



DIYANET İLMÎ DERGİ

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde “Mec‘ûliyet” Tartışmaları

Araştırma Makalesi

Tarih

Geliş Tarihi: 15 Mayıs 2026 Kabul Tarihi: 15 Eylül 2026

Yazar: Mehmet Aktaş

Dr. Öğr. Üyesi

Mardin Artuklu Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Mardin -Türkiye

Yazar Katkı Oranı: %100

<http://ror.org/00nddb461>

<https://orcid.org/0000-0002-4058-9791>

aktashmehmet@gmail.com

Atıf: Aktaş, Mehmet. “Fahreddin er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde

“Mec‘ûliyet” Tartışmaları”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 997-1038.

Doi: <https://doi.org/10.61304/did.1879020>

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

İntihal: Benzerlik Taraması Yapıldı - intihal.net

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı: Bu makalenin hazırlanma sürecinde herhangi bir yapay zekâ aracı kullanılmamıştır.

Etik Kurul Onayı: Bu makale için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Etik Bildirim: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Yazar Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir yazarla çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



DIYANET SCIENTIFIC JOURNAL

ISSN: 1300-8498

e-ISSN: 2822-2261

Web: <https://dergipark.org.tr/en/pub/did>

Debates on the Concept of “Maj‘ûliyyah” in the Pre-Râzî Kalâm Tradition

Research Article

History

Received: 15 May 2026 Accepted: 15 September 2026

Author: Mehmet Aktaş

Assistant Professor

Mardin Artuklu University,

Faculty of Theology

Mardin-Türkiye

Author Contribution Rate: %100

<http://ror.org/00nddb461>

<https://orcid.org/0000-0002-4058-9791>

aktashmehmet@gmail.com

Citation: Aktaş, Mehmet. “Fahredden er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde “Mec‘ûliyet” Tartışmaları”. *Diyanet İlmî Dergi* 62/3 (2026), 997-1038.

Doi: <https://doi.org/10.61304/did.1879020>

Article Information

Review: Double-blind

Plagiarism: Plagiarism check was performed - intihal.net

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

AI Use Statement: No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article.

Ethics Committee Approval: This article does not require ethical committee approval.

Complaints: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Authors Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest with any author.

This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Fahredden er-Râzî Öncesi Kelâm Geleneğinde "Mec'ûliyet" Tartışmaları Öz

Bu makale, halku'l-Kur'ân meselesiyle yakından ilişkili olan "mec'ûliyet" kavramına dair tartışmaların kökenini ve kavramın tarihsel gelişimini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada Râzî'nin (ö. 606/1210) eserleri merkeze alınarak geriye dönük biçimde "mec'ûliyet" kavramının tarihsel gelişimi ve ilgili kavram çerçevesinde kelâm geleneği ile felsefî sistem arasında yaşanan etkileşim metin analizi yöntemiyle ele alınmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın kapsamı halku'l-Kur'ân tartışmalarını da içermekte olup atomcu kelâmcıların zât-sıfat ayırımı, Behşemîlerin ve Eş'arîlerin farklılık arz eden yaklaşımları ile Râzî'nin ilgili tartışmayı mahiyet anlayışına taşımasına kadar uzanmaktadır. Çalışma bu yönüyle mec'ûliyetin kelâm-felsefe etkileşimi odağında ele alınması ve kavramın tarihsel gelişiminin de bu çerçevede yorumlanmasıyla sınırlıdır. Bu doğrultuda yapılan analizle: (i) Mahiyetlerin mec'ûliyetine dair tartışmada kullanılan "mec'ûl" kavramının kökeninin erken dönem kelâm metinlerindeki zât-sıfat tartışmalarına dayandığı, (ii) hem ma'dûm zâtların hem de kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâllerin mec'ûl olmadığına dair atomcu gelenekteki tartışmaların Râzî tarafından mahiyet anlayışına uyguladığı, (iii) Râzî'nin "mec'ûliyet" kavramını kelâm geleneğinden devralarak İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesine uyguladığı ve böylece iki düşünce dünyası arasında kavramsal bir köprü kurduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak, "mec'ûliyet" kavramı ve tartışmalarının kökeninin bilinen ve yaygınlık kazananın aksine İbn Sînâ felsefesine değil, Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi kelâm geleneğinin atomcu evren anlayışına dayandığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mahiyet, Mec'ûliyet, Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ, Zât, Sıfat, Ma'dûm, Hâller.

Debates on the Concept of “Maj‘ūliyyah” in the Pre-Rāzī Kalām Tradition

Abstract

This article aims to reveal the origins of the *maj‘ūliyyah* concept, which is intrinsically correlated with the issue of *Halku’l-Qur‘ān*, and its historical evolution. The study, centering particularly on the works of al-Rāzī (d. 606/1210), retrospectively examines the historical development of the concept of *maj‘ūliyyah*. Using the method of textual analysis, it also addresses the interaction between the *kalām* tradition and philosophical systems within the conceptual framework of *maj‘ūl*. The scope of this study, which traces the theological debates surrounding *Halku’l-Qur‘ān*, extends from the atomist theologians’ distinction between essence and attributes, through the divergent approaches of the Bahshamiyya and the Ash‘arites, to al-Rāzī’s reformulation of the debate in terms of quiddit. Thus, the study is confined to examining *maj‘ūliyyah* particularly within the framework of *kalām*-philosophy interaction, and to interpreting the concept’s historical development accordingly. The analysis carried out in this direction has revealed the following: (i.) the origin of the concept of *maj‘ūl* in the debate over the *maj‘ūliyyah* of quiddities lies in the essence-attribute discussions in early texts of *Kalām* corpus; (ii.) al-Rāzī incorporated the debates concerning the claim that neither *ma’dūm* (non-existent) quiddities nor *aḥwāl*, understood as the universal model of atomistic *kalām*, are *maj‘ūl* into his own theory of quiddity; and (iii) al-Rāzī took the concept of *maj‘ūliyyah* from his *Kalām* tradition and transplanted it into Avicennan (d. 428/1037) philosophy, thereby establishing a conceptual bridge between these two scholarly traditions. Consequently, it may be argued that, contrary to the prevailing and commonly accepted argument, the origin of the concept of *maj‘ūliyyah* and the debates surrounding it are to be found not in Avicennan philosophy, but rather in the atomistic cosmology of the *Kalām* tradition prior to al-Ghazālī (d. 505/1111).

Keywords: *Kalām*, Quiddity (*Māhiyyah*), *Maj‘ūliyyah*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Avicenna, Essence (*Dhāt*), Attribute (*ṣifat*), Non-existent (*Ma’dūm*); States (*Aḥwāl*).

Summary

This article examines the historical trajectory and conceptual transformation of the term *maj'ûl*, which is intrinsically connected to the issue of *Ḥalku'l-Qur'ân*. It argues that the concept, initially embedded in the essence–attribute (*dhāt–ṣīfat*) debates at the heart of atomistic *kalām*, gradually gave rise to an independent field of inquiry concerning whether certain entities could be considered *maj'ûl*. Ultimately, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) adapted this debate into the Avicennan framework of quiddities (*mahiyyāt*), thereby elevating it to a new conceptual level. In doing so, al-Rāzī did not simply borrow from Avicenna (d. 428/1037); rather, he translated the accumulated discussions of the *kalām* tradition into a philosophical vocabulary, thereby establishing a conceptual bridge between two major intellectual traditions.

Modern scholarship has tended to trace the conceptual debates of post-classical (*muta'akkhirūn*) *kalām* back to Avicenna's corpus, interpreting them primarily through the lens of philosophical influence. While this approach is broadly valid, the case of *maj'ûliyyah* demonstrates that such a trajectory cannot be generalized to all theological concepts. Avicenna's emphasis on whether quiddity is subject to creation has often been taken as the starting point of the debate, while the internal resources of the *kalām* tradition have been largely neglected. This study seeks to fill that gap by reconstructing the origins of the discussion through textual analysis of early *kalām* sources, supplemented by references to *tafsīr*, *uṣūl al-fiqh*, and even grammar (*naḥw*), thereby situating *maj'ûliyyah* within a broader scholarly landscape.

Methodologically, the study proceeds “from the known to the unknown (conceptual genealogy)”, reading backwards from Rāzī to earlier traditions. It is structured in three main parts. The first section explores Rāzī's references, which lead both to Avicennan philosophy and to atomistic *kalām*, showing that the debate was not confined to the philosophical tradition. The second section delineates the boundaries of *maj'ûliyyah* within the categories of essence and attribute, independent of quiddity. Following Abū Hāshim (d. 321/933), both Mu'tazilī and Ash'arī circles adopted the theory of *aḥwāl*, and within this framework the question of what is not subject to creation was pursued through the concepts of *maj'ûl* and its counterpart, the act of the agent (*fi'l al-fā'il*). The third section traces the early usage of *maj'ûl* and *jā'il* across disciplines such as *tafsīr*, *uṣūl al-fiqh*, *jadāl* corpus, and grammar, revealing the intertextual migration of concepts in Islamic thought.

The textual analyses yield three main findings. First, the origin of the debate on the *maj'ûliyyah* of quiddities lies not in Avicennan philosophy but in the essence–attribute discussions of early *kalām*, themselves nourished by the

controversies surrounding *Ḥalku'l-Qur'ān*. Indeed, the term *maj'ūl* appears explicitly in the early works of al-Juwaynī (d. 478/1085) in the context of essence–attribute relations, while earlier texts employed equivalent expressions such as *bi-ja'li'l-jā'il* or *bi-fi'li'l-fā'il*. Second, the debates of the Bahshamiyya Mu'tazila and the Ash'arīs around the theory of *aḥwāl* clarified the scope of *maj'ūliyyah*. For the *Bahshamiyya*, who regarded existence as an attribute, essences could be conceived independently of it; thus, essences stripped of existence, together with the attributes subsequently borne by them, did not depend on the act of the Agent. The Ash'arīs, by contrast, denied existence as an attribute and excluded non-existent essences (*ma'dūm dhāt*) from their system, reducing the matter to the creation of essences ex nihilo. In both traditions, attributes suitable for predication were excluded from the domain of creation. Third and most importantly, Rāzī transposed the *maj'ūliyyah* debates of atomistic *kalām* into his own theory of quiddity, thereby forging a conceptual bridge between Kalām and Avicennan philosophy.

Contrary to the prevailing view, Rāzī did not import the debate from Avicenna into *kalām*; rather, he reformulated the continuous legacy of *kalām* in philosophical terminology. Thus, the direction of transmission was not from philosophy to *kalām*, but from Kalām to philosophy. The contribution of this article is threefold: first, it repositions the origins of *maj'ūliyyah* in atomistic Kalām and the continuity of Islamic thought, particularly in the context of essence–attribute theory and the *Ḥalku'l-Qur'ān* controversy; second, it demonstrates that Rāzī was not merely a transmitter of philosophy but an architect who skillfully translated the atomistic heritage of Kalām into the conception of quiddity that constitute the backbone of Avicenna's philosophy; third, it highlights the complex, multi-layered nature of conceptual migration across disciplines such as *tafsīr*, *uṣūl*, dialectics, and grammar.

In conclusion, the concept of *maj'ūliyyah* emerged alongside the problem of creation in early texts, nourished the development of essence–attribute theory, and was richly elaborated in atomistic *kalām* through expressions such as *bi-fi'li'l-fā'il*. Rāzī neither inherited it wholesale from Avicenna nor invented it anew; rather, he synthesized the accumulated discussions and elevated them to a new conceptual plane. Recovering this historical dialectic not only rectifies the one-sided narrative of Avicennan influence on post-classical *kalām* but also calls for a more nuanced methodology to understand how concepts in Islamic thought evolved across sects, disciplines, and centuries.

Giriş

Müteahhirîn kelâm geleneğinin ana temsilcileri ile ilgili modern çalışmalarda var olan kelâmî kavram ve tartışmaların izlerinin çoğunlukla İbn Sînâ (ö. 428/1037) külliyyâtında arandığı ve yapılan analizlerin de bu doğrultuda, yani olası bir İbn Sînâ etkisi varsayımıyla şekillendiği bilinmektedir.¹ İbn Sînâ felsefesinin kelâm geleneğine etkisine odaklanan bu yöntem büyük ölçüde isabetli olsa da kelâma konu olmuş her bir müstakil kavram için genel-geçerlilik arz etmemektedir. Nitekim "mec'ûliyet" kavramına dair ortaya çıkan zengin literatürde de bu eğilimin etkisini görmek mümkündür.

"Mec'ûliyet" kavramı ve bunun etrafında oluşan tartışmalara odaklanan çalışmaların ortak noktasını, İbn Sînâcî felsefe geleneğinin merkezinde yer alan varlık-mahiyet ayrımındaki "mahiyetin yaratmaya konu olup olmadığı" vurgusu teşkil etmektedir.² Dolayısıyla mevcut çalışmalar

¹ Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'ûliyeti", *Eskişeni* 43 (20 Mart 2021), 187. Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534

² Mahiyetlerin mec'ûliyeti tartışmaları Râzî ile birlikte belirgin bir çerçeve kazanmıştır. Râzî'nin bu konudaki pasajlarının dayandığı iki temel referans vardır: Bunlardan biri İbn Sînâ, diğeri ise Basra Mu'tezile kelâm geleneğinde ortaya çıkan ve ma'dûmların varlık öncesinde sıfat alabilir bir sübuta sahip olduğu görüşüdür. Râzî sonrasında bu tartışma etrafında şekillenen metinlerde de referanslar ağırlıklı olarak İbn Sînâ ile Râzî'nin kaynaklarına yönelir. Modern çalışmalar da İbn Sînâ, Râzî ve onları takip eden metinleri esas aldığından, kaynakçalarını büyük ölçüde bu dönemin eserleri ve âlimleriyle sınırlar. Özellikle Osmanlı âlimlerinin bu meseleye dair kaleme aldıkları risâleler dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Osmanlı âlimlerinden İbn Kemâl'in (ö. 940/1534), İcî (ö. 756/1355) ve Cürcânî'ye (ö. 816/1413) yönelik eleştirileri için bk. Ömer Mahir Alper, "Mahiyetin Mec'ûliyeti" Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-226; Murat Demirkol, "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'ûliyeti", *Eskişeni* 43 (20 Mart 2021), 183-211. Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eseri ve bu eserin hâşiyeleri bağlamında konunun derinlemesine incelemesi için bk. Rıdvan Ciru, *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024). Hemen İbn Kemâl sonrası önemli Osmanlı kelâmcılarından Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) bu konuyu ilm-i ilâhînin değişmezliği ilkesi üzerinden mahiyetlerin mec'ûl olamayacağı savunusu ve bunu âlemin kıdemine götürmeyecek şekilde revize etme çabasını görmek için bk. Muhammed Ali Koca, "Taşköprizâde'nin el-Me'alim'inde Mâhiyetlerin Mec'ûliyeti Tartışmaları", *Osmanlı Tarihi* (XVII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 6/2356-2357. Osmanlı'nın son dönem kelâmcılarından Hafîdû'n-Nisârî'nin (ö. 1188/1774) mec'ûliyet tartışmasını ele aldığı kısa risâlesinde, İcî ve Cürcânî'nin bakış açılarını eleştirerek meselenin çok boyutlu olduğunu ve kabul-ret ekseninde kesin çizgilerle ayrılmış grupların bulun-

içerisinde kavram ve tartışmanın iz sürümü kelâm geleneği bağlamında yürütülmemiştir. Bu çalışma tefsir, fıkıh usulü ve mütekaddimîn kelâm geleneklerinin metinlerini merkeze alarak söz konusu kavram ve tartışmanın kökenlerini tespit etmeyi hedeflemektedir.

Daha çok bilinenden daha az bilinene doğru³ bir yöntem izleme gereğince, bu çalışmada mec'ûliyet tartışmaları Râzî'den başlatılarak geriye doğru bir okuma seyri takip edilmiştir. Ana başlıklar da bu doğrultuda şekillenmiştir. Dolayısıyla bu makale üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Râzî'nin referanslarıyla hem İbn Sînâ'ya hem de atomcu kelâm geleneklerine ulaşılmaya çalışılmaktadır. Özellikle de kelâmî müktesebâta referanslar yoluyla mec'ûliyet tartışmasının felsefî gelenekle sınırlı olmadığı gösterilecektir. İkinci bölümde mahiyet teorisinden bağımsız şekilde kelâm atomculuğunun zât-sıfat kategorileri özelinde mec'ûliyet tartışmasının sınırları belirgin şekilde ortaya konacaktır. Böylece özellikle de Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve sonrasındaki Mu'tezilî ve Eş'arî cenahların ahvâl teorisini benimsemesiyle beraber nedensellik bağlamında nelerin yaratmaya konu olmadığı mec'ûliyet kavramı üzerinden gösterilecektir. Nitekim Cüveynî'nin *eş-Şâmil* (1981) adlı eserinde kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller teorisine bağlamında tartışmaya konu olan "mec'ûliyet" kavramı tespit edebildiğimiz kadarıyla yer almaktadır.

Gazzâlî öncesi kelâm metinlerinin hacimli olanlarının birçoğu günümüze ya ulaşmamış ya da eksik ulaşmıştır. Bundan hem Mu'tezile

madığını vurguladığına dair tahlil için bk. Murat Kaş, "18. Yüzyıl Osmanlı Düşünü-rü Hafîdî'n-Nisârî'nin Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (29 Eylül 2022), 645-668. Ayrıca Sadruş-şerîa (ö. 747/1346) bağlamında tartışma zemininin belirlenmesiyle ilgili bk. Nedim Aydın, "Mahiyetlerin Mec'ûliyeti: Tartışmanın Bağlamı ve Sadruşşerîa'nın Yaklaşımı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/2 (30 Aralık 2025), 704-730. Yine Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Çerkeşseyhîzâde'nin (ö. 1320/1901) bu konunun tartışma alanını belirleme ve kelâmî uzantılarını tespit etmeye dair kaleme aldığı risâlesinin değerlendirmesi için bk. Yasin Apaydın, "Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 1-30. Ayrıca kelâm ile felsefenin ağırlıklı olarak tartıştığı bu mevzunun insan fiillerine ve insanın fiillerinde özgür olup olmadığına dair tasavvuf kanadına yansımaları için bk. Münzir Şeyhhasan, "Nazariyyetu isti'dâdâtî'l-mâhiyye 'inde İbn 'Arabî ve 'alâkatuhâ binafy'i'l-cebr 'ani'l-ibâd", *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 147-182. Son olarak İbn Sînâ arka planlı olarak Râzî ve sonrası âlimlerin tartışmayı değerlendirmesi için de bk. Bilal İbrahim, "Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mâhiyya, from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Şadrâ", *Philosophical Theology in Islam*, ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele (BRILL, 2020), 156-194; Abdülvahit Öz, "İbn Sînâ'dan Kemalpaşazâde'ye Mahiyetin Kılınmışlığı (Mec'ûliyye)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 25/1 (30 Haziran 2025), 1-20.

³ Bu çalışmada daha çok bilinen Râzî ve sonrası mec'ûliyet tartışmasıdır. Daha az bilinen ise bu kavramın soy kütüğünü mütekaddimîn kelâm geleneğinde aramaktır. Dolayısıyla çalışmada merkeze Râzî alınıp geriye doğru bulgu arayışı esas alınmıştır.

hem de Eş'arî ekol nasibini almıştır. Bu nedenle, spesifik bir konuya dair araştırma yapmak ve mevcut eksik metinlerden hareketle izini sürmek bu araştırmanın zorluğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca müteahhirîn metinlerde tartışmalar belirli başlıklar altında derlenmiş, itiraz ve cevaplar da bu minvalde gelişim göstermiştir. Ne var ki bu imkâna mütekaddimîn kelâm geleneğinde çalışma yürütenler sahip değildir. Araştırmacılar bu tür spesifik çalışmalarda bulgular için satır aralarından yararlandığı için takip ettiğimiz yöntem de bu yönüyle metin analizine dayanmaktadır.

Son olarak da gerek mec'ûliyetin gerekse bu kavramın ism-i fâil formu olan "câ'il" in erken dönem İslâm düşüncesindeki izleri tespit edilebildiği ölçüde gösterilecektir. Böylece tefsir, fıkıh usulü, cedel ve hatta nahiv ilimlerinde söz konusu kavramların ne ölçüde ve hangi bağlamda ele alındığına temas edilecektir.

1. Râzî Düşüncesinde Mec'ûliyet

Câ'il ile *mec'ûl* kavramları, "ca'l" mastarından türemekte olup bu kökten gelen "c-'a-l" fiili ile câ'il ism-i fâili Kur'an âyetlerinde⁴ de yer almaktadır. Nitekim Zuhurf Sûresinin 3. âyetindeki "*Biz Kur'an'ı Arapça ca'l eyledik*" ifadesi, söz konusu fiilin Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarında naklî bir delil olarak değerlendirilmesine yol açmış, taraflar bu fiili kendi görüşlerini destekleyecek biçimde yorumlama eğilimi göstermişlerdir. Bu bağlamda özellikle tefsir geleneği içerisinde, fiilin ve ondan türeyen kelimelerin hem bağlamlarına hem de birlikte kullanıldıkları edatlara göre muhtemel anlamlarının derlenmesiyle oldukça zengin bir liste ortaya çıkmıştır.

Bu liste, özellikle Osmanlı dönemi kelâmcılarının mec'ûliyet problemi etrafında kaleme aldıkları risâlelerde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tartışmanın mahallini tayin etme noktasında, kavramın sözlük anlamının ötesinde kelâmî ve felsefî bağlamda ne ifade ettiği ve bu iki anlamın hangi düzeyde kesiştiği üzerinde yoğun bir çaba göze çarpmaktadır. Genel olarak İslâm düşüncesinin, özelde de kelâm geleneğinin sürekliliğini örnekleyen bu tartışma, başlangıçta mahiyetler üzerinden olmasa da süreç içerisinde zenginleşerek kelâmda zât-sıfat ilişkisi, fıkıh usûlünde ise aklî ve şer'î illetler bağlamında yeni boyutlar kazanmıştır. Râzî'nin katkısıyla bu tartışma, İbn Sînâ felsefesinin temel meselelerinden biri olan mahiyetin yaratılmışlığı meselesine taşınmış ve böylece daha geniş bir felsefî çerçeveye oturtulmuştur. Çıkış noktasında "yaratılmışlık" anlamıyla başlayan kavram, farklı İslâmî ilimlerin literatürü aracılığıyla canlılığını korumuş; müteahhirîn kelâm geleneği üzerinden mahiyet anlayışına aktarılması ise zor olmamıştır. Nitekim Râzî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı

⁴ Kelimenin ism-i fâil formunun geçtiği âyetler için bk. el-Bakara 2/30, 124; Âl-i İmrân 3/55; el-Kasas 28/7; Fâtır 35/1.

atıflar kadar olmasa da konunun kökenlerini atomcu kelâm anlayışının teorilerine açık (ma'dûm şeyler) veya örtük (hâller) biçimde dayandırması bu sürekliliğin en belirgin göstergesi olmuştur.

1.1. Râzî'de Mahiyet Merkezli Mec'ûliyet Tartışması

Kelâm geleneğinin en velut âlimlerinden biri olan Fahreddîn er-Râzî, eserlerinde kelâm konularını ve kelâmcıları her zaman aynı yoğunlukta ele almamıştır. Bazı eserleri içerik ve işleyiş bakımından daha kelâmî bir görünüm sergilerken, bazıları ise felsefî bir yapıya sahiptir. Mec'ûliyet meselesi özelinde, kelâmcı kimliğinin en belirgin şekilde hissedildiği geç dönem eserlerinden *el-Muhassal*'da, Behşemî Mu'tezilesi'nin görüşlerini, Bâkîllânî'nin ve erken dönemlerinde Cüveynî'nin savunduğu ahvâl teorisini, ayrıca Basra Mu'tezilesi'nin çoğunlukla kabul ettiği ma'dûm zâtlara ilişkin anlayışı doğrudan örneklerle tartışır. Râzî'nin bu referansları ve seçtiği örnekler, mec'ûliyet tartışmasının kelâm geleneği içerisindeki sürekliliğini açıklar niteliktedir. *Muhassal* dışında ise Râzî'nin konuyu ele alış biçimi daha çok tasvirî bir yapı taşır ve Râzî, ana kaynak olarak İbn Sînâ'yı gösterir.

Râzî'nin eser telif kronolojisi⁵ göz önünde bulundurulduğunda tartışma açısından üç eseri öne çıkmaktadır. Bunlardan *el-Mebâhissü'l-meşrikiyye* ile *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı eserlerde tartışmanın kökenleri atomcu kelâm geleneğine dayandırılmaz ve salt mahiyetler üzerinden tartışılır. Kelâmcı bakış açısını daha ağırlıklı yansıttığı *el-Muhassal* adlı eserinde ise bu tartışmanın çerçevesine Mu'tezile'nin "ma'dûmun şey'iyeti" teorisini de dâhil eder.⁶ Râzî *el-Mebâhiss*'te konu çerçevesinde şunları ifade eder:

"Basit mahiyetlerin mec'ûl olup olmadığına dair meşhur görüş bunların mec'ûl olmadığıdır. Zira siyahlık, kendisinin dışında bir şeye bağlı olsaydı, o şey olmadığında siyahlık da siyahlık olmazdı ki bu imkânsızdır. Ancak bu görüşe itiraz vardır. Çünkü [bir mahiyet olarak] siyahlığın hakikati olduğu gibi, varlığın da bir hakikati sâbittir. Eğer siyahlığın, siyahlık olması bakımından mec'ûl olması imkânsızsa, varlığın da varlık olması bakımından mec'ûl olması imkânsızdır. Öyleyse ne siyahlığın hakikati ne de varlığı mec'ûldür. Dolayısıyla mevcut siyahlık aslen mec'ûl değildir. Bu ise çelişkidir. Eğer 'mec'ûl olan şey (yaratılan), varlığın siyahlığa eklenmesi demektir' denirse, bu da kulak tırmalayan bir safsata olur. Çünkü bu eklemenin de bir hakikati vardır ve o hakikat de mec'ûl değildir. Özetle her yaratılmış farz edilen şeyin bir hakikati vardır. Bu hakikat ya basittir ya da basit unsurlardan oluşur. Eğer bazı basitlerin yaratılmış olabileceği

⁵ Râzî'nin eser kronolojisi için bk. Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-166.

⁶ İbrahim, "Causing an Essence", 158.

kabul edilirse, diğerleri için de aynısı geçerli olmalıdır. Aksi halde hiçbirisi için geçerli olmaz. Doğrusu şudur: 'Mahiyetler mec'ûl değildir' sözünden kasıt, tıpkı 'insan ne birdir ne de çoktur' denildiğinde anlaşılan anlamdır. Bilindiği üzere burada kastedilen, 'bir'lik ve 'çok'luğun insan kavramının içinde olmadığıdır. Yoksa insanın bunlardan yoksun olduğu değildir. Aynı şekilde, 'mahiyet mec'ûl değildir' derken kastımız, mec'ûliyet vasfının insanlık kavramının içinde olmadığıdır. Çünkü insanlığa, sırf insanlık olarak baktığımızda, orada yalnızca insanlık vardır. Eğer onun mec'ûliyetine bakarsak, insanlık kavramına dışarıdan bir anlam eklemiş oluruz ki bu, mahiyetin kendisi olmaz."⁷

Râzî yukarıdaki pasajda kelâm geleneğine atıfta bulunmadan salt mahiyetler üzerinden mec'ûliyet meselesini ele almaktadır. Burada dikkat çeken noktalardan birisi basit ve birleşik şeklinde mahiyetleri ikiye ayırıp bunlardan basit mahiyetler için *mec'ûl* denilemediğini belirtmesidir. Ancak kelâm geleneğine her ne kadar işarette bulunmuş olmasa da kelâmda yer alan yoktan yaratma fikrinin konuyu genişletme açısından önemi dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim birer hakikat olarak hem mahiyet hem de mahiyete eklenen varlık mec'ûl değildir. Bu bağlamda iki unsuru birleştirmeye *yaratma* veya *ca'î* denmesinin safsatadan ibaret olduğunu belirtmektedir. İleride görüleceği üzere, Râzî'nin bu denli bir açıklamada bulunmasına ilham kaynağı olan Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'de uzun uzadıya dile getirdiği ma'dûm zâtlar teorisi eleştirisidir. Nitekim Cüveynî'nin adı geçen eserinde ma'dûm olan cevherin ve ona verilen varlığın hiçbirisi yaratılmamış ise "Tanrı neyi yarattı?" şeklinde Mu'tezile'ye yönelttiği soru, mahiyet teorisi bağlamında burada kendini gösterdiği hissedilir. Öyle ki, *insan* mahiyeti düşünüldüğünde onun mec'ûl olup olmadığı şöyle dursun, birlik ve çokluk noktasında da onun herhangi bir vasıfla kayıtlanamadığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla felsefi sistem çerçevesinde basit mahiyetlerin mec'ûl olmadığının kabulü en isabetli görüş olduğunun altını çizer.

Bu bağlamda ma'dûm zâtlar teorisi için bir kayıt düşmek gerekir. Bu

⁷ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mebâhissü'l-meşrikiyye* (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1990/1411), 1/52.

"الفصل الثالث في أن البسائط هل تكون مجعولة أم لا (المشهور) أنها غير مجعولة، فإن السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سواداً عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال (وفيه اشكال) لأن السواد كما أن له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة، فإن امتنع أن يكون السواد في كونه سواداً مجعولاً امتنع أن يكون الوجود في كونه وجوداً مجعولاً، فإذا لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعول، فالسواد الموجود غير مجعول أصلاً، هذا خلف (فإن قيل) المجعول هو ضم الوجود إلى السواد، فهو أيضاً مغالطة ركيكة، لأن ذلك الضم له حقيقة، وهي أيضاً غير مجعولة. (وبالجملة) فكل ما يفرض مجعولاً فله حقيقة، وهي إما أن تكون بسيطة أو تكون متألفة من البسائط، فإن عقل أن يكون بعض البسائط مجعولاً فليعقل ذلك في سائرهما، وإلا فلا. (فالحق) أن ما يقال من أن الماهيات غير مجعولة معناه معنى ما يقال الإنسان لا واحد ولا كثير، وقد عرفت إن المراد منه أن الواحدية والكثيرية غير داخلتين في مفهوم الإنسان، لا أن الإنسان عارٍ منهما، فكذلك هاهنا هي معنى قولنا الماهية غير مجعولة إن المجعولية غير داخلة في مفهوم الإنسانية، لأنك ما دمت تنظر إلى الإنسانية من حيث هي هي لم يكن هناك إلا الإنسانية، فإن نظرت إلى مجعوليته فقد زدت في الإنسانية مفهوماً وراءها ولا يكون ذلك هو الماهية من حيث هي هي"

teoride zâtlar, zâtî sıfatlara sahiptir ve bu sıfatlar sayesinde bir zât bir diğerinden ayrılmaktadır. Ne var ki bu durum mahiyetler için geçerli değildir. Dolayısıyla bu pasaj üzerinden bile ma'dûm şeyler ile mahiyetlerin birbirinden farklı olduğu belirginlik kazanır. Öyle ki şeyler, zât olma bakımından aynıdır.⁸ Onları farklılaştıran sahip oldukları zâtî sıfatlardır. Ne var ki, mahiyetler, mahiyet olma bakımından ve özleri gereği birbirinden ayrıdır.⁹ Başka bir deyişle atomcu geleneğin varlıktan yoksun mümkünleri birer zât kabul edilir. Bu zâtlar zât olma yönüyle farksız. Ancak farkları sadece sahip oldukları ayrılmaz zâtî sıfatlarla sağlanır. Böylece her zaman olduğu gibi burada da zât-sıfat ekseninde kelâmcılar zâtları sıfatlar üzerinden birleştirip ayırttıkları alını çizmemiz gerekir. Ne var ki mahiyet anlayışında mahiyetlerin her biri yapı olarak birbirinden farklıdır. Bu da ma'dûm zâtlar ile mahiyet teorilerinin bağdaştırılması noktasında hatalara yol açar.

1.2. Râzî'nin Kelâm Merkezli Mec'ûliyet Tartışması

Râzî son dönem eserlerinden biri olan ve kelâm anlatısına ağırlık verdiği *el-Muhassal*'da mec'ûliyet tartışmasını Mu'tezile kelâmıyla başlatarak İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: İlâhiyât*'ı ile bitirmektedir. Burada varlık öncesi ma'dûm şeyler teorisi ile mahiyet anlayışını aynı çerçevede değerlendirdiği görülmektedir. Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere iki teori arasında tam manasıyla bir uyumluluktan söz etmemektedir. Aktaracağımız iki ayrı pasajda Râzî, bir dizi Mu'tezilî âlimin adını zikreder ve bunların ma'dûm şeyler teorisini savunduğuna dikkat çeker. Ayrıca dikkat çekici bir şekilde verdiği örnekler kelâm atomculuğunda yer alan cevher-araz ikilisinden renk arazına dayanan siyahlıktır. Öyle ki, hâller teorisini benimseyen kelâmcılar gibi hâdis âlemdaki zât kategorisine arazları da dâhil edip bunun üzerinden örnekler vermektedir. İlgili iki pasaj şöyledir:

“Ma'dûm ya sübutu imkânsız olandır. Bunun sırf olumsuzlama olduğu hakkında bir tartışma yoktur. Ya da ma'dûm, sübûtu mümkün olandır. Bu bize ve Mu'tezile'den Ebû'l-Hüzeyl [el-Allâf] ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre sırf olumsuzlamadır. Mu'tezile'nin geri kalanı buna muhaliftir. İhtilaf noktası şudur: Mu'tezile'nin geri kalanı, siyahlığın varlığının karalığın karalık olmasına ilave olduğunu iddia ettiler. Sonra onlar, o mahiyetin o varlık sıfatından boş olmasının mümkün olduğunu iddia ettiler.”¹⁰

⁸ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-arâz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 2009), 1/59.

⁹ Tartışmanın *el-Metâlib*'te yer alan versiyonu için bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 1/97.

¹⁰ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 48.

"Ebû Ya'kûb eş-Şâhhâm, Ebû Ali el-Cübbâî, onun oğlu Ebû Hâşim, Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebû'l-Kâsım Yâ'kûb el-Belhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû İshâk b. Ayyâş, Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, ve onun öğrencileri, varlığa gelmeden önce, mümkün yoklukların zâtları, ayınları ve hakikatleri olduğunu fâilin etkisinin onları zât kılmada değil, bilakis o zâtları var kılmada olduğunu iddia etmişlerdir. Onlar ayrıca bu zâtların, şahıslarıyla ayrı olduğu üzerinde ve yok olanların her bir türünden sâbit olanın, sonsuz sayıda olduğunda ittifak etmişlerdir. Filozoflar ise mümkünlerin mahiyetlerinin, varlıklarından başka olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Yine onlar, o mahiyetlerin haricî varlıktan soyunmuş olmasının mümkün olduğunda ittifak etmişlerdir. Zira biz, her ne kadar dışta bir varlığı olmasa da üçgeni düşünebiliriz. Peki, mahiyetlerin hem haricî ve hem de zihnî varlığın her ikisinden soyunmuş olması mümkün müdür? İbn Sînâ eş-Şifâ: *İlâhiyât*'ın birinci makalesinde 'bu mümkün değildir' diye yazarken onların bu kısmı bunu mümkün görmüştür. Ayrıca filozoflar, söz konusu mahiyetlerin tek olmakla ya da çok olmakla nitelenemeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Çünkü birlik ve çokluktan anlaşılan, karalıktan anlaşılandan başkadır. Şöyle ki, biz sadece karalığı dikkate aldığımızda, bu durumda onun hakkında birlik ve çoklukla hüküm vermemiz mümkün değildir. Aksi takdirde karalıkla birlikte başkasını dikkate aldığımızda bu 'Biz ancak karalığı dikkate aldık' sözümüzle çelişir."¹¹

Râzî *el-Muḥaṣṣal*'da konuyu ele alırken kelâm merkezli bir açıklama tarzını geliştirir. Oysa bu konuyu ele aldığı *el-Mebâhis* ve *el-Mûlahhas*'ta felsefe merkezli açıklama geliştirdiği açık şekilde görülmektedir. Yukarıdaki pasajda Râzî şu noktalara dikkat çekmektedir: (i) Mu'tezile'nin tümü ma'dûm zâtlar teorisini benimsememiş, özellikle bazı önemli isimler ile Eş'arî gelenek varlık öncesi şeylerin zât olmadığı konusunda hemfikiridir. (ii) Ma'dûm zâtlar teorisini benimseyen Mu'tezilî kanat, bu zâtların varlık

"المعوم إما أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع في أنه نفي محض، وإما أن يكون ممكن الثبوت، وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض، خلافاً للباقيين من المعتزلة. ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سواداً، ثم زعموا أنه يجوز خلوه تلك الماهية عن صفة الوجود."

¹¹ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 50-51.

"عم أبو يعقوب الشحام، وأبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم. وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم يعقوب البلخي وأبو عبد الله البصري، وأبو إسحاق ابن عياش، والقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني وتلامذته، أن المعنومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات، وأعيان وحقائق. وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة. واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها. واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعنومات عدد غير متناه. أما الفلاسفة، فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها. واتفقوا على أنه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي، فإننا قد نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج، وهل يجوز تعريبها عن الوجوديين معاً الخارجي والذهني. نص ابن سينا في المقالة الأولى من الهيئات الشفاء على أنه لا يجوز ومنهم من يجوز. واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة، أو كثيرة، لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد. فإذا اعتبرنا السواد فقط، ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة، وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إننا لم نعتبر إلا السواد."

öncesi bir sübutunun bulunduğu ve bunların mec'ûl olmadığını savunur. Hemen akabinde (iii) felsefî gelenekteki mahiyet anlayışına geçiş sağlar ve İbn Sînâ'nın *İlâhiyât*'ına atıfla mahiyetlerin de mec'ûl olmadığını belirtir.¹² Bir nevi tartışmanın İbn Sînâ külliyyatında yer almadığını ancak o, bunu külliyyatın belirli bölümlerinden çıkarttığını ima eder. Öyle ki, felsefî sistemde varlık zihnî ve hâricî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu bağlamda bir şey mümkün mahiyet kabul edildiği takdirde ya dış bir gerçekliğe sahip ya da zihinde olmalıdır. Bu durumda üçgen dış dünyada var olmadığı için ona yok denilemez. Bunun varlığı zihnî alandır. Dolayısıyla mahiyetler her durumda kategorik olarak iki varlık alanından birinde olmak zorundadır. Mec'ûliyet konusu bağlamında mahiyetler hâricî varlık olmasa bile zihnen var olduğu için mec'ûl olmamalıdır.

Râzî kendi anlatısında iki noktaya temas etmez. Bunlardan birincisi ma'dûm şeyler teorisinin atomcu anlayışın bir ürünü olduğudur. Oysa ileride bu teorisinin kapsam alanının cevher-arazlarla sınırlı kaldığı ve cisimler katmanını kapsamadığı gösterilecektir. Bir diğeri de Râzî'nin odak noktasını oluşturan atomcu kelâmcıların zât (cevher-araz) ve felsefecilerin de mahiyet dediği gerçekliktir. Oysa yine ileride görüleceği üzere mec'ûliyet tartışmasının kapsamı sadece zâtlarla sınırlı kalmamış ahvâl dedikleri sıfatları da içine almıştır.

1.3. İbn Sînâ Külliyyâtı Bağlamında Mec'ûliyet Kavramına Verilen Anlamlar

Modern çalışmalarda mec'ûliyet tartışmalarının Râzî'ye dayandırılmasının temel nedeni bu ifadenin aynıyla Râzî'nin eserlerinde yer alması olarak gösterilir. Oysa bu kavram ca'î kökünden türetilmiş ism-i mef'ûlün “ye” ekiyle mastarlaştırılmış formudur. Bu form İbn Sînâ külliyyatı tarandığında karşılaşılan bir kavram değildir. Ancak söz konusu külliyyatta kavramın ism-i fâil formuyla sık sık karşılaşılr. Bu yönüyle tartışmanın İbn Sînâ'dan ziyade Râzî'ye dayandırılması sadece semantik bir tahlilin ötesine geçmemektedir. Çünkü kavramın farklı formları İbn Sînâ külliyyatında yer aldığı gibi, kelime kök ve ondan türetilenler de sözlük anlamını aşarak kavramsal bir hüviyet kazanır. Çünkü söz konusu kavram her ne kadar İbn Sînâ'nın eserlerinde yer alamasa da eserlerinin kimi pasajları ve bütünsel sonucu bu kavramın örtük şekilde felsefenin içerisinde mündemiç olduğunu gösterir. Nitekim Râzî sonrası birçok eserde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının *İlâhiyât* cildinde yer alan şu pasaj alıntılanır ve kavram da bu anlatıya uygunluk oranında anlamlandırılmaya çalışılır:

“Bunun bu şekilde olduğu kesinleşince şeylerden bir şey, zatı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zatı var olduğu

¹² Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ Metafizik = İlâhiyat*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 236.

müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malûlün varlığı da sürekli. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü o şey için mutlak yokluğu engellemekte ve o şeye tam varlığı vermektedir. İşte bu filozofların ibda' dedikleri şeydir. İbda', 'bir şeyi mutlak yokluktan (*leys-i mutlak*) sonra varlık sahibi kılmaktır (te'yîs)'. Çünkü ma'lûlün kendisi bakımından 'yok/leys' olması, illetinden dolayı ise 'var/eys' olması söz konusudur. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Buna göre her ma'lûl, zât bakımından 'leys'ten sonra 'eys' olur."¹³

Yukarıdaki pasaj, İbn Sînâ felsefesinde yer alan "yaratma" kavramının etrafında şekillenen terimlerin anlam çerçevesi bakımından yoğun bir anlam katmanına sahiptir. İbn Sînâ öncelikle zihnimizde bir varlığı tasavvur etmemizi ister. Eğer bu varlık zatı gereği başka bir şeyin varlığını zorunlu kılıyorsa, aralarında kesintisiz bir illet-malûl ilişkisi ortaya çıkar. Bu durumda illet varlığını sürdürdükçe malûl de zorunlu olarak var olmalıdır. Bu ilişki, harf sembolleriyle ifade edilirse, A var olduğu sürece B de var olmaya devam eder. Dolayısıyla bu iki şey arasındaki varlıksal bağ, üst düzey bir nedensellik ilişkisinin örneği hâline gelir. Çünkü A adlı neden, B'nin yoklukta kalmasını önleyerek ona sürekli ve tam bir varlık sağlamaktadır. Bu çerçeveden hareketle İbn Sînâ, kendisinden önceki filozofların "ibda'" olarak adlandırdığı ve bu anlamda kavramsallaştırdığı olgunun tam da bu şekilde gerçekleştiğini vurgular. Öyle ki, B adlı malûl, başlangıçta varlıktan yoksun bir mahiyet olarak, yani "leys" konumunda bulunurken, zamansal olmayan bir "sonradanlık" ile varlık alır ve böylece "eys" hâline yükselmiş olur. Burada dikkat çeken husus, ibda' kavramının, varlıktan yoksun bir mahiyetin (*leys*) varlık kazandıktan sonraki (*eys*) hâlini ifade etmesidir. Bu yaklaşımda yaratma, kendinde sabit bir mahiyete varlık vermekten ibarettir. Mahiyetler, bu bağlamıyla mec'ûliyet kategorisi içinde değerlendirilmemektedir ve yalnızca sabit bir hakikat leys konumundan eys konumuna geçirilerek yaratma (*ibda'*) gerçekleşmiş olmaktadır. Râzî sonrası literatür İbn Sînâ'nın bu açıklamalarından hareketle ona nispet edilen şu ifadeyi sıkça kullanmıştır: "Câ'il (Tanrı) kayısıyı kayısı kılmadı

¹³ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik = İlahiyat*, 236.

"وإذ قد تقرر هذا، فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعا عند الحكماء وهو تأسيس الشيء بعد ليس مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون "ليس" ويكون له عن علته أن يكون "أيس". والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان، من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول "أيسا" بعد "ليس" بعدية بالذات."

(*lem yac 'al*), sadece onu var etti (*evcedehâ*).¹⁴ Bu sözden çıkarılan anlam ise mahiyetlerin hakikat oluşu itibarıyla değişim ve dönüşüme kapalı olduğudur. Böylece bunlar varlık verilmek suretiyle yalnızca dış dünyaya çıkmaktadır.¹⁵

İbn Sînâ'nın felsefî sistemi ile Râzî'nin kavramsallaştırması, ayrıca tefsir ve sözlük çalışmaları aracılığıyla kavramın muhtemel anlamlarına dair geniş bir listenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylece “ca'l” terimi, temel olarak bir şeyi başka bir şeye dönüştürme yahut bir durumu meydana getirme anlamını taşır ve Râzî'nin eserlerinde ontolojik bir derinlik kazanarak varlık-mahiyet tartışmalarının merkezine yerleşmiştir. Sonraki dönemlerde bu kavram sekiz terimle ilişkilendirilmiştir. Bunlar “sun”, “halk”, “icâd”, “ihdâs”, “ihtirâ”, “ibdâ”, “fiil” ve “tekvîn” şeklinde sıralanmıştır. Bu bağlamda “icâd” salt varlık verme, “ihdâs” yokluktan sonra varlık alanına çıkarma, “ihtirâ” herhangi bir şey ortada yokken meydana getirme, “ibdâ” ise ansızın ve def'aten ortaya çıkarma anlamını taşır. “Tekvîn” kavramı tedricî oluş sürecini vurgular, “fiil” ise daha geniş bir eylem alanını ima eder. Bu çerçevede ca'l kökünden türeyen fiilin iki mef'ûle geçişli olması halinde dönüştürme (*tasyîr*), tek mef'ûle geçişli olması durumunda ise hem varlık verme (*icâd*) hem de takdir etme (*halk*) anlamlarını taşıdığı kaydedilir. Bu kökün muhtemel anlamları ağırlıklı olarak sözlük ve bağlam merkezlidir.¹⁶ Ancak kavramın İbn Sînâ'nın ortaya

¹⁴ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, thk. İbrâhîm el-Ensârî (Beyrut: Dâru'l-Mufid li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413/1993), 368.

¹⁵ İbn Sînâ'nın yukarıda alıntılanan pasajından da anlaşıldığı gibi söz konusu tartışma nedensellik üzerinden genişlemektedir. Bu bağlamda Bilal İbrahim'in mec'ûliyet kavramı için önerdiği İngilizce karşılık olan “causation”, söz konusu kavramın tarihsel ve teorik arka planı dikkate alındığında bazı sorunlar barındırmaktadır. Eğer mec'ûliyet kavramının kökleri İbn Sînâ'nın metafiziğiyle sınırlıysa, bu çeviri isabetli olabilir. Ancak kavram, İbn Sînâ'yı aşan ve kelâm geleneğinde hem zâtlar (cevher-araz) hem de sıfatlar (hâller) bağlamında kullanılan daha geniş bir anlam yelpazesine sahipse, “causation” gibi dar bir terim yetersiz ve hatta yanıltıcı olacaktır. Zira kelâmcılar, mec'ûliyet tartışmalarında nedensellik çerçevesini aşan ontolojik ve teolojik boyutları da dikkate almış, Tanrı'nın irâdesini merkeze alan bir yaklaşım sergilemişlerdir. “Mec'ûliyet” kavramının İngilizceye aktarımında, kavramın kelâm geleneğindeki çok katmanlı yapısını yansıtacak daha kapsayıcı bir karşılık tercih edilmelidir. Causation gibi tek boyutlu bir çeviri, Tanrı'nın irâdesi ve zât-sıfat ilişkisi gibi temel kelâmî meseleleri göz ardı etme riski taşır. İlgili öneri için bk. İbrahim, “Causing an Essence”, 156.

¹⁶ Şemseddin Ahmed İbn Kemâl, “Risâle fî ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye”, *Mecmû'u Resâili'l-Âllâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-dirâsât ve't-türâs, 1439/2018), 6/289-290. İbn Kemâl bu anlam listesini oluştururken şu metinlere dayanmıştır: Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râgıb)*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî (Mısır: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 1/302; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye,

koyduğu mahiyet teorisiyle ilişkilendirildiğinde anlam tam anlamıyla lügavî anlamları ihtiva etmese de çağrışımlarını barındırmaktadır. Bu yönüyle İbn Sînâ anlatısı merkezinde bir ıstilahî anlam çerçevesi kazandırılmak istenerek tartışmanın mahalli belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece İbn Sînâ'nın yaratma anlayışına dikkat çekilir. Çünkü ona göre yaratma ve ca'l, bir mahiyete tam varlık vermek ve onu leys hâlinde eys¹⁷ hâline taşımaktır.¹⁸

Sadece Râzî'nin konuyu ele alış biçimine bakılırsa mec'ûliyet tartışmalarının iki sacayağının olduğu fark edilir. Bunlardan birisi İbn Sînâ felsefesinin mahiyet anlayışıdır. Bir diğeri ise atomcu kelâm anlayışında yer alan zât-sıfat teorisidir. Kelâmcıların teorisinde yer alan kavram ve tartışmanın ne ölçüde Râzî'yi etkilediğini ve onun bu tartışmayı nasıl kelâmın zât-sıfat teorisinden koparıp mahiyet anlayışına kazandırdığını daha net çizgilerle görebilmek için mütekaddimîn kelâmının zât-sıfat teorilerine odaklanmak gerekir.

2. Mec'ûliyet Konusunun Atomcu Kelâmdaki Yeri

Atomcu kelâm geleneğinde Behşemîler ve Eş'arîlerden Bâkılânî ile Cüveynî esas alındığında zât-sıfat bağlamı üzerinden mec'ûliyet tartışmalarıyla karşılaşılır. Bu geleneğin Eş'arî kanadında yer alan Bâkılânî ile ilk dönemlerindeki Cüveynî bu tartışmayı sıfatlarla (hâllerle) sınırlı tutmuştur. Bu tartışma "bi fi'li'l-fâil" (fâilin eylemi) kalıbı üzerinden yürütülürken, araştırmalarımız neticesinde Cüveynî'nin eş-Şâmil'inin yalnızca bir yerinde mec'ûliyet tabirlerini kullandığını tespit

1412), 357; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *En-vârü'l-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâ-sî'l-Arabî, 1418/1997), 1/102.

¹⁷ Modern literatürde bu kavramın ilk kez Kindî (ö. 252/866 [?]) tarafından kullanıldığı belirtilir. Ancak kavramın kökenine dair daha geriye dönük bir tarama yapıldığında, bunun aslında Halîl b. Ahmed'de (ö. 175/791), Arap dilinde kullanılan bir kalıp olduğu ifadesiyle karşılaşılır. "Leys" in olumsuzluk bildirmesinin aksine, "eys" olumluluk ifade eden bir kelimedir ve kullanımının zamanla öldüğü (kullanımdan düştüğü) belirtilir. Arap dilindeki "إنتيني من حيث أيس وليس" ifadesi, varlık ve yokluk bağlamında hem kelâmda hem de felsefede kullanılmıştır. Bk. Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1408/1988), VII/300, 330. Felsefe geleneğinde kayıtlı ilk kullanımı için bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, "el-Felsefetü'l-ülâ", *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. M. 'Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950), 58-59. Bu kavramların Câhiz'den önce de kelâm geleneğinde kullanıldığını gösteren ifadeler için de bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn*, thk. Alî Ebû Mülhîm (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002), 1/131.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa Metafizik - İlahiyat*, 214; İbn Kemâl, "Risâle fi ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyeti'l-mâhiyye", 6/291.

ettik. Dolayısıyla Cüveynî külliyyatının ciddi bir okuyucusu olduğu bilinen Râzî, bu kavramı alıp müteahhirîn kelâm geleneğine kazandırmıştır.

2.1. Behşemî Kelâmında Mec'ûliyet

2.1.1. Ma'dûm Zâtlar

Kaynaklara göre ma'dûm zâtlar teorisi ma'dûmun şey'iyyeti başlığı altında ilk defa atomcu teorinin fikir babası olan Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) öğrencisi Ebû İshâk b. Ayyâş (ö. 4. yy/10. yy) ile ortaya çıkmıştır. Ayyâş'tan önce de bu teoriye benzer fikirler ortaya atılmıştır. Bunlar içerisinde örnek olarak Hayyât'ın (ö. 300/913[?]) cismin ma'dûm haldeyken de cisim olduğu söylemini verebiliriz.¹⁹ Ancak Ayyâş'ın teorisi atomculuk içerisinde ortaya çıkmış ve Behşemîler tarafından da genişletilmiştir. Ne var ki, Hayyât'ın savunusu anti-atomcu Mu'tezile içerisinde ortaya çıkmış olma olasılığı daha yüksektir.²⁰

Ma'dûmların varlık öncesinde sabit olduğuna dair teori hem aklî hem de naklî delillerle savunulmuştur. Naklî deliller içerisinde “*Allah bir şeye 'ol!' dediğinde o şey olur*”²¹ âyeti gösterilmektedir. Bu âyette yer alan ve Allah'ın hitabına medar olan şeyin sâbit olması gerektiği savunulur.²² Bununla beraber Mu'tezile içerisinde bu teoriyi savunanlar dilcilere müracaat ederek “şey” kavramının varlık eşiğini aşan en genel kavram olduğuna inanırlar. Ne var ki, buna muhalif olan Mu'tezilî âlimler ve Eş'arîler aksi yönde deliller sunmuşlardır.²³ Özellikle de Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn* adlı hacimli eserinde dilcilerin “şey” kelimesinden kasıtlarının varlığı aşan bir kavram şemsiyesi değil de varlıkla özdeş olan bir kavram olduğunu belirtir.²⁴

Aklî delil olarak Mu'tezile en temelde ma'dûmların ma'dûm iken bilindiklerini ve bilginin nesnesi olduklarını savunur. Bu durumda eğer bir ma'dûm bir diğerinden ayırt edilebiliyorsa bunun anlamı her bir ma'dûmun

¹⁹ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhum*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1402/1982), 164-165.

²⁰ Her ne kadar klasik ve modern kaynaklar teorinin ilk defa Allâf'ın öğrencisi Ayyâş'a dayandırıyor olsa da Allâf'ın bu teoriyi alaya aldığına dair nakil de bulunmaktadır. Bu nakle dayanarak teorinin Allâf öncesine de dayandığı söylenebilir. İlgili nakil için bk. Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir Maqdisî, *el-Bed' ve'l-târîh*, thk. Cl. Huart (Paris: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 1899), 1/38; Abdülkerim İskender Sarıca, *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlahî Sıfatlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 117.

²¹ Yâsîn 36/82.

²² Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 35.

²³ Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2003), 148.

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, thk. Ömer Abdülğânî Hamdân - Tağrîd Muhammed Hamdân (Ürdün: Mektebetü Misk, 1443/2022), 1/286.

kendine özgü niteliklerinin olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla ma'dûmlar varlık öncesi durumda zât ve bu zâtlar sahip oldukları zâta ait sıfatlar sayesinde birbirinden ayrıt edilmektedirler.

Mu'tezile'nin Behşemî kolunun kelâm sisteminde ontik bağlamda merkezi bir konumda yer alan bu teorinin ardında yatan nedenler olduğu gibi, söz konusu teori birtakım aksiyomları da beraberinde getirmiştir. Bunların başında sıfatlar teorisinin daha geniş bir yelpazeye dağılması gelmektedir. Bu bağlamda aksiyomlardan biri "bütün zâtlar aynıdır" ilkesidir. Böylece her bir zât, zât olma bakımından diğeri ile aynı ise onlarda bunların ayrı düşünülmesini sağlayan birtakım zâtî sıfatlar olmalıdır. Zâtların aynı olduğu ve bunlara farklılık kazandıranların zâtî sıfatlar olduğu düşüncesi sıfat şemasının doğmasına neden olmuştur. Behşemîlerin sıfat taksimi kısaca şöyledir:

2.1.2. Sıfatlar

(i) Şayet "zâtlar vardır" önermesindeki "varlık" yüklemi sıfat kabul edilirse, zât ile sıfatın ayrı statülere sahip olduğu sonucuna varılır. Bu durumda sıfat olan varlığı rafa kaldırırsak, geriye varlıksız bir zât kalır. Böylece ontik zeminde varlık niteliğinden yoksun zâtın bir sıfat kabul edebilmesi için ontik bir statüye sahip olması gerekir. Behşemiyye'ye göre böyle bir zât sabittir ve aynı zamanda şey olarak da kabul edilir. Dolayısıyla varlık sıfatını almadan önce de zâtlar birer sübuta sahiptir. Çoklu durumda düşünülebilen zâtlar söz konusu statüde zâtî sıfatlar üzerinden birbirinden ayrılmaktadır. Örnek olarak "cevherler cevher olma niteliğine sahiptir" ile "beyazlar renktir" şeklindeki iki önermede yer alan yüklemeler niteledikleri zâtlar için birer zâtî sıfattır. Bu sıfatlar sayesinde bir zât diğerinden ayrılmaktadır.²⁵ Dolayısıyla zâtlarda sâbit olan ve ayrışmayı sağlayan bu sıfatlar hem ma'dûm hem de mevcûd durumda zâtların ayrılmaz niteliği kabul edilir.²⁶ Peki bu zâtlar varlık sıfatını aldıktan sonra neler kazanır?

(ii) İkinci sıfat türü söz konusu zâtlara fâil tarafından kazandırılan varlık sıfatıdır. Fâil'in, yani Tanrı'nın buradaki dahli cevheri cevher veya arazi araz kılma değildir. Fâilin birer sübutu bulunan bu zâtlara zâtî sıfatlarını (cevheriyyet-araziyyet) kazandırması kudret kapsamının dışında bırakılır. Fâil, sâbit olan bu zâtlara sadece varlık niteliği kazandırabilir. Kazanılan varlık sıfatı sayesinde söz konusu zâtlar kuvve durumundan fiili duruma geçiş yapar.²⁷ Peki, zâtlar varlık sıfatı kazanıp fiili duruma geçince ne olur?

²⁵ Frank, *Beings and Their Attributes*, 55.

²⁶ Bu sıfat türü farklı terimlerle de ifade edilmektedir. Bu terimlerden öne çıkanlar "es-sıfatü'z-zâtiyye", "sıfatü'z-zât", "sıfatü'l-ecnâs" ve "es-sıfatü'l-ehass" gibi ifadelerdir. Bk. Serkan Çetin, Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2025), 193.

²⁷ Burada kullanmış olduğumuz "bilfiil" ile "bilkuvve" kavramları dönemin sıfat taksiminde yer almadığını önemle belirtmemiz gerekir. Daha ziyade Meşşâî gelenekte

(iii) Varlık sıfatını kazanan zâtlar yeni sıfatlar elde eder. Örnek olarak cevher ile arazı ele alırsak; bu ikiliden cevherler varlıktan önce “yer kaplama (tehayyüz)” sıfatı ile nitelenmemektedir.²⁸ Aynı şekilde bunların arazları taşıma zorunluluğu da bulunmamaktadır. Öyle ki ma’dûm olan zâtlar için hareketli veya sakin olma durumu söz konusu değildir. Ancak varlık sıfatını aldıktan sonra bu tür zâtların birtakım sıfatları bilkuvve durumundan bilfiil duruma geçer. Bu durum aynı şekilde arazlar için de geçerlidir. Varlık sahasında cevher ile arazlar birbirinden ayrılamaz. Cevherlerin arazları taşıması ve arazların da cevherler tarafından taşınması zorunluluğu bu gruba dahil olan sıfatlardandır. Ancak bu ikili arasındaki taşıma ilişkisi kurulduktan sonra yeni sıfatlar da ortaya çıkar.

(iv) Herhangi bir araz cevher tarafından taşınıncı o araz taşıyıcısı olan cevhere zorunlu olarak bir sıfat kazandırır. Örneğin bir cevher herhangi bir hareket arazını taşıyorsa zorunlu olarak o cevher hareketli olma sıfatını kazanır. Bu durum bütün arazların cevherlere tutunması neticesinde geçerlilik kazanan sıfatlardandır. Bu tür sıfatlar arazların taşınması neticesinde ortaya çıktığı için bunlara *mane’vî sıfatlar* denir.

2.2. Ma’dûm Zâtların Mahiyetlerden Farkı

Behşemî sıfat teorisine göre ne zâtlar ne de onların sıfatları Fâil’in fiiline dayanmaktadır. Sâbit olan zâtlar da bunlara kazandırılan varlık sıfatı da yaratmaya konu değildirler. Bu bağlamda söz konusu teori çerçevesinde yaratmanın karşılık geldiği teknik anlam “Fâil tarafından sâbit zâtlara varlık sıfatını yüklemek” şeklindedir.²⁹ Bu yönüyle mahiyet anlayışına benzemekte ve dolayısıyla mec’ûliyet tartışmasının içine girmektedir. Ne var ki, mahiyet anlayışı anti-atomcu anlayış içerisinde doğup geliştiği için her iki teorinin farklarını görmek gerekir. Bunu daha iyi kavramak için ma’dûm şeyleri üç küçük başlıkta açıklamak gerekir. Birincisi bu şeyler nerededir? İkincisi bu şeylerin ontolojide kapsamını neler oluşturur? Başka bir ifadeyle şeylerden kasıt nesneler mi yoksa nesneleri oluşturan cevher-araz ikilisi midir? Üçüncüsü de bunlar önerme şeklinde formüle edilirse özne mi olurlar yüklem mi? Bu üç sorunun karşılık geldiği başlıklar (i) yer, (ii) kapsam ve (iii) şekil olmaktadır. Bunların tespitiyle beraber ma’dûm ile mahiyetler arasında tam anlamıyla ne tür farkların olduğu belirginlik kazanır. Şimdi bunları kısaca ele alalım:

2.2.1. Ma’dûm Zâtların Varlıktaki Yeri

Atomcu kelâm geleneğinde mahiyet ve buna bağlı olarak nefis teorisi

ve onlardan etkilenen müteahhirin kelâmında sıkça kullanılan bu iki kavramı sadece anlatı düzeyinde burada kullanmış olduğumuzu belirtmek isteriz.

²⁸ Bâkılânî, *el-Hidâye*, 1/91.

²⁹ Mu‘tezile geleneğinde yaratma olgusuna farklı yaklaşımlar ve anlam çerçevesinin belirlenmesi için bk. Sarıca, *Mu‘tezile’nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar*, 116-120.

olmadığı için zihinsel olgudan da söz edilemez. Daha maddeci bir perspektifle epistemolojiyi kurgulayan bu geleneğe nesnenin varlıktan soyutlayarak zihne alınması şeklinde bir bilgi tanımı söz konusu değildir. Dolayısıyla ma'dûm zâtların nerede olduğuna dair soruya ancak zihin ve nefiste olmadığı şeklinde bir yanıt verilebilir.

Nitekim Ma'dûm şeyler teorisinin merkezinde olan zâtlar (cevherler-arazlar) varlık öncesinde nerede olduğuna dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Ancak mahiyet ve dolayısıyla bunun üzerine inşa edilen epistemoloji anlayışının dayanağı olan nefis teorisinde varlık temelde hâricî ve zihnî olmak üzere ikiye ayrılır. Müteahhirîn kelâmcılar atomcu geleneğin teorilerini okurken sıklıkla mahiyet ve nefis teorilerini merkeze alarak çıkarımlarda bulunurlar. Bu doğrultuda Mu'tezile ismini kullanmadan ma'dûm şeyler teorisi üzerinden Mu'tezile geleneğini eleştiren Râzî, el-Mebâhis'te önemli bir noktaya işaret eder. Ona göre söz konusu teorisinin savunucusu olan Mu'tezile'nin (Râzî "Mu'tezile" tabirini kullanmaz) en büyük sorunu bunları zihnî varlık saymamasında yatmaktadır. Sadece bu ifadeden bile mümkün ma'dûmların Mu'tezile düşüncesinde zihinden bağımsız varlıklar olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak atomcu Eş'arî düşünce şöyle dursun, Mu'tezilî düşüncede de mahiyet ve nefis anlayışının olmadığı hesaba katılırsa Râzî'nin bu değerlendirmesi sorgulanır hale gelir.³⁰

2.2.2. Ma'dûm Zâtların Ontolojideki Kapsam Alanı

Bu bilgiler ışığında, teorisinin varlık statüsündeki kapsamının ne olduğu doğal olarak merak konusu hâline gelir. Atomcu anlayıştan bağımsız olarak, söz konusu teorisinin cisimleri kapsadığı söylenebilir. Nitekim örnekler de bunu büyük ölçüde desteklemektedir. Buna paralel olarak, mahiyet anlayışının atomcu âlem tasavvurunu dışlaması sebebiyle, teorisinin kapsamı yine nesnelerle sınırlı kalmaktadır. Ne var ki asıl tartışma, atomcu çizgide yer alan Behşemîlere göre ma'dûm olan şeylerin yalnızca cisimleri oluşturan cevher ve arazlardan mı ibaret olduğu, yoksa bunlarla birlikte cisimlerin tamamının da bu kapsama girip girmediği etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla meseleyi ontolojik ve epistemolojik düzlemde çift katmanlı bir yapıyla değerlendirmek gerekir.

Atomcu düşünce geleneğinde cisimlere yüklenen özellikler, nihayetinde cevher ve arazlara irca edilir. Örneğin "cisim hareketlidir" önermesi, "cismi oluşturan cevherler hareket arazlarını taşıdıkları için bunların her

³⁰ Râzî'nin değerlendirmesi için bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, 1/47. Mahiyet ve nefis teorisinin atomcu anlayışla bağdaşmayacağına dair kısa bir değerlendirme için bk. Richard M. Frank, "Abū Hāshim's Theory of the 'States': Its Structure and Function", *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī, Texts and Studies on the Development and History of Kalām II*, ed. Dimitri Gutas (Surrey: Ashgate Variorum, 2011), 90.

biri hareketlidir” şeklindeki ifadeyle açıklanır. Böylece, cisme dair yapılan her konuşma doğrudan atomik katmana ilişkin bir konuşmaya dönüşür. Bu çerçevede iki temel noktadan hareketle söz konusu teorinin ontik zeminde atomik katmanla (cevher-araz) sınırlı olduğu yönünde bir kanaat oluşur.³¹ Nitekim sıfatların taksimi bağlamında verilen bilgiler, cevher ile arazların ma’dûm konumda iken bile zâtî sıfatlara sahip olduğunu göstermektedir. Cevherin cevher oluşu ve siyah arazının renk olmakla nitelenmesi buna örnektir. Buradan hareketle belirginleşen temel soru şu olur: Acaba cevher ve arazlar zâtî sıfatlara sahip olduğu gibi, cisimler de zâtî sıfatlara sahip midir? Bu soruya cevap arandığında, hâdis âlemde yalnızca cevher ve arazların zâtî sıfatlara sahip olduğuna dair açık kayıtlara ulaşılır. Hatta “Zâtî sıfatlar -örneğin cevherin cevher oluşu- bütüne değil, parçaya atfedilir”³² şeklindeki ifadeler, doğrudan olmasa da atomcu literatürde sıklıkla yer bulur. Durum böyle olunca “Hâdis varlıklar içinde yalnızca cevher ve arazların zâtî sıfatları sabittir” şeklinde bir aksiyoma varılabilir. Bu aksiyom doğrultusunda, ma’dûm olan şeyler birbirinden ayrışıyor, bunun temel nedeni onların zâtî sıfatlara sahip olmasıdır. Tersinden okunduğunda ise cisimlerin zâtî sıfatlardan yoksun olması, onların şey olarak sabit olmamasını, yani ontolojik statü kazanmamalarını açıklamaktadır. Bir diğer önemli husus ise gerek Behşemî metinlerde gerekse onları eleştiren atomcu Eş‘arî (özellikle Bâkılânî ve Cüveynî)³³ kaynaklarında, ma’dûmun şeyiyeti bağlamında verilen örneklerin -gözden kaçan münferit örnekler hariç tutulursa- istisnasız atomik katmana, yani cevher ve arazlara ait olmasıdır. Bu da teorinin kapsamının cevher-araz düzeyiyle sınırlı kaldığına, dolayısıyla cisimlerin bu kapsama dâhil edilmediğine işaret eden güçlü bir ipucu sunmaktadır.

³¹ Bu kanaati güçlü bir şekilde destekleyecek yorumlar için bk. Muhammet Ali Koca, “Ma’dûmun Şey’iyeti Teorisi”, *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/615 vd.

³² Zeydî ve Mu‘tezilî âlimlerden Nâtık bi’l-Hakk (ö. 424/1033) zâta ait, yani zâtî sıfatların atomik katmanla sınırlı olduğunu, bu katmanı aşip cevher-arazlardan oluşan cisimlerin bu tür sıfatlarının bulunmadığını açık bir dille ifade eder: “Kuşkusuz zât sıfatları cevher-arazlara dayanır (*âhâd*), bütüne dayanmaz. Buna örnek bir şeyin yer kaplamasıdır.” Bk. Yahyâ İbnü’l-Huseyn Nâtık bi’l-Hakk, *Kitâbu Ziyâdâtü Şerhi’l-Usûl*, thk. Camilla Adang vd. (Leiden ; Boston: Brill, 2010), 197.

“لأنَّ صفة الذات ترجع إلى الأحاد، لا إلى الجُمْل، ككون الشيء متحيزاً” Bu yaklaşıma yakın ifadeler için bk. Richard M. Frank, “Al-Ma’dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâshim and His Followers”, *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilites and al-Ash‘arî, Texts and Studies on the Development and History of Kalâm II* (Surrey: Ashgate Variorum, 2011), 198-199; Frank, “Abû Hâshim’s Theory of the ‘States’: Its Structure and Function”, 90. Ayrıca cevher gibi arazların da bu sistemde zât kabul edildiğine dair bk. Frank, Abu Hâshim, 89-90.

³³ Bâkılânî, *el-Hidâye*, 1/352.

Bununla beraber teorinin cisimleri de kapsamı gerektiğine dair bir epistemolojik yaklaşım gereklidir. Zira teorinin çıkış noktalarından biri, Tanrı'nın bilgisinin şeylere dayandığıdır. Şeyler ma'dûm iken sâbit addedildiklerine göre, nesnelerin hatta olayların da sâbit olması gerekir. Bu durumda teorinin ontik ve epistemolojik boyutları arasında bir uyumsuzluk hissedilir. Bu uyumsuzluğun en dikkat çekici yönlerinden biri, "Hâdis varlıklar arasında sadece cevher ile arazların zâtî sıfatları sâbittir" aksiyomunun doğurduğu, cisimlerin cisim olarak bilinmemesi problemidir. Nitekim hâlleri kabul eden Ebû Hâşim'e göre hâllerin kendisi bilinmez; fakat hâllerle nitelenen zâtlar, bu hâller üzerinden bilinir. Bir nevi hâller bilgi edinimi için köprü konumundadır. Böylece eğer cisimlerin hâlleri yoksa bu durumda cisimlerin ne üzerinden bilindiği sorusu gündeme gelir.

Teoriye epistemik boyutuyla yaklaşıldığında, cisimler katmanının da ma'dûm şeyler kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmelidir. Zira Tanrı'nın bilgisi cisimleri ve olayları da kuşatır.³⁴ Bunun yanı sıra, nadir de olsa bazı metinlerde "cismın hakikati"³⁵ şeklindeki vurgulara rastlanmaktadır. Son ve en önemli nokta ise Eş'arî metinlerde teoriye

³⁴ Ma'dûm şeyler teorisinin ilâhî ilim kadar ilâhî irâdeyle de ilişkilendirildiği görülür (bu bağlantı için bk. Peter Adamson - Fedor Benevich, *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12-13th Centuries: Metaphysics and Theology* (BRILL, 2024), 138.). Ancak ilâhî irâdenin işlev kazanabilmesi için öncelikle ilâhî ilmin devrede olması gerektiği dikkate alındığında teorinin merkezini irâdeye kaydırmanın anlamlı bir katkı sağlamadığı ortaya çıkar.

³⁵ Ebû'l-Hasen el-Hemedânî Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*, thk. İlyas Çelebi, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/349; Takiyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ' fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-Âlâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), 62; Nâtık bi'l-Hakk, *Kitâbu Ziyâdatu Şerhi'l-Usûl*, 23. Atomcu geleneğin kavram haritasında yer alan "hakikat" kavramı her koşulda aynı anlamı karşılamamaktadır. Nitekim zâtî/nefsî sıfatlar için bu ifade kullanıldığı gibi "hassiya" ile tanım (hadd) için de aynı şekilde kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle hakikat, zâtî/nefsî, hassiya ve tanım ifadelerinin her biri aynı anlamı karşılamaktadır. Bu ifadelerin karşılık geldiği anlam, bir şeye (cevher-araz) ait özelliklerin hiçbir surette değişip dönüşmemesidir (*kalbü'l-hakâiki muhâllün*). Örneğin cevherin cevher olma özelliği bir hakikattir ve bu hakikatin dönüşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla cevherin araza, arazların da kendi içerisinde birbirine dönüşmesi kelâmcıların baskın çoğunluğu açısından kabul edilmemiştir. Ne var ki, aynı ifadeler zâtî/nefsî sıfatı bulunmayan cisimler için kullanıldığı gibi, iki varlık arasındaki mukayeseyi bildirip varlıksal açıdan herhangi bir değeri bulunmayan "missleyn", "muhtelifeyn" ve "ğayreyn" gibi ifadeler için de hakikat ifadesi kullanılmaktadır. Kelâm açısından cisimlerin asgari olarak mucizeler örneğinde değişip dönüştüğü ve mukayeseyi bildiren ifadelerin de varlıksal değeri olmadığından sıfatlarla nitelenmemesi hesaba katılırsa "hakikat" kavramının her koşulda aynı anlamı karşılamak gelmediği anlaşılır. Bu yorumu destekleyen ifadeleri Cüveynî'nin Bâ-kullânî'ye ait görüşün aktarımında görmek mümkündür. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslâmî Daniş-

yöneltilen kapsamlı eleştiriler içerisinde, ontik ve epistemik boyutlar arasındaki uyumsuzluğa doğrudan bir atıf yapılmamış olmasıdır. Bu durum, çalışmamızda önerilen teorinin kapsamının yalnızca cevher ve araz katmanıyla sınırlı olduğu yönündeki iddianın, ileride ortaya çıkabilecek yeni metinler ışığında bir daha gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.³⁶

2.2.3. Ma'dûm Zâtların Önermedeki Şekli

Ma'dûm zâtlar teorisinin önerme bazında ifade biçimi, başka bir ifadeyle zâtların önermelerde konu veya yüklem konumundaki analizine bakıldığında, bunlarla sadece konu olarak karşılaşıldığı anlaşılır. Nitekim ma'dûmlar birer zât olarak sadece kendilerinden söz edilen ve bilgi için nesne sayılanlar kümesinde yer alırlar. Bu bağlamda iki temel kategori olan zât ve sıfatlar arasında herhangi bir geçiş imkânsız sayılmaktadır.³⁷ Dolayısıyla her bir zât sıfır nitelikli düşünülüğünde zât olma yönüyle aynı olunca bunların birbirinden ayrışması zâtî niteliklerle sağlanır. Bu nedenle “cevher cevherdir” veya “siyah arazi renktir” ifadelerindeki her bir konu varlık öncesinde de sonrasında da birer zâta karşılık gelir ve önermelerde sürekli olarak konu pozisyonunda ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle önerme bazında konular bilginin nesnesidir ve yüklemeler ise herhangi bir açıdan bilginin nesnesi kabul edilmemektedir.³⁸ Böylece konular ancak yüklem

gah-ı McGill Şube-i Tahran, 1401/1981), 53. Nefsî sıfatlar için kullanılan “hassiya” ifadesi için bk. Bâkılânî, *Hidâye*, 1/150.

³⁶ İbn Sînâ'da belirginleşen mahiyet anlayışının kökeni üzerine yürütülen tartışmalar, özellikle Jean Jolivet'in çalışmasıyla başlamış ve farklı araştırmacılar tarafından sürdürülmüştür. Jolivet, bu anlayışın Mu'tezile kelâmından geldiğini ileri sürerken, Robert Wisnovsky de bu görüşe katılmakla birlikte bazı önemli nüanslara dikkat çekmiştir. Ona göre mevcut kavramından vücûd kavramına geçiş nispeten kolaydır. Ancak şey kavramından mahiyet kavramına ulaşmak daha karmaşık bir süreçtir. Bununla beraber Wisnovsky, mahiyet anlayışının bütünüyle Mu'tezile teorisine dayandırılmasının isabetli olmadığını, çünkü mahiyetin kavramsal düzeyde olmasa da sistematik olarak klasik felsefede yer aldığını belirtir (Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 145-146, 154). Wisnovsky'nin şey ile mahiyet kavramları arasındaki bağ ve kökenlere dair yaptığı mukayesede, bizim daha önce ortaya koyduğumuz üçlü taksimata veya şeylerin kapsamının yalnızca atomik katmanla sınırlı olduğuna dair herhangi bir kayıt yer almaz. Aynı şekilde Peter Adamson ve Fedor Benevich'in ortak çalışmalarında da “şey” kavramının kapsam alanına doğrudan temas edilmemektedir (Adamson - Benevich, *The Heirs of Avicenna*, 138-143).

³⁷ Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *Fi'l-tevhîd*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1389/1969), 201-202; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî uşûlî'd-dîn*, thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 165.

³⁸ Mu'tezile geleneğinin hâller teorisi savunucularına göre bilginin nesnesi ya varlık ya da varlık öncesi sâbit olan zâtlardır. Bu tanıtım ifadesinden hareketle var veya yok şeklinde nitelenmeyen hâller bilginin nesnesi sayılmaz. Bunlar sadece zâtların bilinebilirliği için köprü konumunda değerlendirilir. Ne var ki Eş'arî geleneğin hâller teorisi savunucuları bilgi nesnesi olarak varlık, yokluk ve sıfat kategorisinde yer

pozisyonundaki sıfatlar aracılığıyla bilinir. Kısacası zikredilen önermelerin konusu zât, yüklemeleri de birer hâl (sıfat) olarak kategorize edilir. Her iki kategori de burada fâilin fiiline ve câ'ilin ca'line bağlı değildir.

Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin Behşemiyye kanadı için hâdis âlem kapsamında zâtlar varlık sıfatını almış olsun ya da olmasın yüksek olasılıkla nesnelerin yapı taşı olan cevherler ile arazlardan ibarettir. Sıfatlar ise yukarıdaki taksime bağlı olarak yüklem olmaya elverişli kelimeleri yani varlık ve yokluk kapsamına girmeyen hâlleri gösterir.³⁹ Bu durumda iki temel kategoriden zâtlar tikel varlıkları, sıfatlar da tümelleri gösterir. Bu kategoriler arasında geçiş imkânsız sayılmakla beraber hiçbir yoktan yaratmaya bağlı olmadığı için Fâil'in fiiline dayanmamakta ve mec'ûl sayılmamaktadır. Ne var ki, hâller teorisini savunan Eş'arîler varlığı gerçek anlamda sıfat kabul etmedikleri için⁴⁰ yukarıdaki Behşemî zât ve sıfat teorisinden uzak ve daha basit bir teoriye bağlı kalmışlardır. Bu durumda Eş'arîler için zât kapsamında değerlendirilen cevherler ile arazlar birer tikel varlık olarak Fâil'in fiiliyle yoktan yaratıldığı için mec'ûl olmaktadır. Ne var ki, bunları birbirinden ayıran ve zât sıfatlarının adı olan *nefsî sıfatlar* veya arazların cevherler tarafından taşınması neticesinde ortaya çıkan *manevî sıfatlar* Fâil'in fiiline bağlı olmadıkları için mec'ûl de sayılmamaktadırlar.

2.3. Ahvâl Teorisini Savunan Eş'arîlerde Mec'ûliyet

Eş'arî ekolünde ilk defa Bâkılânî tarafından yüklem olmaya elverişli birtakım sözcüklerin sıfatları gösterdiği ve bu sıfatların da ontik değeri haiz olduğu savunulmuştur. Bâkılânî öncesi klasik kelâm dilinde cevherler zât kategorisinde yer alır iken, mastar veya isim formatında ifade edilen arazlar (ör. hareket, beyaz) ise sıfatlar olarak kabul görmüştür. Yüklem olmaya elverişli sözcükler ise cevher olan zâtın ilgili arazi taşıdığını bildiren ve ontik değeri haiz bir sâbiti göstermeyen bir isimden ibaret kabul edilmiştir (ör. hareketli, ebyâd). Oysa Bâkılânî varlık ve yokluk kapsamına girmeyen hâllerin söz konusu yüklem olmaya elverişli sözcükler tarafından gösterildiğini savunur. Ancak burada kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller için "ne vardır ne de yoktur" şeklinde tanıtıcı bir cümlelin kullanılması dönemin kelâm dili ve mevcut kavramsal çerçevenin darlığına dayandırır. Dolayısıyla atomculuk anlayışında daha esnek kavramlar kullanılmış olsaydı Ebû Hâşim tarafından hâller için böyle bir tanıtıcı cümle

alan hâlleri birbirinden bağımsız şekilde bilginin nesnesi kabul ederler. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil* (1969), 640; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti 'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 82; Fedor Benevich, "The Classical Ash'ari Theory of Ahwâl: Juwaynî and His Opponents", *Journal of Islamic Studies* 27/2 (Mayıs 2016), 16.

³⁹ Bâkılânî, *el-Hidâye*, 1/352.

⁴⁰ Eş'arî düşünce sisteminde "varlık" adı altında gerçek bir sıfatın olmadığını beyan eden açık ifadeler için bk. Bâkılânî, *el-Hidâye*, 1/289; Cüveynî, *el-İrşâd*, 31. Krş. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (1969), 576.

kullanılmayabilirdi. Şöyle ki, süreç içerisinde kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller sisteme dâhil olunca bu sıfat modeli söz konusu hâkim dili değiştirip dönüştürmeye pek muktedir olmamıştır. Dolayısıyla hâller cevher veya araz kategorisi içerisine dâhil olmadığı için bunlara mevcut da denilememiştir. Bu bağlamda bu hâkim dilin dar sınırları nedeniyle hâllere mevcut denilememiştir. Bu yönüyle hâllere biçilen ontik değeri dönemin hâkim dili ve dar kavramları içerisinde değerlendirmek gerektiğini en net biçimde Bâkılânî'nin ifade ettiğini belirtmek gerekir:

“Kâdı [Bâkılânî] şöyle dedi: Hâllerin mevcut olmadığını söylüyorum. Çünkü seleflerimin (şuyûhî) uzlaştığı bir ıstılah vardır. O da onların: ‘Allah dışındaki her şey ya cevher ya da arazdır’ sözleridir. Dolayısıyla sen gerçeğin farkına vardıktan sonra, ona dair hangi ifadeyi kullanmak istersen kullanırsın. Bunlar ayrışmalar konumundadır. Zira onlar bilinenidir ve sâbittir. Biz onların mevcut ve madum olduğunu söylemeyiz.”⁴¹

Bâkılânî'nin ifadelerinden iki önemli hususun çıkartılması mümkündür. Bunlardan birincisi varlığın derecelendirilmesidir. Nitekim Bâkılânî, hâllerin aslında varlık türünün içerisinde olduğunu söylemeye çalışır. Ancak bu teori kelâm atomculuğu içerisinde ortaya çıktığı için belirli bir terminolojiye sadık kalınması gerekir. Bu terminolojiye göre *âlem* denilen hâdis varlık alanı cevher ve arazlardan oluşur. Çünkü cevher ile arazın her biri tikel varlıklardır. Ancak tümel varlıklar fizikî boyutta olmadığı için bunun âlemde değerlendirilmesi imkân dâhilinde değildir. Bu bağlamda hâller dönemin dil imkânları ölçüsünde atomculuk terminolojisi içerisinde anlamlandırılmıştır. İkinci husus ise hâller için kullanılan “ne vardır ne de yoktur” tanıtıcı cümlelerin esasî bir cümle olmadığı, bunun mevcut ontoloji için sadece bir kavramsallaştırmadan ibaret olduğudur.⁴² Bu durumda hâller teorisini savunan Mu‘tezile ma‘dûm zâtları da kabul etmektedirler.

Müteahhirin kelâm geleneğinde bu konunun tartışıldığı noktada yaratma

⁴¹ Kiyâ el-Herrâsî, *Usûlü 'd-dîn* (b.y.: Darü'l-Küttübi'l-Mısriyye, Kelâm kısmı, 290), 115b. “قال القاضي: إنما قلتُ هي غير موجودة، لاصطلاح سبق لشيوعي وهو أنهم قالوا: كل ما هو سوى الله فهو ينقسم إلى جوهر وعرض، والأحوال ليست جواهرًا ولا أعراضًا، فإذا عرفت الحقيقة فأطلق من العبارة ما شئت. وينزل هذا منزلة التميزات، فإنها معلومة، ثابتة، ولا نقول هي موجودة ولا معدومة.”

⁴² Hâllerin mec'ûliyeti tartışması, “fâilin fiili” çerçevesinde Bâkılânî ile Cüveynî'yi takip eden Mâğrib kelâm literatüründe de ele alınmıştır. Bu tartışma, genel olarak “âlem” kavramının kapsamı ve illet-ma'lûl ilişkisi düzeyinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda iki temel görüş öne çıkar: (i) Eğer âlem, Tanrı ve sıfatları dışındaki her şeyi kapsıyorsa, hâller de bu kapsamda yer alır ve yaratılmış varlıklar arasında sayılmalıdır. (ii) Şayet ilim gibi bir araz, bir cevher tarafından taşınıyorsa, bu durumda zorunlu olarak “âlim olma” hâli ortaya çıkar. İlk görüşe göre, hâller doğrudan fâilin fiiliyle meydana gelirken; ikinci görüş, illiyetin zorunluluğunu esas alarak, cevher ile araz arasındaki taşıma ilişkisinden hareketle hâllerin fâilden bağımsız biçimde oluştuğu sonucuna ulaşır. Örnek olarak bk. Ebü'l-İzz el-Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Nezihe Ma'ric (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 1/172; Ebü'l-Hasan el-Yufrunî Tancî, *el-Mebâhisü'l-akliyye fî şerhi ma'âni'l-'Akidedi'l-Burhâniyye*, thk. Cemâlu'l-Allâl el-Bahtî (Fas: Dâru İbn Hazm, 1438/2017), 1/635.

ile ilgili olan kavramlar sıralanır ve bunlar arasındaki farklara dikkat çekilir. Ancak geriye doğru bir okuma gerçekleştirdiğimizde müteahhirîn kelâmcıların bu kavramlar arasında herhangi bir farka gitmedikleri fark edilir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr "Mûcid ile fâil aynıdır"⁴³ ifadelerini kullanır. Dolayısıyla bu ifadeden anladığımız *fil* ile *icâd* kavramlarının aynı anlamı karşıladığıdır. Aynı şekilde Cüveynî'nin *fâilin fili* ile *cailin ca'li* ifadelerini beraber kullanması da bunların aynı anlam grubunda yer aldığını gösterir. Dolayısıyla atomcu gelenek içerisindeki yaratma etrafında ortaya çıkan ifadeler hudûs kavramıyla ilintilidir. Ancak varlık-mahiyet ayrımı nedeniyle süreç içerisinde mahiyetin katmanlı anlamları bu ifadelerde nüans farklarının doğmasına yol açmıştır. Netice itibariyle müteahhirîn kelâmında ortaya konan kavram haritasının mütekaddimîn kelimelerindeki kavramlarla her zaman aynı anlamla örtüşmediğini önemle belirtmekte yarar vardır. Bu bağlamda Cüveynî kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâllerin mec'ûl olmamasına dair etkisinde bulunduğu Bâkılânî'nin görüşlerini şöyle aktarır:

"Şöyle deriz: Hâlleri kabul ettiğimizde bu sıfatların tümünün sâbit olduğunu [söylemiş oluruz]. Sonra, Kâdî [Bâkılânî]'nin bu konudaki cevapları değişiklik gösterir. Onun *en-Nağzû'l-kebir*'de verdiği sonuç bunların fâil tarafından ortaya konulmadığıdır ve fâil tarafından ortaya konanın ancak hudûs olduğudur. Sonra bizim zikrettiğimiz sıfatlar, onların 'fâil tarafından meydana getirildiği' söylenmeksizin, zorunlu olarak sabit olurlar; tıpkı hudûs ve vücûd gibi. İletinin gerektirdiği hükümler de bu doğrultudadır. Dolayısıyla [Bâkılânî] şöyle der: İlim bir mahalle bulunduğu o mahallin 'âlim oluşu' fâil tarafından meydana getirilmiş değildir. Fâil tarafından meydana getirilen şey yalnızca ilmin hudûsu ve zâtının sübûtudur. Sonra ilim sâbit olunca, mahal için söz konusu [âlim olma] hükmünü gerektirir. Onun *en-Nağz* ve diğer eserlerinde kabul ettiği bu görüş bütün Mu'tezile'nin görüşüdür. Oysa *el-Hidâye* ve *Mâ yua'llel ve mâ lâ yua'llel* (İletli olan ve olmayan) adlı eserlerinde ortaya koyduğu görüş şudur: Bu sıfatları hâller olarak kabul ettiğimizde bunların tamamı fâil tarafından meydana getirilmiştir; illetin malûlû de aynı şekilde fâil tarafından meydana getirilmiştir."⁴⁴

Yukarıdaki pasajda, Bâkılânî'nin hâllerin fâil tarafından meydana getirilip getirilmediği (mec'ûliyet) meselesinde farklı yaklaşımlar

⁴³ Ebû'l-Hasen Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: Î'câzu'l-Kur'ân*, thk. M. Mustafa Hilmi - Ebû'l-Vefâ el-Ganîmî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1385/1965), 4/260.

⁴⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil* (1981), 27-28.

"قلنا: إذا قلنا بالأحوال، فهذه الصفات كلها ثابتة. ثم اختلف جواب القاضي فيها، فالذي نصره في النقض الكبير أنها لا تقع بالفاعل، وإنما الذي تقع بالفاعل الحدث. ثم ما ذكرناه من الصفات يثبت وجوباً من غير أن يقال فيها: إنه تثبت بالفاعل، كالحدث والوجود. على هذا النحو جرى في الحكم الذي توجبه العلة. فقال: إذا قام العلم بمحل فكون محله عالماً ليس بالفاعل، وإنما الذي بالفاعل حدوث العلم وثبوت ذاته. ثم إذا ثبت العلم أوجب الحكم لمحلّه. وهذا الذي ارتضاه في النقض وغيره من المصنفات مذهب جميع المعتزلة. والذي ارتضاه في الهداية والكتاب المترجم بما يعلى وما لا يعلى أن هذه الصفات إذا أثبتتها أحوالاً فكلاً بالفاعل، ومعلول العلة بالفاعل أيضاً."

sergilediği görülmektedir. Başlangıçta, Eş‘arîlik mezhebinin kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin eserlerinin “yüzeysel” bir okumasına dayanarak, hâller teorisini *et-Temhîd* adlı kitabında reddettiği ifade edilir.⁴⁵ Ancak Eş‘arî’nin metinlerini daha derinlemesine incelediğinde, onun bu teoriyi benimsediği ve Bâkılânî’nin de *en-Nakdu’n-Nakz*, *Mâ yu’allel ve mâ lâ yu’allel* ve *Hidâyetü’l-müsterşidin*⁴⁶ gibi eserlerinde bu görüşü açıkça savunduğu anlaşılr.⁴⁷

Metin içi referanslardan hareketle, bu eserler arasında en geç kaleme alınan *el-Hidâye* olduğu söylenebilir. Günümüze kısmen ulaşan bu eserdeki görüşler, Bâkılânî’nin sıfatlar konusundaki nihai tutumunu yansıtmaktadır. Bu durumda Bâkılânî kelâmcı kimliğiyle önce hâller teorisini reddetmiş, ardından aynı teoriyi açık bir şekilde benimsemiştir. Ancak onun bu kabulü, kendi mezhebinin dinamiklerine bağlı kalarak şekillenmiş ve Mu‘tezile’nin Behşemiyye ekolünden bazı noktalarda ayrılmıştır. Özellikle sıfatlar grubunda yer alan hâllerin fâil tarafından tayin edilip edilmediği meselesinde bu farklılık belirginleşir. Mu‘tezile’nin Behşemiyye kanadına göre zât kategorisinde bulunan ve varlık niteliğinden yoksun olan şeyler ile bunların zâtî sıfatları veya sonradan kazandıkları vücûd gibi sıfatlar, var olmadıkları gerekçesiyle yaratma kapsamına girmez. Dönemin Eş‘arîleri ise ma‘dûm şeyler teorisini kabul etmedikleri için varlığı kesin bir sıfat olarak görmemişlerdir. Dolayısıyla Bâkılânî ve Cüveynî ekseninde şekillenen Eş‘arî anlayışa göre, bütün zâtlar varlık bakımından eşdeğerdir ve varlığın onlara yüklenmesi yeni bir bilgi katmaz. Cevher ve arazları zât kapsamında değerlendiren Eş‘arîler, sıfatlar kategorisindeki hâller konusunda ise farklı görüşler ortaya koymuştur. Cüveynî’nin aktardığı pasajda, Bâkılânî’nin hâller teorisini benimserken Behşemî görüşe yakın durduğu ve hâllerin var olmadığı için yaratılmış sayılamayacağını savunduğu görülür. Fakat daha sonra yazdığı *el-Hidâye*’de bu tutumunu değiştirerek hâllerin fâil tarafından ortaya konduğunu ifade etmiştir.

Cüveynî’nin dikkat çektiği husus, Tanrı tarafından taşıyıcı olan cevher ile taşınan araz arasındaki ontik ilişkidir. Bu ilişki neticesinde arazlar birer illet olarak taşıyıcısına hâl ve hüküm kazandırır. Böylece şayet cevher herhangi bir ilim arazını taşıyorsa zorunlu olarak ortaya varlık ve yokluk ile nitelenemeyen “âlim olma” hâli çıkmaktadır. Dolayısıyla hâlin yaratma olgusuyla herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Cüveynî’nin aktarım

⁴⁵ Zeynep Büşra Özdemir, *Bâkılânî’nin Kelam Sistemi’nde Mâna Sıfatları* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2025), 122-127.

⁴⁶ Bâkılânî’nin iç atıflarından hareketle eser kronolojisinde *el-Hidâye*’nin en son eserleri arasında yer aldığını belirtmemiz gerekir.

⁴⁷ Ahvâl teorisinin Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî tarafından örtük şekilde kullanıldığına dair iddia için bk. Bâkılânî, *el-Hidâye*, 1/217.

şeklinden bağımsız olarak Bâkılânî'nin görüş mü değiştirdiği yoksa "fâilin fiili" kalıbına farklı bir anlam mı yüklediğini kestirmek pek kolay değildir. Nitekim Bâkılânî fâilin fiili derken bir ihtimal olarak "Tanrı söz konusu cevherde ilim arazını yaratmış olmasaydı 'âlim olma' durumundan da söz edilemezdi" minvalinde bir anlam kastetmiş olabilir. Şayet kastı bu doğrultuda ise *en-Nakz* ile *el-Hidâye* arasında herhangi bir görüş ayrılığının bulunduğu söylenemez. Böylece birinci eserde mutlak olarak Tanrı'nın söz konusu hâle müdahil olmadığı ve ikinci eserde de dolaylı olarak buna müdahil olduğu şeklinde bir yorum geliştirilebilir. Ancak *el-Hidâye*'nin telif edilen son eserlerinden biri olduğu dikkate alınırsa Bâkılânî'nin ahvâl konusunda mec'ûliyet meyil gösterdiği söylenebilir.

Ma'dûm zâtlar teorisi Behşemîler tarafından savunulduğu için ne zâtlar ne de sıfatlar fâilin fiiline dayanırlar. Bu anlayışa göre ma'dûm ama mümkün olan bir zâta *hâl* sayılan *varlık* verildiğinde "yaratma" olgusu meydana gelir.⁴⁸ Dolayısıyla zâtlar da sıfatlar da mec'ûl değildirler. Hâller teorisini kabul eden Eş'arîler için de sadece hâller mec'ûl kabul edilmemektedir. Mu'tezile'nin bu görüş ve kabulleri gerek Eş'arîler tarafından gerekse Mu'tezile mezhebinin içerisinde olduğuna eleştirilmiştir. Temel soru da "Tanrı madem zâtları ve sıfatları yaratmadı, bu durumda neyi yarattı?" mealinde bir eleştirel soru olarak gelişim göstermiştir.⁴⁹

Bâkılânî çizgisini takip eden Cüveynî, hâllerin mec'ûl olmaması gerektiği noktasında ısrarcıdır. Atomcu kelâm geleneğinin ana teorisi olan hudûs delili cevherler tarafından taşınan arazların hudûsu üzerine kuruludur. Bu yönüyle geleneğin en fazla ihtiyaç duyduğu arazların varlık içerisindeki konum ve etkisi olmuştur. Dolayısıyla "cevher hareketlidir" önermesinde yer alan yüklem açıklayıcısı ve illetinin "hareket" adındaki bir araza dayanması gerekir. Çünkü eğer hareketli olma olgusunun araz olmaksızın Fâil'in fiiliyle ortaya çıkabildiği kabul edilirse arazların hüküm gerektirme durumu ortadan kalkmış olur. Bu yönüyle arazların ontik

⁴⁸ Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münve ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 137; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-'arâz*, 1/24.

⁴⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil* (1981), 127. Bu eleştirinin aynısı ma'dûm zâtlar teorisine karşı çıkan Mu'tezilî âlimlerin metinlerine de yansımıştır. Bk. Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *Kitâbu'l-temhîd fî şerhi me'âlimi'l-'adl ve'l-tevhîd*, thk. Hişşâm Hanefî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 1429/2008), 155; Yahyâ b. Hüseyin es-Sa'dî Kureşî, *Minhâcû'l-müttakîn fî ma'rifeti rabbi'l-'âlemîn*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî (Sana: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1435/2014), 1/384. Cüveynî'nin bu teorieye yönelttiği eleştiriler için ayrıca bk. Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 443-459; Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 120 vd.

alandayaratılıp yaratılmamasının herhangi bir anlamı kalmaz. Bundan dolayı Cüveynî konu bağlamında hükümlerin, yani hâllerin Fâil'in fiiline dayanmaması konusunda ısrarcı olduğunu görmekteyiz:

“Eğer şöyle denilirse: Hâllerin fâil tarafından meydana getirildiği görüşü câiz olsaydı; iki büyük sorun ortaya çıkar. Bunlardan birincisi şöyle denilmesidir: Âlem hudûs bulduğunda ve Kadîm Teâlâ da âlemin varlığının meydana geldiğini “bilen olmak”la nitelenirse; ‘Bârî Teâlâ için meydana gelen bu yeni hâl, fâilin tesiriyle sâbit olmuştur’ denilmesi gerekir. Bundan dolayı Kadîm Teâlâ’nın zâtında fâil vasıtasıyla birtakım sıfatların yenilenmesi gerekir. Oysa Müslümanlar bunu reddetmişlerdir. (...) Bu, sorunlardan biri idi. Diğerisi şudur: Şayet biz, zâtlar için sâbit olan hâllerin fâil tarafından meydana getirilmesinin mümkün olduğunu söyleseydik; şu eleştiriden sıyrılmazdık: ‘Hareketli olanın ‘hareketli oluşu’ da fâil tarafından meydana getirilmiş bir hâl olup hareketin ispatına gerek yoktur.’ Bu, arazların inkârına götürür. Bu, itirazların en büyüklерinden ve cevaplandırılması en güç olanlarından biridir. Bâkîllânî de *en-Nakzü'l-kebîr*’de hâllerin fâil tarafından meydana getirilmediği, sadece zâtın fâil tarafından meydana getirildiği görüşünü benimserken bu itiraza dayanmıştır.”⁵⁰

Yukarıdaki pasajda Cüveynî hâllerin mec’ûl olmaması gerektiğini “fâilin fiili” kavramına dayanarak iki çıkmaza işaret etmektedir. Bunlardan birincisi teolojik açmazdır. Nitekim Tanrı âlemi yarattığında orada Tanrı’nın âlemin varlığına dair bilgisinde bir durum değişikliği meydana gelir. Bu değişikliği Tanrı’ya nispet etmek bir nevi Tanrı’nın değişime uğradığı anlamına gelir. Bir diğer çıkmaz ise dönemin kelâm tasavvurunun yegâne dayanağı olan cevher-araz teorisidir. Bu teorinin dönemin kelâmı adına merkezi konumda bulunması hudûs delilinin inşası içindir. Dolayısıyla şayet hâllerin Tanrı tarafından ve O’nun fiili ile ortaya çıkarıldığı savunulursa araz anlayışına ihtiyaç duyulmaması gerekir. Oysa hudûs delili arazların hudûs aksiyomuna dayanmaktadır. Bu bağlamda herhangi bir cevherin “hareketli oluş” hâlinin metafizik açıklaması hareket arazından bağımsız şekilde ve direkt Tanrı’nın fiiline bağlanarak açıklanabiliyorsa, bu durumda arazlardan bahsetmenin anlamı kalmaz. Daha açık bir örnekle “cevher hareketlidir” önermesinin konusu zât, yüklemi ise hâli gösteren bir sıfattır. Bu durumda “cevher neden hareketlidir” diye bir soru söz konusu önermeye yöneltildiğinde, cevap “Tanrı onu hareketli kıldı” şeklinde olacaktır. Böylece kulağa naif gelen ancak teolojik sistemin dayanağı olan hudûs delilini zayıflatıldığı, hatta iptal edildiği görülür. İşte Cüveynî buna

⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil* (1981), 30.

“فإن قيل: لو جاز المصير إلى أن الأحوال تقع بالفاعل، لوجب من ذلك أمران عظيمان: أحدهما أن يقال: إذا حدث العالم واتصف القديم تعالى بكونه عالماً بوقوع وجوده، فينبغي أن يقال: هذه الحال المتجددة للباري سبحانه تثبت تأثيراً للفاعل، فيلزم من ذلك أن تتجدد لذات القديم تعالى صفات بالفاعل، وهذا ما أنكره المسلمون. (...) وهذا أحد الأمرين. والأمر الآخر أننا لو قلنا: الأحوال الثابتة للنوات يجوز أن تقع بالفاعل، فلا نجد انفصالاً ممن يقول: كون المتحرك متحركاً حال اثبتها الفاعل ولا حاجة إلى إثبات الحركة. وهذا يفضي إلى نفي الأعراض، وهذا من أعظم الأسئلة وأصعبها مراعاةً، وعليه عول القاضي في النقض الكبير عند المصير إلى أن الأحوال لا تقع بالفاعل، وإنما تقع الذات بالفاعل.”

tepkisel yaklaşmıştır. Bu açıklamalar ışığında *fiil*, *ihtirâ'*, *hudûs* ve *ca'l* kavramları her ne kadar müteahhirîn kelâmında farklı nüanslara sahip olsa da, atomcu evren anlayışını benimseyen mütekaddimîn kelâmcılara göre aynı anlamı karışılmaktadırlar.

Mec'ûliyet kavramı sanıldığı gibi aksine ilk defa Râzî'nin literatüründe oraya çıkmamıştır. Metin tarama yöntemi kullanıldığında tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kavram "fâilin fiili" kavramıyla eşdeğer şekilde ilk defa Cüveynî tarafından kullanılmıştır. Bu kullanım mevcut Bâkılânî ile Kâdî Abdülcebâr'ın eserlerinde yer almadığı görülmektedir. Yine de kesin olmamakla beraber mütekaddimîn dönemi kelam eserleri tarandığında bu kavramın ilk defa Cüveynî tarafından kullanıldığını görmektediriz. Cüveynî'nin ilgili ifadesi şu şekildedir:

"Tek başına ('alâ hiyâlihâ) hâller için mec'ûliyet takdir etmek imkânsızdır. Çünkü hâl mec'ûl olmakla nitelenmez. Şey olmakla bile nitelenmeyen bir şey nasıl mec'ûl olmakla nitelenebilir ki? Ancak şu var: Hâllere sahip bir zât (*nefs*) hâdis ise; 'hâlleri üzere hâdis oldu' denilir."⁵¹

Bu pasajdan açık şekilde görüldüğü ki Cüveynî'ye göre hâllerin mec'ûl olmadığı ifade edilmesi gerekir. Pasajda dikkat çekilen üç nokta bulunur. Bunlardan birincisi "mec'ûliyet" ifadesinin Râzî'den oldukça önce ve mahiyet teorisinden bağımsız şekilde kullanılmış olmasıdır. İkincisi müteahhirîn metinlerde mahiyetler üzerinden bu tartışma yürütülse bile, Mu'tezile'nin ma'dûmlar teorisi de sürekli hesaba katılmaktadır. Oysa Eş'arîler için hâllerin de bu tartışmanın merkezinde yer aldığı görülmektedir. Sonuncusu da hâllerin Tanrı'ya dayanmadığı şeklindeki bir ifadenin kulak tırmalayıcı olduğuna dikkat çekilmesidir. Bu nedenle Cüveynî, hâller var olmadığı için bunların yaratılmış olduğunu ve Tanrı'ya dayandığını söylemenin anlamsızlığına dikkat çekmiştir. Ayrıca hâdis olan şey için o şeyin hâlleri üzere ihdâs edildiğini ifade ederek kulak tırmalayıcı ifadeden kaçınılabileceğine de vurguda bulunduğu görülür.

3. Mec'ûliyet Kavramının Erken Dönem Kelâm Literatürü Dışındaki Eserlerde Tartışılması

Atomcu kelâm geleneğinin Basra Mu'tezilesi kanadının Behşemiye grubu ma'dûmun şeyiyetini ve hâller teorisini kabul ettiklerinden dolayı mec'ûliyet tartışmalarını hem zâtlarda hem de sıfatlarda geçerli kılmışlardır. Ancak atomcu Eş'arî gelenek içerisinde hâl savunucuları bu tartışmayı sadece sıfatlara icra etmişlerdir. Bu bağlamda dönemin tartışması sıfatlar konusu ile yakından ilgili olduğunu görebilmekteyiz. Bunu biraz daha geriye doğru götürdüğümüzde ilâhî sıfatlar problemiyle

⁵¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (1969), 695. Benzer ifadeler için ayrıca bk. 648. "ويستحيل تقدير الجعل في الحال على حيالها، إذ الحال لا توصف بكونها مجعولة، وكيف توصف بذلك، ولا توصف بكونها شيئاً. ولكن إذا كانت النفس ذات الأحوال حادثه، فيقال: حدثت على أحوالها."

yakından ilişkili olan Kur'an'ın yaratılmışlığı problemi (*halku'l-Kur'ân*) âyetlerde sıkça yer alan “ca‘l” ile “câ‘il” kavramları üzerinden tartışıldığını görebilmekteyiz. Mu‘tezile, âyetlerde geçen ifadelerin “yaratma” anlamına karşılık geldiğini savunurken; Ahmed b. Hanbel’in bu kavramların muhtemel anlamları ihtiva ettiğini ve kesin olarak “ca‘l” ifadesinin her koşulda yaratma anlamına gelmediği kanaatindedir. Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye’ye reddiye olarak her zaman *mec‘ûl* ifadesinin *mahlûk* anlamına gelmeyeceğini zengin örnekler ışığında şöyle ifade eder:

“[Âyette geçen] bu ve buna benzer örnekler ‘yaratma (halaka)’ anlamına gelmez. Allah ‘ca‘ale’ fiilini yaratma anlamında veya bu anlamın dışında başka bir anlamda kullanırsa Cehmî olan hangi gerekçeyle bu fiili yaratma anlamına denk düşürebilir?”⁵²

Bu pasaj Ahmed b. Hanbel’in halku'l-Kur'ân konusunu ele aldığı diğer pasajlarla mukayese edildiğinde bu kavramın tek bir anlama gelmediği, muhtemel anlamlarının da olduğu savıyla karşılaşılır. Nitekim Kur'an'ın farklı âyetlerinde yer alan bu fiilin bağlam merkezli olarak farklı anlamlara geldiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel, Kur'an'da “*Kur'an'ı Arapça ca‘l ettik*” ifadesinde yer alan fiili “yaratma” ile sınırlamanın yanlış olduğunu ifade eder.⁵³ Diğer bir ifadeyle ca‘l fiili Allah'ın sıfatlarından biri olan kelâmın yaratılmamış olduğu sonucuna varmak için Ahmed b. Hanbel tarafından bağlamsalcı bir okumaya tabi tutulmuştur.

Bir diğer önemli husus da söz konusu kavramın kelâm ilminin tartışmaları bağlamında tefsir üzerinden değerlendirilmesidir. Dolayısıyla bu kavram özellikle kelâm sıfatı üzerinden erken dönemde tartışmaya açılmış gibi görünmektedir. Böylece özellikle de tefsir geleneğinde söz konusu kökten türeyen kelimelerin bağlam ve kullanılış biçimi üzerinden bir dizi anlamlarına yer verilmiştir.⁵⁴ Kelâm geleneğinin sürekliliği göz önünde tutulursa Kur'an'ın yaratılmışlığı probleminde ortaya çıkan bu

⁵² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, thk. Sabrî b. Salame Şâhîn (Riyad: Dâru’s-Sebât li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1424/2003), 105.

“فهذا وما كان على مثاله لا يكون على معنى خلق، فإذا قال الله جعل على معنى خلق، وقال جعل على غير معنى خلق، فبأي حجة قال الجهمي جعل على معنى خلق؟”

Ayrıca Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu ilâhî sıfatlardan kelâm sıfatı ile doğrudan ilişkili olduğu için buradaki tartışmanın ilâhî sıfatlar bağlamında ele alınması gerektiğini belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel ilgili eserinde açık ifadelerle konu bazında sadece mastar ve fiil bazında *ca‘l* ifadesini kullanmamaktadır. Bununla beraber ism-i mef‘ûl kalıbıyla “*mec‘ûl*” ifadesini de kullanmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, 42; Merve Kurt Palancı, *Vahiy ve Dil: İlahî Sözün Beşerî Düzlemde Yorumlanması ve Hermenötik Uzantıları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025), 201-203.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ‘ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*, 22.

⁵⁴ Ebû Muhammed el-Hasen b. ‘Alî el-Hâdî el-‘Askerî, *Tefsîru’l-İmâm el-‘Askerî* (Kahire: Medresetü’l-İmâm el-Mehdî 1409/1989), 3.

kavramın sıfatlar ilişkisi üzerinden kendini ma'dûmun şey'iyeti ve ahvâl teorisinde de gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu tartışmalar süreç içerisinde Zuhurf Süresinin 3. âyetinde Kur'an ile ca'l kavramlarının fiil-mef'ûl olarak kullanımının ne anlama geldiği hem dil hem de kelâm tartışması ekseninde gelişim göstermiştir. Bu açıdan kelâmcı kimlikleri baskın olan İbn Fûrek (ö. 406/1015), Zemahşerî (ö. 538/1149) ve Râzî'nin⁵⁵ tefsir çalışmalarında buna rastlandığı gibi daha sonraki eserlerde de aynı tartışmalar alımlanmıştır. Öyle ki mec'ûliyet tartışmalarına ayrılan müstakil risalelerde de kavramın anlam tahliline bu eserlerin kaynaklık ettiği görülmektedir.⁵⁶

Fıkıhta illiyet konusu üzerine akademik çalışmalar derinlemesine sürdürülmektedir. Ancak burada özellikle kelâmcılar tarafından kaleme alınan fıkıh usulü eserlerinde ve cedel metinlerinde illetlerin taksimine odaklanacağız. Bu taksimde, kelâmda yer alan sıfatlar tartışmasıyla bağlantılı olarak hükümlerin mec'ûl olup olmadığı meselesi gündeme gelmektedir. Kelâmcılar illetleri şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayırırlar. Aklî illetler kelâm ilminin alanına girerken, şer'î illetler fıkıh alanını ilgilendirir. Aralarındaki temel fark, şer'î illetin özü gereği illet olmaması, Şârî tarafından illet olarak belirlenip isimlendirilmesidir. Başka bir ifadeyle, burada sınırı ve ismi belirleyen Şârî'dir. Oysa kelâmcıların aklî illet dedikleri şey, ilâhî kudretin dışında kalan ve özü gereği illet olan durumlardır. Mesela yasaklama ile şarabın sarhoş ediciliği arasındaki illiyet, Şârî tarafından belirlenmiş olup herhangi bir ontik karşılığı bulunmamaktadır.⁵⁷

Aklî illetlerde ise durum, belirleme değil; zaten var olan bir ilişkinin tespiti ve isimlendirilmesine dayanır. Örneğin bir cevherin hareket etmesinin nedeni, onun taşıdığı hareket arazından kaynaklıdır. Dolayısıyla "cevher hareketlidir" hükmünün aklî bir illeti vardır ve bu durum hareket arazının taşıyıcılığı üzerinden açıklanır. Böylece iki illiyet arasındaki fark, birinin belirleme yoluyla ortaya çıkması, diğerinin ise kendiliğinden ve müdahalesiz gerçekleşmesidir. Bu nedenle aklî illetlerin ortaya çıkardığı hüküm olan "hareketli olma" durumu yaratmaya ve müdahaleye açık

⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fûrek (Min Evveli Sûreti'l-Mu'minin Ahiri Sûreti's-Secde)*, thk. 'Allâl Abdülkâdir Bendevîş (Mekke: Câmi'atu Umî'l-Kurâ, 1430/2009), 1/114; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 17/83; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1406/1986), 4/236.

⁵⁶ İbn Kemâl, "Risâle fî ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyeti'l-mâhiyye", 6/289-290; İsfahânî, *Câmi'u'l-tefsîr (Tefsîru Râğib)*, 1/302; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 357; Beyzâvî, *Envârü'l-tenzil*, 1/102.

⁵⁷ Ebû'l-Kâsım el-İskâfî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Ahmed Muhammed 'Arrûbî (Kuveyt: el-Asfâr, 1445/2024), 162-163.

olmadığı, ca‘l kavramı üzerinden erken dönemlerden itibaren literatürde yerini almıştır.

Konunun sıfat-mevsûf bağlamının dışında hüsün-kubuh tartışmaları ekseninde Mu‘tezilî fıkıh usûlü literatüründe de yerini aldığını görebilmekteyiz. Bunu hem Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'de⁵⁸ (ö. 436/1045) hem de İmâmiyye Şîâsî'na mensup Ebû Câfer et-Tûsî'nin (ö. 460/1068) ilgili eserinde⁵⁹ görmemiz mümkündür. Dolayısıyla mec'ûl olmayanların sınırı Mu‘tezile kelâmında zât-sıfatın ötesinde hüsün-kubuh konularını da kapsayacak derecede genişlik kazanmıştır.

Eş'arîlik çizgisinde fıkıh usulü eserlerini kaleme alanlar, şer'î ile aklî illetler arasında ayrıma giderek açık şekilde aklî illetlerin ortaya çıkardığı hükmün câ'il tarafından meydana getirilmediğini ifade ederler. Konu sadedinde Cüveynî'nin şu ifadeleri kayda değerdir:

“İletleri kabul eden akıl sahiplerinin ortak görüşüyle aklî illetlerde her koşulda geçerlilik (ittirâd-inikâs) şart koşulur. Aklî illet ma'lûlünü kendiliğinden ve zâtî gereği gerektirmektedir. Bu illet var olunca ma'lûlünü gerektirmesi câ'ile ve illet koyucuya (nâsıb) dayanmaz. Bu, kendisinin taşıyıcısının âlim ve kâdir olmasını gerektiren ilim ile kudret [illetleri] üzerinden örneklenebilir.”⁶⁰

Yukarıdaki pasajda Cüveynî, kelâm sisteminde illet-malûl, yani ahvâl teorisini kabul edenlere göre aklî illetlerin doğurduğu sonuçların yaratmaya konu olmadığını ifade der. Buradaki illet-malûl ilişkisi klasik felsefede yer alan yukarıdan aşağıya dikey yönlü illiyet değildir. Daha doğru bir ifadeyle burada geçerli olan nedensellik atomik katmanla sınırlıdır. Şöyle ki cisimleri oluşturan cevherlerden birinin A noktasından B noktasına hareket etmesi için zorunlu olarak hareket arazlarından birini taşıması gerekir. Bu durumda söz konusu cevhere dair “cevher hareketlidir” önermesini inşa edebiliriz. Bu önermede söz konusu cevher, hareket arazını taşıdığından dolayı hareketli olduğu sonucuna ulaşılır. Burada “hareketli olma”yı doğuran zorunlu illet hareket arazıdır. Dolayısıyla cevher ile cevherin taşıdığı hareket arazı birer tikel varlık olarak mevcut kategorisinde yer alır. Mevcut oldukları için de yaratmaya konudurlar. Ancak bu ikili arasındaki taşıma ilişkisinden doğan “hareketli olma” durumu ise bir sıfat

⁵⁸ Muhammed b. 'Alî et-Tayyib el-Basrî el-Mu‘tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘tezmed fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/291.

⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb (Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-'Arabî, ts.), 7/397.

⁶⁰ Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-'Amrî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 3/223.

”أَنَّ الْعِلْلَ الْعَقْلِيَّةَ يَشْتَرِطُ فِيهَا الْإِطْرَادُ وَالْإِنْعَكَاسُ بِاتِّفَاقِ الْقَائِلِينَ بِالْعِلْلِ. وَالْعِلَّةُ الْعَقْلِيَّةُ مُوجِبَةٌ لِمَعْلُولِهَا لِذَاتِهَا وَعَيْنِهَا، وَلَا يَتَوَقَّفُ كَوْنُهَا مُوجِبَةٌ لِمَعْلُولِهَا بَعْدَ تَحَقُّقِ وَجُودِهَا عَلَى جَعْلِ جَاعِلٍ وَنَصَبِ نَاصِبٍ. وَهِيَ نَحْوُ الْعِلْمِ الْمَوْجِبِ لِمَحَلِّ كَوْنِهِ عَالِمًا، وَالْقُدْرَةِ الْمَوْجِبَةِ لِمَا قَامَتْ بِهِ كَوْنُهُ قَادِرًا، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.“

ve hâl olarak var kabul edilmediği gibi yok da kabul edilmemiştir. Kelâm atomculuğunun tümel modeli olan hâller Eş'arîler bazında da yaratmaya konu değildir ve câ'ilin ca'line dayanmamaktadır.

En net ifade biçimiyle aklî illetlerin dayandığı düşünce biçimine göre söz konusu cevherin A noktasından B noktasına hareket etmesi hareket arazının illiyeti olmaksızın imkânsız sayılır. İmkânsız olduğu için de ilâhî kudrete dahil değildir. Başka bir ifadeyle hareketli olma durumu mec'ûl olamadığı için ilâhî kudret tarafından hareket arazı olmaksızın gerçekleştirilemez. Bu ifade biçimi bir nevi ilâhî kudrete sınır koyduğu için kimi fıkıh usulcileri tarafından sakıncalı bir dil olarak değerlendirilmiştir. Mesela Hanbelî fıkıhçı İbn Akîl (ö. 513/1119) bu düşünce yapısına bağlı kalmakla birlikte ifade şeklinin dinî çerçeveye uymadığını şu satırlarıyla dışa vurmaktadır:

"Fıkıhçıların 'hükümün illeti mec'ûldür. Aklî illet ise bir câ'ilin ca'liyle değil, kendi başına müessirdir' sözleri bir tür gaflet halini (*sehv*) yansıtır. Zira her iki illet de (şer'î ve aklî) hem mec'ûl hem mef'ûldür. Ç-ünkü bir mahalde hareketi var eden şey, aynı zamanda onu o hareketle hareketli kılan şeydir. Aynı şekilde bir mahalde hayatı var eden şey, onu o hayatla hayy kılandır. (...) Dolayısıyla bütün illetler mec'ûldür. Onların ma'lûlleri ise gerçek anlamda mef'ûl ve mec'ûldür. Allah Teâlâ'dan başka hiç kimse şeyleri var edemez ve yenileyemez."⁶¹

Bu pasajda İbn Akîl şer'î ve aklî illet ayrımını bozmamaktadır. Gelenekte yer alan ayrıma dayanarak aklî illetlerin zorunluluğunu aynı şekilde kabul edip sürdürmektedir. Sadece şu farkla ki gelenek içerisindeki ifade biçimini ve adeta Allah'a rağmen hükümlerin zorunlu olarak çıkma ifadesini sakıncalı bulmaktadır. Bu bağlamda ona göre madem Allah hareket arazını söz konusu cevherde yaratıp o cevheri hareketli kılıyor, o halde hükümün sahibi de yine Allah olarak dillendirilmelidir. Bir nevi "sebepe fâil gibidir" sözüne dönerek var olan illet-malûl ilişkisinden doğan "sert" ifadeyi yumuşatma girişiminde bulunur.

Son olarak câ'ilin ca'li ve mec'ûliyet tartışmalarının dilcilerin gündemine de taşındığını belirtmeliyiz. Kelâm ve fıkıh usûlünde karşılaşılan zenginlik düzeyine ulaşmasa bile, nahiv kitaplarında da illetler ve bu illetlerin sonuçlarının zorunluluğu meselesi işlenmiştir. Bu bağlamda iki muasır dilci olan Rümânî (ö. 384/994) ile İbn Cinnî (ö. 392/1002), illetler

⁶¹ 'Alî b. 'Akîl el-Bağdâdî İbn 'Akîl, *el-Vâzıh fî usûli'l-fıkh*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmuhsin et-Turkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle li't-Tib'î ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 1/353.

"وقول الفقهاء: إنَّ علَّةَ الحكم مجعولةٌ، والعلَّةُ العقليَّةُ موجبةٌ بنفسها لا بجعل جاعلٍ، كلامٌ فيه نوعٌ من السهو، فإنَّ العلَّتين مجعولةٌ مفعولةٌ، وذلك أنَّ الذي أوجد الحركة في المحلِّ هو الذي جعله متحركاً بها، والذي أوجد الحياة في المحلِّ هو الذي جعله حياً بها، (...) فالعللُ كلها مجعولةٌ، ومعلولاتها مفعولةٌ في الحقيقة ومجعولةٌ، ولا شيء أوجد شيئاً، ولا جدَّه سوى الله سبحانه."

konusunu ele alır. Rûmmânî, illetleri tasnif ederek aklî illetlere değinmekle birlikte mec‘ûliyet ifadelerine de yer verir.⁶² Daha dikkat çekici olan ise İbn Cinnî’nin *el-Hasâ’is* adlı eserinde, kelâm, nahiv ve fıkıh disiplinlerinde yer alan illetleri mukayese ederken, kendi geleneği olan nahiv ilminin illetlere bakışı ile kelâm ilminin yaklaşımını birbirine daha yakın görmesidir.⁶³

İslâm düşünce geleneğinde ilâhî kelâm sıfatıyla başlayıp tefsir, kelâm, fıkıh usulü ve nahiv içerisinde kullanılan illetler ve illetlerin gerektirdiği maluller câ‘ilin ca‘line dayanıp dayanmadığına dair tartışmaların kesintisiz şekilde gelişim gösterip yaygınlaştığı, en nihayetinde de kelâmcıların eliyle felsefeye kazandırıldığı yorumunda bulunmak hatalı bir çıkarım olmayacaktır.

Sonuç

Yaratma meselesiyle doğrudan bağlantılı olan mec‘ûliyet tartışmaları, mahiyet anlayışını atomcu teoriden sonra benimsemeye başlayan müteahhirîn Eş‘arî kelâmında en belirgin biçimde ortaya çıkmıştır. Literatür taramasında da görüldüğü üzere modern araştırmaların ortak kanaatine göre, Fahreddin er-Râzî, kelâm metinlerinde “mec‘ûliyet” kavramını ilk kez mahiyetlere uygulamış, bu tartışmanın kökenini ise İbn Sînâ’nın eserlerine dayandırmıştır. Ancak Râzî’nin bu tartışmayı doğrudan İbn Sînâ’dan aldığı yönündeki yorum tam anlamıyla isabetli değildir. Zira kavram, mahiyetler bağlamında olmasa da zât-sıfat ilişkisi çerçevesinde ilk defa Cüveynî’nin erken dönem eserlerinde görülmektedir.

Zât-sıfat teorilerinin gelişimini besleyen halku’l-Kur‘ân tartışmalarının işlendiği ilk dönem metinlerinde geçen bu kavram, Zuhurf Süresinin üçüncü âyetindeki “ce‘alnâ” fiili üzerinden tefsir geleneğinde zenginleştirilmiştir. Ayrıca fıkıh usulünde, illetler başlığı altında kel-âm alanına ait aklî illetler ile fıkıh alanına ait şer‘î illetler karşılaştırılırken, aklî olanların mec‘ûl olmadığı vurgulanmış ve mec‘ûliyet meselesi gündeme getirilmiştir. Hatta sonraki dönemlerde nahiv ilminin illetler etrafında şekillenmesiyle birlikte, bu ilme dair metinlerde de nadir de olsa bu tartışmaya temas edilmiştir. Bu ilimlerde temel soru, bazı şeylerin Tanrı’nın kudretine dayanmadan ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Râzî’ye kadar baskın olarak tefsir geleneğinde “ca‘l” kavramına yüklenen muhtemel anlamları bir kenara bırakırsak, “halk” doğrudan yaratma anlamına gelir. Metin analizlerinde yalnızca Cüveynî’de açıkça görülen “mec‘ûl” ifadesi, daha önceki metinlerde “bi ca‘lî-l-câ‘ilî” ve “bi fi‘lî-l-fâilî” kalıplarıyla karşımıza çıkar.

Atomcu kelâm geleneğinde Behşemîler, varlığı bir sıfat kabul ettikleri

⁶² Ebü’l-Hasen ‘Alî b. ‘İsâ Ebü’l-Hasen er-Rummânî, *Risâletü’l-Hudûd*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî (‘Ammân: Dâru’l-Fikr, 1404/1984), 84.

⁶³ Ebü’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâ’is*, thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr (Mısır: el-Heyetü’l-Mısıriyyetü’l-‘Âmmeti li’l-Kütüb, 1385/1965), 1/49.

için zâtları bu sıfattan bağımsız düşünebilme imkânına sahiptirler. Bu nedenle, varlıktan soyutlanmış zâtların ve onları niteleyen sıfatların doğrudan Fâil'in fiiline dayanmadığını ifade ederler. Onlara göre "yaratma" olgusu, sabit zâtlara varlık sıfatını yüklemekten ibarettir. Zâtlar varlık kazandıktan sonra kuvve halindeki bazı sıfatlar fiilî hâle gelir; ancak bu fiilî sıfatlar yaratmaya konu değildir. Hâller teorisini benimseyen Eş'arîler ise varlığı bir sıfat olarak görmedikleri için ma'dûm zâtlara sistemlerinde yer vermemişlerdir. Dolayısıyla onların anlayışı tam anlamıyla yoktan yaratmaya karşılık gelir. Yüklem olmaya elverişli kelimelerle ifade edilen sıfatlar ise varlık-yokluk kümesinde değerlendirilmediğinden Câ'il'in ca'line ve Fâil'in fiiline dayanmaz; böylece yaratma kapsamı dışında kalır.

Felsefedeki mahiyetler ile Behşemiyye kelâmındaki "şeyler" arasında bağ kurulabilse de aralarında temel farklılıklar bulunur. Mahiyetler ile nefis teorisi arasında önemli ilişkiler bulunurken, kelâm atomculuğunda nefis teorisi yer almaz. Bu nedenle Behşemî gelenekteki "şeyler" ne nefiste ne de zihinde bulunur. Teknik tabirle bunlar hâricî sâbitler şeklinde kabul edilirler. İkinci fark, şeylerin önermelerdeki ifade biçimi ve konumudur. Mahiyetler ise bu noktada değişkenlik gösterebilir. Kesin bir yargıda bulunamasak da son ve en önemli fark, Behşemî ve Eş'arî metinler incelendiğinde, bu teorinin kapsamının cisimlerden ziyade cisimleri oluşturan cevherler ve arazlar olduğudur. Dolayısıyla bu teori, kapsam bakımından mahiyet anlayışından ayrılmaktadır.

Sonuç olarak "mec'ûl" kavramı yaratma ile ilişkili olarak ilk dönem metinleriyle beraber ortaya çıkmış, süreç içerisinde kavramın anlamsal çerçevesi zât-sıfat teorisini beslemiştir. Atomcu kelâm geleneğinde satır aralarında ve alternatif "bi fi'li'l-fâili" kalıbıyla zengin şekilde ele alınmıştır. Kelâmcılar kelâm atomculuğunun sağladığı bu tartışmayı mahiyet anlayışına geçiş sağlarken Râzî eliyle İbn Sînâ felsefesine kazandırmıştır.

Kaynakça

- Adamson, Peter - Benevich, Fedor. *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12-13th Centuries: Metaphysics and Theology*. BRILL, 2024. <https://doi.org/10.1163/9789004503991>
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- ‘Alevî, Yahyâ b. Hamza. *Kitâbu'l-Temhîd fî şerhi Me‘âlimi'l-‘adl ve'l-tevhîd*. thk. Hişşâm Hanefî Seyyid. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 1429/2008.
- Alper, Ömer Mahir. “Mahiyetin Mec‘ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 197-226. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Altaş, Eşref. “Fahreddîn er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-166. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- ‘Askerî, Ebû Muhammed el-Hasen b ‘Alî el-Hâdî. *Tefsîru'l-İmâm el-‘Askerî*. thk. Medresetü'l-İmâm el-Mehdî. Kâhire: y.y., 1406/1989.
- Apaydın, Yasin. “Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevîk Efendi’nin Mâhiyetin Mec‘ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”. *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 1-30.
- Aydın, Nedim. “Mahiyetlerin Mec‘ûliyeti: Tartışmanın Bağlamı ve Sadruşşerîa’nın Yaklaşımı”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/2 (30 Aralık 2025), 704-730. <https://doi.org/10.14395/hid.1749012>
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhum*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 5. Basım, 1402/1982.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Hidâyetü'l-müstersîdîn*. thk. Ömer Abdülganî Hamdân - Tağrîd Muhammed Hamdân. 4 Cilt. Ürdün: Mektebetü Misk, 1443/2022.
- Benevich, Fedor. “The Classical Ash‘ari Theory of Ahwâl: Juwaynî and His Opponents”. *Journal of Islamic Studies* 27/2 (Mayıs 2016), 136-175. <https://doi.org/10.1093/jis/etw013>
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü'l-tenzîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1418/1997.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve'l-tebyîn*. thk. Alî Ebû Mülhîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Ciru, Rıdvan. *Cürcânî’de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Cüveynî, Ebû'l-Me‘âli Abdülmelik b. Abdullâh. *Kitâbu'l-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullâh Cevlem en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-‘Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me‘âli Rüküddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1389/1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1401/1981.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Çetin, Serkan. *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2025.

Demirkol, Murat. "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'ûliyeti". *Eskiye* 43 (20 Mart 2021), 183-211.

Ebü'l-Hasen er-Rummânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ. *Risâletü'l-Hudûd*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. Amman: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.

Ebü'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. 'Alî et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

Frank, Richard M. "Abû Hâşim's Theory of the 'States': Its Structure and Function". *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî, Texts and Studies on the Development and History of Kalâm II*. ed. Dimitri Gutas. 85-100. Surrey: Ashgate Variorum, 2011.

Frank, Richard M. "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and His Followers". *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî, Texts and Studies on the Development and History of Kalâm II*. 185-209. Surrey: Ashgate Variorum, 2011.

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.

Halîl b. Ahmed, Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabrî b. Salame Şâhîn. Riyad: Dâru's-Sebât li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003.

Herrâsî, Kiyâ. *Usûlü'd-dîn*. b.y.: Darü'l-Kütübî'l- Mısıriyye 290, Kelâm kısmı.

İbn Kemâl, Şemseddîn Ahmed. "Risâle fî ma'ne'l-ca'l ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye". *Mecmû'u Resâili'l-'Âllâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. 6/289-346. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 1429/2018.

Ibrahim, Bilal. "Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mâhiyya, from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Şadrâ". *Philosophical Theology in Islam*. ed. Ayman Shihadeh - Jan Thiele. 156-194. BRILL, 2020.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, 1966/1385.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tefsîru İbn Fûrek (min evveli sûreti'l-Mu'minîn ilâ âhiri sûrati's-Secde)*. thk. 'Allâl Abdülkâdir Bendevîş. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atu Umî'l-Kurâ, 1430/2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-'arâz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: Institut Français D'archéologie Orientale, 1430/2009.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitabu's-Şîfa Metafizik = İlahiyat*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

İbn 'Akîl, 'Alî b. 'Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tib'i ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999.

İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Câmi'u'l-tefsîr (Tefsîru Râgıb)*. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. 5 Cilt. Mısır: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992.

İskâfî, Ebü'l-Kâsım. *el-Kâfiye fî'l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed 'Arrûbî. Kuveyt: el-Asfâr, 1446/2024.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. M. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1385/1965.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*. çev. İlyas Çelebi. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kahraman, Hüseyin. "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 443-459. <https://doi.org/10.18317/kader.43845>

Kaş, Murat. "18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafidü'n-Nisârî'nin Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (29 Eylül 2022), 645-668. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1068349>

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. "el-Felsefetü'l-ülâ". *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. M. 'Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1369/1950.

Koca, Muhammed Ali. "Taşköprizâde'nin el-Me'alim'inde Mâhiyetlerin Mec'ûliyyeti Tartışmaları". *Osmanlı Tarihi*. 6/2351-2367. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Koca, Muhammed Ali. "Ma'dûmun Şey'iyyeti Teorisi". *Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. ed. Ömer Türker. 2/613-631. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Kureşî, Yahyâ b. Hüseyin es-Sa'dî. *Minhâcü'l-müttakîn fî ma'rifeti rabbi'l-'âlemîn*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyim el-Müeyyedî. Sana: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 1425/2014.

Kurt Palancı, Merve. *Vahiy ve Dil: İlahî Sözü'n Beşerî Düzlemde Yorumlanmasının Hermenötik Uzanlıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2025.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. thk. Cl. Huart. 6 Cilt. Paris: Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, 1317/1899.

Mukterah, Ebû'l-İzz. *Şerhu'l İrşâd*. thk. Nezihe Ma'ric. 2 Cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.

Müfid, Şeyh. *Evâ'ilü'l-makâlât*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Beyrut: Dârü'l- Mufid li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1413/1993.

Nâtık bi'l-Hakk, Yahyâ İbnü'l-Huseyn. *Kitâbu Ziyâdâtu Şerhi'l-Usûl*. thk. Camilla Adang vd. Leiden ; Boston: Brill, 2010.

Necrânî, Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî. *el-Kâmil fî'l-istiksâ' fî mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*. thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.

Nisâbü'rî, Ebû Reşid. *Fi't-tevhid*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1389/1969.

Öz, Abdülvahit. "İbn Sinâ'dan Kemalpaşazâde'ye Mahiyetin Kılınmışlığı (Mec'ûliyye)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 25/1 (30 Haziran 2025), 1-20. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1632318>

Özdemir, Zeynep Büşra. *Bâkılânî'nin Kelam Sistemi'nde Mâna Sıfatları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 1440/2019.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. 2 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 2. Basım, 1411/1991.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihi'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1433/2012.

Sarıca, Abdulkerim İskender. *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Şeyhhasan, Münzir. "Nazariyyetu isti'dâdâtî'l-mâhiyye 'inde İbn 'Arabî ve 'alâkatuhâ bi-nafyî'l-cebr 'anî'l-'ibâd". *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2022), 147-182.

Tancî, Ebü'l-Hasan el-Yufunî. *el-Mebâhissü'l-'akliyye fî şerhi ma'anî'l-'Akîdeti'l-Burhâniyye*. thk. Cemâlu'l-Allâl el-Bahtî. 3 Cilt. Fas: Dâru İbn Hazm, 1438/2017.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *el-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-Arabî, ts.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'ikigavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1406/1986.

