

MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ KELAM DÜŞÜNCESİNDE
VARLIK VE ZAT: KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE CÜVEYNÎ
EKSENLİ BİR OKUMA *

Existence and Essence in the Early Islamic Theology:
An Analysis Centred on Qadi Abd al-Jabbar and al-
Juwayni

Murat KAŞ**

Özet

Varlıkların temelde kadîm-hâdis şeklinde iki kısımda ele alındığı kelam düşüncesinde, mevcudların idrâkine ilişkin çerçeve zat, sıfat ve fiil ayrımı ekseninde şekillenmiştir. Bunu Tanrı'ya da taşıyan kelamcılar için söz konusu çerçeve, hem hâdis hem de kadîm olanı içerecek şekilde bu metafizik ayrıma dayanmaktadır. Fakat bir yanda varlığın zatın aynı kabul edilmesi, diğer taraftan zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermemesi, kelamcılar açısından 'vücut'un bu çerçevedeki yerini tartışmaya açmıştır. Bu hususun incelenmesi, vücudun şey ve zat kavramlarıyla irtibatlı olarak tahlil edilmesini gerekli kılmaktadır. Özellikle tartışmaların daha belirgin hale geldiği Kâdî (ö. 415/1025) ve Cüveynî (ö. 478/1085) esas alınarak yapılan bu çalışmada, mevcudların idrâkine ilişkin kavramsal bir çerçeve sunulduktan sonra, mütekaddimîn kelamcıları açısından varlığın Tanrı'ya ve hâdis varlıklara yüklem oluşunun niteliği, varlığın tek ve bir oluşunun ne anlama geldiği soruşturulacak, vücut ve zat kavramları analiz edilerek zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermeyecek şekilde nasıl kullanıldığı ortaya konulacak ve bunun neden mahiyet fikrine yol açmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Zat, Sıfat, Cüveynî, Kâdî Abdülcebbâr

* Makale Gönderim Tarihi: 12.06.2017- Makale Kabul Tarihi: 25.06.2017

** Arş. Gör. Dr., Dumlupınar Üniveristesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam Bilim Dalı, e-posta: murat.kas@dpu.edu.tr

Abstract

Islamic theology (Kalam) in which the things are taken in two basic categories, i.e. the eternal and originated beings, the framework regarded to the comprehension of the existents embodied in the distinction between the essence (*zat*), the attribute (*sifat*) and the action (*fiil*). This distinction is not considered only from the point of physical or natural realm, unlike the substance-accident difference it is a metaphysical distinction and thus pertinent to both the eternal and originated beings. The early (mutaqaddimun) theologian's acceptance of the existence-essence identity on one hand and the idea signifies that the essence qua essence doesn't exclude the meaning of existence on the other hand, come up for discussion the concept of 'existence' with regard to aforementioned framework. The examination of this point necessitate a conceptual analysis concerning the existence, thing and essence. This study, in which particularly Qadi Abd al-Jabbar (d. 415/1025) and al-Juwayni (d. 478/1085) are based on the centre, present a conceptual framework relevant to the comprehension of the existents, then investigate the predication existence of God and the originated things, monosemy of the existence, analyze the usage of essence in such a manner that exclude the meaning of existence and inquire why this usage doesn't pave the way for the idea of quiddity.

Key Words: Existence, Essence, Characteristic, al-Juwayni, Qadi Abd al-Jabbar

Giriş

Kelam düşüncesi söz konusu olduğunda Meşşâî felsefeye karşı en ciddi meydan okumanın Gazzâlî ile birlikte başladığı dile getirilen bir husustur. Fakat bu meydan okuma, aynı zamanda felsefî paradigmanın belirli rezervler konulmak suretiyle kelâmî sisteme entegre edildiği bir süreci beraberinde getirmiştir. Özellikle soyut nefis teorisinin ve mahiyet fikrinin bu sisteme dâhil edilmesi, önemli sorgulamaları da beraberinde getirmiştir. Zira bu kabuller belirli bir ontolojik-epistemolojik küre içerisinde yer aldığı için kelâmın temel kabulleri açısından sorun teşkil edecek olan nefis ve tikellerin idrâki, zihnî varlık, nefsin suretle birleşmesi (ittisal/ittihad), faal akıl, mutlak mahiyet gibi fikirlerle hesaplaşma gerekliliği ortaya çıkmıştır. Gerek Gazzâlî gerekse Fahreddîn er-Râzî'de (ö. 606/1210) görülen 'metafizik imalardan/kabullerden arındırma' çabasını bu hesaplaşmanın doğal bir sonucu olarak görmek mümkündür. Epistemolojik boyutu ve uzantıları göz ardı edildiğinde, varlık-mahiyet ayrımının bahsi geçen hususlara nazaran kelam düşüncesi içerisinde kendisine nispeten daha kolay bir şekilde yer bulmasını sağlayan en önemli unsurlardan biri de şüphesiz ma'dûmun sübutu ve şey'iyeti teorisidir.¹ Bu noktada vurgulanması gereken husus, 'vücudsuz zatın sübutu' fikrinin

¹ Mûtezile'nin ma'dûmu ile İbn Sînâ'nın mümkün kavramı hakkında karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Ömer Ali Yıldırım, "Mâdûm ve Mûmkün: Mûtezile'nin Mâdûm ve İbn Sînâ'nın Mûmkün Kavramı Üzerine Değerlendirmeler",

epistemolojik değil, ontolojik bir iddia olduğudur. Yani bu, zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermediği değil, zatın vücudsuz sabit olduğu iddiasıdır. Zira ma‘dûmun sübutu düşüncesini reddeden kelam ekolleri ve düşünürleri, zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermediğini kabul etmektedirler. Diğer bir açıdan bu, filozofların vücut-mahiyet ayırımının salt mantıksal değil metafizik bir ayırım olduğu; zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermediğine ilişkin kabulün ise metafizik bir ima içermediği, salt mantıksal bir ayırım olduğu anlamına gelmektedir. Yine bu bağlamda ‘zatın varlığının onun aynı olduğuna’ ilişkin ifadenin de metafizik bir iddiayı içerdiği söylenmelidir. Zira eğer zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermediği hem kelimciler hem filozoflar tarafından kabul ediliyorsa, ‘zatın varlığının onun aynı olduğuna’ ilişkin iddianın mantıksal bir özdeşliği içermesi anlamsız ve çelişkili olacaktır. Bütün bunlardan sonra ‘Her zatın varlığı kendisinin aynıdır.’, ‘Hiçbir zatın varlığı kendinden değildir.’, ‘Zat olmak bakımından zat varlık anlamını içermemektedir.’ önermelerini dikkate aldığımızda, sistemini zat-sıfat ayırımı üzerine kuran mütekaddimîn dönemi kelamcıları açısından vücudun bu bağlamdaki yeri tartışmaya konu olmuştur. Bu bağlamda varlık ve zat kavramına ilişkin ayrıntılı tartışmayı özellikle Cüveynî ve Kâdî’yi eksene alarak yürütmeye çalışacağız. Bunun en önemli gerekçesi, bu hususu tartışmaya imkan sağlayan verilerin bu düşünürlerin metinlerinde yer almasıdır. Bu noktada özellikle Cüveynî’nin mütekaddimîn kelamına yönelik yaptığı yöntem eleştirilerinin, varlık düşüncesi açısından onu bu dönemin düşünürü olmaktan çıkarmadığını söylememiz gerekir. Ayrıca Kâdî ve Cüveynî kendilerinden önceki birikimi de eklemleyerek meseleyi tartıştıkları için, bu aynı zamanda dönemin bütününe ilişkin bir resmi ve farklılaşan noktaları büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda gerek varlığın hal olduğunu iddia eden gerekse mevcut bir sıfat olarak gören kelimcılara yönelik eleştiriler, varlığın mevcudlar arasındaki birliğiyle ilgili tartışma, zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermemesi gibi hususları Kâdî ve Cüveynî ekseninde ele alacağımız bu çalışmada, mevcudların idrâkine ilişkin kavramsal çerçeveyi kısaca ortaya koyduktan sonra şey,

İslam Araştırmaları Dergisi, 2013, sayı: 30, s. 81-107. Mütezile’nin mâdûm teorisi ile a‘yân-ı sâbite fikrinin bir karşılaştırması için bkz. Ebü’l-Alâ el-Afîfî, “Mütezile’nin Mâdûm Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A‘yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, (çev. Cağfer Karadaş), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, c. VI, sayı: 6, s. 267-276.

vücut, zat başlıkları altında meseleyi ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Mütেকaddimîn dönemi kelam düşüncesinde temel ontolojik kategorilere ilişkin en önemli çalışmaların Richard M. Frank'e ait olduğunu söyleyebiliriz. Fakat varlık ve zat kavramları ekseninde ele aldığımız hususların ayrıntılı ve bütünlüklü bir analizi bu çalışmalarda yer almamaktadır. Bu açıdan bakıldığında yaptığımız çalışma hem söz konusu kavramlara ilişkin ayrıntılı bir analizi içermekte hem de ele alınan hususları akademik sahada tartışmaya açmaktadır.

1. Mevcudların İdrâki

Kâdî Abdülcebbar'a göre düşünme eylemi, varlıkların durumunu ya da meydana gelen olayları incelemek (teemmül) ve onları birbiriyle karşılaştırarak benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaktır (temsil).² Bu durumda insan idrâkine ve bilgisine konu olan şeyler 'zatlara, nitelikler ve fiiller' şeklinde üç kısımda ele alınabilir. Bu tanımlamada varlıklar zatlara, durum nitelik ve hallere, olaylar ise fiillere ve eylemlere tekâbül etmektedir. Düşündüğü zaman kişinin kendisinde gözlemleyeceği şey budur. Nitekim mevcudun "birtakım sıfat ve hükümlerin ortaya çıkmasını (mümkün kılan) vücut sıfatına sahip şey"³ olarak tanımlanmasında da zat, sıfat ve hükümler şeklinde benzer bir çerçeve söz konusudur.⁴ Nesnelere birtakım niteliklerine ilişkin hükümler⁵

² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 4. Alnoor Dhanani, Tanrı'nın dışında maddî olmayan hiçbir formun kabul edilmediği kelam düşüncesinde en temel düzeyi zatlara, onların sahip olduğu nitelikler, fiiller ve birtakım ilişkilerin oluşturduğu bu düzene 'sparse ontology' demektedir ki; bu ifade maddî, mücerred vb. çeşitli varlık tarzlarının yer aldığı ontolojiler için kullanılan 'rich ontology' kavramının mukabili olarak kullanılmaktadır. Bkz. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 17.

³ Mânkdim Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-usûli'l-hamse*, (Şerhu'l-usûli'l-hamse başlığıyla Kâdî Abdülcebbar'a nisbetle nşr. Abdülkerim Osman), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988, s. 114. (حد الموجود أنه المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام)

⁴ Sıfat; varlık, yokluk ve hale ilişkin bütün durumları kuşatan üst bir kavram, diğer bir deyişle nesnedeki mevcud nitelikleri, arazları, ademî durumları, halleri kapsayan genel bir kavramdır. Bu durumda sözelimi vücut, siyahlık, körlük, bilme durumu (âlimiyet) gibi şeyler sıfat olarak nitelendirilmektedir. Ayrışma daha alt kategorilerde ortaya çıkmaktadır. Mesela siyahlık arazdır ve sıfattır; âlimiyet araz değildir, haldir ve sıfattır; körlük araz da değildir, hal de değildir (çünkü körlük ma'dûmdur, hal ise ne mevcud ne de ma'dûmdur) ama sıfattır. Yine vücut, araz gibi mevcud bir nitelik değildir, -hal olduğunu ileri süren bazı düşünürler olmasına rağmen- genel olarak hal olduğu da kabul edilmemiş, zatin kendisinden türetilen bir nitelik olarak görülmüştür. Bu çerçeve ile ilgili olarak bkz. Takıyyüddîn Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ*, thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999, s. 217-218. Sıfat kavramının ilk dönem kelamcılarındaki kullanımına ilişkin genel bir tasvir için bkz. Richard Frank, "Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views", *Classical Islamic theology: The Ash'arites Texts and Studies on the Development and History of Kalâm*, ed. Dimitri Gutas, Hampshire: Ashgate Variorum, 2008, s. 276.

⁵ Necrânî; zat ve sıfattan farklı olarak hükümü "zat olsun sıfat olsun başkasından sadır olan şey" (الحكم ما كان صادرًا عن غيره) (سواء كان ذاتًا أو صفةً) olarak tanımlamaktadır (*el-Kâmil fi'l-istikâsâ*, s. 218). Hüküm kavramının Eşarî kelam düşüncesi

haricî varlık alanında kendilerini gösterdikleri zaman, idrâk eden özne bu hükümlerden hareketle nitelikleri birbirinden ayırıştırır. Sonra da bu niteliklere sahip zatları birbirinden ayırır.⁶ Aşağıdaki ifadeler bu süreci tasvir etmektedir:

“Zatların sıfatlarının farklı oluşlarına dair bilgi, sıfatların hükümlerinin farklı olmasına bağlı olarak elde edilir. Bu noktada nasıl zatların farklılığına onların mümkün, zorunlu ve imkânsız olan hükümlerdeki farklılıklarını bilmekle ulaşıyorsa, hükümlerin farklılığından hareketle de sıfatların kendinde farklılıklarına ulaşılır. Zatların farklılığından kasıt zorunlu, mümkün ya da imkânsız hükümlerde birinin diğerinin yerine geçememesidir. Benzer olmalarından kasıt ise, bu hükümlerde ortak olmalarıdır. Sıfatların benzer olmasından kasıt, kendileri için geçerli olan hükümlerde ortak olmalarıdır. Bu hükümlerde ortaklarsa benzerdirler, değilse farklıdır.”⁷

Buradaki anlatıda zat, sıfat ve hükmün idrâkine ilişkin epistemolojik süreç ontolojik bağımlılığın tersi gibi görünmektedir. Ontolojik açıdan bakıldığında sıfat olmadan hüküm, zat olmadan sıfattan söz edemiyoruz. Epistemolojik süreç söz konusu olduğunda ise; kendi olmaklığı bakımından zatı idrâk etmek mümkün olmadığı için, ancak nitelikleriyle kendisini gösteren zat idrâke konu olmaktadır. Nitelikler de belirli hükümlerde ortaya çıkmaktadır. Fakat sıfatları ve hükümleri idrâkimiz temelde zatın reel gerçekliğine ve varlığına dayandığı ve bu varlık bedihî olarak idrâk edildiği için, sıfat ve hükümlerden zata ulaştığımızı değil, zatın birtakım sıfat ve hükümlerle tezahür edip bilgimize konu olduğunu söylememiz daha doğru olacaktır. Yani biz sıfat ve hükümlerden hareketle zatın varlığını ortaya koymuyoruz, varlığı bedihî olarak kavranan zat, nitelik ve hükümleriyle bizim idrâkimize konu oluyor. İbn Fûrek’in, idrâki bir tür zuhur olarak tanımlaması (ظهور الشيء للنفس) bu noktaya işaret etmektedir.⁸ Aslında bu, Mâturîdî’ye ait olan bilgi tanımı ile, yani bilginin bir tür inkişâf olarak tanımlanmasıyla büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. O halde idrâk ve bilgi; ilk anda tek tek özelliklerine ait farkındalığa sahip olunmayan bir nesnenin, idrâk eden öznedeki belirli niteliklerle açığa çıkması/bilinir hale gelmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda

bağlamında analizi için bkz. Richard Frank, “al-Ahkâm in Classical Asharite Teaching”, *De Zénon d’Élée a Poincaré Recueil d’études en hommage a Roshdi Rashed*, eds. R. Morelon and A. Hasnawi (*Les Cahiers du MIDEO*), Louvain: Editions Peeters 2004 içinde, s. 753-777.

⁶ Richard Frank buradan hareketle cisimlerin niteliklerinden, arazların ise hükümlerinden bahsedebileceğini söyler. Ona göre bu durumda canlının niteliği olur, hayat arazının ise hükmü olur. Bkz. Richard Frank, *Beings and Their Attributes*, Albany: State University of New York, 1978, s. 83.

⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-teklîf*, nşr. J. J. Houben, Beyrut: el-Matbaatü’l-Katulikîyye, 1965, I, 135.

⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999, s. 164.

tek bir nesneye birçok niteliği nasıl yüklem yapabiliyoruz? Bâkılânî isim-müsemâmâ tartışmasında bu bağlamdaki bir soruyu şöyle değerlendirmektedir:

Soru: “İsim müsemâmânın aynı ise tek bir şeyin zatı itibarıyla hak ettiği birçok isme sahip olması nasıl mümkün olmaktadır? [Yani] müsemâmâ tek bir şey ve isimler çok ise, nasıl isim müsemâmânın aynı olur?”

Cevap: “İsimlerin sayıca çok olması isimlendirme ve ibarelerin çokluğu anlamına gelir, yoksa zatın birçok şey olması anlamına gelmez. Mesela tek bir siyahlığın mevcut, hâdis ve siyah olmak gibi birçok sıfatı olmakla birlikte, onların manalarının dile getirildiği bu farklı nitelikler tek bir zata aittirler.”⁹

Bu ifadeler açısından bakıldığında tek bir nesneye birçok şeyi yüklem yapmayı mümkün kılan durum, nesnede bu anlamlara delâlet eden formların var olması değil, onun bu niteliklere yüklem olma hali içerisinde bulunmasıdır. Bir nesne idrâk edildiğinde varlığı bedihî olarak tasavvur edildikten sonra zatı ile varlık anlamı ondan ayrıştırılır ve varlığı ona yüklem yapılır. Bir zat en genel isimleri yüklem olarak kabul etmedikçe daha hususî nitelik ve vasıflarla nitelenemez.¹⁰ Dolayısıyla şey, mevcut ya da zat olmakla nitelenmeyen bir şeyin diğer niteliklere sahip olması mümkün değildir. Bu durumda bir nesne idrâk edildiğinde varlığı bedihî olarak tasavvur edilirken, yüklemeye (haml) ve bilgiye konu teşkil etmesi açısından ‘şey’, belirli niteliklerle diğer nesnelere ayrılan bir şey olması açısından ‘zat’ kavramı ondan türetilmektedir. Bu ise; yine Kâdî’nin işaret ettiği gibi nesnenin birliği, bireyselliği ve bütünlüğüyle anlam kazanmaktadır.¹¹ Yani nesnenin varlığı ve birliği diğer bütün idrâklere, mevcut, şey, zat kavramlarının kendisinden türetilmesine temel oluşturmaktadır. Daha sonra filozofların nesnede bir form olarak gördükleri, kelamcıların ise telif, suret ve bünyeye bağlı olarak nitelik kabul ettikleri diğer özellikler gelmektedir. Bu noktada dikkat çeken hususlardan biri, sıfat kavramının isimleri de kuşatacak şekilde kullanılmasıdır. Dolayısıyla siyahlık sıfat olduğu gibi cins ya da tür ifade eden canlı, insan, at gibi isimler de sıfat sayılmaktadır. Kâdî, dilcilerin aksine kelamcıların bu isimleri de sıfat kategorisinde değerlendirdiklerini ifade etmektedir.¹² Bu durumda herhangi bir vasıtaya ve anlama

⁹ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhid*, s. 231.

¹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 255; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 22.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 383

¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 198.

ihtiyaç duymadan, doğrudan nesnenin kendisine delâlet eden şey, mevcut, zat gibi kavramlar genel isimler olurken; suret, telif, hey'et ya da fiil sebebiyle nesneyi nitelleyen özellikler sıfat adı altında bir araya getirilmekte, fertlerin bu niteliğe nispetteki ortaklıklarından hareketle genel bir kavrama ulaşılmaktadır.

Eşarî'nin Mûtezilî düşünür Ebü'l-Abbas en-Nâşî'ye (ö. 293/906) atıfla aktardığı tasnifte nesnenin izâfete bağlı olarak kazandığı isimler de yer almaktadır. Buna göre nesnelere verilen isimler iki zatın benzerliğinden kaynaklanabilir ki, iki cevhere cevher denilmesi böyledir. İki zatın taşıdığı şeyler sebebiyle olabilir ki; hareketli iki nesneye hareketli (müteharrık), iki siyah şeye siyah denilmesi böyledir. Nesnenin kendisinde olmayıp eklenen bir izâfetten dolayı kazandığı bir isim olabilir ki idrâke konu olan iki nesneye 'algılanan' (mahsûs) denilmesi böyledir.¹³ Şeylerin zatlar, nitelikler ve fiiller olarak analize konu edildiği bu şemada¹⁴ isimlere, kavramlara ve niteliklere ilişkin şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

- a) Nesnenin zatını ifade eden isimler: Şey, mevcut, zat, hakikat vb.
- b) Nesnenin niteliklerini belirten sıfatlar
 - Suret, bünye ve telif ifade eden sıfatlar: İnsan, at vb.
 - Hey'et ifade eden sıfatlar: Siyahlık, beyazlık vb.
 - Suret, telif ya da hey'et ifade etmeyip bizâtihi mevcut olan sıfatlar: İlim, hayat vb.
- c) Fiil ifade eden sıfatlar: Yazan, döven vb.
- d) İlişki (izâfet) bildiren isimler.

¹³ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, s. 500.

¹⁴ Sabra kalam atomculuğunda şeylerin olmadığı, sadece olay ve oluşların (havâdis) mevcut olduğu, dolayısıyla atomun da bir tür oluş ve meydana gelme (hades) olarak nitelenebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre ister atom (cevher-i ferd) isterse cisim olsun cevher 'bir yerde sürekli meydana geliş' anlamına gelmektedir. Yani cevher kendi zatı itibarıyla sürekli bir oluş içerisinde bulunmakta, arazlar ve nitelikler de bu sürekli var oluşun meydana getirdiği zeminde var olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Sabra cevher-i ferdi bir entite ya da parçacık değil, bir oluş ve süreç olarak görmektedir. Bkz. Sabra, A. I., "The Simple Ontology of Kalam Atomism: An Outline", *Early Science and Medicine* 14 (2009), s. 70; "Kalam Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: Form the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Utgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006, s. 210. Fakat bu yorum insan idrâkine konu olan şeyleri zat, nitelik ve fiil olarak sınıflandırmaya engel değildir. Zira sürekli oluş durumunun bu üç varlık tarzıyla tezahür ettiğini söylemek mümkündür.

2. Varlık ve Zat

Mütekaddimîn dönemi kelam tartışmalarına konu olan en temel ontolojik kategoriler vücut, adem ve hal; en genel kavramlar ise şey, mevcud, ma‘dûm ve zattır.¹⁵ Eşarî'nin şey ve vücut kavramlarının bir şeyin ‘varlığını olumlamaya yönelik en genel isimler’den (*eammu esmâi'l-isbât*) olduğuna dair ifadelerini bize aktaran¹⁶ İbn Fûrek en genel isimler (*eammu't-tesmiyât*) ile olumlama bildiren en genel isimleri (*eammu esmâil-isbât*) ayrı olarak zikretmiş ve sadece mevcuda yüklem olanlarla hem mevcud hem ma‘dûma yüklem olanları birbirinden ayırmıştır.¹⁷ Bâkılânî kendisinin ‘*eammu't-tesmiyât*’ ve diğer bazı kelimcilerin ‘*el-esmâü'l-âimme*’ dediği şeyle mevcud, zât, nefis, ayn gibi kavramlara işaret etmekte; bununla varlığa ilişkin en genel kategorilere göndermede bulunmaktadır.¹⁸ Bilgiye konu olan şeylerin vücut, adem ve hal olduğunu ifade ederken bu kategorilere dikkat çeken¹⁹ Cüveynî, şey’iyyet, vücut, hudûs gibi kavramları genel vasıflar, genel sıfatlar (*el-evsâfu'l-âimme*, *es-sifâtu'l-âimme*) olarak nitelendirmektedir.²⁰ Yine Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) mevcud, şey gibi kavramlara ‘genel sıfatlar’ (*el-evsâfu'l-âimme*) olarak işaret etmektedir.²¹

Aslında esmâ-i âimme, evsâf-ı âimme vb. adlandırmalar, müteahhirîn dönemi kelâmında bu kavramların ‘*umûr-ı âimme*’ başlığı altında ele alınmasına giden sürecin başlangıcına açık bir işaret olarak algılanabilir.²² Zira ‘varlıkların genelini kuşatan kavramlar’ tanımlaması, mütekaddimîn kelâmında kullanılan en genel isimler ve nitelikler için de geçerlidir. Bütün bunlardan sonra bazı isimlerin de ‘genel’ olduğunu çikarsamak zor olmayacaktır. Bu durumda söz gelimi hariçteki bir insan ferdine yüklem

¹⁵ Eşarî düşüncede varlıkla ilgili temel kavram ve kategorilere dair bir çalışma için bkz. Richard Frank, “The As’arite Theology: Primary Entities”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 9, (1999), s. 163-231.

¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen El-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987, s. 252. Eşarî mevcud ve ma'lûmun ortak olduğu ma'lûm, mezkur gibi mefhumlara ‘*eammu't-tesmiyât*’ derken, bir şeyin varlığını olumlamaya yönelik mevcud, şey gibi kavramları ‘*eammü'l-esmâ*’ şeklinde isimlendirmektedir.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 255.

¹⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard McCarty, Beyrut: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, 1957, s. 234.

¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, s. 378.

²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 113, 137.

²¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011, I, s. 303. Nesefî'nin Ebü Hâşim'den aktardığı ifadeler ‘genel vasıflar’ nitelemesinin onda da var olduğunu göstermektedir. Bkz. *Tebseratü'l-edille*, I, 301.

²² Umûr-ı âimme'nin anlamı ve bunları oluşturan kavramlara dair genel bir değerlendirme için bkz. Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Yayımlanmamış Doktora Tezi], İstanbul, 2006, s. 23-25.

olan insan, canlı, cisim gibi isimler ‘genel’; şey, mevcut, zat gibi kavramlar da ‘en genel’ olmaktadır. Bedaheten idrâk edildiğini açıkça ifade ettikleri varlığı diğer niteliklerin zemini olarak gören mütekaddimîn dönemi kelamcıları, özellikle şey ve zat ile birlikte ele düşünüldüğünde vücudun içlem ve kaplamına ilişkin farklı yaklaşımlar öne sürmüşlerdir.

2.1. Şey

Şey kavramı Mütezilî düşünceye göre mevcut ve ma’dûmu kapsarken, Ehl-i Sünnet kelamcıları filozoflarda olduğu gibi her mevcudun ‘şey’, her ‘şey’in mevcut olduğunu ileri sürmüşlerdir.²³ Dolayısıyla şey kavramı Mütezile’ye göre en genel isim, Ehl-i Sünnet’e göre ise olumlamaya yönelik en genel isim olmaktadır.²⁴ Hal ise bu fikri kabul edenler tarafından ‘şey’ sayılmamaktadır. Buna göre hal de ma’dûm da sabittir. ‘Ma’dûm’ şeydir, ancak ‘hal’ şey değildir. Cüveynî, Ebû Hâşim’in halin şey olup olmadığı noktasında tereddütte olduğunu ifade etmektedir. Kendisinin kanaati ise şey olmaması yönündedir.²⁵ Ebû Hâşim ve ona bağlı olan Mütezilî düşünürler, hâli tek başına ilme konu etmedikleri gibi cehle de konu etmemişlerdir. Yani hâl ne ma’lûm ne de meçhuldür. Ebû Hâşim hâlin kendisinin yalnız başına bilgiye konu olmadığını, zatın o hâl üzere bilindiğini ifade etmektedir.²⁶ Dolayısıyla bilgiye konu olan, halin kendisi değil, kendisinde o halin bulunması açısından zattır. Bu durumda bir hal üzere bulunan zat, başka bir hal üzere bulunan zattan ayrılmaktadır. Cüveynî ise her ne kadar halin tek başına vücudla nitelenemeyeceğini kabul etse de, halin kendi başına bilgiye konu

²³ Ebû'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Gunye fî ilmi'l-keâm*, nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî, Kâhire: Dârü's-Selâm, 2010, I, s. 279. Eşarî varlıkların vücuddan önce şey olduklarını savunanların şeyi ‘ispat’, yani şeyin zatını ispat manasında anladıklarını, halbuki bir şeyin sabit olması ile mevcut olması arasında fark olmadığını ifade etmektedir. Bkz. Eşarî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, s. 518.

²⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Sami Nasr Latif, Faysal Büdeyr Avn, Kâhire: Dârü's-Sekâfe, 1975, s. 377. Şey ve varlık kavramlarının Ebû'l-Hüzeyl'in düşüncesi bağlamında analizi için bkz. Richard Frank, “The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm”, *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari*, ed. Dimitri Gutas, Surrey: Ashgate Variorum, 2011 içinde , s. 45-53.

²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 379. Richard Frank'e göre Ebû Hâşim halin şey olmadığı kanaatindedir. Bkz. Richard Frank, “Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views”, *Classical Islamic theology: The Ash'arites Texts and Studies on the Development and History of Kalâm*, ed. Dimitri Gutas, Hampshire: Ashgate Variorum, 2008, s. 267.

²⁶ Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988, s. 184; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 380; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâur, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993, I, s. 92.

olduğu kanaatindedir.²⁷ Bâkılânî, halin de zat gibi bilgiye konu olduğunu ifade etmektedir.²⁸

Hâl fikrini savunanların hâli şey kategorisinde kabul etmemeleri, hâl tanımını geçersiz kılacak bir açmazla ilgilidir. Buna göre bazı Mûtezilî kelamcıları hâli bilgiye konu etmekten alıkoyan, ‘şey’in hakikatının ‘ma‘lûm’ olduğunu söylemeleridir. Bu durumda hâlin bilgiye konu olduğunu söyledikleri zaman, onun şey olduğunu da kabul etmeleri gerekecektir. Şey ise, onlara göre ya mevcuttur ya da mevcut olması mümkün olan ma‘dûmdur.²⁹ Diğer bir deyişle, ne mevcut ne de ma‘dûm olan hâl bilgiye konu edildiği zaman ma‘lûm olacaktır. Ma‘lûm olduğu takdirde ‘şey’in tarifine dâhil olacaktır. Şey olduğu takdirde ise ya mevcut ya da ma‘dûm olmak zorunda kalacağı için, hâl için yapılan ‘ne mevcut ne de ma‘dûm’ tanımı geçersiz olacaktır.

Peki şey kavramı bilgiye konu olma anlamını mı taşımaktadır? Genel olarak bu, lafız ile ‘bilgiye ve yüklemeye konu olma imkânını taşıyan şey’ manası anlaşılmıştır.³⁰ Fakat Cüveynî aynı fikirde değildir. Zira ona göre ‘ma‘lûm’, ilişeni olan isimlerdendir ve ma‘lûma ilişkin bilgi ve bu bilginin sahibi ma‘lûmu öncelemektedir. Halbuki şey kavramı, dil açısından bakıldığında ilişeni olan isimlerden değildir. Zira ‘şey’, bilgiye konu olması dikkate alınmaksızın da bir şey hakkında kullanılabilir. Dolayısıyla dilsel kullanım açısından bakıldığında şey kavramıyla ‘bilgiye konu olma’ anlamı kastedilmemektedir.³¹ Yani şey lafzı bilgiye ve yüklemeye konu olan şeyler için kullanılsa da, bu anlamı ifade etmez. Kâdî Abdülcebbar bu durumu cismin cevhere yüklem olmasıyla örneklemektedir. Buna göre nasıl cisim ancak cevhere yüklem olan bir kavram olmasına rağmen cevherlik anlamını ifade etmiyorsa, şey kavramı da her ne kadar bilgiye ve yüklemeye konu olan şeyler için kullanılsa da bu anlamı ifade etmez.³²

²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 380.

²⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, s. 201.

²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 380. Cüveynî'ye göre Ebû Hâşim, halin zat olarak görüleceği endişesiyle hali tek başına bilgiye konu etmek istememiştir. Fakat diğer taraftan o, zat ve vücudunun değil, halin idrâk edildiğini söylemek suretiyle çelişkiye düşmüştür. Yani halin idrâk edildiğini, ama bilinmediğini ifade etmiştir. Halbuki bilginin taalluk alanı idrâkin alanından geniştir. Zira bilgi; varlık ve yokluğa taalluk ederken, idrâk ancak varlıkla nitelenen zata taalluk eder. Bkz. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1950, s. 177-178.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, V, s. 202, 249, 252; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, s. 377.

³¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 31.

³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, V, s. 250.

Diğer taraftan şey kavramı en müphem isim kabul edilmiş ve bir şey ifade etmeyen isimlerden sayılmıştır. Bu durumda şey lafzının bir tanımı ve hakikati yoktur, zira ancak nesnesi başkalarından ayrışan isimlerin hakikati olur.³³ Dolayısıyla şey kavramı yüklem olduğu zatı ya da niteliği belirgin kılmaz.³⁴ Şey lafzı, nesnesine ilişkin bir şey ifade etmeyen özel isimlere benzemekle birlikte, bir şeye işaret amacı taşınamaması, bilgiye ve yüklemeye konu olan nesnelere hakkında kullanılması açısından özel isimler gibi değildir.³⁵ Bu durumda bir şeyin şey olması, onun cevher, araz ya da cisim olmasına bağlı olmadığı için, gözleme konu olan alemin ötesindeki şeylere bu nitelikleri taşıma zorunluluğu yoktur.³⁶ Bu, Allah hakkında şey kavramının kullanılmasına imkân sağlamaktadır. Ayrıca şey kavramı bir cinsi ya da sıfatı ifade etmez. Çünkü cinslerinin ve sıfatlarının farklılığına rağmen, bilinmesi mümkün olan ve yüklemeye konu olan bütün varlıklar için kullanılır. Dolayısıyla cins ve sıfat ifade etmeksizin bu durumda olan bütün herşey için kullanılabilir.³⁷

2.2. Vücut

Vücut tanımlanamaz ve bedihîdir. Kâdî Abdülcebbar, vücuda ilişkin tanımları zikrederek eleştirmekte, vücudun apaçık olduğunu, vücudun hakikatini soranlara varlıkların gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁸ Duyusal idrâke konu olan şeylerin varlığına dair bu bedihî bilginin, onlara ilişkin diğer bilgileri öncelemesi aklın kemalinden dolaydır. Bedihî olan bu varlık bilgisi diğer bilgilerin temelidir. Bu bilgi zorunludur, çünkü dolaylımsız idrâk edilir, ona götüren bir vasıta ve yol yoktur.³⁹ Dolayısıyla varlık, diğer bütün niteliklere temel oluşturmaktadır. İdrâke konu olan şeylerin varlığına dair bu bilgi zorunludur.⁴⁰

³³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 251.

³⁴ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, s. 377.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 250; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, s. 377.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 290.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 251.

³⁸ Mânkâdîm Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-usûli'l-hamse*, s. 176.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 67.

⁴⁰ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969, s. 46; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 248.

Vücut mâkûl bir manadır, ondan daha açık bir mana yoktur, idrâke konu olan şeyleri bu vasfa sahip olarak bilmek zorunludur.⁴¹ Varlıklar var olmaları, hâdis olmaları açısından duyusal idrâke konu olmazlar.⁴² Farklı renklerin, cisimlerin çeşitli durumlarının idrâki onların varlıklarından kaynaklansaydı, onlarla bu hususta ortak olan her şeyi idrâk etmemiz gerekirdi. Bu durumda benzerlik ve farklılıklara ulaşmak mümkün olmazdı. Dolayısıyla biz nesnelere, idrâkin ilişkili olduğu nitelikler açısından algıladığımız zaman var olduklarını biliriz. İdrakin nesnenin belirli bir vafına yönelmesi için nesnenin var olması gerekir. Fakat nesnenin idrâki salt var olduğu için değildir.⁴³ Her ne kadar nesnenin idrâki varlık vafına yönelik olmasa da, idrâk anında nesnenin mevcut olduğu bilinir. Çünkü idrâkin yöneldiği nitelik, ancak bu sığata sahip olan nesnenin mevcut olması durumunda onun niteliği olacağı için, nesnenin mevcut olduğunu zorunlu olarak biliriz.⁴⁴ O halde vücut sıfatı bir nesneyi diğerlerinden ayırmaz, zira bütün varlıklar bu vasıfta ortaktırlar. İdrâkin, var olmaları açısından varlıklara ilişmesi mümkün değildir. Çünkü bu, bütün varlıkların bütün duyular ile idrâk edilmesini gerektirir.⁴⁵ Bu durumda söz gelimi beyazlığın idrâk edildiği sıfat açısından siyahlığın da idrâk edilmesi gerekir. Zira vücut sıfatı tektir. Bu ise idrâk eden özneye siyahlığın beyazlıkla karışması anlamına gelir.⁴⁶ Diğer bir deyişle idrâk nesnelere ayrı nesnelere olarak idrâki, vücut sıfatına sahip olmaları sebebiyle değildir. Böyle olsaydı siyahlığın idrâki beyazlığın idrâki olurdu. Çünkü ikisi de mevcuttur. Var olma niteliği bir nesneyi kendisi yapan zatî niteliğin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir.⁴⁷ Yani var olması sebebiyle her mevcudun zatî niteliğinin gerektirdiği şey ortaya çıkar ve varlığı sayesinde o şey zatındaki hali üzere bilinir. Bu durumda varlık, bir nesnenin niteliklerinin ortaya çıkma şartı ve zemini olmaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla mevcut iki zatı birbirinden ayıran şey vücut sıfatı olmasa da, iki zatı birbirinden ayıran niteliklerin

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, I, 133.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, nşr. İbrahim Medkûr, Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963, XII, s. 61.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IV, s. 83.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, s. 61.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IV, s. 84.

⁴⁶ Ebû Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyade, Rıdvan Es-Seyyid, Beyrut, Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979, s. 30.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, I, s. 136.

⁴⁸ Bu hususun tahlili için bkz. Richard Frank, "Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views", s. 267; a. mlf., *Beings and Their Attributes*, s. 59

ortaya çıkması ancak vücut ile gerçekleşir. Vücut zıtlık ve farklılığın kendisiyle gerçekleştiği sıfat kabul edilirse, bir şeyi kendinde (fî nefsihî) şart yapmış oluruz. O halde vücudun, farklılığı ve zıtlığı gerektiren sıfattan farklı olduğunu ortaya koymamız gerekir.⁴⁹ Mevcud iki şeyin farklılığı mevcud olmalarına bağlıdır; fakat vücut, farklılığı gerektiren şey değildir. Bu durumda mütekaddimîn kelamı açısından bakıldığında vücut bedihî olarak tasavvur edilen, bir tür tahakkuka sahip olma anlamında bütün varlıkların ortak oldukları bir kavramdır. Diğer bazı nitelikler gibi bir manaya bağlı değildir, zatın kendisinden türetilir, bir zatı kendisi yapan niteliğin tahakkukuyla birlikte ortaya çıkar ve diğer nitelikler de buna bağlı olarak zata yüklem yapılı.

Mûtezile'nin ve Eşarîler'in sıfatlara ilişkin sınıflandırmasını⁵⁰ dikkate aldığımızda vücut hangi kısımda yer almaktadır? Eşarîler'e göre sıfatlar zatî ve sübutî kısımlarına ayrılırken, Mûtezile sıfatları zatî, manevî, fâile bağlı olarak meydana gelen sıfatlar ve hudûsa bağlı olan sıfatlar şeklinde tasnif etmektedir.⁵¹ Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre şeyler, var olmadan önce de zatlarına bağlı olarak aldıkları isimlerle anılırlar. Mesela siyahın siyah, cevherin cevher olması böyledir. Ona göre şey kelimesi bir şeyin, dile ve yüklemeye konu olabilmesi açısından aldığı isimdir. Çünkü dilciler bu kelimeyi sözü edilen iki özelliği taşıyan şeyler için kullanmışlardır. Varlıklar, var olmadan önce de şey olarak bilinirler.⁵² Bazı isimler nesnelere diğer cinslerden ayırır. Mesela siyahın renk olması böyledir ki var olmadan önce de bununla nitelenir. Bir şey kendisinden önce mevcud olan bir illetin varlığına bağlı olarak aldığı muhdes ve mef'ûl gibi isimlerle ancak varlığa geldikten sonra nitelenir. Yine hudûstan sonra bir illete bağlı olarak yüklendiği cisimlik, hareketli olma gibi nitelikler de varlığa ve hudûsa bağlıdır.⁵³ Ebû Ali'nin yaptığı bu tasnif, daha sonra sistematik olarak ortaya konulan Mûtezile'nin dörtlü sıfat tasnifine (zatî sıfat, manevî sıfat, fâile bağlı sıfat, hudûsa bağlı sıfat) büyük ölçüde benzemektedir.⁵⁴

⁴⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, s. 60

⁵⁰ Sıfatların taksimi için bkz. Cürcânî, *Şerhu 'l-mevâkıf*, İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1266, s. 190-191.

⁵¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 145-146.

⁵² Eşarî'ye göre Ebû Ali, şeylerin var olmadan önce şey olarak bilindiğini kabul etmekte, fakat şeylerin var olmadan önce şey olmadığını ileri sürmektedir. *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, s. 161, 522.

⁵³ Eşarî, Ebû Ali'nin yaptığı tasnifi iki yerde aktarmaktadır. İkincisinde, sebebe bağlı olanları illeti nesnede olmayan şekilde iki kısma ayırmaktadır. Bkz. *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, s. 161-162; 522.

⁵⁴ Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in yaptıkları tasniflerin analizi için bkz. Richard Frank, "Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views", s. 261-268.

Varlığın, en temel ontolojik birimlerden sadece mevcuda yüklem olması noktasında bir tartışma yoktur. Vücudun olumlu bir sıfat olduğu noktasında da Mûtezile ile Eşarîler hemfikirdirler. Dolayısıyla iki ekole göre de vücut sübutî bir sıfattır. Vücudu hal kabul edenler açısından da sübutî oluşu tartışmalı değildir, zira hal sabitin kısımlarındandır. Fakat vücut; yüklem olduğu zatlar ve şeyler ile birlikte düşünüldüğünde, Mûtezile'ye göre vücutsuz zat tasavvur olunabildiği için vücut, zat üzerine eklenen bir şey olmaktadır. Bu sebeple vücut onlara göre zatî bir nitelik değildir. Ehl-i Sünnet'e göre ise bir şeyin şey, zat ve mevcut olması, herhangi bir manaya bağlı olmayan zatî niteliklerdendir.⁵⁵ Buradaki farklılık, zatî sıfat tanımının ortaya çıkardığı bir durumdan kaynaklanmaktadır. Çok fazla taraftar bulmayan 'en hususî vasfın zatî nitelik olduğu' fikrini bir tarafa bırakacak olursak, Mûtezile'nin çoğunluğuna göre zatî sıfat, bir şey için hem varlıkta hem de yoklukta geçerli olup zatın gereği olan niteliktir.⁵⁶ Bu açıdan bakıldığında söz gelimi birincisini savunanlara göre siyahlığın zatî sıfatı sadece siyahlık iken, diğer Mûtezilî düşünürlere göre siyahlığın renk ve araz olması da zatî nitelikleridir.

Tanım gereği vücudu zatî nitelik olarak görmeyen, varlığı zatın aynı kabul etmeyen Mûtezile, onu olumsuzlama bildiren yüklem ya da bir manadan kaynaklanan sıfat olarak da kabul edemediği için ya hâl kategorisine dâhil etmiş ya da ne zattan ne de bir manadan kaynaklanmayan, fâile bağlı olarak meydana gelen bir sıfat olarak görmüştür. Vücudun bir mana ile illetlenmemesi (muallel olmaması) noktasında Mûtezile ile Eşarîler hemfikirdir. Vücut Eşarîler'e göre bir mana ile illetlenmemiş zatî bir sıfat iken, Mûtezile'ye göre fâil ile meydana gelen bir niteliktir. Eşarîler'e göre vücut, zatın kendisinden türetilen bir sıfattır. Mûtezile'ye göre ise vücudu zatın kendisinden türetemiyoruz, çünkü ma'dûm da zattır. Dolayısıyla onlara göre vücut, zatın varlık veren fâile nispetinden türetilmektedir. Aslında Eşarîler'e göre de varlık fâil ile meydana gelir. Dolayısıyla varlığın fâile bağlı olarak meydana gelmesi noktasında Mûtezile ile Eşarîler hemfikirdir. Fakat Eşarîler'e göre nesneye yoktan varlık verilirken, Mûtezile'ye göre ma'dûm zata varlık verilmektedir. Cüveynî, zatî sıfatın 'bir şeyin en

⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 144.

⁵⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 145; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, s. 191. Mûtezilî düşüncede zatî sıfat kavramı için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yay., 2011, s. 242-249; Richard Frank, *Beings and Their Attributes*, s. 53-55.

hususî vasfî' ya da 'bir şey için hem varlıkta hem yoklukta geçerli olan sıfat' şeklindeki tanımlarına karşı çıkararak onu 'bir manadan kaynaklanmayıp zata râcî olan sıfat' şeklinde tarif etmiştir.⁵⁷ Bu durumda söz gelimi cevherin varlığı, hâdis olması, zat olması, cevher olması, arazları kabul etmesi, yer kaplaması zatî nitelikler olmaktadır. Cüveynî, vücudun hal kabul edilmesi noktasında Mûtezile'nin çelişki içerisinde olduğunu ifade etmekte, onu mevcut bir sıfat olarak görmenin de yanlışlığına işaret etmektedir:

"Biz hali kabul etsek bile vücud hal değildir. Bilakis bir şeyin vücudu onun kendisidir. Mûtezile bu hususta çelişki içindedir. (...) Akıllı hiçbir kimse, mevcudun varlığının mevcut üzerine eklenmiş mevcut bir sıfat olmadığından şüphe etmez. Zira bu, vücudun mevcut olmasını ve bunun böyle sonsuza kadar gitmesini gerektirir."⁵⁸

Cüveynî'ye göre tercih edilen görüş, varlığın mevcut bir sıfat olmamasıdır. Zira vücud zatın aynıdır, zatî sıfat gibi değildir. Çünkü zatî sıfat, zat üzerine eklenmiştir. Mesela zatî sıfat olan yer kaplama cevherin zatı üzerine eklenmiştir, cevherin varlığı ise onun kendisidir. Ona göre alimler vücudu sıfat saymak suretiyle geniş davranmışlardır.⁵⁹ Cüveynî'nin ifadeleri, kelâmî düşüncede varlığın bir hal olarak görülmesiyle mevcut bir sıfat olarak kabul edilmesi arasındaki gerilimden kurtulmak istemesinin örneğini teşkil etmektedir. Ona göre varlık, zat üzerine eklenen bir manaya bağlı olmayarak zatın kendisinden türetilmektedir. Mevcudun var olmak için bir manaya muhtaç olmadığını, dolayısıyla vücudun bir mana olmadığını Eşarî de açıkça ifade etmektedir.⁶⁰ Fakat varlığın olumlama bildiren bir nitelik olması, zatın zat olmak bakımından bu anlamı içermemesi ve varlığın bütün mevcudlara yüklem olması gibi hususlar meselenin derinleştirilmesini gerektirmektedir. Zira vücudun zatın aynı olduğu ve vücudun zat üzerine eklenen bir mana olmadığı ileri sürüldüğü⁶¹ takdirde, tek tek mevcudların aynı olan vücuddan hareketle bütün varlıkları kapsayan bir vücud kavramına nasıl ulaşıldığı sorusunun cevaplanması gerekmektedir.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 144. Cüveynî'nin 'bize göre' diyerek yaptığı bu tanımlı İcî de Eşarî geleneğe nispet ederek 'bir manadan kaynaklanmaksızın zata delâlet eden sıfat' şeklinde açıklamıştır. Cürçânî nefsi sıfatın 'zatın kendisiyle nitelenmesi noktasında zâid bir mananın tasavvuruna ihtiyaç olunmayan şey' olarak da tarif edilebileceğini, bu iki tanımın nihayetinde aynı anlama geldiğini söylemektedir. Bkz. *Şerhu 'l-mevâkıf*, s. 190.

⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 334.

⁵⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 31. (و الأئمة رضي الله عنهم متوسعون في عد الوجود من الصفات)

⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü 'l-makâlât*, s. 28.

⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 27.

Dikkatli bir okuma, mütekaddimîn kelâmında zatın aynı olan vücud ile bütün varlıkları kuşatan genel bir isim olarak vücud arasında ayırım yapıldığını gösterecektir. Bir taraftan vücud sıfatının tek bir sıfat olup zatlarda farklı bir şekilde bulunmadığı, varlıkların vücud vasfı açısından farklı olmadıkları ifade edilirken,⁶² diğer taraftan iki şey arasındaki hakikî farklılığın vücudda olduğu, vücudun zatın aynı olduğu ifade edilmektedir.⁶³ Zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermeyecek şekilde kullanımına rağmen bunun neden mahiyet fikrine yol açmadığı' sorusunun cevaplanması bu hususun ortaya konulmasına bağlıdır. Bâkılânî şöyle demektedir:

“Bütün fiiller ve nitelikler vücudun hakikati noktasında müşterektirler. Fakat vücud, bunların hepsini kapsayan sâbit bir mana değildir. Her şeyin vücudu onun zatıdır, zatı ise başkasının zatı değildir [dolayısıyla vücudu da onun vücudu değildir]. Bu noktada onların hepsini kapsayan kâim bir vücud söz konusu değildir.”⁶⁴

Vücud, hudûs, araziyet gibi kavramların genel olmalarının sebebi, varlıkların bunların hakikatinde müşterek olmaları değildir.”⁶⁵

Varlıklar, fiiller ve nitelikler bir tahakkuka sahip olma açısından ortaklırlar. Fakat bu, varlıkların hepsinde bulunan ortak bir manadan kaynaklanmamaktadır, ortaklık sadece lafızdadır. Peki ‘vücudun bunların hepsini kapsayan sabit bir mana’ olmamasından kasıt nedir? Kavramların lafzında ortak olan varlıkların, manasında ortak olmaması anlamsızdır. Çünkü lafız, delâlet ettiği manayı yüklem olduğu varlıklara taşır. Vücud lafzı tahakkuk anlamına gelmektedir ve bütün varlıklar tahakkuka sahip olma manasında ortaklırlar. O halde ‘Vücud bunların hepsini kapsayan sabit bir mana değildir.’ derken kastedilen, lafzın mukabili olan mana olmamalıdır. Bu ifadeye göre varlık, bir anlam olarak orada tahakkuk etmiş değildir, sadece mevcudların ortak oldukları bir kavramdır. Lafzî ortaklığı savunanların reddettikleri ve mânen ortaklığı savunanların kastettiği mana birincisidir.

⁶² Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, s. 30; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, s. 61; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, I, 135; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 140, 376.

⁶³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 150, 27.

⁶⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998, III, s. 10.

⁶⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, III, s. 11.

Cüveynî şöyle demektedir:

“Her ne kadar vücudun hakikati noktasındaki ortaklıklarından sonra sıfatları farklılaşsa da, vücud vasfı varlıklarda farklı değildir.”⁶⁶

Muhtelif iki varlıktaki hakikî farklılık vücud sıfatındadır. Zira farklılık ancak iki varlık arasında söz konusu olur. (...) Buradaki farklılıktan kasıt şudur: Varlıklardan biri zatî bir sıfata sahip olup bu sıfat diğerinde yoksa, bu sıfata sahip olması açısından söz konusu varlık, başka bir sıfata sahip olması açısından diğer varlıktan farklıdır. İki mevcudun farklılığıyla kastettikleri budur. Vücudun kendisinde ise farklılık söz konusu değildir.”⁶⁷

Birinci ifadedeki vücudun hakikatinden kasıt tahakkuktur. Yani varlıklar bir tahakkuka sahip olma noktasında ortaklardır. Kadîm olan Allah ve hâdis varlıklar bu anlamdaki vücud açısından farklılaşmazlar.⁶⁸ Peki varlıkların bu ‘tahakkuk’ anlamı açısından vücudda ortak olduklarını söyleyen Cüveynî, ikinci pasajda hakikî farklılığın vücud sıfatında olduğunu söylemekle neyi kastetmektedir? Ayrıca bütün bu ifadelerden sonra ‘Vücudun kendisinde ise farklılık söz konusu değildir.’ diyerek buna zıt, birinci pasajdaki yargıya ise paralel bir ifade kullanması ne anlama gelmektedir? Cüveynî’nin burada zatın aynı olan vücud ile bütün varlıklar arasında ortak olup onlara yüklem olan vücudu birbirinden ayırdığını görüyoruz. Dolayısıyla hakikî farklılığın vücudda olduğunu söylerken zatın aynı olan vücudu, yani zatın kendisine has vücudunu, ‘varlıkların farklılaşmadığı vücud’ ile de vücud kavramını kastetmektedir. Birincisi özel iken ikincisi geneldir. Fakat Cüveynî söz konusu genelliği dilin sınırları içerisinde görmektedir. Ona göre genellik ve özellik ancak lafızlarda cereyan eder.⁶⁹ Dolayısıyla bütün varlıkların paylaştığı bir mana olarak vücud yoktur, sadece bütün varlıkların vücud lafzında ortaklığı vardır.

Ebü’l-Kâsım el-Ensârî şöyle demektedir:

“Siyahlık en hususî vasıf açısından hareketten farklı olmasına rağmen araz olmaklık ve hudûs niteliklerinde onunla ortaktır.”⁷⁰

Siyahlık kendisi olması açısından beyazlıktan farklı ise, vücudu ve araz olmaklığı açısından da

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 140.

⁶⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 150.

⁶⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 154.

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 143.

⁷⁰ Ebü’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Gunye fi ilmi’l-keâm*, I, 359.

ondan farklı demektir. Çünkü tek bir şey bazısı genel bazısı özel olan sıfatlara sahip olamaz.”⁷¹

Birinci ibaredeki ‘hudûs’ yerine rahatlıkla ‘vücut’ kavramını koyabiliriz. Bu değişiklik meselenin özüne etki etmeyecek, sadece analizi yaparken kolaylık sağlayacaktır. Bu iki ifade arasında çelişki var gibi görünmektedir. Zira ikinci ifadede en hususî sıfat açısından farklı olan siyahlık ve beyazlığın araz olma ve vücut niteliklerinin de farklı olması gerektiği ileri sürülürken, birinci ibarede yine en hususî vasıf açısından farklı olan siyahlığın ve hareketin araz olma ve vücut (hudûs) niteliklerinde ortak olduğu söylenmektedir. Yani siyahlıkla beyazlığın vücudunun farklı olduğu söylenirken, siyahlık ile hareketin vücudu aynı görülmektedir. Halbuki vücut, hudûs ya da araz olma nitelikleri açısından siyahlık beyazlıktan farklı sayılacaksa bu, siyahlık ve hareket için fazlasıyla geçerli olmalıdır. Ne var ki Ensârî, siyahlık ve hareketin bu niteliklerde ortak olduğunu söylemektedir. Bunu tahlil ederken şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir: Birinci ibarede ‘araz olmaklık ve vücut (hudûs)’ denirken ikincisinde ‘araz olmaklığı ve vücudu’ denilmektedir. Yani birinci ibaredeki vücuttan kasıt, lafzen ortak olan mutlak vücut iken, ikinci ifadedeki vücuttan kasıt, siyahlığın zatının aynı olan vücuttur. Ensârî ikinci ibarede ‘Tek bir şey bazısı genel bazısı özel olan birtakım sıfatlara sahip olamaz.’ derken, zatı vücudunun aynı olan nesneye işaret etmektedir ki; birinci ifadedeki vücudun aksine, nesnenin bu vücudu genellik ifade etmemektedir. Dolayısıyla vücudun tek bir sıfat olup lafız itibarıyla ortak olması ile her varlığın zatının vücudunun aynı olması arasındaki fark dikkate alınmaksızın genel bir kavram olarak vücut ile varlıkta bulunuşun kendisi anlamındaki vücudu birbirinden ayırmak mümkün değildir. Cüveynî’nin şu ifadeleri bu hususta daha açıktır:

Zihne iki şey gelip de farklılıkları bilindiği zaman ya vücudları sebebiyle ya da vücudları üzerine eklenmiş bir şey sebebiyle farklıdır. Vücutları sebebiyle farklı olamazlar. Zira akli hükümlerde (kazâyâ-yı ukûl) vücudun hakikati değişmez, çünkü vücut sübût demektir. Siyahla beyaz sübût [vücut] niteliği açısından farklı olamazlar. Ayrıca farklılık vücudda olsaydı, birbirine benzeyen iki şeyin de farklı olması gerekirdi. Dolayısıyla iki şeyin farklılığını, vücut üzerine eklenmiş bir niteliğe bağlamamız gerekir.

İtiraz: Neden farklılığın, o iki şeyin vücuduna dönük olduğunu inkar ediyorsunuz? Siyah, vücudu ile beyazdan farklıdır. Bu, beyazın beyazdan farklı olmasını gerektirmez. Çünkü biz

⁷¹ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Gunye fi ilmi'l-keîlâm*, I, 363.

siyahın beyazdan mutlak olarak vücut sebebiyle farklı olduğunu söylemiyoruz ki birbirine benzeyen iki şeyin farklı olması itirazında bulunuyorsunuz. Biz diyoruz ki siyah beyazdan vücudu sebebiyle farklıdır. Bu vücut, onları aşan bir şey değildir. Vücut burada genelleştirilmiyor. Siyah siyah olduğu için beyazdan farklı ise, vücudu ile de ondan farklıdır demektir. Dolayısıyla ‘Siyah beyazdan farklıdır.’ demek, ‘Şu vücut bu vücuttan farklıdır.’ demektir.

Cevap: Bu açıklama onları kurtarmamaktadır. Zira siyahın vücudunun hakikati onun sübütüdür, siyah olması değildir. Halbuki siyah beyazdan sübütü [yani vücudu] değil, siyah olması açısından farklıdır. Onun siyah olduğu bilgisine sahip olmadan onun varlığını bilmemizin mümkün olması bunun delilidir. Bu durumda vücudun hakikati nefste oluştuğu (takarrur) zaman bu hakikatin siyahın siyah, beyazın beyaz olmasıyla irtibatı yoktur. O halde iki şey arasındaki farklılık salt vücut sebebiyle olamaz.⁷²

Cüveynî, varlıkların, vücudun hakikati açısından farklı olmadıklarını söylerken hakikat kelimesiyle tahakkuk anlamını kastetmektedir. Yani bütün varlıklar bir tür sübüt ve tahakkuka sahip olma noktasında birleşmektedirler. Dolayısıyla varlıkların bu açıdan farklı olmaları mümkün değildir. Vücut, bu tahakkukları kuşatan genel bir kavramdır. İtiraz ise zatın aynı olan vücut üzerinden yapılmaktadır. Siyahın beyazdan vücut sebebiyle değil, vücudu sebebiyle farklılaştırıldığının söylenmesi bu anlama gelmektedir. Yani siyah beyazdan farklı ise, kendilerinin aynı olan vücutları da farklı demektir. Nitekim siyah ve beyazın sahip oldukları bu vücutların kendilerini aşmadığı ve burada vücudun genelleştirilmediği ifadesi bunu desteklemektedir. Cüveynî’nin buna verdiği cevap teknik anlamda varlık-mahiyet arımı yaptığı izlenimini vermektedir. Fakat bu algı doğru değildir. Cüveynî vücudun sübüt anlamına geldiğini, bunun siyahlığı içermediğini söylemektedir. Ona göre nefste meydana gelen bu vücut anlamı, yani tahakkuk siyahta da beyazda da olduğu için, ayrışma onların siyah ve beyaz olmaları açısından değildir. Cüveynî aslında itirazda dile getirilen “Siyah beyazdan siyah olduğu için ayrışıyor, vücudu ile de ayrışıyor.” ifadesine karşı çıkmamaktadır. O, siyahın salt bir vücut, beyazın salt bir vücut olarak ayrışamayacağını söylemektedir. Nitekim iki şey arasındaki farklılığın salt vücut sebebiyle olamayacağını söylemesi bunu göstermektedir. Ona göre vücut, özelleştiğinde diğer bir vücuttan farklı olur. Aynı şekilde renk de hususleştiği zaman diğer bir renkten farklı olur. Mesela siyahın renk

⁷² Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 376-377.

olmaklığı siyahlık vasfına hastır. Aynı şekilde siyahın vücudu siyaha hastır.⁷³ Dolayısıyla siyah beyazdan vücut ve renk açısından farklılaşmaz, vücudu ve rengi açısından farklılaşır. Bu durumda Cüveynî, her bir şeyin zatının aynı olan varlığının diğer bir şeyin varlığından farklı olduğunu söylemekle birlikte, vücudun kendisinde bir farklılık olamayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla o, sadece zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermediğini ifade etmektedir. Bu, filozofların savunduğu anlamıyla vücut-mahiyet ayırımı değildir. Zira filozoflar, zatı vücut ve mahiyete ayırarak varlık anlamını onun hususî vücudundan türetiliyorlar. Hâlbuki kelamcılar bu hususî vücudun zatın aynı olduğunu söylüyorlar.

Benzer bir tartışmayı Kâdî kadîm varlığın, mevcut olması açısından diğer varlıklardan farklı olmadığı hususuna değindiği yerde yapmaktadır.⁷⁴ Buna göre o, varlık sıfatının tek olmasını şöyle temellendirmektedir:

“Mevcut zatlardaki sıfatların farklılığına onların hükümlerinin, yani bu sıfatların ortaya çıkardığı durumların farklı olmasından hareketle ulaşıyoruz. Bu hükümlerdeki farklılıklar, bizi sıfatların kendinde farklılıklarına ulaştırır. Zatlarn farklılıklarını bilmenin yolu mümkün, zorunlu ve imkânsız olan hükümlerdeki farklılıklarını bilmektir. Dolayısıyla zatlarn farklılığından kasıt zorunlu, mümkün ve imkânsız hükümlerde birbirlerinin yerine geçmemeleridir. Sıfatların benzerliğinden kasıt, onlar için sabit olan hükümlerde aynı olmalarıdır. Bütün bunlar doğru ise ve mevcut bir nesnenin zatî niteliğinin ortaya çıkması varlık sayesinde mümkün oluyorsa, vücudun zatlarda farklı olmadığını anlarız. Var olması sebebiyle, her mevcudun zatî sıfatının gerektirdiği sıfat ortaya çıkar. Bu varlığı sayesinde o şey zatında olduğu hal üzere bilinir. Bu durumda vücut sıfatının tek olması ve değişmemesi gerekir.”⁷⁵

Zat, sıfat ve hükümden hareketle zatlarn ve nitelikler arasındaki farkların idrâkine dair ifadelerin süreç kısmıyla ilgili yönüne daha önce işaret etmiştik. Bu noktada bizi ilgilendiren, bu sürecin vücudun tek bir mana olmasıyla irtibatını açığa çıkarmaktır. Kâdî’ye göre bazı şeylerin var olduğu an yer kaplaması, bazılarında ise varlıkla birlikte bir hey’etin ortaya çıkması vücut sıfatının kendinde farklı olduğunu göstermez. Mesela cevher, var olduğu anda yer kaplar. Siyahlık da ona bağlı olarak cevherde bulunmakla nitelenmek için var olmak durumundadır. Yani her ikisinin de bir tür bulunuşa sahip

⁷³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 151.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû‘ fi’l-Muhît bi’t-teklîf*, I, s. 135.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû‘ fi’l-Muhît bi’t-teklîf*, I, s. 135.

olma vasfının gerçekleşmesi için var olmaları gerekmektedir. Onların bu niteliklerinin ortaya çıkmasını mümkün kılan varlığın kendisinde ise bir farklılık söz konusu değildir. Farklılık; cevherin, var olduğu an zatı itibarıyla zorunlu olarak yer kaplaması ile siyahlığın, var olduğu zaman konusuna bağlı olarak bir varlık durumuna sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa vücudun kendisinde bir farklılık söz konusu değildir. Dolayısıyla varlık tek olup her ikisinin de bir tahakkuka sahip olması için gerekli olmakla birlikte, cevher ve siyahlık farklı şeylerdir. Yine mesela bir kimsenin bilen veya bilgisiz olması için canlı olması şarttır. Canlılık niteliği tek olmakla birlikte canlıların bilgi/bilgisizlik durumları farklıdır. Vücut sıfatı için de aynı durum söz konusudur.⁷⁶

Peki bir niteliğe sahip olmayı gerektiren şeydeki farklılıkla birlikte onun ortaya çıkmasını mümkün kılan şeyde de farklılık meydana gelmez mi? Yani cevherin zatı itibarıyla yer kaplaması, siyahlığın da ona bağlı olarak nesnesinde var olması, yer kaplamanın ve ona bağlı olarak bulunmanın şartı olan vücut açısından da farklı olmalarını gerektirmez mi? Bir şeyin şartı aynı olmakla birlikte, nitelenmeyi gerekli kılan şeydeki farklılığa bağlı olarak hüküm değişebilir. Mesela bir kimsenin canlı olması, akla sahip olup akıl sağlığının yerinde olması bilgili ya da cahil olarak nitelendirilmesinin şartlarından biridir.⁷⁷ Her iki şart da bilgin ve cahilde olmasına rağmen onlar hakkında bu hükümlerin verilmesi, bunu gerektiren şeydeki farklılıkla ilgilidir. Varlığın tek olması durumunda da aynı şey geçerlidir. Buna göre vücut sıfatı ancak zatlarda ve şeylerde farklılaşır. Varlık cevherlerde gerçekleştiği zaman ona tahayyüz, siyahlıkta ortaya çıktığı zaman ise hey'et denir.⁷⁸ Dolayısıyla farklılık vücuddan değil, vücudun tahakkuk ettiği cevher ve siyahlıktan kaynaklanmaktadır. Bu noktada birkaç itiraza yer verilmektedir:

‘Zatlarda [bir şeyle] ilintili olan [bilgi, irade, kudret gibi] ve olmayan [vücut, hayat gibi] şeyler vardır ki bunların hepsinde vücut vardır. Dolayısıyla onların vücut dışında, kendi tekellerinde olan bir sığata sahip olmaları gerekir.’ dediğiniz zaman, birisi çıkıp şöyle diyebilir: ‘Bu zatlarda [söz konusu niteliklere zatlara sebebiyle değil], ancak vücut sebebiyle sahiptirler.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbar, el-Mecmû‘ fi’l-Muhît bi’t-teklîf, I, 136.

⁷⁷ İbn Fûrek bunu “İki zıttan biri varlığında bir şeyi şart olarak gerektiriyorsa, zıttı da aynı şartı gerektirir.” şeklinde ifade etmektedir. Bkz. Mücerredü’l-makâlât, s. 260.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, el-Mecmû‘ fi’l-Muhît bi’t-teklîf, I, s. 137.

Birindeki vücut diğerindeki vücuttan farklıdır [yoksa bir zat diğerinden farklı değildir].’

Yine ‘Fâilin [tesiri] ile meydana gelen şey vücuttur, yer kaplama değildir.’ dediğiniz zaman birisi çıkıp şöyle diyebilir: ‘Her ikisi de [yani hem vücut hem yer kaplama] fâil ile meydana gelir, çünkü fâil ile meydana gelenden başka bir şey yoktur.’

Yine zatlar arasındaki farklılığı ve zıtlığı dikkate alıp da ‘Bunun vücut dışında bir şeye dayanması gerekir. [Vücutun dışındaki] bu şey, benzer zatlarda bulunan [zatî sıfattır].’ derseni birisi çıkıp şöyle diyebilir: ‘Sizin dediğiniz bu [sıfat], zatlarda farklı olan vücutun [aynısıdır].’

Kâdî farklılığın vücuda indirgenmek istenildiği bu itirazlara iki şekilde cevap vermenin mümkün olduğunu ifade etmektedir:

- Vücut sıfatının tek ya da farklı olması hususundaki tartışma, ancak vücutun ayrıntılı olarak fertlerde tahakkuk ettiğini kabul ettiğimiz zaman söz konusu edilebilir. Yani biz vücutun tek mi farklı mı olduğunu ancak ayrıntılı olarak varlıklarda sâbit olması durumunda tartışabiliriz. Bu ise ancak vücut zatî niteliğin, söz gelimi yer kaplamanın aynısı olmadığı durumda mümkün olabilir.

- Eğer zatlar arasındaki farklılık başka bir sıfat ile değil de, salt vücut sıfatı sebebiyle gerçekleşiyorsa, bu, vücut sıfatının bazı hükümlerde kendisinin şartı yapılması anlamına gelir. Mesela cevher bizzat yer kapladığı için değil de, mevcut olduğu için arazdan farklı olsaydı, cevher ancak var olduğu zaman yer kapladığına göre, cevherin arazdan vücut ile farklılaşması için vücut şart olacak, dolayısıyla bir şey kendisinin şartı yapılmış olacaktır. Şu halde farklılığın bağlı olduğu şey -yani zatî sıfat-, farklılıkta şart olan şeyin -yani vücutun- dışında bir şey olmalıdır. O halde vücut sıfatı zatî sıfattan, söz gelimi yer kaplamadan farklı olmalıdır. Bu durumda da vücutun tek bir sıfat olması gerekir ki zatî sıfatın hükmü onunla ortaya çıksın.⁷⁹ Aynı noktaya Cüveynî de şöyle işaret etmektedir:

“Kim aşırılığa gider ve iki şey arasındaki farklılıkla ilgili olarak vücut sıfatında farklılığı şart koşarsa, her şeyi alt üst etmiş olur ve bu, onu, farklılığı yok sayma noktasına götürür. Çünkü farklılık ancak iki mevcut arasında olur. Vücutta farklılığın şart koşulması farklılığı yok etmek demektir. Bir hükümdeki şartın, kendisi hakkındaki hükümde sabit olduğu ileri sürülürse bu şey şart olmaktan çıkar, çelişik hale gelir.”⁸⁰

⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû‘ fi ‘l-Muhît bi ‘t-teklîf*, I, 137-138.

⁸⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 150.

Peki vücud sıfatı tek olduğu takdirde bu, Tanrı'nın var olma niteliği açısından hâdis varlıklara benzediğini söylemek anlamına gelmez mi? Halbuki hâdis varlıkların aksine Tanrı zatı itibarıyla vücud sıfatına sahip olduğu için, Tanrı'nın onlardan farklı olması gerekmektedir. Kâdî'ye göre farklılık vücud sıfatında değilse, vücudu hak etme tarzı ile de gerçekleşmez. Çünkü Tanrı başka şeye değil, ancak varlığının zorunlu olmasına dayanır.⁸¹ Ebû Hâşim'in yöntemini kullanarak, Tanrı'nın zatının varlığını gerektirdiğini söylemek ise ancak mecaz (tecevvüz) ifade eder.⁸² Bilindiği üzere Ebû Ali'ye göre Tanrı zatı gereği (li-zâtihî) sıfatları hak ederken Ebû Hâşim'e göre zatında olduğu hal üzere (li-ma hüve aleyhi fî zâtihî) hak eder. Bu onun ahval teorisinin zeminini oluşturmaktadır.⁸³ Kâdî ise 'Tanrı'nın varlığı zorunludur.' demeyi yeterli görmektedir.⁸⁴

Cüveynî Tanrı'nın hâdis varlıklara vücud sıfatında benzer olup olmadığı sorusuna benzerlik (mümâselet) ile ortaklığı (iştirâk) birbirinden ayırarak cevap vermektedir. Ona göre vücudda ortaklığı benzerliğe konu etmek imkânsızdır.⁸⁵ Tanrı'nın vücud açısından diğer varlıklara benzediğini söylemek mümkün değildir. Zira bu, Tanrı'nın zatını benzerlikle nitelemek anlamına gelir. Fakat Tanrı teşbîh ve temsîl olmaksızın hâdis varlıklarla bir hükümde ortaktır. Yani vücudun hakikati şahitte de gâibde de tek bir şekilde sabit olur.⁸⁶ Cüveynî bütün varlıkların bir tür tahakkuk ve sübûta sahip olması anlamında vücudun hakikatının tekliğinden bahsetmekte, Tanrı ile diğer varlıkların bu noktadaki ortaklığının benzerliği gerektirmediğini ifade etmektedir. Zira ona göre benzerlik, iki şeyin bütün zatî sıfatlarda eşitliği demektir. O, Tanrı'nın diğer varlıklarla var olma niteliğinde ortak olmasının teşbih ve benzerlik kelimeleriyle ortaya konulmasının doğru olmadığı kanaatini açıkça ifade etmektedir.⁸⁷ Ayrıca iki şeyin farklılığından bahsetmek ancak iki mevcut arasında söz konusudur. Dolayısıyla Tanrı ile hâdis varlıkların farklı oluşundan bahsetmek için vücudda ortak olduklarını

⁸¹ إنما يستند هو تعالى بوجوب الوجود له دون غيره

⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, I, 138.

⁸³ Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, s. 81. Bu husus için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 234-249.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, I, 138.

⁸⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 150.

⁸⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 38.

⁸⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 151, 159.

söylemek gerekmektedir. Aksi takdirde farklı olduklarını söyleme zemini ortadan kalkacaktır. Benzerlik, ortaklığın zatî sıfatları da kapsamasını gerektirdiği için Cüveynî, Tanrı'nın diğer varlıklara vücudda benzediğini değil, ortak olduğunu söylemeyi tercih etmektedir.⁸⁸ Ona göre hâdis ve kadîm varlık vücut sıfatında ortak olmakla birlikte, Tanrı uluhiyet ve rububiyet vasıflarına sahip olduğu ve vücut açısından ortaklıkta hudûsa delâlet eden bir şey olmadığı için böyle bir ortaklıkta sakınca yoktur. Teşbihten sakınma salt lafızdan hareketle ortaya konulacak bir şey değildir, hudûsa götürüp götürmediğine bakılmalıdır.⁸⁹

Peki vücudu zatî sıfatın ortaya çıkmasını mümkün kılan bir şart yapmak Tanrı için problem teşkil etmez mi? Yani eğer vücut tek ise, varlıklar vücutla değil de, zatî sıfatlarla farklılaşıyor ve vücut zatî sıfatın ortaya çıkmasının şartı yapıyorsa, Tanrı'nın vücudu da sıfatlarının ortaya çıkmasının şartı yapılmış olacaktır. Bunu söylemek mümkün müdür? Kâdî Tanrı'nın varlığının sıfatlarla irtibatı noktasında mümkün kılma ve şart lafızlarını kullanmaktan çekindiklerini, çünkü böyle bir şeyin bekleme ve yenilenmeyi çağrıştırdığını ifade etmektedir. Bunlar ise Tanrı hakkında düşünülemez. Fakat ona göre bunu, "Tanrı'nın varlığı olmasaydı, diğer sıfatları O'na yüklem yapmak mümkün olmazdı" anlamında kullanırsak bir problem teşkil etmeyecektir.⁹⁰

2.3. Zat

Mütekaddimîn dönemi kelimelerinde yer alan zat, nefis, ayn, hakikat gibi kavramların incelenmesi, zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermeyecek şekilde kullanımına rağmen bunun neden mahiyet fikrine yol açmadığı sorusuna cevap bulma imkânı sağlayacaktır. Her ne kadar bu dönemin kelimelerinde zat kavramının mevcudla eş anlamlı olarak kullanıldığı,⁹¹ mahiyet ve hakikat kavramlarının

⁸⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39; Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya no. 1205, vr. 43b.

⁸⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 153. Cüveynî'ye göre ta'til konusunda ihtiyatlı olmak teşbihte ihtiyatlı olmaktan evlâdır (محاذرة من محاذرة التشبيه). Benzer ifadeler için bkz. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Gunye fi İlmi'l-kelem*, I, s. 385.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, I, s. 138.

⁹¹ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî şey, vücut, zat ve nefis kavramları arasında fark olmadığını ifade etmekte, cevher ve arazın vücudlarının onların zatlarından başka bir manası olmadığına işaret etmektedir ki bu durumda onların var edilmeleri zat, nefis ve şey değilken zatlarının var edilmesi anlamına gelmektedir. (*el-Gunye fi İlmi'l-kelem*, I, 279, 284). Richard Frank'a göre de ilk dönem Eşârî kelâmında zat bir şeyin ne olduğuyla ilişkili öz ve mahiyet kavramına işaret etmemektedir. En formel anlamda zat, varlığın aktüalitesine sahip basit varlık anlamına gelmektedir. Richard Frank, "The As'arite Theology: Primary Entities", s. 169.

mücerred mahiyete ve surete göndermede bulunmadığı açık ise de, bir şeyin kendisi olmaklığı ile var olmaklığı arasındaki ayrımın izlerini bulmak mümkündür.

En genel kavramlardan olup ayn, nefis kelimeleriyle eş anlamlı olarak kullanılan zat⁹² kelimesi, Mûtezile'ye göre mevcut ve ma'dûma yüklem olurken, Ehl-i Sünnet kelimcileri ma'dûmun zat olmadığını ifade etmişlerdir. İbn Metteveyh (ö. V/XI. y.y) zatı, tıpkı şey kavramı gibi, 'bilgiye ve yüklemeye konu olma imkânına sahip şey' olarak tarif ederken,⁹³ Kâdî Abdülcebbar'a göre kelimcilerin terminolojisi açısından bakıldığında zat ile 'bir şeyi başkalarından ayıran sıfatların o şeye özgü olması' anlamı kastedilmektedir.⁹⁴ Bu durumda zat, bir varlığın, kendisine has sıfatlarla diğer varlıklardan ayrılan bir şey olmasıdır. Zat kavramı temel ontolojik kategorilerden mevcut ve ma'dûma yüklem olurken, hal ne şey ne de zat sayılmaktadır. Şu halde zat, kendisine has birtakım sıfatlarla nitelenmesi mümkün olan şeydir. Bir şeyin zat olması, onu diğer şeylerden ayıracak niteliklere sahip bir şey olması demektir.

Mûtezile açısından hem mevcudu hem ma'dûmu, Ehl-i Sünnet açısından ise sadece mevcudu ifade eden zat kavramı, nitelikleri kendinde taşıyan şey anlamına gelmektedir. Bu noktada Ehl-i Sünnet açısından bakıldığında zat kavramının 'şey'den daha dar bir kapsamda kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira söz gelimi siyah bir nesne zat iken, siyahlık niteliktir, zat değildir. Halbuki hem siyah nesne hem

⁹² Mûteahhîrîn dönem metinlerinde mahiyet kelimesi genellikle tasavvur edilen, yani akıl gücünde meydana gelen şey için kullanılmakta, bu kullanım açısından ise sadece tümel olup zihinde mevcut olmaktadır. Mahiyet kelimesinin iltizâmî olarak tümelliğe delâlet etmesiyle kastedilen budur. Zat ve hakikat kavramları ise, daha çok haricî varlığı açısından mahiyete yüklem olmaktadır. Bu sebeple 'ankanın zatı ve hakikati' denilmez, mahiyeti denilir. Fakat yaygın kullanımın aksine olacak şekilde bu kavramlar, aralarında bir fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılabilirlerdir. Mahiyet, zat ve hakikat kavramları ikincil mâkullerendir, yani bu lafızların mefhumları ikincil mâkullerden olup, birincil mâkullere zihinde ilişirler. Aslî bir varlığa sahip değildirler. Mesela insanın mahiyet olması, yani 'Mâ hüve?' sorusuna cevap olması, ancak ikinci derecede tasavvura konu olacak bir şeydir ve insana ancak zihinde ilişir. Diğer bir deyişle haricî mahiyet diye bir şey yoktur, ancak insan, at vb. şeyler vardır. Mahiyet kavramı ise 'O nedir?' sorusuna cevap olmaları açısından bunlara yüklem olmaktadır. Mahiyetin zat ve hakikat anlamında da kullanılması, özel ve genel anlamıyla mahiyet arasında ayrım yapmayı gerekli kılmıştır. Bkz. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-tecrîd*, Damad İbrahim Paşa 785, vr. 80a-80b; Zat kelimesi için bkz. Osman Demir, "Zat", *DIA*, XXXIV, s. 148-150.

⁹³ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, s. 73.

⁹⁴ (الغرض بذلك بتعارف المتكلمين أنه مما يصح أن يختص بصفات تبين من غيره) Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 252-253. Necrânî zatı "Başka bir şeye izâfe edilmeksizin bilgiye konu olan sabit (şey)." (الثابت الذي يعلم غير مضاف الي غيره) şeklinde tarif etmektedir. (Takriyyüddîn Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istiksâ*, s. 217) Ona göre bu tarif ma'dûmu içermez, çünkü ma'dûm sabit, yani şey değildir. Yine ancak başkasına izâfe edilerek kullanıldığı için sıfat da tarifin dışında kalır. Kâdî Abdülcebbar'ın verdiği tanımda, zatın bazı niteliklerle tahakkuk eden reel/olgusal bir şey olması cihetine göndermede bulunulurken, Necrânî'nin tarifinde zatın nitelikleri taşıyıcı olması yönüne dikkat çekilmektedir.

de siyahlık şeydir.⁹⁵ Bu durumda zat, bir gerçekliğe sahip, yüklemeye konu olan şey anlamına gelmektedir. Mütezile'ye göre ise varlık alanındaki zatların nitelikleri yoklukta kendi başlarına kâim zatlar olmaktadır. Söz gelimi mevcut haliyle siyahlık ancak siyah nesnede bulunabilen bir nitelik iken, yoklukta salt özsel sığata sahip bir zat olabilmektedir. Bir şeyin zat olması ile zatında bir şey olmasını da birbirinden ayırmak gerekmektedir.⁹⁶ Çünkü arazlar her ne kadar zat olmasalar da, kendinde durumları açısından bütünlüğe sahip şeylerdir. Zira arazlar da cevherler gibi varlıkta bir gerçekliğe ve olgusalığa sahiptirler.⁹⁷ Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 439/1037) bunu 'zatında tek' (müfredün fî zâtihî) şeklinde ifade etmektedir. Ona göre alemde bir bütünlük ve tekliğe sahip olan şeyler (müfredât) ikidir: Zatında tek olanlar (müfredün fî zâtihî) ve cinste tek olanlar (müfredün fi'l-cins). Atomlar (cevher-i fertler) zatlarında tek oldukları gibi arazlar da böyledir. Çünkü her bir araz bölünemez ve kendinde tek bir şey olup bir mahalle muhtaçtır. Diğer taraftan zatta değil de, cinste tek olan cisimler böyle değildir. Çünkü cisim birleşik bir yapıda olup cevher ve arazlardan oluşmaktadır, zatı itibarıyla basit ve tek değildir. Suret, hey'et ve arazlarındaki farklılıklara rağmen cisimleri bir cinste toplayıp bir araya getiriyoruz. Her bir araz türü de belirli bir cinsi ifade eder. Mesela renk bir araz türü olarak siyahı, beyazı kapsayan bir cinstir.⁹⁸ Bütün bunlar, belirli bir olgusal varlığa ve gerçekliğe sahip olan arazlara, salt bu niteliği sebebiyle zat denilemeyeceğini göstermektedir. Zatla eş anlamlı olarak kullanılan hakikat kavramının yer aldığı şu pasajları da bu bağlamda incelemek gerekir:

Allah ve insan her ne kadar *mevcudun hakikati* noktasında ortak iseler de, mevcut olmakla nitelenmeleri ikisi arasında bir benzerliği gerektirmez. Eğer (söz konusu durum Allah'la insanın

⁹⁵ Necrânî şey kavramının bazen zat anlamında bazen de hem zatı hem sıfatı kapsayacak şekilde kullanıldığına işaret etmektedir. *el-Kâmil fi'l-istikâs*, s. 218.

⁹⁶ Zat kavramının kapsamının belirsiz olduğunu söyleyen Richard Frank bu ayrımı yapmadığı için zatın arazlar için de kullanıldığını, bu açıdan zatın "varlığın aktüalitesine sahip olma" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Richard Frank, "The As'arite Theology: Primary Entities", s. 169; a. mlf. "Bodies and Atoms", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George E. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, New York: The State University of New York Press, 1984 içinde, s. 42. Arazların aktüel, reel bir varlığının ve gerçekliğinin olduğu doğrudur. Fakat kanaatimizce bu onun bir zat olması değil, zatında bir şey olması anlamına gelir.

⁹⁷ Cüveynî'nin arazlar için zat lafzını kullanmasını da (الأعراض تثبت ذواتها اضطراباً) bu şekilde anlamak gerekir (Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 181). Dolayısıyla zat kavramının "birtakım nitelikleri taşıyan şey" ve "bir realiteye ve gerçekliğe sahip olma durumu" anlamları arasındaki farkı, bahsini ettiğimiz ayrımla (zat olmak ile zatında bir şey olmak arasındaki ayrımla) kavramsallaştırmak mümkündür.

⁹⁸ Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1928, s. 35.

benzerliğini) gerektirseydi, (vücudun hakikatinde ortak olan) siyahlık ve beyazlığın da birbirine benzemesi gerekirdi.⁹⁹

Olumlu bir sıfatta ortaklık benzerliği gerektirseydi, bunun vücut sıfatında ortak olan kadîm ve hâdis de gerçekleşmesi gerekirdi. Vücut, tıpkı hudûs gibi, bir şeyin varlığını ortaya koyan bir sıfattır. Cevher ve siyahlık nasıl hudûsta ortak olup birtakım zatî sıfatlarda birbirlerinden farklı iseler, vücut da kadîm ve hâdis varlığın tahakkuku olup kadîm ve hâdis varlık *vücudun hakikati* noktasında farklılaşmazlar, farklılık ancak bunun dışındaki sıfatlarda ortaya çıkar.¹⁰⁰

Eşarî ‘mevcudun hakikati’, Cüveynî ‘vücudun hakikati’ ifadesini kullanmaktadır. Mütekaddimîn dönemi kelamcılarının vücudu lafzen müşterek kabul ettikleri dikkate alındığında bu ifadeler şaşırtıcı gelebilir. Fakat buradaki ‘hakikat’ kelimesi yanıltıcıdır. Bundan kasıt bir şeyin özü, mahiyeti anlamındaki hakikat değil; tahakkuk anlamındaki hakikattir. Nitekim Cüveynî’nin ifadesinde yer alan ‘kadîm ve hâdis varlığın tahakkuku’ ibaresi bu noktayı açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Allah ve diğer varlıklar bir tür tahakkuka sahip olma noktasında ortaktır. Vücudun onlar arasında lafzen ortaklığı hakikat birliğine değil, bu tahakkuk ortaklığına göndermede bulunmaktadır. Fakat vücudun Allah ile mevcudlar arasında lafzen ortak oluşu, bir şeyin kendi olmaklığı, yani zatı ile vücudu arasında ayırım yapılmasına engel olmamaktadır. Yani şeyin vücudu zatı üzerine eklenen bir şey değildir, zatın ayınıdır. Fakat zat olmak bakımından zat vücut anlamını içermemektedir.

Yine Cüveynî, cevherin ve kadîm olan Allah’ın bi nefsihî kâim olmalarından hareketle Allah’ın cevher olmakla nitelenebileceği iddiasını değerlendirirken şöyle demektedir:

“Cevher her ne kadar bi nefsihî kâim olmakla nitelense de, bu, onun cevher olması sebebiyle değildir. Nasıl cevher var olduğu için cevher değilse, bi nefsihî kâim olduğu için de cevher değildir. Vücut ve bi nefsihî kâim olma vasıfları her ne kadar cevherin lazımı olsalar da, cevherin cevher olmasını gerektiren şeyler değildir.”¹⁰¹

Bu ifadelerde cevherin kendi olmaklığı, yani zatı ile vücudu açıkça ayrıştırılmaktadır. Cevher, kendi olmaklığı bakımından sadece cevherdir, bi nefsihî

⁹⁹ Eşarî, *Risâle ilâ ehli’s-seğr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2002, s. 213.

¹⁰⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 154.

¹⁰¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 332.

kâim olma ve vücud vasıfları ise onun gereğidir. Yine aynı anlamlarda kullanılan ayn ve nefis kelimeleri de böyledir. Mesela arazların ispatını yaptığı bölümde Cüveynî, argümanlarını inşâ ederken ‘zat’, ‘nefs’ ve ‘ayn’ı bir şeyin kendi olmaklığı anlamında kullanmaktadır:

“Cevherin bir cihete ait kılınmasını (ihtisâsını, taayyünle nitelenmesini, var olmasını) gerektiren şey ya cevherin *nefs*idir ya da onun üzerine eklenmiş bir şeydir.¹⁰²

Kudretin eseri olan şey ya cevherin *zâtı* üzerine eklenmiştir ya da onun *aynıdır*. [Kudretin eseri olan şeyin] cevherin kendisi (*ayn*) olması imkânsızdır. Çünkü cevher bize göre bâkidir, varlığı sürekli olandır. Muhaliflere göre ise kadîmdir. O halde cevherin *zâtı* kudretin eseri olamaz. Eğer kudretin eseri olan şey, cevherin *zâtı* üzerine eklenmiş ise, [bu eser] ya yokluk ya da vücudla nitelenecektir. Yoklukla nitelenecek olursa, adem salt yokluk olduğu için kudretin eseri olamaz. Vücudla nitelenecek olursa araz olur ki, biz zaten bunu ispat etmeye çalışıyoruz. Kudretin eseri olan şey ne vücud ne de ademle nitelenmeyen bir haldir dersiniz, bu da sonucu olmayan bir şeydir.”¹⁰³

Buradaki amacımız Cüveynî’nin mec’uliyet problemine bakışını tartışmak değildir.¹⁰⁴ Amaç onun bu meseleyi ele alırken zat, nefis, ayn kavramlarına bir şeyin vücudundan bağımsız olarak ‘kendi olmaklığı’ anlamını yüklediğini, tahlil ve düşünce düzeyinde vücuddan ayırdığını ve ona birtakım anlamları olumlu veya olumsuz olarak yüklem yaptığını ortaya koymaktır.¹⁰⁵ Bu ifadede yer alan nefis, zat, ayn kavramları ile cevherin vücudunun kastedildiğini iddia etmek çok güçtür. Zira buradaki zat, nefis ve ayn kelimelerinin yerine vücud kavramını koyduğumuzda ifadeler anlamsızlaşacaktır. Çünkü Cüveynî, cevherin zâtının sürekli yaratmaya konu (mec’ül) olamayacağını açıkça belirtmekte ve cevherin belirlenmişlikle nitelenmesinin arazlarla olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla cevherin belirlenmişlikle nitelenmesi var olması demek ise, baştan itibaren akıl yürütmesini cevherin zâtı üzerine değil de, varlığı üzerine inşa etmiş olsaydı, zaten mevcut olan bir cevherin var oluşunu arazlara bağlaması anlamsızlaşır.

¹⁰² Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 53.

¹⁰³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 54.

¹⁰⁴ Sonraki dönemde “Mahiyetlerin Mec’uliyeti” başlığı altında tartışılan bu konuya Cüveynî doğrudan değil de arazların varlığını ispat bahsinde, cevherin taayyünü bağlamında değinmektedir. Müteahhirin dönemde ‘Mec’ül olan vücud mudur, mahiyet midir, mahiyetin vücudla nitelenmesi midir?’ şeklinde tartışılan hususu Cüveynî başka kavram ve kelimelerle ele almaktadır. Doğrudan ca’l ve câil kelimelerini de kullanan (*eş-Şâmil*, s. 54) Cüveynî’nin mec’ül yerine makdur, mef’ül; ca’l yerine kudret; ittisâf yerine ihtisâs gibi kavramları kullanması yanlıtıcı olmamalıdır. Zira aynı mesele tartışılmaktadır.

¹⁰⁵ Cürçânî’nin birtakım gereklerin mahiyete yüklem olması açısından mahiyete ‘zat’ denildiğini ifade etmesi (Cürçânî, *et-Ta’rifât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985, s. 195) bu noktaya paralellik arz etmektedir.

Bu noktada Cüveynî'nin vücudu olmayan zat ya da ayn iddiasında bulunduğunu söylemek istemiyoruz. Zira Cüveynî zatın hakikatinin vücud olduğunu, vücudun zat üzerine eklenmiş olmadığını açıkça ifade etmektedir.¹⁰⁶ Fakat bu durum birçok yerde zat, ayn ve nefsi vücuddan bağımsız olarak düşünüp bir şeyin 'kendi olmaklığı' anlamında kullanmasına engel teşkil etmemektedir. Buradaki ayrıştırma, Mûtezile'nin ma'dûm teorisinde olduğu gibi, vücudu olmaksızın cevherin zatının sabit olması anlamında değildir. Dolayısıyla buradan hareketle Cüveynî'yi Mûtezile'nin konumuna taşıyıp, bu ifadelerin 'cevherin mevcut olmadan önce de zat olduğu' iddiasıyla aynı anlama geldiğini söylemek doğru olmayacaktır. Zira nasıl mümkün varlıklarda vücudu mahiyet üzerine eklenmiş kabul etmelerinden hareketle filozoflara "mahiyetlerin, yoklukta vücudsuz sabit zatlar olduğu" yaklaşımını nispet etmek anlamlı değilse, burada da zat/nefs/ayn ile vücud arasında yaptığı ayırmadan hareketle Cüveynî'ye ma'dûmun sübûtu fikrini nispet etmek doğru olmayacaktır.

Cüveynî'nin tanım bahsinde 'bir şeyin hakikatini bilmeyen kimsenin o şeyi bilip bilmeyeceği' sorusuna ilişkin tartışmada yer alan aşağıdaki pasaj da zat, hakikat, vücud kavramları açısından analize konu olacak niteliktedir:

“İtiraz: Bir şeyin hakikatini bilmeyen kişinin o şeyi bilmeyeceği iddiası nasıl doğru olabilir? Cevherin varlığını bilen, onun hakikatini bilmese de zatını bilmiş olur.

Cevap: Bunu soran kimse bizim kastettiğimiz şeyin dışına çıkmıştır. Zira biz, bir şeyin hakikatini bilmeyen kimsenin o şeyin varlığını bilemeyeceğini değil, bir şeyin tanımını bilmeyen kimsenin o tanımla amaçlanan [yani tanımda verili olan] şeyi bilemeyeceğini söylüyoruz. O şeyin tanımla amaçlanmayan diğer bir sıfatını bileceğini inkar etmiyoruz. Mesela cevheri 'yer kaplayan şey' olarak tanımladığımızda, yer kaplamayla birlikte tahakkuk eden şey cevherin varlığı değildir. Zira tanım, vücuda özgü kılınacak şekilde ortaya konulmaz, ancak diğer bir sıfata özgü olarak yapılır. O halde yer kaplama ile amaçlanan ve tanımlanan şey cevherin [varlığı değil], cevher olmasıdır. Şüphesiz cevherin yer kapladığını bilmeyen, onun cevher olduğunu bilemez. Her cevher mevcut olsa da, bir kimsenin bilgisine konu olan cevherin varlığı bu tanımın dışındadır. Yine mesela bilenin bilen olması için canlı olması gerektiği halde, bileni istediğimiz bir şekilde tanımladığımız zaman, bilenin bilen olmasının hakikatini bilmeyen kimsenin onun canlı olduğunu bileceğini inkar etmiyoruz.”¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 27.

¹⁰⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Richard M. Frank, Tahran: Müessesese-i Mütâlaat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şûbe-i Tahran, 1981, s. 51-52.

Buradaki hakikat kavramıyla tahakkuk değil, öz ve küh'ün kastedildiği açıktır. Cüveynî cevherin yer kaplama vasfıyla tanımlanmasının onun varlığını içermediğini söyleyerek, cevherin cevher oluşunu varlığından ayırmaktadır. Dolayısıyla cevherin zatî niteliği olan yer kaplama, vücuddan bağımsız olarak cevhere yüklem olmaktadır. Peki bu, cevherin yoklukta da cevher olmasını gerektirmez mi? Cüveynî her cevherin mevcut olması gerektiğini söyleyerek buna hayır cevabı vermekte, sadece varlığın tanımında içerilmediğini, yani zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermediğini ifade etmiş olmaktadır. Yani varlığın cevherin tanımında içerilmemesi, cevherin yoklukta var olmasını gerektirmemektedir. Onun bu sözleri müteahhirîn döneminde mahiyetin iki vücuddan yoksun olarak bulunup bulunamayacağı tartışmasıyla ve bu bağlamda dile getirilen “Mahiyetin kendi olmaklığı bakımından mevcut ya da mâdûm olmaması onun mefhumuna bunların dâhil olmaması demektir. Bu, mahiyetin bunların her ikisinden birden yoksun olması anlamına gelmez.”¹⁰⁸ fikriyle benzerlik arz etmektedir. Fakat mütekaddimîn dönemi kelmacıları bir şeyin özü anlamındaki hakikatten bahsettikleri yerde bile, onu metafizik ima içerecek bir mahiyete dönüştürmemiş, zatın sıfatı ve niteliği olarak görmüşlerdir.

Cüveynî, İbn Fûrek'in ‘Bilgi olma noktasında ortak olan iki bilgiyi bir araya getiren şey, onların bilgi olarak isimlendirilmeyi hak etmeleridir.’ şeklindeki ifadesini eleştirirken, ne bilgi olarak isimlendirilme ne de bu isimlendirmeyi hak etmenin bu hususta bir etkisinin olmadığını ifade etmektedir. Fakat bilginin tanımının bütün bilgi fertleri için geçerli olmasını, onların, dili aşan bir hakikatte ortak olmalarına bağlarken Cüveynî, mahiyete değil, onların ortak oldukları zatî bir niteliğe göndermede bulunmaktadır. Bu zatî nitelik, bilginin nesnesi olan şeyin mefhumuna dâhil değildir, zatı üzerine eklenmiştir.¹⁰⁹ Bilginin nesnelere bu zatî niteliğe olan nispetleri bir ortaklık oluşturmakta ve hepsine bilgi denilebilmesi imkânı ortaya çıkmaktadır. Mesela ağacın bilgisi ile masanın bilgisi bilgi olma niteliğinde ortaktır, fakat bilgi olmaklık ne ağacın ne de masanın mefhumunda yer almaktadır. Burada ağacın ve masanın bilgiye konu olmalarıyla oluşan nispetlerden hareketle hepsini kuşatan genel bir bilgi kavramına ulaşılmaktadır. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî de şeylerin birbirinden zatları

¹⁰⁸ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrid*, vr. 20a.

¹⁰⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 374, 410; *eş-Şâmil* (1981), s. 80.

itibarıyla ayrışıp benzeştiklerini ifade etmekte, nesnelere izâfetle elde edilen tek tek bilgilerin ortak oldukları bilgi olmağının, onları diğer arazlardan ayıran bir sıfat olduğunu söyleyerek Cüveynî ile aynı noktaya işaret etmektedir.¹¹⁰ Mütekaddimîn dönemi kelamcılarında zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermeyecek şekilde, bir şeyin kendi olmaklığı seviyesine ilişkin bir kullanımın olduğunu, bir şeyin zata, aynı ve nefsi ile varlığı arasında ayırım yapıldığını görüyoruz. Fakat bunlar dilsel ya da mantıksal düzlemde genel/tümel olup her bir mevcut için geçerli olmakla birlikte, metafizik düzlem söz konusu olduğunda her zatın varlığı kendisinin aynıdır ve bunun ötesine gitmemektedir.¹¹¹ Ensârî'den daha önce aktardığımız “bir şeyin bazıları özel bazıları genel niteliklere sahip olamayacağına”¹¹² dair ifade de bu noktaya işaret etmektedir.

Sonuç

Cüveynî ve Kâdî'yi eksene alarak mütekaddimîn kelam düşüncesinde varlık ve zata ilişkin yaptığımız analizin sonuçlarını şöyle özetlememiz mümkündür: Varlıkları cevher ve arazlara ayıran Mütekaddimîn kelamcılarında göre vücut, hariçte yer kaplayan, kendi başına bulunan bir şey olmadığı için cevher değildir. Araz olması da problemlidir. Zira araz ancak bir özne ile kâimdir. Özne ise ancak var olduğu sürece araza mahal teşkil edebilir. Bu durumda vücutun araz olması bir özneyi, öznenin arazi taşıyabilmesi de var olmasını gerektireceği için bir kısır döngü ortaya çıkacaktır. Vücut ne cevher ne de araz olmayınca ve mevcudun kategorileri de bunlardan ibaret olunca, bazı düşünürler vücutun hal olduğunu ileri sürmek durumunda kaldılar. Bazılarına göre ise vücut ne cevher ne araz ne hal ne de mevcut bir sıfattır, zatın zorunlu varlığa nispetinden türetilen bir sıfattır. Varlığın idrâkinin bedihî olduğunu söyleyen kelamcılar, onu, nesnenin diğer niteliklerinin zeminine yerleştirmektedirler. Bu zemin varlık kavramı değil, var oluşun, tahakkukun kendisidir. Zira bir mefhum olarak varlık ikincil mâkûl iken zatın aynı olan varlık, zatın var oluşunun kendisidir. Bunun yanında dilcilerin isimden ibaret görüp filozofların suret olarak kabul ettikleri şeyleri sıfat kavramı altında bir araya getiren kelamcılar, en genel kavramları nesnenin zatından

¹¹⁰ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhu'l-irşâd*, vr. 55b.

¹¹¹ Richard Frank, “The As'arite Theology: Primary Entities”, s. 177.

¹¹² Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Gunye fi ilmi'l-keîâm*, I, 363; *Şerhu'l-İrşâd*, vr. 41b.

türetirken, genel kavramları nesnenin sahip olduğu niteliklerden veya ilişkilerinden (izâfet) elde etmekte diler. Dolayısıyla onlar açısından bakıldığında, nominalist ve idealist görüşlerin yadsındığı kavramsal bir tavırdan (conceptualism) söz etmek mümkündür.

Mütakaddimîn dönemi keliminde zat, varlık anlamını içermeyecek şekilde kullanılmasına rağmen bunun neden mahiyet fikrine yol açmadığını anlayabilmek için iki seviyeyi birbirinden ayırmak gerekmektedir:

(I) Hariçte mevcut olan nesnelere kendileriyle ilgili yapılacak bütün analizleri önceleyen biçimde varlıklarını insan idrâkine dayatırlar. Yani insan, farklı hakikatlere sahip birçok varlığı analiz etmeden önce, onların mevcut olduklarını açık bir şekilde kavrar ve bunu kabul eder. Bu bedihî tasavvur olmaksızın insanın herhangi bir analiz yapması mümkün değildir. Her bir varlığın kendisinin aynı olan vücudun kendisine nispet edilmesiyle birlikte, o varlığa yüklem olan bir vücut kavramına ulaşılır. Lafzî açıdan ortak ve itibarî olan bu kavram, zihnî varlığa temel teşkil eden vücut-mahiyet ayırımına götürmemektedir. Peki insan bu kavramı, hakikatleri farklı olan varlıklardan nasıl türetmektedir? İşte bu soru bizi ikinci aşamaya taşımaktadır.

(II) Bedihî olarak varlığı tasavvur edilen ve vücut mefhumunun yüklem yapıldığı zatlar incelendiğinde yaklaşımlar belirginleşmekte ve ayrışma gerçekleşmektedir. Buna göre filozoflar, bu zatları varlık-mahiyet ayırımına tabi tutarak, birinci seviyede bahsi geçen varlık anlamını onların sahip olduğu hususî vücuttan türetmektedirler. Onlara göre her bir varlık vücut ve mahiyetten oluşmaktadır. Mahiyet kendi olmaklığı açısından varlık ya da yoklukla nitelenemeyeceği için vücut kavramını zatin mahiyetinden türetmek imkânsızdır. Dolayısıyla vücut mefhumu her bir varlığın sahip olduğu hususî vücuttan elde edilecektir. Kelamcılar ise varlığı yüklem yaptıkları zatı vücut ve mahiyete değil, zat ve sıfatlara ayırmakta, filozofların nesnede suret olarak gördükleri şeylerin nitelik olduğunu ileri sürmekte, hususî vücudu ve mahiyeti kabul etmemektedirler. Onlara göre hariçteki varlıklar zatlarının aynı olan bir vücutla mevcuddurlar. Hariçte asıl olan şey zatlardır, vücut ise onlardan türetilen genel bir kavramdır. Her bir ferde izâfe edilen vücut, mefhumun ya da vücutların değil, hissaların yani nispetlerin çoğalması demektir. Süreç şu şekilde işlemektedir: Önce her

bir nesnenin kendine özgü varlığı bedihî olarak idrâk edilir. Sonra idrâk edilen bu varlık onlara izâfe edilerek hissa elde edilir. Hissaların elde edilmesiyle birlikte zat ile varlık anlamı ayrıştırılıp varlık, zata yüklem yapılır. Daha sonra bu hissaların hepsini kapsayan genel bir vücut kavramına ulaşılır. Söz gelimi tekil bir masa, ağaç ve insan idrâk edildiğinde bedihî olarak tasavvur edilen varlıkları onlara nispet edilir ve ‘masanın varlığı’, ‘ağacın varlığı’, ‘insanın varlığı’ şeklinde hissalar elde edilir. Bu durumda zat ile varlık anlamı ayrıştırılmış olur ve bu varlık onlara yüklem yapılır. Böylece ‘Masa mevcuttur.’, ‘Ağaç mevcuttur.’, ‘İnsan mevcuttur.’ deme imkanını elde ederiz. Peki bu hissaların çoğalması neden vücudu çoğaltmamaktadır? Yani neden biz ağacın varlığı, masanın varlığı derken birçok vücuttan bahsetmiyoruz? Çünkü hissa hariçte karşılığı olan bir şey değil, varlığın fertlere izâfe edilmesiyle türetilen itibarî bir şeydir. Yani bütün hissaları, dolayısıyla fertleri kuşatan genel bir vücut kavramının izâfe edildiği nesnelere onu çoğaltmamaktadır. Zira tek bir şey çoğalmaksızın bir çok şeye nispet edilebilir. Ayrıca bu yaklaşıma göre hariçteki nesnelere vücut ve mahiyetten oluşmadığı, vücudun hariçte fertleri olmadığı için varlık mevcut zatlar arasında lafzen ortaktır. Kelamcılar, zat olmak bakımından zatın varlık anlamını içermediğini kabul etmektedirler. Peki zat olmak bakımından zat varlık anlamını içermiyorsa, zat vücut ve mahiyetten oluşmuyorsa, zat mutlak vücudun bir ferdi değilse, her bir nesnenin varlığından hissalara ve oradan da genel vücut kavramına giden türetme sürecinin dayanağı nedir? Kelamcılara göre zatın varlığı kendisinin aynı olsa da, hiçbir zatın varlığı kendinden değildir. Atomik yapıdaki her bir nesne, arazları ve buna bağlı olarak da kendisi sürekli yaratılmak suretiyle her an varlık kazanmakta ve varlık bu zattan türetilmektedir. Diğer bir deyişle filozofların vücut-mahiyet ayrımına mukabil olarak kelamcılar zat-sıfat ayrımını yapmış ve varlığı zatın kendisinden türetmişlerdir. Bu metafizik ayrımların fizik teorisindeki yansıması filozoflarda madde-suret, kelamcılarda cevher-araz ayrımıdır. Her iki sistem açısından da varlığı mevcudlara yüklem yapmamızı sağlayan şey, onların varlık verenle irtibatıdır. Filozoflar bunu ‘sudur’, kelamcılar ‘yaratma teorisi’ ile açıklamışlardır. Kelamcılar açısından bakıldığında zat olmak bakımından zat; varlık anlamını içermemekle birlikte, zatın aynı olan varlığın sürekli yaratılması, zatın kendisinin de sürekli yaratmaya konu olması anlamına gelmektedir. Onlara göre varlığın mevcudlara yüklem yapılması için vücut ve

mahiyetten oluşmalarına ya da her birinin vücut ferdi olmasına gerek yoktur. Kelamcılar hususî vücudu ve vücudun hariçte fertleri olduğunu kabul etmemektedirler. Onlara göre varlık, her bir nesnenin zatının aynı olan vücuttan türetilen, mevcudlar arasında lafzen ortak olan itibarî bir kavramdır.

Kaynakça

Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1928.

Affî, Ebü'l-Alâ, "Mûtezile'nin Mâdûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", çev. Cağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, c. VI, sayı: 6, s. 267-276.

Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (I-III), thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

_____, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard McCarty, Beyrut: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, 1957.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd*, Damad İbrahim Paşa 785.

_____, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Dâru't-Tıbbâati'l-Âmire, 1266.

_____, *Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Richard M. Frank, Tahran: Müessese-i Mütâlaat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.

_____, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

_____, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

Demir, Osman, "Zât", *DİA*, XXXXIV 148-150.

Dhanani, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 1994.

Ebü'l-Kâsım El-Ensârî, *el-Gunye fî ilmi'l-kelem*, nşr. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî, Kâhire: Dârü's-Selâm, 2010.

_____, *Şerhu'l-İrşâd*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, no. 1205.

el-Eşarî, Ebû Musa, *Makâlâtü'l-islamiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

_____, *Risâle ilâ ehli's-Seğr*, thk. Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002.

Frank, Richard M., “al-Ahkâm in Classical Asharite Teaching”, *De Zénon d'Élée a Poincaré Recueil d'études en hommage a Roshdi Rashed*, eds. R. Morelon and A Hasnawi (*Les Cahiers du MIDEO*), Louvain: Editions Peeters 2004 içinde, s. 753-777.

_____, “Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views ”, *Classical Islamic theology: The Ash`arites Texts and Studies on the Development and History of Kalâm*, ed. Dimitri Gutas, Hampshire: Ashgate Variorum, 2008, s. 258-278.

_____, “Bodies and Atoms”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George E. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, New York: The State University of New York Press, 1984 içinde, s. 39-53 ve 287-293.

_____, “The As'arite Theology: Primary Entities”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 9, (1999), s. 163-231.

_____, “The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm”, *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî*, ed. Dimitri Gutas, Surrey: Ashgate Variorum, 2011, s. 1-53.

_____, *Beings and Their Attributes*, Albany: State University of New York, 1978.

İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

_____, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen El-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l- a'râz*, nşr. Sami Nasr Latif, Faysal Büdeyr Avn, Kâhire: Dâru's-Sekâfe, 1975.

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf* (I), nşr. J. J. Houben, Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965.

_____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, IV, *Ru'yet'ü'l-Bârî*, nşr. Mahmud Muhammed Hudayrî, Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme,

_____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, V, *el-Firaku ğayru'l-İslamiyye*, nşr. Mahmud Muhammed Hudayrî, Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

_____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI, *et-Teklîf*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr), Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't- Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

_____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, *en-Nazar ve'l-maârif*, nşr. İbrahim Medkûr, Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, İstanbul: İSAM Yay. 2011.

Mânkûm Şeşdîv, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse*, (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse* başlığıyla Kâdî Abdülcebbâr'a nispetle nşr. Abdülkerim Osman), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Necrânî, Takıyyüddîn, *el-Kâmil fî'l-istiksâ fî mâ beleğanâ min kelami'l-kudemâ*, thk. Es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyade, Rıdvan Es-Seyyid, Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

_____, *Fi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969.

Sabra, A. I., “Kalam Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: Form the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Utgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006, s. 199-272.

_____, “The Simple Ontology of Kalam Atomism: An Outline”, *Early Science and Medicine* 14 (2009), s. 68-78.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâur, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Yayımlanmamış Doktora Tezi], İstanbul, 2006.

Yıldırım, Ömer Ali, “Mâdûm ve Mümkün: Mûtezile'nin Mâdûm ve İbn Sinâ'nın Mümkün Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 30, s. 81-107.