



## MA'DÛMUN ŞEYİYYETİ TEORİSİNE CÜVEYNÎ'NİN GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER VE BUNLARIN EŞ'ARÎ KELÂMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hüseyin KAHRAMAN  
Dr., Müdür Yardımcısı, MEB.  
huseyin1976@hotmail.com

### Öz

Mu'tezile kelimcileri, ilâhî tevhîd ve adaleti temel ilke edindiklerinden dolayı, Allah'ın bu iki vasfını önceleyen bir tavır takınarak kozmoloji anlayışlarını bu temeller üzerine inşa ettiler. İlâhî sıfatların Allah'ın zâtından ibaret olduğunu ve nesnenin kendi tabiatından kaynaklanan sâbit niteliklere sahip olduğunu ortaya koymak için ma'dûmun ontolojik bir hüviyete sahip olduğunu iddia ettiler. Ma'dûmun şeyiyyeti teorisi bu anlamda, aslında ilâhî sıfatlar anlayışı ile tutarlı bir âlem tasavvurunun ortaya konmasından ibarettir. Cüveynî, bu teoriyi fâil-i muhtar ilah anlayışına uygun olmadığı noktasında eleştirmektedir. Ona göre, İslâmî ilah anlayışı zorunlu nedenselliğin reddini gerektirdiğinden dolayı, nesnenin yapısı ancak dilediğini yapan ilah anlayışının sorgulanamayan irade ve ihtiyarıyla açıklanabilir.

**Anahtar kelimeler:** Ma'dûm; Mu'tezile; Cüveynî; Kâdir-i muhtar ve Eş'arîlik.

## THE CRITIQUES CUVEYNI'S BROUGHT TO THE THEORY OF MA'DÛM AND THEIR EVALUATION ACCORDING TO ASHARI KALAM

### Abstract

Mu'tazila builds understanding of cosmology on the oneness of God and divine justice, basically due to defending tawhîd and divine justice. The theory of ma'dûm is put forth to justify the two basic principles. The Mu'tazilites claimed that, ma'dûm has a ontological existence. They defended this theory, to put forth that: God's essence is composed of divine attributes and there are constant qualities of objects due to their structure. al-Juwaynî criticizes the Mu'tazila's view that: God does not have different states; the qualities are fixed due to the structure of the object itself and was not suitable for an omnipotent God concept. For al-Juwayni, concepts require absolute indeterminism because of the omnipotent God and the structure of objects should be suitable for omnipotent God concept which has unquestionable will and choice.

**Key words:** Ma'dûm; Mutazila; al-Juwaynî; Omnipotent God and Asharism.

## I. Ontolojik Bir Nesne Olarak Ma'dûm

Bu makalede öncelikle ma'dûmun şeyiyyeti mefhumunun mahiyeti ve Mu'tezile'nin bu mefhumu başvurma sebebi ortaya konmaya çalışılacak; ardından da Cüveynî'nin (ö. 478/1085) teoriye getirmiş olduğu eleştiriler ve bu eleştirilerin Eş'arî kelâmı açısından değerlendirmesi yapılacaktır.

Yokluğun mahiyeti ve varlık-yokluk ilişkisi düşünürler tarafından hep merak edilen bir konu olmuştur. Çünkü yokluk olma bakımından yokluk yani mutlak yokluk, herhangi bir belirlenmişlik (*taayyün*) seçilmişlik (*tahassus*) veya ayrışma (*imtiyâz*) taşımadığından dolayı bilmeye; kendisinden haber verilmeye ve yüklemelerin konusu olmaya mahal olamamıştır. Yokluk ancak varlık ile beraber değerlendirildiğinde ve varlığa izafe edildiğinde, varlığa dair tüm yüklemeleri almış ve mezhepler arasındaki tartışma da burada odaklanmıştır.<sup>1</sup> Mütেকaddimîn dönemi Mu'tezile kelimcileri tercüme faaliyetlerinin İslâm düşüncesini etkilemesinden daha önce, yokluğu mahza ve mümkün şeklinde iki kısımda değerlendirip tartışmışlardır.<sup>2</sup> Basra Mu'tezilesi problemi ilk defa "ma'dûmun şeyiyyeti" şeklinde ele almıştır. Bu ekol, her ne kadar âlemin yokluktan yaratıldığı görüşünü savunmuşsa da varlık-mâhiyet ayrımını çağrıştıracak bir tavırla yokluğun bir zâtîyyete sahip olduğunu, onun "sâbit" ve "şey" olduğunu, dolayısıyla da zihnin dışında ayrıca (zihnî varlıktan gayri) bir varlığa sahip olduğunu iddia etmiştir. Bu tavırla da, Allah'ın, şeylerin yaratılmadan önceki durumlarını yani ma'dûmları bildiğini iddia etmişlerdir. Diğer bir ifade ile ma'dûmların Allah'ın bilgisine uygun bir realiteye sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>3</sup>

Mu'tezilî kelimcilerin İslam düşünce dünyasında ciddi tartışmalara sebep olacak böyle bir teoriye başvurma sebebi ne olabilir? Zira selevin genel tavrına bakıldığında hemen hepsinin Allah'ın âlemi ve alemdeki her şeyi

<sup>1</sup> Konunun detaylı incelenmesi için bkz. İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî Hillî, *Nihayetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Fazıl el-İrfân (Kum: Müessesetü'l-imâm, 1419), I, 52; Muhammed Ali Koca, "Müteahhirün Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 52 vd.

<sup>2</sup> Mümkün ma'dûmlar anlayışını mütেকaddimîn dönemi Eş'arî kelimcilerinin tamamı ve Mu'tezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf reddetmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkârü'l-mütেকaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, haz. Taha Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), s. 55 vd.

<sup>3</sup> Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yay., 2013) s. 86 vd; Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman (Kahire: 1965), s. 176-177; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvanil (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.) s. 127; Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I, 356-357.

mutlak yokluktan yarattığını düşündükleri görülmektedir. Basra Mu'tezilîleri, Allah-âlem arasındaki ilişkiyi tutarlı bir şekilde ortaya koyabilmek adına, bir olan Allah tarafından çokluk barındıran âlemin nasıl meydana getirildiğini, ilâhî birlik (*tevhîd*) ilkesine hâlel getirmeden ortaya koymayı hedeflemişlerdir. İlke olarak Ehl-i Sünnet'in birbirlerinden farklı ve çoklu sıfat anlayışını (*teaddüd-i evsâf*)<sup>4</sup> ilâhî birliği sağlama adına reddeden Mu'tezilîler, ilâhî fiillerin müteallaklarının (ilişilen) Allah'ın birliğinde değil âlemde bulunduğunu ortaya koymak için yokluğu ('*âdem*) mutlak (*mümteni*) ve mümkün olarak ikiye ayırmışlardır.<sup>5</sup> Daha açık bir ifade ile mümkün ma'dûmlar problemini Mu'tezilîler, sıfatların aslında Allah'ın mutlak birliğini problemlili hâle getirecek bir şekilde ontolojik olarak var olmadığını; sadece bunların iliştikleri nesnelere ma'dûmda sâbit olduğunu temellendirmek amacıyla ortaya koymuşlardır. Bundan dolayı da yokluğa ('*adem*) bir zâtîyyet yani bir kimlik tevdi etmiş ve "ma'dûm bir şeydir/nesnedir" iddiasında bulunmuşlardır. İlâhî fiillerin taallukundan önce âlemin mutlak olarak yok olması durumunda ilâhî sıfatların taalluk probleminin sözkonusu olacağını düşünen Mu'tezilîler, böyle bir durumda bu sıfatların yöneleceği herhangi bir şeyden bahsedemeyeceğimizi iddia etmişlerdir. Dolayısıyla sâbit olmayan âlemin ilâhî müdahaleye uygun olabilmesi için yokluğunun mutlak değil mümkün (ayrışmış) olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>6</sup> Ma'dûmu ikiye ayırdığı görülen Mu'tezilîler'in bununla, yaratılacak olan nesnelere varlığa gelebilmeleri için zâtlarıyla diğer nesnelere ayrışmaları gerektiğini düşündükleri görülmektedir. Ma'dûmu mutlak ve mümkün olarak ikiye ayırmakla da, aynı zamanda bir nesnenin mevcûdiyeti ile sübûtiyetini de ayırmış görünmektedir.<sup>7</sup>

Akıl-nakil ilişkisinde akli nakle önceleyen bir metodolojiyi yeğleyen Mu'tezile kelâmcılarının, ortaya koydukları ma'dûmun şeyîyyeti teorisi ile ekolün en temel iddiası olan tevhîd ve adalet ilkesi arasında bir tutarlılık görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu teori Mu'tezilîler'in ilkelerini temellendirmeleri için uygun bir teori olmuştur. Probleme tevhîd açısından baktığımızda, Eş'arî ekolünün birlik-çokluk yani Allah-âlem ilişkisini ilâhî

<sup>4</sup> Teaddüd-i Evsâf: Bu kavram Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından Allah'ın bazı sıfatlara sahip olduğunu ve bu sıfatların da her birinin diğer sıfatlardan farklı olduğunu ortaya koymak amacıyla ortaya konmuştur. Onlara göre bu sıfatların birbirlerinden farklı olmasının sebebi her bir sıfatın farklı bir illetten dolayı bulunmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkillânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1986), s. 152 vd.

<sup>5</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 55.

<sup>6</sup> Ebü'l-Feth Tâceddîn Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.), s. 150-151.

<sup>7</sup> Ebü'l-Kâsım Selman b. Nâsir b. İmran b. Muhammed Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Ğunye fi'l-kelâm*, haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), I, 279-281; Şehristânî, *Nihâye*, s. 150-153.

sıfatların farklılığı ve çokluğu ile çözmeye metodunu *te'addüd-i kudemâ*<sup>8</sup> problemine sebep olacağı iddiasıyla reddeden Mu'tezilîler, ilâhî birliği sağlama adına sıfatların ontolojik varlıklarını olumsuzladılar. Birlik-çokluk probleminin çözümünde önemli bir işlev gören sıfatları birer isimlendirmeden ibaret gören Mu'tezilîler, ilâhî mutlak birlik ile bu problemi çözmek için âlemde nesnelere ma'dûmda ayrılmış olarak bulunması gerektiğini düşündüler. Diğer bir tabirle sıfat anlayışını reddetmenin oluşturduğu boşluğu nesneyi ma'dûmda ayrıştırarak doldurmayı tercih ettiler. Elbette bu tutum fâil-i muhtâr ilah anlayışı temelli olan Eş'arî ekolünün kabul edebileceği bir tutum değildi. Zira nesnelere ma'dûmda sâbit oldukları görüşü, bunları mevcûd hâle getiren fâili aşan bazı yönler taşıdıkları anlamına gelmektedir. Oysa Eş'arîler, kelâmî görüşlerini mutlak kudret ve sorgulanmaz irade sahibi ilâh anlayışı temelinde inşâ ettiklerinden dolayı, ilâhî irade ve kudret ile nesnenin tüm nitelikleri arasında doğrudan bir ilişki kurmayı yeğlediler ve nesnenin varlığa gelmedeki tüm süreçlerinde ilâhî sıfatların mutlak etkinliğini savundular. Bu durum nesnelere tüm yönleriyle ilâhî irâde ve kudretin mutlaklığına delil olacak bir yapıda olmasını gerektiriyordu. Bundan dolayı Eş'arî kelâmcılar varlık mahiyet ayırımını reddetmeyi tercih ettiler.<sup>9</sup>

Ma'dûmun şeyiyyeti problemine adalet açısından baktığımızda ise, bu teori ile Mu'tezile ulemâsının özne-nesne (Tanrı-âlem) ilişkisinde bir denge kurmaya çalıştığı görülmektedir. Zira İslâmî düşüncenin nakilci kısmını temsil eden hadis ehli ekollerin (Ehl-i Hadîs) nesneden ziyade özne merkezli bir düşünceyi yeğlediklerini görmekteyiz. Nesne merkezci tabiatçı anlayış ile Ehl-i Hadîs'in özne merkezci anlayışı arasında orta bir yere konumlandığı görülen Mu'tezilî düşüncenin, bu teori ile buldukları konumu belirginleştirmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu anlamda teori ile ekolün temel ilkeleri arasında bir tutarlılık söz konusudur. Özne merkezli anlayışta öznenin iradesi ve tercihi temel belirleyici iken, özne-nesne dengesinde öznenin belirleyiciliğinin nesnenin ontik yapısıyla sınırlandırıldığı

<sup>8</sup> Teaddüd-i kudemâ: Mu'tezile kelâmcıları tevhid anlayışları gereği Allah'tan başka hiçbir varlığın veya nesnenin kadîm olmadığını düşünmüşlerdir. Diğer tabirle ilâhî birliği sağlamak adına ilâhî sıfatları sadece birer isimlendirmeden ibaret görmüşlerdir. İlâhî sıfatların ontolojik varlıkları kabul edildiğinde bunun çoklu kadîmler anlamına geleceğini; dolayısıyla bununla tevhid anlayışının savunulamayacağını iddia etmişlerdir. Mu'tezile ulemâsının böyle düşünmelerinde Allah ile âlemi beka niteliği üzerinden ayırdıkları anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993), s. 129 vd.

<sup>9</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâfî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981), s. 22 vd (bu esere ait kısa dipnotlarda bilinen/normal eş-Şâmil adlı esere yapılan atıflardan farklı olarak Tahran ibaresi eklenmiştir. Bunun sebebi bu eserin diğer eserde bulunmayan bazı bölümlerden müteşekkil olmasıdır); Ebü'l-Feth Muslihüddîn Mûsâ et-Tebrizî İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi usûli'd-dîn fi ihtisârî's-şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Cemal Abdinnasır Abdilmün'im (Kahire: Darü's-Selam, 2010), I, 272-278.

görülmetedir. Ma'dûmların öznenin müdahalesini aşan bazı yönleri sahip olması nesnenin de Mu'tezilî ekolde çok önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Haddizatında nesneye sabit bir değer yüklemek akli nakle önceleyen bir ekol olmanın bir sonucu olsa gerektir.<sup>10</sup>

Allah tarafından çokluk barındıran âlemin nasıl meydana getirildiği sorunu aslında hem kelâm hem felsefe hem de tasavvufun çözmeye çalıştığı temel problemlerden biridir. Bilindiği üzere filozofların, âlemi, Allah'tan sudûr eden bir mâlûl şeklinde anlamalarına mukabil kelâmcılar, âlemin ilâhî irade ve kudret ile doğrudan yokluktan yaratıldığını düşünmektedirler. Bu anlamda tüm kelâm ekolleri âlemi önceleyen bir yokluğu düşünme noktasında hemfikir olmalarına karşın, bu yokluğun nasıl olduğu konusunda farklı sonuçlara varmışlardır. Eş'arîler, Allah'ın mutlak anlamda fâil ve kâdir<sup>11</sup> olduğunu düşündüklerinden dolayı bahsi geçen yokluğun da "mutlak" olması gerektiği görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>12</sup> Zira Allah'ın mutlak irade ve kudreti anlayışıyla en tutarlı görüş mutlak yokluk fikri olmuştur. Bunun dışındaki herhangi bir görüşün ilâhî sıfatların mutlaklığını izah etmekte yetersiz kalacağını düşünen Eş'arîler, diğer bütün tercihlerin nihayetinde âlemin kîdemi ile sonuçlanacağını; dolayısıyla ilâhî sıfatların mutlak varlığı ve gerekliliğini ortaya koyamayacağı sonucuna varmışlardır. Buna binaen Eş'arî kelâmcılar Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kendisini tavsîf ettiği niteliklerin ancak mutlak yokluktan yaratılma fikri üzerine bina edilebileceğini düşündüklerinden dolayı, âlemdeki zorunlu nedenselliğin reddini de birçok problemine rağmen bu görüşün tutarlılığı açısından kabul etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü mutlak yokluktan yaratmayı ilâhî fiilin mutlaklığına ve bundan dolayı da illetsiz olması gerektiğine bir kanıt olarak değerlendirmişlerdir. Âlemin mutlak kudret ve irade ile yaratıldığını düşündüklerinden dolayı, ilâhî irade ve kudretin taallukundan önce herhangi bir varlık mesabesinde olmaması (*mahza yokluk/ex nihilo*) gerektiği fikrini ısrarla savunmuşlardır.<sup>13</sup>

Mu'tezilî ma'dûm teorisine göre, Allah'ın bir nesneyi yaratması, nesnenin zâten sâbit olan hakikatine sadece mevcûdiyet kazandırmaktan ibarettir. Meselâ Allah, cevheri cevher, siyahı siyah kılmamakta, aksine zâten ma'dûmda sâbit olan siyaha veya cevhere mevcûdiyet kazandırmaktadır. Burada akla filozofların varlık-mahiyet ayırımı gelmektedir. Zira İslam felsefecilerine göre varlık ile mahiyet birbirlerinden farklıdır ve varlık

<sup>10</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 22 vd.

<sup>11</sup> Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), s. 41.

<sup>12</sup> Şehristânî, *Nihâye*, s. 151.

<sup>13</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), s. 105; Cüveynî, *el-İrşâd*, 39; Cüveynî, *el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 1992), s. 129-133.

mahiyete zâiddir. Bir nesnenin zâtı yaratmaya uygun olmasına rağmen mahiyeti yaratılmaya konu olan bir şey değildir. Buna göre felsefede fail illet olan Allah bir nesneyi var ederken, ona mahiyet vermeyip sadece o nesnenin türünün bir ferdinin mahiyetini tahakkuk ettirmekte; yani onun mevcûdiyeti sağlamaktadır. Ancak Mu'tezilî âlimlerin iddia etmiş oldukları ma'dûmun şeyiyyeti teorisi ile mümkün mahiyetler arasındaki önemli farkta felsefeciler, varlığa gelen nesnelere beş küllî niteliğinin sâbit olduğunu iddia ederken Mu'tezilîler, zâtların her birinin dış âlemde ayrılmış olduğu görüşünü yeğlemektedirler. Bu durumda filozoflara göre söz gelimi Zeyd yaratılmadan önce her ne kadar yine Zeyd olarak sâbit olmamışsa da onun beş küllî özelliği sâbit olmaktadır (*cins, nevi, hassa, arazi 'am ve arazi has*). Fakat Mu'tezilî düşünürlerin, Zeyd'in bir zât olarak ma'dûmda ayrılmış olarak sâbit olduğunu iddia ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

Eş'arî ve Mu'tezilî ulemânın ma'dûmun şeyiyyeti konusundaki tartışmalarının çerçevesini Cüveynî'nin şu ifadelerinde görmek mümkündür:

“Ehl-i Hakka göre bir şeyin hakikati mevcûdîyettir. Her mevcûd şeydir ve her şey de mevcûddur. Şey olarak değerlendirilmeyen, mevcûd olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde mevcûd olarak değerlendirilmeyen, şey olarak değerlendirilemez. Ma'dûm mutlak yokluktur. İlmin ona ilişmesi onun mutlak yokluğuna ilişmesi şeklindedir. Mu'tezilîler ise, şeyin hakikatının ma'lûm olduğu görüşüne vardılar. Bu durumun ittirâd ve in'ikâs açısından da doğru olduğunu iddia ettiler. Bunun gereği olarak “her ma'dûm şeydir” dediler. Bu ifadeyi ilkin Şahhâm peşinden de Basra Mu'tezilesi kullanmıştır. Sonra Mu'tezilîler ma'dûmu şey, zât (nesne) ve mutlak ('ayn) olarak kabul ettiler ve zâtî sıfatlarla vasıflandırdılar. Mesela cevherin ma'dûmda zâtından dolayı cevher olduğunu iddia ettiler. Arazın ise renk, tat, koku ve oluş (kevn) gibi cins sıfatlarını tıpkı mevcûd durumlarında olduğu gibi ma'dûmda da sâbit kabul ettiler.<sup>15</sup> İki şeyi birbirine benzer veya farklı kılan asıl

<sup>14</sup> Koca, “Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi”, s. 155.

<sup>15</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 124; aynı konuda Cüveynî'nin en önemli takipçilerinden biri olan Ebu'l-Kâsım en-Nisâbüri de benzer ifadelerle problemi şöyle dile getirir: “şey' sâbit ve oluş içerisinde olan yani olmakta olandır (kâin). Şey zât, nefis ve 'ayn'dır. Bunların hepsi şey' kavramına tekabül eder. Her şey mevcûddur; her mevcûd da şeydir. Mevcûd olarak değerlendirilmeyen, şey olarak da değerlendirilemez. Kezâ şey olarak düşünülmemen mevcûd olarak da düşünülemez. Basra Mu'tezilesi'nin çoğunluğuna göre “ma'lûm dışında şey yoktur. Şey olmayan ma'lûm da olamaz. Mu'tezilîler, ma'dûmun cevher, araz, renk, oluş (kevn) siyahlık, ilim, koku vb. cins sıfatların hepsi olduğunu iddia etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Nisâbüri, *el-Ğumye*, I, 279.

(*ehassu's-sıfat*)<sup>16</sup> Mu'tezile kelamcılarına göre hem 'ademde hem de mevcûdda sâbittir.<sup>17</sup>

Pasajdan anlaşıldığına göre Cüveynî'nin Ehl-i Hak olarak değerlendirdiği Eş'arîler, şey (nesne) kavramını mevcûd olan ile eşdeğer kabul etmektedirler. Mevcûd ise ilâhî irade, kudret ve ilmin taalluk ettiği şey anlamına gelmektedir. Oysa nesnenin sübût aşaması için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Mu'tezilî âlimlerin nesnenin sübûtu ve mevcûdiyetini ayırmaları ve mevcûdiyetinden önce nesnenin sâbit olarak bulunabileceğini iddia etmeleri, onların ilâhî irade ve kudretin taallukundan önce ilâhî ilmin taallukunun mümkün olduğunu ve nesnenin ma'dûmda ilâhî ilmin taallukuna elverişli olabilmesi için bir zâtiyyete sahip olması gerektiğini düşündükleri anlamına gelmektedir. Eş'arî kelamcılara göre ise Allah herhangi bir nesneyi yarattığında nesnenin yaratılmadan önceki hiçbir niteliği sâbit olmamaktadır. Diğer tabirle nesnenin hiçbir sıfatı hudûsunu öcelememekte, ne mevcûd ne de sâbit olmaktadır. Nesnenin bütün sıfatları doğrudan ilâhî irâde ve kudret ile tahakkuk etmekte; dolayısıyla da hakikati mevcûdiyetinden ibaret kalmaktadır. Oysa ma'dûmun şeyiyyeti görüşü nesnelere ontolojik varlıklarının mevcûdiyetlerinden ibaret olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü bu durumda nesnelere mevcûdiyet mertebelerini aşan bazı yönleri bulunmuş olmaktadır.<sup>18</sup> Bu anlayışın zeminini nesnelere hem ma'dûmda hem de mevcûdda değişmez bazı nitelikler taşıdığı görüşü oluşturmaktadır. Bundan dolayı her bir nesnenin sadece kendisine has en özel bir niteliği (*ehassu's-sıfat*) bulunmaktadır ki bu nesnenin kendi tabiatında değişmez nitelikler barındırdığı anlaşılmaktadır.

*Ehassu's-sıfat* Mu'tezile kelamcılarının hem mevcûdda hem de ma'dûmda subûtiyyetini düşündükleri bir sıfat olması hasebiyle hiçbir zaman mahza yok olmamaktadır. Daha açık bir ifade ile bu sıfatın aslında Allah'ın yaratmasıyla doğrudan bir ilişkisi (*makdûr/muhdes*) bulunmamaktadır. Ayrıca bu sıfat bir nesnenin diğer zâti niteliklerini almasının da illeti olmaktadır. Yani bir nesne, diğer niteliklerini *ehassu's-sıfat* özelliği vesilesiyle

<sup>16</sup> *Ehassu's-sıfat*, nesnelere ait en özel sıfat için kullanılmaktadır. Söz gelimi Allah'ın *ehassu's-sıfat*'ı ulûhiyyettir; siyahın *ehassu's-sıfat*'ı siyahlıktır (detaylı bilgi için bkz. *eş-Şâmil fi usûlî d-dîn*, Tahran, s. 22).

<sup>17</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 22-23.

<sup>18</sup> Cüveynî, Mu'tezile ulemâsının ma'dûm konusunda farklı düşündüklerini ifade eder. Örneğin Nasibî mümkün ma'dûmların varlığını kabul etmesine rağmen onların zâti sıfatlarını kabul etmemektedir. Ayrıca ma'dûmun cevher veya araz olarak değerlendirilemeyeceğini ve herhangi bir cins sıfatı da alamayacağını düşünmektedir. Ma'dûma *şey* denmesinin sebebi sadece lûgat ve kullanımdan kaynaklanmaktadır (*itlâken*). Kabî ile Bağdat Mu'tezilesinden kendisine tabi olanlar ise ma'dûmun *şey* olamayacağı konusunda Eş'arîlerle hemfikirdirler. Ebû 'Abbas en-Nâşî'ye göre *şey* kadîmdir; hâdis olan bir zâta *şey* ismi ancak mecazen veya anlam genişlemesi yoluyla kullanılabilir. Cehm b. Safvân'a göre *şey* hâdis olan demektir. Şey ifadesi hâdis dışında herhangi bir şey için kullanılmaz. Hişam b. Hakem'e göre *şey* cisim demektir. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 125-126; Nisâbü'rî, *el-Ğunye*, I, 281.

zorunlu olarak almaktadır. Zira Mu'tezilî kelamcılara göre bir nesnedeki diğer sıfatların varlığı en özel niteliğin varlığına dayalıdır. Herhangi bir nesnenin diğer tüm zâtî sıfatlarının o nesnede bulunma sebebi *ehassu's-sıfat* olmaktadır. Söz gelimi Allah'ın *ehassu's-sıfat* özelliği ulûhiyyet/kadîmlik olduğundan dolayı O, mevcûd, hay, alîm ve kâdir olmaktadır. Bu durumda kadîmlik sıfatı hangi şeyde bulunursa o şey mevcûd, hay, alîm ve kâdir olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bu dört sıfat ile kadîmlik sıfatı arasında zorunlu bir illet-malûl ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilkeden dolayı Mu'tezile kelamcıları ilâhî sıfatların teaddüd-i kudemâ problemini gündeme getirmişlerdir. Bu ilkeyi bütün epistemoloji ve ontoloji anlayışlarına uygulayan Mu'tezile kelamcıları, var ve sâbit olan her şey için onu diğer tüm nesnelere ayıran bir özellik tespit etmekte ve bu özelliği (sıfatı) ilâhî irade ve kudretin ilişmediği bir şey/nesne hâline getirmektedirler. Dolayısıyla idrakimize konu olan bütün nesnelere ait diğer nitelikler tıpkı ilâhî sıfatlar örneğinde olduğu gibi en özel niteliğin zorunlu bir sonucu olarak varlık kazanmaktadırlar.<sup>19</sup>

Bu fikir, nedensellik teorisi açısından yaratılmanın mahza yokluktan meydana geldiğini düşünen Eş'arî anlayış ile farklılaşmaktadır. Bilindiği üzere Eş'arî kelamcıların önemli bir özelliği, Allah'ın âlemi mahza yoktan yarattığına ve bundan dolayı ilâhî fiillerin illetsiz olduğuna inanmalarıdır. Diğer bir ifade ile mahza yokluktan yaratma anlayışı ile ilâhî fiillerin illetsiz olduğu anlayışı birbirini tamamlayan iki anlayış olmaktadır. Mu'tezilî kelamcıların bir nesnenin en özel niteliğini hem ma'dûmda hem mevcûdda var kabul etmesi ve bunlar arasında zorunlu nedensel bir ilişkinin varlığını düşünmeleri, nedenselliğin reddi üzerine kurulu olan kelâm anlayışından ayrılmaktadır. Ayrıca diğer zâtî nitelikler ile *ehassu's-sıfat* arasında zorunlu nedensellik bulunduğu için sistem, Eş'arî anlayışta tamamen farklılaşmaktadır. Çünkü ma'dûm hâlde bulunan *ehassu's-sıfat* ile mevcûd hâlde bulunan diğer sıfatlar arasında zorunlu nedensellik ilişkisi meydana gelmektedir.

Cüveynî'nin "Siyah neden siyahtır?", "Cevher neden cevherdir?" vb. soruları ele alışı ve bunlara verdiği cevaplar, onun ma'dûmun şeyiyyeti konusundaki görüşlerini belirginleştirmesi açısından önemlidir. Cüveynî, türsel nitelikler (*sıfâtü'l-ecnâs*) dediği siyahlık, beyazlık, cevherlik vb. sıfatların aslında herhangi bir illetin mâlûlû olmadıklarını düşünmektedir. Diğer bir tabirle bu sıfatlar aslında doğrudan Allah tarafından sorgulanmaz bir tercihle (ileti olmayan ilâhî fiil ile) yaratıldıkları için bunların bir illeti yoktur. Bu sıfatlar doğrudan Allah tarafından yaratıldıklarından dolayı bunların varlıklarını mahiyetlerine ekleyecek bir durum söz konusu değildir. Cüveynî, Mu'tezile âlimlerinin problemi farklı değerlendirdiklerini

<sup>19</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 129; Nisâbü'rî, *el-Ğunye*, I, 485.



ve bu sıfatların ma'dûm illetleri olduğunu düşündüklerini şu ifadeleriyle dile getirmektedir:

*"Mu'tezilîler siyahın ma'dûm olan bir illeti olduğunu"<sup>20</sup> ve "türsel niteliklerin (sıfâtü'l-ecnâs) hem mevcûdda hem de ma'dûmda tahakkuk ettiğini iddia ediyorlar."<sup>21</sup>*

Bu ifadelerden Mu'tezile ulemâsının ma'dûm ile mevcûd arasında bir illet bağı kurdukları ve bu sıfatları ilâhî kudret ile ilişkilendirmeksizin bunların mahiyetlerinin ma'dûm hâlde de sâbit olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu iddia mevcûd olarak bulunan türlerin bir arketiplerinin ma'dûmda ezeli olarak bulunduğu ve dolayısıyla da Platon'un idealına bazı yönlerden benzeyen bir fikre sahip oldukları anlamına gelmektedir. Platon, âlemde idrak etmekte olduğumuz her bir nesneye ait bir özün zaman ve mekâna bağımlı olmaksızın ebedî ve ezeli olarak mükemmel bir şekilde bulunduğunu iddia etmektedir. Ona göre idealar Tanrı'nın bile değiştiremeyeceği bir özelliğe sahiptirler. Bunlar sadece Tanrı'nın bilgisinde değil onun dışında da bir gerçekliğe sahiptirler.<sup>22</sup> Mu'tezilî kelamcılar her ne kadar ma'dûm şeylerin ilâhî ilmin kapsamında olmadığı konusunda idealar görüşünden farklı düşünüyorlarsa da, şeylerin ilâhî kudretin taallukunda olmadıkları konusunda onların Platon'a yakın bir görüşü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Anlatılanlar dikkate alındığında Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti teorisinde Eş'arî anlayış açısından ilâhî irâdeyi ikincil durumda bırakan bir tutum sergiledikleri anlaşılmaktadır. Zira ma'dûm hâllerinde nesnelere bir zâtiyyete (*hüviyyete*) sahip olmaları Eş'arî anlayıştaki dilediğini yapan sorgulanmaz irade sahibi ilah anlayışından farklı olarak Allah'ı bir bakıma belli seçenekler arasında tercih yapan bir müreccih konumunda bırakmaktadır. Bir failin nesnenin tüm aşamalarını kendi sorgulanmaz iradesiyle inşa etmesi ile belli seçeneklerle sınırlandırılması arasındaki fark aşikârdır. Özellikle insan özgürlüğü ve sorumluluğunda insana ait otonom bir alan oluşturmak amacıyla ilâhî iradeyi tabiri caizse pasif bir konumda bırakan Mu'tezilîler, bu tutumla insan özgürlüğü ve sorumluluğunu temellendirmeyi amaçlamaktadırlar. Bundan dolayı Eş'arîler'in kadîm bir mana olarak değerlendirdikleri ilâhî iradeyi onlar, hâdis ve mahalsiz yapmakla ikincil bir durumda bırakmaktadırlar.

Buraya kadar anlatılanlardan Mu'tezile mezhebinin Ehli't-tevhîd ve'l-'adl olmanın sonucu olarak ilâhî sıfatları zâta eşitlemek; diğer tabirle ilâhî sıfat

<sup>20</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 633 vd; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 235-243.

<sup>21</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 703.

<sup>22</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), s. 444; Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), s. 20-38.

anlayışını reddetmek için, bu fiillerin müteallaklarının (ilişilen) ontolojik olarak subutiyyetini sağlamaya çalıştıkları görülmektedir. İlâhî fiiller ile sıfatlar arasındaki ilişkiyi çözmek amacıyla ma'dûm anlayışına başvuran Mu'tezile ulemâsı bu teori ile Eş'arîler'in sıfatlara yükledikleri manaları nesneye yüklemeye çalışmaktadırlar. Daha açık bir ifade ile Eş'arîler'in dilediğini yapan sorgulanmaz irade sahibi ilah anlayışı yerine adil-i mutlak ilah anlayışını ikame etmenin gereği olarak Allah ile nesne arasında dengeleyici bir rol oynamaya çalışmaktadırlar. Bunu Mu'tezile'nin *aslah, tevellüd, itimâd vb.* teorilerinde de görmek mümkündür.

## II. Cüveynî'nin Eleştirileri

Ma'dûmun şeyiyyeti fikrine Cüveynî'nin getirmiş olduğu eleştirilerin ağırlık merkezini, teorinin ilâhî kudret anlayışı ile Mu'tezile'nin iddia ettiği yaratma fikrinin tutarsızlığı problemi oluşturmaktadır. İlke olarak Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ifadeleri dilsel imkânlar çerçevesinde yorumlamayı tercih eden ve aşırı yorumlama anlayışına karşı çıkan Eş'arî anlayışın bir temsilcisi olan Cüveynî'nin eleştirilerini, dinî metinlerde geçen ifadelerin dilsel geleneği aşan yorumlarına yönelttiğini söyleyebiliriz. Bu duruma Mu'tezile ulemâsının bir bakıma kelâm felsefesi yapmaya çalışması, Eş'arî kelimcilerin ise daha çok dinî bir ilmi icra etmeye çalışmaları temel sebep olarak gösterilebilir.

Eleştirilerin zeminini anlayabilmek amacıyla Cüveynî'nin de önemli bir temsilcisi olduğu Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşleri açıklayıcı görünmektedir. Eş'arî, hudûs kavramını kadîm bir varlık tarafından sonradan mutlak yokluktan yaratılan şey olarak değerlendirmektedir. Ona göre bir şey yaratılırken cevher ve arazları dâhil tüm zâtî nitelikleriyle yaratılır. Dolayısıyla bir şey ya tüm sıfatlarıyla yaratılmış ve mevcûd hâle gelmiştir ya da mahza yokluk hâlinindedir. Mu'tezilî kelimcilerin hudûsu, şeyiyyet, araz ve renklilik haricindeki sıfatların ma'dûm durumdan mevcûd hâle gelmesi olarak tanımlamalarını, kadîm sıfatlara sahip bir ilaha delalet etmeyeceği noktasında eleştiren Eş'arî'ye göre hudûsa böyle bir anlamı vermek âlemin kadîm olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Kadîm bir nesnenin ma'dûm hâlden mevcûd hâle getirilmesi için mutlak irâdeye ve kudrete gerek yoktur. Diğer bir ifade ile nesnelerin herhangi bir açıdan kadim olduğu iddiası mutlak anlamda sıfat sahibi bir ilâha işaret etmez. Bundan dolayı âlemin mutlak yokluktan yaratılmaması her ne kadar bir vâredicinin varlığına delalet etse de, bu yaratıcının farklı ve çoklu sıfatlara (*teaddüd-i evsâf*) sahip olduğuna delalet etmez. Bu noktadan hareketle Eş'arî'nin Mu'tezilî bu

teorinin kendisine ibadet edilen, âleme içkin ve insanlarla iletişime geçen, peygamber gönderen, peygamberleri mucize ile destekleyen ve insanları cezalandıran ilah anlayışının temellendirilemeyeceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Bunu Eş'arî'nin şu ifadelerinde görmek mümkündür:

*“Muhdes, zâtına ve nefesine râci olan tüm sıfatlarıyla muhdisine müteallik olan sıfatların yaratılmasıdır (ihdâs edilmesidir). Bu yönüyle muhdes muhdisin varlığını gerektirdiği gibi onun muhdes hakkındaki bilgisini ve iradesini de gerektirir. Bil ki tevhid asıllarının kaidelerinden biri de, bütün havadislerin (yaratılmışların) onları yokluktan mevcûda getirecek tek bir kudrete nispet edilmesidir. Bunun aksini düşünmek bir çeşit şirktir.”<sup>23</sup>*

İfadelerinde Eş'arî'nin, tevhîdin aslî kâidelerinden biri olarak yokluktan mevcûda getirilecek bütün hâdis varlıkları, tek bir kudrete nispet etmesi ve hudûsu yaratılan nesnenin zâtına ait ne varsa hepsinin muhdis tarafından meydana getirilmesi olarak görmesi, Mu'tezile'nin kudrete müteallik olmayan bazı niteliklere dayalı görüşünü kabul etmediği anlamına gelmektedir. Eş'arî'ye göre, muhdisin varlığının delili olmanın ötesinde hudûs, muhdes hakkındaki bilgisini ve iradesini de taşıyan bir nitelikte olmalıdır. Burada Eş'arî'nin, kozmoloji anlayışını, kendi mezhebinin temel ilkelerine göre belirlediği bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira Eş'arî anlayış, temelde ilâhî sıfatların birbirlerinden farklı ve çoklu olması gerektiği tezine dayanmaktadır. Mu'tezile mezhebinin ise tevhid ve tenzih anlayışını savundukları ve hudûs kavramını buna uygun bir şekilde serdettikleri görülmektedir.

Cüveynî, ma'dûmun şeyiyyeti görüşünün fâil-i muhtar ilah anlayışı ile tutarlı olmadığını ortaya koymak amacıyla cevher-araz teorisine başvurur. Cüveynî'nin, bunu yaparken, cevher-araz anlayışını tamamen fâil-i muhtar ilah anlayışını temellendirmek için ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşe göre Allah, bir cevheri veya arazi yarattığında, O'na gerçek anlamda kadir diyebilmemiz için yaratılanlarda (*makdûrât*) ilâhî kudretin bir etkisinin ve teşebbüsünün olması lazım gelir. Daha açık bir ifade ile hâdis varlıklar sadece Allah'ın varlığını değil aynı zamanda onun kâdir-i muhtar olduğuna alamet/delil olan bir yapıda yaratılmıştır. Cüveynî bu bağlamda, Mu'tezilîler'in özellikle insana ait kudretin makdûrun meydana gelmesinde etki sahibi olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamalarına karşın, ilâhî kudretin makdûra etkisi konusunda aynı hassasiyeti göstermediklerini iddia eder. Zira Mu'tezilîler, hâdis kudretin makdûruna etkisini mecâzi olarak anlayan Eş'arîler'i bunun kudret kavramını ortaya koymada kifayetsiz kalacağı konusunda eleştirmişlerdi. Cüveynî ise, âlemin meydana nasıl geldiği konusundaki Mu'tezilî bu çözümün ilâhî kudret anlayışını sınırlayan

<sup>23</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *Mücerred makâlâtî's-şeyh ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), s. 37-38.

bir duruma sebep olduğunu dile getirmektedir. Allah'ın bir nesnenin mahiyetini (*zâtiyyetini*) yaratmayıp bunun yerine ona sadece mevcûdiyet kazandırması sözkonusu olduğunda, hâdis kavramının anlam kaymasına sebep olacağını düşünen Cüveynî, bu anlayışla âlemin sonradanlığı fikrinin temellendirilemeyeceğini düşünmektedir. Bunu kâdir ve makdûr kavramlarının anlamları üzerinden tartışan Cüveynî'ye göre eğer makdûr, kudretle meydana gelmesine rağmen zât kudret ile meydana gelmiyorsa, bu durumda kudret kavramı gerçek anlamını bulmamış olacaktır.<sup>24</sup> Ayrıca insan fiilleri probleminde görüldüğü üzere Mu'tezile ulemâsı kudretin tam anlamını bulabilmesi için insana ait kudretin makdûra tam bir tesirde bulunması gerektiğini savunmuşlardı. Ancak Mu'tezililer'in özellikle hâdis kudretin makdûruna tesiri konusunda gösterdikleri hassasiyeti, makdûr kavramını açıklarken kudretin mutlak tesirini dikkate almamakla aynı hassasiyeti göstermedikleri anlaşılmaktadır.<sup>25</sup>

Cüveynî ilmî hayatının ilk dönemlerinde hâl teorisini kabul etmesine rağmen (ki daha sonra bu görüşünden vazgeçecektir)<sup>26</sup> varlık-mahiyet ayırımını kabul etmediğinden dolayı varlığı (*vücûd*) bir hâl olarak değerlendirmemektedir. Çünkü ona göre zâtın hakikati vücûdudur<sup>27</sup> ve varlık zâta zâid bir sıfat değildir.<sup>28</sup> Cüveynî'nin varlığı zâta ek bir hâl veya mana olarak kabul etmemesinin temelinde, bu fikrin âlemin kîdemi probleminde sebep olacağı düşüncesi yatmaktadır. Ayrıca, âlemin kîdeminin herhangi şekilde kabulüyle ilâhî sıfatları ispatlamada işaret/alamet olma özelliğini kaybedeceğini düşünen Cüveynî'ye göre âlem, tüm yapıyla hâdistir ve kendisini mutlak bir yokluk öncelemiştir. Eğer yokluk mutlak değilse bu, her hâlükarda mutlak kudret ve iradeyi nefyedecektir. Çünkü mutlak kudret ve irade ile önceden belirlenmiş olan nesne konusunda Cüveynî, Allah'ın bir nesnenin vücûdiyyetini tevdi etmesine rağmen ona zâtiyyetini tevdi etmemesini, kâdir-i muhtar ilah anlayışı için bir kusur olarak görmektedir.<sup>29</sup>

Basra Mu'tezilesi kelimcilerinin ma'dûmda mümkün zâtların varlıklarını kabul etmeleri fikrinin kelâmın temel kabulleri ile tutarlı olmadığını Cüveynî, cevher-araz arasındaki ilişki ile şöyle ortaya koymaktadır:

*"Mu'tezilî ulemânın ekseriyatına göre Allah bir mahalde bir siyahlık arazı yarattığı zaman, bu siyahlık arazının zıddı onun yerine gelmediği sürece onun varlığı devam etmektedir. Siyahlık arazının yerine beyazlık arazının geldiğini farz ettiğimizde bu, ya daha önceki siyahın vücûdunun (varlığının) ya da zâtının yok olmasıyla*

<sup>24</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 126.

<sup>25</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 24; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 272-278.

<sup>26</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 628 vd; Cüveynî, *el-İrşâd*, 92.

<sup>27</sup> Şehristânî, *Nihâye*, s. 151.

<sup>28</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 128-129.

<sup>29</sup> Cüveynî, *el-'Akide*, s 129-133.

gerçekleşecektir. Eğer beyazlık önceki arazın mevcûdiyetinin yokluğu üzerine gelmişse, bu durumda o siyahın vücûdu ortadan kaybolmasına rağmen zâtı orada kalmış olur. Çünkü ma'dûmun şeyiyyeti anlayışına göre nesnelerin zâtları yaratılmamakta; aksine zâtlarına vücut giydirilmektedir. Bu durumda siyahlığın yerine beyazlık arazi geldiğinde değişen şey sadece nesnenin mevcûdiyeti olmakta; zât ise aynı kalmaktadır. Şu hâlde, eğer siyahlık arazının zâtı oradan yok olur derlerse, siyahlık zât olmaktan çıkmış olur. Çünkü bu durumda onun zât olduğu iddia edilemez. Eğer siyahlık ortadan kaybolmasına rağmen siyahlığın zâtının orda olduğu iddia edilirse, o zaman zâtın dönüşmesi (tehavvül) söz konusu olur. Arazların dönüşmesi ise epistemolojik olarak aşılmaz problemlere yol açacaktır.”<sup>30</sup>

Metinden de anlaşıldığı gibi Eş'arîler ile Mu'tezilî kelâmcılar arasındaki ihtilafın zeminini arazların nasıl var ve yok oldukları tartışması oluşturmaktadır. Eş'arî kelâmcılar mutlak kudret ve sorgulanmaz irade sahibi ilâh tasavvuruna sahip olduklarından dolayı arazların bu görüşle tutarlı bir şekilde anlîk var ve yok olmaları gerektiğini düşünmektedirler. Zira anlîk araz anlayışı, ilâhî fiillerin hiçbir illetini gerektirmediği gibi zorunlu nedenselliğe de götürmediği için sorgulanmaz ilah anlayışı ile tutarlı olmaktadır. Oysa ilâhî adaleti ve tenzîhi önceleyen Mu'tezile kelâmcıları, anlîk araz anlayışının nesnenin varlığını yok saymak anlamına geleceğini düşündüklerinden dolayı insan özgürlüğü ve sorumluluğunun değişmez bazı arazların varlığını gerektirdiğini düşünmüşlerdir. Eş'arî anlayışın temel ilkeleri üzerine inşa edilmiş olan cevher-araz anlayışını ortaya koymakla Cüveynî, ma'dûmun şeyiyyeti iddiasının iradeli ilah anlayışı ile tutarlı bir teori olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Tarafların ma'dûmun şeyiyyeti konusundaki argümanları onların alemdeki nesnelerin yaratılması konusundaki görüşleri ile daha da belirginleşmektedir. Basra Mu'tezilesi kelâmcılarının yaratma konusundaki fikirlerini (Bağdat Mu'tezilesi yaratma konusunda Ehl-i Sünnet anlayışına daha yakındır) Cüveynî, şöyle ifade eder:

“Allah bir şeyi yarattığında o şeyin bütün subûtî sıfatları ancak, o şey vücûda geldiğinde tahakkuk etmektedir; onun zâtı, varlığını öncelmez (fe cemî'u sıfâtî'l-ısbâti lâ tetehakkeku ille me'a'l-vücûdi velâ nefsuhi mütekaddimetün 'aleyhi). Mu'tezilîler ise şeylerin zâtî sıfatlarını hem ma'dûmda hem de mevcûdda var kabul etmişlerdir (fe innehum hakemû bienne havâsse'z-zevâti yeşterikû fihâ el-mevcûdu ve'l-ma'dûm).<sup>31</sup>

Metinden anlaşıldığı kadarıyla bir nesnenin vücûdunu önceleyen zâtî tüm sıfatları o nesnenin kadîm olduğuna bir alamet olarak gören Cüveynî, bir nesneyi yarattığında Allah'ın onu bütün zâtî özellikleriyle beraber

<sup>30</sup> Cüveynî, eş-Şâmil, s. 127 vd.

<sup>31</sup> Cüveynî, eş-Şâmil, Tahran, s. 22 vd; İbnü'l-Emîr, el-Kâmil, I, 272-278.

yarattığını düşünmektedir. Bundan dolayı özellikle nesnelerin bütün niteliklerini nesnenin hudûsuna yüklemektedir. Bu açıdan hudûs bir nesnenin tüm yönleriyle mutlak yokluktan mutlak mevcûdiyete gelmesi olmaktadır. Bu konuda Mu'tezile ile Eş'arî ulemâ arasında hudûs kavramı konusunda bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Eş'arîler hudûs kavramını ister mana olsun ister zât (kişi veya nesne) olsun onun mutlak yokluktan mutlak varlığa getirmesi olarak değerlendirirken, Mu'tezilîler hudûsu bir nesnenin zâten daha önce belli olan subûtiyyetine mevcûdiyet kazandırmak olarak değerlendirmektedirler. Cüveynî'nin konu hakkındaki *eş-Şâmil*'de geçen diğer ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki Eş'arîler'in Allah ve kadîm sıfatları dışında âlemde meydana gelen her ne varsa bunları ilâhî irade ve kudret ile doğrudan ilişkilendiren tavrına karşılık Mu'tezilî ulemâ, meydana gelen nesnelerin farklı şekillerde de meydana gelebileceğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Onlara göre nesnelere, i) Allah'ın, ma'dûmdan mevcûda getirmesi anlamındaki yaratma, ii) tıpkı cevherin tahayyüz etmesi örneğinde olduğu gibi mevcûda gelen nesnelerin kendiliğinden nitelik kazanması, iii) sadece insana ait kudret ile fiillerin meydana gelmesi olmak üzere üç farklı şekilde var olabilmektedirler. Oysa Eş'arî kelâmcılar açısından bu üç meydana gelmenin tümü de ilâhî kudretin doğrudan taalluku ile gerçekleşmektedir.<sup>32</sup>

Mu'tezile kelâmcıları, akıl-nakil ilişkisinde akli önceleyerek düşünce sistemlerini oluşturduklarından dolayı, nedenselliği kısmen de olsa (*tevellüd, itimâd, aslah vb.*) kabul eden bir tavırla her ne kadar nesnelerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişlerse de, bir taraftan nesnelerin kendi tabiatlarından kaynaklı niteliklerini ma'dûmda da taşıdığını, diğer taraftan da bu nesnelerin yaratıldıktan sonra değişmez zorunlu nitelikler edindiklerini iddia etmişlerdir. Bu durumda âlemde ilâhî kudretin taalluk etmediği bir alanın varlığını zımnen kabul etmiş olmaktadırlar. Bunu Cüveynî'nin onlar hakkında kullanmış olduğu şu ifadeden anlayabiliriz: "*Mu'tezile kelâmcıları nesnelere ait ilâhî kudret ile alakalı olmayan bazı sıfatların varlığını kabul ettiler (lâ tesbutu bi'l-kudreti velâ bi şey'in min sıfâtî'l-kâdiri)*".<sup>33</sup> Bu durumda Allah Eş'arî kelâmcılarının düşündükleri gibi nesnelerin tüm aşamalarında fail ve yaratıcı değildir. Allah'ın nesnelere konusundaki faaliyeti onlara mevcûdiyet kazandırmaktan ibaret kalmaktadır. Nesnelerin diğer nitelikleri ise zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Söz gelimi mevcûd hale geldiğinde cevherin tahayyüzü ilâhî irade ve kudretin taalluku olmaksızın zorunlu olarak gerçekleşmektedir.<sup>34</sup>

Cüveynî ma'dûma bir zâtiyyet vermeye çalışan Mu'tezilî anlayışı ilâhî fiillerin illetli olmadığını iddia ederek eleştirmektedir. Ona göre nesnelere ile

<sup>32</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 29; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 272-274.

<sup>33</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 24.

<sup>34</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 21-24.

varlık arasında bir illet ilişkisi yoktur. Bu ilişki ancak kudret ve irade üzerinden sağlanabilir. Çünkü varlık ile nesnelere arasında doğrudan illet-mâlûl ilişkisini kabul etmek, Allah'ın kudreti ile nesnelere arasındaki doğrudan bağı, pasif bir duruma düşürmek anlamına gelecektir ki bu fâil-i muhtar ilah anlayışı ile tutarlı değildir. Cüveynî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

*“Türsel nitelikler (sıfâtü'l-ecnâs), hâdis varlıklar mesabesinde. Onların varlıkları kudrete bağlıdır. Onlarda zorunlu nedensellik yoktur (leyse yetehakkaku fi hâ el-vücûbu)”*<sup>35</sup>

Fikrî hayatının ilk dönemlerinde Cüveynî'nin benimsemiş olduğu, manalar arasındaki illet-mâlûl ilişkisi ve hâl teorisinde, ilâhî kudretin taalluk etmediği bir alanı kabul etme anlamında ma'dûm anlayışının etkisinden bahsedilebilir. Diğer bir ifade ile her ne kadar Cüveynî Mu'tezile'yi ilâhî kudretin taalluk etmediği alanı kabul etme konusunda eleştirse de kendisinin de bu ekolden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

*“İlim bir mahal ile kâim olduğunda mahallin bu ilim ile âlim olarak değerlendirilmesi fâil vesilesiyle olmaz. Fâil vasıtasıyla meydana gelen şey ilmin hudûsu ve zâtının sübûtudur”*<sup>36</sup>

Metinde ilmin hudûsu ve zâtının sübûtunu ilâhî kudretin taalluku ile ortaya koyması onun, nesnenin ontolojik niteliklerini kudret dışında hiçbir şey ilişkilendirmemesinden kaynaklanmaktadır. Fakat *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* adlı eserlerini kaleme aldığı dönemde -ki bu dönem Bâkillânî'nin ilmî çizgisini takip ettiği dönemdir- illet ile mâlûl arasındaki ilişkide, söz gelimi ilim ile âlimlik hâli veya siyah ile siyahlık hâli arasındaki ilişkinin ilâhî kudret ile alakalı olmadığını düşünmesi, Mu'tezilî düşüncenin bir etkisi idi. Daha sonra bunu fark eden Cüveynî, ahvâl görüşünü ve illet-mâlûl ilişkisini tamamen terk ederek zorunlu nedenselliğin hem epistemolojik olarak (manalar arasında) hem de ontolojik olarak reddini aklî çelişmez bir ilke olarak kabul etti.<sup>37</sup>

Cüveynî, ma'dûm nesnelere anlayışının cevher-araz fikri üzerine inşa edilemeyeceğini, hem Mu'tezilî hem de Eş'arî ulemânın üzerinde hemfikir olduğu “Arazlar hudûs aşamasında bir mahalle ihtiyaç duyarlar” ve “bir mahal ile kaim olmak arazların zâti özelliğidir” önermeleri üzerinden de ortaya koymaya çalışır. Ona göre, eğer arazların bir mahal ile kaim olması arazların zâti bir özelliği ise, şu hâlde arazların hâdis olmak dışında bulunabilecekleri bir durum söz konusu olmamaktadır. Çünkü arazların

<sup>35</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 702; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 263-264.

<sup>36</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, Tahran, s. 27.

<sup>37</sup> Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630 vd.

ma'dûm ile mevcûd hâllerini birbirlerinden "bir mahal ile kaim olmak" ayırmaktadır. Diğer tabirle eğer araz bir mahal ile kaim olmuşsa, hudûsa gelmiş; bir mahalle kaim olmamışsa da, hudûsa gelmemiş demektir. Bu durumda Cüveynî'ye göre Mu'tezilîler'in, ya arazın en önemli özelliği olan arazların cevherlerle kaim olduğu zâtî özelliğini inkâr etmeleri veya ma'dûm anlayışının yanlışlığını kabul etmeleri gerekmektedir.<sup>38</sup>

## Sonuç

Cevher-araz teorisine genel anlamda Allah'ın farklı ve çoklu sıfatlara (*teaddüd-ü evsâf*) sahip olduğunu; özelde ise Allah'ın mutlak anlamda kâdir ve mürîd olduğunu ortaya koymak amacıyla başvuran Cüveynî, âlemin bahsi geçen nitelikleri taşıması için mutlak yokluktan yaratılmış olması gerektiğini ve ma'dûmun şeyiyyeti anlayışı ile bu ilkelerin ortaya konamayacağını düşünmektedir. Zira âlemin mahza yokluktan yaratılmış olması zorunlu olarak onu yaratacak kişinin bir iradeye, ilme ve kudrete sahip olmasını ve bunların ayrıca birbirlerinden farklı olmasını gerektirmektedir. Nesnelere ma'dûmda sâbit olduğu anlayışı ilâhî irade ve kudretin mutlaklığını ikincil derecede bırakmaktadır. Eş'arî kelamcıların ma'dûmun şeyiyyeti teorisini ısrarla reddetmelerinin sebeplerinden biri budur.

Cüveynî, Mu'tezilî kelamcılarının nesnelere *ehassu's-sıfat'ın* ma'dûmda da sâbit olduğu konusundaki görüşlerinin zorunlu nedenselliği gerektirdiğinden dolayı fâil-i muhtar ilah anlayışına uygun olmadığı noktasında eleştirmektedir. Ona göre nesnelere en özel sıfatın ma'dûmda bulunuyor olması ve nesnenin diğer zâtî sıfatlarını bu sıfatın zorunlu sonucu olarak kazanması, fiilleri illetsiz olan ilâh anlayışı ile ortaya konacak bir teori değildir. Cüveynî'nin kelâm anlayışına göre Kur'ân-ı Kerîm'de tasvir edilen ilah anlayışı, ancak yaratmanın mutlak yokluktan olması durumunda tutarlı bir şekilde ortaya konabilir. Çünkü mutlak yokluğun varlığa gelmesi ancak bir zâtın mutlak anlamda kudret ve irade sahibi olmasıyla mümkün olabilecektir. Dolayısıyla Cüveynî'ye göre her ne kadar ma'dûmun şeyiyyeti anlayışı ile bir ilâhın varlığı ortaya konabilse de bu ilâhın meanî sıfatlara sahip, dilediğini yapan bir ilâh olduğu ortaya konamaz.

## Kaynakça

Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Aslan, İzmir: 1985.

Bâkîllânî, *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986.

<sup>38</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 129.



- Cüveynî, *el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 1992.
- Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, Tahran: Müessesesi-i Motaleat-ı İslâmî Danişgah-ı Mc Gill Şube-i Tahran, 1981.
- Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Fazıl el-İrfân, Kum: Müessesetü'l-imâm, 1419.
- İbnü'l-Emîr, *el-Kamil fi usûli'd-dîn fi ihtisâri's-Şâmil fi usûli'd-din*, thk. Cemal Abdünnasır Abdülmünim, Kahire: Dârusselâm, 2010.
- İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1987.
- Karadeniz, Osman, "Heyûlâ" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 294-295.
- Koca, Muhammet Ali, "Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM, 2013.
- Nisabûrî, Ebu'l-Kâsım, *el-Ğunye fi'l-keâm*, haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî, Kahire: Darü's-Selâm, 2010.
- Râzî, Fahreddin, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, takd. Taha Abdürraûf Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, nşr. Alfred Gillaume, Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*, thk. İbrâhim el-Ensârî, Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Heyûlâ" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 356-357.