

SÜNNİ KELÂMCILARA GÖRE VARLIK KATEGORİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Muhammet YAZICI*

ÖZET

Bu makaleyi ele alışımızdaki temel amaç, kelam tarihinde Sünni Kelamcılarının varlığa nasıl baktığını ve ne anlam yüklediğini araştırmaktır. Bunu yapmak için, onların varlığı nasıl tanımladığından ziyade nasıl kategorize ettiğinden bahsetmeyi tercih ettik. Böylece okuyucunun önüne, şahsi yorumlardan uzak ham veri koyarak, Sünni Kelamcılarının varlığa bakış açılarının yorumunu yine okuyucunun kendisine bırakmayı tercih ettik. Bu hususta önce, İslam düşüncesi dışında kalan varlık anlayışlarını ve İslam düşünce sisteminde yapılan varlık tariflerini kısaca ortaya koyduktan sonra, diğer Kelamcılardan kısmen farklı düşünen el-Gazzâlî ve Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin varlık düşüncesini ortaya koymaya çalıştık. Sonunda makalenin en önemli kısmını oluşturan Sünni Kelamcılarının varlık sınıflamasını ele aldık. Bu husustaki nihai hedefimiz, geçmişe ait bilgi birikiminin, gelecekteki araştırmalara ışık tutmasıdır.

Anahtar kelimeler : kelam, sünni kelamcılar, varlık..

ABSTRACT

The Classification of Existence According to Sunni Theologians

This article mainly aims to explain how Sunni theologians conceive the idea of "entity" and what kind of meanings they have attributed to this concept throughout theological history. To this end, the discussion focuses on how they categorize entity rather than how they define it. This approach allows readers to develop a basis of objective understanding before formulating their own opinions regarding the Sunni theological concept of entity. The first part of the paper reviews the precarious position of entity as an idea in Islamic thought. This section presents a brief overview

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail-1: www.mkt@atauni.edu.tr, e-mail-2 : muh.yaz_63_t@hotmail.com

of some common definitions of the term. The article's second section analyzes the unique suppositions of el-Gazzâlî and Abdulkâhir el-Bağdâdî, whose views on this topic differ significantly from those of other theologians. Finally, the most important part of this article is a classification of entity made by Sunni theologians. The greater goal of this investigation is to ensure that past knowledge and information will pave the way for future studies.

Key Words: Theology, Sunni theologians, entity.

Giriş :

Mantık biliminde, “düşünüp güzel söyleyen, anlamlı, fasih ve belîğ söz söyleme kabiliyetine sahip olan canlı “hayvan-ı nâtık” şeklinde tanımlanan insan, var edildiği andan itibaren, kendisinde var edilen bu “düşünme” özelliği çevresindeki doğal nesnelere ve olup biten olguları anlamaya ve onları anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamlandırma sürecinde, doğal ve gündelik yaşamında her an karşılaştığı çeşitli biçim ve formlardaki “varlık”, insanlığın felsefi birikimini oluşturan düşünce tarihinde zamanla bir “kavram” ve “problem” haline dönüşmüş, her devirde kendine özgü tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Zira tarihin ilk Çağlarından beri insanoğlunun zihnini yoran, “Varlık, var mıdır? Varlığın aslı nedir? Evren nereden ve nasıl var olmuştur?” gibi dış dünyaya ait çeşitli soruların cevabı, her çağın kendine özgü “akledeş ve düşünüş biçimi” ile temellendirilmeğe çalışılmıştır.

Şu halde, varlığın, “var olup olmadığı” problemi, ta ilk Çağlardan bugüne, varlıkbilimi (ontoloji) ile uğraşanlar tarafından ele alınan temel problemdir. Aslında ontoloji terimi ilk kez 17.yüzyılda kullanılmakla birlikte, felsefi bir yaklaşım olarak ilk defa ele alınması eski Yunan’a, özellikle **Aristoteles’e** (M.Ö. 384-322) kadar gider. **Aristoteles**, sonradan **metaphysike** (metafizik) adıyla derlenmiş olan eserin metninde işlediği ve kendisine “ilk felsefe” adını verdiği disiplin için, “varlığı varlık olması bakımından ele almak” deyimini kullanmıştır.¹ Çünkü O’nun “ilk felsefe” den kastettiği şey, **a)** Varlık olma bakımından varlığın bilimi, **b)** Bilimlerin ilk ilkelerinin bilimi, **c)** Tanrısal şeylerin bilimini içine alan felsefi araştırmaydı.² Öte yandan tabiat

¹ Chevalier, Jacques, “Metafizik”, çev., Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, XXXIX, (2004 / 1), 189 ; Kontul Esmâ Sevinç, Yücelik, Özgür, “Ontoloji Nedir”, [http : // www . geocities . com/temelfelsefe/ontoloji_nedir.html](http://www.geocities.com/temelfelsefe/ontoloji_nedir.html) (Erişim tarihi: 02. 04. 2007).

² Arslan, Ahmet, *Felsefe*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2004, 83.

(doğa) filozofları da, varlığın **arkhesinin** ³ ne olduğu sorusuyla ilgilenmişlerdir. Örneğin **Thales**, (M.Ö. 624-546) varlık arkhesinin su olduğunu söyleyerek ontolojiyle ilgilenen ilk filozof olmuştur. Bunun yanında **Platon** (M.Ö. 427-347)'un "*idea öğretisi*" ya da **Sokrates** (M.Ö. 470-399) öncesi diğer filozofların arkhe arayışları ontoloji alanında ilk bilgisel çabalar sayılabilir.

Varlığın ilk nedenlerini araştıranların başında hiç şüphesiz ki **Aristoteles** gelmektedir. Her ne kadar, **Thales**'den itibaren, "âlemin ilk maddesi nedir?" sorusu ekseninde tartışmalar yapılmışsa da, **Aristo**, metafiziğin ilkelerini belirleyerek evreni bir bütün halinde kavramaya çalışmış ve bu çabasından da felsefenin bir disiplini olan **Metafizik-Ontoloji** doğmuştur.⁴ Çünkü varlıkla ilgili araştırmaların **Aristoteles** ile birlikte **atomculuk** arayışına dönüştüğüne ve tümel-tikel ilişkileri çerçevesinde yoğunluk kazandığına şahit olmaktadır.⁵

Burada şu hususu da vurgulamak gerekir ki, Hıristiyanlığın egemen olduğu Orta Çağ'da Aquino'lu **Thomas** (1274), Katolik dogmalarına esaslı bir temel bulabilme ve Tanrı'nın varlığını ispat etme amacıyla **Aristotelesçi** felsefeden yararlanmıştı. O, bu hususta savunmuş olduğu **kozmolojik delilin**⁶ doğruluğunu temellendirmek için **ontolojiden** istifade etmiş⁷ ve **Aristoteles**'in çalışmasını "**Tanrı'nın yarattığı varlıkların bilgisi olarak**" tanımlamıştır. Böylece **Aristo** tarafından kullanılan **metafizik** terimi, hem Orta Çağ'da ve hem de Yeni Çağ'da ontolojinin ele aldığı alana ilişkin hususlarda kullanılmaya başlanmıştır.⁸

Varlık, öteden beri gizemini sürdüren ve düşünürlerce üzerinde anlaşma sağlanamayan bir problem alanıdır. Çünkü o, bazen yalnızca **elle tutulup gözle görülen fiziksel alana** indirgenmiş, bazen sadece **metafiziksel bir düzlemde**

³ **Arkhe**, Yunanca'da "başlangıç," "ilk" anlamlarına gelmekte olup, Batı felsefesinin ve Sokrates öncesi Eski Yunan Felsefesinin en önemli kavramlarından birini teşkil etmektedir. Sözcük, felsefenin ana disiplini sayılan metafiziğin gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Felsefe geleneği içinde, "fizikçiler" de denen, Batı Anadolu kıyılarındaki kentlerde yaşamış Sokrates öncesi filozofların kullandıklarıyla, "ilke", "temel", "ana madde" anlamlarını kazanmıştır. Daha geniş bilgi için: <http://66.102.9.104/search?q=cache:661itmzOXTJJ.tr.wikipedia.org/wiki/Arkhe+arkhe&hl=tr&ct=clnk&cd=1>. adresine müracaat edilebilir. (Erişim tarihi : 07.04.2008)

⁴ <http://mkara44.sitemynet.com/varlikfelsefesi.htm> (Erişim tarihi: 02. 04. 2007).

⁵ Uyanık, Mevlüt, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevherler Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 / 1 (2002 / 1), 132.

⁶ Bu delil, klasik dini düşüncede "hudûs", "imkân", "hareket" ve "değişim" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bkz., Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İsam Yayınları, İstanbul, 2006, 51 ; Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1983, 165-167.

⁷ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 166 ; Aquino'lu Thomas'ın kozmolojik delili ispat etmek için ontolojiden nasıl yararlandığına dair ayrıca Bkz., Aslan, Adnan, a.g. e., 57-60.

⁸ http://www.geocities.com/temelfelsefe/ontoloji_nedir.html.

araştırmaya tabi tutulmuş, bazen de hem **fiziksel hem de metafiziksel boyutuyla** ele alınıp tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunun sonucu olarak **varlık**, deneyle kanıtlanmış şeylere, evrene, insana, metafiziğe bakış açılarına, hatta düşünce yapılarına göre farklı yorumlanmıştır. Böylece, kimileri onu sadece “**görünen**”, “**dokunulan**”, “**duyularla algılanan**” somut şey olarak ifade ederken, kimileri de varlığın “**metafizik boyutu**” nu daha öne çıkararak “**somut**” un önemli olmadığını düşünmüşlerdir.⁹

Şu halde tüm bunları daha sistematik bir şekilde sokarsak, tarih boyunca ontolojik düzlemde iki çeşit varlık probleminin göze çarptığını söylememiz mümkündür : **1-“Varlık” ın gerçekliğinin olup olmadığı problemi 2- “Varlık” ın ne olduğu problemi**

1-“Varlığının Gerçekliğinin Olup Olmadığı Problemi :

Varlığın var olup olmadığı hususunda en temel manada iki eğilim göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi “varlığın var olduğunu” söyleyen eğilim, diğeri ise “çeşitli nedenlerden dolayı, dış dünyada gördüğümüz varlıkların gerçek bir varlığının mevcut olmadığını” söyleyen akımdır. Düşünce tarihinde birinci görüşe **Realizm**, ikinci görüşe ise **Nihilizm** denir.

2-Varlık Varsa Onun Ne Olduğu Problemi :

Tarih boyunca varlık felsefesinde “varlığın var olup olmadığı” sorunu yanında ikinci önemli bir sorun da “varlığın ne olduğu” sorunudur. Bu konuda ki görüşler bir kaç gruba ayrılır :

A- Varlığı Oluş Olarak Kabul Edenler

B- Varlığın Maddi Cinsten Olduğunu Kabul Edenler

C- Varlığı Zihinsel Olarak Tanımlayanlar : İdealizm Taraftarları

D- Varlığı Hem Zihinsel Hem de Tinsel (Rûhî) Olarak Tanımlayanlar:

Düalistler.

E- Fenomeni Varlık Olarak Kabul Edenler : Fenomenizm

Bizim bu araştırmamızda ele almak istediğimiz asıl problem, “**Sünni Kelâmcıların Varlıkları Kategorize Etme Biçimi**” iken, bundan evvel, ön bilgi mahiyetinde “varlık ve varlığın menşei” hakkında kısaca bu özet bilgiyi sunmuş bulunmaktayız. Sunduğumuz bu ön bilginin amacı, “ **felsefenin** (özellikle Yunan

⁹ Konu ile ilgili geniş bilgi için Bkz., Chevalier, *a.g.mak.*, 187-194 ; Elmalı, Osman, “K. Jasper’da Varlığın Üç Boyutu : Dasein, Existence, Transcendent”, *Tabula-Rasa*, V / 14, (2005), 45.

Felsefesi'nin),¹⁰ ontolojik düşünme biçimi ile Sünni Kelâmcıların ontolojik düşünce biçimi arasında ki mukayese"yi okuyucuya sunmak idi.¹¹ Öyleyse şimdi asıl konumuza geçebiliriz.

1. VARLIĞIN TANIMI :

Geçmişten günümüze kadar gerek İslam Filozoflarının ve gerekse Kelâmcıların, içine düştükleri zorluklardan bir tanesi ve belki de en önemlisi, "varlık" denilen şeyi tanımlamak olmuştur. Acaba varlık tanımlanabilir mi, tanımlanırsa tanım bir **totoloji** mi veya **analitik önerme** mi olur?

Mesele bunlardan, ünlü filozof **Fârâbî** (339 / 950)'ye göre, varlık hakkındaki kesin bilgimiz üç türdür : 1- **İlmü'l-Vücûd** veya **İlmü enne's-Şey'** : Varlığın kendisinin bilgisi, 2-**İlmü Sebebi Vücûdi's-Şey'** : Varlığının sebebinin bilgisi, 3- **İlmühumâ** : Her ikisinin bilgisi.¹²

Düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun da kabul ettiği gibi varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için tanımı yapılamaz. Zira mantıkta tanım, yakın cins ile yakın ayırımdan / fasıldan oluşur. Halbuki, "varlık" mefhumunun cinsi de yakın ayırımı da yoktur. Ayrıca varlık ifadesinden daha genel bir ifade ve daha tümel bir cins bulunmadığına göre, varlığın tanımının olmaması gerekir. Çünkü varlık kavramı, başka herhangi bir kavramın içine girmeyecek kadar geniş ve genel anlam ifade eder. Dolayısıyla varlık kavramı, hiçbir tanımın mahiyetini teşkil edecek unsur değildir. Varlık kavramı öyle açık ve seçik ve öyle herkes tarafından kolayca anlaşılabilir bir mefhumdur ki, ondan daha genel anlamlı başka bir kelime bulunamaz.¹³ Bir başka deyişle varlık, **apriorik** ve **aksiyomatik** bir kavram olarak, tanımlanmasına gerek kalmadan, akıl tarafından bir hamlede kavranır.¹⁴ Fakat hal böyle olmasına

¹⁰ Yunan Felsefesinin İslam kelâmını beslediği hakkında daha geniş bilgi için Bkz., Günaltay, M. Şemsettin, *Felsefe-i Kadîme İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarık İle Girdi*, sade. İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, 61-83 ; Fahrî, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev., Kasım Turhan, İklim Yayınları İstanbul, 1987, 163-186 ve dipnotları ; Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev., Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, 48-49 ve dipnotları ; Işık Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu Ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, Üniv. Basımevi, 1967, 45-49.

¹¹ Bu konu ile ilgili müstakil bir makale bulunmaktadır. Bkz., Kılıç, Cevdet, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişim", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX / 1, (2004), 39-68.

¹² el Farabî, Ebu Nasır Muhammed ibn Türkân, *Kitabu'l- Burhân*, nşr., Mâcid Fahrî, Beyrut, 1987, 25-26 ; Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul, 2002, 11-12.

¹³ er-Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsife ve'l-Mutekellimîn*, Matbaatu'l-Huseyniyye, Mısır, 1323, 32-34 ; Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Yayınları, Ankara, 1983, 28-29 ; Cevdet, Ahmet, *Mî'yâr-ı Sedâd*, İstanbul, 1303, 32-34 ; Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, 32-33.

¹⁴ Kılıç, a.g.mak., 65.

rağmen, insan çok zorda kaldığı zaman bile onu târif edebilmiş ve o şeyi kendisiyle de olsa tanımlamaya çalışmıştır.

Türkçemizde ise **varlık**, “var olma, bulunma, beden, cisim, ten”¹⁵ gibi anlamlara gelmekte, **yokluğun, yokoluşun** karşıtı olarak “kalıcı olan, gelip geçici olmayan” anlamında kullanılmakta, böylece, var olan her şeyi içine alan en genel kavram niteliği taşımaktadır.

Yeri gelmişken burada önemli bir inceliğe dikkat çekmekte fayda mulahaza etmekteyiz. Türkçemiz’de sanki aynı manaları ifade ediyormuş gibi algılanan “vücûd” ve “varlık” kelimeleri, aslında her zaman aynı manalar için birbirinin yerinde kullanılmazlar. Bunlar arasında çok ince bir ayırım bulunmaktadır. Mesela **vücudumda bir kırgınlık var** ifadesi, hiçbir zaman **varlığımda bir kırgınlık var** ifadesinin anlamını ihtiva etmez. Çünkü vücut ile varlık kelimelerinin anlam alanları her zaman birbirleri ile birebir örtüşmemekte, biri mastar anlamı diğeri ise mastardan meydana gelen sonuç, iş, eylem ifade etmektedir. Arap gramerinde buna “mastar” ve “hâsıl bi’l-mastar” anlam ayrılığı denmektedir. Mastar, iş ve eylem bildirir. Hâsıl bi’l-mastar ise fiilin sonunda meydana gelen iştir. Mastar anlamında, yalnızca zihindeki varlık söz konusu iken, hâsıl bi’l-mastar anlamında dış dünyadaki somut varlık ifade edilir.¹⁶ Meseleye bu açıdan bakıldığında “vücûd” kelimesi hem mastar olarak soyut düzlemde zihni bir anlama işaret eder, hem de hâsıl bi’l-mastar olarak dolaylı yoldan dış dünyadaki gerçekliğe delalet eder. Vücudun zihni düzlemdeki soyut anlamı “varlık”tır ve “var” Türkçe’de tıpkı uzun, şişman, kırmızı gibi bir sıfat iken “-lık” eki onu sıfatlıktan çıkararak soyut isim haline dönüştürür. Halbuki “vücûd” kelimesinde hem mastar anlamında ve soyut düzlemde “var-lık” anlamı, hem de hâsıl bi’l-mastar anlamında ve somut düzlemde “mevcûd” yani “var olmuş olan” anlamı söz konusudur. Bu son şekilde kelimenin meful anlamı daha belirgin hale gelmiştir.¹⁷

Medeni hukukta varlığın anlamı, orijinal ifadesi ile “mâ-melek” olup, şahsın malvarlığı anlamını ifade etmektedir. Maliye terminolojisinde ise varlık, kişilerin belirli bir anda elinde bulundurduğu ekonomik değerlerin tümünü ifade ederken, iktisat biliminde varlık aktif olan şeylere isim verilir.¹⁸

¹⁵ Devellioğlu, Ferit, “Vücûd”, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1978.

¹⁶ Sadrü’ş-Şerî’a, Ubeydullah b. Mes’ûd, et-*Tavzih*, Kahire, 1327, I, 375.

¹⁷ Atay, a.g.e. 22 ; Tuğral, Süleyman, “Fahreddîn Râzî’de Varlık-Mahiyet İlişkisi”, *Marife*, I / 1 (2001), 195.

¹⁸ Türk Dil Kurumu Bilim ve sanat terimleri ana sözlüğü, <http://tdkterim.gov.tr/terimarar/2.php?s3oz5k0t=FSF&kelime=varl%FDk> (erişim tarihi : 13.04.2007).

Arapça'da “ و ج د ” kökünden gelen “vücûd ” kelimesi, “var-lık” kavramının en zengin ve en derin anlamlarını ihtiva etmektedir. Kök olarak çok yaygın anlamda “bulmak” anlamına da gelen “vücûd” mastarından başka, Arap dilinde “vecd”, “vicd”, “vücûd”, “vicdan”, “îcâd”, mastarları da kullanılmaktadır. Bunlardan :

A- “Vücûd” mastarının en meşhur ve en bilinen anlamı “olmak”, “var olmak” ve “varlık” tır. Arapçada, “yok olma”nın karşıt anlamında kullanıldığında, fiil kipi etken değil de edilgen kullanılır ve “vücade’ş-şey’ü min ‘ademin vücûden” denilir. Bunun anlamı şey, yoktan ortaya çıkarılarak “bulundu” değil de, şey, yok iken yoktan ortaya çıkarılarak “var oldu”dur. Şu halde bu haliyle fiil, Arap gramerinde meçhul kip ile ifade ediliyor olsa da, aslında fiilde gözetilen anlam, “mutâvaat/dönüşümlü” anlamdır. Çünkü burada asıl vurgulanmak istenen şey, “icada boyun eğme”dir. Böyle olunca da, her ne kadar fiil mutâvaat kipinde kullanılmamış olsa da, sanki bu kipte ifade edilmiş gibi bir anlam kastedilmek istenmiştir.¹⁹ Mesela, kırmak fiilinden türeyen **kırılmak** fiili de tıpkı bunun gibi dönüşümlü fiildir.²⁰

B- “Vecd”, “vücûd” ve “vicdan” mastarları, **bulmak, karşılaşmak, yüz yüze gelmek, buluşmak** anlamlarını içermektedir. Buradaki “bulmak” ifadesi Türkçe’de iki anlamı karşılamaktadır : 1- Bir şeyi arayarak bulmak, 2-Tesadüfen bulmak. Hatta her iki durumdaki bulma anlamının direkt “bilmek” anlamı ile de yakın bir ilgisi vardır. Çünkü var olan, fakat iyi bilinmeyen bir şey bulununca, o artık **bilinir** hale gelir. Hatta “vücûd” kavramında, hem “bulma” ve hem de “bilme” kavramları ile çok yakın ilişkide olan bir anlam daha bulunmaktadır ki, o da, “vücûd” kelimesinin “çeşitli duygular” ile elde edilen “duyumsamasal bulma” anlamıdır. Bu duygular : 1-Beş duyu organları, 2-Bedensel arzulara dayalı duygular, 3-Gazap duygusu diye isimlendirilen hiddet, öfke, dargınlık, kızgınlık duyguları, 4-Aklî duygu, 5-İlmî duygu. Bunlardan birincisi ile elde

¹⁹ Mesela **mutâvaat** anlamını taşıyan **invecede** kipinde değil de, **vecde** kipinin edilgen kipinde kullanılması gibi. Çünkü fiilde mutavaat anlamı vardır. Bkz., Râgıp el-İsfehânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, tsz. 512.

²⁰ Arapça’da eylem çatılarıyla ilgili olarak pek çok yapı vardır. Bu yapılar, eylemlerin geçişli (müteaddi), geçişsiz (lazım, gayrı müteaddi), edilgen (meçhul fiil), dönüşlü (mutavaat), dönüşlü adlı (mutavaat zamiri), dönüşlü eylem (mutavaat fiili) şeklinde dilbilimsel çeşitlilik arz etmektedirler. Bunların içinde konumuzla ilgili olan “mutavaat”ın anlamı, “etkilenerek boyun eğme”, diğer bir ifade ile, failin yaptığı işe, mefulün boyun eğmesi demektir. Çünkü, bu eylem çatısının anlamı içerisinde, “herhangi bir şekilde direnç göstermeden, maruz kalınan bir etkiye uyum sağlama” bulunmaktadır. Bu uyum sağlama işleminde, mutavaat özelliği arzeden fiilden etkilene bakımından, fiilin fâili ile mefulü bir olmakta ve fiilden etkilenen şey, failin dışındaki şey değil de failin kendisi olmaktadır. Dolayısı ile bu uyum neticesinde mutavaat fiili, öznenin ortaya koyduğu etkiyi kendine döndürmektedir. Başka bir ifadeyle mutavaat fiili, öznesi aynı zamanda tümleş görevi üstlenen dönüşlü fiildir. Örneğin yıkanmak, çekilmek, kurtulmak gibi. Buradaki fiiller sanki edilgen (meçhul) fiil kipinde imiş gibi görünse de edilgen değildir. Belki edilgen halleri yıkanılmak çekilmek olabilir.

edilen “bulma” türü, “duygusal”, ikincisi ile elde edilen “bulma” türü “biyolojik”, üçüncüsü ile elde edilen “bulma” türü “defansif / savunmaya dayalı”, dördüncüsü ile elde edilen “bulma” türü “aklı”, beşinci ile elde edilen “bulma” türü ise “ilmî” dir.

C- “Vücûd” mastarının sözlüklerde rastlanılan güç yetirme, nüfûz etme, varlıkla güç kazanma, yerleşip dengini alma gibi özel bir takı manaları daha vardır. Kur’an-ı Kerim’de bu manaya bizler Tevbe suresinde, “*haysü vecedtümhüm*”²¹ şeklinde ifade edilen ayette, “...*putperestleri bulduğunuz ve güç yetirdiğiniz yerde onları öldürün...*” anlamında, rastlamaktayız.

D- “Vücd” mastarı ise, **genişlik, bolluk, varlık** anlamlarını içermektedir. Zenginliğe işaret eden bu ifadelerin tümünde, bir şey veya mal elde etmek, kazanmak, bir şeye sahip olmak, mal sahibi olmanın sonucunda zengin ve müstağni olmak, müstağni olmanın sonucunda ise başkalarına el uzatıp muhtaç olmamak anlamları bulunmaktadır. Mesela Kur’an-ı Kerim’de bu anlamda, Talak (65) : 6 ayetinde “*min vücûdikum*”²² “...*gücünüz, zenginliğiniz ve varlığınıza göre...*” şeklinde, adı geçen manalara gelen bir ifade bulunmaktadır. Nitekim bu kökten gelen ve Allah Teâlâ’nın isimlerinden biri olarak bilinen “el-Vâcid” kelimesi “fakirliği olmayan zengin” anlamındadır.

E- “İcâd” mastarı “vecd” kökünden geldiği için, yukarıda zikri geçen “vecd” köküne ait bütün manalar, “icâd” kelimesinde kozatif / ettirgen hale dönüştürülmüştür. Mesela, var etmek, varlaştırmak, zenginleştirmek, güç vermek, takat vermek gibi.

F-“v c d” kökünden gelen ve edatla kullanılan “mevcide” ve “cide” kelimelerinde ,de yukarıda olduğu gibi, “duyumsamasal bulma” ya dayalı olan darılma, öfkelenme, kızma ; “vecd” kelimesinde ise çok sevme, âşık olma anlamları bulunmaktadır.²³

1.2. SÜNNİ KELÂMDA VARLIK / VÜCUT

Kelâmın da diğer ilimler gibi kendine ait bağımsız bir konusu bulunmaktadır ki o da inancı ilgilendiren bütün hususlardır. Kelâm ilminin konusu, İslam düşünce tarihi boyunca, içinde bulunduğu zaman ve şartlara göre inkişâf etmiş ve sürekli gelişmiştir. İşte bundan dolayıdır ki, kelâm ilminin târifi, eski (mütekaddimûn) ve yeni

²¹ Tevbe (9) : 5.

²² Talak (65) : 6.

²³ İbn Fâris, Ebü’l- Hüseyin Ahmed, *Mu’cemu Makâyisil-Lüga*, Mısır, 1368, VI, 86 ; ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcü’l-’Arûs*, tah. ‘Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, 1. bs. Mısır, Matba’atü’l-Hayriyye, 1306, IX, 254-260 ; el-Cevherî, İsmâil. b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü’l Lüga ve Sahîhü’l-’Arabîyye*, tah. Ahmed ‘Abdülğafûr, Mısır, Metâbi’ü Dâri’l-Kütübü’l-’Arabî, tsz. 3, 281 ; Râgîp el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 512-513 ; Atay, a.g.e. 20-22.

(müteahhirûn) kelâmcılar arasında farklı yapılmış, buna paralel olarak da kelâm biliminin konusu farklı algılanır olmuştur. Mesela, başlangıçta eski kelâmcılara göre kelâmın en önemli konusu **Allah'ın zatı ve sıfatları** olarak ifade edilmiş, **Nübüvvet** ve **Ahret** konuları **İlâhî sıfatlar** kapsamına sokulmuştur.²⁴

Fakat hicri birinci asırdan sonra, özellikle büyük fetihlerle ele geçen farklı coğrafyalardaki eski din mensuplarından bir çoklarına Müslümanların komşu olmaları ve onların bir kısmının da İslam'a girmeleri neticesinde meydana gelen yabancı din ve kültürlerin, Müslümanlar üzerindeki tesiri oldukça büyük olmuştur. Zira bunlar, eski dinlerinde tartışmış oldukları "kader" ve "Tanrının sıfatları" hususundaki değişik problemleri beraberlerinde İslam kültürüne taşıyarak yaymaya çalışmışlardı. Özellikle bunların içerisinde çok daha önemli etkiye sahip olan bir şey vardı ki, o da **Yunan** ve **Hint felsefelerine** ait bir çok eserlerin Arapça'ya tercüme edilerek Müslüman aydınların değerlendirmelerine sunulması idi. Bu tercüme faaliyeti ile birlikte çeşitli felsefi eğilimlerin, evren, madde, tabiat ve tabiatüstü konulardaki çeşitli savları ve düşünme biçimleri de hızlı bir şekilde İslam dünyasına yayılmış ve yeni bir takım problemler üretmişti. Öyle ki, **Roma** ve **Yunan'da** ortaya çıkan **sofistlere** benzer bir kısım şüpheciler, **Abbâsiler** zamanında İslam düşünür ve bilginleri arasında da var olmaya başlamıştı. Bu felsefi oluşum ve düşünce biçiminin etkisi sadece felsefe alanında olmamış, aynı zamanda dinî düşünceyi de etkileyerek "İslâmî inanç" hususunda **felsefeciler** gibi düşünen **Mutezile** vb. mezheplerin meydana gelmesine yol açmıştı.²⁵

Felsefenin ve yabancı dinlere ait inançsal unsurların, İslam düşünüş biçimini daha erken devirlerde etkisi altına alması, hakim durumda olan "dinsel metinlere dayalı açıklama biçimi" nin otoritesini giderek azaltmış, "felsefe ve mantık ilkelerine dayalı akîl açıklama ve yorumlama biçimi" ne dönüştürmüştür. Böylece ilk zamanlardan itibaren, teolojik düşünüşte dini savunmak için girilen mücadelede Müslüman teologlar, kelâm ilminin konusunu genişletme gereği hissetmişler ve âlemin öncesizliği (kıdemi) ni savunan "paganist felsefi görüş"ün tabiat ve mantık

²⁴ Topaloğlu, *Kelama Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1985, 50 ; Toprak, Süleyman, *Kelam*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1988, 6.

²⁵ Ebû Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi Ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev., Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1983, 17-18 ; Wolfson, a.g.e. 48-51 ; Abdulhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler Ve Akâid Esasları*, çev., Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1983, 138, 240-241, 269-270 ; Işık, Kemal, a.g.e. 45-49. Ayrıca benzer bilgiler için Bkz., Ramazan b. Muhammed, *Şerhu Ramazan Efendi li şerhi'l-Akâid*, Der saadet, İstanbul, 1320, 22 (Bundan sonra bu kitap, *Ramazan Efendi* olarak anılacaktır).

anlayışına göre argüman geliştirme²⁶ durumunda kalmışlardır. Sonraki kelâmcılar dediğimiz **Gazzâlî** (505 / 111) ile başlayan bu ikinci devrede kelâmın konusunun “var olan her şey / mevcûdât ” ı içine alacak şekilde biraz daha genişletildiğine, hatta kısa bir zaman sonra bununla da yetinilmeyip bir adım daha ileri gidilerek, “bilinen her şey / mâlûmât” ın ilgi sahası içerisine dahil edildiğine şahit olmaktadır.²⁷

Bu noktada kelâmın “mevcûd” a bakışı, felsefenin “mevcûd” a bakışından farklı olarak, “mutlak var olması” itibariyle “var olan mevcut” şeklindedir. Aslında bu noktada kelâm ile felsefenin, hatta bazı pozitif ilimlerin konuları çakışmış gibi görünse de, Sünnî Kelâm bu noktada felsefeden, sırf “aklın ilkelerine öncelik tanıma” yerine, “İslâm’ın temel ilkelerine öncelik tanıma” ile ayrılır. Öte yandan diğer pozitif ilimlerden de “mevcûd olan” ı konu edinenler vardır. Ama bunların mevcut olanı inceleme tarzı, “onun, şu anda tabiatta bulunduğu şekil” üzeredir. Lakin Kelâm İlmi’nin yaklaşım tarzı bunlardan çok farklıdır ve epistemolojik açıdan “var olanlar” ın “varlığının mutlaklığı” nı ispat etmek suretiyle, “mutlak varlık” ın “varlığı” nı ²⁸ ispat etmek ve “varlığın var oluş sebebi ve gayesi” ni inceleme şeklindedir.²⁹

Kelâmın ilgilendiği “malûm” dan maksat ise, “insan aklı tarafından bilinen her şey” olup “var olan (mevcut)” ı da “yok olan (ma’dum)” ı da kapsamaktadır. Bundan dolayı da, kelâmın ilgi alanı, mantık biliminin konu edindiği tümel (küllî), tikel (cüz’î), tarif, bölünme, tasavvur (tasarlama), tasdîk (onaylama), kıyas, delil konularına ; fizik biliminin incelediği, ışık, renk, ses, hareket fiil gibi, özü itibariyle dıșsal ve maddî varlığı olmayan şeylere³⁰, hatta “yokluk” mefhumuna, “yokluğun şey olup olmadığı” problemine, epistemolojiyi ilgilendiren problemlere ve nihayet Allah Teâla’nın zât ve sıfatları gibi alanlara kadar genişlemiş ve kelâmcılar bu konuları inceleyerek çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.³¹

²⁶ Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, 69-70.

²⁷ Topaloğlu, *Kelama Giriş*, 50-51 ; Toprak, a.g.e. 6-7 ; Uludağ, Süleyman, *Kelâm Dersleri*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1969, 10, 50.

²⁸ Kelam kitaplarında bu ayırım “mutlaku’l-vücûd”, “vücûdü’l-mutlak” şeklinde ifade edilmektedir. Bkz., en-Neseî, Ebü’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü’l-Edille*, tahk., Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, I, 170, 179, 184, 208, 264-265, 544 ; et-Taftâzânî, Mes’ûd b. Ömer, *Şerhü’l- Makâsîd*, I, 300-303, 304, 305, 306, 316-319, 331-337 ; es-Seyalkûtî, Abdülhakîm b. Şemsüddîn, *Hâşiye ‘alâ Şerhü’l- Mevâkîf*, (*Şerhu’l- Mevâkîf* ‘in altında), Dâru’t-Tibaâti’l-Âmire, İstanbul, 1257, I / 237. (Bundan sonra bu kitap, es-Seyalkûtî olarak anılacaktır.)

²⁹ Topaloğlu, *Kelama Giriş*, 50-51 ; Uludağ, *Kelâm Dersleri*, 10.

³⁰ Çünkü bunlar, dış alemde bizzat kendi özüyle var olan şeyler değildir. Var olabilmeleri, cevher gibi kendi özüyle varlığı olan şeylere bağlıdır.

³¹ Uludağ, *Kelâm Dersleri*, 10.

Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, kelâmın mevcut ve malûm ile ilgili konulara yönelmesinin sebebi, doğrudan inancın temel bir prensibini veya bu prensibe aracı olup altyapı oluşturacak bir malzemeyi ispat vesilesi etmektir. Burada doğrudan doğruya dinin temel inanç esaslarını ilgilendiren meselelere kelâmcılar, “mesâil (meseleler) / makâsîd (maksatlar)” ; bu prensiplere aracı olup altyapı sağlayacak malzemelere de, “mebâdî (ilk prensipler-kelama giriş bilgileri) / vesâil (kelâmın temel konularına aracı olan diğer yollar)” demişlerdir.³²

Öte yandan, “zât / nefis / öz” e varlık denildiği gibi, a’yânda³³ var olan “oluş” a da varlık denilir.³⁴

Râzî (606 / 1209)’nin de ifade ettiği gibi, “vücûd” kavramı, ortak olarak iki anlama delalet etmektedir. Birincisi epistemolojik anlamda, “bulma / algılama / hissetme” anlamına, ikincisi ise ontolojik anlamda, “bir şeyin bizzat mevcut, sabit ve gerçek olduğu” anlamına delalet etmektedir. Birinci anlam kastedildiğinde, “mevcut” demek “algılanan / hissedilen şey” demek olup, ikinci anlam kastedildiğinde ise, “a’yânda (dış âlemde) var-olan meydana gelen şey” demektir. Diğer bir ifadeyle, epistemolojik anlamdaki varlık “zihnî varlık” ; ontolojik anlamdaki varlık ise zihnin dışında bizzat varlığı bulunan “haricî varlık” tır. Şu halde, bir şeyin dış âlemde (a’yânda) meydana gelmiş olduğunun bilinmesi, o şeyin bizatihi var olmasına dayanır. Ama bir şeyin, bizatihi var olması, o şeyin dış âlemde meydana geldiğinin bilinir olmasına dayanmaz.³⁵

“Varlığın ne olduğu” konusunda ilk dönem Sünnî Kelamcılar ile son dönem Sünnî Kelamcılar arasında ittifak bulunmamaktadır. Zira, Ehli Sünnet kelâm ekolünü oluşturan iki önemli mezhebin kurucularından gerek Mâturîdî (333/944) ve gerekse **Eş’arî**’nin (330 / 941), *varlığın sözlüksel anlamda “zat” manasına geldiğine*³⁶ dair görüşlerine paralel olarak, her iki mezhebe ait ilk devir kelâmcıları görüş ortaya

³² Topaloğlu, *Kelama Giriş*, 50.

³³ Allah dışında var olup özünün varlığı başka şeyin varlığına bağlı olmayan ve kendi başına ayakta duran şeyler, zatlar.

³⁴ Ebü’l-Beka, Eyyûb b. Mûsâ el-Kelevî, *Külliyâtü Ebi’l-Beka, Dâru’t-Tibâ’âtîl-Âmire*, Mısır, 1285, 368-369.

³⁵ er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi’l-Ğayb*, terc. Suat Yıldırım ve arkadaşları, Akçağ Yayınevi, Ankara, 1988, I, 164.

³⁶ Gerek **Eş’arî** ve gerekse **Mâturîdî**’de varlık (vücüt) ile zatın veya zat ile mahiyetin aynı olduğu görmek için Bkz., el-Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Kitabü’t-Tevhîd*, tahk., Fethullah Huleyf, el-Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul, 1979, 7, 42, 43, 104 ; el-Curcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhü’l-Mevâkîf, Dâru’t-Tibâ’âtîl-Âmire*, İstanbul, I / 237, 247, 256, 296 ; el-İsfehânî, Ebü’s-Senâ Şemseddîn b. Muhammed, *Metâil’u’l-Enzâr Şerhu Tevâli’ü’l-Envâr*, (Şerhu’l- Mevâkîf ‘in kenarında), I / 105, 108, 111 ; el-Lekkânî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye*, Beyrut, 1983, 53.

koymuşlar ve *zihinde var olan varlığın, gerçek varlık (özel / zâfî varlık) olmadığı*³⁷ noktasında ittifak etmişlerdir., Ama buna rağmen, her iki mezhebin son devir muhakkikleri, ilk devir kelâmcılarının bu görüşüne katılmayarak “zihni varlığın tasarım ve mevcudiyeti” ni de kabul etmişlerdir.³⁸

Biz bu makalede, Sünnî Kelâmcıların varlıkla ilgili anlayışlarına girmeyeceğiz. Zira bu konu, makâlemizin konusuna doğrudan dahil değildir. Bu konu ile ilgili araştırma, bir başka makalemizde ele alınıp incelenecektir. Bu makâlemizin asıl konusunu ise, “varlık” değil, “varlık kategorileri” oluşturmaktadır.

2. SÜNNİ KELÂMDA VARLIK KATEGORİLERİ

İslam inanç sistemi, sepiştlerin (sofistâiyye) ve bunlara ilaveten ateistlerin (dehriyye), “evren” ve “var edicisi” hususundaki yanlış kanaat ve düşüncelerini yok etmek ve yerine “Allah Teâla'nın varlığı ve birliği” ni ispat ederek “Tevhîd” inancını yerleştirmek için iki metot benimsemişlerdir. 1- Evvela “*duyu organları vasıtası ile bilinen ve görünen şeyler*” in var ve gerçek olduğu (eşyanın hakikati) nu, *var olan bu şeyler (eşya / âlem) in bir kısmının gözümüzün önünde sürekli var olup yok olduğu* (eşyanın hudûsu) nu, bir kısmının ise uzun vadede bu duruma maruz kaldığını, böylece *âlemin “öncesiz / kadîm” değil “önceli / hâdis ” olduğunu* ispat etmek. 2- Sonra da bu ispattan hareket ederek, bu “*önceli (hâdis) / bilinip görünen (malûm) şeyler ” için, mutlaka, “öncesiz (kadîm) / bilinen (malûm) ama görünmeyen var edicisi” nin varlığının var olması gerektiğini* ispat etmek.

Daha önce de açıklandığı gibi kelam ilmi, bu ispat hususunda, belli bir dönemden sonra dikkatini “evren / âlem” e, diğer bir ifadeyle, “duyu ve bilgi ile ulaşılabilen hâdis şeyler” e çevirmiştir. Çünkü bu tür inanç ve kanaate sahip olan insanlar ile mücadelede bulunan İslam inanç sistemi düşünürleri, özellikle Muhakkik

³⁷ Daha detaylı bilgi için Bkz., Ebü'l-Mu'în, *Tabsıra*, I / 70, 102, 182, 184, 208, 210, 264-265, 430 ; eş-Şehristânî, Muhammed bin Abdülkerim bin Ebu Bekir, *Nihâyetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, tahk., Alfred Guillaume, Londra 1934, 137, 150-151, 162 ; en-Neseî, Ebü'l-Berekât, Ahmed b. Mahmud, *el-İtimâd fî'l-İtikâd li'l-'Umde*, tahk., Muhammet Yazıcı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, 1999, 74-75 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, tahk., Abdurrahman 'Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989, 1 / 286.

³⁸ el-Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, 5-6 ; er-Râzî, *el-Mebâhisü'l Meşrûkiyye*, tahk., Muhammed Mutasım, Dârü'l-Küttâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1990, I / 106, 112, 132, 133, 137, 136, 141 (Bundan sonra bu kitap *Mebâhis* olarak anılacaktır.) ; el-İsfehânî, *a.g.e.* I / 105, 108-109, 121, 126, 128130 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, I, 307-308, 311, 322, 328-335 342-354, 403-404 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, çev., Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991, 171, 180 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkif*, I , 216, 221-222, 237, 247, 274, 283, 286, 289, 315-316 ; *Ramazan Efendi*, 28, 29, 30-31, 69, 146, 160, 167, 305 ; el-Lekkânî, *a.g.e.* 53-54, 77, 79-80, 193-194.

Kelâmcılar³⁹, “evren” ve “var edicisi” hususunda yanlış kanaat ve düşünceye sahip olan insanların, “evrende var olan şeyler” in “var edicisi” nin “varlığı”ndan kuşkulananmalarının ve “inkâr etme” yi tercih etmelerinin asıl sebebinin çok iyi biliyorlardı ; gözlemledikleri evrende “var olanlar” ın “varlığı”ndan ve gerçekliğinden dahi kuşku duymak. Onların bu şüphesi, Allah’ın varlığından şüphe etmeye sürüklüyordu.

Eski mantıkçıların “istikrâ”, yeni mantıkçıların “endüksiyon” veya “tümevarım” metodu diye isimlendirdikleri, Kelâmcıların bu “bilinenden bilinmeyene doğru hareket / kıyasu’s-şâhid ‘ale’l-ğâib” metodu, aslında iyi tetkik edilecek olursa bizzat Kur’an-ı Kerim tarafından sıkça kullanılan bir metottur. Zira Allah Teâlâ, daha ilk sûrenin ilk âyetinde, “*Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur*”⁴⁰ buyurarak, “Rabb” ile “âlem” arasında var olan çok sıkı ilişkiye “Rabbî’l-Âlemîn” şeklindeki bir tamlama ile değinmekte ve dikkatlerimizi “âlem”den “Rabb” e doğru yönlendirmektedir. Çünkü her şeyden önce, meseleyi dilbilimsel açıdan değerlendirdiğimizde, Allah Teâlâ kendisini nitelerken, sadece “Rabb” sıfatı ile yetinmemiş, bu sıfatı bir isimle tamlayarak “Rabbu’l-Âlemîn” şeklinde nazmetmiştir. Nitekim isim tamlaması, “bir ismin anlamca

³⁹ Her alanda olduğu gibi, kelimada da yaklaşık XIII. yüzyıldan sonra gelen bilgilere **muhakkikun** veya **mudekkikun** denilmiştir. Tahkik ve tedkik, “**aklın kanıtta (delilde) nazar yoluyla tasarrufu**” anlamında dikkate alındığında “**tefekür**” adını alır; “**aklın amelî hayattaki sonuçları üzerinde nazar yoluyla tasarrufu**” anlamında dikkate alındığında ise “**tedebbür**” ismi verilir. **Tahkik**, “nazariyata ilişkin bir sorunun kanıtla isbatı” (isbatü’l-mesele bi’l-delil) iken **tedkik**, “kavramsal zeminde kanıtın kanıtla isbatı”dır (isbatü’l-delil bi’l-delil). **Tefekürün** sonucu **fikir**, **tedebbürün** sonucu **tedbirdir**; böylece hem nazariyata ilişkin fikir hem de ameliyata ilişkin tedbir, aklın tahkik ve tedkik tarzı çalışmasından kaynaklanır. Sünni kelimada bu tür gelişim, **sonraki kelâmcılar** (müteahhirîn) döneminde özellikle Gazâlî ile başlamaktadır. Zira Gazâlî, kelâma felsefe ve mantığın kapılarını açmış, kelâma felsefe ve mantığın kurallarını kullanmıştır. Gazâlî’nin kelâma getirmiş olduğu bu yenilik, Fahreddin er-Razi tarafından geliştirilmiş, Âmidî bunu daha da genişleterek kelâm ile felsefeyi birbirine karıştırmıştır. Daha sonra gelen Beyzâvî ise kelâm ile felsefeyi birbirinden ayırmaz hale getirmiştir. Her ne kadar, Gazâlî’den sonraki bu devrin kelâmına felsefe bu denli karışmış olsa da, bu devrin kelâmı, bir **kelâm felsefesi** özelliği arz etmektedir. Çünkü burada hakim olan şey, kelâmın ilkeleridir. Fakat **eski kelâmcılar** (mütekiddimîn) devri böyle değildir. Çünkü bu devrin hakim özelliği felsefenin şiddetle tenkit edilmesi ve felsefeye mesafeli durulmasıdır. Lakin bu devirde yer alan **mutezile kelâmı** için aynı şeyler söylemek mümkün değildir. Çünkü bu devirde yer alan mutezile kelâmında baskın unsur aklın ilkeleridir. Böyle olunca da **mutezile kelâmı**, kelâmdan ziyade **felsefe kelâmı** özelliği arz etmektedir. Şu halde Gazâlî ve Gazâlî’den sonra gelen ve her birisi kendi başına büyük bir düşünür olan Râzî, Adudiddin el-İci, Sadeddin Teftazani ve Seyyid Şerif Cürcani yanında Devvani ve sırf Grek filozoflarını kendi orijinal dillerinde okumak için Grekçe öğrendiği rivayet edilen Amidi, Gazâlî sonrasında, onun eleştirileri ışığında felsefi düşünceye katkıda bulunan yüzlerce büyük düşünürden sadece birkaçıdır. İşte Gazâlî ve Râzî’den sonra oluşan ve nazar tefekür, tahkik ve tedkik gibi felsefi metotları kullanan bu büyük düşünürler grubuna, kısaca “**muhakkikun**” denilmiş ve bu ifade sonraki kelâmcılara ait eserlerde bolca kullanılmıştır. Bu ifade, dipnot ölçülerine sığmayacak derecede çok olduğu için burada verememekteyiz. İsteyenler yukarıda ismi geçen kelâmcıların eserlerinde çok sık bir şekilde rastlayabilirler.

⁴⁰ Fâtîha (1) : 1.

daha iyi belirtilebilmesi için”, başka bir isimden yardım alarak birlikte kullanılmasına denir. İsim tamlamalarında birinci isim (yani âlemler) tamlayan (belirten), ikinci isim (yani, Rabb) ise tamlanan (belirtilen) adını aldığından dolayı, “âlem” kavramı, “Rabb” kavramının biz insanlarca gizemli olan anlamını bir ölçüde tamlayıp açıklığa kavuşturmakta çok ince bir icaz ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, “bilinen (malûm), önceli (hâdis) olan ve var edilmiş olan (mahlûk) âlem” in varlığını ispattan hareket ederek, “kühü bilinmeyen, öncesiz (kadîm) ve var edici Rabb” in varlığını ispata doğru uzanan bu metodun, çok anlamlı bir metot olduğunu söyleyebiliriz.

İşte İlâhî Kelâm’ın bu inceliğini fark eden ve bu ispat şeklinin daha faydalı olacağını sezinleyen Sünni kelâmcılar, “Rabb” kavramının “ne olduğu”nun daha iyi anlaşılması için, evvela “âlem” kavramının “ne olduğu”, “nelerden ve nasıl oluştuğu” sorusu üzerinde yoğunlaşmışlar, felsefe ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi kendilerine özgü bir “âlem tasavvuru” geliştirmişlerdir.

Sünni kelâm ontolojisine bakıldığında görülür ki, özellikle önceki (mütেকaddimîn) kelâmcılar, **âlemi** genelde, “Allah’ın dışında kalan her şey”⁴¹ veya “Allah’ın dışında kalan her mevcut”⁴² şeklinde tanımlarken, bazen de âlemin, “alâmet / işâret” anlamını taşıyan “alem / العلم ” kelimesinden türetildiğini, çünkü âlemde bulunan her şeyin, Yaratıcı Sanatkâr’ının varlığına açık bir kanıt olduğunu ve en doğru tanımlamanın bu olduğunu⁴³ ifade etmişlerdir. **Ebü’l-Berekât Neseî** (710 / 1310) ve **Fahrettin Râzî** ise **âlemi**, “Allah’ın dışında kalan her şey manasına gelmekle birlikte, özellikle cin melek ve insanlar gibi bütün mükellefleri ifade eder.” şeklinde tanımlamışlardır.⁴⁴

Abdulkâhir **Bağdâdî** (429 / 1037) bazı dilcilerin **âlemi**, “kendisinde ilim ve duyu bulunan her şey” şeklinde tanımlayarak, cansız varlıkları, **âlem** tanımının kapsamı arsına almalarını tenkit ettikten sonra tefsircilerin, âlem konusundaki görüşlerini şu şekilde ortaya koyar : “.....Tefsircilerden bir kısmı, Allah Teâlâ’nın on sekiz bin âlem var ettiğini, her bir âlemin, hislerimizle algıladığımız bu âlem gibi veya

⁴¹ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâdir b. Tahir, *Usûlu’ d-Dîn*, Dâru’l-Medine, Beyrut, 1928, 33 ; el-Gazâlî, *el-İktisâd fî’l-İtikâd*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, 19.

⁴² el-Cuveynî, İmâmu’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *Luma’ü’l-Edille fî Kavâ’id-i ‘Akâidi Ehl-i Süne ve’l-Cema’a*, Dâru Lübnan, Beyrut, 1987, 174 ; *el-Akîdetü’ n-Nizâmiyye*, Matbaatu’l-Envâr, 1948, 11 ; *Kitâbu’l-İrşâd*, Mektebetu’l-Hancî, Mısır, 1950, 17.

⁴³ Bağdâdî, a.g.e. 24.

⁴⁴ er-Râzî, *Mefâti’hü’l-Ğayb*, XVII, 171 ; en-Neseî, Ebü’l-Berekât, *Tefsiru’ n-Neseî*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Mısır, 1344, III, 121.

ondan daha büyük olduğunu söylemişler, bazıları da Fatiha sûresindeki **âlemlerin Rabb'i ifadesini bin âlem ile yorumlamışlardır.**" ⁴⁵

Sünnî kelâmcılar içerisinde **İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî** (478/1085)'nin yapmış olduğu **âlem** tanımı zikre değerlidir. Zira **el-Cuveynî**, mütekaddimîn kelâmcılardan müteahhirîn kelâmcılara geçiş noktası olarak kabul edilen bir yerde olması nedeniyle, mütekaddimîn kelâmcılardan, muhteva açısından farklılık arz eden bir tanım ortaya koymaktadır. Nitekim O, âlemi önce **cisim** ve **araz** şeklinde ikiye ayırarak, **cismi** "sınırlı olan ve sonlu sayıda parçacıklara bölünebilen" şeklinde tanım eder ve kelâmda önemli bir yer işgal eden "cüz-i lâ-yetecezzâ" konusunda Mutezilî anlayıştan ayrılır.⁴⁶ Daha sonra **arazi** da, "cisimler sayesinde varlığını ayakta tutanlar" der ve bu arazları "cisimlerin renkleri, oluşumlarındaki biçimleri ve diğer sıfatları" şeklinde örneklendirir. O'nun, "âlemin sonlu olduğunu" ispata kalkışırken, evvelâ âlemi oluşturan şeyleri tek tek sayarak bu şeylerin "sonluluğunu" ispat etmesi tavrından bizler, O'nun "âlem" ve "âlemi oluşturan parçaları" hakkındaki görüşünü de dolaylı olarak anlamaktayız. Nitekim O bu konuda âlemde var olan ve âlemi oluşturan şeyleri şöyle ifade eder : "...müştâhede ettiklerimiz... duyu organlarımıza ulaşanlar... herhangi bir şekil ile belirgin olmadığından veya nasıl olduğunu farz etmemizin imkân-dışılığından dolayı duyu kaynaklarımızdan gizli kalanlar... aklımızla cismin bu boyutta değil de şu boyutta olmasının imkânsız olamayacağına hükmedilenler... aklın, hareketli olamayacağına hükmettikleri şeyler... aklın, hareketsiz olamayacağına hükmettikleri şeyler... düşmesi uzak ihtimal dahilinde olmayan yükselme eğilimdekiler... yörüngesinden uzak bir yerde dönmesi uzak ihtimal olmayan bir çerçeve yörüngede dönenler... başka şekle döndürülmeleri mümkün olup da var-oldukları şekil üzere tertip edilen gök cisimleri..." ⁴⁷ Görüldüğü

⁴⁵ Bağdâdî, a.g.e. 24.

⁴⁶ Mutezile'den özellikle Nazzam, atomculuğu reddetmiş ve cismin sonsuza bölünebileceğini iddia etmiştir. Daha geniş mukayese ve bilgi için Bkz.,Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, tash., Helmut Ritter, 1980, 301-321 ; el-Hayyât, Ebu'l- Huseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-Intisâr ve'r-Red âlâ İbn-i Râvendî el-Mulhid*, tah., A. N. Nader, Beyrut, 1957, 32-33 ; Ebu Muhammed Ali b. Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Byrut, 1317, V, 666, 69 ; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, çev., Ethem Ruhi Fiğlalı, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, 95-96 ; Triton, A., S., *Kelam*, çev., Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983, 82-108 ; Wolfson, a.g.e., 379-395, 357. Hatta, Mutezile içerisinde Nazzâm'ın dışında Câhız (ö. 255/869) ve Hayyât'ın (ö. 300/913) da bölünemeyen cüzü reddettiği de söylenmektedir. bk. Ebû Zeyd, Münâ Ahmed, *et-Tasavvurü z-Zerrî fî'l-Fikrî'l-Felsefiyyî'l-İslâmî*, Beyrut; el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1994, 16, Koloğlu, Orhan Ş, "İbn Hazm'in Atomculuğu Reddi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XVI, sayı: 2, 2007, 3-4.

⁴⁷ el-Cuveynî, *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11.

üzere el-Cuveynî burada âlemde var-olan şeyleri cevher ve arazlarına göre kendine has bir üslupla kategorize etmeğe çalışmıştır.

Öte yandan F. **Râzî**'nin konu ile ilgili tespitine değinmekte de fayda mülâhaza etmekteyiz. Zira O'nun müfessirliğinin yanında, felsefeyi iyi bilen muhakkik bir kelâmcı olması, felsefî mahiyette olan ontoloji konusuna yaklaşımı açısından önem arz etmektedir. O, daha Fatıha suresinin ilk ayetinde **âlem** ile ilgili olarak şu hususlara parmak basmaktadır. "...*Âlem, Allah'tan başka her varlıktır. Bu kısmı âlem diye isimlendirmenin sebebi, Allah'tan başka her şeyin varlığının, Allah'ın varlığına delâlet etmiş olmasıdır. İşte bundan ötürü, Allah'tan başka her varlık, âlem diye adlandırılmıştır. Allah'tan başka her şey, ya uzayda yer tutandır, ya uzayda yer tutanın bir sıfatıdır veya bu ikisinin de sıfatı değildir.....*"⁴⁸

Râzî, yine Bakara suresinde "*âlemden olmanın şartı, mevcut olmaktır, yokken bir şey mevcut olamaz, o halde yok olan bir şey âlemden olmaz.*"⁴⁹ demek suretiyle de, yukarda saydığı bütün şeylerin ontolojik olarak var olduğunun, yok olarak kabul edilemeyeceğinin altını çizmektedir.

Sünni kelâm sisteminde önceki ve sonraki kelâmcıların anlayışlarında var olan diğer farklılıklar gibi, ontoloji konusunda da (varlık ve buna bağlı olarak yokluk anlayışlarında), farklılık bulunmakta ve "ontolojik düzlemde varlıkların kategorize edilişi" hususunda çok ciddi farklar ve açılımlar bulunmaktadır. Nitekim önceki kelâmcılarda, varlıkların kategorize edilmesi oldukça sade ve sathi olmasına karşılık sonraki muhakkik kelâmcılarda kategorik tasnif oldukça karmaşık ve derindir. Bu da, sonraki muhakkik kelâmcıların, önemli ölçüde felsefî epistemoloji ve ontolojinin tesiri altında kalarak varlık kavramını farklı şekilde ele almalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü önceki kelâmcıların, felsefî telakkilerden uzak bir şekilde varlığı dışardan görüldüğü şekliyle (*vücûd-i 'aynîsi veya vücûd-i hâricîsi ile*) ele almalarına karşın, sonraki kelâmcılar, Yunan felsefesinin ve Aristo mantığının ontolojik yargı ve sınıflandırmalarının etkisiyle varlığı zihinde tasarlanan ve algılanan biçimiyle (*vücûd-i zihnî, vücûd-i zillî veya vücûd-i tasavvurî ile*) de ele alıp incelemişlerdir.

Mesela ilk dönem kelâmcılarından (mütekaddimîn-i kelâmiyye) **İmam Mâturîdî** (333 / 944), ünlü eseri *Kitabu't-Tevhidinde*, sonraki kelâmcıların tasnifine benzer sistematik hiçbir tasnife değinmemiştir. Çünkü O, adı geçen eserde gerek kelâmın epistemolojisinin sınırlarını çizdiği konularda, gerekse hasmı olan zamanının

⁴⁸ er-Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, I, 318.

⁴⁹ er-Râzî, *Mefâtihi'l-Ğayb*, II, 491.

dehrîlerine, düalistlerine karşı (Mecûsîler deysanîler, merkayûnîler v.s. gibi) eşyanın varlığını, onun sonradan yaratılmışlığını (hadis) ve sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcısının (muhdîs) olması gerekliliğini ispat hususunda ele aldığı ontolojik konularda sadece, “küçük âlem” olan *insandan* ⁵⁰ **âlemin** parçalardan meydana gelmişliğinden, ⁵¹ **tabiatın** canlı ve cansız kısımlarına ayrıldığından ⁵² ve **cevher** ile **arazdan** meydana geldiğinden, ⁵³ âlemin **âlem-i ulvî** (ayüstü âlem) ve **âlem-i süffî** (ayaltı âlem) den meydana geldiğinden ⁵⁴ bahseder ve **eşyanın iki kısmına** (*hacimli olan ve olmayan kısmına*) işaret eder. ⁵⁵ Hatta O, “ (*müşahede edilen bu*) **âlemin fenâya maruz kalmak için değil süreklilik arz etmek için yaratıldığı**” nı ⁵⁶ ifade ederek, *fenâya maruz kalacağı* kesin olan bu **âlemden sonra süreklilik arz eden** öteki dünyayı da bu âlemin devamı niteliğinde bir diğer **âlem** olarak algılamaktadır. Mâtürîdî aynı tavrını, ünlü eseri **Te’vilâtu Ehlîs-Sünne**'de de sergiler ve Fatıha suresinin 1.âyetinde **Âlem** kelimesini açıklarken âlemi ontolojik düzlemde kategorize etmeye ihtiyaç duymaz.⁵⁷

Fakat, İslam düşünce sisteminde **Mâtürîdî** ve **Eş'arî**'den sonra **Gazzâlî**'ye kadar devam eden ilk dönem kelâmcılarında, felsefe ve mantık ilimleri ağırlığını iyiden iyiye hissettirdiği için varlık konusu gittikçe hızlanan bir ivme ile felsefileştirilmeye ve bu anlayışla kategorize edilmeye çalışılmıştır. İlk devirlerde oldukça basit ve sathi olan bu “kategorize” işlemi, ilerleyen devirlerde ilk dönem kelâmcılar eliyle çok daha detaylı bir şekle büründürülmüş ve varlık bahisleri tamamen kelâmî muhtevadan felsefî muhtevaya dönüştürülmüştür. Öyle ki, kelâm dilinde kendilerine “Muhakkıkûn” denilen bu dönem kelâmcıları, diğer **kelâm problemleri** gibi **varlık probleminde** daha araştırmacı, meselenin aslını, gerçeğini, temelinden sorgulayıcı bir anlayışla yaklaşmışlar ve bu problemlere sadece akait disiplininin sunduğu verilerle değil, aynı zamanda ontolojik düzlemde, tıpkı bir

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 5.

⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 12.

⁵² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 17, 142.

⁵³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 142.

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25, 96. Benzer bir tasnif için Bkz., el-Bâkillânî, Ebu bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Tevhîd fî r-Reddî'l-Mulhidetî'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, tahk., Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Matbaatu Lücteni't-Te'lif, Kahire, 1947, 44.

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 40.

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4-5.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlîs-Sünne*, tahk., Mecdî Bâ Sellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 360.

filozofun değerlendirdiği ve boyutlandığı biçimde, felsefi mantalite ve delillerle ele alıp sınıflayarak sonuca ulaşmaya çalışmışlardır.

Mesela, **Sünnî Eş'arî kelâmını** aklî ve ilmî delillerle temellendirmeye çalışan ⁵⁸ **Bâkillânî** (403/1013), yazmış olduğu eserlerde varlık konusunu incelerken iki önemli şeyi gerçekleştirmiştir. 1-Sünnî kelâmın inceleme sahası içine "bilinenler" (malûmât) in yanında "yok" (ma'dûm) u da kazandırarak ⁵⁹ varlık konusunun sınırlarını **mevcûttan ma'dûma** doğru genişletmiş, böylece kelâmın konuları içine sadece **mevcûd** olanlar değil, ma'dûm olup ta bilinme şarından olanları (diğer bir ifade ile insan bilgisi içine dahil olabilenleri) da katmıştır. 2-Bundan ayrı olarak kelâm literatürüne de yeni kavramlar kazandırmaya başlamıştır. Mesela bunlardan en önemlileri **cevher-i fert** veya **cevher-i münferit** (izole atom) kavramıdır. ⁶⁰ Halbuki bu kavram daha önceleri sadece "cevher" olarak isimlendirilmiştir.⁶¹ Aslında bu kavram, kadim Yunan Felsefesinin, varlık konusunda kelâma olan etkisini göstermekte, **kelâmda atomculuk fikrinin** yavaş yavaş geliştiğine işaret etmektedir ⁶². Şu halde **Bâkillânî**, bütün mümkün varlıkları üç kategoriye ayırır : **Cisim, izole atom** (cevher-i fert veya cevher-i münferit), cisimlerde ve atomlarda bulunan **araz**. **Bâkillânî**, daha sonra da, cismi kendi altında kategorize ederek, bazı cisimlerin **birleşik cisimler** (müellef veya mürekkeb), bazı cisimlerin ise **birleşik olmayan cisimler** (basit veya gayr-ı mürekkeb) olduğuna ⁶³ dikkatleri çekmiş, böylece bu taksimatla O, kelâmı bir adım daha felsefeye yaklaştırmaya çalışmıştır.

Bâkillânî'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden ve o devre kadar kelâmın çok önemli kilometre taşlarından biri olarak kabul edilen "in'ikâs-ı edille" ⁶⁴ ilkesini reddeden **el-Cuveynî** de ⁶⁵, ontoloji konusunda açılımlar meydana getirmiştir. Nitekim **el-Cuveynî**, daha önceliklerin yaptığı gibi, cismi direkt olarak "bileşik olan ve birleşik olmayan" şeklinde ikiye ayırmanın yerine, önce, cevheri **hacme sahip olup**

⁵⁸ et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 13.

⁵⁹ el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 40.

⁶⁰ el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 41

⁶¹ Aslında Bakillânî'ye gelinceye kadar atomculuk fikrinin geliştiği ve tartışıldığı söylenebilir ama, **cevher-i fert** veya **cevher-i münferit** ifadeleri, kavram olarak sünnî kelimcilerin eserlerine henüz girmemişti. Konu ile ilgili olarak Bakillânî'ye kadar olan sünnî kelimcilerin eserleri iyice tetkik edilirse buna gayet açık bir şekilde rastlanabilir.

⁶² Wolfson, a.g.e. 357-361 ; Ayrıca bu konu ile ilgili müstakil bir makale bulunmaktadır. Bkz., Karadağ, Cağfer, "Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, II / 1 (2004), 57-72.

⁶³ el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 41 ; et-*İnsâf*, M. Zahid el-Kevserî neşri, Kahire, 1963, 15.

⁶⁴ Kelâmda "delilin batıl oluşundan delil getirilen şeyin batıl olması gerektiği" ilkesi.

⁶⁵ Bkz., İzmiri İsmail Hakkı, *Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sa : IX, 15 ; Ayrıca Bkz., Süleyman Uludağ, *Kelâm İlimi ve İslam Akâidi* (Şerhu'l-akâid), Dergâh yayınları, İstanbul, 1991, 57.

olmamasına, bir başka formülle **uzayda yer tutup tutmamasına**, yahut da **araz kabul edip etmemesine** göre kategorize etmiş, daha sonra cismi, buna göre “bileşik olan ve birleşik olmayan” şeklinde ikiye ayırmıştır. ⁶⁶ Böylece onun bu açılımıyla Kelâm İlmi, yeni bir bakış açısı kazanmıştır.

Burada hemen şunu vurgulamak gerekir ki, el-Bâkillânî ve **el-Cuveynî** ile aynı çağlarda, hatta onlardan biraz da sonra yaşamış olan bir başka Mâtürîdî imâmı **Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî**, (493 / 1099), kelama bu konuda fazla katkıda bulunamamış ve açılım getirememiştir. ⁶⁷

Sünnî Mâtürîdî kelâm ekolünün en tanınmış simalardan olan **Ebû Mu'în en-Nesefî** (508/1114), Mâtürîdî gelenekte varlık konusunda en sistematik tasnif yapan bir isimdir. O, **Tabsiratü'l-Edille** isimli meşhur eserinde, *kelâmcıların çoğunluğunun, varlıkları dış âlemde (a'yânda) var oluşlarına göre cevher, cisim, araz şeklinde üçe ayırdığını*⁶⁸ söyler sonra, kendisi varlıkları akıl planında **vâcip** (zorunlu), **câiz** (mümkün), **mümteni** (imkansız) kısımlarına ayırır.⁶⁹ Ayrıca **Nesefî**, âlemi, **cevher**, **cisim**, **araz** şeklinde kısımlara ayırma mantığının Mâtürîdî tarafından ayıplandığını, böyle bir taksimin yanlış bir taksim olduğunu, çünkü **cismin** zaten **cevher** olduğunu ve cevherlerin birleşiminden meydana geldiğini ⁷⁰ Mâtürîdî'den aktarır ve bu çeşit bölmeye kendinin de katılmadığını söyler. **Nesefî**,ye göre **âlem**, **ayan** ve **arazdan** meydana gelmiştir ve âlemin, bunun ötesinde parçaları bulunmamaktadır.⁷¹

Nesefî'nin düşüncesinde âlem şu şekilde kategorize edilir :

ÂLEM / MEVCÛD / A'YÂN:

1. ARAZ : Kalıcılıkları olmayan, bir başka ifade ile, kendi kendine varlığını devam ettirmesi imkansız olan, varlığı (yer tutması) başkasının varlığına (yer tutmasına) bağlı olan şey,
2. AYN : Kalıcılıkları olan, kendi kendine varlığını devam ettiren, varlığı başkasının varlığına bağlı olmayan şey

2.1. Bileşik Olmayan : Kelâmcılar buna cevher derler.

⁶⁶ Konu ile ilgili olarak Bkz., el-Cuveynî, *Luma'*, 174 ; *Kitâbu'l-İrşâd*, 17 ; *Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 11.

⁶⁷ Daha geniş bilgi için Bkz., el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulü'd-Dîn* (Ehl-i Sünnet Akaidi), çev., Şerafettin Gölcük, Kayahan Yay., İstanbul, 1988, 16-17.

⁶⁸ en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 62.

⁶⁹ en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 83.

⁷⁰ en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 62.

⁷¹ en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 82, 150 ; II, 265.

2.2. Bileşik olan : Kelâmcılar buna da cisim derler.⁷²

Hatta O, **Ru'yetullah** konusunda, varlığın “görülür” olmasının onun olmazsa olmaz şartı olmadığını ispat etmeye çalışırken, “görülebilir varlık / mer'î vücûd” dan ⁷³ ve “görülmeyen varolanlar / görülmeyen mevcûdât” dan ⁷⁴ bahseder ve bu noktada bir başka varlık kategorisinin varlığına da böylece işaret eder.

Ebû Mu'în en-Nesefî'den başka, Mâturîdî geleneğinin önemli simalarından olan **Nureddîn es-Sâbûnî** (580/1184), **Ebu'l-Berekât en-Nesefî**, **Kemal İbn-i Hümâm** (861 / 1457), **Kemalettin el-Beyâzî** (1098/1687), gibi zevât da, hemen hemen **Ebû Mu'în en-Nesefî**'nin yolunu takip etmiş, varlığı detaylı kategoriye tabi tutmamışlardır.⁷⁵

Fakat Sünni kelâmcılar arasında, **Abdulkâhir Bağdâdî**'nin yaklaşım tarzı çok ilginçtir. Çünkü O, İlk devir kelâmcılarından (Mütekadimîn-i Kelâmiyye) olmasına rağmen, varlığı kategorize etme hususunda farklı bir yaklaşım tarzı sergilemektedir. Şöyle ki :

ÂLEM :

1. MÜFRED :

1.1. Özünde Bileşik Olmayan (Müfred fî Zâtihî / Zâtında Müfred) : Bunlar bölünmeyi kabul etmezler. Çünkü bunların özü tek parça (atom) dan ibarettirler. Zâtında Müfred olanlar iki kısımdırlar :

1.1.1. Tek Cevher (Cevher-i Vâhid) : Bu, özü tek olan (tek bir atomdan ibaret olan) birimdir. Diğer kelâmcılar gibi **Bağdâdî** de buna, bölünmeyen en son cüz (cüz'ü lâ-yetecezzâ) demektedir. Nitekim, âleme ait cisimlerden her bir cisim, en son bölünemeyecek bir parçaya kadar sonlu olarak bölünür. **Bağdâdî**'nin burada söylemeye çalıştığı şey, maddeyi oluşturan atomdur. Günümüzde buna çekirdek denilebilir.

⁷² en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 64, 148, 150.

⁷³ en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 544.

⁷⁴ en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 545.

⁷⁵ Konu ile ilgili araştırma yapmak isteyenlere şu yerler tavsiye edilebilir: es-Sâbûnî, Nüreddîn, Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye*, (Mâturîdiyye Akâidi), çev., Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. baskı, 61-63 ; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-İtimad fi'l-İtikad*, 15-16 ; el-Beyâzî, Kemaleddin Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, tahk., Yusuf Abdurrezzak, Dâru'l-Küttâbî'l-İslâmî, Mısır, 1949, 82-94 ; İbn-i Hümâm, Kemal, *el-Müsâyere fi İlmî'l-Kelâm*, Matbaatu'l-Mahmûdiyye, 1. bsm., 6-8.

1.1.2.Kendi özünde Bölünmeyen Araz : Bu, tek bir yere muhtaç olan tek bir şeydir. Bu, kendi özünde parçalanma kabul etmeyen her arazdır.

1.2.Cinsinde Bileşik Olmayan (Cinsinde Müfred / Müfred fi Cinsihi) : Bunlar, özü tek atomdan ibaret olmayan, ancak tek cinsten atomlardan meydana gelen bileşiklerdir. Dolayısıyla bunlar, atomların aynı cinsten olması bakımından tek, fakat çok sayıda aynı cins atomlardan meydana gelmesi bakımından bileşiklerdir. **Bağdâdî**'ye göre bunlar da cevherlerdir. Cevherlerin şekilleri, durumları, görünüşleri, kendilerinde bulunan farklı arazlardan dolayı değişik gibi görünseler de, aslında onlar da tek bir cinstir.⁷⁶ Kanaatimize göre, **Bağdâdî**'nin, **cinsinde müfred** olanla **zâtında müfred** olan arasında yapmaya çalıştığı ayırım şudur : Cinsinde müfred olan, maddeyi oluşturan atomun kendisi değil, bu atomların oluşturmuş olduğu demir madenin (demir cevherini) kendisidir. Mesela demir atomu ile demir madeni (cevheri) gibi. Çünkü demir atomunun kendisi, zâtında müfred, demir cevheri ise cinsinde müfreddir. Demir cevheri cinsinde müfred olduğu için farklı görünümlere sahip olabilmektedir. Ama zâtında müfred olan demir atomu ise böyle değildir.

2. MÜREKKEB :

2.1.Mürekkebe Cisimler :

2.1.1..Artmayan, Gelişmeyen Mürekkebe Cisimler : **Bağdâdî**'ye göre bunlar gökler ve yıldızlardır. Çünkü, Allah'ın yarattığı günden günümüze kadar, bunların miktarlarında ne artma ve ne de eksilme olmuştur. **Bağdâdî**, söz "artma-eksilme" noktasına gelmişken ilginç bir bilgi sunmakta ve Ay'ın ışığının artıp azaldığından bahsetmektedir. O'na göre bu artış ve eksiliş Ay'ın ışığında olsa da, kendisinde olmamaktadır.

2.1.2..Artıp Gelişen ve Noksanlaşan Mürekkebe Cisimler : **Bağdâdî**'nin anlattıklarından anlaşıldığına göre bunlar en temelde ikiye ayrılmaktadırlar :

2.1.2.1.Kendini oluşturan parçaları **tek bir cinsten olanlar**. Mesela Sütün cüzleri gibi

⁷⁶ Bağdâdî, a.g.e. 35.

2.1.2.2.Kendini oluşturan parçaları **farklı cinsten olanlar**. Bunlarda bulunan arazlar farklılaşma arz ettiğinden dolayı, farklı cinslerden oluşmuşlardır. **Bağdâdî**'ye göre bunlar da adet üzere iki kısımdır :

2.1.2.2.1.Bitkiler. Bunlar da gövdeli ve gövdesiz olmaları durumuna göre ikiye ayrılırlar:

2.1.2.2.1.1.Gövdeliler. Mesela ağaçlar bu kısımda yer alırlar.

2.1.2.2.1.2.Gövdesizler. Mesela otlar bu kısımda yer alırlar.

2.1.2.2.2.Hayvanlar⁷⁷ : Bunlar da **Bağdâdî**'nin anlayışına göre iki kısımdır :

2.1.2.2.2.1.Gelenekel tasnife göre duyularla algılananlar : **Bağdâdî**'nin bize anlattıklarından anlaşıldığına göre bunlar, **yaratılış şekillerine ve meydana geliş biçimlerine** göre kendi aralarında temelde iki kategoriye ayrılmaktadırlar.

2.1.2.2.2.1.1. Yaratılış şekillerine göre :

2.1.2.2.2.1.1.1.Yürüyenler : Tek ayağı, iki ayağı veya dört ayağı üzerine yürüyenler

2.1.2.2.2.1.1.2.Uçanlar : İki kanadıyla veya daha fazla kanatla uçanlar

2.1.2.2.2.1.1.3.Suya dalanlar

2.1.2.2.2.1.1.4.Karınları üzerine sürünerek yürüyenler : Yılan, böcek gibi.

2.1.2.2.2.1.2. Meydana geliş biçimlerine göre :

1.1.2.2.2.1.2.1.Üreme yoluyla meydana gelmeyenler : Bunlar kendi cinslerinden olan anne ve babadan meydana gelmezler. Mesela elma, peynir sirke kurdu veya mantar

⁷⁷ Bağdâdî'nin anlattıklarına bakılırsa, kitabın metninde yer alan "hayavân" ifadesinden kastedilen ne "canlılar", ne "insanlar" ve ne de "hayvanlar" dır. Çünkü burada, "hayvanlar" kategorisi içinde melekler, cinler ve şeytanlar da zikredilmektedir. Buna göre, metinde yer alan "hayvanlar" ifadesini en iyi karşılayabilecek olan çeviri belki de "bitkisel özellik taşımayanlar" olacaktır. Nitekim birinci kategoride "bitkisel özellik taşıyanlar" anlatılmaya çalışılmıştır. Bu iddiamızı Taftâzânî de şu şekilde desteklemektedir : " *Nebât, hayvan olmadığı gibi hayy (canlı) da değildir. Çünkü, hayat, duyguyu (hissi) ve istemsel (irâdî) hareketi gerektirir.* " Bkz., et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsıd*, III, 263-264.

bitkisinin boşluğunda meydana gelen canlılar, kiremit ve saman altında oluşan akrepler, çamurdan meydana gelen çamur faresi (veya köstebek) gibi.

2.1.2.2.2..1.2.2.Üreme yoluyla meydana gelenler :

2.1.2.2.2..1.2.2.1.Doğumla meydana gelenler :

2.1.2.2.2..1.2.2.1.1.Kendi cinsinden doğanlar : İnsan, at, eşek gibi çoğu hayvanlar.

2.1.2.2.2..1.2.2.1.2.Farklı cinsten doğanlar. At ile eşekten doğan katır, kurtla dişi sırtlandan doğan **sim'** ismindeki melez hayvan⁷⁸ veya **assân** denilen melez hayvan, Türk ve Arap cinsi devenin birleşiminden meydana gelen ve adına **buhfî** denilen melez deve⁷⁹ güvercin ile kumrudan doğan ve adına **râ'inî** denilen⁸⁰ melez kuş gibi.

2.1.2.2.2..1.2.2.2.Yumurtadan çıkanlar

2.1.2.2.2.2.. Normalde duyularla algılanamayanlar : **Bağdâdî**'ye göre bunlar dört grupta toplanırlar : **A- Melâikeler**, **B- gözlerinin akı karasından çok olan ve güzellikleri tarif ve tavsif edilemeyecek derecede güzel olan cennet kızları** (hur-i in), **C- cinler**, **D- şeytanlar**⁸¹

2.2.Arazlar : **Bağdâdî**, arazlara ilişkin tanımlamada bulunurken bazı özelliklerden bahseder ve onların birleşik yapıda olmadıklarını, bir şeye temasının veya bir yere geçişinin olmadığını söyler ve bizlere otuz tür araz ifade eder. O bunları oluşlar (ekvân)⁸², renkler⁸³, sıcaklık-soğukluk-yaşlık-kuruluk⁸⁴, kokular, tatlar⁸⁵,

⁷⁸ Bu hayvan çok kuvvetli işittiği için Arapça'da çok kuvvetli işiten anlamında sim' denilir.

⁷⁹ Bu melezleştirme uygulaması ilk olarak Buhtunnasr tarafından uygulandığı için bu tür melez deveye **buhfî** denmiştir.

⁸⁰ Güneş çarpmış gibi saçma sapan sesler çıkardığı için Arapça'da buna **râ'inî** denmiştir.

⁸¹ Bağdâdî, a.g.e.38-40.

⁸² Bağdâdî'ye göre cevherler mutlaka oluşlardan biri ile bulunurlar. Oluşların başında hareket, sükun birleşme ve ayrışma gelmektedir.

⁸³ Bağdâdî'nin tercih ettiği görüşe göre, her ne kadar bizler Allah Teâlâ'nın yarattığı bazı renklerin isimlerini bilmesek de, sınırsız sayıda farklı renkler bulunmaktadır.

⁸⁴ Bağdâdî'ye göre, bu dört türün de kendi arasında cinsleri vardır. Mesela, Güneş'in sıcaklığı ile ateşin sıcaklığı, yağın yaşlığı ile suyun yaşlığı aynı değildir.

sesler ⁸⁶, beka (devamlılık, dâim ve sâbit olma, ebedîlik hali) ⁸⁷, hayat ⁸⁸, ölüm ⁸⁹, ilim ⁹⁰, cehalet ⁹¹, nazar (zihinde canlandırma, tasarım, düşünme), şekk (bir şeyin varlığı ile yokluğu arasında tereddüt etmek), sehv (yanıltı, yanılma) ⁹², kudret ⁹³, acz (güçsüzlük), irâde (istek) ⁹⁴, işitme, duyma⁹⁵, sağırlık, (duymama), görme⁹⁶, körlük (görmeme), konuşma ⁹⁷, hâtır (zihin, düşünme yetisi), elem (acı hissi), lezzet (haz duygusu) ⁹⁸, fikir ⁹⁹, itikâd ¹⁰⁰ şeklinde sıralar.¹⁰¹

Görüldüğü üzere **Bağdâdî**, selefî olan önceki kelâmcılarda bulunmayan bu detaylı, ama muhtevası farklı tasnif biçimi ile ilk dönem (mütekaddimîn) kelâmından son dönem (müteahhirîn) kelâmına geçiş zeminini hazırlamakta ve varlıkları kategorize etme hususunda daha sistematik davranış biçimi sergilemektedir. Ama O'nun, varlıkları, başlangıç itibariyle kadim ve muhdes sınıflamasına tabi tutmayışı, selefî olan kelâmcılara göre önemli bir ihmal veya eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Gazzâlî'nin Varlık Felsefesi

Bu hususta, ilk dönem kelâm sistemine son verip son dönem kelâmının kurucusu kabul edilen¹⁰² **Gazzâlî'nin** varlık felsefesi çok ilginçtir. Zira O, bazı

⁸⁵ Bağdâdî, tatların sayısında da ihtilaf bulunduğunu ve insanların, "sınırsız sayıda kokunun varlığına kanaat getirdiklerini" ifade eder.

⁸⁶ Bağdâdî'ye göre, sesin cinsi sözün (kelâm) cinsinden farklıdır ve çok çeşitleri mevcuttur. Mesela gök gürültüsünün sesi, diğer seslerden farklıdır.

⁸⁷ Diğer ehli sünnet kelâmcıları gibi Bağdâdî de bekâyı "cevherde, var olduğu andan başlayarak, varsayılan ikinci bir zamanda mevcudiyeti devam ede gelen bir araz" şeklinde tarif etmektedir. Dolayısıyla Bağdâdî bu tarifinde, tasarlanan ikinci bir zamana nispet edilmesi itibariyle bekânın ikinci zamandaki hakikat ve mahiyetinin var olduğunu söylemektedir.

⁸⁸ Bağdâdî'ye göre hayat sıfatı, kudret, ilim irade, ve ruhtan farklıdır.

⁸⁹ Bağdâdî'ye göre ölüm hayatın zıttı olduğu kadar "cansızlık" (cemâdîlik) vasfının da zıddıdır.

⁹⁰ Bağdâdî, kaderiyenin iddialarının aksine ilim ile itikadın aynı şeyler olmadığını, iki kavramın farklılık arz ettiğini söyler. Çünkü O'na göre ilim, sağlamlığı ve yakînlığı açısından, itikat ve itikadın fiildeki tesirinden ayrı bir mânâdır. Ayrıca yine O'na göre her âlim, mu'tekid (itikâd eden, inanan) dır denilemez. Çünkü Allah âlimdir, ama mu'tekid değildir. Öyle ise itikat kelimesi her yerde ilim kelimesinin ifade ettiği anlamı üstlenememektedir.

⁹¹ Bağdâdî, yine aynı nedenlerden ötürü, cehaletin itikâdın yokluğu olamayacağını vurgulamaya çalışır.

⁹² Bağdâdî'ye göre uyku da bu cinstendir. Çünkü o genel bir sehivdir.

⁹³ Bağdâdî, kudretin, hayat ve sıhatten farklı olduğunu söyler.

⁹⁴ Bağdâdî'ye göre, kerâhiyyet (isteksizlik) de bu cinstendir. Çünkü, bir şeyin varlığını isteme hali, yokluğunu istememe halidir.

⁹⁵ Bağdâdî'ye göre işitme, işitilen şeyi idrak etmedir, bilme değildir.

⁹⁶ Bağdâdî'ye göre, görme, görülen şeyi bilme değildir.

⁹⁷ Bağdâdî'ye göre konuşma, sestten farklı bir şeydir.

⁹⁸ Bağdâdî'ye göre bu duygu, rahatlıktan ve arzuya kavuşmadan farklıdır.

⁹⁹ Bağdâdî'ye göre hatırlamadan sonra meydana gelen düşüncedir.

¹⁰⁰ İster bozuk olsun ister sağlam olsun, her türlü inanç itikattır.. Bağdâdî'ye göre itikât, bilgi ve bilgisizlikten farklı şeydir.

¹⁰¹ Bağdâdî, a.g.e.40-45.

¹⁰² Uludağ, *Kelâm Dersleri*, 124, 125.

eselerinde, mütekaddimîn kelâmcılarının yaptığı varlık tasnifine yer verirken¹⁰³, bazı kelâm problemlerini ele alıp incelediği **Faysalu't-Tefrika** isimli eserinde ise farklı bir anlayış sergilemektedir. Nitekim adı geçen kitapta **Gazzâlî**, *yorumu zor bir takım hadislerin daha doğru anlaşılmasına* ışık tutacak yardımcı bir veri sunma hususunda, varlık mertebelerini değişik bir kategorizasyonuna tabi tutmuş ve ilginç bir varlık felsefesi geliştirerek, varlığı **zâtî varlık**, **hissî varlık**, **hayâlî varlık**, **aklî varlık**, **şibhî varlık** (varlığımsı) şeklinde beş ayrı mertebeye ayırmıştır. ¹⁰⁴ Bu tasnife bakıldığında, O'nun varlığa yüklediği anlam, o devire kadar sürdürülen Sünni kelâm çizgisi üzerinde çok değişik boyut kazanmaktadır. Zira O, **aklî varlığı** kabul etmekle mütekaddimîn kelâmcılarından ayrılarak, kendisine karşı mücadele verdiği felsefeye, ontoloji konusunda yaklaşmakta, böylece, kendinden sonra gelecek olan muhakkik kelâmcıların takip ettiği felsefî kelâm sisteminin temellerini atmış olmaktadır. Şimdi bu varlık mertebelerini sırayla görelim

1. ZÂTÎ VARLIK : **Gazzâlî**'ye göre zâtî varlık, hakiki reel varlık olup varlığın bizaatihi kendisidir. Çünkü o, duygusal ve aklî alanın dışında, dış dünyada özülle var olan varlıktır. Bu varlık türü, herkes tarafından o kadar çok net ve iyi şekilde bilinmektedir ki, insanların çoğu "varlık" denildiğinde bundan başka bir anlam anlamazlar. **Gazzâlî**'nin tam bu noktada, **duygu ve aklın, zâtî varlıktan bir suret olarak onu kopyaladığı ve bu şekilde eşyayı idrâk ettiğine** parmak basması, günümüze göre biyolojik zihinsel faaliyetlere dair çok daha az bilimsel veriye sahip olan o devirde, çok ilginç bir bilgi gibi gözükmektedir. **Gazzâlî**, zâtî varlığa örnek olarak yer, gök, hayvan, bitki gibi şeyleri örnek verir ve bu varlık türünün herkes tarafından çok net bilinen apaçık şeyler olduğunu vurgulamaya çalışır. ¹⁰⁵

2. HİSSÎ VARLIK : **Gazzâlî**'ye göre bu kategorideki varlık, duyularla "var gibi" algılanan duyumsal varlıktır. Dolayısıyla hissî varlık, sadece duyularda var olan varlıktır. Bu tür varlıklar, gözün görme gücünde, bir şey, cisimle benzeşerek veya daha açık bir ifade ile, şekil ve surete girerek herhangi bir yere şekil ve mahiyetinin aksetmesi yoluyla, göze var gibi görülen (temessül eden) hissî varlıklardır. Mesela, hasta bir kimsenin uyanıkken ----asında hissînin dışında dış âlemde gerçek bir varlığı

¹⁰³ el-Gazâlî, *el-İktisâd*, 19, 64 ; *Ravzatu't-Tâlibîn ve 'Umdetüs-Sâlikîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, 44 ; *Kavâidü'l-İ'tikâd*, Âlemü'l-Kütüp, Beyrut, 1985, 153-162.

¹⁰⁴ Konuyla alakalı olarak Prof. Dr. Mehmet Görmez'in, "Gazâlî Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması Ve Yorumlanması" isimli makalesi bulunmaktadır. Bkz., *Ankara, Ü.İ.F.D. XXXIX*, 357-368.

¹⁰⁵ el-Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zındıka*, tahk., Süleyman Dünya, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır, 1961, 176.

olmadığı halde--- sanki hissin dışında gerçek varlığı olan bir varlığı bizzat göz ile görüyormuş gibi gördüğü bazı şekil ve suretler bu kısma giren varlıklardır. Ayrıca Peygamber ve velilerin uyanık ve sıhhatli iken vahiy ve ilhama mazhar olma esnasında gördüğü meleklerin cevherine benzeşen güzel şekiller de bu tür varlıklar kategorisindedirler. **Gazzâlî**'ye göre hissî varlığın zâfî varlıktan farkı şudur. **Zâfî varlık**, idrak eden hiçbir varlık olmasa da , onun varlığı vardır. Ama **hissî varlık**, idrak eden kişinin idrakinin dışında hiçbir varlığı bulunmamaktadır.

Gazzâlî'nin bu tür varlığa verdiği ilk örnek Meryem suresinde anlatılan **Hz. Cebrâil**'in **Hz. Meryem**'e görünüş kıssasıdır: “O (Cebrail), *O'na* (Meryem'e) *normal bir insan şeklinde göründü* (temessele).”¹⁰⁶ **Gazzâlî**'ye göre, burada Hz. Cebrâil'in bizzat kendi mahiyetine ait varlığı, dışsal dünyada zâtıyla var olup insan şekline dönüşmemiş, aksine, meleğin cevherine ait mahiyet **Hz. Meryem**'in görme duyusuna aksetmiş (temessül), diğer bir ifadeyle meleğin mahiyeti, insan denilen şekilsel cisme sadece algısal duyuda benzeşerek, var gibi gözükümüştür.¹⁰⁷ Hatta **Gazzâlî**, problemi daha da netleştirmek için ikinci bir örneğe dahi ihtiyaç duymuş ve ateş daresini örnek vermiştir. Ateş daresi, aslen tek bir nokta olduğu halde düz bir hat üzerinde veya yuvarlak bir dairede hızlı bir şekilde hareket ettirildiğinde, sanki hattın tümü veya dairenin tümü kesiksiz bir hat veya daire imiş gibi insanın gözüne görünür. Halbuki duyuda var gibi gözükken dairemsi ateş hattının, aslında, duyularımızın dışında dış dünyada varlığı bulunmamaktadır. İşte dışarıda var gibi gözükken bu dairesel ateş yuvarlağı veya düzlemsel ateş hattı, his ile algılanan **imgesel** (hayâlî) varlıktır.¹⁰⁸

Gazzâlî, daha sonra hadislerden de bir çok örnek verir. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'in, “*Ölümün, kıyamet günü güzel bir koç şeklinde getirilip cennet ve cehennem ehline gösterilişi ve onlara bunu tanıyıp tanımadıklarını sorması*” nı

¹⁰⁶ Meryem (19) : 17.

¹⁰⁷ Faysalü't-Tefrika'yı tahkik eden Süleyman Dünya, *Gazzâlî*'nin, *Cibril'in insan şeklindeki görünümünü (temessül) hayâlî varlığa örnek olarak vermesini* hatalı bulur ve bu örneğin *meleğin aslî şeklinin bozulup bozulmaması* noktasında yanlış olduğunu söyler. O, meleğin temessülünü hayâlî varlığa örnek vermenin, meleğin kendi aslî suretinin dönüşümünü ve lağvını, dış alemde asla kendine ait bir varlığının bulunmadığını ve duyumsamanın farklılığına göre kılıktan kılığa girip sürekli farklı şekillerde algılandığını, bunun da Cibril gibi kendine ait zâfî bir varlığa sahip olan yüce bir meleğe yakışmayacağını vurgulamağa çalışır. Kanaatime göre bu değerlendirme çok yanlış bir algılayışın ürünüdür. Zira dış dünyada somut mevcut olan zâfî varlıklar bile, öyle zaman oluyor ki, algılayanın durumuna göre kendi özsel varlığının dışında farklı şekil ve biçimlerde algılanabiliyor ve bu algılamada algılanan şeyin özsel varlığında bir değişim olmuyor. Dolayısıyla burada vurgulanmak istenen şey algılanan objenin “özsel varlığı” değil, algılayan kişinin, duyumsadığı varlığı “o şekildeki algılaması”dır ve *Gazzâlî* burada hata etmemiştir.

¹⁰⁸ el-Gazzâlî, *Faysal*, 176-177.

anlatan uzunca bir hadis,¹⁰⁹ ikincisi ise, Hz. Peygamber'in "Cennet ve cehennem duvarda kendisine gösterildiği" ni ifade eden hadistir ¹¹⁰. **Gazzâlî**'ye göre burada gerek ölümün bizatihi bir koç şekline dönüşmesi ve gerekse cennet ve cehennem duvarda Peygamber'e gösterilmesi, kesinlikle her iki varlığın dışsal zâtî bir varlığa dönüşmesi değildir. Bu, olsa olsa, ölümün, cennet ve cehennem, hem Hz. Peygamber'in ve hem de ahiret ehlinin görme hislerine duyusal bir varlık şeklinde aksetmesi ve bu şekilde algılanıp tasavvur edilen şeyin, "yalnızca duylarda gerçekliği var olan varlık" olmasıdır.¹¹¹

3. HAYÂLÎ VARLIK : **Gazzâlî**'ye göre bu varlık türü, yalnızca insan beyninde var olan, fakat dış dünyada var olmayan varlıktır. Bu kategoride yer alan varlıklar, aslında duylarla bilinebilen varlıklar olmasına karşın, dış dünyada var olmadıkları için duylarla hissedilmekten uzaktırlar. İşte böyle hislerimizle algılanamayacak durumdaki varlıkların beynimizdeki **sanal suretleri**, hayâlî varlıktır.

Gazzâlî'nin burada diğer iki varlık türünden farklı olarak vurgulamak istediği şey, bu varlık türünü algılamada tamamen duyu organlarının devre dışı kaldığı ve olayın tümüyle beyinde cereyan ettiğidir. Çünkü O'na göre, insanın gözleri kapalı olsa da, istediği bir varlığı hayalinde canlandırabilir, hatta onu gözüyle görüyormuş gibi olabilir. Dolayısıyla o bu noktada, dış dünyada somut varlığı bulunmayan varlık türlerini de işaret etmiş bulunmaktadır.¹¹²

Gazzâlî'nin bu varlık türüne hadislerden verdiği örnek şudur: "Ben Yunus b. Mettâ'yı, üzerinde Katvan'da (Kûfe civarında bir yer) dokunmuş iki aba (elbise) olduğu halde telbiye ederken görür gibiyim" hadisidir.¹¹³ **Gazzâlî**'ye göre, "görüyor gibiyim" ifadesinden, Hz. Peygamber'in Mekke ile Medine arasında yürürken, çeşitli vâdî ve tepelerde görmüş olduğu Hz. Yunus'a ait "görüyor gibi" olduğu sanal surettir. Burada Hz. Peygamber, aslında Hz. Yunus'un dış dünyada gerçek varlığı bulunmadığı için, O'nu gerçekten gözü ile görmediği, sadece onları hayalinde canlandırıp hatırladığı, net bir şekilde görülmektedir.¹¹⁴

4. AKLÎ VARLIK : **Gazzâlî**'nin anlattıklarından, aklî varlığın hayâlî varlıktan daha soyut olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü O'na göre, bu kategoride yer alan varlık türünün, duyu ile algılanabilir olmaktan öte beynimizdeki **sanal sureti** bile

¹⁰⁹ el-Buhârî, *Tefsîr*, 19 ; Müslim, *Cennet*, 40, 41.

¹¹⁰ Buhârî, *Salat*, 51, , 111-112, *Mevâkîf*, 11, , 136 ; Müslim, *Fezâil*, 134, 135, 136.

¹¹¹ el-Gazâlî, *el-Faysal*, 179-180.

¹¹² el-Gazâlî, *Faysal*, 177.

¹¹³ Müslim, *İman*, 268, 269 ; İbn Mâce, *Menâsik*, 2891.

¹¹⁴ el-Gazâlî, *Faysal*, 180.

bulunmamaktadır. Çünkü aklî varlık, bir şeyin özü, esası, gerçekliği ve manası demektir. Bazı zamanlar akıl, bir şeyin dış dünyada, duyuda, hatta hayaldeki varlığına bile bakmaz. Sadece o şeyin mana ve özü itibariyle gerçekliği ne ise onu düşünür. İşte, aklın kavramaya çalıştığı bu şey, sırf aklen düşünülebilen aklî varlıktır. Mesela **el** (yed) denildiğinde, bu kavramdan anlaşılacak anlam hem elin **bilinen**, **hissedilen** ve **hayal edilen** şekli, hem de onun **gerçek mahiyetini ifade eden anlamıdır**. O anlam da **bir şeyi sımsıkı tutma ve yakalama gücüdür**. Benzer şekilde, “kâlem” denildiğinde, hangi maddeden yapılmış hangi tür olursa olsun, onun gerçek anlamda dış dünyada bir varlığının yanında, bir de onun asıl mahiyeti ve özünü teşkil eden varlığı bulunmaktadır. İşte o öz ve asıl da, ilimlerin kendisiyle yazıldığı “**aklî varlığı**”dır.¹¹⁵

Gazzâlî'ye göre, “müteşâbihât” denilen “insanın sıfatlarına benzeşen Allah Teâla'nın sıfatları” na ait manalar, aklî varlık kategorisine girmektedirler. Mesela **Allah'ın eli / yedullah** diye isimlendirilen sığata baktığımızda, bu kavramdan anlaşılacak anlam kesinlikle elin **bilinen**, **hissedilen** ve **hayal edilen** şekli değil, onun **gerçek mahiyetini ifade eden anlamıdır** ki, o da, yukarıda ifade edildiği gibi, **bir şeyi sımsıkı tutma ve yakalama gücü**, diğer bir ifadeyle “aklî varlığı”dır.¹¹⁶ Görüldüğü üzere, **Gazzâlî**'nin bu izah tarzında, “mahiyet”i ve “mana”yı varlık kategorisine sokması, hem dolaylı olarak **Mutezile**'nin **haller nazariyesini**¹¹⁷ kabul ettiği, hem de tenkit etmiş olduğu **Filozofların** ontolojik anlayışına yaklaştığı izlenimini vermektedir.

Gazzâlî'nin aklî varlık türüne hadislerden verdiği örnek, *Allah'ın Âdem'i elleriyle yarattığına*¹¹⁸, *kişi güzel bir şey yaptığı zaman onu sağ eliyle alıp kabul ettiğine*¹¹⁹, *gece kötülük yapıp gündüz tövbe ettiğinde, Allah, elini uzattığına*¹²⁰ ilişkin

¹¹⁵ el-Gazâlî, *Faysal*, 178.

¹¹⁶ el-Gazâlî, *Faysal*, 181-183.

¹¹⁷ Haller nazariyesi, başlangıçta Allah'ın sıfatları ile başlayan daha sonra ontolojik konularla alakalı olarak sıfat ve araz tartışmalarında sürdürülen teorinin adıdır. Bu teoremden, sıfatların ya da arazların ne var ne de yok oldukları, bunların birer **hal** oldukları iddia edilmektedir. İslam kelamında Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak ilk önce **Muammer b. Abbad es-Sülemî** (215/830) “mana” teoremini ortaya atmış, Muammer'den bir asır sonra gelen **Ebû Hâşim el-Cubbâî** (321/933) ise bu teroremi tenkit edip redderek “**hal**” teoremini ortaya koymuştur. Ehl-i Sünnet kelimcilerinden da **el-Bâkîllânî** ve **el-Cuveynî** bu teoremi kabul etmişlerdir. Bkz., el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 80-84 ; el-Âmidî, Seyfüddîn, Ali b. Muhammed, *Gâyetu'l-Merâm fî 'İlmî'l-Kelâm*, tahk., Hasan Mahmud Abdullatif, Dâru'l-Kütüb, Kahire, 1971, 27 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, I, 65-68 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I, 217-222, 314 ; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, el-Matbaatu'l-Edebiyye, Mısır, 1317, V, 46-54 ; Yavuz, Tusuf Şevki, “*Ahval*”, D.İ. A., II, 190-192 ; Wolfson, a.g.e. 112-156.

¹¹⁸ Sâd (38) : 75 ; el-Buhârî, *Enbiya*, 3 ; Müslim, *Kader*, 15.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 268.

ifadelerde yer alan “el” kavramıdır. **Gazzâlî**'ye göre burada ifade edilmek istenen, **his** ve **akıl** ile bilinen “organik el” in şekilsel varlığı değil, onun **özel gerçekliğine** ait varlığıdır. **Gazzâlî**'nin vermiş olduğu bir başka örnek ise, *cennette insana dünyadakinin on misli verileceğine*¹²¹ dair hadistir. **Gazzâlî**, bu hadisi bazı insanların anlayamayıp problem haline dönüştürdüğüne ve cennetle dünyayı mukayese etme zorluğuna düştüğünün altını çizmeye çalışır. **Gazzâlî**'ye göre, bu tip hadislerde ifadelendirilmeye çalışılan varlık türleri ancak **akfî varlık** ile izah edilebilen varlıktır. Çünkü şeyleri duyumsal ve akılsal ayırt etme ile, imgesel (hayâlî) ve tinsel (manevî) ayırt etme ayrı şeylerdir. Mesela “*şu küçük mücevher taşı, şu mermerin elli katıdır*” derken burada ifadelendirilmek istenen şey, mücevher denilen varlığın duyulardaki ve beyindeki **sanal suretleri** ve bu suretlere ilişkin idrâk edilen büyüklüğü değil, mâhiyeti ve özüne ilişkin aklen idrak edilen anlamı itibarıyla olan büyüklük değeridir.¹²²

5. ŞİBHÎ VARLIK : **Gazzâlî**'ye göre şibhî varlık (varlığa benzer varlık), bundan önce anlatılan hiçbir varlık kategorisine benzememektedir. Çünkü, bu tür varlık , ne dış dünyadaki şekli ne de özü itibarıyla hiçbir surette duyu, hayal, ve akıl düzleminde bulunmayan varlıktır. Hatta bu tür varlığın sıfatları ve özellikleri dahi, sayılan bu düzlemlerdeki varlıkların sıfat ve özelliklerine benzememektedir. Sadece benzetme suretiyle bu varlık var kılınmıştır.

Gazzâlî'ye göre, bu varlığa verilebilecek en güzel örnek, kalbe ilişkin bir takım eylemlerin, Allah Teâlâ için hadislerde kullanılmasıdır. Mesela, Allah Teâlâ için kullanılan *sevme*¹²³, *gülme*¹²⁴, *öfkelenme*¹²⁵, gibi eylemler, bu kategoride değerlendirilmelidir. Çünkü buradaki eylem türleri, mahiyet ve öz itibarıyla hiçbir surette tanınan ve bilinen eylem türlerine duyu, imge ve akıl düzleminde benzememektedir.¹²⁶

İlk devir kelâmcılarının varlıkları kategorize etme anlayışlarını bu şekilde inceledikten sonra, sıra son devir muhakkik kelâmcıların (müteahhirîn-i muhakkikin) anlayışını incelemeğe gelmektedir. Fakat her şeyden önce şunu vurgulamak gerekir ki, burada çok önemli bir güçlük mevcuttur. Zira bu devrin kelâmcıları, kullandıkları

¹²⁰ İbn. Hanbel, *Müsned*, IV, 395.

¹²¹ el-Buhârî, *Rikâk*, 6571 ; Müslim, *İman*, 186.

¹²² el-Gazzâlî, *Faysal*, 180-181.

¹²³ İbn Mâce, *Edeb*, 3688.

¹²⁴ el-Buhârî, *Cihâd*, 2826.

¹²⁵ el-Buhârî, *Edeb*, 442.

¹²⁶ el-Gazzâlî, *Faysal*, 183.

delilleri, metotları ve ilkeleri, ilk devre göre zenginleştirip kelâmî konuların muhtevasını artırdıklarından dolayı, haliyle buna bağlı olan varlık anlayışını ve varlık tasnifini de o ölçüde zenginleştirip çeşitlendirmişlerdir. Öyle ki, ortaya konan pek çok bilgi, tasnif ve tariflerde, birbirinin içine girmeler ve karışıklıklar meydana gelmiş, bu karışık bilgileri ayıklayarak netleştirmek içinden çıkılmaz bir hal almıştır. İşte bundan dolayı bizler, her bir kelâmcıyı ele alıp eserindeki kendine ait tasnif biçimini ayrı ayrı ortaya koymaktan ziyade, sunulan bu verilerin tümünü bir araya getirip, elde edilen bilgilerden iç içe girenleri ayıklamak suretiyle daha iyi anlaşılır ve daha derli toplu ve bir şema ortaya koymayı uygun gördük. Dolayısıyla bu şema, tamamen belli başlı kelâm kaynaklarından üretilmiş bir şemadır ve şemanın aynısını bu formatta kaynaklarda bulma imkansızdır. Şemada ortaya konan varlık kategorisi ile ilgili bilgi almak isteyenler, bölüm bölüm en sonda verilecek kaynaklardaki ilgili yerleri incelemek suretiyle gerekli bilgiye ulaşabilirler.

Ehli Sünnet kelâmcılarına göre varlık en temel anlamda ikiye ayrılmaktadır :

1- Bilinen Varlıklar (Malûm) 2-Bilinmeyen Varlıklar

Bu iki temel varlık türünden, yalnızca “bilinen varlıklar”, “insan bilgisi” ne konu olduğundan dolayı, ele alınmış, diğeri ile hiç ilgilenilmemiştir.

M A L Ū M (B i l i n e n) : Kendi arasında **Yok** (Ma'dûm) ve **Var** (Mevcûd) diye ikiye ayrılmaktadır.

A . M A ' D Ū M (Y o k)

I - MA'DŪM-İ MŪMTENİ' (Varlığı imkansız olmak kaydıyla mevcut olmayan malûm)

II - MA'DŪM-İ MŪMKİN (Var olabilir kaydıyla mevcut olmayan malûm)

B . M E V C Ū T (V a r O l a n M a l ū m l a r)

I - ÖNCESİZ VARLIK : Bu varlık türüne kaynaklarda en yaygın olarak, **Vâcib** (varlığı zorunlu), **Kadîm** (öncersiz varlık) ve daha az olarak da, **Müstefihu'l-vücûd** (hadis olan varlıkları yaratmaya başlayan) ve **Gayr-ı mütenâhî** (sonlu ve sınırlı olmayan) isimleri verilmektedir. **Kadîm varlık** çoğalmaz, parçalardan oluşmaz. Kendisi, “zorunlu olarak sahip olması gerekli olan” veya “zorunlu olarak sahip olmaması gerekli olan” bir takım sıfatlar ile hâdis (önceli) varlıklardan ayrılır.

Öncesiz varlığa verilen bu değişik isimler, iki temel bakış açısından kaynaklanmaktadır:

a -VAR OLUŞSAL AÇIDAN VEYA AKLÎ YÖNDEN : Öncesiz varlığa, var oluşsal açıdan veya aklî yönden **Vâcib** (*gerekli*) denilmektedir. Vâcib de kendi arasında iki kısma ayrılır :

1-**VÂCİB –Lİ-ZÂTİHÎ** : (*Kendi Zatından Dolayı Zorunlu Olan Varlık*) : Varlığı, özünün gereği zorunlu ve malûm olan varlıktır ki, yokluğu mümkün değildir. Bu varlık, Allah Teâla'nın zatının varlığıdır. Akli yönden **Vâcib li-zâtihinin** varlığı zorunludur. Çünkü, eğer yokluğu varsayılacak olursa bundan, âlemin yaratılıp yönetilmesinin imkansızlığı lazım gelir.

2 - **VÂCİB Lİ-GAYRİHÎ** : (*Başkasından Dolayı Zorunlu Olan Varlık*) : Varlığı, özünün gereği değil de başka bir şeyden dolayı zorunlu olan malûmdur. Bunun da yokluğu mümkün değildir. Çünkü bu da **dolaylı zorunlu varlıktır**. Bu varlık türüne, Allah Teâla'nın sıfatları örnek gösterilebilir.. Çünkü bu sıfatların kadimliği kendilerinden değil, Allah Teâla'nın zatından dolaydır.

b-ZAMANSAL AÇIDAN : Öncesiz varlığa zamansal açıdan ise, **Kadîm** (*öncesiz*) denilmektedir. Bu da tıpkı Vâcib gibi kendi arasında ikiye ayrılmaktadır.

1- **KIDEM-İ ZÂTÎ** (*Özsel Öncesizlik*) : Özü açısından öncesiz olmak demektir.

2 - **KIDEM-İ ZAMÂNÎ** (*Zamansal Öncesizlik*) : Zaman açısından da öncesiz olmak demektir. ¹²⁷

I - ÖNCELİ VARLIK : Bu varlık türü, **Kadîm** varlığın dışında var olan her türlü varlığı ifade eder. Kaynaklarda en yaygın olarak önceli varlığın hem a'yânı hem de arazi için, **mümkün, câiz** (olabilir), **hâdis** "önceli / sonradan olan", **mütenâhî** (sonlu ve sınırlı), gibi isimler verilirken, sadece arazları için, **kâim bi'l-mütehayyiz** (varlığı, uzayda yer kaplayan şeye bağlı olan), **hâll bi'l-mütehayyiz** (uzayda yer kaplayan

¹²⁷ Kelâmcılara göre "kıdem" sıfatı yalnız Allah için kullanılır eşya için kullanılmaz. Ama filozoflar eşya için de kullandığını söylerler. Zira Onlara göre Allah âlemden zaman itibarıyla önce değil, zât itibarıyla öncedir. Bu manada Allah'ın âlemden evvel olmasına "*kıdem-i zâtî*" denilir. Lakin Onlara göre âlem, zaman itibarıyla Allah'tan sonra değildir. Çünkü Allah ezelden beri var olduğu gibi, âlemin de ezelden beri *heyûlâsı* ve *unsurları* mevcuttur. Öyleyse âlem, sadece zât bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa da "*hudûs-i zâtî*" denilir. Kelâm ise, Allah'ın zaman bakımından önce olduğunu kabul eder ve buna "*kıdem-i zamânî*" der. Âlemin Allah'tan sonra olduğunu kabul eder ve buna da "*hudûs-i zamânî*" der. Felsefe bu manadaki hudûsu kabul etmez. Bkz., Taftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, 123, (dipnot : 20).

şeyi mahal tutan), **kâim bi'l-ğayr** (başkası vasıtasıyla var olan) gibi isimler verilmektedir., **Önceli varlığa** verilen bu değişik isimlendirmeler, üç temel bakış açısından meydana gelmektedir:

a -VAR OLUŞSAL AÇIDAN VEYA AKLÎ YÖNDEN : Önceli varlığa, var oluşsal açıdan veya aklî yönden **mümkün** (*olabilir*) denilmektedir. Mümkün de tıpkı Vâcib gibi iki kısma ayrılmaktadır :

1- MÜMKİN Lİ-ZÂTİHİ : (*Kendi Zatından Dolayı Olabilir Varlık*) : Varlığı, özünün gereği olabilir olan malûmdur. Akli yönden **mümkün li-zâtihinin** varlığı da yokluğu da mümkündür, zorunlu değildir. Bu varlık türüne, cevherler örnek verilebilir.

2 - MÜMKİN Lİ-GAYRİHİ : (*Başkasından Dolayı Olabilir Varlık*) : Varlığı, özünün gereği değil de başka bir şeyden dolayı olabilir olan malûmdur. Bunun varlığı, bir öncekinden daha zayıftır. Çünkü bunun varlığı **dolaylıdır**. Bu varlık türüne de, arazlar örnek verilebilir.

Ayrıca mümkün, bir başka açıdan şu şekilde ikiye ayrılmaktadır :

1 - MÜMKİN Bİ-İMKÂNİ'L-ÂMM (Genel Bir İmkân İle Mümkün Olma) : Bu imkân, yalnızca bir yönden zorunluluğu olumsuz kılmaktır. Diğer bir ifadeyle, **olma** veya **olmama** durumundan yalnızca birinin zorunlu olması, diğer durumun zorunlu olmamasıdır. Mesela, *her ateş yakıcıdır*, önermesinde ateşin yakıcı olması zorunlu, yakıcı olmaması zorunlu değildir. Mümkünün iki çeşidi vardır : **1)** varlığı imkansız olmayan mümkün, **2)** yokluğu zorunlu olmayan mümkün. Bundan dolayı **Mümkün bi-İmkâni'l-âmm** da mümkünin iki durumuna göre çeşitlik arz etmektedir:

1.a) Varlığı İmkansız Olmayan Anlamında Mümkün : Bu takdirde, “zâtı itibariyle mümkün olan”, “zâtı itibariyle vacip olan” ı kapsamaz, fakat “zâtı dışındaki bir sebep” ile “Vâcib” olanı kapsayabilir ve “zâtı gereği imkânsız olan” a karşıt olur. Bu anlamdaki **mümkün bi-İmkâni'l-âmm**, kimi zaman **varlığı imkânsız olmayan** ama **zorunlu da olmayan** anlamında, kimi zaman da **yokluğu zorunlu olmayan**, ama **imkansız da olmayan** manasında **mümkün bi-İmkâni'l-âmm**dir. Burada mümkün, “varlık” tarafı ile kayıtlıdır.

1.b) Yokluğu Zorunlu Olmayan Anlamında Mümkün : Bu takdirde de mümkünin varlığı “zâtı gereği zaruri” olmadığı gibi, “zâtı dışındaki bir sebep” dolayısı ile de “zaruri olmayan” noktasında imkânsız kapsar ve **Vâcib**'in karşıtı olur. Bu anlamdaki **mümkün bi-İmkâni'l-âmm**, kimi zaman **yokluğu imkânsız**

olmayan, ama **zorunlu da olmayan** anlamında, kimi zaman da varlığı zorunlu **olmayan**, ama imkânsız **da olmayan** anlamında **mümkün bi-îmkâni'l-âmm**dir. Burada mümkün, “yokluk” tarafı ile kayıtlıdır. Aşağıda **mümkün bi-îmkâni'l-âmm**in iki durumu grafikte anlatılmaya çalışılmıştır.

Bilindiği üzere akıl düzleminde varlık üç halden bir ile hükmolunur : 1-Mümteni 2-Mümkün 3-Vâcib. Her üç hal, “var olma” veya “yok olma” açısından iki kısma ayrılır : 1-Varlıkla kayıtlı olanlar 2- yoklukla kayıtlı olanlar. Bunlarda “zorunlu”, “imkânsız”, ve “mümkün” kısımlarına ayrılunca, o takdirde şu kısımlar ortaya çıkmaktadır.

1-Varlığı zorunlu, yokluğu imkansız olan

2-Yokluğu zorunlu, varlığı imkansız olan

3-Varlığı da yokluğu da eşit seviyede zorunlu ve imkansız olan.

Şimde bunları, “**Var Olabilmeleri Açısından**” ve “**Yok Olabilmeleri Açısından**” düşünölmeleri durumlarına göre inceleyelim¹²⁸ :

A- Varlık, Var Olabilmesi Açısından Düşünöldüğünde, “mümteni”, “mümkün”, “vâcib” varlığın, “varlık” ve “yokluk” açısından “mümkün bi-îmkâni'l-âmm” oluşları şöyledir :

1- VARLIK MÜMTENİ OLUNCA	2-VARLIK MÜMKİN OLUNCA	3-VARLIK VÂCİB OLUNCA
Bu tür varlığın 1-varlığı imkansız	Bu tür varlığın 1-varlığı İmkansız değil ama zorunlu da değil →(varlığa eğilimli)	Mümteni varlığın aksine bu tür varlığın 1-Varlığı İmkansız değil zorunlu
2-yokluğu zorunludur.	2-Yokluğu zorunlu değil ama imkansız da değil →(varlığa eğilimli)	2-Yokluğu zorunlu değil imkansızdır.
Bu manadaki mümkün varlığın varlığını yok eden “îmkân”, mümkün bi-îmkâni'l-âmmdir ve bu “îmkân”, “mümteni varlık” ın varlık sahasına çıkmasına engel olan “mümtenilik” özelliğinin karşıtı olmaktadır.		Bu manadaki Vacib varlığın varlığını yok değil de var lıktan yana zorunlu kılan “îmkân”, mümkün bi-îmkâni'l-âmmdir ve bu “îmkân”, “vâcib varlık” ın “vâciblik” özelliğini kapsamaktadır.

¹²⁸ Bu tablo, “mümkün bi-îmkâni'l-âmm” konusunda takip edilen eserlerden çıkarılmış şahsıma ait bir yorum ve izahıdır.

B-Varlık, Yok Olabilmesi Açısından Düşünüldüğünde “mümteni”, “mümkün”, “vâcib” varlığın, “varlık” ve “yokluk” açısından “mümkün bi imkânî'l-âmm” oluşları ise şöyledir:

1- VARLIK MÜMTENİ OLUNCA	2-VARLIK MÜMKİN OLUNCA	3-VARLIK VÂCİB OLUNCA
Bu tür varlığın 1-Yokluğu zorunlu	Bu tür varlığın 1-Yokluğu İmkansız değil ama ←zorunlu da değil (yokluğa eğilimli)	Mümteni varlığın aksine bu tür varlığın 1-Yokluğu zorunlu değil imkansız
2-Varlığı imkansızdır	2-Varlığı zorunlu değil ama ←imkansız da değil (yokluğa eğilimli)	2-Varlığı imkansız değil zorunlu
Bu manadaki mümkün varlığın yokluğunu var eden “imkân”, mümkün bi imkânî'l-âmm'dır ve bu “imkân”, “mümteni varlık” ın “mümtenilik” özelliğini kapsamaktadır.		Bu manadaki Vacib varlığın yokluğunu var değil de yokluktan yana zorunlu kılan “imkân”, mümkün bi imkânî'l-âmm'dır ve bu “imkân”, “vâcib varlık” ın “vâciblik” özelliğine karşıt omaktadır.

2 - MÜMKİN Bİ-İMKÂNÎ'L-HÂSS (Özel Bir İmkân İle Mümkün Olma) : Hem var olma, hem de yok olma yönünden zorunluluğun olmaması durumudur. Mesela *insan, gülen bir varlıktır* önermesinde insanın gülen bir varlık olması da olmaması da zorunluluk arz etmemektedir.

b -ZAMANSAL AÇIDAN

1 - HUDÛS-İ ZÂTÎ (Özsel Öncelik)

2 - HUDÛS-İ ZAMÂNÎ (Zamansal Öncelik) ¹²⁹

C - UZAYDA YER KAPLAYIP KAPLAMAMA AÇISINDAN : Hâdis varlıklar, uzayda yer kaplayıp kaplamama açısından üç şekilde isimlendirilmektedir :

¹²⁹ Varlık kategorisinde buraya kadar kısım için Bkz., el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 40, 41 ; el-Gazâlî, el-*İktisâd*, 64 ; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, 15 ; er-Râzî, el-*Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmî'l-İlâhî*, tahk., Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1987, II, 10 ; IV, 9-12, 403 ; VII, 7-13 ; *Mebâhis*, I, 206-208, 227-231 ; el-*Muhassal*, 42-46, 55-56 ; Me'âlimu *Usûli'd-Dîn*, (Şerhü'l-Mevâkif'in kenarında), 9, 12 ; el-Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 250 ; el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Tevâli'u'l-Envâr* (Şerhu'l-Mevâkif'in kenarında), I, 144-150, 164-167 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid*, I, 176 ; II, 142 ; VII, 24 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkif*, I, 216-224, 280, 440 ; Harpûti, Abdullatif, *Tenkihü'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, Necm-i İstiklâm Matbaası, İstanbul, 1320, 25-34.

- 1 - **Kâim bi'l-Mütehayyiz** (Uzayda Yer Kaplayan Bir Varlık İle Varlığını Sürdüren)
- 2 . **Mütehayyiz** (Yer Kaplayan) veya **Kâim bi'n-nefs** (Kendi Zatiyla Var Olan)
- 3 . **Ne Mütehayyiz Ne Kâim bi'l-Mütehayyiz Olan.**

Şimdi, bunları sırasıyla ele alıp inceleyelim.

1 - **KÂİM Bİ'L-MÜTEHAYYİZ** : Kaynaklarda buna **hâll bi'l-mütehayyiz** (uzayda yer kaplayan şeye geçişme yapan), **kâim bi'l-ğayr** (varlığı başkası vasıtasıyla ayakta duran) de denilmektedir. Bu isimlerle nitelendirilen varlığın varlık kategorisindeki ismi ise, **araz**dır. Araz, duruma göre bir **sıfat** veya **vasıf** olabilir. Arazın mantıktaki karşılığına **fasıl** (ilinti) denilir. Araz, duyularla algılanabildiği için, aynı zamanda **mahsûsâttan** sayılmıştır. Arazilara işaret, varlığı kendisi ile ayakta durduğu cevherlere işaret ile biridir.

Kâim bi'l-mütehayyiz veya yaygın ismiyle **araz** iki şekilde tasnif edilmiştir.

1) Bulunduğu yere göre 2) Kategorik olarak. Birinci şekli **muhakkik olmayan kelimciler** daha çok benimsemişken, ikinci şekli **muhakkik kelimciler** filozoflardan etkilenecek benimsemişlerdir.

1.a) Bulunduğu Yere Göre Arazın Kısımları

1.a.1 - ARAZ MAHSÛS Bİ'L-HAYY (Sadece Canlılara Özgü İlinti) : Hayat ve ona bağlı olan ilim, irade, kudret gibi ilintilerdir.

1.a.2 - ARAZ GAYRİ MAHSÛS Bİ'L-HAYY (Sadece Canlılara Özgü Olmayan İlinti)

1.a.2.a. OLUŞ : Hareket ve sükûn, bu tür varlığa örnek verilebilir.

1.a.2.b. DUYU ORGANLARI İLE ALGILANABİLEN NİTELİK : Ses, koku ışık, bu tür varlığa örnek verilebilir.

1.b) Kategorik Olarak Arazın Kısımları ¹³⁰

¹³⁰ Kelam ve felsefe kaynaklarında "makûlât-ı aşere" şeklinde terimselleştirilen "kategorik olarak arazın kısımları" bahsi her ne kadar da kelâmî kaynaklarda, "filozofların kabul ettikleri varlık kategorisi" olarak lanse edilse de, bu kategorinin içermiş olduğu muhtevanın tümü, bütün müteahhirin muhakkik kelimcilerin muteber kaynaklarında filozoflara eşdeğer derinlikte ele alınıp incelenmiş ve kelam ilmi ile içselleştirilmiştir. Kanaatime göre, herhalde Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bu **varlık kategorisinde** kabul etmedikleri ve felsefeden addettikleri şey, bu kategorinin içerdiği muhteva değil de, filozofların kullandıkları terimler ve onların sunuş biçimidir. Daha açık bir ifade ile, filozofların aynı bilgiyi farklı

1.b.1 - GÖRELİ OLMAYAN ARAZ ('Araz-ı Gayr-ı Nisbî)

1.b.1.a. Nicelik (KEMM / KAÇ) Nicelik temelde ikiye ayrılmaktadır : Bitişik nicelik (kemm-i muttasıl), bitişik olmayan nicelik (kemm-i munfasıl).

***1.b.1.a.1. Bitişik Nicelik (Kemm-i Muttasıl)**

1.b.1.a.1.a. Özü sabit (kârrü'z-zât), **parçaları birbirine bitişik olan**, (mucteme'u'l-eczâ) : Miktar, bu tür varlığa örnek verilebilir. Bu da üç kısımdır :

1. *Bir yönünden bölünmeyi kabul eden miktar (Kâbilü'l-kısmeh fî cihéh)*: Düz çizgi (doğru), bu türe örnek verilebilir.
2. *İki yönünden bölünmeyi kabul eden miktar (Kâbilü'l-kısmeh fî ciheteyn)* : Yüzey
3. *Üç yönünden bölünmeyi kabul eden miktar (Kâbilü'l-kısmeh fî selâsi cihât)* : Üç boyutlu cisim (cism-i ta'lîmî)

1.b.1.a.1.b. Özü sabit olmayıp (gayrü kârri'z-zât), **parçaları bir arada toplanamayan**, (gayrü mucteme'i'l-eczâ) : Zaman, bu tür varlığa verilecek örnektir.

***1.b.1.b.2. Bitişik Olmayan Nicelik (Kemm-i Munfasıl)** : Sayı, bu tür varlığa verilecek örnektir.

1.b.1.b. NİTELİK (KEYF / NASIL) : Nitelik dört çeşittir :

***1.b.1.b.1. Hissî Nitelikler (Keyfiyyât-ı Hissiyye)**

1.b.1.b.1.a. Hissî dokunsal nitelikler (Keyfiyyât-ı hissiyye-i lemsiyye)

1. *İlk dönem kelâmcılarına göre* : Sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi.

isimlerle bir şekilde şematize edişi, kelimcilerin başka bir şekilde şematize edişidir. Çünkü kaynaklara bakıldığında, kelimcilerin hemen aynı muhtevayı malzeme olarak kullandıkları, ama bunları kendilerine özgü terim ve ifadelendirme biçimi ile farklı şekilde şemalaştırdıkları net bir şekilde görülebilir. Bu şema yukarıda **ARAZ MAHSÛS Bİ'L-HAYY** ve **ARAZ GAYRİ MAHSÛS Bİ'L-HAYY** şeklindedir ve filozofların **ON KATEGORİ** adı altında sundukları veriler, kelimciler tarafından bu iki genel başlık altında kategorize edilmektedir. Konu ile ilgili kaynaklar, en sonunda sunulacaktır.

2. Son dönem kelâmcılarına göre : Sıcaklık, yoğunluk, saydamlık gibi.

1.b.1.b.1.b.Hissî görsel nitelikler (Keyfiyyât-ı hissiye-i basariye)

1. İlk dönem kelâmcılarına göre : Işık, renk gibi.

2. Son dönem kelâmcılarına göre : Işık gibi.

1.b.1.b.1.c.Hissî işitsel nitelikler (Keyfiyyât-ı hissiye-i sem'iyye)

1. İlk dönem kelâmcılarına göre : Sesler, harfler gibi.

2.Son dönem kelâmcılarına göre : Ses- ovma- vurma. ¹³¹

1.b.1.b.1.d.Hissî tadımsı nitelikler (Keyfiyyât-ı hissiye-i zevkiyye) :

Tatlı- ekşi- acı- kekre

1.b.1.b.1.e.Hissî kokusal nitelikler (Keyfiyyât-ı hissiye-i şemmiyye) :

1.İnsan tabiatına uygun kokular : Güzel koku

2.. İnsan tabiatına uygun olmayan kokular : Çirkin koku

3.İnsan tabiatına yakınlığı olan kokular : Tatlı koku- acı koku- ekşi koku

4. İsmi, bulunduğu yerden alan kokular : Elma kokusu- gül kokusu- menekşe kokusu

***1.b.1.b.2. Rûhî Nitelikler** (Keyfiyyât-ı Nefsiyye) : Bazıları bu niteliklerin, yeryüzüne ait elementsel cisimlerden (ecsâm-ı unsuriyyeden) "nefs" sahibi olanlara özgü şeyler olduğunu söylerken diğerleri de, bu niteliklerin sadece elementsel cisimlere özgü

¹³¹ Hissî niteliklerde yer alan arazları sınıflamaya tabi tutarken, bir kısmında ifade ettiğimiz "ilk dönem kelâmcılarına göre" ve "son dönem kelâmcılarına göre" ifadelerindeki görüşler, belki tasnif itibariyle filozofların görüşleri ile örtüşse de bunlar bizim müteahhirin kelâmcılarımızın "ilk dönem" ve "son dönem" lerine ait eserlerde de bulunmamaktadır. Yalnız burada fark muhteva da değil tasnifdedir. Konu ile ilgili olarak Râz'ı, Beyzâvî, Âmidî, Cürçânî, Taftâzânî gibi kelâmcıların eserlerinde yer alan araz konularına bakılırsa, arazların isimlerinde pek az fark görülebilir. Fark sadece bu isimleri sistematize etmektedir. Çünkü Filozoflar arazları "**dokuz kategori**" temeline oturarak sınıflandırmaya tabi tutarlarken kelemacılar, "**araz mahsûs bi'l-hayy**" (sadece canlılara özgü ilinti) "**araz gayri mahsûs bi'l-hayy**" (sadece canlılara özgü olmayan ilinti) temelinde sınıflamaya tabi tutmuşlardır. Bu hususa 142. dipnotta da işaret etmiş bulunmaktayız.

olmadığını, göksel cisimlerden (ecsâm-ı felekiyyeden) “nefs” sahibi olanları da kapsadığını söylemektedirler. Çünkü bunlara göre, göksel cisimlerin hareketleri de istemsel (irâdî) harekettir. Hatta bu konuda “**nefsânî keyfiyetlerden kastedilen şey hayvânî nefstir, nefsi nitelikler bitki ve cansızlarda bulunmaz**” sözü de sahih bir söz olamamaktadır. Çünkü, **hayat, ilim, kudret, irade** gibi bazı nefsânî niteliklerin, buldukları zata göre **Zorunlu Varlıkta** ve **soyut varlıklarda** olduğu da sabittir. Şu halde bu nitelikler (sıfatlar) sadece canlı olan varlıklara özgü şeyler değildir. Hal böyle olunca da ikiye ayrılmaktadır :

1.b.1.b.2.a. Soyut nefisler (Nüfûs-i mücerrede) : Bunlar, arazlara ait olmayıp **mücerred varlıklar** kategorisine dahil olduklarından dolayı, konunun o bölümünde ele alınacaktır. Biz burada **maddesel nefisler (nüfûs-i maddiye)**yi ele alıp taksim edeceğiz.

1.b.1.b.2.b.Maddesel nefisler (Nüfûs-i maddiye) : Madde ve cisimlerin içine yayılan kuvvetlerdir, iki kısımdır :

1. Nüfûs-i Maddiye-i Hayvâniyye :

1.1.Hayat : Varlıksal bir sıfattır. Kelamcıların çoğunluğuna göre, **hayat** arazının varlığı için **bünye** şart değildir. Hayatın bulunması şartına bağlı olan arazlar da şunlardır :

1.1.1.İdrakte Meydana Gelen Sıfatlar : Bunlar, idrâki anlamlandıran sıfatlardır ve iki kısma ayrılır :

1.1.1.1.İnançlar : Diri olan kişinin, herhangi bir objenin varlığını kendi içinde zorunlu olarak bulduğu ve başkaları arasında farklılığını kavradığı nesnelere. Bunlar da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır :

1.1.1.1.1.Tasavvurât / Tasarımlamalar : Beş duyu aracılığıyla meydana gelen kavrayışlar.

1.1.1.1.2.Tasdîkât / Doğrulamalar, İnançlar :

1.Kesin inançlar / Tasdîk-i Câzım : Kesin inançların da kısımları mevcuttur :

a.Gerçeğe uygun olmayan kesin inançlar / İtikâd-ı câzım, gayr-ı mutâbık li'l-vâkı' : Buna cehl-i mürekkeb de denilir.

b.Gerçeğe uygun olan inançlar/İtikâd-ı câzım, mutâbık li'l-vâkı' : Bu da yine kendi arasında ikiye ayrılmaktadır :

b.a.Gerçeğe uygun olup sebepsiz meydana gelmiş olan inançlar : Bu tür inanca taklitçinin inancı denir.

b.b.Gerçeğe uygun olup sebeple meydana gelmiş olan inançlar : Buna **ilim** denilir. Şu kısımlara ayrılmaktadır :

b.b.a.Bu inançların konu ve yüklemi zihinde tasavvur edilirse, bu **apaçık ilim** (bedîhî) inançtır.

b.b.b.Bu inançların konu ve yüklemi akıl ile birlikte duyularla elde edilirse, bu **zorunlu ilim** (zarûrî) inançtır.

b.b.c.Bu inançların konu ve yüklemi delillerle elde edilirse, bu **düşünsel ilim** (nazarî) inançtır.

2.Kesin olmayan inançlardır / Tasdîk-i Gayr-ı Câzım : Bunlar, içinde tereddüt barındıran inançlardır ve iki kısımdır :

a.Kabul ile ret arasındaki tereddüt eşit seviyede olanlar : Bunlara şek denir.

b.Kabul ile ret arasındaki tereddüt eşit seviyede olmayıp biri ötekine ağır basanlar : Bunlarda kendi aralarında iki kısma ayrılırlar :

b.a.Kabule doğru ağır basan tarafa zan denilir.

b.b.Redde doğru ağır basan tarafa da vehim denir.

1.1.1.2.İdrâkler : Bunlar, beş duyu vasıtasıyla meydana gelen kavrayış kuvvetleridir. İdrâkler şunlardan meydana gelmektedir :

1.1.1.2.1.Nazar ve Tefekkür : Bunların, inançlar cinsinden mi yoksa inanca aykırı mı olduğunda ihtilaf bulunmaktadır.

1.1.1.2.2..Elem-Lezzet : Bu iki şeyin birbirlerine aykırı idrâkler mi yoksa birbirlerinden bağımsız ayrı idrâkler mi olduğu, veya zait bir hal mi olduğunda ihtilaf vardır.

1.1.2.Filde Meydana Gelen Sıfatlar : Bunlar, fillerde, güç-kuvvet-enerji ifade etmektedirler. Şu kısımlardan meydana gelmektedirler :

1.1.2.1.Kudret-Âcizlik

1.1.2.2.İrade ve Buna Yakın Arazilar

1.1.2.2.1Meyil : İlimden ve iradeden farklıdır.

1.1.2.2.2.Arzu (İştah-şehvet) : İradeden farklıdır. Çünkü insanın tabiatı ilaç içmeden nefret eder ama onu içmeyi irade eder.

1.1.2.2.3.Azim : Bir şeyde tereddüt oluştuktan sonra meydana gelen kesin iradedir.

1.1.2.3.Kerahet (Tiksinme) : Bu, iradenin zıttı değildir. Çünkü herhangi bir şeyin zıddını düşünmeksizin insan o şeyi düşünebilir.

1.1.2.4.Algılar,

1.1.2.5.Sağlık- Hastalık,

1.1.2.6.Düşmanlık,

1.1.2.8.Düşünme (Kelâm-ı nefsi),

1.1.2.9.Büyüme-gelişme (Nümüvv),

1.1.2.10. Gıdalanma (Teğaddî),

1.1.2.11.Üreme (Tenâsül),

1.1.2.12. Doğuma (Tevlellüd).

1.2.Ölüm.¹³²

2 . *Nüfûs-i Maddiye-i Nebâtiye* : Nebâtî olan nefislerde de, hayvânî nefislerde bulunan birtakım ortak nefsânî keyfiyetler (varlığın özüne ait keyfiyetler) vardır. Mesela bunların başında hayat, sıhhat-hastalık ve ölümü sayabiliriz. Ayrıca bitkilerde bunlara ilaveten büyüme-gelişme (nümüvv), gıdalanma (teğaddî), üreme (tenâsül), doğurma (tevlîd), gibi nitelikler sayabiliriz.

***1.b.1.b.3. Nicel Nitelikler** (*Keyfiyyât-ı Kemmiyye*) :

1.b.1.b.3.a.“Sürekli nicelik” kategorisine sonradan katılan nitelik :

- 1.Çizgide sonradan ortaya çıkan eğrilik, doğruluk nitelikleri
2. Yüzeyde sonradan ortaya çıkan derinlik-yükseklik nitelikleri

1.b.1.b.3.b.“Süreksiz nicelik” kategorisine sonradan katılan nitelik : 1. şıkta oluşan tek ve çift olma hali gibi

***1.b.1.b.4. Yetisel Nitelikler** (*Keyfiyyât-ı İsti'dâdiyye*) :

1.b.1.b.4.a.Güç (Dirençlik hali) :

- 1.*Gücün kısımları* : Harekete geçiren kuvvet (muharrik), çekici kuvvet (câzibe), iten kuvvet (dâfi'a), şimşeğin, gök gürültüsünün ve yıldırımın gücü elektrik gücü gibi
2. *Gücün sonuçlarından meydana gelen nitelikler* : Hareket, ısı, bileşim halleri, aydınlık, renkler. (Burada zikredilen **hareket**, kuvvetin etkisi sonucu meydana gelen harekettir. Fakat aşağıda zikredilen **hareket** ise oluşum (**kevn**) halindeki kuvvetin kendisidir.)

1.b.1.b.4.b.Zayıflık (Dirençsizlik hali)

1.b.2-GÖRELİ ARAZ (' *Araz-ı Nisbiyye*)

¹³² RÛHÎ NİTELİKLER başlığından itibaren buraya kadar işlenen kısım, kelamcılar tarafından ARAZ MAHSÛS Bİ'L-HAYY kategorisi altında incelenmiştir.

1.b.2.a.MEKÂN (EYN / NEREDE) : Nerede sorusuna verilen cevap, mekan bildirmektedir.

Bir şeyin kendi yerine nispet edilmesinden ve orada oluşumundan (kevn) ibaret olan “göreceli bir araz (araz-ı nisbî) ” dır. Kelâmcılar, mekânı, “cismin kapladığı sanal bir boşluk” şeklinde tarif etmişlerdir. Ehli Sünnet kelâmcıları, tıpkı filozoflar gibi buna “kevn” demişler ve **kevnî** “*tözün (cevher) kapladığı alan (hayyiz) içindeki oluşumu*” şeklinde tarif etmişlerdir. Kelâmcılara göre **kevn** temelde iki kısma ayrılır :

1.b.2.a.1.Gerçek Mekân (Mekân-ı Hakikî) : Hakiki mekân, şeyin uzayda, kendi ölçüğünde ne kadar yer kaplıyorsa, öz hacminin kapladığı bu alan ile, bulunmuş olduğu mekân arasında boşluğun olmamasıdır. Mesela, suyun testi içindeki kapladığı mekan bu mekândır ki, testinin iç hacmi ne kadarsa su da o kadardır.Ama bir insanın bir odada kaplamış olduğu alan böyle değildir. Zira, insanın öz hacminin kapladığı alan ile odanın iç hamcı arasında boşluk vardır, tam doldurmamaktadır.

1.b.2.a.1.a.Hareket-sükûn

1.*Niceliksel Hareket (Hareket-i Kemmiyye)* : cisimde madde artışı olmadan sadece genişerek hacminin artması (tehalhül), cisme dışardan madde katılması sureti ile artışının olması (nümüvv), genişlemenin zıddına maddede büzülmenin olması, madde eksilmesi ile meydana gelen hacim küçülmesi (zübûl-tenâkus), Madde eksilmeden meydana gelen hacim küçülmesi (tezâyüd).

2.*Niteliksel Hareket (Hareket-i Keyfiye)* : Üzümün kararması, suyun kaynaması ve buhara dönüşmesi (istihâle-tahavvül-inkılâb).

3.*Konumsal Hareket (Hareket-i Vaz'iyye)* : Bu, kendi eksenini etrafındaki harekettir. Değirmen taşının hareketi, gezegenlerin hareketi gibi.

4.*Mekansal Hareket (Hareket-i Eyniyye)* : Bu, bir düzlem üzerindeki harekettir. İki kısma ayrılmaktadır.

4.1.Mekansal zâtî hareket (Hareket-i zâtiyye -i eyniyye) :
Geminin hareketi mekansal zâtî harekettir. Mekânsal hareket
üç kısımdır :

4.1.1.Mekânsal zâtî tabîî hareket (Hareket-i tabî'iyye-i
zâtiyye-i eyniyye) : Düşen cismin aşağıya doğru hareketi
gibi.

4.1.2.Mekânsal zâtî İrâdî hareket (Hareket-i tabî'iyye-i
zâtiyye-i irâdiyye) : Canlının iradeli hareketi gibi.

4.1.3.Mekânsal zâtî zorunlu hareket (Hareket-i tabî'iyye-i
zâtiyye-i kasriyye) : Yukarıya atılan taşın hareketi gibi.

4.2.Mekansal ârizî hareket (hareket-i âriziyye-i eyniyye) :
Geminin yolcusunun hareketi mekansal ârizî harekettir.

1.b.2.a.1.b.Toplanma-Ayrılma (İctima'-iftirâk)

1.b.2.a.2. Gerçek Olmayan Mekân (Mekân-ı Gayr-ı Hakîkî) : Hakiki olmayan mekân, içindeki ile tamamen dolmayan bir kısım boyutları boş kalan mekân. Mesela kişinin, kendi evinde kapladığı mekan gibi fazla olan mekandır.

1.b.2.b.ZAMÂN (METÂ / NE ZAMAN) : Ne zaman sorusuna verilen cevap, süre bildirmektedir.

1.b.2.b.1.Gerçek Zaman (Zaman-ı Hakîkî) : Yapılan şey, içinde meydana gelmiş olduğu zaman ile tam örtüşüyor ise bu hakiki zamandır. Mesela **oruç** ile **gün** gibi. Çünkü orucun süresi ile zamanın süresi birbirine eşittir.

1.b.2.b.2.Gerçek Olmayan Zaman (Zaman-ı Gayr-ı Hakîkî) : Yapılan şey, içinde meydana gelmiş olduğu zaman ile tam örtüşmüyor ise bu hakiki zaman değildir. Mesela, doğum veya ölümün, içinde bulunduğu gün, ay, ve yıl ile süre olarak birbirine eşit değildir.

1.b.2.c.KONUM (VAZ ' / NE DURUMDA) : Şeyin parçalarının birbirine veya dıştaki şeylere göre durumlarının sorulmasına verilen cevap, konum bildirir.

1.b.2.c.1.Şeyin Parçalarının Birbirine Görecesi Durumu : Ayakta durmanı tersi, baş aşağı olama hali, amuda kalkama gibi.

1.b.2.c.2.Şeyin Parçalarının Dıştaki Şeylere Görecesi Durumu :
Ayakta durma şeklinin yatay halde yatmadaki şekilden farklılığı (intikâs) gibi.

1.b.2.d.İYELİK (MÜLK / KİMİN, KİMDE) : Kimindir sorusuna verilen cevap, iyelik bildirir.

1.b.2.d.1. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Tümünü İçine Alır :
Gömleklinin, gömlek tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

1.b.2.d.2. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Bazısını İçine Alır : Kitabın, çanta tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

1.b.2.d.3. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Tabiatına Ait Parçası Olur :
Canlıların, kendi derisi tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

1.b.2.d.4. Şeyi Kuşatan, Kuşatılanın Tabiatına Ait Parçası Olmaz :
Gömleklinin, gömlek tarafından kuşatılmışlık biçimi gibi.

1.b.2.e.GÖRECELİK (İZÂFET / ONUN NESİDİR) : Birbirlerine göre durumları nedir, ne ad alırlar sorusuna verilen cevap, görecelik bildirir. Bu da iki kısma ayrılır :

1.b.2.e.1.Söz Ve Nitelik Açısından Görecelik

1.b.2.e.1.a.Söz açısından görecelik

1. Göreceliğin, taraflardan her birisine göre olma hali : Babalık-oğulluk gibi.
2. Göreceliğin, taraflardan yalnız birisine ait olma hali : Kardeşlik gibi.

1.b.2.e.1.b.Nitelik açısından görecelik

1. Göreceliğin meydana gelmesinde, göreceliğe ait taraflardan her birinin niteliğinin diğerine karşılıklı olarak etkile etme hali : Aşık ile maşukun göreceliği gibi
2. Göreceliğin meydana gelmesinde, göreceliğe ait taraflardan yalnız birisinin niteliğinin diğerine etkileşme hali : Alim ile malûmun göreceliği gibi. Ki burada yalnızca malum alimi etkilemektedir.

3. Göreceliğin meydana gelmesinde, göreceliğe ait taraflardan hiç bir tarafın niteliğinin diğerine etkisinin olmaması hali : Sağda olma veya solda olma göreceliği gibi.

1.b.2.e.2.Konum (Öncelik-Sonralık) Açısından Görecelik

1.b.2.e.2.a.Öncelik hali (Takaddüm)

1.Nedensel öncelik (*Takaddüm-i illî*) : Aydınlatıcının aydınlığa olan önceliği gibi.

2.Tabîî öncelik (*Takaddüm-i tabîî*) : Bir sayısının iki sayısına olan önceliği gibi.

3.Zamansal öncelik (*Takaddüm-i zamânî*) : Hz. Musa'nın Hz. İsa'ya önceliği gibi.

4.Onursal öncelik (*Takaddüm-i şereffî*) : Sünnilere göre, Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye önceliği gibi.

5.Makamsal öncelik (*Takaddüm-i rütbî*) . Bu da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır :

5.1.Önce olanın makamsal önceliği akıl tarafından belirlenmiştir. (*takaddüm-i rütebî aklî*) : Cevherin diğer tür ve cinslere olan önceliği.

5.2.Önce olanın makamsal önceliği bir belirleyici tarafından belirlenmiştir (*takaddüm-i ca' li / vaz' î*) : Bir öndeki safın bir arkadaki safa olan önceliği.

6.Zatsal öncelik (*takaddüm- zâtî*) Zamanın bazı parçalarının diğer parçalara olan önceliği gibi. Bir kısım kelâmcılar tarafından verilen bu örnek, tartışılabilir.

1.b.2.e.2.b.Sonralık hali (Teahhür) Öncelik kategorisi ile aynı kısımlara ayrılır.

1.b.2.f. ETKİ HALİ (FİL / O NE YAPIYOR) : O ne yapıyor veya o ne etki ediyor sorusuna verilen cevap, etki halidir. Kaynatacak olan şeyin kaynatacak olan şey üzerindeki etki hali gibi.

1.b.2.g. EDİLGİ HALİ (İNFİAL / O NE YAPILIYOR) : O ne yapıyor veya ona neden etkileniyor sorusuna verilen cevap, edilgenlik halidir. Kaynayacak olan şeyin kaynatıcı olan şeyden etkilenme hali gibi. ¹³³

2 . MÜTEHAYYİZ (Yer Kaplayan) veya KÂİM Bİ'N-NEFS (Kendisi Sebebiyle Ayakta Duran) : Bu şekilde nitelenen varlığın kelâmdaki ismi ise 'ayn veya **cevher**dir. Cevhere, **töz** veya **öz** de denilir. Cevher de tıpkı araz gibi **mahsûsât**tan sayılmıştır. Çünkü cevher de arazlar gibi duyularla algılanabilmektedir. ¹³⁴

2.a) Yoğun (Kesîf) Cisimler : Kelâmcılar bunlara aynı zamanda **ecsâm-ı hissiye** (duyumsamasal cisimler) de demişlerdir : Bunlar, kendi aralarında iki kısma ayrılırlar :

2.a.1.BÖLÜNMEYİ KABUL ETMEYENLER (*mâ-Kabile'l-Kısmeh*) : Kelâmcılar bunlara **cevher**, **cevher-i fert** veya **cevher-i münferid** demektedirler

2.a.2.BÖLÜNMEYİ KABUL EDENLER (*Kabile'l-Kısmeh*): Kelâmcılar bu tür varlıklara da **cisim** veya **cism-i müellef** (parçaların birleşmesinden meydana gelmiş cisim) ismini vermektedirler. Bu tür cisimler, birkaç yönden çeşitlenirler.

2.a.2.a.HACİM VE ŞEKİL BAKIMINDAN CİSİM ÇEŞİTLERİ : Bunlar 3 çeşittir.

2.a.2.a.1.Hem Hacim Hem de Şekil Değişikliğine Uğrayanlar : Hava gibi gazlar.

2.a.2.a.2.Şekli Değişen Fakat Hacmi Değişmeyenler : Sıvı gibi akışkanlar.

¹³³ Varlık kategorisinde **ARAZ** veya diğer adıyla **KÂİM Bİ'L-MÜTEHAYYİZ** (uzayda yer kaplayan şey ile varlığını sürdüren) ile ilgili olarak Bkz., el-Bâkillânî, *et-Temhîd*, 41 ; el-Gazâlî, *el-İktisâd*, 19 ; en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 82, 83, 148, 150 ; II, 265, er-Râzî, *el-Metâlib*, IV, 9-12 ; *Mebâhis*, I, 267-291, 368-376, 380-400, 406-416, 419, 424-435, 464, 491, 496, 502, 509, 512, 524, 537, 539, 545, 553, 555, 577, 671, 737 ; *el-Muhassal*, 63-78 ; *Me'âlim*, 12-13, 15-21 ; et-Tûsî, Nasîruddîn, *Tecridü'l-Akâid*, (Şerhü'l-Mevâkîf in kenarında), II, 343-345, 353, 362, 366, 379, 393, 394, 410 ; el-Beyzâvî, *Tevâlî*, I, 106, 195-197, 206-297 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid*, II, 141-142, 169-179, 219-240, 244-249, 261, 273, 279, 280-324, 332-352, 361-363, 364, 367, 374-396, 414-433, 443-474 ; III, 303-317, 331-332, 339-340 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkîf*, II, 5-17, 34-36, 63-89, 99-132, 141-181, 203, 215-227, 251-281, 291-296, 300-342, 461-465 ; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm* 34-68.

¹³⁴ Konu ile ilgili geniş ve derli toplu bilgi için Bkz., Kutluer, İhan, "Cevher", D.İ.B, İslam Ansiklopedisi, VII, 450-455.

2.a.2.a.3.Ne Hacmi Ne de Şekli Değişenler : Katı gibi sabit hacmi ve şekli olanlar.

2.a.2.b.YALIN OLUP OLMAMA BAKIMINDAN CİSİM ÇEŞİTLERİ

2.a.2.b.1.Yalın Cisimler : Yalın cisim, cüzlerinden her birisi mahiyetinin tümünde kendi bütününe benzer olan cisimdir. Bunlara günümüzde homojen cisim denmektedir. Kelâmcılar ise bunlara **basit cisim** derler ve üçe ayırırlar :

2.a.2.b.1.a.Yıldızsal cisimler : (Ecsâm-ı kevkebiyye)

1.Gezegepler (Seyyareler) veya *Kuyruklu yıldızlar* (Kevâkib-ü zâti'l- eznâb) :

1.1.*Gezegepler* : *Eski Kelâmcılar göre* : Bunların sayıları 7dir.
Ay (Kamer), Merkür ('Utârid), Venüs (Zühre), Güneş (Şems), Merih, Jüpiter (Müşteri), Satürn (Zühal).¹³⁵

1.2.*Kuyruklu yıldızlar* :

2.*Sabit yıldızlar* (Sevâbit) : (Bu görüş, bu gün geçerliliğini yitirmiştir.)

2.1.*Mertebeleri (kadr / parlaklık dereceleri) İtibariyle Sayıları* :

2.1.1.Gözle görülebilenler : Bunlar 6 mertebe olup ;

2.1.1.1.Birinci mertebe yıldızlar : Güneş ve gezegepleridir.

2.1.1.2.İkinci mertebe yıldızlar : Bunlar, Güneş ve gezegepleri kadar parlak olan 20 adet yıldızdır. *Şîrây-ı Şâmî*, *Şîrây-ı Yemânî* ve *Süheyl*, bu mertebenin yıldızlarındandır.

¹³⁵ Yeni Kelâmcılardan olan Abdullatif Harpûti, son dönem bilginlerinin verdikleri bilgiye dayanarak bunların sayılarının 12 olduğunu söylemektedir. Merkür, Venüs, Yerküre (Arz), Merih, Vesta (Micmere), Bonan veya Yunun (Karine-i müştri), Sirius (Sünbüle), Palas veya Pallas (Ebu'l- Felak), Jüpiter (Müşteri), Satürn. (Zühal), Uranüs (Urya), Luriya veya Luveriye. Ay ise Yerküre'nin uydusudur. Bkz., Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 86-87.

2.1.1.3.Üçüncü merteye yıldızlar : İkinci merteye yıldızlardan sonra parlak görülen 60 adet yıldızdır.

2.1.1.4.Dördüncü merteye yıldızlar : Üçüncü merteye yıldızlardan küçük görülen 205 adet yıldızdır.

2.1.1.5.Beşinci merteye yıldızlar : Dördüncü merteye yıldızlardan küçük görülen 180 adet yıldızdır.

2.1.1.6. Altıncı merteye yıldızlar : Bunlar oldukça küçük olan 648 adet yıldızdır.

2.1.1.7. Yedinci merteye yıldızlar : Bunlar 1500 adet yıldızdır.¹³⁶

2.1.2.Gözle görülmeyenler : Bunlar da bir öncekiler gibi 6 merteye olup çıplak gözle görülmezler. Ancak teleskopik aletler ile görülebilirler.

2.2. *Sabit yıldızların burçları itibariyle sayıları* : Bunlar,sâbit yıldızların teşkil ettikleri yıldız kümeleri olup, 103 burca ayrılmaktadırlar. Bunlardan ;

2.2.1.On iki burç, "tutulma dairesi" denilen ve eskilerin "Güneşin dolandığı daire" sandıkları "burçlar kuşağı" üzerinde bulunmaktadır.

2.2.2. Altı burç kuzey yarım kürede bulunmakta,

2.2.3. Altı burç da güney yarım kürede bulunmaktadır.

2.3. *Sabit yıldızların sayı itibariyle sayıları* : Bunlar, topluluklar halinde değil de tek tek dolaşan yıldızlardır. Bazı astronomi bilginleri 5000 rakamını verseler de aslında bunların sayısı belli değildir.

2.a.2.b.1.b.Astronomik (yörüngeli) cisimler (Ecsâm-ı felekiyye) : Bunlar, içindeki yıldızı döndürdüğü sanılan 9 Felek (yörünge) kabul edilmiştir.

¹³⁶ Bkz., Harpûti, *Tenkihü'l-Kelâm*, 97. Ayrıca Bkz., er-Râzî, *el-Metâlib*, VIII, 167-196.

1. Yedisi gezegen (seyyare) feleği,
2. Bir tane sabit yıldızların (kevkeblerin) feleği (burçlar kuşağı),
3. Bir tane de bu iki tür feleği kuşatan felek (Felekü'l-eflak veya el-Felekü'l-muhîr ya da el-Felekü'l-a'zam).

2.a.2.b.1.c.Yeryüzü Maddelerini Oluşturan Elementsel cisimler (Ecsâm-ı 'unsuriyye): Bunlar dört ana madde / Unsurdur ki kelâmcılar da, eski filozoflara uyarak bunlara, **anâsır-ı erba'a** demektedir ve sayıları hususunda farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Şöyle ki :

1. Muhakkik kelâmcılara göre : Elementsel cisimler dördtür. Bunlar : ateş, hava, su, topraktır.
2. Son dönemdekilere göre : Onlar, bunların 60 olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlardan:
 - 2.1. Elli iki tanesini madenler oluşturur. Bunlara örnek olarak, altın (zeheb), gümüş (fidda), demir (hadîd), bakır (nühâs), kurşun (rasâs), nikel, cıva (zî'bak), krom gibi elementleri zikredebiliriz. Bunlar elementlerdir.
 - 2.2. On beş tanesini de madene benzer şeyler oluşturur. Bunlara da, oksijen (müvellidü'l- hümûza), hidrojen (müvellidü'l-mâ), azot, karbon (fahm), fosfor, Kükürt (kibrit), fare zehiri gibi metal elementleri örnek verebiliriz.

2.a.2.b.2.Yalın Olmayan (Heterojen) Cisimler : Yalın olmayan cisim, cüzlerinden her birisi mahiyetinin tümünde kendi bütününe benzer olmayan cisimdir. Kelâmcılar bunlara da **mürekkep cisim** derler ve ikiye ayırırlar :

2.a.2.b.2.a.Nötr halde olan cisimler : Bunların atomları birbirlerini dengeleyerek nötrleştirmişlerdir ve formel (şeklî) yapıları vardır. Kelâmcılar bunlara **mizâcî cisimler**¹³⁷ derler.

¹³⁷ Mizâcî terimini kelâmcılar : "Her biri, diğerinin şiddetini kırarak şekilde küçük parçalı unsurların etkileşiminden meydana gelen mutedil bir nitelik." şeklinde tarif etmektedirler. Kelâmcılar mizâcî ve gayr-ı mizâcî terimlerini eski felsefecilerden almışlardır. Bkz., er-Râzî, el-Mebâhis, II, 156 ; et-

1. Canlı Olanlar (Kendilerinde nefis olanlar)

1.1. Bitkiler.

1.2. Hayvanlar.

2 . Cansız olanlar (Kendilerinde nefis olmayanlar) : Bunlar **madenlerdir** ve dört kısma ayrılırlar :

2.1.Eriyebilen ve çekiçle dövülebilenler : Altın (zeheb), gümüş (fidda), demir (hadîd), bakır (nühâs), kurşun (resâs), kurşun alaşımı (üsrübb). Günümüzde bunlara metal denilmektedir.

2.2.Eriyebilen ve alevlenebilenler : Zirnîk (arsenik ile kükürt karışımı madde), kibrît (kükürt) gibi.

2.3.Eriyebilen dövülemeyen ve alevlenmeyenler : Tuz (milh) ve göztaşı, diğer adıyla bakır sülfat (zâc) gibi.

2.4. Erimeyenler :

2.4.1. Aşırı derecede yaş olduğundan erimeyenler. Cıva (zi'bık) gibi.

2.4.2. Aşırı derecede kuru olduğundan erimeyenler. Yakut ve zebercet gibi.¹³⁸

2.a.2.b.2.b.Nötr halde olmayan cisimler : Bunların formel yapıları yoktur. Kelâmcılar bunlara da **gayr-ı mizâcî cisimler** derler. Son dönem yeni kelâmcılara göre bunlar dört çeşittir:

1.Havaya ait bileşikler (gazlar) : Bunlar, havanın akışından ve değişik yönlere doğru esmesinden meydana gelen rüzgar türleridir. Bu rüzgarların :

1.1. Karada oluşanlarına **kasırğa**,

Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, III, 203-208 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkîf*, II, 453 ; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 106-107, (dipnot : 7).

¹³⁸ Yukarda da benzer elementler ele alınmıştı. Orda bunların elementsel yönleri üzerinde duruldu. Burada ise eriyip erimeme özellikleri üzerin de durulmuştur. Bu yüzden bilgi tekrarı bulunmamaktadır.

1.2. Denizde oluşanlarına **hortum** (Tenkîhu'l-Kelâm da Abdullatif el-Harpûtî buna tulunba (hortum) demektedir.)¹³⁹

2.Suya ait bileşikler (sıvılar): Bunlar, ısı sonucu yükselen buhar ile birlikte çıkan küçük su parçacıklarından oluşan bileşiklerdir. Bunlardan :

2.1.Su zerrelerinin, havanın yüksek tabakalarında soğuşun şiddetiyle yoğunlaşarak birleşiminden **bulut** (sehâb) meydana gelir. Bu bulutlar :

2.1.1.Donmadan önce birleşerek yere inerlerse, **yağmur** (matar),

2.1.2.Birleşmeden önce donarak yere inerlerse, **kar** (selc),

2.1.3.Birleşimden sonra donarak yere inerlerse, **dolu** (berd) olur.

2.2.Su zerrelerinin, havanın alçak tabakalarında soğuşun şiddetiyle yoğunlaşarak birleşiminden **sis** (dabâbe, çoğulu dabâbtır) meydana gelir. Bu sis :

2.2.1.Donmadan önce birleşerek yere inerlerse, **kırağı** (tall)

,

2.2.2.Donduktan sonra birleşerek yere inerlerse, **çığ** (sakî 'i) olur.

3.Işığa ait bileşikler : Gökkuşağı ile ayın etrafında bulunan **hâle** gibi.

4.Elektriğe ait bileşikler : Bu bileşikler, bir çeşit elektrik akımının diğer bir çeşidi ile temas edip birleşmesinden meydana gelen **şimşek** (berk), **gök gürültüsü** (ra'd), **yıldırım** (sa'ika) gibi bileşiklerdir .

2.b) Latif (Göze Görünmeyen) Cisimler : Muhakkik kelâmcıların dışındaki kelâmcılar, filozofların ve muhakkiklerin kabul ettikleri ve adına aynı zamanda **müfârikât** dedikleri **mücerredâtı** kabul etmediklerinden dolayı, insanlara ve meleklerle ait olan **nüfûs** ve **ervâhı mücerredâtı** (madde ile

¹³⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 108, (dipnot : 2).

birleşmeyenlerden) saymamışlar, bunları maddesel olmayan cevherler (*Cevher-i Rûhânî* veya *Cevher-i Gâib*) den sayarak cisim kategorisine sokmuşlardır. : Bunlara göre **insan nefsi** “ bedene sirâyet etmiş latîf cisim”, **meleksel nefis** ise “farklı şeklele bürünen nûrânî latîf cisim” dir.¹⁴⁰

3 . **NE MÜTEHAYYİZ VE NE DE KÂİM Bİ'L-MÜTEHAYYİZ OLANLAR (MÜCERREDÂT / SOYUT / MA'KÛLÂT) : Hâricî varlık alanının yanında zihnî varlık alanını** da kabul eden muhakkik Sünnî kelâmcılar ve hatta bir kısım Sûfîler, muhakkik olmayan diğere Sünnî kelâmcıların aksine, tıpkı filozoflar gibi **soyut varlıkların varlığını** da varlık olarak kabul ettiklerinden dolayı, aslında felsefenin konusu olan soyut varlıkları da eserlerinde kelâmın temel konularına eklemişlerdir. Gerçekten de **Râzî**, **Âmidî**, **Curcânî**, **Taftâzânî** gibi filozof¹⁴¹ kelâmcılar, bir kelâmcı olarak, bu ve buna benzer felsefî konuları ele alıp incelediklerinde, şekil bakımından karşı çıkıp felsefenin konusu saydıkları bir takım konuları, muhteva açısından önemli sayılabilecek muhalefette bulunmamışlar, bu konularda aynen onların görüşlerini paylaşır gibi olmuşlardır. Mesela bu konuya en iyi örnek arazlar konusu verilebilir. Nitekim arazlar hususunda “felsefenin konusu” saydıkları ve “dokuz kategori” başlığı altında sıraladıkları konuların tümünü kategori biçimini ve ifadelendiriliş şeklini değiştirerek kategori olarak farklı¹⁴² ama muhteva olarak aynen sunmaya devam etmişlerdir. Hatta bazı konularda, ortaya koydukları bilgilerin, felsefî alana mı yoksa kelâmî alana mı ait olduğunu bile netleştirmemişler, bu konuda kelâmın ve kelâmcıların net görüşlerini ortaya koy(a)mamışlardır. Bu cümleden olarak, varlık konusunda, felsefedeki ele alınış biçimiyle kendilerine “mücerredât” denilen **akıllar** ve **ruhlar** konusunu söyleyebiliriz. Özellikle Muhakkik Kelâmcıların yazmış oldukları kaynaklara baktığımızda, aslında kelâm metodolojisine aykırı biçimde izahlara ve tasniflere yer verilen bu **iki konuda**, filozoflara önemli

¹⁴⁰ Varlık kategorisinde **MÜTEHAYYİZ** (yer kaplayan) veya **KÂİM Bİ'N-NEFS** (kendi zatıyla var) olarak ta isimlendirilen **CEVHER** ile ilgili olarak Bkz., el-Bâkîllânî, et-*Temhîd*, 41; en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, I, 64, 82, 83, 148, 150 ; II, 265 ; er-Râzî, el-*Metâlib*, IV, 9-12, VI, 19 ; *Mebâhis*, II, 5-19, 79-97, 108, 114-115, 156, 163, 177-204, 219- 223, 231-251, 259-260, 291-299, 335-344, 359, 451 ; el-*Muhassal*, 81-84, 98-101 ; *Me'âlim*, 15-21 ; et-Tûsî, *Tecrîd*, II, 414-436, 444-465 ; el-Beyzâvî, *Tevâlî*, I, 297-364 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l- Makâsîd*, III, 5-6, 10-14, 21-24, 28, 128-131, 139-152, 162-176, 188-219, 230-239, 242-251, 255-257, 265, 268, 270, 278, 286-300, 303, 313, 317, 331-332 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkîf*, II, 347-374, 396-490 ; Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 69-139.

¹⁴¹ Filozof kelâmcılardan kastımız, kitaplarında felsefî konulara kelâmî konulardan fazla yer verip, kelâm kitaplarını felsefe kitaplarından ayırt edilemez haline dönüştürenlerdir.

¹⁴² Canlılara Mahsus Arazlar, Cansızlara Mahsus Arazlar kategorisi altında.

muhalefete rastlanmaz, uzun izahlara yer verilir ve en önemlisi de onların terminolojisi ile konular anlatılır. Örneğin “nefsler” in ve “ ‘ukûl-i mücerrede” nin “felekî cisimler” olduğuna, filozofların bunlara “müfârikât” dediklerine yer verilir, ama bir türlü kelâmcıların bunlara ne dediklerine net yer verilmez. Dolayısıyla muhakkik kelâmcılar da¹⁴³ tıpkı filozoflar gibi **soyut varlıkları** (mücerredâtı) iki kısma ayırırlar : **A-Akıllar B-Ruhlar**

3.a) Akıllar (‘ UKÛL) : Zatı itibariyle cisimlere tasarrufta bulunamaz, onları idare edemez (müdebbir). Ama nasıl tasarruf edileceğini gösterir. Bunlar, **mütehayyiz** olmadıklarından dolayı ne **cisim** ne de **cisme hulûl edendir**.

Akıllar iki kısma ayrılırlar :

3.a.1.BEDENSEL AKIL : İnsan aklı gibi.

3.a.2.BEDENSEL OLMAYAN AKIL : ‘Ukûl-i Mücerrede / Maddeden bağımsız Soyut Akıllar.

3.b) Nufûs (Nefsler) veya Ruhlar (Ervâh) : Bunlar ise zatı itibariyle cisimlere tasarrufta bulunup onları idare edebilirler. Ruhlar akıllar gibi değildirler. Çünkü ruhların maddesel olanları ve olmayanları vardır. Bundan dolayı **nefsler** veya **ruhlar** da iki kısımdır :

3.b.1.MADDESEL NEFİSLER (*Nüfûs-i Maddiye*) : Bu tür ruhlar, özsel varlıkları açısından maddesel olup uzayda yer kaplayan (mütehayyiz olan) varlıklar kategorisinde yer alan ruhlardır. Çünkü bunlar **cisme hulûl eden kuvvetler**dir. Bu tür nefisler, yukarda arazlar bölümünde ele alınmıştır.

3.b.2. SOYUT NEFİSLER (*Nüfûs-i Mücerrede*) : Bu tür ruhlar ise, özsel varlıkları açısından maddesel olmayıp uzayda yer kaplayan (mütehayyiz olan) varlıklar kategorisinde değildirler. Soyut ruhlar da kendi arasında iki türe ayrılmaktadır :

¹⁴³ Aslında **ruh** ve **nefisler** konusu kaynaklarda net kategorize edilmemiştir. Kimi kelimeler cevher kategorisine, kimleri araz kategorisine yerleştirmektedir. Mesela ruha cevher diyenlerden birisi el-Gazâlî’dir. O’na göre *Allah’ın emri* olan ruh cevherdir. Bu cevherin askerleri niteliğinde olan *rûh-i tabîî, rûh-i hayvânî, rûh-i nebâtî* ve *bütün bedenî kuvvetler, potansiyel durumdan fiili duruma meretebe meretebe çıkarlar ve bunlar, cism-i tabîînin kamalıdır*lar. Daha geniş bilgi için Bkz., el-Gazâlî, *Mi’râcû’s-Sâlikîn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut,1986, 10-107 ; *er-Risâletü’l-Ledünniyye*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut,1986, 91-96.

3.b.2.a.ULVÎ RUHLAR : Akılların aksine ulvî ruhların, cisimler üzerinde tasarruf (bir şeyi istediği gibi kullanma yetkisi) ve tedbîr (önlem ve hazırlık) hususunda etkileri ve ilgileri bulunmaktadır. Bu düşünceden hareketle muhakkik kelâmcılar, “göksel cisimleri idare eden ruhlar” anlamında bu ruhlara “ervâh-ı müdebbire” ismini vermişler ve bunları da iki kısma ayırmışlardır :

3.b.2.a.1.Ervâh-i Müdebbire li'l-Ecsâmi'l-Felekiyye : Bunlar göksel cisimlerle ilgili olan **melekler** olup, şu kısımlara ayrılmaktadırlar :

3.b.2.a.1.Birinci mertebede olanlar :

1.*Mukarreb melekler/el-melâiketü'l-mukarrebûn* : Bunlar, Allah'ın nurunda ilâhî aşkla kendilerinden geçmiş olmalarına rağmen, yine de kendilerine tahsis edilmiş olan cisimler âlemini yönetme hususunda görevlerini ihmal etmezler. Bunların yemekleri Allah'ı birlemek (tevhîd), içecekleri Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih (takdîs) etmektir. Bunlara Allah Teâlâ Kur'an'ı Kerim'de : “Göklerde ve yerde kimler varsa hep O'na aittir. Onlar, bıkıp usanmaksızın gece, gündüz Allah'ı tesbih ederler”¹⁴⁴ şeklinde işaret etmiştir. Bunların, ekmeliyyet (üstünlük) hususunda sayısız dereceleri vardır.

2.*Görevli melekler/ (el-Melâiketü'l-ameliyye)* : Bunların görevleri, en büyük cisim olan **Arş** ile ilgilidir. Arş aynı zamanda en şerefli olduğundan dolayı, cisimlerle görevli olan en şerefli Melekler bunlardır.

3.b.2.a.2.İkinci mertebede olanlar : Bu Melekler, birbiri içine geçmiş ve büyüklükleri dıştan içe küçülen 8 feleğin sekizincisinin merkezinde bulunan **Kürsî** ile ilgili olan Meleklerdir.

3.b.2.a.3.Üçüncü mertebede olanlar : Bunlar, farklı derece ve uzaklıklarına göre değişen sabit yıldızlarla ilgilenen, Zuhâl gezegeninin feleğinden (içinde akıp gittiği yörüngesinden) ta Ay'a kadar devam eden gezegen silsilesini yönetmekle görevli olan ve

¹⁴⁴ Enbiyâ (21) : 19-20.

göklerin diğer tabakalarıyla da ilgili olan görevli **Nefsler** (Melekler) dir.

3.b.2.a.4.Dördüncü mertebede Olanlar : Esir¹⁴⁵ küresini ve hava küresini idare eden ruhlar (Melekler)dır.

3.b.2.a.2. *Ervâh-i Müdebbire li-Ecsâmi-Ursuriyye*: Bunlar göksel cisimler değil de yeryüzü ile ilgili olan ruhlar (Melekler) olup şu kısımlara ayrılmaktadırlar : Dağları, denizleri, çölleri, yağmurları, ziraatı, harpleri idare eden Melekler.

3.b.2.b.SÜFLİ RUHLAR : Bunlar da cinlerdir ve iki kısımdır :

3.b.2.b.1.Temiz Ruhlu Olanlar : Bunlar, **mümin cinlerdir**.

3.b.2.b.2.Şerli Ve Kötü Ruhlu Olanlar : Bunlar, **kafir cinlerdir**. Reislerine **iblis** denilir.¹⁴⁶

III - MÜMTENİ' : Bu, "imkansız" demektir. İmkansız da iki çeşittir :

a - MÜMTENİ' Lİ-ZÂTİHİ' : Yokluğu özünün gereği olan malûmdur ki, varlığı imkan dışıdır. Akli yönden "mümteni' li-zâtihi" nin yokluğu zorunludur. Çünkü, eğer varlığı varsayılacak olursa bundan imkansızlık meydana gelir. Mesela dört sayısının tek olması, zıt iki şeyin bir arada bulunması gibi.

b - MÜMTENİ' Lİ-GAYRİHİ' : Yokluğu özünün gereği değil başka bir şeyden dolayı olan malûmdur. Mesela yazı yazan birisinin, yazma esnasında parmaklarının hareketsiz olması **başkasından dolayı imkansız olan şeydir**.¹⁴⁷

¹⁴⁵ İlk olarak filozofların tarif ettiği, sonra da kelâmcıların kullanmaya başladığı bir terimdir ve şöyle tarif edilir : Bütün kainatta bulunan her tarafı kaplamış olan latif cisim olup, ışık ses ve hararetin (son devir kelâmcılarına göre de elektriğin) yayılmasına vasıtalık eden maddedir. Bu maddenin kendisi aslen görülmeyen bir maddedir, ama varlığı bütün ilim ehline kabul eden latif, ince ve elastikiyeti haiz seyyal cisimdir. Bugün buna Aither veya Aether denilir. Bkz., Orhan Hançerlioğlu (Aither maddesi) ve : [http :// www . zamanda . yolculuk . com / cetinbal / EsirTeoremi . htm](http://www.zamanda.yolculuk.com/cetinbal/EsirTeoremi.htm) adresinde yer alan Salih Adem'in "esir(aether)" isimli yazısı.

¹⁴⁶ Varlık kategorisinde **SOYUT VARLIKLAR, MÜCERREDÂT, MA'KULÂT** olarak nitelendirilen bu varlıklarla ilgili olarak Bkz., el-Bâkillânî, et-*Temhîd*, 41; en-Neseî, *Tabsıra*, I, 545 ; er-Râzî, el-*Metâlib*, VII, 7-11, 13-23, 69, 141, 213, 303, 315-327, 383, 387, 395-403 ; *Mebâhis*, II, 453-463 ; el-*Muhassal*, 101-102 ; *Me'âlim*, 16 ; et-Tûsî, *Tecrid*, II, 471-507, 508-510 ; el-Beyzâvî, *Tevâli'*, I, 366-410 ; et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, III, 355-373 ; el-Curcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, II, 297, 489-491, 504-512 ; Harpûfî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 139-150.

¹⁴⁷ et-Taftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, IV, 35-40 ; er-Râzî, *Mebâhis*, I, 206-207 ; İzmîrî, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1339, I, 247.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ :

İslam vahyine dayalı tevhid geleneğini, İslam dışı olumsuz tesirlere karşı savunan ve vahye dayalı tefekkür sistemini alternatif bir inanç sistemi olarak sunmaya çalışan **akâit** ilmi, aslında Peygamber devrinde yalın bir inanç sistemi iken, I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bir yandan, İslâm toplumunun kendi içinde meydana gelen sosyal-siyasî ve dinî nitelikli bazı olayların ateşlemesi, diğer yandan gayrimüslim yabancı kültürlerle münasebetin etkisi sonucunda, ilk bakışta inancın özünü doğrudan ilgisi olmayan birtakım siyasî ve felsefî problemlerin tartışıldığı ilim haline dönüşmeye mecbur olmuştur. Öyle ki, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan bu tartışma ve ihtilafların meydana getirdiği ekolleşmeler neticesinde Müslüman din bilginleri, içinde buldukları şartlar gereği, daha önceden hiç de âşina olamadıkları ilim dalları olan Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ile de tanışma zorunluluğunu hissetmişlerdir. İslam inanç ve düşünce sisteminin yorum ve metot bakımından farklı biçimlerde şekillenmesine önemli ölçüde zemin hazırlayacak olan bu ilimlerle tanışma fırsatını yakalayan Müslüman düşünürler, değişik din ve inançlara ait geleneklerin muhtevalarından da haberdar olunca, naklin yanında aklı da dinin hizmetine vermeye çalışan yeni bir ilim dalı ortaya çıkarmışlardır. Başka inanç ve düşüncelere karşı İslam'ın inanç esaslarını, felsefe ve mantık ölçülerinde, farklı muhataplara tanıtmayı ve yaymayı konu edinen bu yeni ilme, "karşılıklı **tartışma**" metodunu benimsediğinden dolayı "Kelam" denmiştir.

Kelam ilminin temsilcileri olan **İslâm Kelamcıları**, karşılaşmış oldukları bu yeni durumla birlikte, inanca ilişkin konuları sadece **dini söylemle** anlatmanın kitlelere ulaşmadaki yetersizliğini görüp bunun sıkıntısını fiilen yaşayınca, farklı din ve kültürlerdeki insanlara İslam inancını en iyi şekilde anlatabilmenin başka yol ve yöntemlerini de aramaya çalışmışlardır. Bunun için, değişik din ve inançlara ait geleneklerin, İslam'ın temel inanç esaslarına karşı yapmış oldukları muhalefet ve saldırılara karşı savunma yapabilme hususunda, kelama en yakın bilim olarak gördükleri, zamanlarındaki **tabiat ilimlerinden** (ki o devirlerde fizik, matematik ve astronomi tabiat ilimlerinden sayılmaktaydı) ve **felsefeden**, konu ve metot yönünden asırlar boyunca faydalanmayı da asla ihmal etmemişlerdir. Özellikle Allah'ın varlığını ispat hususunda tüme varım (indüksiyon) metodu ile hareket ederek varlıklardan Yaraticıya doğru ispat şeklini benimsedikleri için, evvela görünen alem içindeki "şeyler", bunların "varlıkları" ve bunlarla "bilgi elde etme" nin imkânını ispat ile işe başlamışlardır. Benzer şekilde, Meleklerin ahiret hayatının Cennet ve Cehennem

varlığı gibi metafiziksel konuları ispat hususunda da akla hitap ederek **fizik alem** ile **fizik-ötesi alemi** ispat etmeye gayret sarf etmişlerdir. Kelamda “mebâdî” veya “vesâil” olarak adlandırılan bu çok geniş “başlangıç bilgileri” ni, tamamen İlkçağ Yunan felsefesi ve tabiat bilimlerindeki ontolojik ve epistemolojik verilerden istifade ederek oluşturmaya çalışmışlardır.

Kuşkusuz başlangıçta iyi niyetlerle başlanan ve faydalı neticeler elde edilen bu durum, özellikle son devir (müteahhirîn) kelamında aşama aşama ileriye götürülmüştür. Zira ilk dönem kelamcılarında var olan felsefeye kaşı mesafeli duruş ve **eleştirel yaklaşımın** aksine bu devirdeki kelamcılar, faydalanmış oldukları her çeşit felsefî delil ve nazariyeyi, dinin temellerine uygun olup olmama yönünden inceleme ve araştırmaya tabi tutmadan almışlar, taklide yakın bir metot takip ederek kelamı felsefe haline dönüştürmüşlerdir. Nitekim Bâkillânî'ye kadar süren ve dengede olan bu eleştirel yaklaşımın ardından kelam, Gazâlî ile birlikte felsefileşerek kelam felsefesi sürecine girmiştir. ¹⁴⁸ Çünkü, her ne kadar Gazzâlî felsefeye şiddetli tenkit yapmış olsa da, kelama felsefî metodu getirdiğinden dolayı, felsefenin konularını kelam sahiplenmiş, artık ihtiyaç kalmadığından dolayı felsefe sınır dışı edilmiş ve kelamda **naklin hüccet oluşu aklın içinde** tasavvur edilmeye başlanır olmuştur. Hatta Râzî ile başlayan süreçte kelamcılar, **nakli aklın esası** değil de **aklı naklin esası** olarak görmüşler, **delâlet ettikleri manalar itibariyle çoğunlukla nasların zan ifade ettikleri** görüşünü dahi benimsemişlerdir. Böylece kelam, başlangıçtaki hüviyetini kaybederek felsefileşmiş, dolaylı olarak “İslam'ın kendi temel dinamikleri üzerine kurulu felsefesi” durdurulmuştur. Bu durum Adûduddîn el-Îcî, Sa'deddîn Taftâzânî ve Seyyid Şerif Curcânî ile devam eden ve yaklaşık bir asır süren “sistematik şerhler dönemi” ile devam ederek 19 yy.a kadar gelmiştir.

XIX.yüzyıl, ilim ve felsefede, kültür ve düşüncede, metot ve araştırmada köklü değişikliklerin ve ilerlemelerin olduğu devirdir. Bu devirde batıda meydana gelen modern düşünce, **mekanik tabiat anlayışını** ortaya çıkarmış, bilgiyi **maddeye ve onun ölçümüne** endekslemiş tecrübe ve gözlemi metot olarak benimsemiştir. Bunun sonucunda ise akıl hükümranlığı ve dünyevîleşme (sekülerleşme) süreci başlamış, bu süreç, düşünce bazında pozitivist rasyonalist ve materyalist düşünce ve akımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Halbuki eski kelamın dayandığı Yunan felsefesi, aklî ve kıyasî (uygulama ve benzetme ile elde edilen) delillere dayanmaktaydı. Böylece, bir yandan ilim ve düşüncede eski Yunan felsefesinin yerini Batı felsefesi ve

¹⁴⁸ Bkz., dipnot : 39.

ortaya çıkardığı yeni problemler alırken, diğer yandan da sofistler ve dehrîler gibi eski hasımlar, yerlerini yeni felsefe ve düşüncelerin ortaya çıkardığı materyalist ve pozitivist gruplara bırakmışlardı. Batıda meydana gelen bu radikal değişiklikler, devrin Müslüman ilim adamlarını ve kelamcılarını da haliyle etkilemiş, yeni ortaya çıkan konulara ve problemlere göre dizayn edilmiş “Yeni İlmî Kelam” arayışına onları sürüklemiştir.

Yeni İlmî Kelam arayışı, bu akıma mensup yeni İlmî kelamcıları **metot ve muhteva değişimi arayışına** sürüklemiştir. Özellikle Osmanlı, Mısır ve Hindistan gibi Müslüman coğrafyalarda yer alan yeni Müslüman aydınlar, temel gaye ve ilkelerden sapmadan, vahye dayalı temel problemlere dokunmadan, kelamda metot değişimine gitmişler, yalnızca, kullanılan vasıta (vesâil) ve önbilgileri (mebâdî), yani kelamın ispat şeklini, değişen yeni şartlara göre değiştirmeye çalışmışlardır. Bu hususta onlar, dönemlerindeki bilim ve düşünceleri sahiplendiklerinden ötürü kelamda **öncelik** ve **aciliyyet** prensibini benimsemişler, yeni felsefenin ortaya çıkardığı problemlere ve konulara öncelik vermek istemişlerdir. Çünkü onlara göre, nasıl ki Râzî'nin asrında Bâkillânî kelamı o devrin ihtiyaçlarına cevap veremediğinden dolayı yeterli görülmemişse, günümüzde de, birkaç asır önce Râzî'nin yazdığı kelam bu asrın ihtiyaçlarına cevap veremediğinden dolayı, konu, problem ve metot açısından yeterli görülmemelidir. Mesela eski kelamda Allah'ın varlığını ispat için âlemin sonradan var edilmesini ispat, âlemin sonradan var edilmesini ispat için arazların değişim ve sonluluğunu ispat metodu geçerli idi. Halbuki, her dönem insanının bir zihniyet düşünce ve yorumlama tarzı olduğu için, bugünün insanına bunların yerine, deneysel (tecrübî) bilim ve metoda dayalı olan fiziksel, kimyasal, biyolojik, astronomik deliller sunulmalıdır. Bunu yaparken, değişen bilim ve felsefenin tümünün değil, İslam'a uygun görüşlerinin tespit edilerek hemen alınması, uygun olmayanların, tevil ve uzlaştırmaya elverişli olup olmama durumlarına göre kabul veya reddedilmesi gerekir.

İşte bu kısa izahtan da anlaşılacağı üzere kelam ilmi, çağdaşı olduğu yakın ilimlere, tarihinin önemli bir bölümünde ilgisiz kalmamış, farklı din ve anlayışta olan insanlara inanç esaslarını ispat hususunda onlardan istifade etmiştir. Bu durum, kelamda düşünce açılımını ve fikrî zenginliği gerçekleştirmesi açısından takdire şayan bir şeydir.

Lakin, dışardan görüldüğü kadarıyla, kanaatimizce kelamın içine düştüğü iki bariz hata veya dikkat edemediği iki husus göze çarpmaktadır: 1-Mutekaddimîn ve

müteahhirin dönemlerinde, dönemin bilimlerinden faydalanma adına, adeta, kelamın onları sahiplenme ve onları birer bağlayıcı bilgi olarak lanse etme pozisyonuna girerek felsefi tartışmalar içinde kaybolup gitmesi ve kelamın kendi varlığını ortaya koyamaması. Bunlara örnek olarak, varlık ve tabiat konularında kelamın, Demokrit atomculuğunu, Aristocu ve Eflatuncu nazariyeleri aşamaması ve bunların birer uzantısı olarak İlâhiyât konularında İslâm'ın kendi öz bünyesine ve dokusuna uymayan yabancı (egzotik) felsefi tartışmaların asırlar boyu sürüp gitmesi verilebilir. 2-Önceki dönemlerin aksine, Yeni İlmî Kelam devresinde ise, içinde buldukları şartların meydana getirdiği "kelamı kolaylaştırıp Müslüman toplumun acil ihtiyaçlarına cevap verme" heyecanına kapılan -Abdullatif Harpûti ve İzmirli İsmail Hakkı hariç- Yeni İlmî kelamcılar, yazmış oldukları eserlerde bilgi, varlık ve tabiat konularını ya azaltmışlar veya hiç yer vermemişlerdir. Halbuki maddeci (materyalist), Darwinist, pozitivist düşünceye dayalı ilim anlayışının herkesi büyülediği bir dönemde, "Müslüman toplumun acil ihtiyaçlarına cevap verme" adına, "bilgi, varlık ve tabiat konularına kapı kapamak", kanaatimizce kendi içinde çelişkiye düşmektir. Çünkü, belki de bu dönemin en acil problemleri, bu düşüncelerin ortaya çıkardığı varlık tabiat ve bilgi konularındaki yanlış inançsal problemlerdir. Gerek Newtoncu, gerek Darwinist gerek materyalist ve gerekse existansiyalist dünya görüşünün ortaya çıkarmış olduğu problemlerin en önemlilerinden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz: Madde, eşyayı icat etmiştir. Cisimler arasında kuvvet esastır. Varlık türleri arasında acımasız bir savaş vardır ve varlıklar ancak güç ve kuvvetleri ile ayakta durmaktadırlar. Alem madde ve maddesel olan şeylerle sınırlıdır. Canlı varlıklar arasında evrim vardır. Belli bir canlıya ait ruh, ya mükafat veya ceza için farklı zamanlarda farklı varlık biçimleri ile tekrardan doğabilir. Varlık değil varoluş esastır.

Şu halde bugünkü kelamın misyonunu yüklenen kelamcılar, her şeyden önce tarihte yapılan hata, eksik ve noksanlıkları telafi etmeli, geleneğe, tarihi birikime hakim olmalı ve geçmiş tecrübelerden yararlanma yoluna gitmelidir. Çünkü çağa, çağın gereksinimlerine ve yeniliğe açık bir kelamcının temelsiz bir yenilenme ve ıslah yapması oldukça zordur. Şu halde güçlü yenilenme ve dönüşüm için geçmişe ait bilgilerden de haberdar olmak lazımdır. Böyle bir donanıma sahip günümüz kelamcılarının ikinci olarak yapacağı en önemli şey, maddeci ve pozitivist yaşamın hakim olduğu günümüz dünyasının problemlerine ve ihtiyaçlarına cevap verebilmek için, kelamın konuları arasına varlıkla ilgili konuları yeniden yerleştirmek, varlığı yeniden ele alıp incelemek, varlık-bilgi-tabiat problemlerine, ağırlık vermektir. Mesela

bu noktada özellikle; madde ve kuvvetin hakim ve yaratıcı olmadığı, madde ve kuvvetin hâdis ve yaratılmış olduğu, varlıklar arasında çatışma bulunmadığı, alemin yalnızca görünen âlemden ibaret olmadığı, bizim göremediğimiz görünmeyen âlemlerin ve varlıkların da olduğu konularının ispatından yola çıkılarak yukarıda sıralanan diğer varlıksal problemlere öncelik verilmelidir. Bunu yaparken, mutlaka zamanın ilmini kuşanmalı ancak, geçmişte olduğu gibi sadece felsefe ve diğer ilimlerin gözlüğü ile kesinlikle meselelere bakılmamalı, Kur'an'ın varlık-bilgi-tabiat problemlerine yaklaşım tarzı ve Kur'an'ın ontoloji, epistemoloji ve metafizik felsefesi oluşturulmalıdır.

İşte bu makale, geçmişin bilgilerini günümüze taşıyarak onlardan istifade etmek suretiyle, çağın ilimleriyle mücehhez yeni Kur'anî ontolojiyi oluşturma ve bu hususta araştırma yapmaya imkan sağlama amacıyla kaleme alınmış bulunmaktadır.