



## YOKLUK NEDİR? SEYFEDDİN EL-ÂMİDÎ’DE MA’DÛM KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hülya ALPER\*

### Öz

Bu makale, İslâm kelâmının erken dönemlerinden beri canlı tartışma mevzularından biri olan “ma’dûmun neliği” meselesini, Eş’arî kelâm okulunun önde gelen isimlerinden Seyfeddin el-Âmidî (ö.631/1233) örneğinde incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda makalede şu sorulara cevap aranmaktadır: Ma’dûm nedir? Ma’dûm bilinebilir mi? Ona şey denir mi? Ma’dûmun bir gerçekliği var mıdır? Allah’ın ilmi ile yokluk arasında nasıl bir ilişkidir bahsedilebilir?” Bu yapılırken, Âmidî’nin yöntemi izlenerek bu sorulara verilen farklı cevaplar ve bu cevapların felsefî temelleri de irdelenmiştir. Sonuçta ise Mu’tezile ile Ehl-i sünnet arasında belirgin ayrılık noktalarından birini oluşturan ma’dûm probleminin, bir lafız tartışması mı yoksa temel bir farklılık mı olduğu ortaya konulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Yokluk (‘adem), ma’dûm, şey, Âmidî, Eş’arî, Mu’tezile

\*\*\*

### Abstract

#### What is the Non-Existent?

*A Research on the Concept of the Ma’dûm in Sayf al-Dîn al-Âmidî*

This article aims to examine the problem of what ma’dûm is, which has been one of the most heated debate topics from the early time of Islamic Theology, in the example of Sayf al-Dîn al-Âmidî (d. 631/1233) who was one of the most eminent thinkers of Ash’arî school of thought. In this context, it seeks answers to the following questions: “What is the non-existent? “Is it possible to know the non-existent?” “Is the non-existent a thing as the Mu’tazila claim?” In doing so, following the method of al-Âmidî, different answers of these questions and their philosophical basis are analysed. As a result, whether the issue of ma’dûm, which was one of the division points between the Mu’tazila and Ahl al-Sunnah, was a literal discussions or fundamental difference is revealed.

**Key words:** Non-existence, non-existent, ma’dûm, al-Âmidî, thing (shay’).

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.



## 1. Giriş

İslâm kelâmcıları, felsefi düşüncenin temel bir meselesi olarak varlığı ve var olanları konu edindikleri gibi, aynı zamanda yokluğu ve yok olanları da müstakil başlıklar altında ele almış; eserlerinde onların “ne”liğine ve nasıllığına ilişkin farklı sorulara da cevap veren ayrıntılı açıklamalara yer vermişlerdir. Dahası ilâhî ilme konu teşkil etmesi açısından var olanları ele aldıkları gibi, yok olanları da değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır. Ayrıca takip ettikleri genel usule uygun olarak, pek çok ana meselede tespit edildiği üzere, ‘adem bahsinde de hem kendi görüşlerini hem de muhalif yaklaşımları ve burada savunulan delilleri diyalektik bir biçimde ortaya koymuşlardır.

Kelâm ilminin kavramlar dünyası içinde ‘adem ve ma’dûm hakkındaki tartışmalarla, bunlara yönelik düşüncelerin kökeni bu ilmin kurucusu ve ilk temsilcileri kabul edilen erken dönem Mu’tezile âlimlerine kadar uzanmaktadır. Mutezilî ilim adamlarını yokluk üzerinde düşünmeye iten temel sâiklerin neler olduğu ve tartışmanın ilk olarak ne şekilde ve hangi bağlamda ortaya çıktığı sorusu, kaynağı İslâm dışı unsurlarda arayan bazı yaklaşımların<sup>1</sup> mevcudiyetine rağmen, aslında hala cevaplanmaya muhtaçtır. Bununla birlikte o döneme ait eserlerin istisnalar dışında elimizde olmaması sebebiyle kesin bir neticeye varmak her halükârda zor görünmektedir.

Mezhepler tarihi kitaplarında ve sonraki dönem kelâmcıların eserlerinde nakledildiğine göre, Cehm b. Safvân (ö. 128/ 745) bilginin yok olanla ilişkisinin bulunmadığını<sup>2</sup> ve sadece mevcûd için söz konusu olduğunu, “var olmadan önce Allah’ın eşyayı bildiğinin söylenemeyeceğini” ileri sürmekte;<sup>3</sup> Hişam b. Amr el-Fuâtî (ö. 218/833) ise ancak mevcûda işaret edileceğini, dolayısıyla Allah’ın yaratmadığı var olmayanın şey diye

<sup>1</sup> Meselâ bu problemin Yunan felsefesinin etkisiyle ortaya çıkıp geliştiği iddia edilmektedir. bk. Özcan Taşçı, *Takiyyüddin Necrânî’nin Mu’tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, Ankara: AÜS-BE basılmamış doktora tezi 2005, s. 173; Wolfson ise sadece ma’dûm problemini değil bütünüyle kelâm tartışmalarını haricî etkenlere bağlamaktadır. O açıkça “dinî meseleler hakkında ilk felsefi spekülasyonların İslâm’a Süryânî Hıristiyanlar vasıtasıyla girdiğini” ifade etmektedir. bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi 2001, s. 277. Pek çok konuda olduğu gibi ma’dûm meselesinde de bu tür indirgemeci yaklaşımların artık haklılığı sorgulanmaya başlamıştır.

<sup>2</sup> Nitekim Cehmîyye’de ma’dûmu bilmenin imkânsız olduğu kabul edilmekte, bu sebeple Allah’ın herhangi bir varlığı yaratmadan önce bilgi sahibi olmadığı iddia edilmektedir. bk. Şerafettin Gölcük, “Cehmîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 235.

<sup>3</sup> Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmîyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1400/1980, s. 280.



isimlendirilemeyeceğini, ancak Allah'ın yarattığı ve sonra yok ettiğine, ma'dûm olmasına rağmen, şey denebileceğini düşünmektedir.<sup>4</sup>

Bu örnekler bize ma'dûmla ilgili meselelere yönelik fikrî çabanın İslâm düşünce tarihinin epeyce erken döneminde ortaya çıktığını göstermektedir. Buna binaen yokluk sorununun kelâmcılar nezdinde, ilk dönem problemleri arasında yer alması bakımından değersel değil ama, zamansal bir önceliği bulunması sebebiyle, kadîm mevzulardan sayıldığı sonucuna varılabilir.

Her ne kadar yokluk sorunu bilgi edinme yolları, yaratıcının varlığı ve nitelikleri gibi kelâm ilminin öncelikli önem taşıyan mevzularından biri olmadığı düşünülebilirse de, ilâhî ilim ve kudret başta olmak üzere, pek çok ana meselenin uzantısı olarak açığa çıkmaktadır. Ayrıca meâd başlığı altında da yokun iadesinin imkânı bağlamında bu konuya değinilmektedir.<sup>5</sup> Dahası gerek klasik dönem, gerekse geç dönem kelâm eserlerinde ma'dûm bir mesele olarak tartışılma gelmiştir ki bu durum, kelâm ilminde konunun belirli bir önem taşıdığına işaret etmektedir.<sup>6</sup>

Üstelik temel inanç öğretisini ortaya koyan akâid risalelerinde dahi ma'dûmun bir şey olmadığı zikredilmekte,<sup>7</sup> hatta Ehl-i sünnetin üzerinde birleştiği esaslara hassaten yer veren bazı çalışmalarda ma'dûmun bir şey olduğunu reddetmek mezhebin ayırıcı vasıfları arasında sayılmaktadır<sup>8</sup> ki bu açıdan yokluk sorunu bizâtihi önemi haizdir. Nitekim Adudüddin el-İcî, (ö. 756/1355) ma'dûmun şey olup olmadığı meselesini kelâmın ana meseleleri arasında görmektedir.<sup>9</sup> Cürcânî (ö. 816/1413) ise, İcî tarafından konunun kelâmın ana meseleleri arasında sayılmasını, başta mahiyetlerin mec'üllüğü sorunu olmak üzere pek çok hükmün bu problemten kaynaklanmasıyla açıklamaktadır.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 158.

<sup>5</sup> msl. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyyatü'l-Ezher, 1409/1989, II, 39-44.

<sup>6</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları 2011, s. 133-134.

<sup>7</sup> msl. bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006, s. 22; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Afîfî Hicâzî), Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr 1421/2000, s. 13; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâidi'n-Neseî* (nşr. Tâha Abdürraûf Sa'd), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 1421/2000, s. 154; Bekir Topaloğlu, *Emâli Şerhi* (Sirâceddin Ali b. Osman el-Üşfî'nin), İstanbul: İFAV Yayınları 2008, s. 119.

<sup>8</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 1419/1998, s. 332.

<sup>9</sup> Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-ke'lâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ts., s. 53.

<sup>10</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998, II, 189.



Açıkçası İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren müte-kellimîn arasında canlı tartışma konularından biri de, ma'dûmun anlamı etrafında gerçekleşmekte,<sup>11</sup> ma'dûm hakkındaki yaklaşımlar Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki belirgin ayrılık noktalarından birini oluşturmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet âlimleri Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ma'dûma şey demenin, ezelde Allah ile birlikte başkasının da kudemini iddia etmek anlamına geleceği, dolayısıyla tevhid ilkesine aykırı olduğu şeklinde eleştiriler yapmaktadırlar<sup>12</sup> ki, bu itiraz ayrışmanın basit bir kavram tartışmasından ibaret addedilmediğini gösterir.

Bu makale, böyle bir konuyu müteahhîrîn dönemi Eş'arî kelâm okulunun önde gelen isimlerinden, kendi görüşleriyle birlikte daha önceki birikimi aktarmasıyla sonraki dönem âlimlerine kaynaklık eden<sup>13</sup> Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) düşünce sistemi merkezinde incelemeyi hedeflemektedir. Bu amaçla makalede ma'dûm nedir? Ma'dûm bilinebilir mi? Yok olanlar Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bir "şey" midir değil midir? Bu bağlamda Allah'ın ilmi ile yokluk arasında nasıl bir ilişkiden bahsedebiliriz? Gibi sorulara muhtelif alt başlıklar altında cevaplar aranacaktır. Ancak burada sadece Âmidî'nin görüşlerini ortaya koymakla yetinilmeyecek bir anlamda Âmidî'nin de izlediği metoda uyarak, Eş'arî düşüncesiyle birlikte onlara muhalefet eden farklı yaklaşımlara da yer verilerek konu tartışmaya açılacaktır.

## 2. Ma'dûm ve Kısımları

Yokluk, aynı varlık gibi, tasavvuru apaçık (*bedihî*) kavramlardan biridir.<sup>14</sup> Bu sebeptendir ki ma'dûm, tıpkı mevcûd gibi herhangi bir tanıma ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılır. Bununla birlikte yok olanlar hakkında fikir yürütülmeye kalkıldığında bunun yolu mevcûddan geçer. Bir başka ifade ile yok olan ancak kendisinin mukabili olan mevcûddan hareketle

<sup>11</sup> R. M. Frank, "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâshim and His Followers", *Mélanges Institut Dominicain D'études Orientales*(MIDEO), 14 (1980), s. 185; Felsefede bu konu *umûr-ı âmne* (genel şeyler) başlığı altında incelenmektedir (Müstakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi: 2011, s. 137).

<sup>12</sup> msl. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003, s. 135; Ebu Seleme es-Semerkindî, *Cümelü usûlî'd-dîn* (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul: Emek Matbaası 1989, s. 38; İsferyânî, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciyye 'ani'l-fraki'l-hâlikîn* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1408/1988, s. 57; Ayrıca bk. R.M. Frank, "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd", s. 186.

<sup>13</sup> Meselâ Cürcânî ma'dûm konusunu ela aldığı kısımda Âmidî'yi ismen de zikretmekte ve pek çok yerde onunla paralel açıklamalara yer vermektedir. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 184-219.

<sup>14</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhîrîn mine'l-hükemâ'i* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs 1411/1991, s. 147.



bahse konu olabilir. İbn Sînâ'nın "varlık kendiliğinden bilinir, yokluk ise bir dereceye kadar varlık vasıtasıyla bilinir"<sup>15</sup> ifadesi bu gerçeği işaret etmektedir. Zaten Mu'tezile âlimleri tarafından ma'dûma "mevcûd olmayan,"<sup>16</sup> mevcûd olmayan ma'lûm" (*el-ma'lûm ellezî leyse bi mevcûd*),<sup>17</sup> gibi tanımlar getirilirken aslında varlıktan hareket edilmektedir. Yine Ehl-i sünnettın "bir şey olmayan" (*leyse bi şey*)<sup>18</sup> şeklindeki yaygın ma'dûm tanımında da varlığa dayanılmaktadır.

Bu noktada varlık ile yokluk arasındaki mukabiliyetin nasıllığını belirtmek gerekir. Zira aslında var olan bir şeyin zıddı ya da karşıtı yine var olan bir şeydir. Dolayısıyla zâtın zıddı yine bir başka zâttır. Arazın zıddı da bir başka arazdır. Meselâ siyah renginin zıddı beyaz renktir. Ama varlık ile yokluk arasında siyah ve beyazda olduğu gibi bir zıtlık ilişkisi söz konusu değildir. Aksi halde yokluğa da bir varlık vermek gerekir ki bu kendi içinde bir çelişki doğurur. Halbuki ma'dûmda varlık nefyedilmektedir. Yani varlık ile yokluk arasında, bir bakıma görme ile görme yeteneğinin bulunmaması örneğinde olduğu gibi olumsuzlama (*icâb*) ve olumsuzlama (*selb*) anlamında bir mukabil oluş bulunmaktadır.<sup>19</sup> Her halükârda yokluğun idrakine, başta da ifade edildiği gibi, ancak varlık düşünüldüğünde ulaşılabilmektedir.

Ma'dûmu "bir şey olmayan" (*leyse bi şey*) şeklinde tarif eden<sup>20</sup> Âmidî de tabii bir şekilde onun üzerindeki açıklamalarını mevcûd kavramına dayanarak yapmaktadır. Var olanlar zorunlu ve mümkün şeklinde bir ayrıma tâbi tutulduğu gibi, onun zıddı konumunda bulunan yok olanlar da böyle bir ayrıma tâbi tutulur. Ancak burada mevcûd açısından bakıldığında var olması akıl açısından muhal görülen konular, yokluğu

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik* (çev. Ekrem Demirli Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık 2004, I, 34.

<sup>16</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. İbrâhim Medkûr –Tâhâ Hüseyin v. dğr.), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye 1382-85/1962-65, VIII, 74.

<sup>17</sup> Kıvâdüddîn Mânkdîm *Ta'lik 'alâ Serhi'l-Usûli'l-hamse* (Bu eser *Serhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kadî Abdülcebbar'a izafet edilerek neşredilmiştir (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996, s. 176. Burada Ebü Abdullah el-Basrî'nin ma'dûmu "oluş ve sübût halinde bulunmayan yok olan" (el-müntefî leyse bi kâin ve lâ sâbit) şeklinde tanımının eleştirildiğini belirtmek gerekir. Zira yazara göre, müntefî ifadesi ancak var olup yok olan ma'dûm için kullanılması dolayısıyla çoğu ma'dûmu kapsamaz. Halbuki tanımın, tanıma dahil olan bütün fertleri içermesi gerekir. Bu sebeple ma'dûma "mevcûd olmayan ma'lûm" şeklinde bir tanım getirilir.

<sup>18</sup> Ebü Bekr el-Bakillânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye 1414/1993, s. 35; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makalâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986, s. 252; Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fi usûli'd-dîn*, I, 82; Teftâzânî, *Serhu'l-'akâidi'n-Neseft*, s. 154.

<sup>19</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi Serhi Tecridi'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî'l-Matbuat 1408/1988, s. 13; Müstakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtibi ve Metafizik Düşüncesi*, s. 138.

<sup>20</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye 1423/2002, III, 387.



zorunlu olanlardır. Varlığı mümkün olanların ise yokluğu da mümkündür. Nitekim Âmidî konuyu ele aldığı bölümün başlığında ma'dumun (1) vâcib ve (2) mümkün olmak üzere iki ana kısma ayrıldığını belirtmekte ve bunları "mevcûd olduğu farz edildiğinde muhale konu olan veya böyle olmayan" şeklinde açıklamaktadır.<sup>21</sup> Âmidî'ye göre vâcib ma'dûm, varlığı mümteni ve yokluğu zorunlu olanı ifade etmektedir. Birbirine zıd iki şeyin bir araya gelmesi, yine aynı açıdan olumsuz ve olumlu olan şeylerin birbirlerinin aksi oldukları bir yönde birleşmesi; meselâ bir cevherin aynı anda iki yerde birden olması ve benzeri konular vâcib ma'dûm altına girmektedir. Varlığı imkânsız görülen bütün hususlar, doğal olarak yokluğu zorunlu sınıfına dahil olmaktadır. Bunların hiçbir şekilde var olmaları söz konusu değildir. Aklen muhal hükmü verilen her bir husus, aslında aynı zamanda vâcib ma'dûm demektir. Mevcûd olduğu farz edildiğinde muhal hükmüne gidilmeyen mümkün ma'dûm ise, meydana gelmeden önce âlem, şu anda mevcûd bulunmamakla birlikte daha sonra var olması umulan şeyler, hareket ve sükûn gibi yenilenen durumlarla örneklendirilebilir.<sup>22</sup> Mümkün ma'dûm çok geniş bir kavramdır. Varlığı mümkün olan her bir husus yok iken mümkün ma'dûm konumundadır.

Burada varlığı muhal olanın ma'dûm oluşuna vâcib denirken, varlığı mümkün olanın ma'dûm oluşuna da mümkün denmektedir. Bir başka ifadeyle "varlığı müstahil olanın 'ademi vâcibtir, varlığı mümkün olanın 'ademi de mümkündür."<sup>23</sup> Dikkat edilirse bir mefhumun varlığıyla ilişkili olarak aklın verdiği vâcib, mümkün ve muhal şeklindeki üç hükümden varlığı vâcib olanın ma'dûm açısından karşılığı yokluğu müstahil ya da imkânsız olandır. Yani vâcibu'l-vücûddur. Dolayısıyla yokluğu imkânsız olan bir şey, yokluğun bir alt kategorisi olarak düşünülmeceğinden, aynı mevcûd olanların vâcib ve mümkün şeklinde ikiye ayrıldıkları gibi, yok olanlar da ikili bir tasnife tâbi tutulmuştur. Bilindiği üzere her ne kadar bir mefhumun varlığıyla ilgili üç hükümden bahsedilse de varlığa çıkmış olanlar söz konusu olduğunda artık vâcib ya da mümkün oluşundan bahsedilebilir. Nasıl zaten varlık alanına çıkmış bir şey için "varlığı imkânsız" denemez ise yok olmayan ve yok olması imkân dışı bulunan bir şey de, yokluğun bir alt sınıfı olarak düşünülemez. Bu sebeple Âmidî'nin yok olanları vâcib ve mümkün şeklinde ikiye ayırması mantıkî bir zorunluluktur.

<sup>21</sup> Aynı ayrımı yapan Fahreddin er-Râzî, bunu mümteni'u-sübût ve mümkünü's-übût kavramlarıyla ifade etmektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 149.

<sup>22</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 379.

<sup>23</sup> Kadî Abdülcebbar, *el-Muşnâ* VI/I, 135.



Âmidî’nin bu tasnifi, genel hatlarıyla pek çok İslâm âlimi tarafından ortaya konan bir açıklama biçimidir. Meselâ başlangıçta Âmidî’nin de mensup olduğu düşünce okulunu tesis eden İmam Eş’arî (ö. 324/935-36) “bir şey olmayan” ifadesiyle tanımladığı ma’dûmu varlığı mümkün olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmakta; üstelik varlığı mümkün olmayan ma’dûmu “şu anda varlığı mümkün olmayan” ve “her halde/her zaman varlığı mümkün olmayan” şeklinde bir alt tasnife tâbi tutmaktadır.<sup>24</sup> Öyle görünüyor ki Eş’arî’nin “her halde varlığı mümkün olmayan” şeklinde açıkladığı son kısım ile Âmidî’nin vâcib olarak nitelediği ma’dûm birbiriyle örtüşmektedir.

Bâkîllânî (ö. 403/1013) ise ma’dûmu vâcib ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmakla yetinmemekte mümkün ma’dûmu da kendi içinde beş kısma ayırarak örneklendirmektedir. Bunların ilki (1), her ne kadar Allah’ın fiili olarak meydan gelmeleri mümkün konumunda bulunsa da, Allah’ın makdûratı altında olmadığını bildiği ve gerçekleşmeyeceğini bildirdikleri şu anda veya gelecekte asla var olmayacak ma’dûmdur. Meselâ âhirette insanların dünyaya geri gönderilmesi böyledir. (2) Diğer bir ma’dûm ise şu anda yok olmakla birlikte, haşr ve neşr, ceza ve sevap gibi gelecekte Allah’ın yapacağını haber verdiği ve olacağını bildikleridir. (3) Konuşmamız, oturup kalkmamız gibi daha önce mevcûd olmakla birlikte geçip giden hallerimiz ve tasarruflarımız da yine bir başka ma’dûm çeşididir. (4) Bir diğeri ise varlığı mümkün ve güç yetirilebilir bulunmakla birlikte, yok olandır. Bunun var olması kadar olmaması da mümkündür. Bunlar Allah’ın kudreti altında bulunan, ancak yapıp yapmayacağını bilmediğimiz hallerdir. Meselâ hareketsiz cismi hareket ettirmek, hareket edeni durdurmak böyledir.<sup>25</sup> Bâkîllânî’nin yaptığı bu alt açıklamaların her biri, aslında mümkün ma’dûm içinde yer almaktadır. Bu sebeple olsa gerek, Âmidî, bütün bu örnekleri bilip kullanmasına rağmen, mümkün ma’dûmu bu şekilde bir alt tasnif içinde verme ihtiyacı hissetmemiştir.

Mümkün ma’dûmla ilgili herhangi bir tartışmaya girmeyen Âmidî, vâcib ma’dûmun varlığını reddederek ma’dûmu sadece mümkün kategorisine indirgeyen görüşleri ise tenkit etmektedir. Âmidî’nin câhil olarak nitelediği ve şüpheye dayanarak sonuç çıkardıklarını belirttiği, ancak isimlerini zikretmediği bazı kişilere göre bütün ma’dûmlar mümkündür. Dolayısıyla vâcib ya da zorunlu ma’dûm yoktur. Onlar, zorunlu ma’dûm

<sup>24</sup> İbn Fûrek, *Müccerredü makalât*, s. 252.

<sup>25</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 35-36; bu tasnifin detaylı bir açıklaması için bk. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, s. 146.



diye bir şeyin olmadığını, akdedilip tasavvur edilememesine bağlamak-tadırlar. Onların iddialarına göre eğer bir şey ma'kûl ve tasavvur edilir değilse, o zaman onun ne varlığı ne de yokluğu hakkında hüküm vermek imkânsızdır. Bu durumda vâcib ma'dûmdan bahsetme imkânı da kalmaz. Ama eğer ma'kûl ve tasavvur edilir bir konu ise, o zamanda haddi zâtında mümkün olur. Onlara göre, mümkün değil vâcib olduğu iddia edilirse, o zaman da akdedilip tasavvur edilmesi vâkıya muhaliftir, dolayısıyla cehâlet olur. Halbuki ma'dûm tasavvur edilmektedir ve bu tasavvur cehâlet de değildir. O halde bütün ma'dûmlar, vâcib değil mümkündür. Yine onların iddialarına göre birbirine zıd olan iki şeyin, nefiy ve isbatın bir arada bulunmasının muhal olduğu hükmü, tasdikî bir önermedir. Ancak tasdikî önermelerde hüküm fertler arasında sübût bulur ve fertlerin tasavvur edilmesini gerektirir. Aksi halde tasavvur edilmeyen fertler üzerinde aklın hüküm vermesi hatadır. İki zıddın, nefiy ve isbatın bir arada olması, birin ikiden büyük olması gibi verilen örneklerin her biri haddizatında tasavvur edilir. O zamanda onlar özü itibariyle mümteni olmaktan çıkar.<sup>26</sup>

Bu düşünüş biçimini yanlış bulan Âmidî öncelikle genel anlamda böyle bir görüşün bedihî olarak kabul edilen gerçeklere karşı çıkmak anlamına geldiğini belirtir. Zira bedihî gerçekler, insanın önermelere dayanarak ulaştığı bir sonuç değildir. İnsan bunları öğrenim yoluyla elde etmez, zira bunlar kazanılmış değil verili gerçeklerdir. İnsanoğlu bu gerçekleri kendi nefsinde hazır bulur ve tartışmasız kabul eder. Dolayısıyla onlara itiraz edilmesi söz konusu olamaz. Dahası iki zıddın, nefiy ve isbatın bir araya gelmesi, bir anda iki mekânda olmak, birin ikiden çok olması ve benzeri konularda geriye kalan bir tasavvur gereklidir. Zaten biz tek tek bunları tasavvur ederiz. Biri ve çokluğu tasavvur ederiz. Ancak birin ikiden çok olduğuna muhal deriz. Böyle bir hükme varmak gerekli bir sonuçtur. Bu, ilgili durumlar için muhal denmesi düşünülemez anlamına gelmez. Dolayısıyla varsayılan şekillerde varlığının muhal olduğuna hükmettiklerimiz tasavvur olunur ve makuldür."<sup>27</sup> O halde bütün yok olanların mümkün olduğu söylenemez. Bedihî ilkelerin gereğince yok olduğuna hükmettiklerimiz vâcib ma'dûmdur (yokluğu zorunlu olanlardır).

<sup>26</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 380.

<sup>27</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 380.





### 3. Ma'dûm Ma'lûm mudur?

Bütün düşünürlerin, sofistlik yaklaşımlar istisna edilirse, mevcûdun bilinebileceği fikrinde oldukları genel geçer kabul edilmekle birlikte acaba aynı durum ma'dûm için de geçerli midir? Her ne kadar Âmidî, bu soruyu tartıştığı kısmın başlangıcında, bazı şâz bid'atçılar dışında bütün akıl sahiplerinin ma'dûmun ma'lûm (bilinen) olduğu konusunda görüş birliği içinde bulduklarını ifade etse de,<sup>28</sup> soruyu kendisinin başlığa taşıyarak ele alması, aslında bunun sorunlaştığına işaret etmektedir.

Böyle bir sorunun kelâm âlimlerini meşgul etmesinin temelinde ise kuşkusuz ilm-i ilâhîyi sınırlandırmamak endişesi bulunmaktadır. Zira ma'dûmu ilmin alanı dışında tutarak, bilmenin sadece mevcûdla ilgisi bulunduğu ileri sürüldüğünde, o zaman Allah'ın yok olanları bildiğinden nasıl söz edilecektir? Yine Allah'ın 'alîm oluşu nasıl anlaşılacaktır?<sup>29</sup>

İslâm âlimleri bu ve benzeri sorulara kendi sistemleri içinde bir cevap bulma zorunluluğu hissetmişlerdir. Böyle bir cevap arayışı sonucu, mümkün ma'dûmun ma'lûm olduğunu belirtmekle birlikte, müstahil ma'dûmun ma'lûm olmadığı fikrinde olan Ebû Hâşîm (ö. 321/933) ve taraftarları dahi müstahil ma'dûma ilmin taalluk edeceğini ifade etmekte, ancak buna taalluk eden ilmin ma'lûmu bulunmayan bir ilim olduğunu iddia etmektedirler.<sup>30</sup>

Âmidî ise, bilinenin bilinmesinin anlamının, ona ilmin taalluk etmesinden başka bir şey olmadığını ifade ederek, Ebu Hâşîm'in görüşüne itiraz etmektedir. Zira ilmin taalluk ettiği onaylanmasına rağmen, yok olanların bilinmediğini söylemek, anlamda anlaşmakla birlikte, lafızda ihtilaf etmektir. Bu durumda da tartışma sadece ifade tarzından kaynaklanmış demektir.<sup>31</sup>

Yine de Âmidî, gerek vâcib gerekse mümkün ma'dûmun her iki kısmının da bilmeye konu olduğuna dair deliller getirmektedir. Onun burada öncelikli delili bedihî bilgilere dayanmaktadır. Buna göre, (1) biz kendi içimizde nefiy ve isbatın bir şeyde tek bir yönde bir arada olamayacağına dair zarurî bir bilgi bulmaktayız ki bu bilgi tasdikî bir bilgidir. Eğer

<sup>28</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 381.

<sup>29</sup> Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), âdeta bu soruya cevap vermekte ve "Allah'ın ma'dûmu bildiğini" özel bir başlık altında tartışmaktadır. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin), Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye 1420/1999, III, 102 vd.

<sup>30</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 381.

<sup>31</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 382.



bu ikisinden her birine taalluk eden bir ilim olmasaydı, ikisi arasında tasdike dayanarak hükmetmek imkânsız olurdu. Halbuki onlardan biri menfi olduğu halde ona ilim taalluk etmektedir. Bu da yok olanların bilindiğini gösterir. (2) Yine biz kendimiz ne yüksek bir dağın, ne de taşkın bir denizin elimizin altında olmadığını; gece güneşin doğmadığını; ne acı, ne açlık, ne keder ve ne de sıkıntımızın bulunmadığını bunların her birinin yokluğunu takdir etmekle birlikte zarurî bir şekilde biliriz.<sup>32</sup> Eğer yokluğa taalluk eden bir bilgi olmasaydı bunları bilmek imkânsız olurdu.

Âmidî'nin ifade ettiği gibi biz kesinlikle yok olanları biliriz. Ancak ma'dûmu bilmenin, mevcûdu bilmekten farklı olduğunu belirtmek gerekir. Mevcûdun var olduğunu bilirken, ma'dûmun yok olduğunu biliriz. O halde ma'dûmun bilme konusu olmasının anlamı, onun var değil de yok olduğunu bilmektir denebilir.<sup>33</sup>

Âmidî zarurî bilgiye dayanan bu delillerin yanında görüşünü temellendirmek için (3) ilm-i ilâhî'nin her şeyi kuşatıcı olduğu önermesine de dayanır. Yani Allah sadece var olanları değil var olmayanları da bilir; o halde hâdis, yok iken de Allah'ın ilmine konu olmaktadır. Bu da yok olanların bilindiği anlamına gelmektedir.<sup>34</sup>

Bu üç delil yanında Âmidî yok olanların bilmeye konu olamayacağı savunanların, ayrışma kavramına dayanarak yaptıkları itirazları da değerlendirir. Bu itirazı yapanlara göre "bilinen bir şey, bilinmekle diğerlerinden ayrışır. Ma'dûm nasıl olur da sübûtî bir kavram olan ayrışma ile nitelenir. Zira sübûtî bir niteliği olan sâbit olur. Halbuki ma'dûmun sâbit olması muhaldir. O halde ma'dûm ma'lûm değildir." Bu ifadeleri nakleden Âmidî ma'dûmun mevcûddan ister ma'lûm olsun ister olmasın nefsü'l emirde ayrıştığını ileri sürmektedir. Zira eğer ma'dûm, mevcûddan ayrışmasaydı, vücûdu bilen, aralarında herhangi bir ayrışma bulunmadığı için, 'ademi de bilmesi gerekirdi. Halbuki bu imkân dışıdır. Ayrıca Âmidî temyizî sübûtî bir nitelik oluşuna da itiraz eder. Ona göre ma'lûmun ayrışması 'ademî veya sübûtî olabilir. Eğer ayrışma vücûdî ise onun olumsuzu 'ademî olur. Eğer 'ademî ise olumsuzun olumsuzu olumlu olacağından sübûtî olur. Dolayısıyla ma'dûmun ayrışması onun sâbit oluşu sonucunu doğurmadığından, Âmidî'ye göre, buradan hareketle

<sup>32</sup> Âmidî, *Ebkârî'l-efkâr*, III, 381.

<sup>33</sup> R.M. Frank, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", *Mélanges Institut Dominicain D'études Orientales(MIDEO)*, 24 (1980), s. 3.

<sup>34</sup> Âmidî, *Ebkârî'l-efkâr*, III, 381.



onun bilinenler içinde bulunmasına karşı çıkılmaz. Her halükârda yok olanların yok olması onları bilme konusu dışına çıkarmamaktadır.<sup>35</sup>

#### 4. Ma'dûm ve Şey

Yokluk konusunda Ehl-i sünnet ile bazı Mu'tezile âlimleri arasında cereyan eden önemli bir tartışma konusu da yok olanların "şey" olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğidir.<sup>36</sup> Kuşkusuz bu soruna açıklık getirebilmek için öncelikle şey kavramıyla ne kastedildiğinin belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim böyle bir mantıkî sıra takip eden Âmidî de şey kavramını kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini de ortaya koyarak tahlil etmekte<sup>37</sup> ve Eş'ariler tarafından yapılan açıklamaların doğruluğunu delillendirmektedir. Burada da onun konuyu işleme sırası takip edilecektir.

Lügatte irade etti, istedi anlamına gelen şâe filinden masdar isim olan ve aslında kendisinden haber verilen her husus için kullanıldığı belirtilen şey<sup>38</sup> lafzının hangi anlama geldiği sorusu, İslâm âlimleri tarafından ma'dûmla irtibatı açısından farklı şekillerde cevaplanmıştır.<sup>39</sup> Aslında, Cürçânî'nin de belirttiği üzere, ma'dûmun şey olup olmadığı sorunu anlamla ilgili bir tartışma olmakla birlikte onun dışındaki konularda genelde şey lafzının ne anlama geldiğine yönelik yapılan tartışmalar, lafzın kullanımıyla, bir başka ifadeyle dil ile ilgilidir.<sup>40</sup>

Âmidî'ye göre şeyin ne anlama geldiği sorusunu doğru bir şekilde cevaplamak ancak lügate başvurmakla mümkündür. Dolayısıyla şey ile ilgili âlimler tarafından yapılan açıklamalardan hangisi dile uygun ise o

<sup>35</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 382.

<sup>36</sup> Bu konudaki ilk tartışmaların ontolojiye dair genel bir ilgiden değil de Kur'ânî delil kullanma isteğinden kaynaklandığı şeklindeki bir yaklaşım için bk. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", (çev. Arzu Meral), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2004), s. 86.

<sup>37</sup> Âmidî özetle şu görüşlere yer verir: Cahız (ö. 255/869) ve Basra Mu'tezilesine göre şey ma'lûm anlamına gelir. Ebu'l-Abbâs en-Nâşî (ö. 366/976) ise şeyin kadîm olduğunu hâdis varlıklara şey isminin hakikat anlamında değil de ancak mecaz olarak verilebileceğini ileri sürmektedir. Cehmîyye ise sadece hâdis olanların şey olduğunu kabul eder. Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ise şeyin cisim olduğunu iddia etmiştir. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ile Basra Mu'tezilesinden Nusaybîni ise şeyin mevcûd için hakikat olarak ma'dûm mümkün inçinse mecaz olarak kullanıldığı fikrindedir. bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 381; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 213.

<sup>38</sup> Sibeveyh'e ait bu görüş için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir 2000, "ş-y-e" md.; Cürçânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1985, "eş-sey" md; ayrıca bk. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtü'l-İfzâli'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk: Dâru'l-Kalem/Beyrut: ed-Darü's-Şamiyye 1412/1992, "şey" md.

<sup>39</sup> Her ne kadar burada şey ile ma'dûm ilişkisi üzerinde durulmuşsa da şey ile mevcûd arasındaki ilişki de ayrı bir tartışma konusudur. Bu konudaki farklı görüşler için bk. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", s. 93.

<sup>40</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 211-212.



doğru, onun dışındakiler ise yanlış sayılacaktır. Üstelik bu konuda akla müracaat ederek oradan bir delil bulmaya çalışmak da söz konusu değildir. Zira dile dayanarak varlığı ortaya konulan bir husus, aklın istidlâl edeceği alanın dışında kalmaktadır. Pek çok âlimin de ifade ettiği gibi, dilin tespitinde akla yer yoktur. O halde akıl burada bir anlam üretemez ancak dilin verilerine bakarak karar verebilir.<sup>41</sup>

Böyle bir temel düşünce ile konuyu ele alan Âmidî, Eş'ariyye mensuplarına göre şeyin mevcûd şeklinde tanımlandığını,<sup>42</sup> Mu'tezile'den Kâ'bî'nin (ö. 319/931) de bu görüşe katıldığını<sup>43</sup> belirtmekte, bunun dil açısından da doğru olduğunu ileri sürmektedir. Zira şey lafzının, ister kadîm, ister hâdis olsun, mevcûdun paraleli bir şekilde kullanımı hem lügate hem de dil âlimleri tarafından ortaya konulan ıstılaha uygundur. Bu sebeptendir ki mevcûda şey denmesi kabul ile karşılanırken, şey olmadığı iddiası reddedilir. Dolayısıyla her şey mevcûd olduğu gibi, her mevcûd olan da bir şeydir.

Burada şey ismiyle nitelenmede varolanın kâdim, hâdis, cisim veya araz oluşu açısından herhangi bir fark yoktur; önemli olan mevcûd oluşudur. Bu sebeple Allah'a şey denebileceği gibi onun dışındaki varlıklara da şey denebilir.<sup>44</sup> Var olma bakımından hepsi ortak olmalarına rağmen, şey lafzının bütün var olanlar için değil, sadece bir kısmı için söz konusu olduğunu ileri süren biri, Âmidî'nin de beyan ettiği gibi, bu hususta aklî delil bulamayacağına göre fikrini naklî bir delille temellendirmesi gerekir. Bu karşı çıkışı Âmidî, kadîmin değil sadece hâdis olanların bir şey oldu-

<sup>41</sup> Cürçânî de konuyu ele aldığı kısımda aynı yaklaşımı kullanmaktadır. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 213.

<sup>42</sup> Âmidî bu görüşü Eş'arîlere nispet ederek vermekte Mâtürîdîleri zikretmemekte ise de onların da aynı görüşte olduğunu belirtmek gerekir. msl. bk. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûlî'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93, I, 139; *Tevhidin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidî't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007, s. 34. İmam Mâtürîdî de şeyin sadece isbat anlamına geldiğini ifade etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 162.

<sup>43</sup> Âmidî, Mu'tezile'den Kâ'bî'nin de bu görüşte olduğunu nakletmekle birlikte Kâ'bî'nin bu konudaki fikri tartışmalıdır. Nitekim kaynaklarda onun ma'dûmun şey, ma'lûm ve mezkûr oluşunu kabul etmekle birlikte cevher ve araz oluşunu reddettiği zikredilmektedir (bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-ıfırak*, s.179; Ebû Reşîd en-Nisâburî, *el-Mesâil fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'an Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Beyrut: Ma'hadü'l-İnmaî'l-Ârabi, 1979, s. 37-38; ayrıca bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 190).

<sup>44</sup> Bilindiği üzere Allah'a şey denip denemeyeceği kelâm âlimlerinin tartışma konularından biridir. Ehl-i sünnet mensupları tarafından yazılan pek çok eserde Allah'ı "şey" olarak isimlendirmenin câiz olduğuna dair açıklamalara yer verilir. msl. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 64-70; İbn Fûrek, *Mücerredü makalât*, s. 42; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 156-157; Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 37. Mu'tezile de kendisinden haber verilmesi ve bilinmesi sebebiyle Allah'a şey denebileceğini düşünmektedir (bk. Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni*, V, 249).



ğunu iddia eden Cehmiyye<sup>45</sup> ile şeyin cisim olduğunu savunan Hişâm b. Hakem'e yönelik yapmaktadır.<sup>46</sup>

Üstelik Âmidî, Kur'ân-ı Kerîm'de bu görüşlerin yanlışlığını kanıtlayan naslar bulunduğunu belirtmektedir. "Andolsun, siz çok çirkin bir şey ortaya attınız."<sup>47</sup> âyetinde geçen şey lafzı kelimenin cisim olmayanlar için de kullanıldığına delildir. Burada Allah'ın çocuk sahibi olduğu iddiaları "şey" kelimesiyle ifade edilmiştir. Yine "ve işledikleri her şey, kitaplardadır."<sup>48</sup> âyetinde onların yaptıkları tebdil ve tahrifler şey olarak isimlendirilmiştir.<sup>49</sup>

Âmidî şeyin sadece cisme ad olarak verilmesine itiraz ettiği gibi, Cahız (ö.255/869) ve Basra Mu'tezilesi tarafından ileri sürüldüğü şekilde, şeyin mevcûdun değil ma'lûmun ismi olduğu iddiasına da itiraz etmektedir. Âmidî, bu görüşün yanlışlığını ma'lûmun anlam alanını ortaya koyarak gösterir. Buna göre, eğer şey ma'lûmun ismi ise, varlığı imkânsız olan ma'dûm da ma'lûm olduğuna göre ona da şey demek gerekir. Halbuki zorunlu yokluğun şey olmadığı konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Zorunlu yokluğa şey denemediğine göre, onun bilinenlerin ismi olduğu iddiasının yanlışlığı açığa çıkmaktadır.<sup>50</sup>

Âmidî'ye göre, şeyin ma'dûm hakkında ister gerçek anlamda isterse mecaz olarak kullanıldığını iddia edenlerin, görüşlerini daha önce de belirtildiği gibi naklî delil ile temellendirmeleri gerekir. Ama böyle bir delil yoktur. Onun vurguladığı gibi, zaten böyle bir kullanım dil âlimlerinin ma'lûmu şey ve şey olmayan şeklindeki ikili meşhur ayırımına aykırıdır. Eğer mevcûd ve ma'dûm şey lafzını almakta eşit olsaydı, o zaman ma'lûm şey ve şey olmayan şeklinde ikili bir ayırma tâbî tutulamazdı.<sup>51</sup>

Her ne kadar Âmidî, ma'dûmun şey olduğuna dair naklî bir delilin bulunmadığını ileri sürse de zâhîrde ma'dûmu şey olarak niteleyen nasların bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Mu'tezile kendi görüşlerini temellendirmek için "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir ve hemen olur"<sup>52</sup> gibi âyetleri delil getirmekte,

<sup>45</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 211.

<sup>46</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 65; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 383.

<sup>47</sup> Meryem 19/89.

<sup>48</sup> el-Kamer 54/52.

<sup>49</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 384.

<sup>50</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 384.

<sup>51</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 384-385.

<sup>52</sup> en-Nahl 16/40.



burada ma'dûmun şey olarak nitelendiğini ifade etmektedirler. Dahası dilde “mevcûd bir şeyi bildim” denildiği gibi “ma'dûm bir şeyi bildim” denildiği hatırlanmakta ve şeyin hem ma'dûm hem de mevcûd için kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>53</sup> Bu sebeple Cübbâî şeyin bütün bilinenler ile zikredilip haber verilmesi mümkün olanların niteliği olduğunu savunmaktadır.<sup>54</sup>

Karşı görüşte olanların bu tür itirazlarına rağmen Âmidî, şeyin mümkün ma'dûm için gerek gerçek anlamıyla gerekse mecaz olarak hiçbir şekilde kullanılmayacağını ısrarla savunmaktadır. Nitekim İmam Eş'arî (ö. 324/936) âyetlerde şey lafzının kullanılmasını geniş kullanım (*tevessu'*) olarak nitelemektedir.<sup>55</sup> Zaten Âmidî de Kur'ân-ı Kerim'de ma'dûma şey dendiği şeklinde anlaşılabilir âyetleri yorumlamaktadır. Meselâ “Hiç bir şey hakkında: 'Bunu yarın mutlaka yapacağım' deme.”<sup>56</sup> âyetinde kastedilenin “yarın bir şey yapmak” olduğunu beyan ederek, nassın mümkün ma'dûmum şey oluşuna, delil olamayacağını belirtmektedir. Yine “saatin sarsıntısı büyük bir şeydir”<sup>57</sup> âyetinde henüz gerçekleşmeden önce kıyamet sarsıntısının şey olarak isimlendirilmesinin onlara delil olamayacağını vurgulamaktadır. Zira âyette böyle bir isimlendirme, vâki olduğu takdir edilerek yapılmıştır. Zaten Basra Mu'tezilesi hareketin yoklukta bir sübûtunun bulunduğunu kabul etmez. O zaman sarsıntı hareketine şey denemeyeceği açığa çıkar. Üstelik Âmidî ma'dûmun bir şey olmadığını “daha önce sen hiç bir şey değil iken, seni yaratmışım”<sup>58</sup> âyetiyle de temellendirmektedir. Bu âyet, Câhız'ın fikrinin aksine, ma'dûma hakikat anlamında şey denemeyeceğini ortaya koymaktadır. Zira burada insanın ma'dûm olduğu zaman bir şey olmadığı ifade edilmek suretiyle ma'dûmun şey oluşu reddedilmektedir.<sup>59</sup>

Yine Âmidî'ye göre “Allah her şeye kâdirdir”<sup>60</sup> âyeti de ma'dûmun şey olduğunun değil bilakis olmadığını delilidir. Çünkü ma'dûm şey olsa o zaman Allah Teâla ona kâdir olacaktır. Halbuki ma'dûmun şey olduğunu savunanlara göre ma'dûmun şeyliği (şeyiyye) kudret olunmuş değildir. Bilakis ma'dûmun kendisinin ve özünün gereğidir. Diğer taraf-

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni* V, 252.

<sup>54</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 519; R.M. Frank, “The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching”, s. 33.

<sup>55</sup> İbn Füreke, *Müccerredü makalât*, s. 253.

<sup>56</sup> el-Kehf 18/23.

<sup>57</sup> el-Hac 22/1.

<sup>58</sup> Meryem 19/9.

<sup>59</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 385-86; *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*, (nşr. Ahmed Ferid Mezîdî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2004, s. 247; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 214.

<sup>60</sup> el-Mâide 5/17.



tan o bu konuda şöyle bir itiraz da yapar: Ma'dûmun şeyliği mantıkî olarak ya hâdistir ya da kadîmdir. Hâdis olması câiz değildir zira onlara göre, şeyliğinin meydana gelmesinden önce ma'dûmdur. Kadîm dendiğinde ise kudret olunanlar altında sayılamaz. Böyle bir sonuç ise kuşkusuz kabul edilemez.<sup>61</sup>

Âmidî sonuçta ma'dûmun ahvalinde herhangi bir değişimin bulunmadığını, bazı durumlarda ona şey deyip bazı durumlarda dememenin sonuç vermeyen bir hüküm olduğunu beyan etmektedir. Dahası burada, zâhîrle hüküm vermek terk edilmektedir. Çünkü yukarıda zikredilen naslara bakıldığında onların zâhirinin birbirine muarız olduğu anlaşılır. Bu durumda da onun da vurguladığı üzere, farklı kullanımlardan birini esas alıp ona göre hüküm vermenin diğerinden daha tercih edilir olamayacağı açıktır.<sup>62</sup>

#### 5. Ma'dûm Sabit midir? /Yok Olanların Bir Gerçekliği Var mıdır?

Ma'dûm kavramı etrafında yapılan önemli tartışmalardan biri de onun herhangi bir gerçekliğinin (*sübûtunun*) olup olmadığı sorusu etrafında dönmektedir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) bu soruya verilen cevabın varlık-mahiyet ilişkisi hakkında sahip olunan bakış açısına göre değiştiğini belirtmektedir. Ona göre bu mesele, vücûd mahiyete mugayir midir değil midir meselesinin uzantısıdır. Eş'ariyye mezhebi her şeyin vücûdu mahiyetinin aynısıdır düşüncesine sahip iken, kelâmcıların çoğu ve filozoflar bir şeyin varlığı mahiyetine mugayir demiştir.<sup>63</sup> Kuşkusuz varlık ve mahiyet aynı diyenlere göre, varlık zâil olunca mahiyette zâil olur. Varlık mahiyete zâiddir diyenler ise, varlık sıfatının yokluğunda mahiyetin karar kılıp kılmamasının imkânına dair farklı görüşler ileri sürmüştür. Bunu câiz görenler, ma'dûmun şey olduğu sonucuna varmıştır. Buna göre mahiyet, mahiyet olması bakımından mevcûd olmandan da karar kılıp olur.<sup>64</sup>

Fahreddin er-Râzî'nin açıklamalarına göre, burada temel farklılık siyahlığın varlığının, siyahlık olmak üzerine zâid olduğu, dolayısıyla bu mahiyetin varlık niteliğinden yoksun olarak bulunabileceği düşüncesinden kaynaklanır.<sup>65</sup> Varlığın mahiyetle bir olduğunu savunanların,

<sup>61</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 386.

<sup>62</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 386.

<sup>63</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, I, 82.

<sup>64</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, I, 88; Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz Yayıncılık 2003, s. 135.

<sup>65</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 149; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 189.



ma'dûmun şey olduğunu söylemesi mümkün değildir. Aksine ma'dûmun şey olduğunu savunanlar ise şüphesiz varlığın mahiyete zâid olduğunu söyleyecektir.<sup>66</sup>

Elbette ma'dûmun şey olduğunu ileri sürenler onun aynı zamanda bir gerçekliğinin bulunduğunu kabul ederken, aksi düşüncede olanlar, yani ma'dûma şey ismini vermeyenler, onun herhangi bir gerçekliğinin bulunduğunu reddederler. Dolayısıyla yok olanların her hangi bir gerçekliğinin olup olmadığı, varlık-mahiyet ilişkisinde benimsenen görüşün sonucu olarak ma'dûma şey deyip dememeyi de belirler. Nitekim ma'dûmun şey ve sâbit olduğuna dair getirilen delillerde, mümkün varlıklarda meydana gelmenin, öz üzerine zâid olduğu fikrine dayanılmaktadır.<sup>67</sup>

Diğer bir husus, bu konudaki farklılıkta, kelimelere değişik anlam verilmesinin de etkin olduğu söylenebilir. Nitekim Beyzâvî (ö. 685/1286) ma'lûm hakkında yaptığı tasnifte bu farklılığı ortaya koymaktadır: Ehl-i sünnete göre hariçte bir gerçekliği bulunan ma'lûma, mevcûd denilirken, aksine (yani hariçte bir gerçekliği bulunmayana) ma'dûm denilmektedir. Mu'tezile'ye göre ise "haddi zâtında gerçekliği (*tahakkuku*) bulunan, şey ve sâbittir. Gerçekliği bulunmayan ise, mümtenî ve menfidir. Ayrıca Mu'tezile ma'dûm için menfî de demektedir. Onlara göre sâbit mevcûddan, ma'dûm ise menfîden daha geneldir.<sup>68</sup> Dolayısıyla Mu'tezile ma'dûma sâbit demekle onun dış dünyada mevcûd olduğunu kastetmektedir.

Meselenin bu boyutlarına işaret ederek devam eden kısımda şey-ma'dûm ilişkisi üzerinde yapılan tartışmalar ele alınacaktır. Her ne kadar şeyin anlamı verilirken ona ma'dûm denip denemeyeceği sorununa değinsek de burada konu farklı açılardan işlenmektedir. Problemi doğru bir zemin üzerinde tartışabilmek için öncelikle ittifak ve ihtilaf edilen kısımları belirtmek gerekir. Nitekim Âmidî, başlangıçta, bütün akıl sahiplerinin varlığı mümteni olan ma'dûmun, bir başka ifadeyle vâcib ma'dûmun şey olmadığı konusunda görüş birliği içinde olduklarını vurgulamaktadır.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Müstakim Arıcı, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, s. 139.

<sup>67</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 399.

<sup>68</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* (nşr. Abbas Süleymân), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs-Beyrut: Dârü'l-Cil 1411/1991, s. 75.

<sup>69</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 387-388.





Asıl tartışma konusu olan husus ise, mümkün ma'dûmun durumudur. Eş'arilere göre, daha önce de belirtildiği gibi ma'dûm özünde (*zâtında*) bir şey değildir. Aynı varlığı mümteni olan ma'dûm gibi mümkün ma'dûmun da yokluk halinde iken sâbit bir hakikati bulunmamaktadır. Zira varlığının dışında bir gerçekliği yoktur. Varlığı ise özüdür ya da özü varlığıdır. Var olmadığına göre, yokluk halinde bulunana şey denemez. Bu düşünceyi Basra Mu'tezilesinden Nusaybî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) doğru bulmuşlardır.<sup>70</sup>

Basra Mu'tezilesinden Cübbâî ( ö. 303/916), oğlu, ayrıca Ebu Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883), ve onlara uyanlar ise mümkün ma'dûmun yokluk halinde şey olduğunu, özünün sâbit, gerçek ve karar kılmış bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre mümkün ma'dûm, var olma halinde sahip olduğu cevher, araz, siyah, beyaz veya renk, tat, koku gibi tür özellikleriyle nitelenmiştir. Ancak Cübbâî, oğlu ve onların bir grubu ma'dûmun yokluk durumunda cevher ise arazları kabulle ve yer kaplamakla; araz ise cevher ile kâim olmakla nitelenemeyeceğini ileri sürmektedirler. Onlardan bazıları ise yoklukta oluşu isbat etmekle birlikte onu hareket ile nitelenememişlerdir.<sup>71</sup>

Yukarıda özet olarak verilen bu yaklaşımları zikreden Âmidî, daha sonra hem Ehl-i sünnetin Mu'tezile'ye karşı ileri sürdüğü delilleri, hem de kendisinin şüphe olarak nitelediği Mu'tezile'nin iddialarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak tartışmaktadır. Burada Ehl-i sünnet tarafından ortaya konan delilleri değerlendirmekte ve bunların beş tanesini zayıf olarak nitelenmektedir.<sup>72</sup> Bu beş delilin dışında Âmidî sağlam olduğunu düşündüğü üç delil üzerinde de durmaktadır.

Bu üç delilde, muhaliflerin kabullerine dayanılarak, özlerin sabit olduğu varsayımından hareket edilmektedir. Buna göre birinci delil, (1) eğer özler yoklukta sâbit olsaydı, var olduğu zaman iki seçenekten biri söz konusudur; (a) ya yokluk halinde iken daha önce kendisinde olmayan bir durum ona ilave olacak veya (b) olmayacaktır. Var olduğunda, daha önce kendisinde olmayan ilave bir yenilik bulunduğunu kabul edelim. O zaman kendisine eklenen bu yenilik cevher, araz ya da hal olmalıdır. Ancak cevher ve araz olmaları mümkün değildir. Çünkü zaten ezelde yokluk

<sup>70</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 387; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 190.

<sup>71</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 387; ayrıca bk. İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, s. 57; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 157-158.

<sup>72</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 388. Delillerin hepsini metinde vermek çalışmayı makale sınırları dışına taşıyacağı için buraya alınmamıştır. Bu deliller ve açıklaması için ayrıca bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 388-393.



halinde bunların sâbit olduğu farz edilmiştir. Hal olması da ahval anlayışı zaten kabul edilir görülmediğinden reddedilir.<sup>73</sup> İkinci durumda (yani var edildiğinde daha önce kendisinde olmayan bir durum ona ilave olmaması durumunda) ise yokluk ile varlık arasında fark kalmaz. Açıkta ki ma'dûm yokluktan varlığa geçtiğinde ona herhangi bir şey ilave edilmiyorsa, o zaman ma'dûm ile mevcûd aynı demektir. Halbuki böyle bir şey imkânsızdır. Âmidî'nin ifade ettiği gibi bu sonuç, yokluk halinde özlerin sâbit olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Doğrusu onlar için bir gerçekliğin bulunmadığıdır.<sup>74</sup>

Bu konudaki ikinci delil (2) ise, özlerin'ademde sübütunun Allah'ın mücid ve muhteri olmasına engel teşkil ettiği, dolayısıyla küfür sayıldığı şeklindeki itirazdır ki, bu delil getirme biçimi Ehl-i sünnet arasında şöhret bulmuştur.<sup>75</sup>

Bu düşünce biçimi şöyle açıklanabilir: "Şüphesiz Allah'ın kudretinin kudret edilene müessir olması gerekir." Buna göre Allah'ın kudreti cevher ve arazın özünde ya da cevher ve arazın özünün dışında zâid bir sıfatta müessirdir. Kudretin tesirinin cevher ve arazın özünde olması imkânsızdır. Çünkü onlara göre zaten özlerin yokluk halinde sübütuları vardır. Kudretin tesirinin cevher ve arazın özünün dışında zâid bir sıfatta da olması muhaldir. Zira böyle bir şey ancak halde olabilir. O zaman bunu (yani kudretin tesirinin cevher ve araz dışında zâid bir sıfatta olduğunu) kabul eden ya hal teorisini reddediyor ya da onaylıyor demektir. Hal teorisini reddediyorsa o zaman zaten olmayan bir hale kudretin tesiri muhaldir. Eğer Ebu Hâşim ve ona katılanlar gibi, hali kabul ediyorsa, onlar zaten halin ma'lûm ve meçhul olmadığı gibi, kudret edilen de olmadığı fikrindedirler. Bu durumda öz veya hal oluş hakkında kudretin tesiri geçersiz sayılmış olmaktadır. Bunun sonucunda da yaratma ve meydana getirme açık bir şekilde iptal edilmiş demektir. Kuşkusuz böyle bir hüküm Allah'ın yaratıcı olmasını da iptal etmek anlamına gelir ki muhaldir.<sup>76</sup>

Üçüncü delil (3) ise, özlerin sâbit olması varsayımıyla birlikte arazların bir mahalle ihtiyacı olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Buna göre eğer siyahın ve beyazın özü yoklukta sâbit olsaydı, o zaman ya özü

<sup>73</sup> Âmidî cevher ve araz dışında hal diye bir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Onun ahval teorisine yönelik değerlendirmeleri ve eleştirileri için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 407-418 vd.

<sup>74</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 394; *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-ke'lâm*, s. 244.

<sup>75</sup> msl. bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 200-201.

<sup>76</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 394-95.



sebebiyle kâim olacağı bir mahalle ihtiyaç duymayacaktır ya da duyacaktır. Basra Mu'tezilesinin dediği gibi yok iken eğer bir mahalle ihtiyaç duymuyorsa, o zaman var olduğunda da bir mahalle ihtiyaç duymaz. Çünkü bir şeyin özü tektir. Bu öz değişmeyeceği için, eğer yoklukta özü sebebiyle mahalle ihtiyaç duymuyorsa, var olduğunda da duymaz. Zira özü dolayısıyla ve özü için sâbit olan, o özü gerektirir. Ancak böyle bir durumda cevher ve araz arasında fark ortadan kalmış olur. Arazlarda cevherler gibi kendi başına kâim olur. Bu ise muhaldir.<sup>77</sup>

Mu'tezile ekolünden Şahham'ın dediği gibi - ki bu yukarıdaki ihtimallerin diğer şikkıdır- özü sebebiyle bir mahalle ihtiyaç duyduğu doğru varsayılınsın. Aynı örneklerden hareket edersek siyah ve beyaz renklerinin, bir tek mahalde arka arkaya var olduklarını farz edelim. O zaman ya var olmadan önce bu mahalde kâim veya başka bir yerde veya biri orada kâim diğeri başka yerde kâim olacaktır. İkinci ve üçüncü şık mümkün değildir. Aksi halde onların farz edilen yere yerleşmeleri için intikal etmeleri gerekir. Halbuki arazların intikali muhaldir. Âmidî burada arazların intikalinin niçin muhal olduğunu açıklamaya gerek duymaz. Zira bilindiği üzere, bu hüküm kelâmcılar tarafından zaten onaylanmaktadır. Özetle, arazlar ancak cevherle var olabildikleri, bir başka ifade ile varlıkları cevhere bağlı olduğu için intikalleri söz konusu değildir.<sup>78</sup>

Bu durumda sadece birinci ihtimal kalır. O da yokluk durumunda siyah ve beyazın aynı anda bir araya gelerek (*ictimâ'*) tek bir mahalde kâim olmalarıdır. Eğer böyle olursa, onların var oldukları zaman da bir araya gelmeleri mümteni sayılamaz. Zira var olma halinde bir araya gelmelerinin imkânsızlığının sebepleri ya her ikisinin de ittifak ettikleri bir husustur. O da var olmadır (*vücûd*). Ya da özleri veya birinin varlığı diğeri özü sebebiyle gerçekleşen ayrışmadır (*iftirak*).

Bu ihtimalleri teker teker ele alırsak beyaz ile siyah arasındaki zıtlığın sebebinin ikisinin de var olmasına dayandırılmayacağı açıktır. Yine zıtlığın birinin özü diğeri varlığı sebebiyle olduğu, hükmüne de varılamaz. Zira bu durumda bir şeyin özü ve varlığının da bir araya gelmesi imkânsız olurdu. Çünkü meselâ eğer siyahın özü beyazın varlığına zıt ise ve beyazın özü siyahın varlığına zıt ise, o zaman siyahın özü, anlamdaki aynılık sebebiyle kendi varlığına da zıt olurdu.

<sup>77</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 395-96; *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîlâm*, s. 245.

<sup>78</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 395.



Son olarak da bu görüşe göre özleri sebebiyle zıt olamazlar. Zira başta yokluk halinde onların zıt olmadığı farz edilmişti. Bu durumda da ittifak ve iftirakı ortaya çıkaran şeyler dolayısıyla zıtlık oluşmaz. Görüldüğü gibi bütün bu muhaller özlerin yoklukta sâbit olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.<sup>79</sup>

Burada özet olarak nakledilen delilleri ayrıntılı bir şekilde tartışan Âmidî, aynı zamanda karşı görüşte olanların, yani ma'dûmun yokluk halinde bir gerçekliğinin bulunduğunu savunanların, ileri sürdükleri iddiaları da çürütür. Bunların her birini ele almak bir makalenin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle burada Âmidî'nin on madde altında incelediği yaklaşımlardan öne çıkanlar aşağıda özetlenmiştir.

Buna göre, ma'dûmun bir gerçekliğinin bulunduğunu savunanların onun bilinmesine ve dolayısıyla ayrışmış olmasına dayanmaktadır. Bilinen bir şey, bilinmeyenlerden ayrışmış demektir. Buna göre ayrışmış ma'dûmlar ilme konu olur. Ma'dûmlar arasındaki ayrışma ise onların mahiyet ve zâtlarının yoklukta takarrur etmesini gerektirir. Çünkü (a) ma'dûmların her birinin diğerinden ayrıştığı hükmü icâbî bir hükümdür. İcâbî hüküm ise kendisine hükmettiğinin takarrur etmesini gerektirir. Aksi halde menfi olup bir gerçekliği bulunmayan hakkında icâbî bir hüküm verilemez. (b) Diğer taraftan eğer ma'dûmlar ayrışmış ise, mutlaka sâbit bir durum olmalıdır. Ya da en azından bir kısmının sâbit olması gerekir. Zira mutlak nefiyde ve yoklukta ayrışmanın olması müstahildir.<sup>80</sup>

Kuşkusuz Âmidî sadece bu düşünceleri zikretmekle yetinmez aynı zamanda bunlara yönelik çeşitli cevaplar da verir. Öncelikle ayrışmış ma'dûmların bilinmesinin, ma'dûmların özünün yoklukta gerçekleşmesini gerektirdiğini kabul etmediğini ifade eder. Çünkü varlığı mümteni olanın, varlığı mümkün olandan ayrıştığına hükmederiz. Bu da icâbî bir hüküm olmakla birlikte mümteninin özünün sübûtunu gerektirmez. O zaman hakkında icâbî bir hüküm verilenin icâbî olacağı sonucuna varmak isabetli değildir.

Diğer taraftan biz varlığın yokluk halinden ayrıştığına hükmederiz. Ancak herkesin kabul ettiği üzere vücûd, bir zâtın vücûdu olması bakımından meydana gelmeden önce takarrur etmiş değildir. Yine cevher ve arazlara tâbi olan hususların, (cevherin bir mekânda olması, illet ve

<sup>79</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 396.

<sup>80</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 397; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, s. 80; krs. Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 151; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 205 vd.



malul olması; arazın ise bir başkasında değil de bu mekânda olması gibi meydana gelmeden önce de ayrıştığı bilinir. Bunlardan her biri hakkında diğerinden ayrıştığına hükmedilir. Bununla birlikte yokluk halinde onların özlerinin bir takarruru olmadığı ittifakla kabul edilmektedir. Demek ki ayrışma sübûtu gerektirmez.<sup>81</sup>

Bu konuda ileri sürülen bir başka itiraz da ma'dûmun imkânla nitelenmiş olmasına dayanır. Buna göre ma'dûm meydana getirilmeden önce mümkün sıfatıyla nitelenmiştir. İmkân ise sübûtî bir sıfattır. Dolayısıyla onunla nitelenen de sübûtî olur.<sup>82</sup> Bu gerekçeyi nakleden Âmidî, öncelikle imkânın yaratılmışların bir sıfatı olduğuna itiraz etmekte, bunu kabul etse dahi onun sübûtî bir sıfat olduğunu reddetmektedir. Nitekim Cürçânî de imkânın itibari bir şey olduğu açıklamaktadır.<sup>83</sup>

Yine mümkün ma'dûmun sâbit olduğunu savunanlar onun mümteninin zıddı olmasını da gerekçe olarak kullanmışlardır. Mümteninin zıddı mümteni olmayandır. Mümteni mutlak olumsuzluktur. Onun zıddının o zaman sübûtî olması gerekir.<sup>84</sup> Âmidî bu görüşe cevaben hudûs ve vücûdun meydana gelmeden önce de mümkün olduğunu söyler. Dolayısıyla meydan gelmeden önce, sübûtî olmasının gerekmediğini ifade eder.<sup>85</sup>

Ayrıca özler yoklukta sâbit ve ayrışmış olmasa, o zaman bir fâilin onları yaratması ya da yaratmaya yönelmesinin tasavvur edilemeyeceği, aksi halde yaratmanın kendisinin bilinmeyen, haddi zatında belirli olmayan bir şey olacağı şeklinde bir itiraz da yapılmıştır. Âmidî bu itiraza, yaratmaya yönelindiğinde gerekli olan, önceden yaratma konusunun sübûtü değil, yaratmaya yönelen fâilde onun tasavvur edilen ve bilinen olmasıdır şeklinde cevap verir.<sup>86</sup>

### Sonuç

Ma'dûm meselesi, Âmidî örneğinde yapılan açıklamalarda da görüldüğü gibi Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilafli konulardan birini oluşturmaktadır. Zira Ehl-i sünnet ma'dûmu mevcûdun zıddı, şeyi

<sup>81</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 400.

<sup>82</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, s. 80.

<sup>83</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 397, 401; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 209.

<sup>84</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 397.

<sup>85</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 401; krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 153.

<sup>86</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, III, 398, 402.



ise mevcûd anlamında kullanırken,<sup>87</sup> Mu'tezile ma'dûmu şey olarak nitelemekte ve onun bir gerçekliği olduğunu düşünmekte, böylece muhabından ayrılmaktadır.

Her iki mezhebin kelimelere birbirinden başka anlamlar verdiği dikkate alınır, bu ihtilaf noktasının lafız farklılığına indirgenmesi mümkün görülebilir. Nitekim bu tartışmanın mânada değil ibare ve isimde olduğu, kelâm âlimleri tarafından da ileri sürülmüştür. Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157) belirttiğine göre, Mu'tezile "ma'dûm şeydir" derken onda vücûd sıfatının olduğunu değil, sadece ma'lûm olduğunu ve kendisinden haber vermenin doğru olduğunu kastetmektedir. Zira onlara göre şey, bilinmesi ve haber verilmesi geçerli olanın ismidir. Aslında Ehl-i sünnet de ma'dûmun bilinip haber verilmesini reddetmez. Ancak var olmakla ya da var olmayı ifade eden bir isimle nitelenmesine itiraz eder. Mu'tezile bu anlamda Ehl-i sünnet'e muhalif değildir. Bu durumda Üsmendî'ye göre tartışma ibarede gerçekleşmiş olmakta, meselenin *usûli'd-dîne* taalluk eden bir boyutu kalmamaktadır.<sup>88</sup>

Ancak ma'dûm konusunda kavramların farklı şekilde kullanıldığı bilinmesine rağmen, meselenin tartışma konusu olmaya devam etmesi, üstelik bu konudaki bakış açısının Ehl-i sünnetten olmanın bir işareti olarak zikredilmesi, buradaki ayrılığı, bir lafız tartışması olarak görmeye engel teşkil etmektedir.

Dahası Üsmendî dahi görüşüne bir tahdit koymakta, eğer Mu'tezile nesnelere hususiyetlerinin yoklukta sabit olduğunu, meselâ cevherin 'ademde cevher, siyahın 'ademde siyah ve benzeri durumları kastediyorlarsa o zaman bunun dehriyye ve felsefe mezhebine delalet ettiğini bildirmektedir<sup>89</sup> ki bu husus Ehl-i sünnetin Mu'tezile'ye yönelttiği temel eleştiri noktasıdır.

Her ne kadar bunlar dikkate alınarak iki ekol arasındaki farklılığın lafız tartışmasına indirgenemeyeceği sonucuna varılsa da kendilerine tevhdî temel bir ilke edinmiş, Yaraticının birliğini zedeleyecek bir düşünceye götürür endişesi ile ilâhî sıfatları dahi zâtın aynıyısı olarak kabul etmiş

<sup>87</sup> Şey, zât, mevcûd gibi kavramların Eş'ariyye kelâmındaki anlamının ayrıntılı bir analizi için bk. Richard M. Frank, "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities", *Arabic Science and Philosophy*, IX (1999), s. 163-231.

<sup>88</sup> Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul: İSAM Yayınları 2005, s. 180-181.

<sup>89</sup> Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 181.



bir mezhebin, bu açıdan eleştirilmesinin haklılığını da sorgulamak gerekir.<sup>90</sup>

Kuşkusuz ma'dûmun 'adem halinde iken özünün sâbit olduğunu söylemekle Mu'tezile düşünürleri, âlemin kıdemi görüşünü ortaya koymayı amaçlamış olamaz. Herhalde bununla onlar, Allah'ın yaratılmışları yaratmadan önce bildiğini kastediyorlardır. Onlara göre sonradan meydana getirilenlerin hepsi var olma bakımından ma'dûm, ancak ilâhi ilme nispetle gerçeklerdir. O halde ma'dûmun şey oluşu zihinde ve tasavvurda ma'lûm oluşu demektir.<sup>91</sup> Yoksa ma'dûmun somut bir gerçekliği olduğu anlamında değildir. Aslında gerçek olan onun mümkün oluşu, dolayısıyla kudret yetirilen oluşudur.<sup>92</sup> Bu sebeple bazı araştırmacılara göre "Mu'tezile'nin ma'dûma şey adını vermesi ontolojik değil tamamen epistemolojiktir."<sup>93</sup>

Bu durumda Eş'ârilere göre yaratma 'ademdendir. Mu'tezile'ye göre ise gerçekte değil ama tasavvurda ve zihinde bilinen ma'dûmdandır. Dolayısıyla 'ademden yaratmada, daha önce var olmayan bir şey, mevcûd olur. Ma'dûmdan yaratmada ise zihinde ma'lûm olan, var olur; bir başka ifade ile zihnî tasavvurdan, tabii gerçekliğe dönüşür.<sup>94</sup>

### Kaynakça

Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdi), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye 1423/2002.

-----, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keîâm* (nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî), Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1424/2004.

Arıcı, Müstakim, *Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış doktora tezi: 2011.

Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-frak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye 1419/1998.

<sup>90</sup> Y.Şevki Yavuz, "Adem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 357; Vecih Ahmed Abdullah, *el-Vüciûd ve'l-'adem beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eş'â'ire*, İskenderiye: Dârü'l-Vefâ ts., s. 35; krş. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları 1998, s. 59.

<sup>91</sup> Vecih Ahmed Abdullah, *el-Vüciûd ve'l-'adem*, s. 59.

<sup>92</sup> R.M. Frank, "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd", s. 208.

<sup>93</sup> Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 61.

<sup>94</sup> Vecih Ahmed Abdullah, *el-Vüciûd ve'l-'adem beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eş'â'ire*, s. 60.



Bâkılânî, Ebû Bekr, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1414/1993.

Beyzâvî, Kadî Ebû Saîd, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* (nşr. Abbas Süleymân), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs-Beyrut: Dârü'l-Cil 1411/1991.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Tarîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnân 1985.

-----, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları 1998.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1400/1980.

Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1409/1989.

-----, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1420/1999.

-----, *Me'âlimü usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Affî Hicâzî), Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr 1421/2000.

-----, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-hükemâ'i* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs 1411/1991.

Frank, Richard M, "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and His Followers", *Mélanges Institut Dominicain D'études Orientales(MIDEO)*, 14 (1980), s. 185-210.

-----, "The Aş'arite Ontology: I Primary Entities", *Arabic Science and Philosophy*, IX (1999), s. 163-231.

-----, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", *Mélanges Institut Dominicain D'études Orientales (MIDEO)*, 24 (1980), s. 1-37.

Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 234-236.





İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır 2000.

İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik* (çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık 2004.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi Şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî'l-Matbuat 1408/1988.

İcî, Adudüddin, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb ts.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkatî'n-nâciyye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1408/1988.

Kadî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. İbrâhim Medkûr -Tâhâ Hüseyin v. dğr.), Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye 1382-85/1962-65.

Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları 2011.

Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lik 'alâ Serhi'l-Usûli'l-hamse* (Bu eser *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafet edilerek neşredilmiştir (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), Dimaşk: Institut Français de Damas 1990-93.

-----, *Tevhidin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007.

Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz Yayıncılık 2003.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006.

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk: Dârü'l-Kalem/Beyrut: ed-Darü's-Şamiyye 1412/1992.



Semerkindî, Ebu Seleme, *Cümelü usûli'd-dîn* (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul: Emek Matbaası 1989.

Taşcı, Özcan, *Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, Ankara: AÜSBE basılmamış doktora tezi 2005.

Teftâzânî, Sa'deddin, *Şerhu'l-'akâidi'n-Neseî* (nşr. Tâha Abdürraûf Sa'd), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 1421 / 2000.

Topaloğlu, Bekir, *Emâlî Şerhi* (Sirâceddin Ali b. Osman el-Üşî'nin), İstanbul: İFAV Yayınları 2008.

Üsmendî, Alâeddin, *Lübâbü'l-keîâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul: İSAM Yayınları 2005.

Vecih Ahmed Abdullah, *el-Vücûd ve'l-'adem beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, İskenderiye: Dâru'l-Vefâ ts.

Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar" (çev. Arzu Meral), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2004), s. 85-118.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı* (çev. Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi 2001.

Yavuz, Y. Şevki, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 356-57.

