmasının, bir hikmeti/nedeni var mıdır? Çünkü yukarıda sayılan hususlarla ilgili maksadı/garazı/amacı/hikmeti/nedeni olduğu kabul edilmesi hâlinde icâba (zorunlu) yol açıp açmadığı tartışması başlayacaktır. Yani Allah'ın kadir-i muhtâr ve fâili muhtâr olup olmadığı meselesi tartışmalı hâle gelecektir. Diğer taraftan yarattıklarının bir garazı yoksa ve buyruklarının bir hikmeti bulunmuyorsa Allah'ın yaptıklarının hikmetten yoksun ve abesle nitelenmesi gibi isnadı mümkün olmayan hükümlere kaynaklık edecektir.

Mu'tezile'nin genel görüşüne göre herhangi bir varlığın fiilinin abesle nitelenmemesi için bu fiilin bir hikmet ve gayesinin olması gerekmektedir. Çünkü bir gayeye binaen meydana gelmeyen fiilin sahibi, malayani, gereksiz ve anlamsız bir şeyle meşgul olmuş olur. Bu sebeple onlar, Allah'ın bir hikmeti ve sebebi olmaksızın varlıkları yarattığını kabul etmemektedirler. Çünkü Allah'ın varlıkları hiçbir gaye gütmeksizin yarattığını iddia etmek O'nun boş ve abes şeylerle meşgul olduğu anlamına gelecektir. Mu'tezile'ye göre bir fiili işlemenin ya da bir şeyi varlığa getirmenin iki amacı ve hikmeti olabilir. Birincisi, bunları yapanın kendisinin elde etmek istediği ve hedeflediği bir amacı olabilir. İkincisi ise yaptığı iş ve eylemden bir başkasını faydalandırmayı gaye edinmiş olabilir. Onlara göre Allah hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve her açıdan mükemmel olması sebebiyle kendisine yönelik bir faydadan söz edilemez. Geriye ikinci ihtimal olan Allah'ın fiillerinden bir başkasını faydalandırmak kalmaktadır. Yani Allah yarattığı âlem ve içindekilerle yine kendisinin var ettiği insanları ve mahlûkatı faydalandırmaktadır.[485] Sonuç olarak mu'tezililere Allah'ın fiillerinin mutlaka bir hikmetinin ve gayesinin olması gerektiğini, O'nun malayani ile iştigal etmeyeceğini kabu ettiren şu ilkedir: ''Allah kulun faydasına olan şeylere riayet etmek zorundadır.''

Mu'tezililer temelde her şeyin var edicisinin ve yaratanının Allah olduğunu kabul etmektedirler. Bunun yanında insanın ve diğer varlıkların âlemde bazı şeylerin var olmasına sebep olabileceğini, tabii ve doğal ortamda şartların var ve hazır olması

[485] Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *Nihayetü'l ikdam fi ilmi Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, (Weston Collece Library, Mass, 1352 /1934), 397; Seyithan Can, ''İlâhiyata Dair Bazı Meseleler'', *Sistematik Kelâm*, (ed.) Fadıl Ayğan, 275; Yüksel, ''İlahi Fiillerde Hikmet'', 47.

durumunda bazı sebeplerin sonuçlarını zorunlu kılabileceğini ifade etmişlerdir.[486] Buna göre Mu‘tezili bazı kelâmcılar sebep bulunduğunda zorunlu olarak sonuç var olacaktır görüşünü savunmuşlardır. Bu görüşleri ile ashab-ı tabiât olarak bilinen tabiatçılarla görüşleri örtüşse de âlemin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığını tezini savunmaları hususunda onlaradan farklıdırlar.[487]

Mu‘tezililer nedensellik anlayışlarını temellendirirken tevhîd ve ilahî adâlet kavramlarını temel referans olarak kabul etmektedirler. Hem tevhidle ilgili tenzihi[488] hassasiyetlerini korumayı hem de kulun iradesiz ve olaylar karşısında eli kolu bağlı bir konuma gelmemesini istemektedirler. Onlar, ilahî olan fiille kulun fiilinin ilişkisinin belirlenmesini, bu iki fiilin farkının ne olduğunu, bunun yanında kulun hangi fiillerinin zorunlu ve hangilerinin onun iradesine bağlı olduğunu ortaya koymaya çalışmışlarıdır. Adalet ilkesi mucibince onlar insanın özgürlük ve sorumluluk alanının boyutunu tespit etme gayretine girerek kulun fiillerini ‘‘mübaşir’ ‘ve ‘‘mütevellid’’ şeklinde ikiye ayırmışlardır. Mübaşir fiil, fâilin kudreti mahâllinde arada bir aracı sebep olmaksızın doğrudan gerçekleşen fiildir. Mütevellid fiil ise haricî dünyada arada bir sebebin bulunmasıyla meydana gelen fiildir. Tevlid teorisini savunanlar, insanın fiillerinde etkin ve muhtâr olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla fiillerinin sonuçlarından sorumlu oldukları ve Allah’ın müdahâlesi olmadan tabiattaki işleyişe göre sonuçların varlık kazandığını ileri sürmektedirler. Yani bu teoride insanın fiili ile tabiatın olay ve olguları arasında nedensel bir ilişki olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Böylece hem Allah’ın alanına riayet edilerek tevhid korunmakta hem de kulun özgürlüğüne hâlel gelmeden adalet sağlanmaktadır.[489]

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), kulun gerçek anlamda fiilinin olup olmadığı

[486] Ahmet Mekin Kandemir, *Mu‘tezile Kelamında Tabiî Nedensellik Düşüncesi,* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 36.
[487] Metin Yıldız, ‘‘Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi’’, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi,* 19/2 (Kış 2019), 535-536.
[488] Tenzih, Allah’a mâna şeklinde nispet edilen sıfatlar şayet içerik olarak O’ndan olumsuz bir şeyi uzak tutmak ve bu olumsuz şeyin bulunmadığı ifade etmek isteniyorsa tenzih yapılmış olur. ‘‘Allah fâni değildir’’ örneğinde Allah’tan fenâ özelliği nefyedilmiştir. İslam âlimleri “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir” meâlindeki âyeti (eş-Şûrâ 42/11) esas alarak tenzihî/selbî sıfatları ittifakla kabul etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagül, ‘‘Tenzih*’’ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (Erişim 26 Şubat 2022).
[489] Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbû’t-Tevlîd min kitabi’l-Muğnî (Nedensellik Kitabı)*, Çev. Nşr. Osman Demir, (İstanbul: Klasik, 2015), 7; Osman Demir, ‘‘Tevlid’’ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Şubat 2022).

hususunda Mu‘tezile âlimleri arasında farklı görüşler bulunduğunu belirtmektedir. Sümâme (ö. 213/828) ve Câhız (ö. 255/869) gibiler kulun gerçek anlamda fiili olduğunu ileri sürmektedirler. Fakat Câhız ve Ebü’l-Kâsım el-Belhî’ye (ö. 319/931) göre insanın irade dışındaki bütün yapıp ettikleri özgür iradesi ile değil de tabiatın etkisi ve sebebiyle var olmaktadır. Hatta Belhî’nin irade hakkında da görüş değişikliğine gittiği, bazen iradenin ihtiyarla meydana geldiğini söylerken bazen de tabiat aracılığıyla var olduğunu aktarmıştır. Sümâme ise insanın irade dışında kalan fiilleri için bazen ‘‘fâili olmayan fiil’’ olarak görürken bazen de bu fiillerin Allah’a ait olduğunu ifade etmiştir. Sümâme, fiilleri Allah’a nispet ederken kastettiği şey O’nun cisme bir tabiat vermesi ve bu tabiat aracılığıyla fiilin cisimden sadır olmasıdır. Muammer b. Abâd (ö. 215/830) insanın kudretinin dâhilinde olan fiillerin kulun aracılığı ile gerçekleştiğini söylerken kudretinin dâhilinde olmayıp kulun kudretini aşan fiillerin ise tabiat aracılığıyla meydana geldiğini ifade etmiştir. İbrahim en-Nazzâm’a (231/845) göre ise insanın kudretinin dışında kalan her fiil yaratılmış tabiatı gereği Allah’ın fiili olarak görülmesi gerekir. Örneğin Allah taşta hareket etme tabiatı yarattığı için taş atıldığında hareket etmektedir. Yani taş atıldığında hareket etmesi tabiatından kaynaklanmaktadır. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim (ö.321/933) ve Ebû Ali (ö. 303/916) mütevellid fiiller ilgili aynı görüşe sahiptirler. Onlara göre insan, kendi iradesi ile seçebildiği ve sebep sonucunda ister kendisinde ister bir başkasında tevlîdle var ettiği fiillerin fâilidir. Fakat insan başkasında idrak, bilgi ve i’tikâd fiillerini meydana getiremeyeceği gibi ister doğrudan ister sebep aracılığıyla olsun tat, renk ve koku gibi şeylerin de varlığına sebep olamaz. Onlar, araz olan kevn, itimâtlar, te’lif ve seslerin doğrudan ya da sebep yoluyla da var olabileceğini belirtmişlerdir.[490]

Sonuç olarak kelâmcılara göre âlemde olup biten her şeyin doğrudan sebebi Allah’tır ve zorunlu bir nedensellik yoktur. Basra Mu‘tezilesi’nin geneli ve Ehl-i Sünnet kelâmacılarına göre Allah âlemdeki her şeyin doğrudan yaratıcısıdır. Onlar âlemdeki olay ve olgular arasındaki sebep-sonuç ilişkisini değil zorunlu nedenselliği reddetmişlerdir. Bağdat Mu‘tezilesi ise ilkesel olarak Allah’ın her şeye gücünün yettiğini kabul etmekle birlikte cisimlerde Allah tarafından yaratılan bir tâbiatın

[490] Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim en-Nîsâbûrî, *el-Mesâ’il fi’l-ḫilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn,* thk. Rıdvan Sâid, (Beyrut: Ma’hedu İnmâu’l Arabî, 1399/1979), 205; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbû’t-Tevlîd min kitabi’l-Muğnî (Nedensellik Kitabı),* 18-22.

olduğunu savunmuşlardır. Basra Mu‘tezilesi cisimlerin bir tâbiata sahip olduklarını kabul etmez.[491]

3.1.2. İlletin Sübûtu ve Kategorisi

Îcî, fâilin fâilliğinde ve müessirliğinde müstakil olabilmesi için şartların mevcût olması ve engelleyici unsurların da bulunmaması gerektiğini ifade etmektedir.[492] Bu sebeple Cürcânî, şartların varlığını ve engellerin de bulunmamasını fâilin fiil yapabilmesi için tamamlayıcı unsurlar olarak görmektedir.[493] Ancak Îcî ‘‘engellerin olmamasının’’ nefsü’l-emirde herhangi bir tahakkuku, ayrışması ve sübûtu olmadığı için varlığın illetinin bir cüzü olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Kimileri ‘‘engellerin yokluğu, bazen vücûdî bir şartı ortaya çıkardığını iddia etmiştir.’’ Onlara göre ‘‘girmeye engel kapı olmadığında bir feza ortaya çıkarır ki bu feza kendisine nüfuz edilebilecek bir oluşa sahiptir. Yine tavanının düşmesine engel olan sütunun yokluğu da bir mesafenin varlığını ortaya çıkarır ki tavan düşme hareketi yapabilir.’’ Dolayısıyla onlar yokluğun illet olduğunu iddia etmişlerdir. Îcî, bu örneklerde yokluğun kendisinin şart olmadığını; bilakis vücûdî şartın ‘‘ademî gerekle’’ bilinip ifade edilebildiğini belirtmektedir. Bu sebeple kişi ademî gereğin müessir olduğunu vehmedebilmektedir.[494] Keza Cürcânî de tam illete dâhil olan her şeyin vücûdî olduğunu ve tam illet cüzlerinin hepsinin varlığıyla bir bulunuşa sahip olduğunu düşünmektedir.[495] Cürcânî konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

> Sonra tahkîk şudur: Aklın bedîhesi, yokluğun varlıkta müessir olmasını ve varlık vermesini mümkün görmez; fakat varlıkta tesirin, vücûdî bir şeye dayanmasını mümkün gördüğü gibi ademî bir şeye dayanmasını da mümkün görür. Buna göre şeyin, başka bir varlığa katılımının fâil, şart, madde ve sûret gibi salt varlığı bakımından olması; engel gibi salt yokluğu bakımından olması; hazırlayıcı gibi hem varlığı hem de yokluğu bakımından olması –çünkü hazırlayıcı önce var sonra yok olmalıdır- mümkündür. Bu bağlamda “varlığın tam illeti mevcût olmalıdır” sözüyle kastedilen şudur: Varlığıyla katılan şey mevcût olmalıdır; yokluğuyla katılan şey, yok olmalıdır; hem varlığı hem de yokluğuyla katılan şey, önce var sonra yok olmalıdır. Bu, tam illetin varlığının ve onun, ma‘lûlün varlığını gerektiren olarak meydana gelişinin anlamıdır. Onun parçalarından her birinin mevcût olması gerektiğine gelince bu, ne aklın zorunluluğunun verdiği bir hükümdür ne de buna dair herhangi bir burhân

[491] Metin Yıdız, İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 68-72.
[492] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 85.
[493] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/844.
[494] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 85.
[495] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/846.

vardır.[496]

Cürcânî'ye göre engellerin yokluğu fâil illetin bir parçası olduğu söylenirse bunun tamamlayıcı bir şart olduğu anlamına gelmektedir; yoksa fâilin gerçek bir cüzü olduğu anlamına gelmemektedir. Cürcânî, Îcî'nin ''engellerin yokluğu'' için kullandığı "insan çabucak onun müessir olduğu vehmine kapılır" ifadesinden gerçek tesiri kastetmişse bunun hatalı olduğunu ifade etmiştir. Ancak ''engellerin yokluğundan'' kastın fail illete katkısının olduğu kastedilmişse Cürcânî bunun doğru olduğunu ve herhangi bir sakıncaya da yol açmadığını ifade etmektedir.[497]

Teftâzânî, illetlikle ma'lûllüğün varlık ve mâhiyete ilişen aklî itibârlar olduğunu ve bunların ayanda (hâriçte) bir varlıklarının bulunmadığını belirtmiştir. O bunların ikinci ma'kullerden olduğunu ifade etmiştir. O'na göre bunların hâriçte bir mevcûdiyeti bulunsaydı teselsül meydana gelecekti. O, illet, ma'lûle nispetle illet olabildiği ve ma'lûl de illete nispetle ma'lûl olabildiği için aralarında izâfet karşıtlığı (tekabül'ü't-tedayif) bulunduğunu savunmuştur. Teftâzânî, illetle ma'lûlün tek şeyde bir araya gelemeyeceğini; ancak iki itibâra sahip olan orta illetin (illetü'l mutavassıt) hem illet hem de ma'lûl olabileceğini belirtmiştir. Çünkü orta illet kendisinden öncekinin ma'lûlü ve kendisinden sonrakinin illeti durumundadır.[498]

Îcî, teselsüle sebep vermemek için illetliliği aklî bir itibar olarak görmektedir. İlletin kendisini ve cüzlerini vücûdî olarak görse bile illet ma'lûl arasında var olduğu itibâr edilen illetliliğin vücûdî olmadığını düşünmüştür. İki şey arasında kurulan bir ilişki olması itibariyle de illetlilik izâfet kategorisi altına alınabilir. Îcî'ye göre engellerin yokluğu ise ma'lûlda etkisi olmaması hasebiyle vucûdî bir şey olduğu iddia edilmemelidir. İllet olan şeyin vücûdîliği eserdeki tesirine bağlıdır. Oysa engellerin yokluğunun eserin varlığında herhangi bir etkisinden bahsedilemez. Bu nedenle engellerin yokluğu da aklî bir itibar olarak görülmelidir.

3.1.3. İlletin Ma'lûlü Zorunlu Kılması

Ma'lûl, varlığında başkasına muhtaç olup ona dayanandır.[499] İllet ile ma'lûl ilişkisinin mâhiyeti Tanrı âlem ilişkisinde bazı sonuçlara kaynaklık ettiğinden

[496] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/846.
[497] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 85-86; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/846.
[498] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/75.
[499] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/78.

felsefecilerle kelâmcılar arasında çekişme konusu olmuştur. Felsefeciler ‘‘illet var olduğunda zorunlu olarak ma‘lûl da var olur’’ ilkesini kabul etmeleri sebebiyle Tanrı âlem ilişkisini belirleyen şeyin icâd değil icâb olduğunu belirtmişler. Kelâmcılar ise illetin zorunlu olarak ma‘lûlünü gerektirdiği görüşünde değildirler. Bu sebeple Allah’la âlemin ilişkisini yaratma (icâd) olarak ifade etmişlerdir.

Felsefecilerin savunduğu nedensellik ve determinizm anlayışının tarihi, Staocılardan önce atomcular ve Aristoteles’e kadar gitmektedir. Atomculara göre bütün varlıklar ve olaylar atomların çarpışmasıyla mekanik bir zorunluluk sonucunda varlık kazanmaktadırlar. Onlar evrene determinist bir işleyişin hâkim olduğunu savundular. Aristoteles ise nedenleri birle sınırlı tutmamış, fâil, maddî, formel ve erek neden şeklinde dört neden tespit etmiştir. Buna göre determinizmin geçmişi Demokritos’a kadar geri götürülebilir. Ancak Aristoteles, maddeyi nedenler arasında saymıştır; ayrıca formun kendisine zorunlu olarak dayattığı şekle girmeye ve belirlilik kazanmaya direndiğini ifade etmiştir. Bu sebeple o, ay-altı âlemde tam ve mutlak bir determinizmin hâkim olmadığını savunmaktadır. Buna karşılık Stoacılar, maddenin etkileyebilecek güç ve imkânın olmadığını savunduklarından, ay-altı âlemde ılımlı bir determinizmi savunan Aristoteles’in aksine mutlak bir determinizmin var olduğunu savunmuşlardır.[500]

Îcî, şeyler arasında illet-ma‘lûl ilişkisi bulnuyorsa illetin ma‘lûlden önce gelmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bazı hallerde illet var olduğunda ma’lûl de var olur; ancak ma‘lûl var olduğu halde illet bulunmayabilir. Örneğin elin hareket etmesi ile parmaktaki yüzük de hareket eder; ancak parmak ve yüzüğün hareket etmesiyle elin hareket etmesi zorun değildir.[501] Îcî, ma‘lûl var olduğunda onunla birlikte illetinin bulunmasının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Ona göre ma‘lûl var olduğu halde illet bulunmazsa illet ma‘lûlülün varlığının nedeni olamaz. Îcî, illetin ma‘lûlü zorunlu kılmasından kastın varlığında ona dayamması olduğunu belirtmiştir. Zira ilkesel olarak her mümkünün bir illete dayanması zorunludur.[502] Îcî, ma‘lûl varsa illetin bulunmasının zorunlu olduğu konusunda felsefecilerle paralel düşünmeketdir. Ancak felsefecilerin illet varsa ma‘lûl bulumak zorundadır genel

[500] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Helenistik Dönem Felsefesi, Epikurosçular, Stocılar, Septikler* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2010), 4/335.
[501] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 89.
[502] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 89-90.

ilkelerine katılmadığı için âlemin kâdimliği sonucuna ulaşmamıştır.

Müslüman filozoflara göre Bari-i Tealâ'nın varlıkların mevcûdiyetine müessir olmasında bir tereddüt yoktur. Ancak O'nun varlıkların illeti olmasının üç ihtimali bulunmaktadır; ya O'nun illet olması zâtının gereğidir, ya zâtının gereği olan başka bir şeydendir ya da zâtının gereği olan bir şeyden değildir. Filozoflar ilk iki ihtimali kabul ettiklerinden Allah'ın sürekli müessir (fâil) olmasını zorunlu görmüşlerdir. O'nun sahip olduğu sıfatların gereğini yapmadığı hiçbir an bulunmamaktadır. Bu sebeple filozoflara göre eserin Allah'tan sadır olması zorunludur. Çünkü onlara göre eserin Allah'tan sadır olması mümkün ise bunun bir sebebinin olmasını gerekecektir ve Allah'ın müessir olması bu sebebe dayanmış olacağından O'nun müessir olması bir başkasından kaynaklanmış olacaktır. Oysa onlara göre Allah'ın müessiryeti bir başkasına dayanamaz.[503]

Kâdî Abdulcebbâr, sebebin sonucu zorunlu kılmasının mûcib olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Ona göre kendisinden önce konu ile ilgilenen düşünürler, gerçekte sonucu zorunlu kılan sebebin kendisi değil sebebin fâili olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü sonucun zorunluluğu fâilin fiilinden kaynaklanmaktadır. Arada bulunan sebep aracı konumundadır. Kâdî'ye göre sebebin sonucu zorunlu kılmasından kasıt engeller bulunmadığında ve vasıta konumunda olan sebep de var olduğunda sonuç zorunlu olarak var olmaktadır. Örneğin beyazlığın bulunduğu durumda siyahlık örtülür ve kaybolur. Burada gerçekte siyahlığı ortadan kaldıran beyazı var eden fâilidir. Ancak hâriçteki durumuna gelince beyazlığın varlığı siyahlığın yokluğunu gerektirdiği müşahede edilmektedir.[504]

Îcî'nin illet ma'lûl arasındaki ilişkinin zorunlu olup olmadığı meselesini Tanrı âlem ilişkisi bakımından sonuçlarını dikkete alarak ele aldığı söylenebilir. Filozoflara göre illet ma'lûl arasındaki ilişki çift yönlü bir zorunluluk içermektedir. Hem ma'lûlün varlığı illetin hem de illetin varlığı ma'lûlün varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu yaklaşım sudûr teorisini temel ilkesini oluşturmaktadır. Oysa Îcî'ye göre ma'lûldan illete geçişin zorunluluğundan bahsedilese de illetin varlığından ma'lûlülün varlığına geçişte bir zorunluluktan bahsedilemez. Bu nedenle de Îcî'göre hem âlemin kâdimliği iddiası hem de sudûr teorisinin doğru olmadığı açıktır.

[503] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/603.
[504] Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbû't-Tevlîd min kitabi'l-Muğnî,* 243-244.

3.1.4. Bir Ma‘lûlün Birden Çok İlleti Olabilir Mi

Bir ma‘lûlün birden çok illetinin olup olmayacağı konusu düşünce tarihinde tartışılmış olup genel anlamda bir ma‘lûlün tek illeti olabileceği görüşü kabul edilmiştir. Bu konuda ekseriyete muhâlefet edenlerin sayısı azdır. İllet-ma‘lûl ilişkisi konusunda mevcût görüşler şu şekilde özetlenebilir: Felsefeciler, basit birden sadece bir ma‘lûlün sadır olabileceğini ve dolayısıyla bir ma‘lûlün tek illetinin olduğunu ifade etmiş olurlar. Felsefeciler, bir ma‘lûlün tek illeti olur görüşünde Eş’arîlerle fikir birliği içindedirler. Ancak felsfeciler basit birden tek ma‘lûlün sadır olduğunu savunmaktadırlar. Buna karşın Eş‘arîler ise birçok ma‘lûlün tek bir illete isnat edilebileceğini ifade etmişlerdir. Mu‘tezile ise bir ma‘lûlün birden çok illeti olabileceği görüşleriyle Eş‘arîlerden farklı yaklaşıma sahip olurken Allah’a çok şeyin isnat edilebileceğini savunarak Eş‘arîlerle paralel görüş taşımaktadırlar.[505]

Îcî, illet-ma‘lûl ilişkisinde şahıs olarak birin iki nedenden dolayı iki müstakil illetin ma‘lûlü olamayacağını belirtmektedir. Birincisi, şahıs olarak bir, iki illetin ma‘lûlü olması durumunda hem muhtaç hem de müstağni olması şeklinde iki çelişkili hâl onda vaki olacaktır. Çünkü her ma‘lûl illetine muhtaçtır. Bu sebeple her iki illetin ma‘lûlü olması itibârîyle bunlara muhtaç olacaktır. Ona göre, iki illeten de müstağni olmasının sebebine gelince şahıs olarak bir olan ma‘lûl, iki illetten birinin varlığı bile kendisinin varlığı için yeterlidir. Bu sebeple bir illet, ma‘lûlün varlığı için yeterli ise diğer illete de ihtiyacı kalmamış olur. Çünkü her iki illet de müstakil varlığa sahiptirler. Bu hüküm iki illet için de geçerli olunca şahıs olarak bir olan ma‘lûlün iki illeti olduğu kabul edilirse hem ihtiyaç duyma hem de duymama gibi çelişkili bir durum meydana gelir. Bu sebeple şahıs olarak bir olan ma‘lûlün iki tane illetinin olması mümkün değildir.[506]

İkincisi, Îcî’ye göre şahıs olarak bir olan ma‘lûlün iki müstakil illete dayanmasıyla ilgili üç ihtimal bulunmaktadır. O, bu ihtimalleri şöyle sıralamaktadır: Ya iki müstakil illetin her ikisinin de şahıs olarak bir olan ma‘lûlün varlığında tesiri vardır ya birisinin tesiri vardır diğerinin yoktur ya da hiçbirisinin tesiri yoktur. Ona göre birinci ihtimal kabul edilirse illetler müstakil değil; bilakis illetin cüzleri olurlar. Çünkü her birisi tam illet değildir. İkinci ihtimal kabul edilirse etki eden illet olur

[505] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 86-88.
[506] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 86.

diğeri illet olamaz. Ona göre sonuncu ihtimalin kabul edilmesi hâlinde ise hiçbirisi ma‘lûlün varlığında tesirde bulunmadığı için illet olmalarının imkânı bulunmamaktadır.[507] Sonuç olarak Îcî şahıs olarak bir olan tek bir ma‘lûlün iki tane müstakil illetinin olmasının imkânı yoktur fikrine ulaşmıştır.

Râzî ve içinde olduğu Eş‘arî gelenek de bir ma‘lûlün ancak tek bir illete dayanabileceğini ifade etmiştir. Râzî, şahsi birliğe sahip bir ma‘lûlün (el-ma‘lûlü’l-vâhidû’l-şahsi) birden fazla illetinin olmasının kabulü durumunda bu illetlerinin birbirleri ile ilişkisinin şeklinin tartışma konusu olacağını ve acaba bunlar etki açısından birbirlerine bağlı mıdırlar? yoksa her bir illet kendi başına müstakil bir etkiye sahip midir? Şeklindeki iki sorunun hangisinin doğu olacağı sorunu ile karşı karşıya kalınacağını ifade etmektedir. Râzî’ye göre şayet her bir illetin diğer bir illetle ilişkisi ve bağlılığı olmadan kendi başına müstakil bir etkisi olduğu kabul edilirse ma‘lûl ve illetin her ikisinin de varlığı zorunlu olacaktır. Ma‘lûl illetinden dolayı zorunlu olması halinde onun bir başkasına muhtaç olması da imkânsız olacaktır. Dolayısıyla varlığında başkasına bağlı olmayacaktır. Bu sebeple Râzî’ye göre ma‘lûl hakkında, hem müstakil illetinden dolayı zorunlu olup muhtaç değildir hem de birden çok illeti bulunuyor denmesi çelişkilidir. Eğer her illetin kendi başına müstakil bir etkisinin olmadığı kabul edilirse bu durumda da etki illetlerin toplamından (mecmû’) meydan gelmiş olacaktır. Râzî’ye göre bu durum, illetlerin çokluğuna değil illetin cüzlerinin çok olduğuna işaret olacaktır ve bu sebeple yine illet tek olacaktır.[508]

Cürcânî ve Teftâzânî de şahıs olarak bir olan ma‘lûlün iki illete aynı anda bağlanmasının imkânsız olduğunu kabul etmekle birlikte illetlerin birbirlerinin yerini alması şeklinde bir ma‘lûlün iki illetinin olabileceğini belirtmektedirler.[509] Onlara göre iki illetten herhangi birisi var olduğunda o şahsî ma‘lûl de var olacak durumda olmalıdır. Yani ma‘lûlün var olabilmesi için yeterli şartlara ve gerekli imkânlara sahip olmalıdır. Buna göre müstakil iki illetten hangisi var olursa olsun ma‘lûl de onunla birlikte varlık kazanabilir. Ancak bu durumda diğer illetin var olmasının imkânı yoktur. Şayet ma‘lûlün varlığında etkili olan ilk illet yok olursa ma‘lûl da yok

[507] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 86.
[508] Râzî, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,*1/594-595.
[509] Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 2/90; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/850.

olur ve ikinci illetin varlığıyla varlık kazanır denirse ma‘dûmun tekrar var edilmesi gibi bir çelişkiye düşülmüş olur. Ya da ilk illet ortadan kalktıktan sonra ma‘lûl yok olmamasına rağmen ikinci illet onu tekrar var eder denilecektir ki bu var olanın tekrar var edilmesi (tahsîli hâsıl) olur. Oysa var olan bir şeyin tekrar var edilmesi imkânsızdır. ‘‘O hâlde iki illet, birinin yeni baştan bir durum olarak diğerinin yerine var olması mümkün olsa bile biri var olduğunda diğerinin ondan sonra var olması imkânsız olacak şekilde olduklarında birbirinin yerini almaları mümkündür.’’[510]

Teftâzânî, birbirinden bağımsız iki illetin tek ma‘lûlün illeti olamayacakları ileilgili nedenleri iki maddede tespit etmiştir: 1. Ona göre tek ma‘lûlün iki müstakil illetinin olduğu ihtimalinin kabul edilmesi durumunda illet olmaları sebebiyle her iki müstakil illete muhtaç oldukları savunulacaktır. Her bir illetin müstakil illet olmasından dolayı da ma‘lûl her ikisine muhtaç olmayacaktır. Bu şeklide muhtaç olma ve olmama hali çelişki barındırmaktadır.[511]

2. Teftâzânî’ye göre iki müstakil illet aynı anda bir ma‘lûlü var ediyorsa bunların birbirlerinden müstakil illetler olarak değil de illetin birer parçaları olarak görülmesi daha doğrudur. Bir illetin müstakil illet olabilmesi için etki etmede başkasına muhtaç olmaması temel esastır. Ma‘lûlün İki müstakil illete aynı anda dayanması mümkün olmayınca geriye ya bunlardan birisine dayanması ya da hiç birisine dayanmaması ihtimalleri kalmaktadır. İki müstakil illetten birisine dayanıp diğerine dayanmazsa kendisine dayanılan illet olurken diğeri illet olmamış olur. Eğer illetlerden hiçbiri ma‘lûlü var etmiyorsa bunlar illet olarak görülemezler.[512]

Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî şahsi ma‘lûllerde bir ma‘lûlün iki illetinin olmayacağını savunmuşlardır. Ancak onlar, türü bir olan ma‘lûllerin birden çok illetinin olabileceğini ifade etmişlerdir. Yani bir türün bazı fertlerinin A illeti ile diğer bazı fertlerinin ise B illeti ile meydana gelmesi imkânsız değildir. Bunun örneği ateşin parçalarının sıcaklığının farklı ateşlerle meydana gelmesidir. Buradaki sıcaklık türü farklı ısıtanların ma‘lûlüdür. Örneğin bir sıcaklığın bir kısmı ateşle, bir kısmı güneşle diğer bir kısmı hareketle elde elde edilebilir. Burada bir sıcaklık türünün ateş, güneş ve hareket şeklinde üç illeti olmuş olur. Bazı fertlerin bağlı olduğu illetle

[510] Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf,* 1/850.
[511] Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 2/88.
[512] Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 2/88.

diğer bazı ferlerin bağlı olduğu illet farklı olmuş olur. Buna göre bir ma'lûlün hem bir şeye muhtaç olması hem de muhtaç olmaması çelişkisi meydana gelmez. Yani bir türün farklı fertleri söz konusu olunca iki illetten birisine ihtiyaç duyup diğerinden müstakil olmaması gibi bir durum ortaya çıkmaz.[513]

Bazı Mu'tezilî düşünürler ise şahıs olarak bir olan ma'lûlün iki müstakil illete bağlanabileceği hususunda görüş ileri sürmüşlerdir.[514] Onlar bu iddialarını cevher-i ferdi üzerinden ispatlamaya çalışmışlardır. Cevher-i fert, bölünmeyen cüz olduğu için kendisinde iki harekete sahip olmasının imkânı yoktur. Cevher-i ferdin, iki kişinin eline bitiştiğinde aynı hızda, aynı anda ve aynı güçte birisi tarafından çekilip diğerinin de itmesinin imkânı bulunmaktadır. Bu itme ve çekme esnasında cevher-i fertte meydana gelen hareketin tek illetten kaynaklanmasının imkânı yoktur. Bu çekme ve itmenin iki tane müstakil ileti bulunmaktadır. Çünkü çekme ve itme hareketini yapan herhangi iki illetten birinin diğerine önceliği yoktur. Bu sebeple meydana gelen harekette her ikisinin de etkisi bulunmaktadır ve her iki illet kendi başına müstakil olarak hareketi meydana getirmektedir. Buna göre şahıs olarak bir olan ma'lûl iki müstakil illete dayanabilmektedir.[515]

Ehl-i sünnet kelâmcıları ise cevher-i fertte bulunan itme ve çekme şeklinde iki hareketin müstakil iki illete ait olmadığını ifade etmişlerdir. Onlar bu hareketin iki illetin toplamına dayandığını iddia etmektedirler. Dolayısıyla burada illetler müstakil olmayıp bir illetin cüzleridirler. Bu hareketin var olmasının tamamlayıcı parçalarıdırlar. Bu iki illetin her birinin müstakil olabilmesi için itme ve çekme hareketi gerçekleştiğinde illetlerden birinin bulunmaması gerekmektedir.[516] Teftâzânî illetin terkip içerebileceğini bu durumun ma'lûlün terkibini zorunlu kılmadığını belirtmektedir. O, Mu'tezile'nin bir ma'lûlün iki iletinin olabileceği ile ilgili görüşünü ortaya koyduktan sonra buna cevap vermektedir. Ona göre müstakil bir ma'lûlün tek illeti olabilir. O, Mu'tezile'nin iddia ettiği cevher-i fertte itme ve çekmeyi meydana getiren iki illetin birbirinden müstakil iki illet olmadığını belirtmiştir. Bilakis ona göre illetlerin cüzleri olabileceği için bunları bir illetin

[513] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 86; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/852*;* Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/88.
[514] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/87.
[515] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 86; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/852.
[516] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/852-854*;* Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/91.

parçaları olarak görmek daha doğrudur.[517]

Sonuç itibariyle Îcî'ye göre hem illet hem de ma'lûl tanımı gereği bir ma'lûlün birden çok illetinin olasının önünde engel teşkil etmektedir. Ma'lûl mümkün bir varlığa sahip olması nedeniyle illete muhtaçtır. Bu muhtaçlık ancak tek bir illet üzerinden karşılanabilir. Aynı şekilde illet varedici olması hasebiyle ma'lûlünü var kılmada tek olmak durumundadır. Aksi halde ma'lûlünü var kılabildiğinden bahsedilemez. Böylece illet ma'lûl ilişksinin akliliği ve illetin illetliliğinin ortaya konulabilmesi için bir ma'lûlün tek bir illetinin olması gerekmektedir.

3.2. İlletin Kısımları

Tabiattaki fiziksel değişim ve oluşun nedenlerini tespit etmek için Aristoteles'ten önceki filozoflar çeşitli sebeplerine işaret etmişlerdir. Thâles (M.Ö. 625-546) varlığın ilkesinin ve ilk nedeninin ''su'' olduğunu söyler. Anaksimandros'ta (M.Ö. 610-547) varlığın ilkesi ile ilgilenmiştir. O'na göre ne sonu ne de sınırı olan "apeiron" şeylerin temel ilkesidir. Anaksimenes (M.Ö. 585-528) ilk madde olarak "hava"yı kabul etmektedir. Ona göre ''Bir hava (soluk) olan ruhumuz bizlerin ayakta tutulmasına nasıl neden oluyorsa bunun gibi bütün evreni soluk ve hava sarıp tutmaktadır.[518] Pytagorasçılara M.Ö. 580-500) göre ise varlığın ilkesi "sayılar"dır. Onlar sayılardan edinilen bilginin bütün varlıkların ilkesi olduğunu belirmişlerdir.[519] Herakleitos da (M.Ö. 535-475) Miletli filozoflar gibi değişen ve dönüşen bütün varlıklar içinde öz varlığını ve birliğini yitirmeyen gerçek varlığın, ana maddenin ne olduğunu tespite çalışmıştır. O'na göre evrenin temel maddesi ''ateş''tir.[520] Xenophanes (M.Ö. 569-477) kendi döneminde tek Tanrı ilah anlayışı ile varlığı ve oluşu izah etmiştir. O, hâlkın dinin tanrılarını insan gibi tasarlamalarıyla mücadele etmiştir.[521]

Empedokles (M.Ö. 494-434) ile birlikte evrenin açıklanması tek bir madde ile değil çoklu unsurlarla izah edilmeye başlanmıştır. O'na göre evrenin yapısı dört unsur olan hava, toprak, su ve ateşten oluşur. Evren bu öğelerden müteşekkil olup

[517] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/91.
[518] Aritoteles, *Metafizik,* 19-21; Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, 20-24.
[519] Aritoteles, *Metafizik*, 25; Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi,* 31-34.
[520] Aritoteles, *Metafizik*, 20; Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi,* 25-26
[521] Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi,* 27.

bunlar değişmez tözlerdir. Bu dört unsur bir araya geldiğinde evrende oluş ve düzen meydana gelirken bunların ayrılması ise bozulma ve düzensizliğe sebep olur. Anaksagoras'da (M. Ö. 500-428) Empedokles gibi çoklu madde görüşünü kabul etmektedir; ancak ondan farklı olarak maddi unsurları dörtle sınırlı tutmayıp Anaksagoras bunların sonsuz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ''deney dünyasındaki nesnelerin nitelik bakımından sayısız çeşitliliğini dört unsurun birleşmesiyle izah etmek mümkün değildir''.[522] Atomcu teorisinin ilk mimarları olarak bilinen Leukippos (M.Ö. 500-440) ve Demokritos'a (M.Ö. 460-370) göre var olan bir şey sonradan meydana gelmemiştir. Onlara göre var olanlar yok olmazlar ve onlarda bir değişiklik meydana gelmez. Buna göre atomlar, sürekli, ezeli, ebedidirler. Bunlar yapıca birdirler ve varlığın en son ve bölünemez parçasıdırlar. Atomlarda olabilecek tek değişiklik harekettir.[523] Onlar, ''Hareketlerinin bir başlangıcı olmadığını, varlıklar baştan beri hareket hâlindedirler ve hareketlerinde sapma yoktur.[524] Atomların birbirleri ile çarpışmaları sonucunda evren meydana gelmiş ve bu sebeple evrene zorunluluk egemendir ve rastlantı yoktur,'' demektedirler. Bu tespitleri Demokritos'un mekanik ve determinist bir doğa görüşüne sahip olmasına neden olmuştur. Âlemde var olan her şey, atomların mekanik bir şekilde devam eden hareketleri sonucunda meydana gelmektedir. Evrende olup bitenler sebep-sonuç ilişkisine bağlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Yani âlemde determinizm hâkimdir.[525] Yukarıdaki tespitlerden sonra denilebilir ki Sokrates'e (M. Ö. 469-399) gelinceye kadar filozoflar genel anlamda âlemi ve onda meydana gelen oluş ve bozuluşu maddi ilkelere dayandırmışlardır.

Protagoras ''her şeyin ölçüsünün insan olduğunu'' belirtirken Platon (M.Ö.428-348) ''her şeyin ölçüsünün Tanrı olduğunu'' ileri sürmüştür. O, Tanrı'yı evrenin sahip olduğu şeklin ve düzenin kaynağı, ustası ve nedeni olarak tasavvur ederek belirlemiştir.[526] Sokrates (M.Ö.469-399) kendisinden öncekilerden farklı olarak bireyleri aşan ve onların üstünde olan varlıkları bir arada tutan ''İyilik'' bulunduğunu ve bunun kaynağının da Tanrısal güç olduğunu söyler. Kendi içine

[522]Aritoteles, *Metafizik*, 23-24; Aritoteles, *Fizik*, 1/23; Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, 34-36.
[523] Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, 38-41.
[524] Bolay Süleyman Hayrı, *Felsefeye Giriş*, 146.
[525] Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, 38-41.
[526]Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 2/105.

doğan bir sesin (daimon) kendisini doğruya yönelttiğini ifade eder. Yani Sokrates evrenin varlık ve düzenini Tanrı'ya dayalı bir şekilde açıklamaktadır.[527]

Aristoteles'ten (M.Ö.384-322) önceki filozoflar doğa ve doğa olaylarını çok önemsedikleri için önce doğayı sonra insanla ilgili pratik sorunları araştırmışlar. Platon'da idea öğretisiyle incelenen konuların arasına metafizik de girmiş oldu. Ancak Aristoteles'e göre Platon idealarla fenomenler, tümel ile tekil arasında olması gereken ilişkiyi kuramamıştır. Aristoteles'in ifadesine göre ise idealar, tek tek nesnelerin özüdür ve onların varlıklarının nedenidir. O, idealar dünyasının duyu dünyasının içinde olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles Yunan felsefesinin evrendeki çokluğun geçirdiği değişim ve dönüşümünün arakasındaki ''bir olan ve kalan'' varlığı tespit edememelerini sorun olarak görmüştür. Aristoteles formlar dizisinin (hareketlerin nedenlerinin peş peşe gelmesi) bir noktada son bulması gerektiğini söyler. Hareketin kendisinde son bulduğu varlık salt form olup kendisi hareket etmeyen ancak bütün hareketlerin kaynağı olan ilk nedenidir. Aristo bunu ''ilk hareket ettirici'' olarak isimlendirir. O, öncesiz, sonsuz, değişmez, hareketsiz ve kendi başınadır. Kendisi dışındaki her şeyden farklıdır. Bir cismi yoktur. Bütün oluşun sebebidir. Görüldüğü üzere Aristoteles'e göre ister bilginin elde edilmesinde olsun ister âlemde meydana gelen oluş ve değişimle ilgili bir malumata sahip olmada olsun öncelikle nedenlerin bilinmesi gerekir. Ona göre gerçek bilgi bir şeyin nedenini ve nedeni ile bilmektir. Buna göre Aristo, Tanrı''nın dışındaki her şeyin varlığını dört nedene dayandırmaktadır. Bunlar: Maddî neden, formel/sûrî neden, fâil/etkin neden, gâi/ereksel nedendir.[528] Ona göre evrenin etkin sebebi, ilk hareketin kaynağı olan Tanrı'dır. Maddî sebebi, maddedir. Formel ise varlıklara bireysellik kazandıracak sebeptir. Gâi sebep, âlemin varmak istediği hedeftir. Aristo'ya göre evrende meydana gelen oluş, her yönü ile mükemmel ve tamlık içeren Tanrı'ya doğru ilerleme ve O'nun mükemmelliğine ulaşma gayesindedir.[529]

3.2.1. Dâhilî İlletler: Madde ve Sûret

Dâhili illetler, illeti oldukları şeylerin cüzleri oldukları için bu şekilde

[527] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a* 2/106-107; Tuncar Tuğcu, *Batı felsefesi Tarihi,* (Ankara: Alesta Yayınları, 2000), 111.
[528] Aristoteles, Fizik II, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. Basım, 2020), 79-83; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 74-90; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a,* 3/174.
[529] Bolay, Felsefeye Giriş, 140

isimlendirilmektedirler. Şeyler mâhiyetleri itibârîyle madde ve sûrete ihtiyaç duyduğundan bunlar, mâhiyetin illetleri olarak ifade edilirler.[530] Dâhili illet de kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, cüz olan illet varlık kazandığında şey de zorunlu olarak varlığa gelmektedir ki bu sûridir. Çünkü bir şeyin önce kendisi var olması gerekir sonra sûreti var olur. Bu sebeple şeyin sûretinin var olup kendisinin var olmaması imkânsızdır. Örneğin insanlık ve atlık gibi belli bir maddeye özgü sûretler bilfiil var olduklarında maddesi de var olmaktadır. İkincisi ise cüz var olmasına rağmen şeyin kendisinin bulunması zorunlu değilse bu da maddîdir. Çünkü bir şeyin cüzü var olup kendisi bulunmazsa şüphesiz ki o ya tek başına ya da bir başkasıyla birlikte bir mâhiyetin tahakkukunun kâbilidir. Belli bir maddeye özgü olmayan yuvarlaklık ve eğiklik gibi şeyler var olduklarında maddenin kendisi bi'l-fiil var değildir. Örneğin taşa işlenmiş bir kılıcın sûretinin bulunması kılıcın kendisinin bulunduğu anlamına gelmemektedir. Burada kılıcın maddesi değil sadece sureti bulunmaktadır. Buna göre bir şeyin sûreti bulunduğunda zorunlu olarak maddesi de bulunmak zorundadır denemez. Sûret bulunup maddesi bulunmayabilir.[531]

1-Maddî neden: Bir şeyin var olmasında ve varlık kazanmasında temel bir rol üstlenen, şeyin meydana gelmesine kaynaklık eden esas unsura denir. Diğer bir ifade ile şeyin kendisinde veya kendisi ile tamamlandığı nedendir. Maddi neden değişim ve dönüşümü kabul eden özelliktedir ve aynı zamanda maddi neden meydana gelen değişm ve oluşun bir sebebidir. Bir şey yapabilme gücünü kendinde barındırmaktadır. Bu sebeple maddi neden değişim ve oluşumdan ayrıdır. Maddi neden üzerinde gerçekleşen değişim ve oluşum ortadan kalksa da maddi neden varlığına devam eder. Örneğin tunç, heykelin; mermer, mezar taşının maddi nedenidir. Bu sebeple heykel ve mezar taşı biçimini ve modelini kaybetseler de tunç ve mermerin taşıyıcı görevi devam eder.[532] Râzî, maddî illeti tanımlarken bir şeyin varlığında sûrîde illet gibi zorunluluk arz etmese de onun var olma imkânı taşıyan bir cüz olduğunu ifade etmektedir.[533] Îcî ve Teftâzânî ise maddeyi, nesnenin kendisiyle bi'l-kuvve olduğu şey olarak tanımlar. Buna örnek olarak da ahşapla divanı göstermektedirler. Divan bi'l-kuvve ahşapta bulunmaktadır. Madde, girdiği ilişki

[530] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/77.
[531] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/587.
[532] Aristoteles, Fizik II, 79-83; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 82-84; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a,* 3/174-175; Tuğcu, *Batı felsefesi Tarihi,*145.
[533] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/586.

itibârîyle tıynet,[534] heyûlâ,[535] unsur ve ustukus[536] isimlerini de alabilmektedir. Îcî varlığın madde ve sûrete dayanmasından dolayı bunların hem mâhiyetin hem de varlığın illeti olduğunu belirtir. Ona göre bu iki illet ma'lûlüne dâhil olan illetlerdir.[537]

2-Formel/sûrî neden: Form, ''kaos durumunda olan, düzensiz ve şekil almamışı olan şeyin'' karşıtı anlamındadır. Buna göre form çerçevesi belirlenmiş ve düzen sahibi olanı ifade etmektedir. Bir nesnenin hâriçten görünen tarafını, dış çizgilerini, içte sahip olduğu yapıyı, oluşum şeklini ve düzenini ifade eden şeydir. Başka bir ifade ile oluş sürecinin ereği anlamında kullanılmaktadır. Thomas'a göre ''Nesnenin özü ve var oluşu formunda meydana gelir; ona göre ruh bedenin formudur.''[538] Aristoteles formu, nesnenin sahip olduğu niteliklerin tümünü ifade etmek için kullanmaktadır. O'na göre kuvve hâlindeki maddeyi harekete geçirip gerçekleşmesini sağlayan neden formdur.[539] Yukarıda da ifade edildiği üzere maddî nedenin sahip olduğu önemli özellik değişmeyi kabul etmesidir. Ondaki bu değişimi kabul etmesi farklı formların var olmasının nedenidir. Form, nesnenin modeli ve biçimsel şekil almasının nedenidir. Yani değişim ve oluş gerçekleşirken bir şeyden başka bir şey var olur, bir şey başka şey şeklinde varlık kazanır. İşte değişim ve oluş sonucunda var olan şey form olarak nitelenir. Tunç maddesinden insan heykelinin yapılması buna örnektir. Tunçtan heykel yapıldığında burada hem tunç olan insan

[534] Tıynet ismini maddeye farklı sûretler geldiği için bu ismi almaktadır.
[535] Cisme gelen olan değişmeyi kabule hazır kuvve hâlde bulunan cevherdir. Heyûlâ tek başına fiilen bulunmaz. Çünkü heyûlânın fiili varlığı sûrette ortaya çıkmaktadır. İslâm Meşşâî filozofları heyûlâyı ezelî bir imkân olarak görmektedirler. Onlar "heyûlâ", "kuvve" ve "imkân" kavramları üzerinden âlem fiilen var olmadan önce ezeli bir imkâna sahip olduğunu ispat etme gayretine girmişlerdir. (Geniş bilgi için bkz. Osman Karadeniz, ''heyûlâ''*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Mart 2022)
[536] Ustukus, Anâsır-ı erbaa "dört unsur" anlamına gelmektedir. Ustukussât-ı erbaa, erkân-ı erbaa, tabâi'-i erbaa, mevâdd-i erbaa, ümmehât-i erbaa, ümmehât-i süfliyye, usûl, mebâdî ve kavâbis gibi terimler de kullanılmaktadır. İslam felsefe geleneğine Ustukus veya Anâsır-ı erbaa Yunan'dan itikal etmiştir. Onlara göre ay altı âlem oluş ve bozuluşa konu olduğu için birçok unsurdan meydana gelmesi gerekmektedir. Bunlar dört unsurdur (ateş, hava, su, toprak) Kelâmla felsefenin ilişkisinin gelişmesinde büyük konuma sahip olan Râzî, İbn Sînâ'nın bazı eserlerine yatığı şerhlerde Meşşâî unsurlar teorisini eleştiriye tabi tutmuştur. Adudüddin el-Îcî Meşşâî felsefede kabul görüp önemli düzeye gelmiş unsurlar teorisini hiçbir değişikliğe tabi tutmadan kelâmi meselelere uygular ve bu tavrıyla felsefenin kelâma girmesinin kapılarını önemli anlamda açmış olur. Ondan sonra gelen Teftâzânî ve Cürcânî de unsur ve ustukuslar teorisinde bir değişikliğe gitmeden Îcî'yi olduğu gibi takip ederler. (Geniş bilgi için bkz. H. Bekir Karlığa, ''anâsır-ı erbaa'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedi*si (Erişim 9 Mart 2022).
[537] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 85; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/77.
[538] Antony Felew,''Form'', *Felsefe Sözlüğü*, çev. Nurşen Özsoy, (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2005),209-210
[539] Felew,''Form'', *Felsefe Sözlüğü*, çev. Nurşen Özsoy, 210

heykeli hem de herhangi bir insanın şekli bulunmaktadır. Ev aleti olarak kullanılan her varlık, değişim ve oluş sonucunda biçim (form) kazanmıştır ve bunlar daha önce madde hâlinde idiler.[540] Râzî, sûrî illeti, bir şey var olduğunda zorunlu olarak kendisinin parçası olan şey şeklinde tanımlamıştır.[541] Îcî ve Teftâzânî, sûreti, şeyin kendisiyle bi'l-fiil var olmayı elde ettiği şey şeklinde tanımlamışlardır.[542] Cürcânî, sûrî ve maddî illetten kastedilenin cevherin özelliği anlamındaki madde ve sûret olmadığını; bilakis hem maddî ve sûrî illeti hem de arazların bi'l-fiil ve bi'l-kuvve kendisiyle varlık kazandığı cüzlerini de içine alan şey olduğunu belirtmektedir.[543]

3.2.2. Hâricî İlletler; Fâil ve Gâî

Hâricî illetler, illeti oldukları şeylerin cüzleri olmayanlar illetlere denir. Bunlar varlık illetleri şeklinde de ifade edilirler.[544] Bu çeşit illet ma'lûl ilişkisi şayet sadece varlığı zihinde ise gâi illet şeklinde ifade edilmektedir. Eğer illet ma'lûl ilişkisi sadece zihinde bir varlığa sahip değilse buradaki illete fâil illet denmektedir. Râzi, cins ve faslın madde ile sûretten bir farkının olmadığını, bunlar arasında varlığına inanılan farkın itibârî olduğunu belirtmektedir. Çünkü cins ve faslın her biri birbirinden bağımsız ele alındıklarında madde ve sûret olurlar. Ancak hâriçte bir şey olmamak (hâriçte var olmamak) şartıyla ele alındıklarında bunlar cins ve fasıl olurlar. Örneğin zihinde bir insanlık mâhiyeti şeklinde düşünüldüklerinde fasıl sûret olur; cins ise madde olur. Ancak bunlar bir şey olmamak ve salt aklî olarak değerlendirmeye tabi tutulurlarsa madde cins; sûret ise fasıl olurlar.[545]

3-Fâil/etkin neden: Maddede hareket, sükûnet, değişim ve oluşumun meydana gelmesine etki eden nedene denir.[546] Yani maddenin belli bir şekle girmesini sağlayan etkin nedendir. Örneğin mermerin heykel formunu alması hâriçten bir etki gerektirmektedir. Mermerden heykel yapan usta ve sanatkâr fâil nedendir.[547] Îcî ve Teftâzânî fâil nedeni, şeyin kendisiyle olduğu şeklinde

[540] Aristoteles, Fizik, ll, 79-83; Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a, 3/175-176; Felew,''Form'', Felsefe Sözlüğü, 210.
[541] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/587.
[542] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 62; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/77.
[543] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/840.*
[544] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/77.
[545] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/586.
[546] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 82-84.
[547] Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezile Kelamında Tabiî Nedensellik Düşüncesi,* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 24.

tanımlamışlardır. Kanepenin varlığının sebebi marangozdur.[548] Spor yapanın vücûdunun zayıflanmasının nedeni spor yapması, ısıtılan bir suyun ısınmasının nedeni ateş, kanepenin nedeni usta olmasıdır, bunların harekete geçireni fâil neden olarak kabul edilmektedir. Aristo dünyaya gelmiş bir çocuğun fâil nedeni olarak babasını kabul etmektedir.[549] Râzî, illet-i fâiliyyeyi başka şeylerin varlığına sebep olan şey anlamına geldiğini ifade etmiştir.[550]

4-Gâi/ereksel neden: Aristoteles dördüncü neden olarak gâi nedeni sayar. Heykelin maddi nedeni tunçtur, fâil nedeni heykeltıraştır, formu hareket ve değişim sonucunda ortaya çıkan heykeldir. Ancak heykeltraşın fâil neden olmasının yanında başka bir neden de heykeltraşın zihninde kimin heykelini yapacağına dair tasavvurdur.[551] Bu nedenle gâi veya erek neden bir şey yapılırken varılmak istenen hedef ve amacı ifade etmektedir.[552] Her erek, bir tasarımdan sonra varlık kazanmaktadır ve erek, elde edilmesi istenen en son noktayı ifade etmektedir.[553] Yapılan şeyin niçin yapıldığı sorusunun cevabı o şeyin gâi nedenidir.[554] Îcî, gâi nedeni ‘‘şeyin kendisi sebebi ile olduğudur’’ şeklinde tanımlamıştır.[555] Râzî ve Teftâzânî ise gâi illeti, şeyin kendisi için olduğu şey şeklinde ifade etmiştir.[556] Örneğin ağaçtan bir kanepe yapıldığında ağaç maddi neden, ortaya çıkan kanepe şekli form, kanepeyi yapan usta fâil neden ve kanepe hangi amacı gerçekleştirmek için yapılmışsa ki bu üzerine oturmak ve yatmak için veya başka bir şey olabilir bu onun gâi nedeni olur.[557] Doğada meydana gelen oluşlarda da bir erekten bahsetmek mümkündür. Şayet meşe tohumu ekildiğinde bu tohum bir meşe ağacı olabiliyorsa tohumda bulunan meşe ağacının tasarımından veya gâi nedenden kaynaklanmaktadır. Şayet meşe tohumda meşe ağacı olma tasarımı veya ereği bulunmasaydı meşe ağacı olmasının imkânı olmayacaktı.[558] Aristoteles, doğada bulunan tiplerin veya türlerin kesintiye uğramadan varlıklarını sürdürmeleri onlardaki tasarı ve ereğin varlığının

[548] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 85; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 2/77.
[549] Aristoteles, Fizik II, 79-83; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 82-84; Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon’a, 3/176.
[550] Razi, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,*1/586.
[551] Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon’a, 3/177.
[552] Tuğcu, Batı felsefesi Tarihi,145.
[553]Felew, ‘‘erek’’, Felsefe Sözlüğü, 174.
[554] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 83.
[555] Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm*, 85.
[556] Râzî, el-*Mebâhisü’l-meşrikiyye,* 1/586; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 2/77.
[557] Aristoteles, Fizik II, 9-83; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 83-84.
[558] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon’a*, 3/177.

delili olduğunu belirtir. Nasıl ki insanın yapıp ettiklerinin ve var ettiği her şeyde bir erek bulunuyorsa aynı şekilde âlemde doğal bir şekilde varlık kazanan her şeyde bir erek bulunmaktadır. Buna göre oluş ve değişim sonucunda meydana gelen her şeyin bir erek sonucunda olduğu ifade edilebilir.[559] Cürcânî, fâil ve gâî nedenleri haricî nedenler olarak tanımlamaktadır.[560] Îcî, mâhiyet değil de varlık bunlara dayandığı için bu iki illeti varlığın illetleri olarak görmektedir. Ona göre gaye ancak irade ile fiilde bulunabilende bulunur. Zorunluluk fiilin gayesini ortadan kaldırmaktadır. Mûcib fiilde ise fâilin fiilinin faydasından dolayı gayenin olduğu söylenmektedir. Îcî gâi illetin illet olmasını zihnî olarak görmektedir. Hâriçte bulunuşu itibârîyle illet değil de ma'lûl olduğunu ifade etmektedir.[561] ''Çünkü mesela divana oturmak, dış varlık bakımından divanın varlığının ma'lûlü iken divanın tasavvuru ve zihinde meydana gelişi bakımından onun gayesidir. Dolayısıyla gayenin ek bir şeye kıyasla fakat zihnî ve hâricî varlığı bakımından hem illetlik hem de ma'lûllük ilgisi vardır.''[562]

3.2.3. İlletle Şartın Kıyaslanması

Şart sözlük anlamı itibârîyle, bir sonucun vuku bulması için gerekli olan şey,[563] var olması ile birlikte başka şeylerin gerçekleşmesine neden olan durum, bir ferdin belli bir sonucu kendisine veya bir başkasına borç hâline getirmesi anlamlarına gelmektedir. Şartın temel özelliklerinden birisi her şart bulunduğunda hükmün varlığının zorunlu olmamasıdır. Ancak şartın yokluğu hükmün yokluğunu zorunlu kılar. Bu sebeple şart hükmün bir parçası olarak görülmemektedir. Şartın varlığı hükmün varlığını zorunlu kılmaz. Bu durumu onu illetten farklı kılan özelliğidir.[564] Bir şeyin var olmasının temel esaslarından birisi de ihtiyaç duyduğu şartların bulunması ve engellerin ise yok olmasıdır. Şart tam illetin bir parçası olarak görülmektedir. Râzî, şartların gerçekte maddî illetin cüzleri olduğunu belirtmektedir. Çünkü fiile kâbil olan fâil ancak maddî illetle fiile kâbil olmaktadır. O, fâil illetin tamamlayıcı unsurları olarak gördüğü alet ve edevatları da fâil illetin cüzleri

[559] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, *Sofistlerden Platon'a,* 3/177.
[560] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, 1/842.*
[561] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 85.
[562] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/842.
[563] İbrahim Kâfi Dönmez, ''sebep'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*i (Erişim 15 Ekim 2022).
[564] Mehmet Boynukalın, ''şart'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Ekim 2022).

olduğunu ileri sürmektedir.[565]

Îcî müessir illetin paraşası ile onun şartı arasındaki farkın, müessirin tesiri şarta bağlı olduğunu; ancak onun zâtının böyle olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre kuru olmayan odun yanmadığı için odunun kuru olması yanmasının şartıdır. [566] Îcî'ye göre şart bulunmadığında zorunlu olarak meşrût da bulunmaz. Ancak ilim ve hayat örneklerinde olduğu gibi şart var olduğu halde meşrût bulunmayabilir. Yani birisinin âlim olması için yaşıyor olması gerekir fakat her hayatta olanın âlim olması zorunlu değildir. Buna karşın illet bulunduğunda mâ'lûlün bulunması zorunlu olduğu gibi illet mâ'lûlün varlığının nedenidir. Çünkü âlimiyetin illeti olan ilim bulunduğunda zorunlu olarak âlimiyet var olacaktır. Yani illetle mâ'lûl birbirinden ayılmazlar. İlletle şart arasındaki farklardan birisi de bir şeyin tek bir illetinin olması gerekirken bir meşrûtun birden fazla şartı bulunabilir. Aynı şekilde bir şartın birden fazla meşrûtu olabilir. Örneğin diri olmak, irâde sahibi, kudret sahibi ve âlim olmanın şartıdır.[567] Îcî'ye göre sebep bir şeyin var olmasının aracı unsurudur. Bundan dolayı sonuç olmadan sebepten bahsedilebilir. İlletle mâ'lûl ilişkisinde illetin bulunması mâ'lûlün varlığı için yeterli iken bunu şart maşrut ilişkisine ifade etme imkânı bulunmamaktadır. Çünkü maşrutun varlığı için şartın yanında başka unsurlara da ihtiyaç bulunmaktadır.

Âmidî, şartla illet arasındaki bir farkında şartla meşrûtun yer değiştirebiliyor olmaları olduğunu belirtmiştir. Yani şart meşrût; meşrût da şart olabilmektedir. Bunun örneği araz yoksa cevher yoktur cevher de yoksa araz yoktur. Bu ikisinin varlığı birbirlerini etkilemektedir. Bunu illet için ifade etme imkânı yoktur.[568] Îcî'ye göre şart hükmün mahalli; illet ise hükmün mahalline kaim bir sıfat olması gerekir. O, illetin mâ'lûlünü mümkün kıldığı hususunda görüşbirliği bulunduğunu ancak şartın maşrûtunu mümkün kılama konusunda ihtilaf olduğunu ifade etmiştir.[569] Denilebilir ki Îcî'nin şartı, illet gibi görmemesinin sebebi, sonradan var olan şeylerin bir var ediciye ihtiyaçlarının olduğu sonucuna ulaşmaktır.

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ekseriyetinin savunduğu illet ve

[565] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/586.
[566] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 91.
[567] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 89-95.
[568] Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din*, 3/457.
[569] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 95.

şartın farklılığı, bir şeyin iki illetinin olmasının imkânı, bir müessirin birden çok eserinin olabileceği, zorunlu varlığın hem fâil kabil olması ve teselsülün kabul edilmesinin aklen imkânsız olması gerektiği hususları Îcî'nin de gündeminde yer edinmişlerdir.

3.2.4. Tanrı Âlem İlişkisi Bağlamında İllet Ma'lûl

Bu başlık altında âlemin fâiline nispetle nasıl bir ontolojik statüye sahip olduğu ve bizzat zorunlu olanla bizzat mümkün olan arasındaki illiyet ilişkisinin hangi şeklide olduğu ele alınacaktır. Yani fâil illetle mümkün olan mâ'lûlü arasındaki illiyet ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Felsefî düşünce geleneğine göre mümkünlüğü zâtından kaynaklanan her şeyin varlık elde edebilmesi için bir illete gereksinim duymaktadırlar. Onlar, mümkün varlıkların kendisine dayandığı bu illete ''fâil illet'' demektedirler. Buna göre her mümkün varlığını başkasından almaktadır ve fâil illetten varlığını elde ettiği için ma'lûldür. Yine onlara göre mümkünün, varlığını fâil illetten alması bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleşmektedir.[570] Çünkü onlar fiilini irade ile yapan muhtâr Tanrı anlayışını değil de mûcib-i bi'z-zât Tanrı anlayışını kabul etmektedirler. Bu anlayışa göre akılların Tanrı'dan sudûr etmesi zorunlulukla gerçekleşmektedir. Aynı şekilde süfli âlemin faal akıldan varlığını elde etmesi de iradi olarak değil zorunlulukla gerçekleşmektedir. Bu ilişki ve zorunluluk evrendeki diğer şeyleri de etkileyerek olgu ve olaylardan eser veya fiiller meydana gelmektedir (sudûr). Onlara göre evrende meydana gelen olgu ve olaylar hâriçten bir müdahâle sonucunda değildir. Bunlar kendilerinde bulunan bi'l-kuvve istidatla varlık kazanmaktadırlar.[571] Buna göre Tanrı'nın fiillerinin kendisinden sadır olması bir irade ve tercihle değil; bilakis zorunlulukla gerçekleşmektedir. O'na ait fiillerin kendisinden zorunlu olarak taşmamasının imkânı yoktur. Tanrı'nın yaratma fiili âlemin varlığının sebebi olduğu kabul edilse bile bu fiili önceleyen bir zaman olmadığı içi âlem kâdimdir.

---

[570] İbn Sînâ, *Kitâu'ş-Şifaâ metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2/9-24; Ebuzer Dışkaya, ''Malulün Rabıt Varlığı Teorisi'' *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, Türker Ömer ed. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021), 2/938.

[571] İbn Sînâ, *Kitâu'ş-Şifaâ metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2/11-24, 100-103; Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı*, 291.

Felsefecilere göre her yönden zorunlu olan Tanrı aynı şekilde tesiri de zorunludur. Tanrı'da illet olmak ve tesirde bulunmak için tam illetin sahip olması gerekli olan şartların bütünü mevcûttur. Buna göre Tanrı'dan ma'lûlün varlığa gelmesi zorunlu olması gerekir.[572] Felsefecilerin bu yaklaşımları onların âlemin ezeli ve onun işleyişinde mutlak nedensellik olduğu kabulüne neden olmuştur.[573]

Îcî, ma'lûl bulunduğunda mutlaka illettin de bulunacağını; ancak bu durumun ma'lûlün illeti zorunlu kılmasından kaynaklanmadığını; bilakis bir ma'lûlün illeti olmadan var olmayacağından kaynaklandığını ifade etmektedir. Yani her ne zaman bir ma'lûl varsa onun bir illetinin olması gerekmektedir. Çünkü ma'lûl zâtî gereği mümkündür ve mümkün olan şeyin varlık veya yokluk taraflarından hangisi gerçekleşmişse mutlaka bir müreccihin tercihi sonucunda olması gerekmektedir. Tercih ise tercih edenin var olmasını gerektirmektedir. Çünkü bir tercih müreccihsiz var olmaz. Buna göre âlem mümkün olup varlık tarafı gerçeklik kazandığına göre bir tercih edip var edeninin olması gerekir.[574] Îcî, âlemin Allah tarafından var edilmesini icâb üzerinden değil de imkân üzerinden temellendirmektedir. Ancak imkân kavramını kullanmakla beraber Allah ile âlem arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisini kabul etmemektedir.

Felsefeciler, Allah ile âlem arasında kurdukları determinist anlayışa karşılık kelâmcılar ise olup bitenlerle ilgili olarak O'nun kadir-i muhtâr olduğu ve dilediği şeyi dilediği anda yaratma şeklinde varlığa getirdiği esasına dayanan indeterminist bir âlem anlayışını benimsemişlerdir. Onlara göre, Allah âlemi varlığı yokken sahip olduğu irade ile tercih ederek yokluktan yaratmıştır.[575] Kelâmcılar fiillerin Allah'tan zorunlulukla sadır olduğu anlayışına çok sert eleştiriler yöneltmişler; çünkü onlara göre bu anlayış hem Allah'ın kudretine hem de iradesine hâlel getirmektedir.

Felsefecilerin Tanrı'dan âlemin zorunlu olarak sadır olduğunu kelâmcıların ise Allah'ın âlemi sonradan kadir-i muhtâr olarak yaratığına dair farklı iki görüş ileri sürmelerinin nedeni her iki gurubun sıfat anlayışlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Felsefecilere göre Allah'ta bulunan her sıfat taalluk ettiği şeyin

[572] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/83.
[573] Altaş, *İslam Düşüncesinde Teoriler, metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, 2/594-595.
[574] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,89-91.
[575] Orhan Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi, Harezmli Mu'tezilî İbnü'l Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 97.

varlığını zorunlu kılmaktadır.[576] Onlara göre makdûr bulunmuyorsa kudretin de hatta kudret sahibinin de bulunmaması gerekir. Bilinen şey mevcût değilse ilimin hatta ilmin sahibinin de bulunmaması zorunludur. Bu sebeple onlar Allah'ın fâil olmasının fiilin bulunmasına; kâdir sıfatına sahip olmasını da makdûratlarının mevcût olmasına bağlamışlardır. Bu anlayış onları makdûrun Allah'la birlikte varlığı zorunludur iddiasını ileri sürmelerine yol açmıştır.[577] Buna karışın kelâmcılar ise Allah'ın sıfatlarının varlığını ''bi'l-kuvve'' şeklinde kabul etmektedirler. Buna göre Allah'ın kâdir-î mutlak olması için makdûrunun bulunmasına gerek görülmemiştir. O'nun âlemi bilmesi için âlemin mevcût olması gerekmez. O'nun cömertliğinin fiilen gerçeklik bulduğu evren bulunmadan da O, cömerttir.[578]

Felsefecilerin illetin-ma'lûlü zorunlu kıldığı ile ilgili determinist anlayışın izleri âlemde takip edildiğinde tutarlı olduğu izlenimi verse de izahı imkânsız bazı problemlere yol açmaktadır. Zira âlemde her şeyin rutin ve sebep-sonuç ilişkisi içinde sürüp gitmediğine tarihin çeşitli kesitlerinde şahit olunmuştur. Günümüzde de olay ve olgular incelenirse her şeyin sebep-sonuçla olduğunu iddia etmenin imkânı bulunmamaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Hz. Musa'nın elinde asanın yılan olması, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına rağmen yanmaması mucizesi, bütün peygamberlerin bilgi (vahiy) almaları, Hz. Âdem ve Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelmeleri yine kerâmetler gibi hususların illet-ma'lûl ilişkisi ile açıklanması nerede ise imkânsızdır.

Kelâmcılar, rutinin (âdet) dışında Allah'ın peygamberler aracılığıyla yarattığı mucizeleri hârikun li'l-âde olaylar olarak görmektedirler. Buna göre mucize Allah'ın iradesi ve O'nun vermesi ile meydana gelen hârikun li'l-âde gerçekliktir. Onlar, mucizeyi sebebi olmayan bir sonuç ya da sonucu var olmamış bir sebep olarak görülebileceğini ifade etmişlerdir. Örneğin Hz. İbrahim ateşe atıldığında yanma olayının gerçekleşmesi için yakan ve yanan unsurlar mevcût olmasına rağmen Hz. İbrahim üzerinde yanma fiili vaki olmamıştır. Sihirbazlarla yarışırken Hz. Musa'ın attığı asâsının yılan olması herhangi bir sebebin sonucu değildir. Çünkü bir yılanın

[576] İbn Sînâ, *Kitâu'ş-Şifaâ metafizik II,* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 12; Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi, Harezmli Mu'tezilî İbnü'l Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi,* 113-114.
[577] İbn Sînâ, *Kitâu'ş-Şifaâ metafizik II,* çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2/12-23; Hüseyin Sarıoğlu, ''İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu'', *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya. (Ankara: TDV Yayını, 2020), 386-389.
[578] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm,*92-95.

var olmasının şartları olan yılan ve yılan yumurtaları bulunmamaktadır. Burada o güne kadar nerede ise hiç rastlanmayan asâ yılana dönüşmüştür. Tabiat döngüsü içinde bu tür bir sebebin böyle bir sonucu doğurduğu gözlemlenmemiştir. Bu nedenle kelâmcılar sebeple-sonuç arasında zorunlu bir ilişki değil de iktirânî bir ilişkinin olduğunu belirtmişlerdir.[579]

Îcî'ye göre mucize, fâilî muhtâr olan Allah'ın fiilidir. O, iradesi ile tasdik etmek istediği peygamberlerin elinden mucizeyi göstermiştir. O mucizenin bilgi ifade etmesinde adetsel zorunluluk bulunduğunu ifade etmiştir. Yani mucizenin doğru bilgi içerdiğini bizler adetsel zorunlulukla bilmekteyiz. Îcî'ye göre peygamberin doğruluğuna delalet eden mucizenin zuhurundan sonra da Allah onunla ilgili doğruluk bilgisini yaratma adetini sürdürmektedir. Mucizenin bu özelliği onu peygamberlerin dışındaki insanların elinden ortaya çıkan olağan dışı şeylerden ayırmaktadır.[580]

Felsefeciler ise peygamberlere ait mucizeleri maddenin tabiatında bi'l-kuvve mevcût olduğunu kabul ettikleri isti'dat üzerinden izah ederek çözüme kavuşturmuşlar. Onlar peygamberlerin mucizelerini tabiatlarının bir sonucu olduğunu ifade etmişlerdir. Nasıl ki ana rahmine atılan meni çocuk olma isti'dadından dolayı çocuk oluyorsa bunun gibi Hz. Musa'ının asâyı atması ile birlikte yılan olması peygamberin, asânın ve yılanın bi'l-kuvve taşıdıkları isti'dadlarına bağlanabilir. Aynı şekilde ateşe atılan Hz. İbrahim'in yanmaması ateşin yakmamasından değil de bilakis Hz. İbrahim'de bulunan yanmayı engelleyen bir isti'dattan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple onlar peygamberlerin mucizelerini illet-ma'lûl ilişkisi sonucunda meydana gelen sair tabiat olayları gibi görmektedirler.[581]

Felsefeciler, peygamberlerin bilgi edinmelerini (vahiy) de illet-ma'lûl ilişkisi üzerinden açıklamışlardır. Onlara göre peygamberler sahip oldukları hayal ve fikir gücü ile ayüstü âlemle ilişki kurabilmektedirler. Bunun sonucunda da peygamberler oradan bazı bilgilere sahip olabilmektedirler. Felsefeciler insan nefsini ayüstü âlemde bulunan küllî nefsin cüzü olarak görmeleri sebebi ile insani nefsin küllî nefisle ilişkisinin kolay gerçekleştiğini ifade etmektedirler. Buna göre peygamberin ister

[579] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 337-449; Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı,* 291-292.
[580] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 341.
[581] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 337-449; Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı,* 292.

uyanık hâlde vahiy almaları olsun ister uyku hâlinde gördüğü ru'yâ-i sâdıka şeklinde olsun onların aldıkları bilgiler ayüstü âlemle ıttısâl sonucunda gerçekleşmektedir. Fakat ayaltı âleme ait insani nefsin ayüstü âleme ait küllî nefisle ittısâlinin gerçekleşmesi için bedenin isteklerinin azaltılması ve kişinin ruhi yönünün güçlendirilmesi temel esas olarak görülmektedir. Bunun için perhiz önemli bir araçtır. Bireyler perhizle bedenin fiziksel yönüne ait güçleri zayıflatırken ruhsal özellikleri güçlendirmiş olurlar.[582] Kelâmcılar ise vahiy gerçeğini Allah'ın kadir-i muhtâr olarak herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın dilediği kullarına verdiği ilahi bilgi ve buyruklar olarak kabul etmektedirler.

Sonuç olarak Îcî nedensellikle ilgili olarak Eş'arî geleneğe bağlıdır. O, her şeyin yoktan yaratıldığı ve kâdir-i mutlak ilah alayışına sıkı sıkıya bağlı bir duruş segilemiştir. Îcî eserlerinin ilgili yerlerinde fâil-i muhtar sabitesini sürekli olarak korumaktadır. Dolayısıyla varlıklar zorunlu bir nedensellikle değil Allah'ın bilgisi, iradesi, kudreti ve yaratmasıyla var olurlar. Cisimlerin tabiatında varlıklarını ve hareketlerini zorunlu kılan bir güç bulunmaz. Ancak tahkik döneminin bir özelliği olarak felsefecilerin yaklaşımını da hakikatı ararken gözönünde bulundurulması gerektiğini ifade etmiştir.

3.2.5. Birden Ancak Birin Çıkması

İslâmın felsefî geleneğine göre Tanrı, zorunlu, saf ve bir olan varlıktır. Ancak Tanrı hârîcindeki her varlık imkân özelliğine sahip olduğundan dolayı cüzlerden meydana gelmektedir. Hiçbir şekilde zâtında çokluğu kabul etmeyen Tanrı ile özünde çokluk taşıyan âlem ilişkisinin nasıl izah edileceği İslâm felsefesinin önemli konularındandır.

İslâm düşünce tarihinde Yeni-Eflâtunculara ait sudûrcu metafiziği alıp tadilattan geçirdikten sonra İslâm teolojisine uygulayan ilk filozof Fârâbî'dir. O, varlık teorisi olan sudûru tanıtmakla kalmayarak onun mâhiyetinde de önemli değişiklikler yapmıştır.[583] Yeni-Eflâtuncuların sistemleştirdikleri sudûr teorisi şu dört esas üzerine bina edilmiştir: Bir, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Cisimler. Bir, her şeyin

[582] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 337-338; Karadaş, ''Allah Alem İlişkisi: Yaratma'', *Kelâm El Kitabı,* 292-293.
[583] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, 236.

kaynağı konumundadır ve varlık silsilesinin en üstündedir, aynı zamanda kendisinden sonra gelen bütün mevcûdata varlık veren ilkedir. Bir'den sudûr sonucu var olan ilk şey Küllî Akıl'dır. Onun varlığının tek sebebi Bir'dir, bilfiil hâlde bulunmaktadır. Küllî Nefsin varlığının sebebi Küllî Akıl'dır ki cisimler dünyasında aklın yerine getirmesi gereken görevi yapmaktadır. Küllî Nefs cisimler dünyasında bulunan tikellerin türsel sûretlerini taşımaktadır.[584] Plotinos varlıkta birliği ve onun iyi olmasını çok önemli görmektedir. Çünkü ona göre varlık ancak sahip olduğu birlik ölçüsünde vardır. Hatta âlemde duyularımızla algıladığımız her şey birliği sayesinde vardır. Onun Bir'in iyi olduğundan kasıtı mükemmel olması, kendi kendisine yetmesidir. Bir'in dışındaki şeyler, varlıklarında, birliklerinde ve özlerinde ona muhtaçtırlar. Buna karşın kendisi varlıklardan herhangi birisine muhtaç değildir.[585]

Yeni-Eflâtuncular, fizik dünyayı açıklarken temel referans olarak Aristoteles fiziğini kabul etmişlerdir. Yeni-Eflatuncuların teorilerinin en dikkat çekici ve etkili yönü fizik ile metafizik illeti birbirinden ayırmalarıdır. Yeni-Eflatuncuların metafizikteki bu önemli dönüşümü yapmalarına rağmen cisimsel dünyayı açıklama noktasında aynı başarıyı gösteremediler. Fârâbî, fizik ve metafizik meseleleri Yeni-Eflatuncuların getirdiği noktadan alarak daha da sistemleştirmiştir.[586] Fârâbî'nin yaptıkları şu şekilde zikredilebilir: sudûr teorisi ile Batlamyus kozmolojisi arasındaki pürüzleri gidererek Yeni-Eflatuncu metafizikle cisimsel düyayı bir bütünlüğe kavuşturmuştur. Sudûrun sahip olduğu kavram dünyasıyla Müslümanların kavram dünyasını birbirine yaklaştırarak sudûrun Müslümanlarca anlaşılması ve onların ilahiyatlarıyla uyumlu hâle gelmesi noktasında önemli adımlar atmıştır.[587] Bu girişim Fârâbî'yi İslâm düşüncesi içinde öncekilerden farklı kılan yönüdür. Örneğin Fârâbî, Yeni-Eflatuncuların her şeyin ilkesi olan ''Bir'' dedikleri varlığı Müslümanların ilahiyâtındaki tek ilah anlayışı üzerinden yeniden izah etmiştir. Yeni-Eflatuncular

[584] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 133-135; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* ,180-185; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, 236.
[585] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 182-183.
[586] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, 240-241.
[587] Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Elbir Nasrî Nadir, (Lübnan/Beyrut: Darü'l Meşrik, 1407/1986), 61-61; Yaşar Aydınlı, ''Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu'', *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya. (Ankara: TDV Yayını, 2020), 156-160.

tenzihteki aşırılıklarından dolayı ‘‘Bir’’e hiçbir sıfat ve isim isnat etmeme hassasiyetini taşırken Fârâbî, İslâm ilahiyâtında kabul edilen ilahi isimleri Allah’a isnad etme noktasında onlardan farklılık göstermiştir. Fârâbî, öncekilerin çözüme kavuşturamadığını düşündüğü nübüvvet ile dini bilimleri sudûrcu metafizik içinde geliştirdiği çözümlerle sonrasını etkilemiştir. Bu bağlamda geliştirdiği nübüvvet teorisi, mütehayyile gücü ve sudûra dayalı sonuçlar içermektedir. O, vahyin keyfiyetini bu sonuçlar üzerinden belirlemiştir. O, bilimler arasında bir ayırım yapmadan, dini bilimleri de diğer bilimler hiyerarşisine katarak bilimlerde bir bütünlük meydana getirmiştir.[588]

Meşşâî filozofların Tanrı-varlık ilişkisini sudûrla açıklamaya iten sebepler şu şekilde ifade edilebilirler: Allah birdir, hiçbir şekilde kendisinde çokluk olamaz ve çoklukla ilişkilendirilemez. O’nun çoklukla bir ilişkisinin olması O’nda da çokluğa sebep olur. Âlemde ise hem çokluk hem de çeşitlilik bulunmaktadır. Âlemdeki çokluk ve çeşitliliğin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı kabul edilmesi hâlinde Allah’ın zâtında da çokluğun olduğu düşünülmesi gerekir. Bu durumda O’nun mutlak birliğine hâlel gelir. Bu sebeple sudûrcu filozoflar “Birden ancak bir çıkar” temel esasını kabul ederek bu sorunu aşmaya çalışmışlardır. Onlara göre şayet âlemin sonradan Allah tarafından yaratıldığı kabul edilirse O’nun âlemi yaratmadan önce fiil sahibi olup olmadığı ve ne işle meşgul olduğu sorusu akla gelecektir. Fiil sahibi ise neden sonra yarattı, fiilde bulunmuyorsa âtıl ve iş yapamayan bir Tanrı olur. Tanrı için bu noksanlıklar kabul edilemez. Diğer taraftan âlemi sonra yaratttığının kabul edilmesi Allah’ta bir irade değişikliğinin savunulmasını gerektirir. Çünkü önceden yaratmamışken daha sonra yaratmaya karar verme durumu söz konusu olur. Bu bir irade ve karar değişikliği anlamına gelir. Onlara göre irade ve karar değişikliğinin savunulması O’nun zâtında da değişikliğin olabileceği düşüncesine yol açmaktadır. Hâlbuki Allah’ın zât ve sıfatlarında değişikliğin olması mümkün değildir. Fârâbî’nin sudûr teorisini önemsemesinin başka bir nedeni de varlıkta bulunan şer ve kötülüğün Allah’la bir alakasının olmadığını sudûr üzerinden ispatlamaktır.[589] Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu iddiası şer ve kötülüğü irade

[588] Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 61-62; Abdülhak Adnan, ‘‘Fârâbî’’ *İslam Asiklopedisi*, ed. Gwalior, (Eskişehir: Anadolu Üniv. MEB. 1997), 4/462-465; İbrahim Hâlil Üçer, ‘‘Sudur Teorisi’’, *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik*, 1/408.

[589] İbn Sînâ, *Kitâu’ş-Şifaâ metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 108-109; Mahmut Kaya,

eden ve yaratanın O olduğu anlamına gelecektir.

İslâm düşüncesi tarihinde Tanrı-varlık ilişkisini sudûr teorisi ile açıklayan ilk kişinin Fârâbî olduğunu belirtmiştik. O'nun varlık hiyerarşisi şu şekilde özetlenebilir: tüm varlıkların kendisine dayandığı zorunlu varlık (Vâcibü'l vücûd) mevcûttur. O, mutlak akıldır, maddî olmadığı gibi maddenin özelliklerini taşımaz.[590] Her iyiliğin, güzelliğin ve yetkinliğin dayanağı Vâcibü'l-vücûdur. Süflî ve bayağı âlemin mümkün varlıkları O'nun gayesi olamazlar. Çünkü Allah her şeyden münezzeh ve yücedir. Buna göre her şeyden daha cömert ve yetkin olan Allah'tan âlem iradesi ve ihtiyarı olmadan tabii bir zorunlulukla sudûr ederek varlık kazanmıştır. Ancak buradaki zorunluluk bir şeyin dayatılması ve mecbur olunması şeklindeki bir zorunluluk değildir. O'nun zorunlu ve yetkin sıfatlara sahip olması ve inayetinin çok olmasından dolayı iradesi olmadan varlığın kendisinden meydana gelmesidir.[591] Filozoflara göre Allah mutlak akıl olup kendi zâtını bilmektedir. Hem mutlak akıl hem kendi zâtını bilmesi O'nun; akıl, akleden ve de akledilen olması demektir. Allah'ın bu üç durumu kendinde bulundurması mutlak bilinç sahibi olması anlamına gelmektedir. Onlara göre Allah'ın kendi zâtını biliyor olması varlığın O'ndan çıkmasının nedenidir. Allah'ın bilgisi fiilinin illeti durumundadır. Yani Fârâbî'nin ortaya koyduğu sudûr teorisinde bilme ile yaratma aynı anlamalara gelmektedir.[592]

Îcî'ye göre Bir'den ancak bir çıkar iddiasını savunanlar bunu ispatlamak için dört tane delil ortaya koymuşlardır: Birincisi, onlara göre birbirinden farklı iki şeyin ''Bir''den çıkmasının üç ihtimali bulunmaktadır. Bunların farklılığı ya illetin zâtından gelmektedir. Bu durumda illet her yönden bir değil de mürekkep olması gerekecektir. Böylece bu farklılık illetin gereklerinden (lazım) kaynaklanacaktır. Felsefeciler bir şeyin gerekeni kendisinden kaynaklandığı için onun ma'lûlüdür ve gerekenlerin farklılığının nereden geldiği hususu tartışma konusu olacağını belirttiler. Bunun sonucunda şayet illette çokluğa yol açmıyorsa her gerekenin de gerekeninin olmasından illet ile ma'lûller sonsuz bir şekilde devam edecektir. Diğer bir ihtmal de bu farklılığın birisi iletin zâtından diğeri de gerekenlerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda birisi zâtından diğeri gerekenlerinden kaynaklandığı için zâttan

''Fârâbî'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mart 2022).
[590] Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 61-62; Bolay, *Felsefeye Giriş,* 145.
[591] Wısnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 152-186.
[592] Kaya, ''Fârâbî'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Mart 2022).

kaynaklanan öncelikli olacaktır; diğeri ise daha zayıf derecede olması gerekecektir. Filozoflar, bu iddiayı savunmanın illettin mürekkep olmasını gerektireceği için kabul edilemez bulmuşlardır. Buna göre ‘‘Bir’’den iki farklı şeyin çıkmasının imkânı bulunmamaktadır. Yani onlara göre Allah'tan çokluk sadır olmaz. İkincisi, şayet ‘‘Bir’’den iki şeyin çıkması kabul edilirse tek bir illetten aynı yönden A ve B'nin çıkması ve A'nın B olmaması ve buna göre aynı yönden A ve A olmayanın çıkması anlamına gelecektir. Aynı anda zıt şeylerin terkip içermeyen bir illetten var olması çelişkidir.[593]

Filozoflar aynı illetten A'nın ve B'nin sadır olması hâlinde iki çelişik şey ya da fiilin meydana gelmiş olduğunu iddia derler. Basit bir illetten aynı anda iki çelişik şeyin var olması imkânsız olduğu iddiasını Îcî kabul etmemektedir. Ona göre aynı illetten hem A'nın hem de B'nın sadır olması iki çelişik durumun hasıl olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü A, B'nin çelişiği değildir. A'nın var olmasının çeliği, A'nın var olmamasıdır. Yoksa A olmayan ancak B olan birbirlerinin çelişiği değildirler. Bu sebeple Îcî, A ve B'nin aynı illetten sadır olmasının kabul edilmesi hâlinde çelişik şeylerin benimsenmiş olduğu iddiasını doğru bulmamaktadır. Ancak Allah aynı anda hem A'nın var olması hem de A'nın var olmamasına kaynaklık ederse çelişik şeylere illet olmuş olur.[594]

Bir'den ancak bir çıkar görüşünü ileri sürenler, üçüncü delillerini illetle ma'lûl arasında bir uyumun olması gerektiği husus üzerine bina etmektedirler. Onlara göre akıl, ateşle yakma arasında bulunan uyumun; yakma ile su arasında bulunmadığına hükmeder. Buna göre bir illetin iki ma'lûlünün olduğunun kabul edilmesi illetle iki ma'lûl arasında da uyumun olmasını gerektirmektedir. Ancak bu uyumluluk bir yönden mi yoksa iki yönden mi olduğu sorusu ile karşılaşılacaktır. Uyumluluk benzerlik olduğu için bir şey iki farklı şeye benzerse bu durumda tek şeyin iki farklı hakikate denk olması gerekir. İki farklı şeye denk olanın da farklı olması gerekmektedir. Bu durumda zâtî itibârîyle tek olan iki farklı şeye benzemesinden dolayı ya kendisinden de farklı olur ya da terkip içeren bir varlık olur. Onlara göre, bu iki ihtimal de çelişki barındırdığı için kabul edilemez. Sonuç olarak tek illet iki ma'lûlle iki farklı yönden uyumlu olursa illet mâhiyet itibârîyle

[593] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 85-87.
[594] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,87.

mürekkep olmuş olur. Sonuç itibârîyle onlara göre tek illetten iki ma'lûn sadır olmasının imkânı yoktur. Dördüncüsü ise ateşe tutulan cismin ısınmasıdır. Su dökülen cismin ise soğumsıdır. Yani ateşin ve suyun etkilerinin farlı olmasından bu ikisinin doğasının farklı olduğu bilinir. Filozoflar da ma'lûllerdeki etki farklılığını illetlerde bulunan tabiat farklılığından kaynaklandığını düşünmektedirler. Yani illet olan ateş ve suyun doğaları farklı olmasaydı tek etki meydana getirirlerdi. Bunlar farklı etki ürettiğine göre farklı illetlerdir.[595] Teftâzânî'ye göre illette şart, alet, cihet ve itibâr çokluğu yoksa tek ma'lûle kaynaklık eder.[596] O zaman anlıyoruz ki etkilerin farklılığı illetlerin çokluğuna götürür. Sonuç olarak Tanrı'dan birçok ma'lûlün çıkmaması gerekir. Aksi durumda etkileri farklı olan birçok illet Tanrı'da bir araya gelmiş olur. O da Tanrı'nın terkip içeren bir varlık olduğu sonucuna götürür. Buna göre tek olan Tanrı'nın tek bir şeye kaynaklık etmesi gerekir. Yani Tanrı'nın tek ma'lûlü olabilir.

Râzî, filozofların ''Bir'' olan vacibden çok şeyin meydana gelmesinin O'nda çokluğa sebep olacağı yaklaşımını reddeder. Yani Allah'a birden çok ma'lûl atfedilirse O'nun zâtında terkibe ve çokluğa neden olur; çünkü iki şeye neden olmak o şeyin zâtında iki şeyin var olması gerektiği fikrini doğru bulmaz. Bu nedenle Râzî ''birden ancak bir çıkar'' iddiasına itirazlar yöneltmiştir. Buna göre onların ''var edici de terkip ve çokluk kabul etmez'' demelerine karşılık Râzî bir illet tek şeye neden olduğunda etki, etkilenen ve bu ikisinin arasında meydana gelen ilişki olmak üzere üç şey bulunduğunu ileri sürer. Râzî'ye göre bu durum çokluğa yol açmıyorsa bunun gibi çok şeyin tek illetten sadır olmasının da onda terkibe yol açmaması gerekir.[597] Konu ile ilgili olarak Îcî de bir illetin A ve B'ye farklı zamanlarda neden olması ile bu ikisine aynı anda neden olması illette bir değişiklik gerektirmediği gibi onda terkip ve çokluğa da yol açmayacağını ileri sürmüştür.[598]

Râzî, bir illetten çok ma'lûlün var olması illette terkip ve çokluk gerektirmeyeceğini birçok delille ortaya koymuştur. Râzî'ye göre, dairenin merkezdeki bir noktadan dışa doğru çok çizginin çıkması her çizgi için noktada ayrıca bir paraçanın olmasını gerektirmez. Yani merkezdeki noktadan parça

[595] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*,87; Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,*1/588-589.
[596] Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 2/88.
[597] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/590.
[598] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 87.

olmakasızın dışa doğru çok sayıda çizgi çizilebilmektedir. Noktada görülen bölünme arızîdir. Buradaki arızi bölünme çizgilerin noktaya bitişmesidir. Noktada zâtî bir bölünme ve çoğalma meydana gelmez. Noktanın tabiatında bir değişiklik olmaz.[599] Görüldüğü üzere tek noktadan çok çizginin çıkması nasıl noktada bir çoğalmaya neden olmuyorsa bunu gibi tek illetin birçok ma'lûle kaynaklık etmesi de illette çokluğa sebep olmayabilir.

Râzî ''Bir''in çok şeyle ilişkisinin olmasının birliğine hâlel geltirmeyeceğini ortaya koyduğu delil şu şekilde ifade edilebilir: ''belli birin'' yanına başka bir konulduğunda bu iki birin yanyanalığından bir çift meydana gelecektir. İlk çiftte alınan ''belli birin'' yanına bu defa ilk çiftte alınan birden farklı bir alındığında ilk çiftten farklı bir çift meydana gelecektir. Buna göre ''belli bir''le alınan farklı iki birle birlikte iki farklı çift olur. Bu iki çiftin veya iki bütünün farklı olması bunlarda tekrar eden ''belli birin'' de çift olduğu veya ikiliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Bu tekrarlarla birlikte birliğini korumaya devam etmektedir ve kendisinde bir çokluk meydana gelmemektedir.[600] Bunun gibi Allah'ın varlıkları ayrı ayrı yaratması ve yarattıkların sayısının çok olması Allah'ta da bir çokluğa sebep olmaz.

Râzî'ye göre basitten çok şeyin selb edilmesi nasıl onda terkip ve çokluğa yol açmıyorsa aynı şekilde On'dan çok şeyin varlık alması da terkip ve çokluğa sebep olmaz. Râzî'ye göre bu konuda iki ihtimal bulunmaktadır. Ya basitten tek şey değil de çok şey selb edilecektir. Bu durumda her bir selbin ayrı bir hakikate sahip olduğu kabul edilecektir. Buna göre basit olarak görülen basit olmamış olacaktır. Ya da basitten sadece bir şey selb edilecektir. Çünkü basit tek şeyin varlık elde edebileceğini iddia edenlere göre o sadece bir şeyle ilişkilenebilmektedir. Bu durumda basitten selb edilmeyen her şey onun hakikatine dâhil olacaktır. Bu sonuca göre basit tek değil de çokluk içerecektir. Çünkü basitten selb edilmeyen her şey onun hakikatine dâhil olacaktır. Buna göre basit olarak görülen her şeyden daha çok terkip içeren bir varlık olacaktır. Bu sebeple bir şeyin basitliği arttıkça bu oranda terkibi de artmış olacaktır. Çünkü kendisinden en az şey selbedilendir. Buna binaen kendisinden selb edilmeyen her şey hakikatine dâhil olur. Halbu ki hem O'nun basit

[599] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/590.
[600] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/590.

olması hem de onun en çok terkip içeren olması çelişkilidir.[601]

Filozofların iddia ettikleri gibi Allah'tan ilk aklın dışında hiçbir şeyin varlık kazanmadığı kabul edilirse O'na tek bir selb atfedilebilir. Çünkü selbin kendisi de bir bilgidir ve ilişkilendiği şeyle ilgili bir anlam içermektedir. Buna göre Allah'tan çok şeyin selb edilmesi O'nun birlik hakikatini bozar. Nasıl ki onlara göre Allah çok şeye illet olduğunda Allah'ta bir anlam çokluğuna sebep oluyorsa aynı şekilde Allah'tan çok şeyin selb edilmesi de anlam çokluğuna sebep olduğu kabul edilmelidir. Bundan dolayı da Allah'ta terkip ve çokluğun olduğu kabul edilmesi gerekecektir. Nasıl ki Allah'tan çok şeyin selb edilmesi O'nda terkip ve çokluğa yol açmıyorsa Râzî'ye göre aynı şekilde Allah'ın her şeyi farklı şekilde var etmesi de O'nda terkip ve çokluğa neden olmaz. Yani Allah'tan birçok şey selbe edilmesi O'nun zâtında bir çokluk meydana getirmediği gibi âlem ve içindeki her şeyin varlığını O'dan ayrı olarak alması, O'nun tarafından yaratılması da zâtında çokluğa neden olmaz. Çünkü Allah'la mahlûkât arasındaki ilişki izâfet ilişkisidir. Bu ilişki Allah'ta çokluğa yol açmaz.

Filozoflar, Vâcibû'l-vücûd için ma'kûl, âkil, âlim ve ma'lum olduğunu iddia etmektedirler. Bu dört anlamın tümü birbirlerinden farklıdırlar. Bu farklı anlamlara sahip özellikler Allah'a izafe edildiklerinde O'nda terkip ve çokluğa neden olmuyorsa aynı şekilde Allah'ın birçok varlıkla illet ma'lûl ilişkisinin olması de terkip ve çokluğa sebep olmaması gerekmektedir. Râzî, filozofların basit kabul ettikleri ilk maddenin nasıl sonsuz sûret ve arazları kabul etmesi onda terkibe yol açmıyorsa aynı şekilde Allah'ın çok şeyi var etmesi de kendisinde terkibe neden olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Râzî'ye göre müessiriyet (bir şeyi varlığa getirmek) izâfet kategorisindendir. Buna göre bir şeyin çok şeyle izâfet ilişkisine girmesi onun zâtında bir çokluğa neden olmadığı konusunda da görüş birliği (icma') bulunmaktadır. Buna göre izâfet ilişkisinin çok olması zâtın kendisinde çokluğa sebep olmuyorsa illetle ma'lûl arasındaki ilişki de bir izâfet olduğuna göre ma'lûlün çok olması illetin de çok olmasına neden olamaz.[602] Sonuç olarak denilebilir ki bir illetin birçok şeyle anlam ilişkisine girmesi illette terkip ve çoklukla sonuçlanmasını zorunlu kılmaz.

[601] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/591.
[602] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/591.592.

Filozoflara göre ateşin ısıtması ve suyun soğutması deneyimi bunların etkilerinin farklı olduğunu göstermektedir. Etkileri farklı olan şeylerin doğalarının da farklı olması gerekmektedir. Onlar ateşin ve suyun farklı etkilerinin olmasından dolayı illet olmaları itibârîyle farklı olmalarının gerektiğini belirtmişlerdir. Zira onlara göre illette terkip ve çokluk yoksa tek ma'lûle kaynaklık eder. Sonuç olarak illetten farklı etkilerin çıktığının kabul edilmesi illetin tek değil de çok olduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple filozoflar basit bir illetten iki etki çıkamaz iddiasını ileri sürmüşlerdir. Buna karşın Îcî ise ateş ve suyun tabiatlarının birisinin ısıtma diğerinin soğutma şeklinde etki göstermelerinin farklı tabiatta olmalarından kaynaklanmadığını kabul etmektedir. O, ateşin soğutamamasını ya da suyun da ısıtamamasını etkilerinin gecikmesinden (tahâllüf'ü-l âsâr) kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu sebeple Îcî'ye göre suyun soğutması ve ateşin ısıtması tabiatlarının farklılığının sonucu değil de soğutma özelliği suya yakın ve ısıtmada ateşe yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre ısıtma suya uzak olurken soğutma da ateşe uzak olmaktadır. Bu nedenlerden dolayı bunların tabiatlarının farklı olduğu ifade edilmektedir.[603]

Suyun soğutmasının ve ateşin ısıtmasının nedeni suyun ardından soğutma, ateşin ardından ısıtma gelmesinden dolayı değildir. Suyun soğutmasının nedeni kendisinden sıcaklığı gecikmesi, ateşin ısıtmasının nedeni de kendisinden soğukluğun gecikmesidir. Îcî, varlıkların birbirlerini etkilemelerini tabiatlarına bağlanmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü tabiat farklılığı illette farklılığa delalet edecektir. Bu sebeple eserden yola çıkarak müessirin tabiatına dair bir şey söylenemez. Ateş ve su örneklerinde olduğu gibi bunlardan birincisinin ısıtması ikincinin soğutması bunların tabiatları ile ilgili değildir. Sonuç olarak tek noktadan birçok çizginin çıkması ve belli bir birliğin birçok ikiliğin kaynağı olması bu şeylerde çokluğa neden olmamaktadır. Aynı şekilde Allah'ın hem aklın hem de ma'kuliyetin kaynağı olması, O'nun sonsuz sayı ve renkleri akletmesi O'nun zâtında da bir çokluğa neden olmuyorsa Allah'ın aynı anda birçok şeyin yaratıcısı olması da zâtında çokluğa neden olmaz.

[603] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 87-88.

3.2.6. Vâcib İlletin Fâil ve Kâbil Olması

Îcî'ye göre filozoflar, Vâcibû'l-vücûd'da çokluktan sakınmak için hem ''Birden ancak bir çıkar'' temel ilkesini hem de hakiki basitin fâil ve kâbil olamayacağını savunmuşlardır.[604] Onlara göre Vâcibû'l-vücûd aynı yönde hem fiilin ve eserin kaynağı hem de bunları kabul eden durumunda olamaz. Çünkü filozoflara göre fâil ve kâbil olmak iki eserin kaynağı olmak anlamına gelmektedir. Buna göre Vâcibû'l-vücûd fâil ve kâbil şeklinde iki eserin kaynağı olamaz.[605] Aksi durumda Vâcibû'l-vücûddan iki eserin çıkması gerektiği savunulacaktır ki bu iddia O'nun zâtında çokluğun kabulüne yol açacaktır. Diğer taraftan kabul edenle kabul edilenin nispeti imkân üzerinden gerçekleşmektedir. Vâcibû'l-vücûdun fâil ve kâbil şeklinde iki eserin kaynağı olduğunun kabul edilmesi O'na mümkün bir şeyin nispet edilmesini gerektirir. Hâlbu ki filozoflara göre Vâcibû'l-vücudun diğer varlıklarla müessiriyet ilişkisi zorunlulukladır. Bu sebeple onlar, Vâcibû'l-vücûd için aynı yönde hem fâil hem de kâbil olamayacağını savunmaktadırlar.[606]

Buna karşın Allah'ın zâtına kaim, zâtî ve hakiki sıfatları olduğunu kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcıları ise O'nun farklı yönlerden olmak üzere fâil ve kâbil olabileceğini savunmuşlardır. Çünkü onlar basit bir şeyin başka bir şeyle imkân ve zorunlu şeklinde iki farklı nispete sahip olmasını mümkün görmüşlerdir.

> Basit bir şeyin, başka bir şeye iki yönden zorunluluk ve imkânla iki farklı nispetinin bulunması imkânsız değildir. Bu durumda bir yönden kaynaklanan nispet, zorunlu olurken başka bir yönden kaynaklanan nispet zorunlu olmaz. Kabul eden tek başına alındığında onunla birlikte kabul edilenin varlığı zorunlu olmaz. Nitekim fâil tek başına alındığında onunla birlikte mefûlün varlığı zorunlu olmaz. Ama kabul edilenin ve mefûlün varlığının dayandığı bütün şeylerle birlikte alındığında her ikisinin de varlığı zorunlu olur. Öyleyse zorunluluk ve imkânda kabul edilen ile mefûl arasında hiçbir fark yoktur.[607]

Râzî ise müessiriyetle tesirin vücûdi vasıflar değil bilakis izafi olduklarını iddia etmiştir. O, bunların illete ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Bu sebeple bunların Allah'a isnat edilmesi zâtında çokluğa yol açmaz. Râzî, farklı nispetler şeklinde hem kâbilliğin hem de fâilliğin tek kişiye nispet edilebileceğini

[604] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 87.
[605] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/636.
[606] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 87-88; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/868.
[607] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/868-870.

savunmaktadır. Ona göre birin sahip olduğu iki farklı nispetten birisini bilip diğerini bilmememiz mümkündür. Buna göre 'bir'e iki nispetin yapılmasının de mümkün olduğu ifade edilebilir.[608]

Râzî, bir şeyin hem fâil hem de kâbil olabileceğini varlıkların mâhiyetleri üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre şeyin mâhiyeti onun hem fâli hem de kâbilidir. Yani mâhiyet şeyin fâli ve kâbilidir. Örneğin imkân, mümkünün mâhiyetinin sonucudur. Mümkünün mâhiyeti imkânın fâili ve kâbilidir. Çift olmak dördün mâhiyetinin sonucudur. Dört kendisindeki çift olmanın fâli olduğu gibi aynı zamanda çiftliği kabul edendir. Üçgenin açılarının toplamının dik açıya denk olması üçgenin mâhiyetinin bir sonucudur. Yani üçgenin mâhiyeti üçgendeki özelliklerin hem fâili hem de kâbili olmaktadır.[609] Râzî, basit bir varlığın hem fâil hem de kâbil olabileceğini ilimi ilahi üzerinden delillendirmeye çalışmıştır. Râzî Allah'ın eşyaya dair bilgisi O'nun zâtından farklı ancak eşyaya mutabık bir sûret şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Râzî'ye göre bu sûretler hem Allah'ın zâtının gereği hem de zâtının ma'lûlüdürler. Bu sebeple fâil ve kâbil yönler tek bir zatta birleşmiş olur.[610]

Îcî basit birin hem fâil hem de kâbil olduğunu savunmaktadır. Bu iddiasını ispatlamak için gayret göstermiştir. Ona göre Allah'a birçok şey isnad edilemezse âlemdeki tekil varlıkların bizzat O'nun tarafından yaratıldığının savunulmasının imkânı kalmayacaktır. Bu sebeple Îcî kendisiden önceki Eş'arîlerin kabul ettikleri gibi birden çok esrin tek ve basit bir müessire dayanmasının kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre âlemdeki sayısız mümkünün arada bir aracı olmaksızın Allah'a dayandığını ve bu durumun O'nda herhangi bir bileşime sebep olmaz. Yine cevherliğin tek ve basit olması ile birlikte yer kaplamanın ve de arazları kabul etmenin illeti olması ile iki eserin müessiri olur. Îcî'ye göre basit bir şeyin diğer bir şeyle zorunlu ve imkân şeklinde iki farklı nispete sahip olmasının önünde bir engel bulunmamaktadır. Bu sebeple basit hem fâil hem de kâbil olur. Îcî'nin ısrarla Allah'ın hem fâil hem de kâbil olması gerektiğini savunmasının temel nedeni olarak O'nun irade sahibi, kâdir-i mutlak olduğunu ve âlemin kâdim olmadığını ortaya koymaktır.[611]

---

[608] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/636.
[609] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/637.
[610] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/637.
[611] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 86-88.

3.2.7. Sonsuz İlletler Tartışması

Teselsül, "kesintiye uğramadan peş peşe gelerek devam etmek,"[612] ister dış dünyada ister aklî olarak bir şeylerin ardı sıra gelmede ilişki zinciri kopmadan birbirlerini sonsuz şekilde takip etmeleri anlamına gelmektedir.[613] Îcî ise teselsülü, nasıl mümkün varlıklar bir müessire dayanıyorlarsa aynı şekilde bu müessirin de bir illete dayanması ve illet ma'lûl ilişkisinin sonsuz bir şekilde devam etmesi şeklinde tanımlamaktadır.[614] Yani eser ile müessirin birbirlerini etkileme zincirinin hiçbir noktada kesintiye uğramadan sürekli devam etmesi anlamına gelmektedir.

Teselsüle göre her müessirin bir illete dayanması gerektiğinden bu anlayış Îcî tarafından çeşitli yönlerden eleştriye maruz kalmıştır. Îcî'ye göre teselsül zincirinde yer alan bütün zorunlu olmadıklarına göre mümkün olmak zorundadırlar. Çünkü herbiri teselsül dizgisinde yer alan parçalara muhtaçtırlar. Muhtaç olan her şey mümkündür. Her mümkün kendisinin dışında dayandığı bir illetinin olması gerekmektedir. Îcî illet ma'lûl ilişksinin sonsuz şekilde devam etmesi halinde ma'lûl sayısının illet sayısından daha çok olması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü son ma'lûl hariç silsiledeki ma'lûl kendisinden sonrakinin illeti; kendisinden öncekinin ma'lûl olmak zorundadır. Son ma'lûl kendisinden öncekini ma'lûlüdür; ancak illet değildir. Bu sebeple sonsuz bir şekilde teselsülün imkânı yoktur. Îcî'ye göre bütün mümkünlerin Vâcibû'l-vücûdda son bularak teselsülün kesilmesi gerekmektedir. O'nun başkasının ma'lûlü olmasının imkânı yoktur. Çünkü zorunluluğu kendisindedir. Îcî Vâcibû'l-vücûdun zorunluluğunun kendisinden olduğunun ispatlanmasıyla teselsülün imkânsız olduğu ortaya çıktığını ileri sürmüştür.[615]

Îcî, âlemdeki mevcûdat arasında sonsuz illet-ma'lûl ilişkisinin mümkün olmadığını ispatlamak için renk ve sayıların bilgisini örnek vermektedir. Ona göre eğer varlıklar arasında sürekli olarak devam eden illet ma'lûl ilişkisi olsaydı belli bir rengi bilmek, başka bir rengi bilmeye ve iki sayısını bildiğimizde onunla ilgili bilgi ile üçü bilmemize neden olması gerekirdi. Hâlbuki her insan ferdi kesin olarak bilir ki belli bir rengi bilmemizin bilgisi diğer bir rengi bilmemize sebep olmadığı gibi iki

[612] Osman Demir, ''teselsül'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (20 Mart 2022).
[613] Tehânevî "teselsül", *Mevsû'atu Keşşâfi ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, 1/429.
[614] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 90.
[615] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 90-91.

sayısını bilme bilgisi de üç sayısını bilmemize neden olmamaktadır. Îcî, teselsülün imkânsız olduğunu ve basit birden çok şeyin sadır olabileceğini izâfet ilişkisi bilgisi üzerinden delillendirmeye çalışmıştır. O, bir izâfet ilişkisi ile ilgili bilginin birbirlerine izâfet edilen iki şeyle de ilişkili olması gerektiğini; ancak birbirlerine izâfet edilen iki şeyden birisi ile ilgili izâfet bilgisinin diğerinin izâfet bilgisinin sebebi olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre iki taraf arasındaki ilişkinin bilgisi birisinin diğerinin sebebi değildir. Ayrıca bunların bilgisi önce sebep sonra sebepli şeklinde peş peşe bir tertiple değil de bir anda gerçekleşmektedir. Yani izâfet ilişkisinde birbirlerine izâfet edilen şeylerin bilgisi birbirlerine bağlı değildir ve sürekli devam eden bir teselsül de yoktur. Ona göre teselsüle düşmeden mümkün şeyleri Allah'a dayandırmanın imkânı ancak tek bir şeyden birçok şeyin çıkâbileceğini kabul etmeye bağlıdır.[616]

Aynı şekilde Îcî cevher-arazdan yola çıkarak sebeplerin peşpeşe sonsuza kadar birbirlerini etkilemesinin imkânsız olduğunu tespit ederek teselsülü kabul etmez. O, Allah dışındaki her şeyin sonlu olduğu ve sonlu olanların sonsuz kudrete muhtaç olduklarını ortaya koyarak teselsülü geçersiz kılmaya çalışmıştır.

3.2.8. İllet Ma'lûl İlişkisinde Kısır Döngü

Arapça'da devr mastarı daire şeklinde dönmek, bir şeyin belli bir miktar hareket ettikten sonra harekete başladığı yere tekrar dönmesi manalarına gelmektedir.[617] Devir kelimesinin çok geniş kullanım sahası bulunmaktadır, ancak bizi teselsülle birlikte kullanılan anlamı daha çok ilgilendirmektedir. Teselsül, varlığı mümkün olan şeylerin sebep-sonuç ilişkisi içinde birbirlerini sonsuza kadar peş peşe takip edip birbirlerini etkilemeleridir. Döngü ve kısır döngü kavramları da belli bir sonuç ve çözüm getirmeyen durumların tekrarı ve devamı için kullanılmaktadır. Kısır döngünün bazı dillerindeki karşılığı totolojidir.[618]Râzî'ye göre devir ister aracılı bir şekilde olsun ister aracısız olsun birin ikiye ve ikinin de bire sürekli bir döngü içinde birbirine muhtaç olmasıdır.[619] Îcî ise iki şeyden her birinin ya aracı yoluyla ya da arada aracı bulunmaksızın birbirinin illeti olmaları şeklinde tanımlamıştır. Îcî'ye

[616] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 89-92.
[617] Tehânevî, "Devr", *Mevsû'atu Keşşâfi ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm*, 1/810
[618] Metin Yurdagür, ''Devir'' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim, 18 Mart 2022).
[619] Razi, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/596.

göre, kısır döngü bir şeyin kendi kendisinin illeti olmasına, kendi kendisine ihtiyaç duymasına[620] ve o şeyin kendisini iki mertebe öncelemesi gibi çelişkilere yol açar. Hâlbuki illet her zaman ma'lûldan önce gelmektedir ve ma'lûl illete muhtaçtır ancak illetin ma'lûle ihtiyaç duyması imkânsızdır. Îcî, illetin ma'lûlüden önce gelmesinin gerekliliğini ifade ederken illet olacak şeyin, önce varlığını tamamlaması, zâtında varlığa sahip olması daha sonra başka şeyin illeti olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre akıl, kendini varlığını tamamlamayan şeyin başkasını var etme imkân ve yetkinlikte olmasını kabul etmez.[621]

Cürcânî; aklın, önce illet sonra ma'lûl bulunur şeklinde bir hükmüne ulaşabileceğini ve zâtî öncelemeden kastedilenin de bu olduğunu belirtmektedir.[622] Îcî, kısır döngünün imkânsızlığını illetin mutlaka ma'lûlü öncelemesi gerektiğini ma'lûlün ise illetini hiçbir zaman önceleyemeyeceği temel ilkesi üzerinden ortaya koymaktadır. Çünkü Ona göre illet varsa ma'lûl vardır; ancak ma'lûlün illetin varlığının sebebi olması mümkün değildir. Îcî, parmakta bulunan yüzüğün elin hareket etmesine bağlı olarak hareket etmesi örneği ile bunu izah etmektedir. Ona göre her akıl sahibi elin hareketinin yüzüğün hareketinin sebebi olduğundan şüphe etmediği gibi parmaktaki yüzüğün elin hareketinin sebebi olamayacağından da emindir.[623] Cürcânî, kısır döngünün kabul edilmesi durumunda hem kendisine ihtiyaç duyulan illeti muhtaç hâle getireceğini hem de bir şeyin kendi zâtından sonra gelmesinin gerekliliği gibi çelişkilerin ortaya çıkacağını ifade etmiştir.[624]

Kısır döngü, kendi içinde çelişkilere sebep olduğu için Râzî tarafından eleştirilmiştir. Ona göre iki şeyin illet-ma'ûl ilişksinde iki ihtimal bulunmaktadır: İlk ihtimalde iki şeyden her birisinin varlığının illeti diğerinin varlığı olacaktır. Yani iki şeyin dönüşümlü olarak birbirlerinin varlığının illeti olmalarıdır. İknci ihtimalde ise birincinin varlığının illeti ikinci şeydir; ancak ikincinin varlığının illeti birincisi değildir. Birinci ihtimal olan iki şeyin birbirlerinin illeti olduğunun kabul edilmesi

[620] İllet ile ma'lûl ilişkisinde kısır döngünün kabul edilmesi hâlinde bir şeyin kendi kendisine muhtaç olması neden olacaktır. Îcî bir şeyin kendi kendisine muhtaç olmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir. Çünkü muhtaçlık bir iki şey arasında olması mümkün olan bir nispettir. Bir şeyin kendi kendisine nispet edilmesi düşünülemez. (Bkz. İci, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 89.)
[621] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 89.
[622] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/884.
[623] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, 89.
[624] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 1/888.

durumunda her iki şeyin de hem birbirlerini öncelemesi hem de birincinin ikinciden sonra gelmesi; ikincinin de birinciden sonra gelmesi anlamına gelir. Buna göre birinci illetin hem kendisinden sonra gelen şeyden sonra gelmesi hem de kendi kendisine muhtaç olması gibi çelişkili bir durum ortaya çıkacaktır. Ona göre muhtaçlık ve öncelik-sonralık ilişkisi izâfî durumlardır ve iki şey arasında meydana gelmektedir. Bir şey zâtı ile öncelik-sonralık ilişkisine giremediği gibi bir şey kendi zâtına da muhtaç olamaz. İkinci ihtimal ise birinci illetin varlığında ikinci illete dayanması; ancak ikincinin ise varlığında birinciye dayanmamasıdır. Bu tür bir ilişkide birinci ister var olsun ister var olmasın ikincisi mevcût olacaktır. Çünkü ikinci varlığında birinciye hiçbir şekilde muhtaç değildir. Bu sebeple bir kısır döngüye imkân kalmaz.[625] Yani illet-ma'lûl ilişkisinde bu ikisinin birbirine dayandığı iddiası bir şeyin hem kendisini öncelemesi hem de kendisine muhtaç olması şeklinde bir imkânsızlığa yol açmaktadır.

İslâm düşünce ekollerinde âlemin açıklanabilmesi temelde bir illet teorisine dayanmaktadır. İllet üzerinden âlemin açıklanabilmesi için de illetlerle ilgili doğru hükümlere ulaşılması gerekir. Îcî'ye göre bu hükümlerden biri kısır döngünün imkânsızlığıdır. Ona göre eğer kısır döngü imkânsız olarak görülmezse illet ma'lul ilişkisinde hangisinin illet hangisinin ma'lul olduğu tespit etmek mümkün olmaz. Bu durumda âlemle ilgili tam bir açıklama verme imkânı da kalmaz.

[625] Râzî, el-*Mebâhisü'l-meşrikiyye,* 1/596.

SONUÇ

Umûr-ı âmme konusunu ele alan müelliflerin eserinin en başında buna yer vermelerinin nedeni bu konunun diğer bahislerin esası ve temeli olmasından kaynaklanmaktadır. Îcî varlık tasnifini zorunlu, cevher ve araz üzerinden yaptıktan sonra bunların herhangi birine özgü olmayanları umûr-ı âmme tasnifinin altında ele

almaktadır. Îcî, konuya verdiği ehemmiyetten dolayı *el-Mevâkıf* adlı eserinin ikinci ana başlığı altında umûr-ı âmme meselesini incelemiştir.

Râzî, Îcî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi umûr-ı âmmeye önem atfederek, meseleyi detaylı ele alanlar, esas olarak bunula kelâmın konusunun ne olması gerektiğini belirlemeye çalışmışlardır. Kelâmın konusunun mevcût ya da malum olarak belirlenmesi, kelâmcıların umûr-ı âmme konularını da incelemeye sebep olmuştur. Hatta metafiziğin konusunun Allah'ın zâtı olduğunu ileri süren düşünürler de umûr-ı âmmeye mümkünleri de dâhil ederek eserlerinde incelemişlerdir. Umûr-ı âmme, metafiziğin meselelerini oluşturan varlık, mâhiyet, taşahhus, illet, ma'lûl, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, mümteni' gibi kavramların ne şekilde ele alınacağı ile ilgili bir tartışmadan müteşekkildir.

Müteahhirûn kelâmcıları felsefecilerin etkisiyle önceki kelâmcılara nazaran varlık problemi ile daha yoğun olarak ilgilenip tartışmışlardır. Onlar, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının diğer varlıklardan ortak ve ayrılma noktasının ne olduğuyla ilgili karşılaştıkları itirazların üstesinden gelebilmek için varlıkları zorunlu/kâdim-mümkün/hadis şeklinde sınıflandırdılar. Îcî'nin dâhil olduğu kelâmî gelenek varlığı daha çok inceleme konusu yapmıştır. Hâriçte bir mevcûdiyete sahip olan şeyler köken ve hakikatleri itibârîyle yokluğu kabul ediyorsa bunlar hadis/mümkün diye adlandırılabilir. Bu varlıklar için ister yokluk isterse de varlık düşünülsün çelişkili bir durum meydana gelmez. Yani mümkün varlığın hakikati, yokluğa da varlığa ihtimal vermektedir. Ayrıca Allah da dâhil bütün varlıkların mümkün olduğu kabul edilmesi durumunda her şey sonsuz bir şekilde varlığını bir diğer mümkünden almış olacaktır. Geriye varlıklar arasında görece bir sebep sonuç ilişkisi bulunsa da nihayetinde sebepler zincirinin kendisinde son bulduğu mümkün olmayan bir Vâcibu'l-vücûd'un bulunduğu sonucuna ulaşmak kalmaktadır.

Varlıkla ilgili olarak tartışılan en önemli hususlardan birisi de varlığın tanımının yapılıp yapılmayacağı meselesidir. Îcî varlığı tanımlamak için kullanılan kavramların tümünü varlıktan daha kapalı ve daha anlaşılmaz bulduğundan varlığın tanımının yapılamayacağını belirtmiştir. Râzî ise varlığı tanıma ihtiyaç duymayacak kadar açık ve anlaşılır olmasını gerekçe göstererek tanımının yapılamayacağını ifade etmiştir. Îcî' ve Cürcânî ise varlığın tanımının yapılamaması meselesini onun bedîhî olmasının bir delili olarak kullanmaktadırlar. Cürcânî'ye göre varlığın tanım ve

resmini yapmak için girişilen her çaba varlığı kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif etmeyle sonuçlanacaktır. Bunun sonucunda da kısır döngü meydana gelecektir. Bu sebeple varlığın tanımıyla ilgili yapılan her şey varlık lafzının anlamına dikkatlerin çekilmesidir. Buna göre Râzî, Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî, varlığın tanımının yapılamayacağını ve varlığı tanımlama adına yapılan girişimlerin bir şeyi kendisinden daha kapalı şeylerle tanıtmak olduğunu ifade etmektedirler.

Bazı düşünürler ise varlık bilgisinin kesbî olduğunu belirtmişlerdir. Bu sebeple tanımlanabileceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla hakkında bazı tanımlar yapmışlardır. Birincisi: varlık, aynı sabit olandır, yani kendinde mevcût ve kendinde ma'dûm olmasıdır. İkincisi: varlık, etkileyen ve etkilenen veya hadis ve kâdim kısımlarına ayrılabilmektedir. Üçüncüsü: varlık, bilinebilen ve kendisi ile ilgili haber verilmesi imkânsız olmayandır.

Kelâmcılar genel olarak Allah'ın, insanı ilksel bilgileri (el-ulûmu'l mübtede) ile birlikte yarattığını savunmuşlardır. Onlara göre bu bilgiler duyu tecrübesi, nazar, deney ve istidlal yoluyla değil de Allah'ın bireyin kalbinde meydana getirmesiyle elde edilmektedir. Kişilerin bu bilgiler hakkında şüphe taşıması aklen mümkün görülmemektedir. Filozoflara göre de her insan var olmasıyla birlikte apaçık bazı kavram ve önermelere sahiptir. Onlar göre, bireyler diğer bütün ispat ve delillendirmelerini bunlar üzerinden yaparak hüküm ve sonuçlara ulaşmaktadır. Bu kavramların en önemlisi ve başta geleni varlıktır. Bu sebeple müteahhirûn kelâmcılarla felsefecilerin başlangıç bilgilerin bedîhîliği hususunda görüşlerinin örtüştüğü ifade edilebilir.

Îcî ve Teftâzânî'ye göre ise tasavvur ve tasdikle elde edilen bilgilerin bir kısmının bedîhî diğer bir kısmının kesbî olması zorunludur. Çünkü tasavvurların ve tasdiklerin hepsinin kesbe dayandığı iddia edilirse ya teselsül ya da kısır döngü meydana gelecektir. Çünkü bilinen ilk şey kendisinden sonrakini bilmeye sebep oluyorsa bunun dayandığı bir başlangıç noktası yoksa bu peş peşe gelmenin varacağı nokta teselsül olacaktır. İkinci bir ihtimal ise ilk bilinen şey ikinciye, ikinci de tekrar ilk bilinene dayanrak kendi içinde süreklilik arz eden bir kısır döngünün meydana gelmesidir. Bu sebeple tasavvur ve tasdiklerimizin bazısının kesbî diğer bir kısmının ise bedîhî olması gerekmektedir. Çünkü insanların yeni şeyler öğrenmesinin, kültür ve medeniyet yaratmasının mümkün olabilmesi için kaçınılmaz olarak bilgilerimizin

bir kısmının bedîhî olması; diğer bir kısmının ise kesbî olması gerekir. Buna göre zorunlu bilgilerden kesbî bilgiler ve bu kesbî bilgilerden de başka kesbî bilgiler elde edilecektir. Çünkü ister zorunlu ister kesbî bilgiler olsun bunların ikisinden de kasıt başka zorunlu ve kesin bilgilere ulaşmaktır.

Varlık ve yokluk kavramları birbirlerinin zıddıdırlar ve ikisinin birlikte aynı şeyde aynı anda geçerli bir hüküm ifade etme imkânının olmadığı bedîhî olarak bilinmektedir. Yani bir şey için aynı anda hem vardır hem de yoktur hükmü verilemez. Bir şey için aynı anda bu hükümlerden sadece birisi doğru olarak yüklenmektedir. Kişiler bu bilgiyi kesp olarak adlandırılabilecek nazar, istidlal ve tecrübeyle elde etmemişlerdir. Bu bilgi her bireyde varlığıyla birlikte bulunmaktadır. Îcî ise bir şeylerin tanımının onu meydana getiren parçalarla yapıldığını ifade etmektedir. Buna göre tanımlanan şeylerin farklı parçalardan oluşup mürekkep olması gerekmektedir. Hâlbuki mutlak varlık ise basit olduğundan onun tanımı yapılamaz. Bu nedenle varlık bilgisinin tanımla elde edilmesinin imkânı yoktur.

Mutlak varlık kavramı hem varlığı zorunlu olan ve varlık niteliğini başkasından almayan vâcib için hem de varlığı mümkün olan ve varlığı bir başkasına dayanan mevcûtlar için kullanılmaktadır. Ancak vâcib olan, mümkün varlıklara varlık verdiği ve varlıklarının nedeni olduğu için O'nun varlığı diğer varlıklara göre daha önceliklidir. Mütekaddimûn kelâmcıları, bilgiyi "bilen/özne ile bilinen/nesne arasında gerçekleşen bir ilişki" ya da "bilen/özne ile bilinen/nesne arasında bulunan ilişki şeklinde tanınlanmıştır. Onların bilgiyi bu şekilde tanımlamaları varlıkla mâhiyetin özdeş olduğunu kabul etmelerine neden olmuştur. Onlar, varlıkların ayanda bi'l-kuvvelerinin dışında bir varlığının olmadığını, mevcûtların ortaklığının sadece bir isim ortaklığından ibaret olduğunu savunmuşlardır. Bu sebeple varlıklar arasında bir anlam ortaklığının bulunmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu aynı zamanda zihnî varlığı reddetmelerine sebep olmuştur.

Varlık ile mâhiyetin ayrı olduğunun kabul edilmesi ile birlikte mâhiyetin mevcûdatın bütün varlık hâllerinde var olması sebebiyle bir önceliğe sahip olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle tümel-tikel ilişkisinin yeniden ele alınması icap etmiştir. Mâhiyetin bütün varlık durumlarını önceledğinin kabul edilmesi ile birlikte daha önce felsefeciler tarafından savunulan sûretin soyutlaması şeklinde olan anlayış, mâhiyetin soyutlanması şeklinde değişikliğe uğramıştır. Bu dönüşüm İslâm düşünce

geleneğinde önemli bir problem olan zihnî varlık tartışmalarına zemin hazırlamış olup kelâmcı ve felsefecilerin bilgi teorilerine derin bir etki bırakmıştır.

Îcî, zorunlu ve mümkün varlıkta mâhiyetle varlığın ayrı şeyler olduğunu ileri sürenlerin arasında yer almaktadır. O, hâriçte varlığı bulunmayan şeyin mâhiyetinin düşünülebiliyor olmasını varlıkla mâhiyetin ayrı olduğuna delil göstermiştir. Îcî mâhiyetin mec'ûl olmadığını belirtmektedir. Ona göre basitin hem mâhiyeti hem de varlığı bulunmaktadır ve imkân özelliği basit mâhiyetin varlıkla nispetine ilişmektedir. Buna göre imkân, basitin varlık ya da mâhiyetine değil de mâhiyetin varlıkla ilişkisine iliştiği için basitte bir çoğalmaya sebep olmaz.

Vücûb, imkân ve mümteni mefhumları hâriçte varlıkları olmayan; bu nedenle zihinde türetilen manalarıdır. Bu mefhumlar itibârîdirler ve itibârî olanların hâriçte bir varlığı yoktur. Vücûb, imkân ve mümteni aklî şeylerdirler ve bunlar akıldaki tasavvurların haricî varlıkla ilişkilendirilmesinden ortaya çıkarlar. Hâriçte bir varlıkları olmadığı için kendilerine isnat edilen şeylerin illeti ve ma'lûlü olamazlar. Bu üç kavram tasavvuru zorunlu olan şeyler için kullanılmaktadır. Her birey doğuştan nazar, istidlâl ve tecrübeye başvurmadan bilgilere sahip olmaktadır. Vâcib, hakikati gereği varlığı zorunlu olandır ve varlığı hakikatinden gelmektedir. Vâcibü'l-vücûdun sahip olduğu hakikat itibârîyle ortağı bulunmamaktadır. Vâcib olanın herhangi bir nedensel ilişkinin sonucu olmayıp bilakis varlığı zâtından olmadığının düşünülmesi bir imkânsızlığa yol açar. Bu sebeple Vâcib li-zâtîhî olarak nitelenmiştir.

Mümkün, varlığında bir başkasına muhtaçtır; yani zâtı, varlığını zorunlu kılma özelliğine sahip değildir. Zâtı varlığını ve yokluğunu gerektirme noktasında bir etkiye sahip değildir. İmkân mümkünü diğer şeylerden ayıran bir özelliktir. İmkân özelliğine sahip olanın var olması için mutlaka kendisi dışında bir sebebe ihtiyacı bulunmaktadır. Çünkü mümkün varlıkların varlığa gelmeleri ile ilgili doğrusal olarak kesintisiz ve sonsuz bir şekilde geri gidiş imkânsız olduğu gibi fasit bir daire içinde kısır döngü şeklinde de devam etmeleri mümkün değildir. Buna göre varlıkların nihayetinde kendisine dayandıkları; ancak kendisi varlığında bir başkasına dayanmayan zorunlu bir varlığın bulunması gerekmektedir. İmkân teorisini benimseyenler Vâcibü'l-vücûdun varlığını delillendirirken mütekaddimûn kelâmcıların kullandığı hudûs teorisini eleştirmişlerdir. Onlar bedîhî kabul ettikleri

mümkün, zorunlu ve mutlak varlık gibi kavramların tahlilinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlama gayretini göstermişlerdir.

Kelâmcılar, hudûs delili üzerinden mümkünün illetine ulaşmanın, imkân üzerinden ulaşmadan daha geçerli bir usul olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre mümkünde sebebe muhtaç kılan şeyin imkân olduğu kabul edilirse imkânın mümkünün yokluk hâlini de sebebe muhtaç kılması anlamına gelecektir. Bu da ezeli yoklukların hiç mevcût olmamalarına rağmen illetlerinin bulunması gerektiği şeklinde bir çelişkiye yol açacaktır. Dahası kelâmcılar hudûs ve hadis kavramlarının anlamlarının üzerinde düşünülmesi hâlinde bunların var olmak için sebeplerinin olması gerektiğine başka delile ihtiyaç duymadan aklın uygun görüp karar vereceğini iddia etmişlerdir.

İmkânın aklî ve itibârî bir şey olduğunu benimseyenler onun sübûti olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre imkân hâriçte varlığa sahip olabilecek şeyle ilişkide düşünülebileceği için onun ancak bir taalluk olduğu söylenebilir. İmkânın bir şeyin varlığına delâlet etmesi o şeyin hâriçte varlığının imkânıdır ve bu şekilde bir şey imkânın konusu hâline gelir. Böylece imkânın, aklın hariçle kurduğu bir ilişkiden var olmasından dolayı bir sübûtundan bahsedilemez.

İmkânın sübûti olduğunu savunanlar ise şunu delil olarak göstermiştir; imkânı âmın çelişiği yoklukla nitelenen imtina'dır. Onlara göre imkânın âdemîn çelişiği olması nedeniyle sübûti olması gerekir. Hatta onlar, imkânın âdemî olduğunu söylemenin var olmadığı anlamına geleceğini ifade etmişlerdir. Buna göre bir şeyin zâtında mümkün özelliğine sahip olabilmesi için imkânının sübûti olması gerekmektedir.

Hem Felsefeciler hem de kelâmcılar, Tanrı ile âlem arasında neden-sonuç ilişkisi kurarak varlıkları izah etmeye çalışmışlardır. Ancak bu ilişkinin nasıl olduğu hususuna gelince felsefecilerle kelâmcılar arasında görüş birliğinden ziyade görüş ihtilaflarının bulunduğu görülmektedir. Felsefeciler genel anlamda âlemde varlık sahibi her şeyin illetleri ile zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunduğunu ve sebebin sonucu doğrudan etkilediğini iddia etmişlerdir. Onlar, illet bulununca sonucun da mutlaka var olması gerektiğini savunmuşlardır. Tanrı'nın bizzat tabiata yasalar yerleştirdiği iddiası âlemlerle ilişkisini sıfatlar üzerinden gerçekleşmediği sonucuna götürmüştür. Yani felsefeciler Tanrı ile âlem ve diğer varlıklar arasındaki sebep-

sonuç ilişkisinin de Tanrı'dan geldiğini belirtmektedirler. Filozofların illet-ma'lûl ilişkisinin zorunlu olduğunu iddia etmeleri onları Tanrı'nın irade ile değil de nedensel zorunlulukla fiil yapan anlamına gelen mûcib bizzat olduğunu savunur hâle getirmiştir. Buna göre Tanrının fiillerinin kendisinden sadır olması bir irade ve tercih sonucunda değil de O'nun kemal sahibi olmasından dolayı zorunlulukla gerçekleşmektedir. Kendisine ait fiillerin O'ndan zorunlu olarak taşmamasının imkânı yoktur. Bu sebeple Tanrı'nın yaratma fiili kâdim olurken âlemin varlığının sebebi Tanrı olmasından dolayı âlemin varlığını önceleyen bir zaman olmadığını savunmuşlardır.

Îcî, âlemdeki işleyişle ilgili olarak her şeyin Allah'ın irade, kudret ve yaratmasıyla varlığa geldiğini, hiçbir şeyin bu işleyişin dışında kalmadığını ve O'nun sürekli bir şekilde irade ve kudreti ile âlemde olup biten her şeyi yönettiğini savunmuştur. Müteahhirûn dönemde felsefe ile kelâm arasında bir mezcin olduğu kabul edilmesi ile birlikte Îcî, genel bir ilke olarak Allah'ın mutlak anlamda fâil-i muhtâr olduğu, âlemin başlangıca sahip hadis bir varlık olduğunu ve ahirette insanlar için bedensel dirilişin gerçekleşeceğini açıkça ifade etmiştir. Aynı şekilde o, felsefecilerin savunduğu sudûr ve âlemde determinizme varan bir nedenselliği tereddütsüz bir şekilde reddetmiştir.

Îcî, kelâmcıların ısrarla savunduğu ''araz iki zamanda bâki kalamaz'' esasına tam bir bağlılık göstermiştir. Bu sebeple arazlar peşpeşe gelen iki zamanda var olamazlar. Zira arazların bekâsı kâdir-i muhtarın sürekli onları yaratması ile (halk-ı müstemir) geçekleşmektedir. Îcî'ye göre arazların Allah tarafından sürekli yaratılması ile hem cevherin bekâsı sağlanır hem de âlemin ilahi iradenin etkisine açık olduğu ve kâdim olmadığı ortaya konulmuş olur.

Filozoflara göre her yönü ile basit bir varlıktan birden çok ma'lûlün çıktığının kabul edilmesi onun zâtında terkip ve çokluğa yol açacaktır. Bu sebeple onlar birden ancak bir çıkar iddiasını ileri sürdüler. Buna karşın kelâmcılar ise nasıl ki Tanrı için zâtının ma'kûl, âkil, âlim ve ma'lum olduğunun ifade edilmesi -ki bu dört anlamın tümü birbirlerinden farklıdırlar- O'nun zâtında terkip ve çokluğa sebep olmuyorsa aynı şekilde Allah'ın birçok varlıkla illet ma'lûl ilişkisinin olması O'nun zâtında terkip ve çokluğa neden olmaması gerektiğini savunmuşlardır. Aynı zamanda nasıl ki filozofların basit kabul ettikleri ilk maddenin sonsuz sûret ve arazları kabul etmesi

maddede terkibe yol açmıyorsa aynı şekilde çok şeyi yaratması da Allah'ın zâtında terkibe ve çokluğa neden olmamalıdır. Kelâmcılara göre müessiriyet, bir şeyi varlığa getirmedir ve izâfet kategorisindendir. Onlar, bir şeyin çok şeyle izâfet ilişkisine girmesi ile müessirin zâtında bir terkip ve çoğalma olmadığı ile ilgili görüş birliği (icma) bulundğunu ifade etmişlerdir. Buna göre müessirin çok şeyle izâfet ilişkisinin onun zâtında çokluğa yol açmaması ve illetle ma'lûl arasındaki ilişki de bir izâfet olmasından dolayı ma'lûlün çok olması illetin terkip içermesini gerektirmez. Buna göre Tanrı'nın birçok şeyle anlam ilişkisine girmesi ve farklı varlıkları var etmesi O'nda terkip ve çokluğa yol açmaz.

Îcî, her vesileyle fâil-i muhtarın varlıklar üzerindeki etkisini yüksek tonda dile getirmektedir. O, cisimlerin tabiatında varlıklarını ve hareketlerini zorunlu kılan bir güç bulunmadığını zira onların varlıklarını ve fiillerini onların ötesinde bir güç tarafından belirlendiğini ifade etmiştir. Ona göre suda meydana gelen değişiklikler fâil-i muhtarın âdetini icra etmesidir. Îcî'nin çabasının yoğulaştığı nokta bütün mümkünleri Allah'a dayandırmaktır. O, fâilin fiili ile sonuçları arasındaki ilişkinin zorunlu olmasına karşı çıkmıştır.

İslam düşünce geleneklerinde kategoriler konusunun çalışılması önem arz etmektedir. Özellikle izâfet, mekân ve zaman kategorilerinin Tanrı-âlem ilişkisi itibâriyle çalışılması gerekmektedir. İslma düşünce geleneğinde zaman, mekân ile imkân arasındaki ilişkinin ne olduğu konusu; İslam düşünce geleneğinde kavram ile hüküm bedâhetî ile ilgili tartışmalar, değişimler ve İbn Sînâ sonrası illiyet anlayışındaki değişimler çalışılabilir.

KA Y N A K Ç A

Abdulaziz, Veysi. ***Sühreverdî'de Nefs ve İdrak***. Ankara: Kitabe Yayınları, 1. Baskı, 2023.

Adnan, Abdülhak. ‘‘Fârâbî’’ ***İslâm Asiklopedisi,*** ed. Gwalior, 4/451-469. Eskişehir: Anadolu Üniv. MEB. Devlet Kitapları, 1997.

Akgüç, Ahmet. ***İsmail Gelenbevi'de Varlı Düşüncesi***. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Alper, Ömer Mahir. ‘‘İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu’’, ***İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri,*** ed. M. Cüneyt Kaya. 253-287. Ankara: TDV Yayını, 9. Basım, 2020.

Altaş, Eşref. ‘‘Hudûs Teorisi’’, ***İslâm Düşüncesinde Teoriler, Metafizik, Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar***, Türker Ömer ed., 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), 59-79.http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/İslâm_arastirmalari_dergisi/sayi30/059_079.pdf

Altıntaş, Ramazan. ‘‘Sistematik Kelâm Okulları Mu‘tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler’’, ***Kelâm el Kitabı,*** ed. Şaban Ali Düzgün. 63-94. Ankara: Grafiker Yayınları, 4.Basım, 2015.

Âmidî, Seyfeddin. ***Ebkâru'l-efkâr fi usul'id-din***. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Beyrut Dâru'l-Kütübü'l-Ilmiyye, 1. Basım, 1424/2004.

Apaaydın, Yasin. ***Tecrîdü'l-Akaid Geleneğinde Umûr-ı Âmme Sorunu***. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Aristoteles. ***Metafizik***, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2015

Aristoteles. ***Fizik I***. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. Basım, 2020.

Aristoteles. ***Fizik II***. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. Basım, 2020.

Arslan, Ahmet. ***İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi***. 5. Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.

Arslan, Ahmet. ***İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a***. 4. Cilt. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2010.

Arslan, Hulusi- Bozkurt, Mustafa. ***Sistematik Kelâm***. Ankara: TDV Yay., 2. Basım, 2016.

Arslan, Mehmet Fatih. ***Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi,*** İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Aydınlı, Yaşar. ‘‘Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu’’, ***İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri***, ed. M. Cüneyt Kaya. 145-181. Ankara: TDV Yayını, 9. Basım, 2020.

Ayğan, Fadıl. “İlâhiyât”, ***Sistematik Kelâm***. ed. Fadıl Ayğan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2020.

Bağdâdî. Ebû Mansûr Abulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. ***el-Fark Beyne'l-Firak,*** thk. Lücnetu İhyâî Turasi'l Arabî, Beyrut: Dâru'l Afakı'l Cedide, 1402/1982.

Bağdâdî. Ebû Mensûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî. ***Usûlu'd-din.*** thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1. Basım, 1423/2002.

Bakar, Osman. ***İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi***. çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2014.

Bakıllânî, Kâdî Ebûbekir. ***el-İnsâf fimâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecûzu cehlu bihî***. thk. Muhammed Zahid İbn Hasan el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye Li't-Turâs, 2. Basım, 1421/2000.

Bardakoğlu, Ali. “Cins”, ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim, 21 Aralık 2021.

Bayraktar, Mehmet. ‘‘Davud el-Kayserî'nin Aşkın Felsefesi’’ ***İslâm Felsefe Tarihi***, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 2/383-413. Ankara: Grafiker Yanınları, 1. Basım, 2012.

Beyzâvî Kâdî. ***Tavâliü'l-envâr min metali'il inzar***, thk. Abbas Süleyman, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991/1411

Bolay, M. Naci. “Bedîhî”, ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.*** Erişim 29 Kasım. 2021. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bedîhî

Bolay, Süleyman Hayrı. ***Felsefeye Giriş***. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2010.

Boynukalın, Mehmet. “şart”, ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 06 Ekim 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sart--fikih#1

Buhârî, Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh. ***Şerḥu Ḥikmeti'l-ʿayn***, thk. Cafer Zahidî. Meşhed: Danışgahi Firdevsi, 1353/1974.

Can, Seyithan. “İlâhiyata Dair Bazı Meseleler”, ***Sistematik Kelâm***. ed. Fadıl Ayğan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2020.

Cengiz, Yunus. ‘‘Ahval Teorisi’’ ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik***, ed. Ömer Türker. 2/980-994. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerif. ***Şerhu'l-Mevâkıf.*** thk. Abdulhâkim Seyalkuti ve Mevlana el-Müdeffık Hasan Celbi. Daru'l-Taatu'l-Amire, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. ***Şerhu'l-Mevâkıf****. çev. Ömer Türker. PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2015.* http://ekitap.yek.gov.tr/urun/serhu-l-mevakif--takim-3-cilt-_580.aspx?CatId=270

Cüveynî, İmâmü'l Haremeyn. ***eş-Şâmil fî usûli'd-din***. tkh. Ali Sâmî en-Neşşâr. İskenderiye: Menşeâtu'l-Me'ârif, 1. Basım, 1389 /1969.

Çağrıcı, Mustafa. "zarûriyyât", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 02 Eylül 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zaruriyyat--mantik

Çelik, Ahmet. ‘‘Kelâm'da Muhâlin Anlamı ve Değeriyle İlgili Yaklaşımlara Genel Bir Bakış’’, ***Kelâm Araştırmaları Dergisi*** 14/2 (Eylül 2016), 460-479. https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/24623/260541

Çetinkaya, Bayram Ali. ‘‘Onuncu Yüzyılda Felsefî Bir Toluluk Olarak İhvan-ı Safâ’’ ***İslâm Felsefesi Tarihi***, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1/241-325. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Demir, Osman. "Adet Teorisi", ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik***. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Demir, Osman. *"*Teselsül*"* ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 20 Mart 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/teselsul

Demir, Osman. "Tevlid", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 28 Şubat 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tevlid--kelâm

Dışkaya, Ebuzer. ‘‘Malulün Rabıt Varlığı Teorisi’’ ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik,*** Türker Ömer ed. 2/930-953. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 23 Şubat 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/illet--fikih

Duğim, Semih. ***Mevsûatü Müstalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî***, 1. Cilt, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1419 /1998.

Düzgün, Şaban Ali ed. ***Kelâm el Kitabı***. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.

Emiroğlu, İbrahim. "Sûfistâiyye", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 23 Ekim 2021. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sûfestâiyye.

Erdemci, Cemalettin. “Bilgi Teorisi”, ***Sistematik Kelâm***. ed. Fadıl Ayğan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2020.

Eş’arî, Ebu’l-Hasan. ***Makâlâtu’l-islâmiyyîn ve ihtilâfü’l Musallin*****.** thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü’l-Asriyeti, 1990/1411.

Fârâbî, Ebu Nasr. ***Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla,*** thk. Elbir Nasrî Nadir, Lübnan/Beyrut: Darü’l Meşrik, 2. Basım, 1407/1986.

Felew, Antony. “Erek”, ***Felsefe Sözlüğü***. çev. Nurşen Özsoy. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 1. Basım, 2005.

Ferhârî, Abdülaziz. ***en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefî,*** nşr. Abdülkadir Yılmaz. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012/1433.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. ***Mi‘yâru’l-ilm***. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Daru’l Maarıf, /1381/1961.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. ***Mihakkü’n-nazar***. nşr. Ömer Salım Lübnan: Bacuhayf, Daru’l Menahic, 1. Basım, 2016/1437.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. ***Tehâfütü’l-felâsife***, thk. Süleyman Dünya. Mısır: Daru’l Maarıf, 8.Basım, 1972/1392.

Gelenbevî, İsmail. ***Hâşiye ´ale’l-Celal***. y.y. Matbaai Âmire, 1900/1317.

Gökberk, Macit. ***Felsefe Tarihi***. İstanbul: Remzi Kitapevi A.Ş. 6. Basım,1990.

Görgün, Tahsin. ‘‘Îcî, Adudüddin’’ ***İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî,*** ed. Eşref Altaş, 21-76. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basın, 2017.

Gutas, Dimitri. ***Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*****.** çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2003.

Hatipoğlu, Hasan. ‘”Fasıl”, ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim, 21 Aralık 2021. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/fasil--mantik.

Hilli, Cemalüddîn el-Hasan (el-Hüsyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar. ***Keşfü’l merâd fî şerhi tecrîdi’l-itikâd (Tecrîdü’l-kelâm)*****.** Beyrut: Lünban, Müessesrtü’l i’lami, 1408/1988.

Hilli, Cemalüddîn el-Hasan (el-Hüsyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar. ***Nihâyetü’l Merâmfi ilmi’l Kelâm***, thk. Fadıl İrfan, Kum: Metebetü-t-tevhid, 2. Basım, 1430/2008.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. ***Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,*** thk. Danıel Gımaret, Lübna/Beyrut: Darü'l maşrık, 1987/1408s.

İbn Sînâ. ***eş-Şifâ/en-Nefs,*** thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Bustân-ı kitâb, 5. Bsım, 1428/2008.

İbn Sînâ. ***Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I-II),*** çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İsatanbul: Litera, 1. Basım, 2005.

İbn Sînâ***. el-İlâhiyyat Min Kitabi'ş-Şifâ.*** thk. Ayetullah Hasan Zade el-Âmali. İran: Mektebetü'l İ'lamü'l İslâmi, 1. Basım, /1956/1376.

İbn Sînâ. ***eş-Şifâ el-İlâhiyyat.*** thk. Sâid Zayed - Ebu Kanvati,. Kum: Mektebetü Semahatu Ayetullah el-Uzma. 2. Basım, 1985/1405.

İbn Sînâ. ***eş-Şifâ el-İlâhiyyât***. thk. Sâid Zayed, el-Ebu Kenvati, Kahire: 1960/1380.

İbn Sînâ. ***İşaretler ve Tembihler***. thk. Müctebâ er-Râzî. Tahran: Müessesetu Bustanî Kitap, 3. Basım, 1972/1392.

Îcî, Ebu'l-Fazl Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr. ***el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm***. Kahire: y.y., ts.

Kâdî Abdülcebbâr. ***Kitâbû't-tevlîd min kitabi'l-Muğnî (Nedensellik Kitabı).*** çev. nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yay., 1. Basım, 2015.

Kâfi Dönmez, İbrahim. "Sebep", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 15 Ekim 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sebep--fikih

Kahraman, Hüseyin. ***Cüveynî'de İlliyet Teorisi***, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım 2020.

Kalın, İbrahim. ***Varlık ve İdrak, Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru.*** çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık, 3. Basım, 2021.

Kandemir, Ahmet Mekin. ***Mu'tezile Kelâmında Tabiî Nedensellik Düşüncesi***. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Karadaş, Cafer. ''Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma'', ***Kelâm El Kitabı,*** ed. Şaban Ali Düzgün. 273-298. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.

Karadeniz, Osman. "Heyûlâ", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 9 Mart,2022.https://İslâmansiklopedisi.org.tr/heyûlâ

Karlığa, H. Bekir. "Anâsır-ı Erbaa", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 9 Mart 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/anasir-i-erbaa

Kaş, Murat. ***Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık***. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Kaya, Hacı. ***İbn Sînâ'da Varlık-Mâhiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı***, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 3/2 (Aralık 2013), 53-65. https://dergipark.org.tr/tr/pub/beytulhikme/issue/3487/47416

Kaya, Mahmut. "Fârâbî", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 23 Mart 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/Fârâbî

Kaya, Mahmut. "İmkân", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 25 Şubat 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/imkân

Kaya, Mehmet Cüneyt. "İmkân Teorisi", ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik***, ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Kaya, Mehmet Cüneyt. ***İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân***. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Kaya, Veysel. ***Felsefe Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi***. Ankara: Otto Yay., 1. Basım, 2015.

Kılıç, Muhammet Fatih. "İlliyet Teorisi", ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik***. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Kindî, Ya'kûb b. İshak. ***Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ***. thk. Ahmed Fuad el-İhvani. Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kutbü'l-Arabiyye, 1. Basım, 1948/1367

Koca, Muhammet Ali. ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik***, Türker Ömer ed. 2/612-631. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", ***Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*** 16/2 (2007), 195-214. (Erişim 22 Şubat 2022 https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/143776

Koloğlu, Orhan Şener. ***Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi, Harezmli Mu'tezilî İbnü'l Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi.*** Bursa: Emin Yayınları, 1.Basım, 2010.

Kutluer, İlhan. ***İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık***. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2013.

Macit, Muhittin. "İmkân Metafiziği Üzerine- Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi", ***Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*** 3 (Aralık 1997), 93-141.chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/254318

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. ***Kitâbu't-Tevhîd***. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbu: Daru'l İrşad, Beyrut: Daru'l Sadır, ts.

Nesefi, Ebû'l-Muin Meymun bin Muhammed. ***Tebsiretü'l Edille fi Usul' d-din.*** thk. ve tlk. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1993.

Nîsâbûrî Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim. ***el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn,*** thk. Rıdvan Sâid, Beyrut: Ma'hedu İnmâu'l Arabî, 1. Basım, 1399/1979.

Olguner, Fahrettin. "Eflâtun", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 11 Şubat 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/eflatun

Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 26 Şubat 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/harikulade

Pınes, Shlomo. ***İslâm Atomculığu***. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Pirinç, Ahmet. ''İslâm Düşüncesi'nde Zihnî Varlık (Vücûd-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmersi'', ***Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*** Sayı 2, (Haziran 2014), 131-162. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/19661

Râzî, Fahreddin. *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâh*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkā, Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1407/1987.

Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 1410/1990.

Râzî, Fahreddin. *Muhassalü efkâri'l-Mütekaddimûn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.

Râzî, Kutbüddin. *Levâmi'ul esrâr şerhu Metâli'il envâr*, thk. Ali Asgar Caferî. Tahran: İntişarati Danışgahı Tahran, 3. Basım, 1393/1973.

Râzî, Kutbüddin. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkıyye*. Kahire: Mustafa Hâlbi Matbası, 2. Basım, 1367/1948.

Sâbûnî, Nûreddin. ***Mâturîdiyye Akâidi (el- Bidâye fi Usuli'd-din Tercümesi),*** çev. Bekir Topaloğlu İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,17.Basım, 2017.

Sarıoğlu, Hüseyin. ''İbn Rüşd'' ***İslâm Felsefesi Tarihi,*** Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/75-105. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Sarıoğlu, Hüseyin. ''İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu'', ***İslâm Felsefesi Tarih ve Problemleri***, ed. M. Cüneyt Kaya. 365-395. Ankara: TDV Yayını, 9. Basım, 2020.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. ***Nihayetü'l-ikdam fi ilmi Kelâm.*** thk. Alfred Guillaume. Mass: Weston Collece Library, 1352 /1934.

Taşkın, Bilal. ***Müteahhir Dönem Kelânımda Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla ilgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği***. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. ***Şerhu'ş-Şemsiye***. thk Cadullah Besam Salih. Ürdün: Dâru'n-nûr el-mübîn, 2011.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. ***Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerh'ul Akâid,*** nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul: DergahYayınları, 7. Basım, 1436/2015.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. ***Şerhu'l-Mekâsıd***. thk. Abdurrahman Ümeyre. Beyrut, Âlemü'l Kütüb, 1419/1998.

Tehânevî, Muhammed Aʿlâ b. Ali. "İştirâk", ***Mevsû'atu Keşşâfi ıştılâḥâti'lfünûn ve'l-'ulûm.*** nşr. Ali Dahrûc- Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tekin, Ayşe Betül. ***Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet,*** İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Toktaş, Fatih. ''Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eşeştriler'' ***İslâm Felsefe Tarihi,*** ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1/209-237. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.

Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. ***Kelâm Terimleri Sözlüğü***. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2010.

Topaloğlu, Bekir. ***İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-i Vâcib).*** Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Kozan Ofset, 8. Basım, 1998.

Tuğcu, Tuncar. ***Batı Felsefesi Tarihi***. Ankara: Alesta Yayınları, 2000.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. ***Keşfü'l-fevâʾid fî şerḥi Ḳavâʿidi'l-ʿaḳāʾid,*** thk. Şeyh Hasan Mekki el-Amili. Lübnan/Beyrut: Darü'l Safvet, 1. Basım, 1993/1413.

Tûsî, Nasîrüddin. ***Tecrîdü'l-akâid***. thk. Abbas Muhammed, Hasan Süleyman. İskenderiyye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiiyye, 1416/1996.

Tûsî, Nasîrüddin. ***Telḫîsü'l-Muḥassal* (*Naḳdü'l-Muḥaṣṣal*)**. thk. Muhsin Beydarfır. Kum: Mektbetû Beydar, 1. Basım, 1397/1976.

Türker, Ömer. ''Hâlk Teorisi'' (Yoktan Yaratma), ***İslâm Düşüncesinde Teoriler, metafizik, Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar***, Ömer Türker ed. 1/588-610. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Türker, Ömer. ''Mâhiyet'', ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik***, Ömer Türker ed. 2/672-694. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Türker, Ömer. ***İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik,*** Ömer Türker, 3/1315-1331. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021)

Türker, Ömer. ***İslâm Felsefesine Konusal Giriş***. Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. ***İslâm'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî***. İstanbul: Klasik Yayınları, 1.Basım, 2020.

Türker, Ömer. ***Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru***. İstanbul: Ketebe Yayınları, 4. Basım, 2021.

Üzüm, İlyas. "Hüküm", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 26 Ocak 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hukum

Wısnovsky, Robert. ***İbn Sînâ Metafiziği***. çev. İbrahim Hâlil Üçer. İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık, 2. Basım, 2020.

Wolfson, H. Austryn. ***Kelâm Felsefesi, Müslüman-Hırıstiyan-Yahudi Kelâmı***. çev. Kasım Turan. İstanbul: Kitabevi, 1. Basım, 2001.

Yaşar, Muhammed Yuşa. ***Kâdî Beyzâvî'de Varlık,*** İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. ''Ahval'', ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 26 Mart 2023. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahval

Yavuz, Yusuf Şevki. "*Adem",* ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim, 01. Aralık, 2021. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahval", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 18 Kasın 2021. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahval

Yıdız, Metin. ***İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı***, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Yıldız, Metin. ''Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi''. ***Marife Dini Araştırmalar Dergisi*** 19/2 (Kış 2019), 534-551 Chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://marife.org/tr/download/article-file/864557

Yıldız, Metin. ***Kelâm Kozmolojisi, Mu'tezilenin Âlem Anlayışı***. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2020.

Yurdagül, Metin. "Tenzih", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim 26 Şubat 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tenzih

Yurdagür, Metin. "Devir", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***. Erişim. 18 Mart 2022. https://İslâmansiklopedisi.org.tr/devir--mantik

Yüksel, Emrullah. ''İlahi Fiillerde Hikmet''. ***Atatürk Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi***, 0/8. (Haziran. 1988), 43-76.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : UĞURLU, Ekrem

Uyruğu : T.C

Doğum Tarihi ve Yeri :

Telefon :

Faks :

E-mail :

ORCID :0000-0002-3613-3839

Eğitim

Derece		**Eğitim Birimi**	**Mezuniyet Tarihi**
Doktora	:	Van YYÜ. Soyal Bilimle Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı	2023
Yüksek Lisans:		Van YYÜ. S.B.E. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı	2018
Lisans	:	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	1995

İş Deneyimi

Yıl	**Yer**	**Görev**
1995-2012	Bitlis/ Merkez	Öğretmen
2012-2015	Ağrı /Eleşkirt	İlçe Milli Eğitim Müdürü
2015- 2022	Bitlis/Merkez	Milli Eğitim Uzmanı
2022-	Bitlis/Merkez	Okul Müdürü

Yabancı Dil:
Arapça

Yayınlar**:**

Makale: Uğurlu, Ekrem. ‘‘Dinî Nasları Anlamada İmâm Eş’arî ile İmâm Maturîdî’nin Yaklaşımları’’, ***İhya, Uluslararası İslami Araştımaları Dergisi***, 9/1, (20 Ocak 2023), 494-515. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya/issue/75093/1175607

Sempozyum Kongre Bildirisi: Uğurlu, Ekrem. ‘‘Seyfüddin El-Amidî’nin Âlemin Hudusu (Sonradan Yaratılması) Görüşü’’ **Bihikem Sosyal Bilimle Öğrenci Sempozyumu Tebliğiler Kitabı**. Ed. Yunus KAPLA-Hakan HEMŞİNLİ, 3/47-82. Van: Bilhikem Yayınları, 1. Basım, 2021.

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

LİSANSÜSTÜ TEZ ORİJİNALLİK RAPORU

21/01/2024

Tez Başlığı / Konusu:

"ADUDÜDDİN EL-ÎCÎ'DE VARLIK"

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 247 sayfalık kısmına ilişkin, 21/01/2024 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından **Turnitin** intihâl tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % (12) dır.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hâriç,
- Teşekkür hâriç,
- İçindekiler hâriç,
- Simge ve kısaltmalar hâriç,
- Kaynakça hâriç,
- Tezden çıkan yayınlar hâriç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hâriç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihâl İçermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyân ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

21/01/2024
Ekrem UĞURLU

Adı Soyadı : Ekrem UĞURLU
Öğrenci No :18920003055
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Programı : Tezli Doktora
Statüsü : Y. Lisans □ Doktora ■

DANIŞMAN	ENSTİTÜ ONAYI
	U Y G U N D U R
Doç. Dr. Metin YILDIZ	Prof. Dr. Bekir KOÇLAR
21/01/2024	25/01/2024