

**T. C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**XI. YÜZYIL BASRA MU‘TEZİLESİ’NDE MA‘DÛMUN ŞEYİYYETİ VE**  
**EZELÎLİK PROBLEMİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Hakan BALTA**

**Ankara, 2022**

**T. C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**XI. YÜZYIL BASRA MU‘TEZİLESİ’NDE MA‘DÛMUN ŞEYİYYETİ VE**  
**EZELÎLİK PROBLEMİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Hakan BALTA**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Mahmut AY**

**Ankara, 2022**

**T.C**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**XI. YÜZYIL BASRA MU‘TEZİLESİ’NDE MA‘DÛMUN ŞEYİYYETİ VE**  
**EZELÎLİK PROBLEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut AY**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı:**

**İmzası:**

1- Prof. Dr. Mahmut AY

.....

2- Prof. Dr. İbrahim ASLAN

.....

3- Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ

.....

**Tez Savunma Tarihi: 18 Ocak 2022**

**T.C**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında hazırladığım “**XI. YÜZYIL BASRA MU‘TEZİLESİ’NDE MA‘DÛMUN ŞEYİYYETİ VE EZELÎLİK PROBLEMİ (ANKARA-2022)**” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma süresinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Hakan BALTA

İmza:

## ÖZET

### XI. YÜZYIL BASRA MU‘TEZİLESİ’NDE MA‘DÛMUN ŞEYİYYETİ VE EZELİLİK PROBLEMİ

BALTA, Hakan

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Kelam)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara, 2022, 109 sayfa

Kelam ve felsefe tarihinde; varlığın yanı sıra yokluk (adem) da tartışma konusu edilmiştir. Basra Mu‘tezilesi Ekolü’nün; ma‘dûmun (var olmayanların) da nesne ve şey olduğuna yönelik iddiası; Eş‘arîlerin şiddetli itirazlarıyla karşı karşıya kalmıştır. Eş‘arîlere göre bu iddia; âlemin ezeliliği düşüncesini de içinde barındırmaktadır. Oysaki kelam düşüncesinde Tanrı’dan başka ezelî varlık kabul etmek mümkün değildir.

Bu tez; Eş‘arîlerin âlemin ezeliliği yönündeki itirazını hem Mu‘tezilî hem de Eş‘arî kaynaklardan yararlanarak ele almıştır. Çalışma boyunca; ma‘dûmun şeyliği düşüncesinin âlemin ezeliliği anlamına gelip gelmediği tartışılmıştır. Bu tartışmada, XI. yüzyılda yaşamış Mu‘tezilî ve Eş‘arî düşünürlerin eserleri ana odak noktası seçilmiştir. Yokluk ve ezelilik ilişkisi; bu konuyla irtibatlı olan “varlığın doğası”, “yoktan yaratma”, “ilahî bilgi” ve “ilahî zât” konularıyla koordineli bir şekilde tartışılmıştır. Bu minval üzere tezimiz; yokluk konusunu önce ontolojik, sonra da teolojik bağlamda incelemiştir. Bu analizler neticesinde; yokluk düşüncesinin Mu‘tezile’nin Tanrı ve âlem tasavvuruyla bütünlük ve uyumluluk arz ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Var olmayanların da bir tür gerçekliğe sahip olması; Mu‘tezilî kelam sisteminde âlemin ezeliliği gibi bir sonuca götürmemektedir. Ma‘dûmun şeyiyyeti; onların ezelî varlık olduğunu değil, Tanrı’nın ilim ve kudretinin nesnesi olarak ezelden beri var olma imkânını taşıdığını ifade eder.

**Anahtar Sözcükler:** Ma‘dûm, Mevcûd, Ezelilik, Şey, İlahî İlim

## ABSTRACT

### THINGNESS OF THE MA'DUM AND THE PROBLEM OF ETERNITY IN THE 11th CENTURY BASRIAN MU'TAZILA

BALTA, Hakan

Master's Thesis, Department of Basic Islamic Studies (Kalam)

Supervisor: Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara, 2022, 109 pages

In the history of kalâm and philosophy, non-existence (adam) is a subject of discussion as well as existence. The claim of Basrian School of that the ma'dum (non-existent) is also an object and a thing has faced strong objections from the Ash'arites. According to the Ash'arites, this claim also contains the idea of the eternity of the universe. However, in the concept of kalam, it is not possible to accept an eternal existence other than God.

This thesis discussed the objection of the Ash'arites to the eternity of the universe by making use of both Mu'tezilite and Ash'arite sources. Throughout the study, it has been discussed whether the idea of thingness of the ma'dum implies the eternity of the universe. In this debate, the works of Mu'tazilite and Ash'arite thinkers who lived in the 11th century were chosen as the main focus. The association between non-existence and eternity has been discussed together with the relevant topics such as "nature of being", "creation out of nothing", "divine knowledge" and "divine essence" related to this subject. Thus, our thesis examined the subject of absence first in an ontological and then theological context. As a result of these analyzes; It has been concluded that the idea of absence presents integrity and compatibility with Mu'tazila's conception of God and the universe. The fact that non-existence ones also have some kind of reality does not lead to a conclusion like the eternity of the universe in the Mu'tazilite kalam system. The fact that ma'dûms are shay (things), does not mean they are eternal entities. It means that ma'dûm has the opportunity of existing from eternity as the object of God's knowledge and power.

**Keywords:** Ma'dûm (non-existent), Mawcud (Existent), Eternity, Shay (Thing), Divine Knowledge

## ÖNSÖZ

Varlık ve yokluk, Parmenides'ten günümüze kadar düşünce tarihinin tartışma konularından olagelmıştır. İslam düşüncesinde ise ilk olarak Mu'tezilî düşünürler yokluğu müstakil olarak incelemiştir. Mu'tezile bu konuyu; Yunan felsefesindeki tartışmaların birebir kopyalanması yoluyla değil, kelamın kendi iç dinamiklerinden dolayı gündemine almıştır. Ma'dûmun şeyiyyeti; Tanrı'nın bilgisini, âlemin yoktan yaratılışını ve Tanrı'nın sıfatlarının mütaallaklarını teorik düzeyde temellendirebilmek amacıyla ihdas edilmiştir.

Eş'arîler ise ma'dûmun şeyiyyeti görüşüne net bir şekilde karşı çıkmıştır. Çünkü onlara göre var olmayanların da nesne ve şey olduğunu kabul etmek, âlemin ezeliliğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Kelam düşüncesinde ise Allah'tan başka ezelî varlık kabul etmek; Allah'a ortak koşmak anlamına gelir.

Bu tez; ma'dûm teorisini Eş'arîlerin itirazları bağlamında tartışacaktır. Tezin başından sonuna kadar, "Ma'dûmun şeyiyyeti, âlemin ezeliliği anlamına gelir mi?" sorusuna cevap aranacaktır. Tezin ilk bölümünde ma'dûmun ontolojik boyutu tartışılacaktır. Bu bölümde zât-sıfat ilişkisi, cevher-a'râz ilişkisi ve bilinenlerin sınıflandırılması; ma'dûm teorisyle ilişkili bir biçimde anlatılacak ve ezelilik sorusuna yanıt aranacaktır.

İkinci bölümde ise ma'dûm teorisinin teolojik arka planına odaklanılacaktır. Bu bağlamda felsefî, tasavvufî ve kelamî yaratma modelleri arasında Mu'tezile'nin konumu gösterilecektir. Ardından ma'dûmun ilahî bilgiye konu olma biçimi ele alınacak ve Mu'tezile'nin Tanrı tasavvuruna göre ma'dûmun şeyiyyetinin âlemin ezeliliği anlamına gelip gelmediği tartışılacaktır.

Bu tezi çalışırken gerek konu seçiminde gerekse konuyu sistematik bir şekilde araştırmamda bana yol gösteren; ders içinde ve ders dışında bana ilham kaynağı olan

danışman hocam Prof. Dr. Mahmut AY'a teşekkür etmeyi borç bilirim. Hem ders döneminde hem de tez döneminde her ihtiyaç duyduğumda bana yardım eden değerli hocalarım Dr. Tuğba GÜNAL ve Dr. Tuğba ÖZTÜRK'e müteşekkirim. Tezimi inceleyip katkılar sunan değerli jüri üyesi hocalarım; Prof. Dr. İbrahim ASLAN, Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ, Doç. Dr. Rabiye ÇETİN ve Doç. Dr. Yaşar ÜNAL'a teşekkür ediyorum. Eğitim hayatım boyunca benden maddi ve manevi desteğini esirgemeyen kıymetli aileme; tez çalışmam boyunca beni teşvik eden ve yol arkadaşlığı yapan sevgili eşim Hilal'e şükranlarımı sunarım.

Hakan BALTA

Ankara, 2022

## İÇİNDEKİLER

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| ÖZET .....                                               | I   |
| ABSTRACT .....                                           | II  |
| ÖNSÖZ .....                                              | III |
| İÇİNDEKİLER .....                                        | V   |
| KISALTMALAR .....                                        | VII |
| GİRİŞ .....                                              | 1   |
| I. Konu ve Problem: .....                                | 1   |
| II. Kapsam ve Sınırlılıklar .....                        | 2   |
| III. Amaç ve Yöntem .....                                | 4   |
| IV. Kavramsal Çerçeve .....                              | 5   |
| BİRİNCİ BÖLÜM: .....                                     | 12  |
| ONTOLOJİK AÇIDAN MA'DÛM .....                            | 12  |
| 1.1. Zât-Sıfat İlişkisi ve Ma'dûm Teorisi .....          | 12  |
| 1.1.1. Zât ve Sıfatları .....                            | 14  |
| 1.1.1.1. Zâtî Sıfat .....                                | 16  |
| 1.1.1.2. Gerekli Sıfat .....                             | 18  |
| 1.1.1.3. Varlık Sıfatı .....                             | 20  |
| 1.1.2. Varlık-Mahiyet İlişkisi ve Ma'dûm Teorisi .....   | 22  |
| 1.2. Cevher-A'râz İlişkisi ve Ma'dûm Teorisi .....       | 33  |
| 1.2.1. Cevherin Sıfatları .....                          | 38  |
| 1.2.1.1. Cevherlik Sıfatı .....                          | 38  |
| 1.2.1.2. Varlık Sıfatı .....                             | 39  |
| 1.2.1.3. Tehayyüz Sıfatı .....                           | 40  |
| 1.2.1.4. Kevniyyet .....                                 | 42  |
| 1.2.2. Ma'dûm Cevherler ve Âlemin Kıdemi .....           | 43  |
| 1.3. Bilinenlerin Sınıflandırılması .....                | 45  |
| 1.3.1. Eş'arîlerde Bilinenlerin Sınıflandırılması .....  | 46  |
| 1.3.2. Mu'tezile'de Bilinenlerin Sınıflandırılması ..... | 48  |

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| 1.3.3. Ma‘lûm – Şey İlişkisi ve Ezelîlik.....                | 51 |
| İKİNCİ BÖLÜM: .....                                          | 58 |
| TEOLOJİK AÇIDAN MA‘DÛM .....                                 | 58 |
| 2.1. İslam Düşüncesinde Yaratma Modelleri ve Yokluk.....     | 58 |
| 2.1.1. Felsefî Model: Sudûr .....                            | 59 |
| 2.1.2. Tasavvufî Modeli: Vahdet-i Vücûd .....                | 63 |
| 2.1.3. Kelami Model: “Yok”tan Yaratma .....                  | 64 |
| 2.2. Allah’ın Var Olmayanlara Yönelik Bilgisi .....          | 70 |
| 2.2.1. Ezelî İlim – Ma‘dûm İlişkisi .....                    | 70 |
| 2.2.2. İlmin Ma‘dûma Taalluku ve Ma‘lûmların Ayrışması ..... | 74 |
| 2.2.3. Ayrışmanın Mahalli ve İlahî Zât .....                 | 79 |
| SONUÇ.....                                                   | 89 |
| KAYNAKÇA.....                                                | 94 |

## KISALTMALAR

|       |                                                    |
|-------|----------------------------------------------------|
| age.  | : adı geçen eser                                   |
| AÜİFY | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları |
| bkz.  | : bakınız                                          |
| bs.   | : baskı                                            |
| c.    | : cilt                                             |
| ev.  | : Çeviren                                          |
| ed.   | : editör                                           |
| h.    | : hicrî                                            |
| KADER | : Kelam Araştırmaları Dergisi                      |
| m.    | : miladi                                           |
| nşr:  | : neşreden                                         |
| s.    | : sayfa                                            |
| sy.   | : sayı                                             |
| TDV   | : Türkiye Diyanet Vakfı                            |
| thk.  | : tahkik eden                                      |

# GİRİŞ

## I. Konu ve Problem:

Mu‘tezile’nin öne sürdüğü “Ma‘dûm şey ve sâbittir” yönündeki iddia bu tezin konusunu oluşturmaktadır. Basra Mu‘tezilesi, Eş‘arî ve Mâturîdîlerin aksine; hem var olanların hem de var olmayanların ontolojik açıdan bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Onlara göre “şey” ve “sâbit” kavramları; var olup olmamasından bağımsız bir şekilde bilginin nesnesi olan her şeyi kapsamaktadır. Eş‘arî ve Mâturîdîlere göre ise şey ve sâbit kavramları varlık ile eş değerdir.

Henüz varlığa gelmemiş olanların ontolojik bir gerçekliğe sahip olup olmaması tartışması, kelimada yoktan yaratma problemini açıklığa kavuşturur. Yoktan yaratmanın nasıl gerçekleştiğini anlamak için; yokluğun ontolojik statüsünü belirginleştirmek gerekir. Ekel fark etmeksizin tüm kelamcıların temel motivasyonu Tanrı’nın varlığını, birliğini ve yaratıcılığını ispat etmektir. Yokluk konusu ise Tanrı’nın yaratma fiilini açıklayan ve Tevhid konusuyla sıkı sıkıya irtibatlı olan bir konudur. Bu nedenle ma‘dûmun şeyiyyeti tartışması kelamın en incelikli tartışmalarından biri olarak anahtar bir öneme sahiptir.

Mu‘tezile’nin ma‘dûm teorisi, muhalifleri tarafından pek çok eleştiri ve itirazla karşılaşmıştır. Bu teori; dilsel, mantıksal ve ontolojik açıdan eleştirilmiştir. Bu tezin tartışacağı problem; Eş‘arî kelamcılarının ma‘dûmun şeyiyyeti iddiasına yönelttikleri *teaddüd-i kudemâ* eleştirisidir. Mu‘tezile’nin, varlığı önceleyen yokluğun da bir gerçekliğe sahip olduğunu savunması; bunun âlemin ezelîliği anlamına geleceği yönünde itirazlarla karşı karşıya kalmıştır. Oysaki Mu‘tezile’nin; ma‘dûmların kadîm varlıklar olduğu yönünde bir söylemi bulunmamaktadır. Söz konusu *teaddüd-i kudemâ*

eleştirisi; Eş‘arîlerin Mu‘tezile’yi dışarıdan bir gözle değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

Allah’tan başka kadîm varlık olmadığını kesin bir şekilde kabul eden, Tevhid’i kelam sisteminin merkezine koyan, hudûs delilini ilk olarak kullanan, teaddüd-i kudemâ endişesiyle Tanrı’nın sıfatlarının ontolojik varlıklarını nefyeden, yine aynı endişe ile Kelam’ın kadîm değil mahlûk olduğunu savunan bir ekolün bu itiraz ile karşı karşıya kalması oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışmada ma‘dûmun şeyiyyeti ile teaddüd-i kudemâ arasındaki ilişki, Mu‘tezile’nin temel birincil kaynaklarına başvurularak tartışılacaktır. Mu‘tezile’nin ma‘dûm teorisinin âlemin kıdemi anlamına gelip gelmediği sorusu bu tezin temel problemidir. Ana iddiamız; Eş‘arî kelamcılarının teaddüd-i kudemâ iddiasının tutarlı olmadığı; Mu‘tezile dünya görüşünde Allah’tan başka hiçbir kadîm varlığın kabul edilmediği yönündedir. Bu teze göre Mu‘tezile; ma‘dûmun şey ve sâbit olduğunu söylerken âlemin ezelîliğini kastetmemektedir. Mu‘tezile; tutarlı ve sistematik bir yoktan yaratma modeli ortaya koyabilmek ve Allah’ın var olmayanlara yönelik bilgisini ispat etmek amacıyla ma‘dûm teorisini kurgulamıştır.

## **II. Kapsam ve Sınırlılıklar**

*Konu Sınırlandırması:* Kelam ve felsefe tarihinde yokluk hakkında ontolojik, epistemolojik, teolojik, mantıksal, matematiksel, psikolojik ve gramatik tartışmalar yapılmıştır. Ancak bu tez yalnızca Allah’ın âlemle ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen tartışmaları ele alacak, diğer tartışmalara girmeyecektir. Çünkü kelamda yapılan yokluk tartışmalarının odak noktasında âlemin ezelîliği, Allah’ın bilgisi ve ‘yok’tan yaratması gibi konular bulunur. Ayrıca bu çalışma; “Ma‘dûm şey midir, değil midir?” minvalinde bir tartışmaya dâhil olmayacaktır. Dolayısıyla ma‘dûm hususunda hangi mezhebin tutarlı olduğu gibi bir tartışma bu tezin meselesi değildir. Çalışmamızın ana eksenini; ma‘dûmun şeyiyyetinin âlemin ezelîliği anlamına gelip gelmediğidir.

*Ekol, Şahıs ve Tarih Sınırlandırması:* Çalışmamız Mu‘tezile’nin Basra ekolü ile sınırlandırılmıştır. Çünkü ma‘dûmun şeyiyyeti iddiası Basra Mu‘tezile’si ile özdeşleşmiştir. Bağdatlılar bu konuda Basra ile farklı görüşe sahiptir. Ayrıca bu tezin yoğunlaştığı dönem 11. yüzyıla sınırlandırılmıştır. Çünkü bu yüzyılda yaşamış önde gelen Behşemî kelamcılar olan Kâdî Abdulcebbâr, İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî ontolojik ve teolojik konularda birbiriyle tutarlı fikirler öne sürmüştür. Bu üç kelamcının ma‘dûm konusundaki görüşleri de bir ekol bütüncüllüğü arz etmektedir. Ayrıca söz konusu düşünürlerin eserleri günümüze ulaşmıştır. Bu yüzyılda yaşamış Basralı Mu‘tezilîlerin Hüseyinî kolunu değil de özellikle Behşemî kolunu tercih etmemizin nedeni; Hüseyinîlerin ma‘dûm konusunda mezhebin genelinden aykırı düşünmesidir. Ebû’l-Hüseyin el-Basrî (ö. 1044) ve onu takip eden Hüseyinîler; ma‘dûmun şey olmadığı iddia etmiş ve bu konuda Behşemî ekol ile ciddi münakaşalara girmişlerdir.

Dönem, şahıs ve ekol konusunda bu şekilde sınırlandırma yaparak; ma‘dûm problemini Mu‘tezile’nin kendi temel kaynakları çerçevesinde birinci ağızdan tartışma imkânı bulacağız. Mu‘tezile’nin ma‘dûm teorisine yöneltilmiş teaddüd-i kudemâ eleştirisini ise –öncelikli olarak- yine aynı yüzyılda yaşamış Eş‘arî kelamcıları olan Bâkılânî, Cüveynî ve İbn Fûrek’in kendi eserlerine dayanarak ele alacağız. Bu tercihin sebebi; söz konusu Eş‘arî kelamcılar ile yukarıda bahsedilen Mu‘tezilî kelamcılar arasında coğrafi, tarihî, terminolojik ve problematik yakınlık bulunmasıdır. Mu‘tezile’nin ve Eş‘arîlerin görüşlerini ortaya koyarken elbette farklı yüzyıllarda yaşamış filozof ve kelamcılardan da yararlanacağız. Ancak odak noktamız -hem Eş‘ariye hem Mu‘tezile için- on birinci yüzyıldır.

*Tezin Sınırlılıkları:* Bu çalışma; ma‘dûm teorisinin zât ve sıfat sistemi ile yakından ilişkili olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla da hem Allah’ın sıfatları hem de Allah

dışındaki şeylerin zâtları ve sıfatları bu tezde önemli bir alan kaplamaktadır. Ancak Basralı Mu'tezililerin zât-sıfat anlayışında önemli yer tutan ahvâl teorisi bu çalışmada kendine yer bulamamıştır. Oysaki ma'dûm teorisinin ahvâl teorisi ile olan ilişkisi, incelemeye değer bir konudur. Bu konunun tartışılmamış olması bu tez için bir eksikliktir. Bu tartışmanın eksik bırakılmasının sebebi ise ahvâl teorisine dair bize ulaşan verilerin muğlâklığıdır. Ahvâl teorisinin tam olarak neleri içerdiği yeterince net değildir. Ayrıca hangi düşünürlerin ahvâl teorisini kabul edip hangilerinin reddettiği hususunda da birbiriyle çelişen görüşler bulunmaktadır. Josef Van Ess, Ebû Hâşim'in hiçbir takipçisinin bu teoriyi kabul etmediğini söylerken Richard Frank; Ebû Reşîd ve Kâdî Abdulcebbâr'ın ahvâl görüşünü kabul ettiğini iddia eder. Mc Dermott ise Kâdî Abdulcebbâr'ın ahvâl görüşünü reddettiğini ifade eder.<sup>1</sup> Bu belirsizlikten ötürü; ahvâl teorisinin yeterince aydınlatılabilmesi için geniş bir çalışma yapılması gerekmektedir. Böyle geniş bir çalışma da bu tezin sınırlarını aşacağı için ahvâl teorisi konusuna hiç değinilmemiştir. Ma'dûmun ahvâl teorisi ile olan irtibatı; tartışmaya değer bir konu olarak çalışılmayı beklemektedir.

### III. Amaç ve Yöntem

Günümüze dek; ma'dûm tartışmasını ele alan birçok makale ve tez yazılmıştır. Ancak konunun ezeliîlik ve teaddüd-i kudemâ ile ilişkisini merkeze alan ve bu problem çerçevesinde şekillenen bir çalışma henüz yapılmamıştır. Oysaki ma'dûm tartışmalarındaki en kritik noktalardan birisi âlemin ezeliliği konusudur. Eş'arî kelimcileri; Mu'tezile'ye teaddüd-i kudemâ konusunda oldukça ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Daha önceki çalışmalar teaddüd-i kudemâ konusuna değinse bile bu

---

<sup>1</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 2. baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), s. 248.

konuyu odak noktası yapmamıştır. Dolayısıyla bu tez, öncekilerden farklı olarak ezelflik problemini temel tartışma konusu olarak belirlemiştir. Ve tezin her başlığı, ma'dûm teorisinin âlemin kıdemi anlamına gelip gelmeyeceğini tartışacaktır. Tezin başından sonuna kadar bu problemten uzaklaşmayacaktır. Tezin omurgasını oluşturan her bölüm, aynı zamanda tezin temel iddiasını destekleyen birer argüman olacaktır.

Ayrıca çalışmamızda Ma'dûm teorisi, Mu'tezile'nin bu konuyla irtibatlı başka konulardaki görüşleriyle paralel bir şekilde tartışılacaktır. Çünkü ma'dûm teorisi Mu'tezile'nin kozmoloji anlayışından, yoktan yaratma iddiasından ve Tanrı'nın kudret ve ilim sıfatlarından bağımsız bir şekilde anlaşılamaz. Çalışma bu doğrultuda iki ana bölüme ayrılacak; birinci bölüm ma'dûm iddiasının ontolojik yönüne; ikinci bölüm ise Mu'tezile'yi ma'dûm teorisini savunmaya iten teolojik arka plana odaklanacaktır. Birinci bölüm Mu'tezilî âlem anlayışında ma'dûmların konumunu, İkinci Bölüm ise Mu'tezilî teolojide Tanrı'nın kudretinin, ilminin ve yaratmasının ma'dûmlarla irtibatını konu edinecektir.

#### IV. Kavramsal Çerçeve

Bu tezdeki tartışmalara daha kolay dâhil olabilmek için belli başlı kavramlara vâkıf olmak gerekmektedir. Ma'dûm konusu; varlık, yokluk, sâbit, menfî ve şey kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu başlıkta bu kavramlara değinilecektir.

**Mevcûd:** Vücûd sözcüğü var olmak ve bulmak anlamlarına gelen v-c-d kökünden türemiştir.<sup>2</sup> Vücûd (varlık) var olan her şeyi içine alan en külli kavramdır.<sup>3</sup> Mevcûd ise

---

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 3 (Kum/İran: Edebi'l-Havze, 1405), s. 445; Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası Kelam - II*, 1. bs (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), s. 11.

vücûd ve vicdandan türemiş bir isimdir.<sup>4</sup> Vücûd var olmayı, mevcûd ise var olanları ifade eder. Vücûd ile mevcûd arasındaki fark; doğru ve doğruluk arasındaki farka benzer. Doğru olan pek çok şey bulunurken doğruluk bu doğru şeylerin ortak vasfıdır. Aynı şekilde var olan pek çok şey bulunurken varlık bunların ortak özelliğidir.<sup>5</sup>

Bu tanımların yanı sıra mevcûdu tanımlama çabalarını gereksiz gören Kâdî Abdulcebbâr'a göre mevcûd en açık sözdür. Varlık hakkında yapılacak tanımlardan hiçbirisi varlığın kendisinden daha açık değildir. "Mevcûd nedir?" diye sorulduğunda herhangi bir nesneyi göstermek yeterli bir cevap olacaktır. Açık olan bir şeyi daha kapalı ifadelerle tanımlamaya gerek yoktur.<sup>6</sup>

Mu'tezile kelamında var olmak; nesne olmanın koşulu değildir. Var olmayan şeyler de bilginin, kudretin ve iradenin nesnesi olabilir. Öyle olmasa idi insanların henüz var olmayan şeyleri istemesi, kerh etmesi yahut bilmesi mümkün olmazdı. Mu'tezile bu durumu teorik düzeyde açıklayabilmek için; mevcûdun zıddı olan ma'dûma da bir tür gerçeklik atfetmiştir.

---

<sup>3</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975), s. 177.

<sup>4</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, *İslam Felsefesi Klasikleri 16* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s. 49.

<sup>5</sup> Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 177.

<sup>6</sup> Ebû'l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı) (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi, 1. baskı, c. 1. Cilt, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları 14 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 284.

**Ma'dûm:** Ma'dûm; yokluk ve gözden kaybolma anlamına gelen “adem” kelimesinden türemiştir.<sup>7</sup> Adem kavramı felsefî kaynaklıdır. Varlıktan önceki hâl, varlığın zıddı, hiçlik ve yokluk gibi manalara gelir.<sup>8</sup> Adem var olmama hâlini ifade ederken, ademin ism-i mef'ûlû olan ma'dûm “var olmayan”ı ifade eder.

Kelamcılar ma'dûmu çeşitli alt başlıklara ayırmıştır. Bunları iki ana kategoride özetlemek mümkündür. 1) Müstahîl Ma'dûm: Varlığa gelmesi imkânsız olan ma'dûmlardır. Varlığı imkânsız olanın yokluğu ise zorunludur.<sup>9</sup> Örneğin; zıtların birlikteliği, bir cismin aynı anda iki farklı mekânda bulunması, cıvadan bir deniz, yakuttan bir dağ, birden fazla ilah, dört kenarlı üçgen... Müstahîl ma'dûmlar tamamıyla hiçlik ve nefiy ifade eder. Eş'arîler ve Mu'tezilîler, müstahîl ma'dûmun lâ-şey olduğu hususunda fikir birliği etmiştir. 2) Mümkün Ma'dûm: Varlığa gelmesi de gelmemesi de imkân dâhilinde olan ma'dûmlardır.<sup>10</sup> Mümkün ma'dûmlar; bilginin, kudretin ve iradenin gerçek nesnesidir. Yaratmanın konusu olan yokluklar; mümkün olanlardan ibarettir.

Mümkün ma'dûmlar kelam tarihinde önemli tartışmalara sahne olmuştur. Çünkü âlemin yoktan yaratıldığına yönelik tez; âlemin var olmasından evvelki hâl hakkında da

---

<sup>7</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 12 (Kum/İran: Edebi'l-Havze, 1405), s. 392.

<sup>8</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1988, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk>.

<sup>9</sup> Ebû'l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-İrâde*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, c. 6/2, t.y., s. 135.

<sup>10</sup> Hülya Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Yokluk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 28 (2013): s. 38, 39.

tartışmayı gerekli kılar. Tanrı evreni yokluktan yarattı ise bu yokluğun herhangi bir realitesi var mıdır? Tanrı'nın "Ol!" emrinin muhatabı nedir? Evreni yaratmadan önce Tanrı neleri bilir ve nelere güç yetirir? Bu gibi sorulara verilecek cevap; ma'dûmu tanımlama tarzımıza göre şekillenecektir.

Eş'arîlere göre varlık ve yokluk arasında oldukça keskin bir ayrım vardır. Var olanlar şey ve sâbittir. Var olmayanlar ise lâ-şey ve menfidir. Eş'arîler; mümkün ma'dûmların da tıpkı müstahîl ma'dûmlar gibi nefiy ve hiçlik ifade ettiğini iddia eder.<sup>11</sup> Mu'tezile'de ise varlık ve yokluk arasındaki ayrım bu denli keskin değildir. Var olanlar şey ve sâbit olduğu gibi var olmayanlar da şey ve sâbit olabilir. Mümkün ma'dûmlar, var olmadığı hâlde bir tür realiteye sahiptir.<sup>12</sup>

**Sâbit:** Lügatte güvenilir ve sağlam olmayı ifade eden sebt kelimesinden türeyen<sup>13</sup> sâbit kavramı; kelami terminolojide varlık, gerçeklik gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelam tarihinde varlık ve yokluk tartışmalarındaki önemli kavramlardan biri de sâbittir. Eş'arîler sâbit ile mevcûdu eş kapsamlı kullanırken; Mu'tezile'ye göre sâbit mevcûddan daha genel anlam ifade eder. Eş'arîlere göre her var olan sâbittir; sâbit olan her şey de

---

<sup>11</sup> İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî El-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, ed. Richard M. Frank, Wisdom of Persia 27 (Tahran: McGill University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, 1360), s. 124; el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib El-Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdi'l-Evâ'il ve Telhîşî'd-Delâ'il*, ed. İmâduddîn Ahmed Haydar, 1. Baskı (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1407), s. 34.

<sup>12</sup> Seyyid Şerîf El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 1. baskı, c. 1, Dini ilimler serisi 5 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), s. 566.

<sup>13</sup> Mehmet Efendioğlu, "Sâbit", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008), <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabit--hadis>; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 2 (Kum/İran: Edebi'l-Havze, 1405), s. 19.

vardır.<sup>14</sup> Mu‘tezile’ye göre ise hem var olanlar hem de yok olanlar sâbit olabilir. Çünkü sâbit, varlıkla eş değer değildir. Var olmayanlar da ilme, kudrete ve iradeye konu olmak bakımından bir gerçekliğe sahiptir ve nesnedir.<sup>15</sup> Ancak Mu‘tezile için her var olmayan sâbit kabul edilmez. Çünkü bir nesnenin ontolojik açıdan bir gerçekliğinin olabilmesi için; o nesnenin var olma imkânına sahip olması gerekir. Varlığa gelme imkânı bulunmayan şeyler hiçbir gerçekliğe ve sübûta sahip değildir.<sup>16</sup> Bundan dolayı Mu‘tezile mümkün ma‘dûmların sâbit olduğunu iddia ederken; mümteni‘ ma‘dûmların sâbit olmadığını ifade eder. Bu çalışmada tartışma konusu edilen; mümteni‘ ma‘dûmlar değil mümkün ma‘dûmlardır.

**Menfî:** Hiçbir yönden gerçekliği olmayan; varlığa gelmesi imkânsız olanlara ise menfî adı verilir. “Bir şeyi yerinden ayırmak”, “inkâr etmek” anlamına gelen “nefy” kökünden türeyen menfî<sup>17</sup>; sözlükte olumsuzluk, negatifik gibi anlamlar gelir. Mu‘tezilî terminolojide menfî; sâbitin zıddıdır. Sâbit var olanları yahut var olma imkânına sahip olanları kapsarken; menfî var olmayan ve var olma imkânını dahi taşımayanları kapsar. Eş‘arîler ise menfî kavramını daha geniş kapsamlı kullanır. Onlara göre var olma

---

<sup>14</sup> Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer Et-Teftazânî, *Makâsıdu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil, 1. Baskı, Dini ilimler serisi 20 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 146.

<sup>15</sup> Kâdî Nâsirüddîn Ebû Sa’îd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed El-Beyzâvî, *Tavâliu’l-Envar min Matâli’l-Enzâr*, thk. Abbâs Suleymân (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1411), s. 80, 81.

<sup>16</sup> El-Beyzâvî, , *Tavâliu’l-Envar*, s. 80, 81.

<sup>17</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Okânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît (Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi)*, ed. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, 1. bs, c. 6 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s. 6019.

imkânını taşısa da taşımasa da her türlü ma'dûm menfidir. Var olmayanlar tamamıyla hiçlik ve olumsuzlama ifade eder. Dolayısıyla menfî, ma'dûm ile eş kapsamlıdır.<sup>18</sup>

Sonuç olarak Eş'arîler sâbit ile mevcûdu; menfi ile de ma'dûmu eş kapsamlı kabul eder. Onlara göre her mevcûd sâbittir, her ma'dûm ise menfidir. Mu'tezile ise sâbiti mevcûddan, ma'dûmu ise menfiden daha geniş kapsamlı kabul eder. Sâbit; mevcûd ve mümkün ma'dûmu kapsarken; ma'dûm, mümkün ma'dûmu ve menfiyi kapsar.

**Şey:** Şey sözcüğü, “istemek, irade etmek” manasını karşılayan “Şâ'e” fiil kökünden türemiştir.<sup>19</sup> Şey kelimesi sözlükte; “bilinmek ve hakkında haber verilmek şanından olan” yahut “Dış dünyada gerçekleşen varlık” anlamlarında kullanılır.<sup>20</sup> Ma'dûmun şeyiyyeti tartışmasında “şey” kavramına yüklenen anlam büyük önem arz eder. Ma'dûmun şey olmadığını düşünenler “Şey yalnızca var olanlardan ibarettir.” şeklindeki tanımı dikkate alırken; ma'dûmun şey olduğunu savunanlar “Şey, bilinmesi ve haber verilmesi mümkün olan.” tanımını göz önünde bulundurur.

Eş'arîler mevcûd ve şey kavramlarını eş kapsamlı kabul etmiştir. Onlara göre her var olan şeydir. Var olmayan ise şey değildir.<sup>21</sup> Dolayısıyla Eş'arî düşüncesi ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmez. Çünkü ma'dûmun şey olduğunu söylediğimizde ona varlık

---

<sup>18</sup> Et-Teftazânî, *Makâsîd*, s. 146.

<sup>19</sup> Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî El-Feyyûmî, *Misbâhu'l-Münîr* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1987), s. 126.

<sup>20</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 4. bs (Medine, 2009), 471; Seyyid Şerîf El-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, ed. Gustavus Flügel (Lübnan: Librairie du Liban, 1985), s. 135, 136.

<sup>21</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 124.

atfetmiş oluruz. Oysaki bir şeyin hem var hem yok olduğunu söylemek çelişkidir.<sup>22</sup> Mu‘tezile ise şey kavramının varlıktan çok daha ötesini ihtiva ettiğini savunur. Basralı Mu‘tezilîlere göre varlık; şey olmanın koşulu değildir. Hem var olanlar hem de var olmayanlar şey olabilir. Şey; bilginin, kudretin ve iradenin nesnesi olanlara denir. Ancak var olmayanlar içinden ancak var olma imkânını taşıyanlar “şey”dir. Varlığa gelmesi imkânsız olan mümteni’ ma‘dûmlara gerçek anlamda değil yalnızca dilde ve mecazen şey denir.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> El-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 1, s. 548.

<sup>23</sup> Ebû’l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: el-Firak Ğayru’l-İslâmiyye*, ed. Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, c. 5, s. 1958, 249; Ebû’l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: er-Ru’yetu’l-Bârî*, thk. Muhammed Mustafâ Hilmî - Ebû’l-Vefâ Ğanîmî, c. 4 (ed-Dâru’l-Misriyye lî’t-Te’lîf ve’t-Tercume, 1965), s. 247, 248; Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî’de Yokluk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, s. 45.

## BİRİNCİ BÖLÜM:

### ONTOLOJİK AÇIDAN MA'DÛM

Ma'dûmun şeyiyyeti; epistemolojik, ontolojik, teolojik, mantıksal, matematiksel ve gramatik boyutları olan çok yönlü bir teoridir. Ancak bu çalışma; teorinin ontolojik ve teolojik boyutlarıyla ilgilenecektir. Konunun ontolojik boyutunu ele alan Birinci Bölüm'de; Ma'dûmun Şeyiyyeti'nin Mu'tezilî âlem anlayışında işgal ettiği konum tartışılacaktır. Ma'dûmun şeyiyyeti ile “âlemin kıdemi” arasındaki ilişki; Mu'tezilî kozmoloji bağlamında incelenecektir. Bu inceleme zât-sıfat ilişkisi ile başlayacaktır.

#### 1.1. Zât-Sıfat İlişkisi ve Ma'dûm Teorisi

Basra Mu'tezilesinin âlemi anlamlandırırken kullandığı en temel ayırım zât-sıfat ayırımıdır. Zât; kendinde şey, öz gibi anlamlara gelir.<sup>24</sup> Mu'tezilî âlem anlayışının en basit ve indirgenemez öğeleri olan zâtlar; müstakil olarak bilginin konusu olurlar.<sup>25</sup> Zâtları diğer zâtlardan ayıran niteleyicilere ise sıfat denir.<sup>26</sup> Basralılara göre mevcûd

---

<sup>24</sup> Seyyid Şerîf El-Cürcânî, *Kitâbu 't-Ta'rîfât*, nşr. Gustavus Flügel (Lübnan: Librairie du Liban, 1985), s. 112.

<sup>25</sup> Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı - Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulğen, 1. bs, İslâm Felsefesi Dizisi 49 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s. 40.

<sup>26</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim 07 Eylül 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>.

olsun ya da olmasın bir gerçekliğe ve imkâna sahip olan her şeyde zât-sıfat ayrımı yapılabilir. Tanrı da dahil olmak üzere her şeyin zâtı ve sıfatı bulunur.<sup>27</sup>

Mu'tezile'nin muhalifi olan Eş'arîler de her şeyin zâtı ve sıfatı bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak zâtın sıfatla olan ilişkisi noktasında Mu'tezile ve Eş'arîye arasında ihtilaf bulunur. Bu ihtilaf Fahreddîn Râzî'ye göre ma'dûm tartışmasının temelini oluşturmaktadır.<sup>28</sup> Zâtların varlık kazanmadan önce de birbirinden ayrıştığını ve bu ayrılmış zâtların birtakım sıfatlar taşıdığını ileri süren Mu'tezilîler ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmiştir. Adem hâlinde zâtlardan ve sıfatlarından bahsedilemeyeceğini düşünen Eş'arîler ise ma'dûmun şeyiyyetini reddetmiştir.<sup>29</sup> Çünkü onlara göre henüz varlık kazanmamış zâtların sâbit olması ve birtakım sıfatlarının bulunması, bu zâtların kıdemi anlamına gelir.

Ma'dûm zâtların ve sıfatlarının sâbit olması ile âlemin kıdemi arasındaki bağlantı bu başlığın tartışma zeminini oluşturmaktadır. Bu başlıkta; öncelikle zâtların varlıkta ve yoklukta taşıdığı sıfatlar kategorize edilerek zât-sıfat ilişkisi konu edilecek; ardından zâtın varlık sıfatıyla olan ilişkisi üzerinden ma'dûm konusu tartışılacaktır. Sonuç olarak ise ma'dûm zâtların sâbit olmasının ve sıfatlar taşımalarının; bu zâtların kıdemi anlamına gelip gelmeyeceği tartışılacaktır.

---

<sup>27</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 39, 40.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Er-Râzî, *el-Erba'în fî Usûliddîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), s. 82.

<sup>29</sup> Er-Râzî, *age*. s. 88.

### 1.1.1. Zât ve Sıfatları

Mu‘tezilî âlem anlayışının en genel ve kapsayıcı ayrımı olan zât-sıfat ayrımı; Tanrı da dâhil olmak üzere mevcûdların hepsini, ma‘dûmların ise bir kısmını kuşatmaktadır. Mu‘tezile bu ayrım sayesinde Tanrı ile yaratılmışları ayırt etmiştir: Tanrı’nın sıfatları O’nun zâtını ispat eden itibarlar iken Tanrı haricindeki nesnelerde sıfatlar zât üzerine eklemlenen ilave anlamlardır. Bunun yanı sıra zât-sıfat ayrımı nesnelerin özü ile varlığını da ayırt etmiştir: Nesnelerin özü olan zâtların zât olarak sâbit oluşu varlığını önelemektedir ve yaratıcı failden bağımsızdır.

Basra Mu‘tezilesi’nin zât-sıfat sistematiği; ma‘dûm teorisi ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. Mu‘tezile; zâtların kendisi ile varlığını birbirinden ayırdığı için; dış dünyada varlık giymemiş zâtların sâbit olduğunu da doğal olarak kabul etmiştir. Mu‘tezile’yi bu kabule iten saik; yoktan yaratma problemini çözme gayretidir. Yoktan yaratmanın gerçekleşebilmesi için Tanrı’nın yaratma fiilinin yönelebileceği objelerin bulunması ve bu objelerin yoklukta birbirinden ayrılmış olması gerekmektedir. Hiçbir şekilde sübûtu olmayan; tamamen yokluk ve belirsizlik ifade eden bir şeyi varlığa getirmek imkânsızdır.<sup>30</sup> Bu yüzden el-Kâdir’in yaratmaya yönelebileceği zâtın ve bu zâta ait zâtî

---

<sup>30</sup> Ömer Türker, “Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri” (Doktora, T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat ABD Tefsir Bilim Dalı, T.C. Marmara Üniversitesi, 2006), s. 26.

sıfatın yoklukta da sâbit olması gerekir.<sup>31</sup> Bu gereklilik; ma‘dûmun şeyiyyeti iddiasının ontolojik açıdan belirginleşmiş hâlini ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Fâil-i muhtâr tarafından henüz varlığa çıkarılmamış olan ma‘dûm zâtlar, ezelde birbirinden ayrılmış vaziyette takarrür etmiştir. Bu ayrışmanın sağlanabilmesi için ise ma‘dûm zâtları birbirinden ayıran sıfatlarının da ezelde sâbit olması gerekmektedir.<sup>33</sup> Bu durumda Mu‘tezilî kozmolojide; zâtlar ve birtakım sıfatlar Tanrı’nın belirlemesinden ve yaratmasından bağımsız olarak yoklukta sübûta sahiptir. Bu sübût; zâtların yoktan var edilmesinin ve varlıkta birbirinden farklı ve mütemeyyiz olmasının da zeminini teşkil eder.<sup>34</sup>

Failden bağımsız sıfatların yanı sıra faile bağlı olan sıfatları da vardır. Bu sıfatların tahakkuk etmesi için el-Kâdir’in onları yaratmayı tercih etmesi gerekir. Tanrı’nın yaratmasıyla var olan sıfatlara caiz sıfatlar; Tanrı’nın yaratmasından önce de sâbit olan sıfatlara ise vâcib sıfatlar denir.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Rukneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnu’l-Melâhimî, *Kitâbu’l-Fâik fî Usûlu’ddîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin), s. 94.

<sup>32</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 36.

<sup>33</sup> Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtim En-Nîsâbûrî, *el-Mesâ’il fî’l-Hilâf beyne’l-Başriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, Thk. Ma’n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma’hedu’l-İnmâ’i’l-Arabiyye, 1979), ss. 44-46.

<sup>34</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 71.

<sup>35</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 132.

Cüveynî'nin Mu'tezilî sıfat telakkisini anlatırken yaptığı sınıflandırmada “vâcib sıfat” kategorisi; zâtların hem ma'dûmken hem de mevcûdken sahip olduğu sıfatları ifade eder. Bunlar iki tane olup ilkinde “zâtî sıfat” ikincisine “gerekli sıfat” adı verilir. Zâtî Sıfat; zâtın kendisi olmaklığını ifade ederken Gerekli Sıfat zâtî sıfatın varlığı hâlinde gerektireceği sıfattır.

Caiz sıfatlar ise zâtın ancak varlık kazanmayla birlikte sahip olabileceği sıfatları olup ilkinde “varlık sıfatı” ikincisine ise “varlığa tabi sıfat” adı verilir. Zâtın alacağı sıfatların dördüncüsü olan “Varlığa Tabi Sıfatlar” Fail'in nesneye varlık verdikten sonra sübût kazanan niteliklerdir. Bu kategorinin, tezin konusu olan ma'dûm teorisiyle bir bağlantısı yoktur. Dolayısıyla bu sıfat kategorisini müstakil bir başlıkta tartışmayacağız. Bu bölümde ma'dûm teorisiyle doğrudan irtibatlı olan Zâtî Sıfat, Gerekli Sıfat ve Varlık Sıfatı'nı konu edineceğiz.

#### **1.1.1.1. Zâtî Sıfat**

Zâtî sıfat; bir şeyi o şey yapan; o türe has olan sıfattır. Zâtî diğer türlerden ayırdığı için cins sıfatı olarak da bilinir.<sup>36</sup> Bu sıfat; bir nesnenin kendisi olabilmesi için yükleneceği diğer bütün sıfatların da temelidir. Bu temel herhangi bir şarta bağlı olmayan, başka bir şey zemininde gerçekleşmeyen mutlak bir aslı ifade eder.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s. 36.

<sup>37</sup> Richard. M. Frank, “Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün”, içinde *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i (Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I)*, çev. Aydın Özdemir, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 746; Mehmet Cüneyt Kaya, “İslam Felsefesinde Metafizik Bir

Şeylerin zâtî sıfatları; zâtların kendisine olan özdeşliğini ifade ettiği için zâtın varlığını incelemektedir. Nesnelerin zâtî sıfatları; o nesneler henüz varlığa gelmeden önce de sâbittir ve gerçektir. Çünkü Mu‘tezile’ye göre nesnelerin varlık kazandıktan sonra zâtî niteliklerinin olması ve bu nesnelerin birbirinden farklı olması; ancak yokluk hâlinde de zâtî niteliklere sahip olması ile mümkündür. Bu durumda zâtî sıfatların varlıktan ve Fail’in belirlemesinden bağımsız bir şekilde ezelde ayrılmış olması; var olan nesnelerin birbirinden ayrılmış olmasının da zeminini oluşturmaktadır.<sup>38</sup>

Zâtî sıfat; bir nesneyi kendisi yapan ve nesnenin doğasını ifade eden sıfat olduğu için Fail’in belirlemesinden de uzaktır. Siyahın siyah olması; beyazın beyaz olması; atomun atom olması Tanrı’nın belirlemesinin dışındadır. Fail; bir zâtı başka bir zâtî niteliğe büründüremez. Zâtı; ezelde sahip olduğu zâtî nitelikte birlikte mevcûd kılabilir. Bu durumda Fail’in kudreti zâtı o zât yapmamakta; zâtı ancak olduğu hâliyle var kılmaktadır. Tanrı sözelimi atomu ancak atom olarak var kılabilir. Atomu yer kaplamayan yapamaz.<sup>39</sup>

---

Problem Olarak İmkan” (Doktora, İstanbul, T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 125.

<sup>38</sup> Ebû’l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, Thk. Abdulkerîm Osmân (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416), s. 108; Frank, “Ma‘dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün”, s. 745, 746; Kaya, “İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan”, s. 125; Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî Ahkâmi’l-Cevâhir ve’l-A’râz*, nşr. Sâmi Nasr Lutf – Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Dâru’s-Sekâfe, 1975), s. 71.

<sup>39</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 73.

Zâtî sıfat; nesnelerin yokluk durumunda da sahip olduğu niteliklerdir. Ve bu nitelikler doğrudan algının konusu değildir. Nesneyi o nesne yapan özsel niteliği duyu organları ile idrak etmek mümkün değildir. Yoklukta sâbit olsa bile varlık kazanmakla birlikte insan algısına konu olan sıfat türü ise “gerekli sıfat” olarak adlandırılır.<sup>40</sup>

#### **1.1.1.2. Gerekli Sıfat**

Zâtî nitelikten ortaya çıkan sıfatlara gerekli sıfat denir.<sup>41</sup> Nesnenin yokluk hâlindeyken sahip olduğu zâtî sıfat; nesnenin varlık kazanmasıyla birlikte bilfiil gerçekleşir. Dolayısıyla gerekli sıfat, varlıkla ilgilidir ve zâtî sıfatın doğrudan sonucudur. Zât; evrende bilfiil var olmaya devam ettikçe gerekli sıfatla bilinir. İnsanların bir nesnenin varlığını idrak etmesi ve ayırt etmesi bu sıfatla mümkündür. İdrake konu olan sıfat budur. Var olan ve algılanan şeyleri birbirinden ayıştıran gerekli sıfattır.<sup>42</sup>

Zât sıfatı ve gerekli sıfat arasında birtakım benzerlikler ve nüanslar bulunur. Bu sıfatların ikisi de Tanrı’nın belirlemesi dışındadır. Zâtî sıfat bir şeyin o şey olmasını

---

<sup>40</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 45.

<sup>41</sup> Bu sıfat türü; çeşitli kaynaklarda mana sıfatı, meani sıfatı, illet sıfatı olarak adlandırılmıştır. Alnoor Dhanani ise *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu’tazili Cosmology* (Leiden 1994) başlıklı eserinde bu sıfatı “Entailed Attribute” olarak isimlendirmiştir. Mehmet Bulgen bu eserin çevirisinde söz konusu ifadeyi “Gerekli Sıfat” şeklinde tercüme etmiştir. Biz de Gerekli Sıfat ifadesini tercih ettik. Çünkü bu sıfatı tanımlarken çeşitli kaynaklarda vurgu yapılan nokta; bu sıfatın zât sıfatı tarafından “gerektirilmiş” olmasıdır. Biz bu noktaya vurgu yapmak ve kolay anlaşılacak amacıyla “Gerekli Sıfat” başlığını kullanacağız.

<sup>42</sup> En-Nîsâbü’rî, *el-Mesâ’il*, s. 29, 30, 31, 317.

ifade ederken gerekli sıfat zâtın doğrudan sonucunu ifade eder. Bundan dolayı her iki sıfat da Fail'in belirlemesine ihtiyaç duymaz.<sup>43</sup> Ancak zâtî sıfat nesneleri yokluğunda birbirinden ayırıştırırken gerekli sıfat varlığında ayırıştırır.<sup>44</sup> Nesneler ma'dûmken de birbirinden bilfiil ayrılmış vaziyettedir. Bu ayrışma zâtî sıfat sayesinde. Nesnelerin varlığa geldiğinde birbirinden ayrışması ise gerekli sıfat tarafından sağlanmaktadır.

Bu durumda Gerekli Sıfat nesnenin yokluğunda da belirlidir ancak bu sıfatın bilfiil gerçekleşebilmesinin ön koşulu nesnenin Fail tarafından varlığa getirilmesidir. Fail; yaratmayı dilediği zâta yönelerek onu yokluktan varlığa çıkarır. Bu yaratma fiili ile birlikte Gerekli Sıfat bilfiil gerçekleşmiş olur. Gerekli Sıfatın ne olduğunu belirleyen Yaraticının kudreti değildir. Gerekli sıfat; ezelde sâbit olan zât sıfatının doğrudan sonucudur. Örneğin; atomun atom olması onun zâtî niteliğidir. Bu özdeşlik ezelden beri gerçektir. Dolayısıyla atom varken de yokken de atomdur. Atomun “yer kaplayan” olması ise onun Gerekli Sıfatıdır. Bir atomun yer kaplayıcı bir özellikte olduğu; onun yokluğunda da bellidir. Ancak var olmayan atomlar yer kaplamaz. Atomun bilfiil yer kaplaması için onun Fail tarafından var kılınması gerekir.

Gerekli sıfatları tahakkuk ettiren ve zâtları da bilfiil mevcûd hâle getiren sıfat Varlık sıfatıdır. Bu kategori üzerinde oldukça şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Tartışmaların odak noktası; nesnelerin sıfatlarını ve mahiyetlerini varlıkla birlikte kazanıp kazanmadığı hususudur.

---

<sup>43</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 81.

<sup>44</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 46.

### 1.1.1.3. Varlık Sıfatı

Varlık Sıfatı; nesnenin yokluktan bilfiil varlığa gelebilmesi için kazanması gereken sıfattır. Ma'dûm zâtlar; bu sıfat sayesinde Gerekli Sıfatlarını gerçekleştirebilirler. Zâtların bilfiil var olmasının ve gerekli sıfatlarını kuşanarak algılanabilir hâle gelmesinin musahhih koşulu varlıktır.<sup>45</sup>

Varlık, zâttan yahut herhangi bir illetten zorunlu olarak ortaya çıkmayıp; Fail'in bilinçli tercihi sonucunda meydana gelir. Varlık; kelimciler tarafından "Fail'e Bağlı Sıfat" olarak adlandırılır. Çünkü nesnelerin yokluktan varlığa gelmesi, zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi ile değil; Fâil-i Muhtâr olan Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşir. Tanrı; ma'dûm bir zâtı varlığa getirmeyi dileyebildiği gibi; onun yokluğunun devamını da dileyebilir. Nesnelerin var ya da yok olması Fail'in tercihinine bağlıdır.<sup>46</sup>

Nesneler; Tanrı'nın yaratmasından önce de kendi özlerine ve özsel niteliklerine sahiptir. Ancak bu ma'dûm zâtların ve zâtî niteliklerin sâbit olması; onların bir tür varlığının bulunmasını değil; var olma imkânını tazammun etmektedir.<sup>47</sup> Şeylerin varlığa gelme imkânı; varlığından öncedir. Dolayısıyla Tanrı ancak bizatihi mümkün olan zâtları yoktan var edebilmektedir.

---

<sup>45</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 105; En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s. 38; Kaya, "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan", s. 125; Frank, "Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün", 742-43.

<sup>46</sup> En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s. 31; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 132.

<sup>47</sup> Ömer Ali Yıldırım, "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin 'Ma'dûm' ve İbn Sînâ'nın 'Mümkün' Kavramı Üzerine Değerlendirmeler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 30 (2013): 98.

Bu durumu Tanrı'nın kudretinin sınırlandırılması olarak değerlendiren Eş'arîler; zâtın ve zâtî sıfatın da Tanrı'nın yaratmasıyla birlikte var olduğunu savunmuştur. Eş'arîlere göre Tanrı'nın fiili yalnızca bir nesneyi var kılmaktan ibaret değildir. Tanrı aynı zamanda bir nesneyi zâtî niteliğine yani mahiyetine de büründürmektedir.<sup>48</sup> Tanrı atomu atom; siyahı da siyah yapandır. Tanrı'nın yaratmasından önce zâtların ve zâtî sıfatların sübûtundan bahsetmek mümkün değildir.

Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki bu bakış farklılığı; Tanrı tasavvurları arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Eş'arîler; kelam sistemlerini bina ederken Tanrı'nın sınırsız kudretine ve bu kudretin belirleyiciliğine merkezî bir rol biçmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre zâtların ve zâtî sıfatların Tanrı'nın determinasyonunun dışında kalması; Tanrı için bir eksikliktir. Oysaki Mu'tezile için Tanrı'nın -insan fiilleri başta olmak üzere- pek çok şeyi takdir etmemiş olması; O'nun kemalinden bir şey eksiltmemektedir.<sup>49</sup> Aksine Tanrı'nın her şeyi takdir etmemiş olması; onu kötülüklerden ve çirkinliklerden uzak tuttuğu için Tenzih doktrinine daha uygundur.

Mu'tezile ve Eş'arîlerin ilah anlayışlarının farklı olması; onların genel olarak zât-sıfat ilişkisine de farklı muvacehelerden bakmalarını sonuç vermiştir. Mu'tezile'ye göre zâtlar varlık kazanmadan önce de zâttır ve zâtî niteliğini haizdir. Fâil-i muhtâr'ın varlık vermesiyle birlikte zâtlar; zâtî ve gerekli sıfatlarını tahakkuk ettirerek idrake konu olurlar. Bu münasebetle; Mu'tezile için varlıktan yoksun ma'dûm zâtlar sâbittir ve gerçektir. Eş'arîler için ise varlıktan ayrı mahiyetlerden bahsetmek mümkün değildir. İki ekol arasındaki bu varlık-mahiyet tartışması sıradaki başlıkta ele alınacaktır.

---

<sup>48</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 602; Et-Teftazânî, *Makâsıd*, s. 170.

<sup>49</sup> Ma'dûm teorisinin Tanrı'nın sıfatlarına müteallik olan kısmı İkinci Bölüm'de enine boyuna tartışılacağı için bu başlıkta ayrıntılara girilmeyecektir.

### 1.1.2. Varlık-Mahiyet İlişkisi ve Ma'dûm Teorisi

Nesnelerin varlığa gelmeden önce de bilkuvve hâlinde zâtlara sahip olması; zât-vücûd ayrımı yahut varlık-mahiyet ayrımı olarak adlandırılan ilişkinin zorunlu sonucudur. Mahiyet kavramı da -tıpkı zât kavramı gibi- bir nesnenin özünü ifade etmektedir. Bir nesneye sorduğumuz “mâ hüve = bu nedir?” sorusunun cevabı mahiyettir.<sup>50</sup>

Varlık-mahiyet ayrımını kabul etmek; varlığın mahiyetler üzerinde ortak bir vasıf olduğunu ve varlığın mahiyete sonradan eklendiğini savunmak anlamına gelir. Birçok kelamcı tarafından varlık-mahiyet ilişkisi ile ma'dûmun şeyiyyeti arasında zorunlu bir ilişki olduğu iddia edilmiştir. Fahreddîn Râzî ve Takıyyüddîn Necrânî'ye göre Mu'tezile'yi ma'dûmun şeyiyyetine götüren saik, onların varlık-mahiyet ayrımı yapması ve mahiyetin varlık kazanmamış bir hâlde bulunabileceğini iddia etmesiydi.<sup>51</sup> Yine Ebû'l-Hasen el-Eş'arî de varlık mahiyet ayrımını; ma'dûmun şeyiyyetine götüreceği düşüncesiyle reddetmişti.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> El-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 205; El-Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envar min Matâli'i'l-Enzâr*, s. 83; Et-Teftazânî, *Makâsîd*, s. 160.

<sup>51</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Er-Râzî, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİFY, 1967), s. 50; Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî el-Mu'tezilî En-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-İstiksâ fî mâ Beleşânâ min Kelâmi'l-Kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), s. 170.

<sup>52</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 548; El-Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envar min Matâli'i'l-Enzâr*, s. 79.

Eş'arîlerin aksine varlık-mahiyet ayrımını savunan Mu'tezilîler aynı zamanda ma'dûmun şeyiyyetini de kabul etmekteydi. Dolayısıyla mütekaddimûn dönemi kelamcılarına bakıldığında varlık-mahiyet ayrımı ile ma'dûm teorisi arasında sıkı bir irtibat olduğu ortaya çıkmaktadır. Varlık-mahiyet ilişkisi konusunda farklı ekolleri farklı düşüncelere iten saiklar bulunmaktadır. Bu sebepleri incelemek; varlık-mahiyet konusu ile ma'dûm kuramı arasındaki ilişkinin netleşmesini de kolaylaştıracaktır.

Mu'tezile; nesnelerin varlığı ile mahiyetini birbirinden ayrı tutmuş ve mahiyetin varlık kazanmadan önce de hariçte sâbit olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Tanrı'nın nesneleri yoktan var edebilmesi için Kâdir ile makdûr arasında bir taallukun gerçekleşmesi gerekir.<sup>53</sup> El-Kâdir'in; örneğin A nesnesini var etmeyi dilediğinde kudretinin yönelmesi gereken bir hedef bulunmalıdır ki Tanrı'nın kudreti; makdûra ilişebilsin. Ortada bir ilişen ve ilişilen bulunmadığı durumda ilişme fiilinin gerçekleşmesi de mümkün değildir. Ayrıca Kâdir'in kudretinin B, C, D nesnelere değil de özellikle A nesnesine ilişmesi için; A nesnesi diğerlerinden ayrılmış olmalıdır. Bu ayrışma ise yalnızca bu nesnelerin zâtlarının ma'dûmken de sâbit olmasıyla mümkündür.

Bunun yanı sıra yoktan yaratmanın gerçekleşebilmesi için Tanrı'nın bilgisinin de ilişeceği nesneler bulunmalıdır. Tanrı; hakkında bilgi sahibi olmadığı bir nesneyi yaratamaz. Sözelimi el-Alîm; bir cevheri yaratacağı zaman o cevherin kendisini ve var olduğunda yer kaplama özelliğine sahip olacağını bilir. Ayrıca el-Alîm; yaratmaya yöneleceği şeyin; diğer şeylerden nasıl ayrıştığının bilgisine de sahip olmalıdır. Bu bilgi ise o yaratılacak şeyin yokluk hâlindeyken diğer şeylerden ayrılmış olması ile

---

<sup>53</sup> En-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-İstiksâ*, ss. 201-202.

mümkündür. Bu ayrışma ise henüz varlık kazanmamış mahiyetlerin yoklukta sâbit olması ile gerçekleşebilir.<sup>54</sup>

Sonuç olarak; varlık kazanmamış mahiyetlerin dışta takarrür etmiş ve ayrılmış olması; Yoktan yaratmanın gerçekleşebilmesinin ön koşuludur. Mu'tezile yoktan yaratma problemini çözebilmek amacıyla zât-vücûd (varlık-mahiyet) ayrımını yapmıştır. Varlık-mahiyet ayrımı ise ma'dûmun şeyiyyetinin kabulünü de beraberinde getirmektedir.

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî başta olmak üzere Mütakaddimûn dönemi Eş'arîleri varlık-mahiyet ayrımını ve buna bağlı olarak ma'dûmun şeyiyyetini reddetmiştir. Bunun temelde iki nedeni bulunmaktadır: Birisi Tanrı'nın kudretini sınırlandırmaya yönelik endişe; diğeri ise teaddüd-i kudemâya düşme endişesidir.

Eş'arîlere göre; bir nesnenin zâtının ve zâtî özelliklerinin Tanrı'nın fiilinden bağımsız bir şekilde sâbit olması Tanrı'nın kudretini sınırlandırmaktadır. Onların Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışına göre Allah; nesnelerin hem zâtını hem de zâtî özelliklerini belirlemelidir. Zâtı ve zâtî sıfatları belirli olan bir şeyin, yalnızca varlığa gelip gelmemesine karar verici olmak; Eş'arîlere göre Tanrı'yı aciz duruma düşürmektedir. Bundan dolayı Mütakaddimûn dönemi Eş'arîleri; varlığın mahiyetle bir olduğunu; varlık kazanmadan önce zâtlardan ve zâtî sıfatlardan bahsedilemeyeceğini öne sürmüştür.<sup>55</sup>

Eş'arîlerin varlık-mahiyet ayrımını reddetmelerinin bir diğer nedeni ise; Tanrı'nın kudretinden bağımsız bir şekilde yoklukta takarrür etmiş zâtların bulunmasının; bu

---

<sup>54</sup> En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s. 45.

<sup>55</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, ss. 126-127.

zâtların kıdemi ve dolayısıyla da âlemin kıdemi anlamına geleceğini düşünmeleridir.<sup>56</sup> Cumhûr-u mütekellimînin üzerinde ittifak ettiği üzere kadîm olan tek varlık Allah'tır. Kıdem Tanrı'nın en özel vasfıdır. Allah haricinde kadîm varlıklar olduğunu savunmak ise Allah'a şirk koşmak anlamına gelir. İşte bu hassasiyetlerinden dolayı Eş'arîler varlık-mahiyet ayrımını ve ma'dûmun şeyiyyetini reddetmiştir.

Müteahhirûn döneminde Eş'ariyye ve Mu'tezile arasında; varlık-mahiyet ayrımı konusunda oldukça net bir gruplaşma söz konusudur. Bu dönemde varlık-mahiyet ayrımını kabul etmeyen Eş'arîler ma'dûmun şeyiyyetini de reddetmiş; varlık-mahiyet ayrımını kabul eden Mu'tezilîler ise ma'dûmun şeyiyyetini savunmuştur.

Müteahhirûn Dönemi'ne gelindiğinde bu keskin ayrım son bulmaktadır. Çünkü bu dönemle birlikte Eş'arî kelamcıları; Müslüman Filozofların etkisiyle kelam sistemlerinde köklü değişiklikler gerçekleştirmiştir. Felsefi Kelam Dönemi olarak da anılan bu dönemde Antik Yunan'ın hem mantığı hem de felsefi tartışmaları Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar kanalıyla kelamın hem yöntemini hem tartışma mevzularını hem de belli başlı kabullerini etkilemiş ve dönüştürmüştür. Bu dönüşümün yaşandığı konulardan biri de Varlık-Mahiyet Ayrımı'dır.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 126.

<sup>57</sup> Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 1. bs (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 136-42; Muhammet Ali Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2013), s. 32.

Fahreddîn Râzî ve sonrasındaki Eş‘arî kelâmcıların çoğunluğu nesnelerde varlık-mahiyet ayrımını kabul etmiştir.<sup>58</sup> Dönemin Eş‘arî mütekellimlerinden Kâdî Beydâvî; Ebû’l-Hasen el-Eş‘arî’nin aksine cumhura göre varlığın mahiyetler arasında müşterek bir lafız olduğunu söylemiştir.<sup>59</sup> Yine Fahreddîn Râzî; “siyahlık siyahlıktır.” ile “siyah mevcûddur.” demenin birbirinden farklı şeyler ifade ettiğini ve bundan dolayı varlık ile mahiyetin birbirinden farklı şeyler olduğunun söylemiştir.<sup>60</sup> Yine Sa‘deddîn Taftazânî de varlığın mahiyetler üzerinde müşterek bir lafız olduğunu ve varlığın mahiyete zait olduğunu kabul etmiştir.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Müslüman filozofların etkisinin Müteahhirûn dönemi kelâmını yöntem ve konu açısından etkilediği; önceden beri kabul edilen bir görüştür. Ancak Müslüman filozofların düşünce sistemlerine de Mu‘tezile kelâmının etki ettiğine yönelik çağdaş çalışmalar mevcuttur. Mu‘tezile’nin ma‘dûm görüşünün felsefedeki mümkün görüşüne; zât-vücûd ayrımının ise felsefedeki varlık-mahiyet ayrımı düşüncesinin oluşumuna kaynaklık ettiğine dair görüşler bulunmaktadır. Özellikle varlık-mahiyet ayrımı; Antik Yunan filozoflarında olmayıp Fârâbî tarafından ihdas edilen bir ayrımdır. Ve bu ayrım - arada nüanslar olmakla birlikte- Mu‘tezile’nin zât-vücûd ayrımı ile temelde aynı şeyi ifade etmektedir: Nesnelerin özü ile varlığı birbirinden farklı şeylerdir. Bkz. Veysel Kaya, *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*, ss. 60-67, OTTO Yayınları, 2015 Ankara.

<sup>59</sup> El-Beyzâvî, *Tavâliu’l-Envar min Matâli’i’l-Enzâr*, s. 78.

<sup>60</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Er-Râzî, *Me‘âlimü Usûli’d-Dîn (Kelâm İlminin Esasları)*, çev. Muhammet Altaytaş, 1. Baskı, Dini İlimler Serisi 22 (İstanbul, 2019), 52.

<sup>61</sup> Et-Teftazânî, *Makâsîd*, 128.

Hem Müslüman Filozoflar hem de onların etkisiyle Eş'arî kelamcılar varlık-mahiyet ayrımını kabul ettikleri hâlde ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmemişlerdir. O hâlde bu realite; varlık-mahiyet ayrımı ile ma'dûmun şeyiyyeti arasında doğrudan ilişki olduğu varsayımını çürütmemekte midir?

Yüzeysel bir bakışla, söz konusu varsayımın çürüdüğü gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Ancak konu daha dikkatli ve derin incelendiğinde sonuca varmakta acele edildiği anlaşılabacaktır. Çünkü Mu'tezile'nin yaptığı zât-vücûd ayrımı ile filozofların ve Eş'arîlerin yaptığı varlık-mahiyet ayrımı arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır.

Mu'tezile; varlık ve mahiyetin ontolojik anlamda birbirinden ayrıştığını düşünmektedir. Yani Mu'tezile'ye göre mahiyetler varlık kazanmadan önce de hariçte takarrür etmiştir.<sup>62</sup> Ma'dûm zâtlar/mahiyetler hem mantıksal hem de zamansal anlamda varlıklarını önelemektedir. Varlık kazanmamış zâtların dış dünyada sâbit realiteler olduğu fikri ise ma'dûmun şeyiyyetine götürür.

Eş'arî kelamcılarının varlık-mahiyet ayrımı ise ma'dûmun şeyiyyetini gerektirmez. Çünkü onlar -tıpkı filozoflar gibi- varlık ve mahiyetin birbirinden ontolojik anlamda değil zihinsel anlamda ayrıştığını iddia etmiştir. Onlara göre varlık ve mahiyet birbirinden farklı şeyleri ifade eder ancak asla birbirinden ayrı da bulunmazlar. Yalnızca bilfiil var olan nesnelerin mahiyetinden söz edilebilir. Var olmayan nesnelerin mahiyetinden söz edilemez. Çünkü Eş'arîlere göre mahiyet; var olan nesneler üzerinde yapılan akli

---

<sup>62</sup> Er-Râzî, *el-Muhassal*, 51; Er-Râzî, *Me'âlim*, 54.

çözümleme ve soyutlama ile ulaşılan sonuçtur. Yani mahiyet ontolojik bir realite değil zihinsel bir itibardır.<sup>63</sup>

Mahiyetin; mevcûd nesneler üzerinde bir akli soyutlamadan ibaret olması ise varlık kazanmamış mahiyetlerin sübûtunu imkânsız hâle getirmektedir. Bu durum da ma'dûmun şey olmadığı sonucunu doğurur. Dolayısıyla Eş'arîlerin varlık-mahiyet ayrımını kabul etmesiyle ma'dûmun şeyiyyetini reddetmesi arasında bir tutarsızlık yoktur. Varlık ve mahiyetin ontolojik anlamda ayrıştığını savunan Mu'tezilîler doğal olarak ma'dûmun şeyiyyetini de savunurken; bu ayrışmanın sadece zihinsel olduğunu savunan Eş'arîler ma'dûmun şeyiyyetini reddetmiştir.

Mu'tezile ise -tıpkı diğer mütakaddimin dönemi kelimcileri gibi- zihinsel varlığı reddetmiştir. Mu'tezile'nin; varlığa gelmemiş mahiyetlerin dış dünyada sâbit olduğunu ve buna bağlı olarak ma'dûmun hariçte takarrür ettiğini savunmasının sebebi de budur.<sup>64</sup> Varlık alanı olarak sadece dış âlemi kabul ettiğimizde; varlık giymemiş zâtların da dış âlemde sübût bulduğunu kabul etmek durumunda kalırız.

Eş'arîlerin; varlık ve mahiyetin zihinde ayrıştığını düşünmelerinin kendi sistemleri açısından haklı gerekçeleri vardır. Öncelikle; Mu'tezile'nin ma'dûmun sırf nefiy ve hiçlik olduğu fikrine karşı oldukça güçlü bir itirazı vardı: Yoktan yaratmanın gerçekleşebilmesi için Allah'ın ilminin ve kudretinin yöneleceği bir muhatap olması

---

<sup>63</sup> Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", s. 40; El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 532.

<sup>64</sup> Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer Et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Sâlih Mûsâ Şerif (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), c. 1, s. 352; Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, s. 43.

lazımdır. Eğer ma‘dûm sırf nefîy ve hiçlik ise Allah’ın “Ol!” emrinin muhatabı nedir? Dahası; Allah’ın evvela ilminin sonra da kudretinin taalluk edeceği bu ma‘dûm zâtlar birbirinden ayrışmış olmalıdır. Çünkü Allah bir nesneyi var etmek istediğinde; diğer nesneleri değil de özellikle o nesneyi yaratabilmesi için onun diğer zâtlardan ayrışmış olması da gerekmektedir.<sup>65</sup> Bu ayrışma; Allah’ın hikmetli ve düzgün fiiller ortaya koyabilmesinin de zeminini teşkil eder.

Bu ayrışma, müteahhirûn döneminde Eş‘arîler tarafından da kabul edilmiştir. Ancak Eş‘arîlerin kabul ettiği ayrışma biçimi ile Mu‘tezile’nin benimsediği ayrışma biçimi arasında önemli nüanslar bulunur. Filozoflara göre tümel mahiyetler; Mu‘tezilîlere göre ise bu mahiyetlerin sınırsız sayıda ferdi gayr-ı mec’uldür.<sup>66</sup> Bunların yaratılmamış olması ise nesnelerin özünü ve doğasını belirleyen aktörün Tanrı olmadığı anlamına gelir. Oysaki Eş‘arî sistemde Tanrı’nın var olan her şeyi kendi sınırsız iradesi ve sınırsız kudretiyle determine ediyor oluşu; O’nun Tanrılığının gereğidir. Bundan dolayı Eş‘arîler varlık-mahiyet ayrımını kabul etse dahi bu mahiyetlerin gayr-ı mec’ul olduğunu kabul etmemişlerdir. Eş‘arîlere göre mahiyetler de tıpkı varlık gibi Tanrı tarafından yaratılmıştır.<sup>67</sup> Dolayısıyla onlar için Tanrı; yalnızca nesnelere varlık giydirmemekte; aynı zamanda nesneleri olduğu şey yapmakta; zâtî özelliklerini belirlemektedir.

---

<sup>65</sup> En-Nîsâbü’rî, *el-Mesâ’il*, ss. 45-46.

<sup>66</sup> Et-Teftazânî, *Makâsıd*, 170; Koca, “Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi”, s. 132.

<sup>67</sup> Et-Teftazânî, *Makâsıd*, s. 170.

Eş'arîlerin varlık-mahiyet telakkisinin Mu'tezile'den ayrıştığı bir nokta daha vardır. Eş'arîler; varlık-mahiyet ayrımını kabul ederek; eşyanın varlığından ayrı bir gerçekliğinin bulunduğunu da onaylamış oluyordu. Ancak yine de bu gerçeklik ontolojik değil epistemolojik bağlamdadır.<sup>68</sup> Çünkü Kadîm Te'âlâ haricindeki şeylerin; yokluk durumunda da bir ontolojik gerçekliğinin bulunduğunu iddia etmek, Eş'arî sisteminde teaddüd-i kudemâ ve dolayısıyla şirk anlamına geliyordu. Bundan dolayı Eş'arîler bu ayrışmanın hariçte değil zihinde gerçekleştiğini öne sürerek kendilerini teaddüd-i kudemâdan uzak tutmuşlardır.

Mu'tezile için ise varlık ve mahiyetin zihinde ayrılmış olması, birtakım teolojik problemler ortaya çıkarmakta idi. Çünkü "Yoktan yaratma gerçekleşmeden önce bu nesnelerin ayrıştığı ve sübût bulduğu zihin kimin zihnidir?" sorusunun cevabı açık bir şekilde Tanrı'ya işaret etmektedir. Âlemin varlığından önce Tanrı'nın ilminde ayrılmış olması ise Mu'tezilî Tanrı tasavvuru açısından kabul edilemez sonuçlar doğurur. Çünkü Mu'tezilî anlayışta Tanrı'nın; ayrışmalara mahal teşkil edecek müstakil bir ilim sıfatı yoktur. Tanrı'nın ilmi; O'nun zâtıdır.<sup>69</sup>

Dolayısıyla zihinsel bir ayrışmadan söz edildiğinde ma'dûm zâtların Tanrı'nın zâtında ayrıştığı kabul edilmiş olur ki bu da Tanrı'nın zâtında bileşiklik sorununu yaratır. Biaenaleyh Mu'tezile kendi Tevhid anlayışı çerçevesinde varlık kazanmamış

---

<sup>68</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 546.

<sup>69</sup> Ma'dûmların sübût ettiği mahallin Tanrı'nın ilmi yahut dış dünya olmasının mukayesesini; İkinci Bölüm'ün "Allah'ın Alîm Sıfatı ve Ma'dûmun Şeyiyyeti" başlığında genişçe ele alınacağı için burada kısaca değinerek geçeceğiz.

mahiyetlerin Tanrı'nın zâtı dışında, hariçte takarrür ettiğini kabul etmiştir. Bu şekilde hem Tanrı'nın zâtının basitliğine hem de aşkınlığına vurgu yapılmış olur.

Ancak bu sefer de varlık kazanmamış mahiyetlerin hariçte sâbit olmasının onların kıdemi anlamına gelmesi meselesiyle karşı karşıya kalmaktayız. Eş'arîler; Tanrı'nın zâtı dışında; yaratılmamış ve başlangıçsız ma'dûm zâtlar ispat etmenin Allah'tan başka kadîm varlıklar kabul etmek anlamına geleceğini ve Mu'tezile'nin bu sebeple şirke düştüğünü iddia etmiştir.<sup>70</sup>

Öncelikle; bu iddianın oldukça önemli olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çünkü bütün ana akım kelam ekolleri gibi Mu'tezile de Tevhid'e önemli vurgu yapmıştır. Tevhid ve Adalet, Mu'tezilî kelam sisteminin iki ana sütunudur. Hatta Mu'tezile; Sünni kelam ekollerinden farklı olarak; teaddüd-i kudemâya düşmemek için Kur'an'ın kadîm oluşunu ve Allah'ın sıfatlarının ontolojik gerçekliğini reddetmiştir. Tevhid konusundaki bunca titizliğine rağmen Mu'tezile'nin Tanrı'nın zâtı dışında kadîm zâtlar kabul etmesi ciddi bir paradoks değil midir?

Paradoks gibi görünen bu meselenin üzerindeki karanlığı aydınlatmak için “Bilinenlerin Sınıflandırılması” başlığında enikonu tetkik edeceğimiz “mevcûd”, “sâbit” ve “kadîm” kavramlarına gönderme yapmakta fayda vardır. Mu'tezile için kadîm; varlığının başlangıcı bulunmayan anlamına gelir. Yani herhangi bir mevcûdun başlangıçsız olduğunu söylemek onun kadîm varlık olduğunu ileri sürmektir.

---

<sup>70</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, ss. 127-128; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mucerredu Mağâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425), ss. 36-37.

Oysaki ma‘dûmlar mevcûd değil sâbittir. Sâbit ise hem ma‘dûmu hem mevcûdu kapsar. Bundan dolayı; ma‘dûm zâtların ezelden beri sâbit olduğunu söylemek onların varlıklarının başlangıçsız olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bilakis ma‘dûm zâtların yokluklarının başlangıçsız olduğunu söylemek anlamına gelir. Bir şeyin yokluğunun başlangıçsız olması; onu Allah’a ortak yapmaz. Çünkü Allah’ın varlığının başlangıcı yoktur; ma‘dûm zâtların ise yokluğunun.

Bu konuyu bir örnekle açıklamak gerekirse; siyah bir nesnenin bilfiil var olması hudûs ile gerçekleşir. Yani siyah bir nesnenin varlığının başlangıcı bulunur. Siyahlığın siyahlık olmasının ise bir başlangıcı yoktur. Bu durumda; Tanrı tarafından bilfiil yaratılmadığı müddetçe “yok” olarak bulunan siyahlığın başlangıcı yoktur ve bu durum onu kadîm bir varlık hâline getirmez.

Sonuç olarak her iki kelim kolü de zât-sıfat ve varlık-mahiyet ilişkisi meselesini kendi Tevhid telakkileri çerçevesinde değerlendirmiştir. Mu‘tezile; zâtların, zâtî sıfatların ve gerekli sıfatların varlıktan önce ve Tanrı’nın yaratmasından bağımsız bir şekilde sâbit olduğunu öne sürmüştür. Bu şekilde hem yoktan yaratmadaki kasıt ve taalluk problemini çözmüş hem de Allah’ın yaratma fiilini hikmet ve düzenlilik zeminine oturtmuştur.

Eş‘arîler ise Mütেকaddimûn döneminde varlık-mahiyet ayrımını kesin bir şekilde reddetmiş ve buna bağılı olarak ma‘dûmun şeyiyyetine de karşı durmuştur. Müteahhirûn döneminde ise Varlık-Mahiyet ayrımını zihinsel alanda kabul etmiş; mahiyetlerin ise yaratılmış olduğunu savunmuştur. Bu şekilde kendi mezhepleri çerçevesinde hem teaddüd-i kudemâ problemini çözmüş hem de Tanrı’nın her alandaki belirleyiciliğini ispat etmiş olmuştur.

## 1.2. Cevher-A'râz İlişkisi ve Ma'dûm Teorisi

Erken dönem kelimasında; yoktan yaratmayı teorileştirmek için ihdas edilen cevher-a'râz ilişkisi; Tanrı dışında bütün mevcûdâtı kapsamaktadır. Var olan ve idrakimize konu olan şeyler ya cevher yahut a'râzdır.<sup>71</sup> Zât-sıfat ilişkisi; Zorunlu Varlık olan Tanrı'yı da kuşatırken cevher-a'râz ilişkisi yalnızca mümkünleri ihata etmektedir.

Mümkünler ya kendisi ile kaimdir yahut da başkasıyla kaimdir. Kendisi ile kaim olan mümkünlere cevher adı verilir.<sup>72</sup> Cevherler kendi zâtlarıyla bulunan, değişime uğramayan, kendisi yüklem olmayıp; yüklemlere mevzu olan özlerdir.<sup>73</sup>

Mümkünlerin ikinci kısmı ise; başkasıyla kaim olan a'râzlardır.<sup>74</sup> A'râzlar kendi başlarına bulunmayıp; cevherlerle birlikte bulunurlar. A'râzlar cevherler tarafından taşınır ve cevherleri nitelerler. Cevherlerden ayrı a'râzlardan bahsetmek mümkün değildir.<sup>75</sup> Ancak cevherler de a'râzsız bir şekilde bulunamazlar.<sup>76</sup> Dolayısıyla Cevherler; a'râzların taşıyıcısı olması itibarıyla mantıksal açıdan öncelikli olsa da bu cevherlerin a'râzlara zamansal açıdan bir önceliği yoktur.

---

<sup>71</sup> Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, ve Ekrem Demirli, 2. Baskı (İstanbul: Kitabevi, 2000), s. 273.

<sup>72</sup> Er-Râzî, *Me'âlim*, s. 60.

<sup>73</sup> İlhan Kutluer, "Cevher", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim 07 Eylül 2019, [islamansiklopedisi.org.tr/cevher](http://islamansiklopedisi.org.tr/cevher).

<sup>74</sup> Er-Râzî, *Me'âlim*, s. 60.

<sup>75</sup> Yusuf Şevki YAVUZ, "Araz", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim 07 Eylül 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>.

<sup>76</sup> El-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 273.

Kelam atomculuğu<sup>77</sup> olarak da ifade edilen cevher-a'râz teorisi esas itibarıyla Antik Yunan filozofları tarafından tesis edilen materyalist bir öğretidir. Yunan atomculuğuna göre evrenin temel yapıtaşları; bölünemez olan ezeli-ebedî atomlardır. Bu değişmez olan atomlar evrendeki tüm hareketlerin ve değişmelerin de temelidir.<sup>78</sup>

Ancak bu mekanist öğretisi; Mu'ammer ve Ebû'l-Hüze'yl el-Allâf'ın marifetiyle; Tanrı'nın özgür bir aktör olarak evreni yoktan yaratmasını teorik açıdan temellendiren bir mekanizmaya evrilmiştir.<sup>79</sup> Kelamcılarının çoğunluğu tarafından kullanılan ve sistemin başrollerinden biri hâline getirilen kelam atomculuğu; evrendeki tüm oluş ve bozulmaları cevher ve a'râzların hareketine indirgeyen; cevher ve a'râzları ise Tanrı'nın iradesine bağlayan bir paradigmadır. Kelam atomculuğu modelinde atomlar ezeli ve ebedî varlıklar değildir; yok iken yaratılırlar. Atomlar mekanik olarak hareket etmezler; Tanrı'nın hür iradesiyle birleşirler.<sup>80</sup>

Cevherlerin/atomların birleşerek cisim oluşturabilmesi; Tanrı'nın o cevherler arasında telif (birleşme) a'râzını yaratmasına bağlıdır. Tanrı; bir şeyin var olmasını dilediğinde ma'dûm olan atomları birleştirecek telif a'râzını yaratır. Bu a'râz olmadan atomların

---

<sup>77</sup> Bu çalışmada cevher ve atom terimleri eş değer olarak kullanılacaktır. Çünkü kelam geleneğinde de söz konusu iki terim birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Detaylı açıklama için bkz. Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, ss. 65-71.

<sup>78</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. bs (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), ss. 84-85.

<sup>79</sup> Josef van Ess, "Mutezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10, sy 1 (2012): s. 259.

<sup>80</sup> Düzgün, "Varlık", s. 201, 202.

kendi kendine varlığa gelebilmesi mümkün değildir. Tanrı var olan bir şeyin tekrardan yok olmasını dilediğinde ise bu telif a'râzını ortadan kaldırır. Bu şekilde maddenin varlığı son bulur.<sup>81</sup>

Görüldüğü üzere Mu'tezile atomculuğu; varlığa gelebilmek ve varlığa devam edebilmek için Tanrı'nın hür iradesiyle yaratmasına ihtiyaç duyan bir evren kurgulamıştır.<sup>82</sup> Mu'tezile'nin, teolojik bir karaktere bürüyerek İslam düşüncesine kazandırdığı atomculuk; Eş'arîler tarafından da kullanışlı bulunarak benimsenmiş ve kelamın anahtar teorilerinden biri hâline getirilmiştir.<sup>83</sup>

Eş'arîler ve Mu'tezilîler arasında atomculuk hususunda genel bir uzlaşma olsa da önemli bir ihtilaf da bulunur. Şöyle ki; atomların varlıkları mümkün olduğu gibi yoklukları da mümkündür. Peki ma'dûm olan (var olmayan) atomlar da prensip olarak atom kabul edilebilir mi?<sup>84</sup> Tanrı'nın "ol" emrine muhatap olan cevherler bir şeyiyyete sahip midir? Başta Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri olmak üzere Basra Mu'tezilesinin büyük çoğunluğu cevherlerin, varlık kazanmadan önce de cevher; a'râzların varlık

---

<sup>81</sup> Josef van Ess, "Ebu'l-Huzeyl'de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt", içinde *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i (Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I)*, ed. Recep Alpyağıl, çev. Günay Özer, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), ss. 661-662.

<sup>82</sup> Ess, "Mutezile Atomculuğu", s. 258.

<sup>83</sup> Kutluer, "Cevher".

<sup>84</sup> Duncan Black Macdonald, "Klasik Dönem Kelamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, sy 1 (2016): s. 282.

kazanmadan önce de a'râz olduğunu iddia etmiştir.<sup>85</sup> Onlara göre Fail'in tesiri cevheri cevher yapmak değil cevhere varlık kazandırmaktır. Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu ve Eş'arîlerin tamamı ise cevher ve a'râzların yokluk durumunda cevher ve a'râz olduğunu reddetmiştir.<sup>86</sup> Onlara göre Fail; hem cevheri cevher, a'râzı a'râz kılmakta hem de onları varlığa getirmektedir. Cevherin cevherliği ile varlığa gelişi aynı anda gerçekleşir.

Cevher ve a'râzın yokluk durumunda da cevher ve a'râz olduğuna yönelik Mu'tezilî kabul; ma'dûmun şeyiyyeti iddiasının belirginleşmiş hâlidir.<sup>87</sup> Basralıları bu kabule iten motivasyon; cevherlerin yoktan var edilmesi problemini çözme motivasyonudur. Tanrı'nın cevheri varlığa getirebilmesi için "Ol!" emrinin muhatabı olacak cevherler gerekir.

Tanrı bir atomu yaratmayı irade ettiği zaman; o atoma dair bilgiye hâlihazırda sahip olmalıdır. Tanrı'nın bilmediği bir şeyi yaratması mümkün değildir. Bu bilgi; Fail'in var etmek istediği belirgin şeyin diğer şeylerden nasıl ayrıştığına yönelik bilgidir. Bu bilgi; o şeyin varlığını incelemektedir. Tanrı'nın, bu bilgiye sahip olması için ise, o şeyin hâlihazırda diğer şeylerden ayrılmış olması gerekir. Bu durumda cevherlerin ve

---

<sup>85</sup> Ancak bu düşünürlerin hiçbirisi ma'dûmun cisim olduğunu savunmamıştır. Çünkü bir şeyin cisim olması için telif, derinlik, uzunluk ve genişlik sahibi olmalıdır. Bunlar ise yok olan şeylerin değil var olan şeylerin özellikleridir. Ma'dûmun cisim olduğunu savunan tek Mu'tezilî düşünür Hayyât'tır. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 3, s. 726.

<sup>86</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 125; En-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, s. 37; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 76.

<sup>87</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 36.

a'râzların birbirinden ayrılmış olması; onların varlığından önce gerçekleşmiş durumdadır.<sup>88</sup>

Yoklukta gerçekleşen bu ayrışma; var olan nesnelerin birbirinden farklı olmasının koşuludur. Eğer cevher ve a'râzlar Tanrı'nın yaratmasından bağımsız bir biçimde yoklukta ayrılmamış olsalardı; Tanrı'nın sözgelimi a'râz yerine cevhere, beyazlık yerine siyahlığa, sükûn yerine harekete yönelmesi mümkün olmazdı. Tanrı'nın bir nesneyi tercih ederek yaratmaya karar verebilmesi için; o nesnenin diğerlerinden hâlihazırda ayrılmış olması lazımdır. Aksi takdirde; görüngü âleminde idrak ettiğimiz nesnelerin birbirinden farklı ve ayrılmış olması mümkün olmazdı.<sup>89</sup>

Var olmayan şeyler; Tanrı'nın kudretinin ve ilminin bir nesnesi olmak itibarıyla birbirinden ayrılmıştır. Eğer ayrılmamış olsalardı söz gelimi A nesnesi B nesnesinin yerine geçebilirdi. Ve bir şey eğer başka şeylerin yerine geçebiliyorsa var olmayan tüm şeylerin özdeş olduğu ortaya çıkar. Yokluğunda özdeş olan şeylerin varlıklarında da özdeş olmaları gerekir.<sup>90</sup> Evrene baktığımızda ise nesnelerin belirgin ve birbirinden ayrılmış olduğunu görüyoruz. Bu argümantasyona göre cevher ve a'râzların yoklukları durumunda da birbirinden ayrılmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>88</sup> En-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, ss. 44-47.

<sup>89</sup> Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Eş-Şehristânî, *Kitâbu Nihâyetu'l İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume (Londra, 1934), s. 156, Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", 96.

<sup>90</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 71.

Basralılara göre ma‘dûm olan cevherlerin ve a‘râzların birbirinden ayrışması sıfatları sayesinde. Bu sıfatları sıradaki başlıkta ele alacağız.

### 1.2.1. Cevherin Sıfatları

Cevherlerin sıfatları dört başlıkta toplanabilir: Cevherlik, Varlık, Tehayyüz ve Kevniyyet.

#### 1.2.1.1. Cevherlik Sıfatı

Cevheriyet; atomu atom yapan ve atoma has olan zâtî sıfattır.<sup>91</sup> Cevheriyet sıfatı; varlık şartına bağlı değildir; varlıkta da yoklukta da sâbittir.<sup>92</sup> Çünkü bu sıfat cevhere dıştan verilen bir sıfat olmayıp cevherin zâtından kaynaklanmaktadır.<sup>93</sup>

Cevheriyet sıfatı, cevherin zâtından kaynaklandığı için ma‘dûm da olsa mevcûd da olsa bu sıfat sâbit olmaya devam etmektedir. Bu da cevheriyetin Tanrı’nın belirlemesinin dışında kendi başına kaim bir sıfat olduğunu göstermektedir. Fail, atomu ancak atom; siyahlığı siyahlık, beyazlığı beyazlık yapabilir. Atomu başka bir şey yapamaz.<sup>94</sup>

Cevherin; Fail’in yaratmasından bağımsız bir şekilde cevheriyet vasfını haiz olması; ma‘dûm cevherlere ezeli bir sübût kazandırmaktadır. Cevherin cevher olmasının bir

---

<sup>91</sup> İbn Metteveyh, s. 71.

<sup>92</sup> Er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 55; Eş-Şehristânî, *Nihâyetu’l-İkdâm*, s. 155; Frank, “Ma‘dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün”, s. 744.

<sup>93</sup> En-Nîsâbü’rî, *el-Mesâ’il*, s. 38.

<sup>94</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 73.

başlangıcı yoktur.<sup>95</sup> Çünkü cevheriyet, Fail'den değil cevherin zâtından kaynaklanmaktadır. Bu durum da cevherlerin Tanrı'nın zâtı dışında kadîm varlıklar olup olmadığı sorunu gündeme getirmiştir. Bu konu "Cevher-A'râz Teorisi ve Kıdem Tartışmaları" başlığında tartışılacaktır.

#### **1.2.1.2. Varlık Sıfatı**

Atomların âlemde bilfiil vücûd bularak cisimleşmesi varlık sıfatı ile gerçekleşir. Varlık; atomların zâtında bulunmayıp Fail tarafından eklemlenen bir sıfattır. Tanrı, atomun atomluğunu belirlemez ancak atomu mevcûd kılabilir. Atomun varlığa gelip gelmemesi Fail'in özgür seçimi ile belli olur.<sup>96</sup>

Varlık sıfatının cevherin zâtından olmayıp da Fail tarafından verilen bir sıfat olması; cevherin zorunlu varlık olmasının önüne geçmiştir. Çünkü eğer cevher zâtından dolayı mevcûd olsa idi; cevherin mevcûd olmaması mümkün olmazdı. Varlığın Fail tarafından veriliyor olması ayrıca cevherlerin kıdemi gibi bir düşüncenin de önüne geçmektedir. Zira cevherler zâtından dolayı mevcûd olsa idi; varlıklarının bir başlangıcı olmazdı. Basra Mu'tezilîleri varlık sıfatını Fail'in hür iradesine bağlayarak hem cevherlerin varlığını Zorunlu değil Mümkün kılmış; hem de onların sonradan varlığa gelen muhdes varlıklar olduğunu göstermiştir.

Fail'e bağlı olan varlık sıfatı; cevherlerin tehayyüz ve kevnîyyet sıfatlarını kazanmalarının da ön şartıdır.<sup>97</sup> Cevher; ma'dûm iken de cevherdir ancak ma'dûm

---

<sup>95</sup> Muzaffer Barlak, "Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nîsâbûrî Örneğinde Bir İnceleme", *Eskiye* 41 (Eylül 2020): s. 661.

<sup>96</sup> En-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, 31; Er-Râzî, *el-Muhassal*, ss. 54, 55.

<sup>97</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 56.

cevherler yer kaplamazlar ve herhangi bir konum işgal etmezler. Atomların tehayyüz sıfatı incelendiğinde bu tezin ana problemi olan ma'dûmun şeyiyyeti ve kıdem probleminin üzerindeki perdelerden biri daha sıyrılmış olacaktır.

### **1.2.1.3. Tehayyüz Sıfatı**

Bir cismin yahut atomun; uzayda işgal ettiği var sayılan boşluk “hayyiz” olarak adlandırılır.<sup>98</sup> Cevherlerin hayyizde bulunma özelliği ise tehayyüzdür. Atomlar tehayyüz niteliği sayesinde fiziksel evrende yer kaplar ve somutlaşırlar.<sup>99</sup> Cevher, bu sıfatının tahakkuk etmesiyle birlikte idrake konu olur.<sup>100</sup>

Tehayyüz atomun doğasıdır ve cevheriyyetin doğrudan sonucudur.<sup>101</sup> Tehayyüz; cevherin Gerekli Sıfatı'dır çünkü zâtî sıfat tarafından gerektirilmektedir. Yani bir şeyin atom olabilmesi için onun mutlaka yer kaplama özelliğine sahip olması gerekir. Bu özellik atom yaratılmadan önce de sâbittir. Tanrı atomu ancak yer kaplayıcı şekilde yaratabilir; yer kaplamayan şekilde yaratamaz.<sup>102</sup> Ancak tehayyüzün, cevherin zâtından kaynaklanıyor olması; bu sıfatın ezelden beri bilfiil gerçekleşmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü tehayyüz; varlık kazanma şartıyla tahakkuk etmektedir. Basra

---

<sup>98</sup> El-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 99.

<sup>99</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 47, 48.

<sup>100</sup> Ebû'l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: en-Nazar ve'l-Me'ârif*, thk. İbrâhîm Medkûr, c. 12, t.y., s. 61; Frank, “Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün”, s. 743.

<sup>101</sup> En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s. 317; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 47.

<sup>102</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 73.

Mu‘tezilesi; ma‘dûm atomların yer kapladığını iddia etmez. Tam aksine bu sıfatın varlık şartına bağlı olduğunu söyler.<sup>103</sup>

Bu durumda akıllara şu soru gelmektedir: Tehayyüz; varlık şartı ile gerçekleşiyor ise bu sıfat varlığa tabi sıfatlardan olmalı değil midir? Oysaki Gerekli Sıfatlar cevherin varlığında da yokluğunda da sâbittir. Hem Gerekli Sıfat’ın yoklukta sâbit olduğunu iddia edip hem de atomun gerekli sıfatı olan tehayyüzün varlık şartına bağlı olduğunu söylemek çelişkili değil midir?

Bu soruyu doğru cevaplamak için; bir sıfatın potansiyel olarak bulunması ile bilfiil gerçekleşmiş olması arasındaki farkı göz önünde bulundurmak gerekir. Basralılara göre Gerekli Sıfat yokluk durumunda iken belirlidir. Atomun Gerekli Sıfatı olan yer kaplama özelliği; atom yaratılmadan önce de sâbittir. Ancak bu nitelik atomda sadece potansiyel olarak bulunur. Ma‘dûm hâldeki cevher; herhangi bir yer kaplamaz; uzayda herhangi bir konum işgal etmez. Ancak varlığa gelmesi durumunda yer kaplayıcı olacağı bellidir.

Atomun de facto yer kaplayabilmesi için ise mutlaka Fail’in ona varlık vermesi gerekir. Tanrı bir atomu yaratmayı dilediğinde, o atomun varlığı durumunda yer kaplayacağı bilgisine sahiptir. Bu bilgi ise, ancak atomların yer kaplama özelliği sâbit olduğu takdirde mümkündür. Bundan dolayı atomlar yokluk hâllerinde de tehayyüz özelliğini haizdir.<sup>104</sup>

Bu durumda tehayyüz sıfatını iki açıdan değerlendirmek gerekir. Bu sıfat; atomun zâtından yani cevheriyetten kaynaklanması ve Tanrı’nın belirlemesinin dışında olması yönüyle yoklukta sâbittir. Ancak tehayyüz; fiilen gerçekleşmesi yönüyle varlığa ve dolayısıyla Tanrı’ya bağlıdır. Tanrı; atomu yer kaplama özelliğinden yoksun bir şekilde

---

<sup>103</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 56.

<sup>104</sup> En-Nîsâbûrî, *el-Mesâ’il*, s. 45, 46.

yaratamaz. Bu özellik Fail'den bağımsızdır. Ancak Tanrı'nın var etmeyi tercih etmediği atomlar da yer kaplayamaz. Bu sıfatın fiilen gerçekleşmesi Fail'e bağlıdır.

Atomun yer kaplama sıfatı; herhangi bir yönde mekânsal bir konuma sahip olmadan gerçekleşemez. Bu durumda atomun dördüncü sıfatı; konumda olmayı ifade eden kevniyyet sıfatıdır.

#### **1.2.1.4. Kevniyyet**

Kevniyyet; atomların boş uzayda herhangi bir koordinatı işgal etmesini ifade eden sıfattır.<sup>105</sup> Kevn a'râzından kaynaklanan<sup>106</sup> bu sıfat; tehayyüz sıfatının doğrudan bir sonucudur. Atomların mütehayyiz olabilmesi için mutlaka bir mekâna yerleşmesi gerekir.

Atomların tehayyüz (yer kaplama) sıfatı ile kevniyyet (konumda olma) sıfatı birbirine yakın anlamlar ifade etmektedir. Ancak tehayyüz sıfatı atomun kendisine işaret ederken kevniyyet sıfatı kapladığı mekâna işaret eder. Kelamcılar bu iki sıfatı birbirinden ayırarak; cevherin kendisi ile kapladığı konumu birbirinden ayırt etmiş olmaktadır.<sup>107</sup>

Atomların ma'dûm iken sahip oldukları zâtî nitelik cevheriyet; bu zâtî sıfatın varlık şartıyla gerektirdiği sıfat ise tehayyüzdür. Bu iki sıfat; cevherin kendisinden kaynaklanmakta olup Tanrı'dan bağımsızdır. Otonom yaratıcı olan Fâil-i muhtâr; yer kaplayıcı olduğunu bildiği cevherleri yokluktan varlığa çıkarır. Varlığa gelmiş atomların tehayyüz sıfatı ise kevniyyeti gerektirir. Çünkü atomun yer kaplayabilmesi için mutlaka bir mekâna; boşluktaki bir koordinata ihtiyacı vardır.

---

<sup>105</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 56, 57.

<sup>106</sup> En-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il*, s. 31.

<sup>107</sup> Yılmaz, *Kavram Atlası Kelam - II*, s. 159.

### 1.2.2. Ma‘dûm Cevherler ve Âlemin Kıdemi

Basrahîların; henüz varlık giymemiş cevherlerin de cevher olduğu ve sıfatlarının bulunduğu yönelik iddiası; Eş‘arîler tarafından “âlemin kıdemi” açısından eleştirilmiştir. Cevherler; Tanrı’nın yaratmasından evvel de cevher ise onların cevheriyeti Fail’in kudretinin haricinde gerçekleşmiş demektir.<sup>108</sup> Kudretin tesirinin dışında ve yaratmadan önce sâbit olan cevherlerin ise bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla Basrahîlar; varlığa gelmemiş atomların ezeli bir şekilde yoklukta takarrür ettiğini iddia etmektedir. Bu iddia ise -Eş‘arîlere göre- Tanrı dışında kadîm varlıkların kabulü anlamına gelir ki bu durum şirk olması hasebiyle kişiyi dinden çıkarır.<sup>109</sup>

Eş‘arîlerin bu söylemini tahlil etmek için öncelikle tehayyüz sıfatından bahsetmek yerinde olacaktır. Mu‘tezilîlerin; tehayyüzün varlık şartıyla gerçekleşen bir sıfat olduğunu söylemesi; ma‘dûm cevherlerin somut bir varlık olarak evrende bulunduğu gibi bir düşüncenin önüne set çekmektedir. Çünkü ma‘dûm cevherlerin tehayyüz etmemiş olması; onların herhangi bir uzamının bulunmadığı anlamına gelir. Uzamı bulunmayan atomlar ise ne uzayda yer kaplayabilir ne birleşerek cisim oluşturabilir ne de bir boya, derinliğe yahut hacme sahip olabilir.

Dolayısıyla Mu‘tezile’nin ma‘dûmun cevheriyetine yönelik iddiası; ezeli madde anlayışını ihtiva etmez. Cevherlerin ma‘dûmken sahip olduğu cevheriyet ve tehayyüz nitelikleri mantıksal sıfatlardır.<sup>110</sup> Bu sıfatlar cevheri mevcûd yapmaz ve fakat cevherin karakteristik özelliklerini belirler.

---

<sup>108</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 125.

<sup>109</sup> El-Cüveynî, s. 127, 128.

<sup>110</sup> Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, s. 46.

Mu‘tezile’nin ma‘dûmun cevher olduğunu söylemesi; yokluk durumunda da atomların kendine özdeş olduğunu; gerekli sıfatının belirli olduğunu ve diğerlerinden ayrıştığını iddia etmesinden başka bir şey değildir. Mu‘tezile bu düşünceyle âlemin kıdemini ispat etmez. Aksine âlemin yoktan yaratılmasındaki taalluk problemini çözmeyi ve Allah’ın yaratmasındaki hikmet ve düzenliliği ispat eder. Cevher ve a’râzlar yoklukta ayrışmamış olsa idi; kudretin tamamen hiçlik olan bir yokluğa yönelerek âlemi yaratması mümkün olmazdı. Ayrıca yoklukta ayrışmamış şeylerin varlıkta ayrışmış olması da tesadüf eseri olurdu.

Eş‘arîlerin; ma‘dûmun cevheriyeti düşüncesini teaddüd-i kudemâ olarak değerlendirmesi onların şey, sâbit ve mevcûd kavramları arasındaki farkı göz önünde bulundurmamalarından kaynaklanır. Mu‘tezile’nin aksine Eş‘arîler şey, mevcûd ve sâbit kavramlarını eş kapsamlı kabul etmiştir. Onlara göre bir nesneye “şey” yahut “sâbit” demek, “mevcûd” demekle aynı şeyi ifade ediyordu. Oysaki Mu‘tezile sistematüğinde sübût ve şey mefhumu hem varlığı hem de yokluğu kapsar.<sup>111</sup>

Mu‘tezile cevherlerin ma‘dûm iken de cevher olduğunu ifade ederken asla onlara bir varlık yahut ezeli madde atfetmez. Basralılar ma‘dûma sâbit derken; onların yoklukta iken de Allah’ın kudretinin ve ilminin nesnesi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ma‘dûm cevherlerin başlangıçsız olması; onların varlığının değil yokluğunun ezeli olmasıdır. Yoklukta başlangıçsız olmak ise; Allah’a ortak olmak anlamına gelmez. Çünkü Allah’ın varlığının başlangıcı yoktur; ma‘dûmun ise yokluğunun.

“Cevher-A’râz” ilişkisi başlığından sonra incelemeye değer bir başka konu ise “Bilinenlerin Sınıflandırılması”dır. Bu konuyu ontolojik bölümde incelememizin nedeni; klasik kelam kitaplarında Bilinenlerin Sınıflandırılması’nın hep Umûr-u Âmme,

---

<sup>111</sup> Bu konuya “Bilinenlerin Sınıflandırılması” başlığında değinilecektir.

yani ontolojik konuların tartışıldığı bölümde yer bulmuş olmasıdır. Kelam düşünce sisteminde epistemoloji ve ontoloji iç içedir. Evrene ve Tanrı'ya dair her şey bilginin bir nesnesi olarak tartışma konusu edilir.

### 1.3. Bilinenlerin Sınıflandırılması

Kelamın âleme bakışını belirleyen en genel ve kapsayıcı kavram “ma‘lûm = bilinen” kavramıdır. Felsefecilerin en külli kategorisi olan mevcûd; kelamın düşünce sisteminde “ma‘lûm” kavramının alt kategorisinde yer alır.<sup>112</sup> Ma‘lûm hem mevcûdu hem de ma‘dûmu kapsar. Bilgi var olanlara taalluk ettiği gibi var olmayanlara da taalluk eder.

Ma‘lûm; en genel kategori olduğu için kelamcılar; -var olsun ya da olmasın- bilginin konusu olabilecek her şeyi “bilinenler” başlığı altında sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma; ma‘dûmun konumunu tespit etme açısından anahtar bir öneme sahiptir. Ma‘dûmu anlamak için bakmamız gereken yerlerden birisi de ma‘lûmât taksimidir. Çünkü kelamcılar kadîm ve hâdis kategorilerini de ma‘lûmâtın altsınıfı olarak ele almıştır. Kelamcıların neye kadîm neye hâdis dediğini ortaya koyduktan sonra ma‘dûmun konumunu tespit etmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla; ma‘dûmun şeyiyyeti ile âlemin kıdemi arasındaki ilişkiyi irdeleyen bu tez için “bilinenlerin sınıflandırılması”nı göz önünde bulundurmak bir gerekliliktir.

Bilinenlerin Sınıflandırılması çerçevesinde ma‘dûmun konumunu tespit eden bu başlıkta önce Eş‘arîlerin ardından da Mu‘tezilîlerin ma‘lûmât taksimi tanıtılacaktır. Devamında Eş‘arîler ve Mu‘tezilîlerin sınıflandırması arasındaki farklar gösterilecek ve iki ekolün şeyiyyete dair görüşleri ele alınacaktır. Sonuç olarak ise Mu‘tezile’nin şey,

---

<sup>112</sup> El-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 295.

sâbit ve kadîm kavramlarına yüklediği anlamlardan yola çıkılarak; ma'dûmun şeyiyyetinin âlemin kıdemi anlamına gelip gelmediği tartışılacaktır.

### 1.3.1. Eş'arîlerde Bilinenlerin Sınıflandırılması

Eş'arî kelimcileri; "ma'lûm"u en külli kategori kabul etmiş ve hem mevcûd hem de ma'dûmun bilgiye konu olabileceğini düşünmüştür. Dolayısıyla onlar hem varlığı hem de yokluğu ma'lûm kategorisi altında sınıflandırır.

Eş'arîlere göre ma'lûm; mevcûd ve ma'dûm şeklinde iki ana başlığa ayrılır.<sup>113</sup> Ma'lûm eğer dış dünyada tahakkuk etmiş ise mevcûd adını alır. Mevcûd; sâbit ve şey olmayla eş anlamlıdır. Her mevcûd şeydir ve her şey mevcûddur.<sup>114</sup> Mevcûd iki ana kısma ayrılır: Kadîm ve Muhdes. Kadîm, varlığı sürekli olan, varlığının başlangıcı bulunmayan demektir. Muhdes ise varlığının başlangıcı olan; sonradan meydana gelen varlıktır.<sup>115</sup> Muhdes olan varlıklar üç çeşittir: Cisim, cevher ve a'râz.<sup>116</sup>

Eş'arîler için ma'dûm nefiy ifade eder. Ma'dûm, şey ya da sâbit değildir; her yönden olumsuzlama ve hiçliktir. Ma'dûm bilinebilir ancak bu; ona herhangi bir zât ya da şeyiyyet kazandırmaz. Ma'dûmun bilinmesi onun yokluğunun bilinmesidir.<sup>117</sup> Eş'arî

---

<sup>113</sup> Bkz. el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34; Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed El-Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr (Kelâm Metafizîgi)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), s. 48; Et-Teftazânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, s. 146.

<sup>114</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 124.

<sup>115</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 36; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 139.

<sup>116</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s.36.

<sup>117</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, 34, 35; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 124.

âlimler ma‘dûmu genel olarak vâcib ve mümkün şeklinde ikiye ayırmışlardır. Mümkün ma‘dûm; varlığı da yokluğu da mümkün olmakla birlikte hâlihazırda yok olanlardır. Vâcib ma‘dûm ise yokluğu zorunlu olan; varlığı imkân dâhilinde olmayan ma‘dûmlardır.<sup>118</sup> Müstahîl Ma‘dûm olarak da adlandırılan bu kategori hakkında Eş‘arî ve Mu‘tezilîler arasında bir tartışma yoktur. Her iki ekol de müstahîl ma‘dûmun şey ve sâbit olmadığı; her yönden bir nefîy ve olumsuzlama olduğu hususunda müttefiktir.

Ma‘dûmun alt grupları konusunda Bâkılânî; müstahîl ve mümkün şeklindeki ayrımla yetinmeyip mümkün ma‘dûmu da dört alt başlığa ayırmıştır. Bunlardan ilki; varlığa gelmesi mümkün olduğu hâlde var edilmeyeceği Allah tarafından bilindiği ve/veya bildirildiği için asla vücûd kazanmayacak ma‘dûmlardır. Örneğin; ahiret ehlinin yeniden dünyaya gönderilmesi Allah nezdinde imkân dahilinde olduğu hâlde Allah bunun asla gerçekleşmeyeceğini bildirmiştir. Ma‘dûmun ikinci çeşidi ise şu anda var olmayan ancak gelecekte gerçekleşeceğini Allah’ın haber verdiği ma‘dûmlardır. Kıyamet, ba’s ve hesap gibi ahiret hâlleri bu tarz ma‘dûmlardır. Bir diğer ma‘dûm türü; geçmişte mevcûd olmuş ancak şu anda ma‘dûm olan –oturmamız, kalkmamız, konuşmamız gibi- eylemlerimizdir.<sup>119</sup> Bâkılânî’ye göre ma‘dûmun son çeşidi ise şu anda yok olan; gelecekte var olması mümkün olsa da gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilmediğimiz ma‘dûmlardır.<sup>120</sup>

Eş‘arîlerin bu taksiminden anlaşılan odur ki; bilinen, dış dünyada gerçekliği varsa mevcûd; dış dünyada gerçekliği yoksa ma‘dûm olarak adlandırılır. Mevcûdun eğer

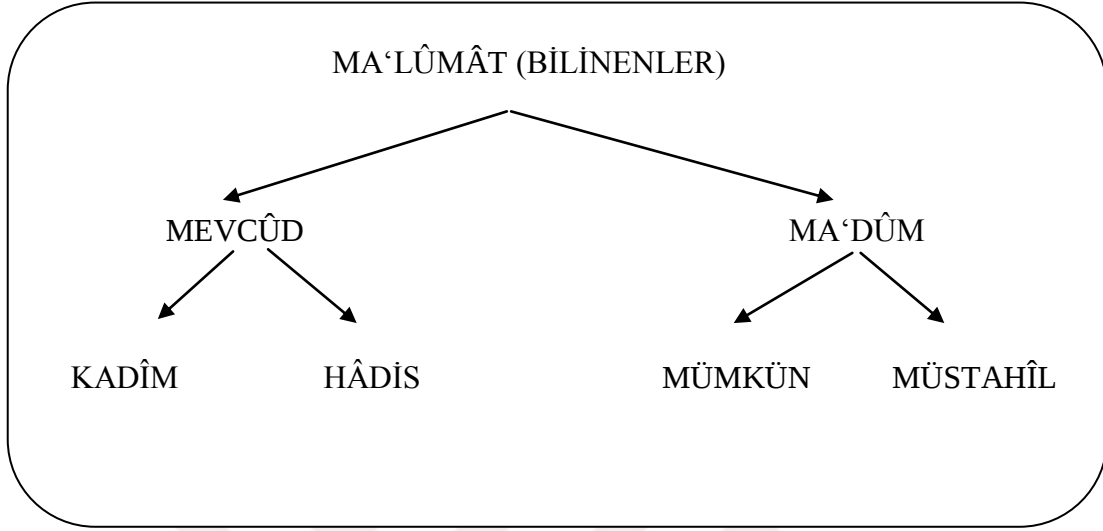
---

<sup>118</sup> Bkz. Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî’de Yokluk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, s. 38, 39.

<sup>119</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 35.

<sup>120</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 36.

varlığının başlangıcı yoksa kadîmdir –ki tek kadîm varlık Allah’tır. Sonradan varlık kazanan mevcûdlar ise hâdis ya da muhdes olarak isimlendirilmiştir. Hâdis varlıklar; Allah dışındaki tüm varlıklardır. Ma’dûmlar; yokluğu zorunlu ise vâcib ma’dûm ya da müstahîl ma’dûm; varlığa gelme imkânı varsa mümkün ma’dûm olarak adlandırılır.



**Tablo 1: Eş'arîlerde bilinenlerin sınıflandırılması**

### 1.3.2. Mu'tezile'de Bilinenlerin Sınıflandırılması

Mu'tezile var olan ya da olmayan her şeyi “Bilinenler” başlığı altında sınıflandırmıştır. Ancak Mu'tezile bu sınıflandırmayı yaparken mevcûd ve ma'dûm kategorileriyle yetinmemiş, sâbit ve menfî kategorilerini de bu taksime dâhil etmiştir.<sup>121</sup> Sâbit, mevcûddan daha genel bir kavramdır. Mevcûdu ve mümkün ma'dûmu kapsar.

İbn Metteveyh'in sınıflandırmasına göre ma'lûm; öncelikle sâbit ve menfî kısımlarına ayrılır.<sup>122</sup> Bilinenler; eğer kendi zâtında tahakkuk ediyorsa sâbit; tahakkuk etmiyorsa menfî olarak adlandırılır.<sup>123</sup> Bu durumda ma'lûm eğer kendi özünde bir imkâna sahip

<sup>121</sup> Türker, “Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri” s. 25.

<sup>122</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 33.

<sup>123</sup> El-Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envar min Matâli'i'l-Enzâr*, s. 75.

ise; -var olup olmamasından bağımsız- bir realiteye sahiptir. Basra Mu‘tezilesi; bu kendinde gerçeklik ve “ne ise o olma” durumunu “sübût” olarak tarif etmiştir.

Sâbitin tam zıddı olarak konumlanan kategori ise “menfî”dir. Menfî, Mu‘tezile için sırf olumsuzlama ifade eder. Menfî; kendi zâtında imkâna sahip olmadığı için hiçbir yönden hiçbir şekilde gerçekliğe sahip değildir. Menfî’nin var olması imkânsız, yokluğu ise zorunludur.<sup>124</sup> Menfî’nin herhangi bir gerçekliğe/sübûta sahip olmadığı hususunda Eş‘arîler ve Mu‘tezilîler arasında ittifak vardır. Ancak Mu‘tezile’nin ma‘lûmu şey olarak vasıflandırması ve menfî olanların da ma‘lûm olduğunu söylemesi Eş‘arîler’in itirazlarına sebep olmuştur: Eğer ma‘lûm olanlar “şey” ise ve müstahîl ma‘dûm da ma‘lûm ise o hâlde müstahîl ma‘dûm da “şey” olarak adlandırılmalı değil midir?<sup>125</sup>

Bu soruyu incelerken, ona taalluk eden bilginin niteliğini göz önünde bulundurmamak gerekir. Mu‘tezile için mümkün ma‘dûma taalluk eden bilgi ile müstahîl ma‘dûma taalluk eden bilgi farklıdır. Mümkün ma‘dûma ilişkin bilgi; nesnesi olan gerçek bir bilgidir. Müstahîl ma‘dûmda ise durum farklılaşmaktadır. Kâdî Abdulcebbar’ın ifadelerine bakıldığında açıkça görülmektedir ki imkânsız ma‘dûma yönelik bilgi; objesi olmayan bir bilgidir. O bilginin gerçekliği yoktur.<sup>126</sup> Dolayısıyla menfî ma‘dûma şey denilmesi yalnızca dildeki kullanımdan kaynaklanmakta olup bu şeyiyyet herhangi bir ontolojik gerçekliğe tekabül etmemektedir.

---

<sup>124</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: el-Îrâde*, c. 6/2, s. 135.

<sup>125</sup> Koca, “Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi”, s. 87.

<sup>126</sup> Ebû’l-Hasan Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: er-Ru’yetu’l-Bârî*, c. 4, s. 247, 248.

Ontolojik gerçekliği haiz olan ma‘lûmlar sâbit olarak adlandırılır. Sâbit olanlara yönelik bilgi; ma‘lûmu olan gerçek bir bilgidir. Sâbit şeylerin iki alt kategorisi bulunur: Mevcûd ve ma‘dûm. Bilginin nesnesi olan şey, vücûd sıfatına sahipse mevcûd; bu sıfata sahip değilse ma‘dûm olarak adlandırılır.<sup>127</sup> Basra Mu‘tezilîleri mevcûdu da iki ana başlıkta incelemektedir. Var olan şeyler; bu varlığı ya belirli bir anda edinmiştir; ki bunlar muhdes varlıklardır. Ya da bu varlığın bir başlangıcı bulunmamaktadır ki bu kadîm varlıktır.<sup>128</sup> Basra Mu‘tezilîlerine göre kadîm olan tek varlık Allah’tır.<sup>129</sup> Allah’ın varlığı süreklidir ve varlığının bir başlangıcı yoktur.

Kadîm varlığın yanı sıra bir de hâdis varlıklar bulunur ki Allah haricinde tüm varlıklar hâdistir. Hâdisler varlığını sonradan kazanmıştır ve varlıklarını ezelî illete değil bir muhdise borçludur.<sup>130</sup> Muhdes olanlar; varlıkları hâlinde ya yer kaplarlar ya da kaplamazlar. Yer kaplama özelliğine sahip olanlara cevher; yer kaplamayanlara ise a’râz ismi verilir.<sup>131</sup>

---

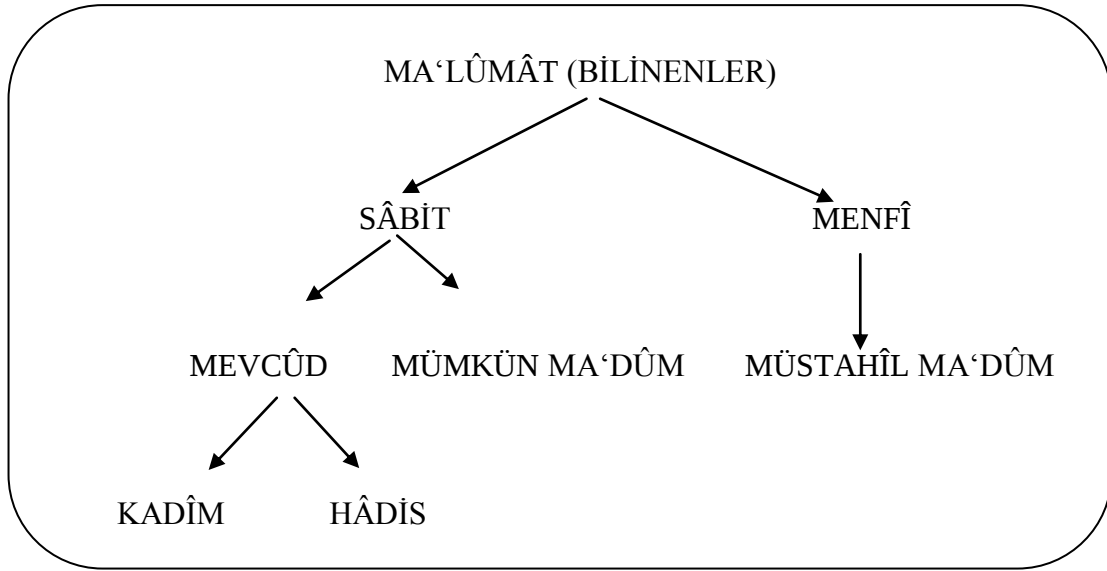
<sup>127</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 33.

<sup>128</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 34.

<sup>129</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 34; Ebû’l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: el-Firak Ğayru’l-İslâmiyye*, s. 232, 233.

<sup>130</sup> Ebû’l-Hasan Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: el-Mahlûk*, Thk. Tefkîk et-Tavîl - Saîd Zâhid, ts., s. 97, 98.

<sup>131</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 34.



**Tablo 2: Mu'tezile'de ma'lûmâtın taksimi**

### 1.3.3. Ma'lûm – Şey İlişkisi ve Ezeliflik

Bilinenlerin sınıflandırılmasında en hararetli tartışmalar şeyiyyetle alakalıdır. Mu'tezile; ma'lûm ve şeyiyyet arasında müsavat ilişkisi kurmuştur. Mu'tezilîlere göre bilinmek şanıdan olan ve haber verilenler “şey” olarak adlandırılır.<sup>132</sup> Tüm mevcûdlar ve mümkün ma'dûmlar gerçek anlamda şeyiyyete sahiptir ve sâbittir. Müstahîl ma'dûma ise ancak teşbih ve temsil anlamında şey denilir.<sup>133</sup> Dolayısıyla müstahîl ma'dûmun hakiki anlamda bir şeyiyyeti ve sübûtu bulunmamaktadır. Müstahîl ma'dûmun gerçekliğe sahip olmadığı hususunda ittifak vardır. İhtilaf mümkün ma'dûmun gerçekliği konusundadır.

Eş'arîler Mu'tezilîlerden farklı olarak şeyiyyet ile vücûd arasında denklik olduğunu kabul etmiştir. Eş'arîlere göre her mevcûd şeydir ve her şey mevcûddur. Ma'dûm ise;

<sup>132</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Firak Ğayru'l-İslâmiyye*, c. 5, s. 249.

<sup>133</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 566.

mümkün de olsa müstahîl de olsa şey değildir, lâ şey'dir.<sup>134</sup> Ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmek Eş'arîlerin kendi sistemleri açısından içinden çıkılamaz sonuçlar doğuracaktır. Öncelikle ma'dûmun şey olduğunu kabul etmek ona bir yönden varlık atfetmek demektir. Bir şeyin hem var hem de yok olduğunu söylemek ise apaçık bir çelişkidir.<sup>135</sup>

Eş'arîlerin bu iddiası kendi sistemleri açısından bakıldığında anlamlıdır. Çünkü onlara göre şeyiyyet ve varlık kaplam açısından birbirine denktir. Herhangi bir kategoriye "şey" olarak adlandırdığınızda ona varlık atfetmiş olursunuz. Dolayısıyla ma'dûmun şey olduğunu söylemek onun var olduğunu söylemektir ki bu da ma'dûm kategorisinin hem var hem de yok olduğu anlamına gelir.

---

<sup>134</sup> Eş'arîler ma'dûm konusundaki görüşlerini temellendirirken Kur'an'a referansta bulunur. Ma'dûmun şeyiyyeti tartışmasında çeşitli Kur'an ayetleri; iki ekol tarafından da argüman olarak kullanılmıştır. Eş'arîler; varlıktan önceki durum için "lâ şey, leye bi-şey" ifadelerinin kullanıldığı ayetleri delil getirirken; Mu'tezilîler kıyamet ve ahiret gibi –şu anda var olmayıp gelecekte var olacak- haller için "şey" lafzının kullanıldığı ayetleri delil getirmiştir. Bu tez; ma'dûm teorisinin âlemin kıdemi ile ilişkisini tartıştığı için ayetleri argüman olarak kullanan tartışmalar bu çalışmanın kapsamının dışında kalmaktadır. Ayetler etrafında gerçekleşen tartışmalar için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi: (Metin-Çeviri)*, çev. Halil İbrahim Bulut, 1. baskı, c. 3, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları Dini İlimler Serisi, s. 84 14 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), s. 726-30.

<sup>135</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 548.

Ancak Mu‘tezile’nin ma‘lûmât taksimine bakıldığında şeyiyyetin varlıkla eş değer olmadığı açıkça görülecektir. Mu‘tezile’ye göre bir kategoriye “şey” demek; onun bilinebilir ve haber verilebilir olduğunu söylemektir. Bir kategoriye “sâbit” demek de onun kendinde bir gerçekliğe ve imkâna sahip olduğunu söylemektir. Dolayısıyla ma‘dûmun şey yahut sâbit olması; onun var olması değil; var edilebilme imkânına sahip olmasıdır.<sup>136</sup> Bu durumda ma‘dûmun şey olduğunu söylemekte herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü şeyiyyet varlığı da yokluğu da kapsayan genel bir terimdir.

Eş‘arîlerin şeyiyyet ile varlığı denk görmelerinden kaynaklanan asıl itirazları ise “âlemin kıdemi” konusundadır. Onların ma‘dûmun şeyiyyetini reddetmelerindeki temel motivasyon teaddüd-i kudemâya düşme endişesidir. Mu‘tezile’ye göre ma‘dûmların varlık sahasına çıkarılması Allah’ın yaratması ile olur. Ancak ma‘dûmun ma‘dûm olarak bulunması Fail’den bağımsızdır. Dolayısıyla ma‘dûm şeyler; kendi zâtlarından dolayı (lizâtihî) şeydir. Bunun doğal sonucu ise ma‘dûm zâtların Fail’den bağımsız bir şekilde sâbit olması ve başlangıçlarının bulunmamasıdır.<sup>137</sup>

Bundan dolayı Eş‘arîler; ma‘dûmun şeyiyyetinin âlemin kıdemi anlamına geldiğini iddia etmiştir. Onlara göre ma‘dûmun şeyiyyetini savunan, âlemin kıdemini ve Allah’tan başka kadîm varlıkları da ispat etmiş olur. Dolayısıyla Allah’a şirk koşar ve

---

<sup>136</sup> Frank, “Ma‘dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün”, ss. 754-555.

<sup>137</sup> En-Nîsâbûrî, *el-Mesâ’il* s. 37-38.

dinden çıkar. Eş'arîlere göre ma'dûmun şeyliğini savunanlar Dehrîlerle ortak noktada buluşmuştur.<sup>138</sup>

Eş'arîler için ma'dûmun şeyliği; içinden çıkılamayacak derecede ciddi sorunlara sebep olmaktadır. Çünkü âlemin yoktan yaratıldığı inancı İslam Kelamı için en temel kabullerden biridir. Kelamcılar Allah'ın varlığını ispat ederken bile âlemin hâdis olmasından yola çıkmaktadır. Eş'arî sisteminde ma'dûmun şeyliğini savunmak, âlemin yokluktan değil varlıktan yaratıldığı anlamına geliyordu. Dolayısıyla ma'dûmun şeyliğini reddetmek Eş'arîler açısından kaçınılmaz bir tutumdur.

Eş'arîlerin ma'dûma yönelik görüşleri kendi sistematiği açısından tutarlı olsa da Mu'tezile'yi bu konuda tekfir edecek derecede itham etmeleri; meseleyi yalnızca kendi bakış açılarından değerlendirdiklerini göstermektedir. Oysaki Mu'tezile'nin ma'dûm teorisini değerlendirirken; onların bu teori ile neyi amaçladığını anlamaya çalışmak ve Mu'tezile'nin kendi sistematiğini göz önünde bulundurmak gerekir.

Mu'tezile'nin; ma'dûm teorisi ile âlemin kıdemini kastedip etmediğini anlamak için öncelikle onlar için kıdemin ne ifade ettiğini ve neye kadîm neye muhdes dediklerini netleştirmek gerekir. Mu'tezile'ye göre kıdem Allah'ın en özel vasfıdır. Allah'ın zâtından başka kadîm varlık yoktur.<sup>139</sup> Mu'tezile teaddüd-i kudemâ endişesi ile Allah'ın

---

<sup>138</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, 127-128; İbn Fûrek, *Mucerredü Maḳâlâti's-Şeyh Ebî'l-Ḥasan el-Eş'arî*, s. 264; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed El-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Thk. Hüseyin Atay - İbrahim Agâh Çubukçu (Ankara: AÜİFY, 1962), s. 36-37.

<sup>139</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: er-Ru'yetu'l-Bârî*, c. 4, s. 241.

sıfatlarının dahi müstakil varlıklarını reddetmiştir. Bir ekolün hem Allah'ın tek kadîm varlık olduğunu söyleyip hem de ma'dûm zâtların kadîm varlıklar olduğunu söylemesi apaçık bir çelişki değil midir?

Bu soruyu doğru bir şekilde cevaplayabilmek için meselenin özüne vâkıf olmak gerekir. Yüzeysel bir bakışla Mu'tezile'nin Allah'ın zâtı haricinde sayısız kadîm zâtlar ispat ettiği gibi bir hüküm verilebilir. Ancak Mu'tezile'ye içeriden ve dikkatli bir gözle bakıldığında; bunun acele verilmiş bir hüküm olduğu anlaşılacaktır.

Öncelikle Mu'tezile için kadîm ve muhdes varlık olmanın ön şartı mevcûd olmaktır. Yani varlığa sahip olan şeyler kadîm yahut muhdes olabilir. Varlığa sahip olmayan şeyler için ise kadîm ya da muhdes demenin bir anlamı yoktur. Mu'tezile; varlığı sürekli olan ve varlığında bir başlangıç bulunmayanı kadîm olarak adlandırır. Varlığı sonradan olan; yani varlığının başlangıcı bulunan varlıkları ise muhdes olarak adlandırır.<sup>140</sup> Bu durumda bir şeyin kadîm ya da muhdes olabilmesi için öncelikle o şeyin “var” olması gerekmektedir.

Ma'dûmat ise var değildir. Dolayısıyla ma'dûm zâtlar kadîm varlıklar olarak adlandırılmaz. Bu konudaki karışıklık; Eş'arîlerin şey, sâbit ve mevcûd kavramları arasındaki farklılıkları göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Şeyiyyeti varlıkla eş değer görüp; üzerine ma'dûmun da şey olduğunu söylersek gerçekten de âlemin kidemini ispat etmiş oluruz. Ve fakat şeyiyyet ve sübût; varlıkla eş değer değildir.

---

<sup>140</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Firak Ğayru'l-İslâmiyye*, c. 5, s. 233; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 34; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 227-28.

Şeyiyyet, bilginin nesnesi olmayı; sübût ise var edilebilme imkânına sahip olmayı ifade eder. Dolayısıyla ma'dûmun sâbit olması; herhangi bir varlığı ve kıdemi çağrıştırmaz.

Ma'dûmun ma'dûm olarak bulunmasının gerçekten de bir başlangıcı yoktur. Allah'ın varlığının da bir başlangıcı yoktur.<sup>141</sup> Ancak bu ikisi arasında kritik bir fark vardır. Allah'ın ezelîliği; onun varlığının öncesiz olduğunu ifade eder (lâ evvele li vücûdihî).<sup>142</sup> Ma'dûmun başlangıçsızlığı ise onun yokluk halinin öncesiz olduğunu ifade eder (lâ evvele li ademihî). Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi ma'dûmun herhangi bir varlığı yoktur.

Mu'tezile için sübûtun ve şeyiyyetin somut varlık anlamına gelmediğini anladıktan sonra; ma'dûmun şeyiyyetinin âlemin kıdemine götürmediği anlaşılacaktır. Ma'dûmun şey olması, onun bilgiye konu olması; sâbit olması ise var edilebilme imkânıdır.<sup>143</sup> Mu'tezile için var olmayan nesneler Allah'ın yaratmasından bağımsız bir biçimde kendi özünde gerçekliğe; yani zâta sahiptir. Henüz varlık giymemiş şeyler; var edilebilme imkânından dolayı sâbittir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin ma'dûm teorisi Allah'ın evreni kadîm bir maddeden yarattığını iddia etmemektedir. Bu teoriye göre âlem var olmadan önce yokluk (adem) durumundadır ancak var olma imkânına sahiptir. Allah bu imkân zemininde yaratma fiilini gerçekleştirir ve eşyayı yoktan var eder.

---

<sup>141</sup> En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s. 37-38; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 236.

<sup>142</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Firak Ğayru'l-İslâmiyye*, c. 5, s. 233; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, ss. 182-83.

<sup>143</sup> Frank, "Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün", s. 754.

Hem Bilinenlerin Sınıflandırılması hem de zât-sıfat ilişkisi ve cevher-a'râz ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda; Mu'tezile'nin ma'dûm teorisi ile âlemin kıdemini kastetmediği anlaşılmaktadır. Var olmayanların da nesne olması demek; onların özlerinin sâbit olması, var edilebilme imkânının bulunması ve bilgiye konu olması demektir. Ma'dûmların varlığı değil yokluk hâli ezelîdir. Dolayısıyla ma'dûmların ezelî olduğunu söylemek; teaddüd-i kudemâ anlamına gelmez.

Tezin bu kısma kadar olan bölümünde ma'dûm teorisinin ontolojik boyutu tartışılmıştır. İkinci Bölüm'de ise bu teorinin teolojik arka planına odaklanacağız. Çünkü bütün ontolojik önermeler gibi “Ma'dûm şeydir.” önermesinin de ortaya çıkma nedeni teolojiktir. Mu'tezile; Allah'ın âlemi yoktan yaratmasını ve Allah'ın var olmayanlara ilişkin bilgisini ispat etme amacıyla ma'dûm teorisini kurgulamıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM:

### TEOLOJİK AÇIDAN MA'DÛM

#### 2.1. İslam Düşüncesinde Yaratma Modelleri ve Yokluk

Âlemin Tanrı tarafından yaratılmış olması; İslam dininin en temel iddialarından birisidir. Bu iddia; âlemin yaratılmasından önceki durum hakkında araştırma yapmayı da gerekli kılmaktadır. Zira Tanrı'nın yaratma filini açıklayabilmek için; varlıktan önceki yokluğun mahiyeti hakkında fikir sahibi olmak gerekir.

Âlemin yoktan yaratılmasının yanı sıra; Tanrı'nın var olmayanlara ilişkin bilgisi; yokluğundan sonra mahlûkatı yeniden yaratması; Tanrı'nın ezelîliği ve tekliği gibi konular; ma'dûm kavramı etrafında tartışılmıştır. Bundan dolayı ma'dûmun şeyiyyeti problemi kelamın en incelikli ve esaslı tartışmalarından biri olmuştur. Hatta ma'dûmun şeyiyyetinin reddedilmesi Ehli Sünnet içerisinde yer almanın koşullarından biri olarak kabul edilmiştir.<sup>144</sup>

İslam düşüncesindeki bu anahtar rolünden ötürü yokluk; miladi 9. yüzyıldan bu yana tartışma konusu olmuştur. Oysaki yokluğun yokluk olarak kabulü ve bizzat bir konu olarak tartışılması Batı düşüncesi için yirminci yüzyılda başlayan bir serüvendir. Parmenides'ten bu yana yokluk kavramı felsefenin içinde bulunur ancak yokluğun hep

---

<sup>144</sup> Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Yokluk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", s. 35.

varlığa nispetle durumu tartışılır. İslam düşüncesinde ise “mutlak yokluk” kavramı oldukça erken tarihlerde kabul görmüştür.<sup>145</sup>

İslam düşüncesinde çeşitli disiplinlerin yokluğa yüklediği anlam; onların yaratma modellerine ve Tanrı tasavvurlarına göre şekillenmiştir. Kelamcılar yoktan yaratma modelini; felsefeciler sudûr teorisini, tasavvuf ehli ise vahdet-i vücûd kuramını benimsemiştir. Bu disiplinlerin yaratma modelleri ve buna bağlı olarak ma‘dûma yükledikleri anlam; sıralı başlıklar hâlinde bu bölümde tartışılacaktır.

### 2.1.1. Felsefî Model: Sudûr

Filozoflar; âlemin yaratıcısının Allah olduğu hususunda kelamcılarla ittifak etmekle birlikte; bu yaratma eyleminin nasıl gerçekleştiği noktasında ayrışmaktadır. Kelamcılara göre Allah dışındaki bütün varlıklar; bu varlıklarını sonradan kazanmıştır ve bunu Allah’a borçludur. Kadîm olan tek varlık Allah’tır. Müslüman filozoflara göre ise tek kadîm varlık Allah değildir. Müslüman filozoflar; Antik Yunan filozoflarını takip ederek; âlemin temeli olan maddenin de ezeli olduğunu kabul etmiştir.<sup>146</sup> Allah’ın âleme olan önceliği zamansal değil varlıksaldır.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Tuğba Yavuz, “Varolmayan Nesneler Semantiği” (Doktora, İstanbul, TC İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 34.

<sup>146</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 114 (Ankara: AÜİFY, 1974), s. 127.

<sup>147</sup> Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10, sy 2 (2012): s. 252.

Antik Yunan filozofları; “Yoktan ancak yok çıkar.” düşüncesi ile âlemin varlığını herhangi bir yokluğun öncelediğini reddetmişti.<sup>148</sup> Evrenin varlığından önce bir yokluğun bulunmaması ise evrenin sürekli var olduğunu gösterir. Müslüman filozoflar da âlemin maddesinin ezeli olduğunu öne sürmüştür. Ancak onlar âlemin ezeliliği sonucuna ulaşırken Yunanlardan daha farklı argümantasyonlar kullanmıştır. Müslüman filozoflar; yaratma problemini Tanrı’nın sıfatlarıyla ve mükemmelliğiyle uyumlu bir şekilde çözebilmek amacıyla âlemin ezeliliğini savunmuştur.

Müslüman filozofların âlemin ezeliliğine yönelik delillerinden birisi “imkân” kavramı çevresinde şekillenmiştir. Şöyle ki; varlıklar bilfiil var olmadan önce ya muhaldir ya da mümkündür. Muhal olması imkânsızdır. Çünkü imkânsız olan bir şey varlığa gelemmez. Tanrı’nın kudreti muhale taalluk edemez. Bu durumda Tanrı; ancak kendi zâtında mümkün olan şeyleri vücûda getirebilmektedir. Tanrı’nın kudreti mümkünün sınırını belirlemez; tam aksine mümkün, Tanrı’nın kudretinin sınırlarını çizer. Bu durumda Tanrı’nın kudreti, imkâna tabidir.<sup>149</sup>

Mevcûd nesnelerin; bilfiil var olmadan önce de imkâna sahip olduklarını anladıktan sonra bu imkânın bir başlangıcı olup olmadığını tartışalım. Eğer varlığın imkânının zamansal bir başlangıcı olsaydı; bu başlangıç noktasının öncesinde varlığın muhal

---

<sup>148</sup> Engin Erdem, “İlâhi Ezelilik ve Yaratma Sorunu” (Doktora, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, 2006), s. 60.

<sup>149</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ - Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İslam Felsefesi Klasikleri 04 (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s. 162, 163, Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 125.

olması gerekecekti. Muhal olan nesnelere ise Tanrı'nın kudreti ilişmez. İmkânsız olan şeylerin varlık kazanması da imkânsızdır.<sup>150</sup>

Bu durumda Müslüman filozoflara göre Tanrı'nın kudretini ve yaratmasını mantık zemininde açıklamanın yolu; varlığın imkânının başlangıçsız olduğunu kabul etmekten geçmektedir. İbn Sînâ, varlığın imkânının ezeli olduğunu ispatladıktan sonra bu imkânın izafe edileceği mahalli soruşturur. Yalnızca “madde”nin imkâna mahal teşkil edebileceğini düşünen filozof; imkân ezeli olduğu için onun mahalli olan maddenin de ezeli olması gerektiği sonucuna ulaşır.<sup>151</sup>

Filozofları âlemin kıdemine götüren bir diğer delil ise onların Tanrı tasavvuru etrafında biçimlenmiştir. Müslüman filozoflar Tanrı'nın yetkinliği ve mükemmelliğini; O'nun zâtı ve sıfatlarıyla “değişmez” ve “basit” olmasına bağlamıştır. Filozoflara göre Tanrı ezeli ve ebedî olarak yetkindir. Tanrı'nın sonradan yetkinleşmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Bunun yanı sıra filozoflara göre Tanrı'nın zâtında bileşiklik de olamaz. Bundan dolayı Tanrı'nın sıfatları zâtının aynısıdır. Tanrı zâtıyla Alîm, zâtıyla Kâdir, zâtıyla Hayy'dir. Dolayısıyla Tanrı'nın sıfatları zâtıyla birlikte ezeli ve değişmezdir. Tanrı'nın ilminde, kudretinde ve iradesinde değişme olmaz.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Erdem, “İlâhi Ezelîlik ve Yaratma Sorunu”, s. 65.

<sup>151</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 162, 163.

<sup>152</sup> Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İslam Felsefesi Klasikleri 06 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 112, 113; Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali

Tanrı'nın sıfatlarının ezelî olması; O'nun fiillerinin de ezelî olması anlamına gelir. Tanrı'nın fail değil iken sonradan fail olması düşünülemez. Aynı şekilde Tanrı'nın Alîm değilken Alîm olması; Mürîd değilken Mürîd olması, Kâdir değilken Kâdir olması söz konusu değildir. Tanrı'nın fiilleri de Tanrı gibi ezelîdir. Bundan dolayı filozoflara göre âlemin varlığını yokluk önceleyemez. Eğer Tanrı dışında hiçbir varlığın bulunmadığı bir zaman dilimi olsa idi; bu zaman diliminde Tanrı hiçbir fiil işlemiyor olacaktı. Tanrı'nın sonradan bir fiil işlemeye karar vermesi ise onun iradesinde bir değişme olması demektir. Oysaki tamamıyla yetkin ve mükemmel olan Vâcibu'l-Vücûd'un zâtında ve sıfatlarında değişme olması abestir. Bu durumda Tanrı'nın varlığı ve sıfatları nasıl ezelî ise fiilleri de ezelîdir. Tanrı ile fiilleri arasına herhangi bir aralık girmesi düşünülemez. Tanrı'nın yaratma fiilinin zamansal bir başlangıcı yoktur. Yaratma süreci de Tanrı ile birlikte sonsuz bir süreçtir. Âlemin illeti Allah'tır. Allah ezelî olduğu için; Allah'ın neden olduğu âlem de ezelîdir.<sup>153</sup>

Filozoflara göre Tanrı ile âlem arasında zamansal bir öncelik sonralık ilişkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlara göre âlem yoktan yaratılmaz; Tanrı'dan sudûr eder. Varlıklar; Tanrı'dan ezelî bir şekilde taşmıştır. Sudûrun zamansal bir başlangıcı

---

Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli, *İslam Felsefesi Klasikleri 07* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 140, 141; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 127, 128.

<sup>153</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 142; Mustafa Çağrı, "Yaratma", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, erişim 07 Eylül 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yaratma#1>; Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", 269.

yoktur.<sup>154</sup> Bundan dolayı Müslüman filozoflara göre “varlıktan önceki yokluk” diye bir kategori bulunmaz. Ma‘dûm ancak zihinde düşünülebilen ve varlığa nispetle anlaşılabilen bir kavramdır.<sup>155</sup> Hakikatte ise âlemin yokluğu söz konusu değildir.

### 2.1.2. Tasavvufî Modeli: Vahdet-i Vücûd

Tasavvuf düşünce sistemine göre nesneler dış dünyada zuhur etmeden önce ilahî ilimde sâbittir. Eşyanın ilahî ilimde sübût bulmuş asıllarına a’yân-ı sâbite (sâbit hakikatler) adı verilir. Eşya; ilahî ilimdeki durumu açısından ezelîdir. Dış dünyada zuhur etmesi açısından ise hâdistir.<sup>156</sup>

A’yân-ı sâbite; hariçte vücûdu bulunmayan ma‘dûmlardır. Bunlar Allah’ın isimlerinin muktezası olması hasebiyle Hakk’ın zâtından bağımsız değildir. A’yân-ı sâbite; hariçte zuhur ettiğinde de gerçek bir varlığa sahip olmaz. Gerçekte Allah’tan başka varlık yoktur. Dış dünyada müşahede ettiğimiz fenomen âlemi; Allah’ın isimlerinin çeşitli şekillerde yansımalarından ibarettir. Bu itibarla dış dünyadaki nesneler hakiki değil gölgesel bir varlığa sahiptir. Bunların ilahî ilimdeki asılları ise ezelî, ebedî ve değişmezdir. Nesnelerin zuhur edip etmemesi; onların a’yân-ı sâbitesini etkilemez.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 169; Mahmut Kaya, “Sudûr”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2009, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>.

<sup>155</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 30, 31.

<sup>156</sup> El-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 30.

<sup>157</sup> Süleyman Uludağ, “A’yân-ı Sâbite”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>.

A'yân-ı sâbitenin dış dünyada tecelli etmesi; tasavvuf düşüncesinde “yaratma”nın karşılığıdır. Allah’ın iradesi; a'yân-ı sâbiteye uygun bir şekilde tecelli eder ve onları zuhur ettirir.<sup>158</sup> Nesnelerin aslı ezelde nasıl sâbit ise o şekilde dış dünyada görünür olur. Allah’ın ilmi bu anlamda ma‘lûma tabidir.

Nesnelerin asıllarının ezelden beri ilahî ilimde sâbit olması; tasavvuf düşünürlerine göre teaddüd-i kudemâ anlamına gelmemektedir. Çünkü onlara göre a'yân-ı sâbite mevcûd değil ma‘dûmdur. Allah’tan başka varlık yoktur. A'yân-ı sâbite Hakk’ın zâtına zait yahut Hakk’ın zâtından bağımsız değildir. Bunlar akılsal bir sübûta sahiptir. İnsanın düşünceleri nasıl insanda çokluk oluşturmuyor ise Allah’ın ilmindeki aynlar da Allah’ın zâtında çokluk oluşturmaz.<sup>159</sup>

### 2.1.3. Kelami Model: “Yok”tan Yaratma

Felsefenin yaratma modeli ezeli maddeyi; tasavvufun yaratma modeli ise vahdet-i vücûdu içerir. Oysaki bu iki durum da kelamın Tanrı tasavvuru açısından kabul edilemez. Tüm ana akım kelam ekolleri; Allah’ın âlemi yoktan var ettiğini; âlemin zamansal bir başlangıcının bulunduğunu ve Allah’ın âleme aşkın olduğunu prensip olarak kabul etmiştir. Kelam düşüncesinde Tanrı; Mûcib bi’z-Zât (fiiline zorlanmış) değil Fâil-i Muhtâr (özgür-otonom fail)dir. Persona sahibi olan Tanrı; özgür iradesiyle

---

<sup>158</sup> Ebû'l-Alâ Afîfî, “Mutezile’nin Ma‘dûm Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, çev. Cağfer Karadaş, *TC Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 6 (1994): s. 273, 274.

<sup>159</sup> Kadir Özköse, “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlâhi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV, sy 1 (2011): s. 34.

evreni yoktan var etmeyi dilemiş ve yaratmıştır. Ve Tanrı ile yarattığı âlem arasında keskin bir ontolojik ayrım bulunur. Allahu Teâlâ; yarattığı âleme içkin değil aşkındır.

Kelamcıların aşkın, Fâil-i Muhtar ve Kâdir olan Tanrı anlayışına en uygun düşen yaratma modeli Yok'tan Yaratma modelidir. Bu paradigmaya göre âlem sonradan meydana gelmiştir. Hâdis varlıkların hepsi; varlığa gelebilmek için Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Bu bakımdan kelamcılar; Tanrı'nın varlığını ispatlarken ilk adımda âlemin sonradan varlığa geldiğini kanıtlarlar.<sup>160</sup> Çünkü kelam düşüncesine göre; bir varlık eğer ezeli ise; varlığa gelmek için yaratıcıya ihtiyaç duymayacaktır. Âlemin hâdis olması ile Tanrı'nın varlığı arasında sıkı bir irtibat bulunur.<sup>161</sup>

Âlemin sonradan meydana gelmiş olmasından yola çıkarak Allah'ın varlığını ispatlayan argümantasyon Hudûs Delili olarak adlandırılır. Mu'tezilî kelamcılar, parçalara ve kısımlara ayrılan ve değişmeye konu olan varlıkların hâdis olduğunu; parçalara ayrılmayan ve değişmeyen varlığın ise kadîm olduğunu kabul etmiştir. Bu bakış açısıyla cisimlerdeki parçalanma ve değişmelere dikkat çekerek onların hudûsunu ispatlamıştır. Varlıkları hudûsa getiren yaratıcı ise kadîm olmak durumundadır. Çünkü yoktan var eden yaratıcı da hâdis olsa idi; o da bir yaratıcıya ihtiyaç duyardı ve bu sonsuz bir teselsül oluştururdu. Bundan dolayı Tanrı; değişmeyen, parçalara bölünemeyen basit ve kadîm bir varlıktır.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", s. 259.

<sup>161</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 43.

<sup>162</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: er-Ru'yetu'l-Bârî*, c. 4, s. 241.

Hudûs delili; ilk kez Mu‘tezilîler tarafından kullanılmış ve hem Eş‘arî hem de Mâturîdî keliminde âlemin “yokluk”tan yaratıldığı üzerinde konsensüs sağlanmıştır.<sup>163</sup> Ancak “yokluk”un bir şeyiyyete sahip olup olmadığı hususunda şiddetli ihtilaflar yaşanmıştır. Bu fikir ayrılığının sebebi; tamamıyla yok olan şeylere yönelerek onları varlığa getirmeyi açıklamanın güçlüğüdür. Tanrı’nın tek varlık olarak bulunduğu ve başka hiçbir şeyin var olmadığı bir varlık kategorisinde; Yaratıcı hangi nesnelere yönelerek yaratma fiilini gerçekleştirmiştir? Allah’ın ilminin, iradesinin ve kudretinin nesnesi nerededir? Allah’ın “Ol!” emrinin muhatabı nedir?<sup>164</sup>

Mu‘tezile Yoktan Yaratma modelindeki bu güçlüğü bir şekilde aşmak zorundaydı. Bunu yaparken de Tanrı tasavvurundan ödün vermemesi gerekiyordu. Felsefeciler ve tasavvufçular yoktan yaratmadaki yönelme ve kasıt problemini yaşamıyordu. Çünkü felsefeciler âlemin imkânının ve maddesinin ezeli olduğunu kabul ediyordu. Tasavvufçular ise âlemin; Allah’ın ilminde ve dolayısıyla zâtında ezelden beri sâbit olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla onlara göre Allah’ın sıfatlarının yöneleceği muhataplar belli idi. Ancak bu iki tür düşünce de kelamın kabul edemeyeceği sonuçlar taşıyordu. Çünkü felsefi düşünce Allah’ın tek kadîm varlık olmasını; tasavvufi düşünce ise Allah’ın âleme aşkınlığını iptal ediyordu. Oysaki bu konular; kelamcıların asla taviz veremeyeceği prensipler idi.

---

<sup>163</sup> Çağfer Karadaş, “Allah-Âlem ilişkisi: Yaratma”, içinde *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), s. 266.

<sup>164</sup> El-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 1, s. 564; Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, sy 1 (2004): s. 88.

Bu perspektifte Basralı Mu‘tezilîler hem Allah’ın tek kadîm varlık olmasını hem de aşkın olmasını muhafaza ederek yoktan yaratmadaki kasıt problemini çözüme kavuşturmuştur. Bu çözüm Ma‘dûm Teorisi’dir. Buna göre Allah; ma‘dûma yönelerek varlığı yaratmıştır. Allah’ın ma‘dûma yönelebilmesi ve Allah’ın sıfatlarının onlara taalluk edebilmesi için ma‘dûmun ayrıışmış olması gerekir. Ayrışma ise şeyiyyeti ve sübûtu getirir.<sup>165</sup> Sonuç olarak Allah âlemi yokluktan var etmiştir. Ancak bu yokluk bir şeyiyyete sahiptir. Mu‘tezile’nin bu teorisinde Allah’ın tek kadîm varlık olması fikri korunuyordu. Çünkü ma‘dûm teorisinde âlemin varlığı değil yokluğu başlangıçsızdır. Âlemin varlığının bir başlangıcı vardır. Bu teori Allah’ın aşkınlığı fikrini de muhafaza etmiştir. Çünkü ma‘dûmlar Allah’ın zâtında değil hariçte ayrıışmıştır.

Mu‘tezilî yaratma teorisine göre Allah; yoklukta ayrıışmış zâtlara yönelerek onlara varlık verir. Bu yaratma sürecine Allah’ın üç sıfatı aktif olarak müdahil olmaktadır. Bunlar Alîm; Mürîd ve Kâdir sıfatlarıdır. İlim-ma‘lûm; irade-murâd, kudret-makdûr ilişkisinin gerçekleşebilmesi için ma‘dûmların yoklukta ayrıışmış olması gerekir. Yaratma sürecinde öncelikli olarak Allah’ın ilim sıfatı tüm ma‘lûmlara taalluk eder. Zira Allah’ın ezelden beri bilmediği bir şeyi yaratması mümkün değildir.<sup>166</sup> Allah’ın ilminin taalluk ettiği bu ma‘dûmlara daha sonra Allah’ın iradesi ilişir. Allah bir şeyin

---

<sup>165</sup> En-Necrânî, *el-Kâmil fî’l-İstiksâ*, s. 201, 202.

<sup>166</sup> Metin Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, 1. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 138.

varlığa gelip gelmeyeceğine karar verir. Bu kararın ardından ise Allah'ın kudreti bu zâtlara yönelir ve onları yokluktan varlığa çıkarır.<sup>167</sup>

Mu'tezile'ye göre bu sıfatlardan ilim ve kudret muhdes değildir. Allah zâtıyla Alîm, zâtıyla Kâdir'dir. Bunlar Allah'ın zâtından başka bir şey değildir. Ancak irade; yaratma esnasında ortaya çıkan muhdes bir sıfattır. Allah Mürîd değil iken sonradan Mürîd olur. Eğer Allah zâtıyla Mürîd olsa idi ezelden beri her şeyi irade ediyor olurdu. Bu durumda Allah kudretinin yettiği her şeyi dilemiş ve yaratmış olurdu. Ayrıca yaratma için belirli bir zamanı seçmesi de mümkün olmazdı. Bu durum ise hem âlemin ezeli olmasını hem de kötü fiilleri de Allah'ın dileyip yaratmasını sonuç verirdi.<sup>168</sup> Oysaki Mu'tezile'ye göre Allahu Teâlâ yalnızca hasen olan fiilleri diler ve yaratır. Ve âlemin yaratılışının zamansal bir başlangıcı vardır.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın irade sıfatı -filozofların aksine- belirleyici ve etkindir. Allah bir şeyin varlığa gelip gelmemesinde karar verici Fâil-i Muhtâr'dır. Yok olan şeyleri muhdes bir irade ile belirli bir zamanda varlığa çıkarır. Ancak bu durum filozofların iddia ettiği gibi Allah'ın zâtında değişiklik meydana getirmez. Çünkü irade sıfatı yok iken var olmuştur. Var olan bir şey başka bir şeye dönüşürse onda değişiklik olur. Yok iken var olan şeyler ise değişmiş sayılmaz. Onlara ancak mecazen "Değişti." denilir.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", s. 100.

<sup>168</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-îrâde*, c. 6/2, s. 111, 112.

<sup>169</sup> Kâdî Abdulcebbar, c. 6/2, s. 107.

Eş'arîler de Mu'tezile'yi takip ederek; yaratma işlemi için ilim, irade ve kudretin yöneleceği bir hedef olması gerektiğini kabul etmiştir. Ancak bu sıfatların mütaallaklarının nerede ayrışacağı konusunda Mu'tezile ile ihtilafa düşmüştür. Eş'arîlere göre ma'lûmlar, murâdlar ve makdûrlar hariçte değil Allah'ın ilminde ayrılmıştır.<sup>170</sup> Çünkü dış dünyada ayrılmış ma'dûm zâtların kabulü; teaddüd-i kudemâyı da beraberinde getirir. Eş'arîlere göre Mu'tezile; yaratma hususunda felsefecilerle aynı konumdadır.<sup>171</sup> Onlar da tıpkı filozoflar gibi âlemin kıdemini savunmaktadır. Bundan dolayı Eş'arîler; Allah'ın, kendi ilminde ayrılmış olan ma'dûm zâtlara yönelerek onlara iradenin taalluk ettiğini ve ardından da kudretin onlara ilîşerek yarattığını iddia eder.

Eş'arîlerin; yaratma hususunda Mu'tezile'yi filozoflarla aynı yere konumlandırması mezhebî kaygılarının sonucu olsa gerektir. Zira filozofların yaratma modeli ile Mu'tezile'nin yaratma modeli arasında ciddi prensip farkları bulunur. Filozoflara göre Allah âlemi -ezelî maddesi olan- mümkünlerden yaratmıştır. Mu'tezile'ye göre ise Allah âlemi ma'dûmlardan yaratmıştır. Bu ma'dûmların yerleştiği herhangi bir mahal yahut madde yoktur. Ma'dûmlar tehayyüz etmiş değildir. Dolayısıyla Mu'tezile herhangi bir ezeli madde kabul etmez.

Bunun yanı sıra filozoflara göre yaratma-sudûr zamansal değildir. Zamanda yaratma filozoflara göre Allah'ın iradesinde ve dolayısıyla zâtında değişim meydana getirir. Âlem; Allah'tan taşmıştır. Ve bu taşma Allah'ın özgür seçimi ile gerçekleşmez. Mu'tezile'ye göre ise Allah Fâil-i Muhtâr'dır. Özgür bir karar verici olarak âlemi yokluktan varlığa çıkarmayı tercih etmiştir. Yaratma zamansaldır. Allah'ın etkin bir

---

<sup>170</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, c. 1, s. 546.

<sup>171</sup> Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", s. 267.

iradesi vardır. Âlemin daha önce değil de o anda yaratılmış olması Allah'ın o anda dilemesinin sonucudur.

Bütün bunların doğal bir sonucu olarak filozoflar Allah'ın âleme zamansal önceliğinin bulunmadığını savunur. Mu'tezilîler ise yalnızca Allah'ın var olup başka hiçbir şeyin var olmadığı bir varlık kategorisini benimser. Allah kadîm, âlem ise hâdistir. Var olan nesneler Tanrı tarafından varlığa getirilmiştir. Nitekim âlemin hâdis olmasından hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlayan hudûs delilini kelam literatürüne kazandıranlar da Mu'tezilîlerdir. Bu durumda; Eş'arîlerin Mu'tezile'ye yönelttiği teaddüd-i kudemâ itirazı; Mu'tezile'nin kendi sistematığı içerisinde geçersiz kalmaktadır. Allah âlemi var olan bir şeyden değil yok olan bir şeyden yaratmıştır. Bu yok'ların “şey” olarak adlandırılması onların var olduğunu değil; bilindiğini ve güç yetirildiğini ifade eder. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre âlemin varlığı değil yokluğu ezelîdir.

## **2.2. Allah'ın Var Olmayanlara Yönelik Bilgisi**

### **2.2.1. Ezelî İlim – Ma'dûm İlişkisi**

Kelamda ma'dûma yönelik tartışmalar; Wolfson'un iddia ettiği üzere Yunan felsefesindeki fikirlerin kopyalanması<sup>172</sup> yoluyla değil; kelamın kendi iç dinamikleriyle başlamıştır. Ma'dûmun şeyiyyeti; -henüz felsefenin kelamı etkisi altına almadığı 9.

---

<sup>172</sup> Ma'dûm teorisinin; Platon, Plotinus yahut Stoacılar tarafından kopyalandığına dair iddialar için bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, Structure and Growth of Philsosphic Systems from Plato to Spinoza 4 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), ss. 359-72.

yüzyılda- Mu‘tezile’nin elinde gelişmiş otantik bir kuramdır. Ma‘dûm Teorisi Allah’ın ezeli ilmi ve kudreti bağlamında ortaya çıkmıştır.<sup>173</sup>

Mu‘tezile’den ilk olarak Ebû Ya’kûb eş-Şahhâm; Allah’ın henüz yaratmadığı şeyleri de bildiğini; bu bilme eyleminin gerçekleşmesi için ise Allah’ın ilminin nesnelerinin bulunması gerektiğini iddia etmiştir.<sup>174</sup> Eğer ma‘dûm şey olarak kabul edilirse Allah da ezeli bir şekilde Alîm olacaktır. Aksi takdirde Allah’ın eşyayı ancak varlık kazandıktan sonra bildiğini söylemiş oluruz ki bu durum Mu‘tezilî tanrı tasavvuru için kabul edilemezdir. Allah’ın var olmayan nesneleri bilmemesi ve onları ancak varlık kazandığında bilmeye başlaması Allah’ın ilminin nesnelere bağlı olarak değiştiğini gösterir ki bu durum Mu‘tezile’ye göre Allah’ın mükemmel değil noksan olması anlamına gelir.

Mu‘tezile’ye göre Allah zâtıyla Alîm ve zâtıyla Kâdir’dir. Kâdir olan bir yaratıcının mükemmel ve muhkem fiiller işlemesi gerekir. Fâil’in muhkem fiiller ortaya koyabilmesi ise ancak bilgi sahibi olması ile mümkündür.<sup>175</sup> Herhangi bir bilgi sahibi olmadan eşyayı düzenli bir şekilde yaratmak mümkün değildir. Dolayısıyla Allah’ın mükemmelliği O’nun ilminin kusursuz ve tam olmasına bağlıdır. İlminin kusursuz olması ise ma‘dûmun şey olmasına bağlıdır.

---

<sup>173</sup> El-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 310, 311.

<sup>174</sup> El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 124.

<sup>175</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, 1. bs, c. III (Beyrut, 1987), s. 165; Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, s. 225, 226.

Şahhâm'ın ve sonrasındaki Basralı Mu'tezilîlerin ma'dûmun şeyiyyeti ile Allah'ın ilmi arasında tesis ettiği bu ilişki; daha önce farklı kelamcılar tarafından da tartışılmıştı. Cehmiyye'den Cehm b. Safvân, Şia'dan Hişâm b. el-Hakem ve yine Mu'tezile'den Hişâm b. Amr el-Fuvâtî gibi kimseler; bilginin ancak var olanlara taalluk ettiğini, henüz varlığa gelmeyenlerin ise bilgiye konu olamayacağını ileri sürmüştür. Onları bu kabule iten sebep; ezeli bilginin nesnelerinin de ezeli olması gerektiğini düşünmeleri idi. Bilginin oluşması için bilen ve bilinenin var olması gerekir. Eğer Allah ezelde âlemi biliyorsa bu bilme eyleminin nesnesi olan âlem de ezeli demektir. Oysaki Allah'tan başka kadîm varlık yoktur. Bu durumda Allah'ın henüz var olmayan şeylere yönelik bilgisini inkâr etmekten başka yol yoktur. Bu şekilde ma'dûmun şey olduğu da reddedilmektedir.<sup>176</sup>

Hişâm b. Hakem, Cehm b. Safvân ve Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'nin ilim-ma'lûm arasında kurduğu ilişkiye benzer bir bağlantıyı filozoflar da düşünmüştür. Müslüman filozoflara göre de Allah'ın ezeli ilmi; ezeli ma'lûmlar gerektirir. Ancak filozoflar bu üç kelamcının aksine Allah'ın ilminin ezeli olduğunu ve bu ilmin nesnesi olan âlemin de kadîm olarak var olduğunu kabul etmiştir. Filozoflara göre Allah'ın ilmi pasif değildir. Allah'ın ilminde bulunup da varlığa çıkmayı bekleyen objelerden bahsedilemez. Çünkü Tanrı Mûcib bi'z-Zât'tır. Allah'ın bilmesi, yaratması anlamına gelir. Dolayısıyla

---

<sup>176</sup> İbnu'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 86; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri - Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi), 156; Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, s. 120, 121.

Allah'ın kadîm bilgisinin nesnesi olan âlem de kadîmdir. Allah zamansal olarak âlemi öncelemez.<sup>177</sup>

Allah'ın ezelî olarak Alîm olmadığını savunan görüş gibi, Allah'ın ilminin ve âlemin kadîm olduğunu savunan felsefî görüş de Mu'tezilî Tanrı tasavvuruna aykırıdır. Mu'tezile bu iki zıt görüşün arasında makul bir yol bulmak maksadıyla ma'dûm teorisini titizlikle tasarlamıştır. Bu teoriye göre hem Allah ezelî olarak Alîm'dir, ilminde hiçbir noksanlık yoktur. Hem de tek kadîm varlık Allah'tır, Allah'tan başka kadîm varlık yoktur.

Basra Mu'tezilesi'ne göre Allah zâtıyla Alîm'dir. Dolayısıyla Allah henüz yaratmadan önce de nesneleri bilir. Ancak Allah'ın bilmesi; onları yaratması anlamına gelmez. Bu bilme; nesnesini zorunlu olarak var kılmaz. Nesneler ezelde seçilmiş, irade edilmiş yahut yaratılmış değildir. Nesnelerin yaratılıp yaratılmayacağı Allah'ın özgür iradesi tarafından kararlaştırılacaktır. Yaratma eyleminin gerçekleşmesi için Allah'ın ezelden beri bildiği nesnelere iradesinin taalluk etmesi ve bu taalluk anında kudretin de o nesnelere ilişmesi gerekir. Bu durumda Mu'tezilî tasavvura göre ilahî ilim; ilahî iradeye seçenekler sunan bir çerçevedir. Allah; bildiği mümkün seçenekler arasından bazılarının varlığa gelmesini bazılarının ise yokluğunun devam etmesini diler. Bir nesneyi bilfiil varlığa getiren ilim değil iradedir.<sup>178</sup> Bu Mu'tezilî tasavvur sayesinde hem Allah'ın tek kadîm varlık olması hem Allah'ın ezelî ilmi hem de Allah'ın özgür fail olması ispat edilmiş olmaktadır.

---

<sup>177</sup> Kaya, "Sudûr".

<sup>178</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelîliği ve İnsan Hürriyeti*, ss. 142-46.

Eş'arîler de tıpkı Mu'tezilîler gibi Allah'ın ezelf ilmini kabul eder. Ancak Mu'tezilîlere göre ilmin ma'dûma taalluk etmesi için ma'dûmun şeyiyyete sahip olması gerekirken Eş'arîler için böyle bir gereklilik yoktur. Eş'arîlere göre ma'dûm ma'lûmdur ancak şey değildir.<sup>179</sup> Basra Mu'tezilesine göre ise şeyiyyete sahip olmadan; ilmin gerçek bir nesnesi olmak mümkün değildir. Şey hem ma'dûmu hem de mevcûdu kapsar. Oysaki Eş'arîlere göre varlık ve şeyiyyet eş kapsamlıdır. Her var olan şeydir, var olmayanlar ise şey değildir. Dolayısıyla Eş'arî düşüncesinde, Allah var olmayanları bilir ancak var olmayanlar herhangi bir şeyiyyete yahut sübûta sahip değildir. Ma'dûma şey dediğimizde ma'dûmun hem var hem de yok olduğunu söylemiş oluruz ki bu çelişkidir. Ayrıca ma'dûma şey demek; Allah dışında kadîm varlıklar da kabul etmek anlamına gelecektir.<sup>180</sup> Bu durumda iki ekol Allah'ın ma'dûmu bildiği hususunda uzlaşmakta ancak ma'dûmun şeyiyyeti konusunda ihtilaf etmektedir. Bu ihtilafın merkezî tartışma noktalarından biri ilmin ma'dûma taalluku ve ma'lûmların ayrışması mevzusudur.

### **2.2.2. İlmin Ma'dûma Taalluku ve Ma'lûmların Ayrışması**

Basra Mu'tezilesini ma'dûmun şeyiyyeti fikrine yönelten en temel sebeplerden birisi belirsiz olan bir şeyi yaratmayı açıklamanın zorluğudur. Basralılara göre tamamıyla hiçlik olan bir şeye Tanrı'nın sıfatlarının taalluk etmesi imkânsızdır.<sup>181</sup> Tanrı'nın nesneleri var edebilmesi için sıfatlarının yöneleceği muhatapların bulunması gerekir. Tanrı bir şeyi yaratmadan önce o şeye yönelik tam ve ayrıntılı bilgiye sahip olmalıdır.

---

<sup>179</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 34, 35; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 124.

<sup>180</sup> Bkz. "1.3.3. Ma'lûm-Şey ilişkisi ve Kıdem" başlığı.

<sup>181</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, c. 1, s. 564.

Aksi takdirde Allah'ın; ancak nesneler var olduktan sonra o nesneleri bildiğini söylemiş oluruz ki bu da O'nun ilminin eksik ve kusurlu olduğu anlamına gelir.

Oysaki Allah'tan daima muhkem fiiller sâdır olur. Muhkem fiillerin oluşması için de Fail'in bilgisinin tam olması gerekir. Fail; yaratacağı nesneleri tafsili olarak bilmeli ki o nesneleri muhkem bir şekilde yaratabilsin. Bunun için de Allah'ın; nesnelerin yokluk durumunda da o nesneleri tam bir şekilde bilmesi ve ayırt etmesi gerekmektedir. Eğer ma'dûma yönelik bilgi olmazsa; o nesnelerin düzenli bir şekilde varlığa gelmesi de mümkün olmaz. Ma'dûma yönelik bilginin oluşması ise Basralılara göre; ancak ma'dûmun ayrılmış bir zâta sahip olmasıyla mümkündür.<sup>182</sup>

İnsan herhangi bir fiili gerçekleştirmeden önce de o fiile yönelik bilgiye sahiptir. İnsan hangi fiili gerçekleştirecek ise; o fiilin ne olduğunu bilmeli ve o fiili diğer fiillerden ayırt etmelidir ki başka bir fiili değil de özellikle o fiili gerçekleştirebilsin. Aynı şekilde biz yarın güneşin doğudan doğması ile batıdan doğması arasındaki farkı biliriz. Her iki durum da şu an ma'dûm olmasına rağmen ayrılmıştır. Yine, sağa ve sola yönelebileceğimizi ancak göğe doğru uçamayacağımızı biliriz. Bu fiiller şu an ma'dûm olduğu hâlde birbirinden ayrılmıştır. Aynı şekilde gönlümüze hoş gelecek şeyleri bilir ve onlara sahip olmak isteriz. Bizi mutsuz edecek şeylerin ise başımıza gelmesini istemeyiz. Bu şeyler henüz gerçekleşmediği hâlde birbirinden ayrılmıştır. Ayrılmış olduğu için biz bu şeyleri biliyoruz ve kimisini arzulayıp kimisini kerih görüyoruz.<sup>183</sup>

Allah da bir şeyi yaratmadan önce o şeye yönelik bilgiye sahip olmalıdır. Tanrı'nın bilgisinin ve kudretinin başka bir şeye değil de özellikle o şeye yönelebilmesi için ise o

---

<sup>182</sup> En-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-İstiksâ*, s. 204.

<sup>183</sup> Er-Râzî, *Me'âlim*, s. 54.

şeyin diğer şeylerden yokluk hâlinde ayrılmış olması gerekmektedir.<sup>184</sup> Yokluk durumunda iken beyaz siyahtan, cevher a'râzdan, sükûn hareketten ayrılmış olmalıdır. Ancak bu şekilde Tanrı siyah yerine beyazı, a'râz yerine cevheri, hareket yerine sükûnu yaratır.<sup>185</sup> Basra Mu'tezilesine göre nesnelerin varlık hallerinde iken ayrılmış olmasının temeli yoklukta da ayrılmış olmasıdır. Ve nesnelerin yoklukta ayrışmasının tek yolu ise o nesnelerin şeyiyyete ve zâta sahip olmasıdır. Yoklukta iken herhangi bir zâta sahip olmayan nesnelerin ayrışması mümkün değildir. Bundan dolayı Basralılara göre ayrışma, sâbit olmayı gerektirir. Bu durumda Basra Mu'tezilesi'nin şu şekilde bir argümantasyon işlettiğini söyleyebiliriz:

- I. Tamamıyla belirsiz olan bir şeye yönelmek imkânsızdır. Yaratmanın gerçekleşebilmesi için kudretin ve ilmin taalluk edeceği nesneler bulunmalıdır.
- II. Kudretin ve ilmin taalluk edebilmesi için nesnelerin ma'dûm iken de ayrılmış olması gerekir.
- III. Ayrışma ancak zât sahibi olmakla mümkündür. Dolayısıyla her ayrışan, şey ve sâbittir.
- IV. Ma'dûm şey ve sâbittir.

Mu'tezile ma'dûmun ma'lûm olduğunu, ma'lûmun ayrıştığını, ayrışanın ise sâbit olduğunu iddia eder. Bu akıl yürütme basamaklarından en ilginç, “Her ayrışan sâbittir.” önermesidir. Basralılara göre ma'dûmun ma'lûm (bilinen), murâd (irade edilen) ve

---

<sup>184</sup> En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, s. 45.

<sup>185</sup> Eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 156, Koca, “Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi”, s. 96.

makdûr (güç yetirilen) olmasının koşulu; ma‘dûmun bir tür gerçekliğe sahip olmasıdır. Ma‘dûmlar eğer zâta sahip olmazsa Allah’ın ilmi, iradesi ve kudretinin tamamen nefiy ve hiçlik olan bir yokluğa yönelmesi imkânsız olacaktır.<sup>186</sup> Böyle bir durumda ise kelamın temel kabullerinden olan “Yoktan Yaratma” modelini savunmanın yolu kalmayacaktır. Dolayısıyla ma‘dûmun ayrıışmış bir zâta sahip olması; Allah’ın yoktan yaratmasını açıklamayı da kolaylaştırmaktadır.

Eş‘arîler de ma‘dûmun ma‘lûm olduğunu ve ayrıştığını kabul eder.<sup>187</sup> Ancak ayrışma ile sübût arasında bir korelasyon kurmazlar. Eş‘arîlere göre yokluktaki ayrışma, ma‘dûmun şey olduğuna delil olamaz. Çünkü onlara göre ayrışma ontolojik bir realite değil; zihnin bir işlemidir. Bizim bir şeyleri birbirinden ayırıyor olmamız; onların bir gerçekliğe/sübûta sahip olduğunu göstermez. Biz muhal olan şeyleri de tasavvur edebilir ve ayrıştırabiliriz.<sup>188</sup> Örneğin yakuttan bir dağ yahut cıvadan bir deniz hayal edebiliriz ancak bunların gerçekliği yoktur.<sup>189</sup> Eğer her ayrışan sâbittir diyorsak, imkânsız şeylerin de sâbit olduğunu söylememiz gerekecektir. Çünkü imkânsızlar da bilginin konusu olmaktadır. Bilgiye konu olmak ise yalnızca ayrışmayla mümkün olur.

---

<sup>186</sup> Et-Teftazânî, *Makâsıd*, s. 150.

<sup>187</sup> Mütekaddimûn dönemi Eş‘arîlerinde ma‘dûmun ayrıştığına yönelik bir vurgu yoktur. O dönemde daha çok, ma‘dûmun tamamıyla hiçlik ve nefiy olması üzerinde durulur. Ma‘dûmun ayrıştığının kabul edilmesi ise Müteahhirûn dönemindedir. Bu konu bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

<sup>188</sup> El-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. 1, s. 560.

<sup>189</sup> Er-Râzî, *Me‘âlim*, 56; Et-Teftazânî, *Makâsıd*, s. 150.

Eş'arîlere göre Mu'tezile bu konuda çelişkiye düşmüştür. Çünkü Mu'tezile hem "Ayrışanlar sâbittir." diyor hem de mümteni'lerin sâbit olmadığını; onların tamamıyla hiçlik ifade ettiğini söylüyor. Bu durumun bir çelişki olup olmadığını anlayabilmek için Mu'tezile'nin mümteni' ve mümkün ma'dûma yüklediği anlamı araştırmak gerekecektir. Öncelikle Mu'tezile imkânsız ma'dûmların da ma'lûm olduğunu söylemektedir. Tezin ilk bölümünde gösterilen "ma'lûmların taksimi"nde mümteni' ma'dûmlar da kendisine yer bulmuştur. Ancak mümkün ma'dûmların bilinmesi ile mümteni' ma'dûmların bilinmesi birbirinden farklıdır. Mümkün ma'dûmlara yönelik bilgi; nesnesi olan gerçek bir bilgidir. Bilen ve bilinen arasında gerçek bir taalluk vardır. Oysaki mümteni' ma'dûma yönelik bilgi; nesnesi olmayan hayalî bir bilgidir.<sup>190</sup> Ortada herhangi bir ilişme yoktur. Dolayısıyla mümteni' ma'dûmların ayrıışmış olması ve bilinmesi demek; onların sâbit olması demek değildir. Mümteni' ma'dûmlar ancak teşbih ve temsil olarak ma'lûmdur.<sup>191</sup>

Mümteni' ma'dûmların hiçbir şekilde gerçekliğe sahip olmadığının vurgulanması; Mu'tezile'nin ma'dûmu imkân ile özdeşleştirdiğine bir işarettir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar'a göre; asla varlığa gelmeyecek şeylere ma'dûm demenin bir anlamı yoktur. Şey ve sâbit olduğu söylenen ma'dûm; varlığa gelme imkânını taşıyan

---

<sup>190</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: er-Ru'yetu'l-Bârî*, c. 4, s. 247, 248; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 127, 128.

<sup>191</sup> Alper, "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Yokluk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", s. 45.

ma‘dûmdur.<sup>192</sup> Bu durumda Mu‘tezile’nin çelişkiye düşmediğini söylemek mümkündür. Çünkü Mu‘tezile; ancak bilen ve bilinen arasında gerçek bir taalluk olması durumunda o ma‘lûmun sâbit olduğunu ifade eder. Mümteni’ye ise gerçek bir taalluk sağlanamaz. Mümteni’ler ancak hayalî olarak bilinir. Mümteni’ ve muhal olan şeyleri varlığa getirmek imkânsızdır. Dolayısıyla Allah’ın kudretinin ve iradesinin taalluk edemeyeceği şeyler; bilgiye ancak mecazen/hayalen konu olur.

### 2.2.3. Ayırışmanın Mahalli ve İlahî Zât

Fail, bir fiili gerçekleştirmeden önce mutlaka o fiilin nesnesine yönelik bilgi sahibi olmalıdır. Bu görüş hem Mu‘tezile hem de Eş‘ariyye’nin ortaklaştığı bir görüştür. İki ekole göre de ma‘dûm ma‘lûmdur. Ancak “Ma‘dûmun ma‘lûm olması; onun şey olmasını gerektirir mi?” sorusuna bu iki mezhep birbirinden farklı cevaplar vermiştir. Mu‘tezile’ye göre bir şeye varlığından önce bilginin taalluk edebilmesi için o şeyin diğer şeylerden ayırışması gerekir. Her ayırışan ise sâbittir.

Eş‘arîler ise ma‘dûmun bilinmesi hususunda iki farklı dönemde iki farklı fikir yürütmüştür. Müttekaddimûn dönemi Eş‘arîlerine göre ma‘dûmlar bilinebilir, onlardan haber verilebilir, onlara işaret edilebilir, onların hakkında konuşulabilir ve onlara güç yetirilebilir.<sup>193</sup> Ancak bu durum ma‘dûmun şey olmasını gerektirmez. Ma‘dûmun bilinmesi; onun yokluğunun bilinmesidir.<sup>194</sup> Bu çeşit bir bilgi ise; ma‘lûm nesneleri

---

<sup>192</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl: er-Ru’yetu’l-Bârî*, c. 4, s. 247;

Kaya, “İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan”, s. 124.

<sup>193</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 265.

<sup>194</sup> İbn Fûrek, s. 262; El-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 137.

değil âlimin ilmini ispat eder.<sup>195</sup> Eş‘arîlere göre biz ma‘dûmun bilindiğini söylediğimizde; bilenin bilgisini ispat ediyoruz. Nasıl ki bir şeyi bahsetmek; bahsedilen şeyi gerçek kılmıyorsa; bir şeyin bilinmesi de bilinen şeyi sâbit kılmaz. Ancak bilenin bilgisini sâbit kılar.

Nitekim Bâkılânî’nin tanımlamasına göre de ilim, ma‘lûmun olduğu gibi bilinmesidir. Nesnenin olduğu gibi bilinmesi değildir.<sup>196</sup> Dolayısıyla bir şeyin bilinir olması; o şeyin kendisini değil, o şeyi bilen kişinin bilgisini sâbit kılar. Bu tanıma göre Allah’ın henüz var olmayanlara ilişkin bilgisi; gerçek nesnesi olmayan bilgidir.

Müteahhirûn Eş‘arîleri de -tıpkı Mütakaddimûn Eş‘arîleri gibi- ma‘dûmun ma‘lûm olduğunu kabul edip, ma‘dûmun şeyiyyetini reddetmektedir. Ancak Mütakaddimûn Eş‘arîlerinden farklı olarak; ma‘dûmun bir şekilde ayrıştığını kabul etmişlerdir. Müteahhirûn Eş‘arîlerine göre ma‘dûm tamamıyla hiçlik değildir. Tamamıyla belirsiz olan bir şeye yönelerek onu yaratmak imkânsızdır. Bundan dolayı Müteahhirûn dönemi Eş‘arîleri ma‘dûmun ayrıştığını kabul etmişlerdir. Ancak onlara göre ayrışma; sübût gerektirmez. Çünkü ma‘dûmlar, dış dünyada değil zihinde ayrılmıştır.<sup>197</sup>

Elbette ki ma‘dûmun zihinde ayrışması düşüncesine imkân veren; Müteahhirûn kelamcılarının zihinsel varlığı kabul etmesidir. Mütakaddimûn Eş‘arîleri zihinsel varlığı kabul etmediği için; tek varlık alanı olarak dış dünyayı görüyordu. Dolayısıyla

---

<sup>195</sup> İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 264.

<sup>196</sup> El-Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 25.

<sup>197</sup> Et-Teftazânî, *Makâsıd*, s. 156, 158; Türker, “Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı:

Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri”, s. 27.

ma'dûmun ayrışacağı tek mahal dış dünya idi. Oysaki dış dünyada ezeli bir şekilde ayrılmış "şeyler" kabul etmek; teaddüd-i kudemâ anlamına geliyordu. Mütেকaddimûn dönemi Eş'arîleri; varlık, zât ve şeyiyyet kavramlarını eş kapsamlı kabul ettiği için ma'dûmun şeyiyyeti; ma'dûmun varlığı ile aynı şeyi ifade ediyordu. Tanrı'nın zâtı dışında ezeli varlıklar kabul etmek ise Allah dışında kadîm varlıkları ispat etmek demekti.

Müteahhirûn dönemindeki felsefi etkiyle birlikte Eş'arî kelamcılar zihinsel varlık alanını ve varlık-mahiyet ayrımını kabul etmiştir. Bu dönemde Eş'arîler; nesnenin varlık kazanmadan önce de ayrıştığını teslim etmekle birlikte bu ayrışmanın mahalli konusunda Mu'tezilîlerden ayrılmışlardır. Mu'tezilîler ma'dûmların dış dünyada Allah'ın zâtı dışında ayrıştığını öne sürerken Eş'arîler; ayrışmanın ilahi ilimde gerçekleştiğini savunmuştur. Eş'arîler bu şekilde hem yoktan yaratmadaki kasıt problemini çözmüş hem de teaddüd-i kudemâyâ düşmekten kurtulmuşlardır. Allah; ezeli ilminde ayrılmış olan ma'dûmlara yönelir; iradesini ve kudretini bu ma'dûmlara taalluk ettirerek onları yaratır.<sup>198</sup> Ma'dûmların ezeli ilimde ayrılmış olması onları kîdem konusunda Allah'a ortak yapmaz. Çünkü Allah'ın ezeli ilminde sâbit olan; ma'dûmun zâtı değil mefhumudur. Ma'dûmun zâtına işaret edilemez, ma'dûmun zâtında ayrışma olmaz. Ancak ma'dûmun mefhumuna işaret edilebilir ve ma'dûmun mefhumunda ayrışma da olur.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", s. 107, 108.

<sup>199</sup> El-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 1, s. 254, 256.

Eş'arîlerin; ma'dûmun ayrışma mahalli olarak Allah'ın ilmini tespit etmesine zemin sağlayan; onların sıfat tasavvurlarıdır. Eş'arîler; Allah'ın zâtı üzerine zâid ve Allah'ın zâtı ile kaim kadîm sıfatlar ispat etmiştir. Allah ilimle Alîm, kudretle Kâdir'dir.<sup>200</sup> Bu durumda ma'dûmların ayrışma mahalli olarak ilahî ilmi kabul etmek mümkündür. Ayrıca Müteahhirûn kelamcılarının zihinsel varlığı kabul etmesi; ma'dûmun zihinde ayrıştığını kabul etmelerine zemin sağlamıştır. Ancak Mu'tezilîler için ma'dûmun Allah'ın ilminde yahut zihinde ayrıştığını kabul etmeye olanak yoktur. Çünkü Mu'tezile'nin zihinsel varlık alanını reddetmesi ve ilahî sıfat tasavvuru buna mahal vermez.

Mu'tezile; zihinsel varlığı reddederek tek varlık alanı olarak dış dünyayı gördüğü için ma'dûmun ayrışma mahalli olarak da dış dünyayı kabul etmiştir.<sup>201</sup> Bundan dolayı, henüz varlığa gelmemiş mümkün şeyler zihinde değil dış dünyada ayrılmıştır. Mu'tezile'ye göre; failin fiilini meydana getirmeden önce zihninde tasarlaması; o fiilin meydana getirilmesi için yeterli değildir. O fiilin aynı zamanda gerçekleştirilebilir olması gerekir.<sup>202</sup> Bu gerçekleştirilebilir olma hâlini ifade eden imkân; zihinde değil nesnelerin kendisinde bulunmak durumundadır. Çünkü zihinde her türlü şey tasavvur

---

<sup>200</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, 3. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2015), s. 258.

<sup>201</sup> Et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 1, s. 352.

<sup>202</sup> Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, ed. J. J. Houben, c. I (Beyrut: Matbaatu Katolikiyye, 1962), s. 118; Mehmet Fatih Özerol, "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy 1 (2020): s. 181.

edilebilir. Ancak zihinde tasarlanan her şey gerçekleştirilemez. Bir fiilin yapılabilir olmasının ölçüsü zihinde değil; nesnelerin kendisindedir. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre bir nesnenin meydana getirilebilmesi için önce failin bilgi sahibi olması gerekir. Bu bilginin oluşması için de bilen ve bilinen arasında gerçek bir taalluk olması lazım gelir. Bu durumda ma‘lûm nesneler; mevcûd da olsa ma‘dûm da olsa Alîm’in dışında ve dış dünyada bulunmak durumundadır.

Mu‘tezile ma‘dûmun Allah’ın ilminde ayrışmasını kabul etmez. Çünkü Mu‘tezile’ye göre Tanrı’nın zâtına zaid sıfatları yoktur. Allah’ın zâtı ve sıfatları birbirine özdeşdir. Mu‘tezilî sıfat teorisine göre Tanrı’nın sıfatları O’nun zâtıdır. Tanrı ilmiyle değil zâtıyla Alîm’dir.<sup>203</sup> Dolayısıyla ma‘dûm nesnelerin ilahî ilimde ayrışması demek; Tanrı’nın zâtında ayrışması demektir. Oysaki Tanrı’nın zâtının sayısız nesnelere mahal teşkil etmesi Mu‘tezilî Tevhid anlayışı için açıklanamaz bir durumdur.

Mu‘tezilî Tanrı tasavvurunda Tanrı’nın zâtı basittir. O’nun zâtında terkip ve telif bulunmaz. Kadîm olan bir varlığın basit olması gerekir.<sup>204</sup> Bileşik nesneler, var olmak için parçalarına ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla bileşik nesnelerin varlığı kadîm olamaz. Bu durumda Tanrı’nın zâtının sayısız ma‘dûm nesnelere mahal teşkil etmesi; Mu‘tezile için kabul edilemez bir durumdur. Çünkü Mu‘tezile’ye göre Tanrı’nın tek ve kadîm olması ile zâtının basitliği arasında sıkı bir korelasyon bulunur.<sup>205</sup> Bileşik varlıklar hâdis; basit olan varlık ise kadîmdir.

---

<sup>203</sup> El-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 160; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 234.

<sup>204</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbî’t-Tevhîd ve’l-Adl: er-Ru’yetu’l-Bârî*, c. 4, s. 241.

<sup>205</sup> Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, s. 88.

Ma'dûm nesnelerin ilahî ilimde ve dolayısıyla ilahî zâtta ayrıışmış olması; Tanrı'nın zâtındaki bileşiklik sorunundan başka sorunlara da yol açmaktadır. Tanrı'nın zâtının mümkün nesnelere mahal teşkil etmesi düşüncesini bir ileri noktaya taşıdığımızda bu yol bizi Vahdet-i Vücûd'a götürecektir. Çünkü bütün nesnelerin köken itibarıyla Allah'ın zâtından geliyor olması; Tanrı'yla bu nesneleri içkin bir ilişkiye sokar.<sup>206</sup> Bu nesneler ister sudûr yoluyla isterse de Tanrı'nın iradesiyle varlığa gelmiş olsun, mutlaka tanrısal bir kökene sahip olacaktır. Oysaki kelami tenzih paradigmasına göre Tanrı mutlak bir şekilde âleme aşkındır. Bütün ana akım kelam ekolleri Tanrı'yı âleminden mutlak bir şekilde tenzih etmeye ve Tanrı'yla yaratılmışlar arasında herhangi bir benzerlik yahut ortaklık kurmamaya gayret etmişlerdir.

Gelinen bu noktada anlaşılmaktadır ki; Mu'tezile ma'dûm teorisini oldukça dikkatli bir titizlikle kurgulamıştır. Ma'dûmların yoklukta birbirinden ayrıışmış zâtlara sahip olduğunu öne sürerek Yoktan Yaratmadaki kasıt problemini çözmüştür. Bu ma'dûm nesnelerin Tanrı'nın zâtının haricinde ayrııştığını söyleyerek de Tanrı ile âlem arasındaki keskin ayrımı korumuş ve Vahdet-i Vücûd'a yol açacak en ufak bir ihtimale dahi kapıları kapatmıştır. Ancak Allah'ın zâtının haricinde ayrıışmış ezeli nesneler bulunmasıyla teaddüd-i kudemâ arasındaki ilişki incelemeye değerdir.

Öncelikle belirtmek lazımdır ki; Mu'tezile'ye göre ma'dûmun şeyiyyetinin bağlamının sırf epistemolojik olduğuna ve ma'dûmun mahallinin yalnızca ilahî ilim olduğuna

---

<sup>206</sup> Türker, "Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri", s. 29.

yönelik sava<sup>207</sup> katılmamaktayız. Öyle anlaşıyor ki Sayın Barlak ve Sayın Eker; Mu'tezile'yi teaddüd-i kudemâ suçlamasından kurtarma maksadıyla bu iddiayı öne sürmüştür. Ancak bu düşünce Mu'tezile'nin temel kabulleriyle çelişmektedir. Zira Mu'tezile için Allah'ın ilmi O'nun zâtından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Allah'ın ilminin/zâtının ma'dûmlara mahal teşkil etmesi düşünülemez. Ebû'l Hüseyin el-Basrî ve onun Hüseyinî öğretisini benimseyen İbnu'l-Melâhimî gibi Mu'tezilî mütekellimler, ma'dûmun ayrışma mahallinin zihin olduğunu öne sürerek ma'dûmun şeyiyyetini reddetmişlerdir.<sup>208</sup> Hüseyinîlerin ma'dûm konusunda diğer Basralı Mu'tezilîlere muhalif olduğunu ve karşı tezler yazdığını da göz önünde bulundurduğumuzda, ma'dûm teorisinin sahibi olan Basralı Mu'tezilîlerin; ma'dûmu yalnızca epistemolojik bir iddia olarak öne sürmedikleri daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Çünkü ma'dûm konusunda Behşemîlerin tam karşı kutbunda yer alan Hüseyinîler; ma'dûm teorisine bir antitez oluşturmak maksadıyla ma'dûmun yalnızca zihinsel gerçeklik olduğunu ve ma'dûmun şey olmadığını öne sürmüşlerdir.

Bu durumda ma'dûmun şeyiyyeti ile teaddüd-i kudemâ arasındaki ilişkiyi tartışırken, öncelikle ma'dûmun ayrışma mahallinin Allah'ın zâtının haricindeki dış dünya olduğunu kabul ederek işe başlamak lazımdır. Sonraki adımda kabullenmemiz gereken realite ise ma'dûm zâtların ezelîliğidir. Mu'tezilî kaynaklarda açıkça görülmektedir ki Mu'tezile ma'dûm zâtların başlangıçsız (lâ evvelehû) olduğunu öne sürmüştür.

---

<sup>207</sup> Barlak, "Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nîsâbûrî Örneğinde Bir İnceleme"; Nazlı Eker, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dûm Problemi" (Yüksek Lisans Tezi, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013), s. 73.

<sup>208</sup> Bkz. İbnu'l-Melâhimî, *el-Fâik*, ss. 91-95.

Dolayısıyla ma'dûmların ezeliği; sünni cenahtan Mu'tezile'ye yöneltilmiş içi boş bir ithamdan ibaret değildir. Mu'tezile'den günümüze ulaşmış birinci el kaynaklarda da ma'dûmun başlangıçsız olduğu ifade edilmektedir. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî; *el-Mesâ'il* kitabında; cevherin yokluk hâlinde de "zâtıyla" cevher olduğunu ifade eder. Bir şeyin zâtından dolayı cevher olması ise onun bu özelliği "sonradan" kazanmadığı anlamına gelir ki bu da ezeliyet demektir.<sup>209</sup> Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbar da *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse* isimli eserinde; şu cümlesiyle ma'dûmların ezeli olduğunu anlatmaktadır: "Allah'ın 'başlangıçsız' (ezeli) olduğunu söylemekte herhangi bir medih (övgü) yoktur. Çünkü bu konuda ma'dûmlar da O'na ortaktır."<sup>210</sup>

Öte yandan mantıki olarak da ma'dûmların ezeli olması gerekir. Çünkü ma'dûm teorisinin ortaya atılma sebeplerinden biri; Allah'ın ezeli bir şekilde Alîm olduğunu göstermektir. Allah'ın zâtıyla ve başlangıçsız bir şekilde Alîm olabilmesi için; bilgisinin nesnelerinin de ezeli olması gerekir. Eğer ma'dûm nesnelerin ma'dûm olarak bulunuşunun bir başlangıcı olsa idi; Allah'ın onları bilmesinin de bir başlangıcı olurdu. Ve bu başlangıç noktasından önce Allah onları bilmiyor olurdu. Dolayısıyla Allah'ın ilminin ezeli olması için ma'dûmların da ezeli olması gerekir. Öte yandan, ma'dûm teorisinin kurgulanma sebeplerinden birisi de Allah'ın yoktan yaratmasını temellendirmektir. Allah'ın "Ol!" emrinin bir muhatabı bulunması gerekir. Eşya; varlık kazanmadan önce bir şekilde sâbit olmalı ki Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesi o nesneye ilişebilsin. Tamamıyla hiçlik ve belirsizlik olan bir şeye kasıt ve taalluk gerçekleşmez. Eğer ma'dûm nesnelerin ma'dûm olarak bulunuşunun bir başlangıcı olsa idi; yoktan

---

<sup>209</sup> Bkz. En-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il*, ss. 37-45.

<sup>210</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 236.

yaratmadaki kasıt problemi de çözülmemiş olacaktı. Ma'dûmların ezeli olmadığını ve ma'dûm nesnelerin bir başlangıcının bulunduğunu varsayalım: Bu ma'dûmların başlangıcından önceki durum yine tamamıyla bir hiçlik olacaktır. Oysaki tamamıyla hiçlik ve belirsizlik olan bir şeye Tanrı'nın sıfatlarının ilişmesi gerçekleşemeyeceğinden kasıt da gerçekleşmez. Dolayısıyla ma'dûm teorisinin kurgulanma sebeplerinden biri olan Yoktan Yaratmadaki Kasıt Problemi çözülmemiş olur. Son tahlilde, hem birinci el Mu'tezilî kaynaklardaki ifadelerle bakıldığında hem de ma'dûm teorisinin kurgulanışına bakıldığında anlaşılmaktadır ki ma'dûm nesneler ezeldir. Yokluğun yokluk olarak bulunuşunun bir başlangıcı yoktur.

Peki ma'dûmların hem zihin dışında bir gerçekliği olduğunu hem de ezeli olduğunu söyleyip, aynı zamanda Allah'ın tek kadîm varlık olduğunu söylemek Mu'tezile için bir çelişki değil midir? Bu soruya cevap verirken; ma'dûmların “var” olmadığını ve şeyiyyetin hem varlık hem de yokluğu kapsadığını unutmamak gerekir. Elbette ki Mu'tezile ma'dûmların ezelden beri ayrılmış olduğunu söylerken bununla âlemin kıdemini kastetmemektedir. Mu'tezilî kelimciler eserlerinde çok defa Allah'ın tek kadîm varlık olduğunu vurgulamış ve bunun ispatı için çeşitli deliller ihdas ederek İslam düşüncesine kazandırmıştır. Mu'tezile, Allah'ın kadîm; âlemin ise hâdis olduğunu temel bir kabul olarak görmüş ve eserlerinin önemli bir kısmını Tanrı'nın kıdemini ve âlemin hudûsunu ispatlamaya ayırmıştır. Bu durumda ma'dûmların ezeli olmasından maksat onların varlığının değil yokluğunun ezeli olmasıdır. Dolayısıyla bu konuda Mu'tezile'yi filozoflarla aynı konumda görmek tutarlı bir tavır değildir. Çünkü filozoflar âlemin varlığının başlangıçsız olduğunu iddia ederken Mu'tezile âlemin yokluğunun başlangıçsız olduğunu iddia eder. Mu'tezile ma'dûmun şey ve sâbit olduğunu öne sürerken onların var olduğunu değil; Allah'ın ilminin ve kudretinin nesnesi olarak gerçek olduğunu kasteder. Bu şekilde Mu'tezile varlık ve yokluk

kategorilerini kapsayan yeni bir kategori, “şeyiyyet” ve “sübût”u ihdas etmiştir. Mu‘tezile için gerçek bir nesne olmanın ön koşulu var olmak değildir. Gerçeklik var olan şeylerden ibaret değildir.

Mu‘tezilî düşünce sisteminde şeyiyyet ve sübûtun (yani gerçekliğin) varlıkla eş değer olmadığını gördükten sonra ma‘dûmların ezelîliğinin teaddüd-i kudemâ anlamına gelmediği de ortaya çıkacaktır. Çünkü bir şeyin yokluk hâlinin ezelden beri devam ediyor olması o şeyi ezelî bir varlık değil ezelî bir yokluk yapar.



## SONUÇ

Ma'dûmun şeyiyyetine yöneltlen teaddüd-i kudemâ eleştirisi bu çalışmada enine boyuna tartışılmıştır. Eş'arîlerin söz konusu eleştirisi epistemolojik, ontolojik ve teolojik bağlamda irdelenmiş ve bu eleştirinin Mu'tezilî sistematik içerisinde geçersiz olduğu çeşitli argümanlarla ortaya konulmuştur.

Eş'arîlerin; ma'dûmun şeyiyyetini âlemin kıdemi olarak algılamalarının sebebi, şeyiyyet ile varlığı eş değer görmeleridir. Eş'arîlere göre her var olan şeydir. Ancak Mu'tezilîler için şey ve sâbit; varlıktan daha genel bir anlam ifade eder. Mu'tezile'ye göre bilginin, iradenin ve kudretin nesnesi olanlar; bilfiil var olmasa bile şey ve sâbittir. Eğer ma'dûm, şeyiyyete sahip olmasa idi bilinemez, güç yetirilemez ve irade edilemez olurdu. Ancak şeyiyyet demek varlık demek değildir. Dolayısıyla ma'dûmun şey olması; ezeli varlık olması anlamına gelmez; ezelden beri Allah'ın ilminin ve kudretinin konusu olması anlamına gelir. Ma'dûmun sâbit olması da onun ezelden beri var olduğunu değil; ezelden beri var olma imkânını taşıdığını ifade eder. Dolayısıyla teaddüd-i kudemâ eleştirisi; Mu'tezile'nin kendi sistemi içerisinde değerlendirildiğinde geçersizdir.

Mu'tezile ma'dûmu yalnızca bilgiye konu olması itibarıyla değil ontolojik açıdan da incelemiştir. Ma'dûm yalnızca epistemolojik bir gerçeklik değildir. Var olmayanların ontolojik açıdan da gerçeklikleri bulunur. Ancak ma'dûmun bir tür gerçekliğinin bulunması onun ezeli varlık olduğu anlamına gelmez. Çünkü Mu'tezile için gerçeklik yalnızca var olanlardan ibaret değildir. Nasıl ki mantıksal veya matematiksel realitelerin Tanrı'nın yaratmasından bağımsız bir şekilde ezeli olduğunu söylemek âlemin kıdemi anlamına gelmiyorsa; ma'dûmların bir tür gerçekliğinin bulunduğunu söylemek de âlemin ezeliği anlamına gelmez.

Ma'dûmun yalnızca epistemolojik bir iddiadan ibaret olmadığını; ma'dûm nesnelerin zâtının, sıfatlarının ve cevherliğinin bulunmasından anlıyoruz. Mu'tezile ma'dûmun zât olduğunu söylemiştir. Ancak ma'dûm nesnelerin zâtının bulunması, onları ezeli varlık yapmaz. Nesnelerin zâtlarının –yani özlerinin- ezeli olması; o şeyin “ne ise o olma” durumunun Allah'ın yaratmasından bağımsız olduğunu gösterir. Allah; örneğin atomu varlığa getirebilir yahut yokluğunun devamını dileyebilir. Ancak atomu atom olmayan bir şekilde yaratamaz. Aynı şekilde nesnelerin zâti niteliği de Tanrı'nın yaratmasından bağımsız bir şekilde sâbittir. Sözelimi atomun yer kaplayıcı nitelikte olması Fâil'den bağımsızdır. Tanrı, atomu yer kaplamayan şekilde yaratamaz. Ancak atomun bilfiil yer kaplaması, onun var olmasına yani Allah'ın yaratmasına tabidir. Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki ma'dûmlar uzayda yer kaplamazlar. Bir şeyin uzayda yer kaplayabilmesi için Tanrı'nın ona varlık vermesi gerekir. Cevher ve zâtların varlık niteliğinin Tanrı tarafından “sonradan” verilmesi de onların ezeli varlıklar olmadığını göstermektedir.

Ma'dûmlar ontolojik anlamı olan realitelerdir. Ancak kelimada ontolojik önermelerin mutlaka teolojik arka planı bulunur. Kelamcıların varlık araştırması sırf felsefi bir sorgulama olmanın da ötesinde anlamlar tazammun eder. Ma'dûm teorisi de ontolojik ve epistemolojik bir kuram olsa da teolojik gayelerle kurgulanmıştır. Mu'tezile; Allah'ın henüz varlığa gelmemiş şeyleri de bilmesini ve eşyayı yoktan yaratmasını temellendirebilmek amacıyla ma'dûmların şey olduğunu iddia etmiştir.

Allah'ın tamamıyla hiçlik ve olumsuzluk olan yokluğa yönelerek varlığı yaratması bazı soruları da beraberinde getirir: Allah'ın “Ol!” emrinin muhatabı nedir? Allah neye yönelerek onu var kılacaktır? Allah'ın ilminin, iradesinin ve kudretinin taalluk edeceği muhataplar nerededir? Eğer yokluk tamamıyla hiçlik anlamına geliyorsa, Allah'ın söz gelimi a'râzı değil de cevheri yaratması nasıl mümkün olacaktır?

Müslüman filozoflar ve tasavvufçular bu problemlerle uğraşmak zorunda kalmamıştır. Çünkü filozoflar âlemin imkânının ve maddesinin ezelî olduğunu; tasavvufçular ise eşyanın ilahî ilimde ezelî olduğunu savunmuştur. Ancak her iki disiplinin iddiaları da kelamcılar için kabul edilemez sonuçlar taşımaktadır. Çünkü filozofların yaratma modelinde Tanrı'nın tek kadîm varlık olma düşüncesi korunmamıştır. Kelamcılar için Allah'ın kadîm, âlemin ise hâdis olması temel bir kabuldür. Ayrıca felsefî paradigmanın Tanrı'nın iradesini işlevsiz bir hâle getirmesi de kelami düşünce için kabul edilemezdir. Kelamcılara göre Tanrı Fâil-i Muhtâr'dır. Tasavvufçuların önerdiği model de kelamın düşünce dünyasına uygun değildir. Çünkü İbn Arabî düşüncesi; Tanrı'dan başka hiçbir şeyin gerçek varlığa sahip olmadığını öne sürmektedir. İbn Arabî'ye göre etrafımızda gördüğümüz her fenomen; Hakk'ın bir çeşit tecelli/zuhur etmesinden ibarettir. Bu düşünce kelamın tenzih paradigmasına zıttır.

Mu'tezile ma'dûmların ayrılmış ve sâbit olduğunu söyleyerek Eş'arî modeldeki kasıt/yönelme problemini çözmüştür. Ma'dûm nesnelerin ilahî zâtta değil de hariçte ayrıştığını savunarak mutasavvıfların vahdet-i vücûd düşüncesinden uzak bir şekilde Tanrı'yı âlemden tenzih etmiştir. Ayrıca ma'dûm nesnelerin yer kaplamadığını ve somut bir maddesinin olmadığını iddia ederek filozofların ezelî âlem anlayışına kapıları kapatmıştır. Bunun yanı sıra Tanrı'nın muhdes bir irade ile nesneleri sonradan yarattığını ifade ederek de Tanrı'nın otonom bir fail olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede Mu'tezile'nin ma'dûm teorisi Eş'arî, felsefî ve tasavvufî modeller arasında bir orta yol olma mahiyetini taşımaktadır. Ma'dûm teorisi ile Mu'tezile yoktan yaratma problemini tenzih ve tevhid anlayışına uygun bir şekilde çözümlenmiştir.

Kelami görüşe göre Tanrı'nın yoktan yaratmasında irade ve kudretten evvel aktif olan sıfatı ilim sıfatıdır. Mu'tezile; ma'dûmun şeyiyyetini savunarak Allah'ın nesneleri ezelden beri bildiğini ortaya koymuştur. Ve fakat Allah'ın ezelden beri Alîm olması;

sadece Mu‘tezile’nin değil aynı zamanda Eş‘arîlerin de önem verdiği bir husustur. Ancak ma‘dûmun şeyiyyetini savunmadan Allah’ın ezelden beri nesneleri bildiğini iddia etmek mümkün müdür?

Müteahhirûn dönemi Eş‘arîleri; bu meseleyi çözmek için ma‘dûmun bir şekilde ayrıştığını kabul etmiş ancak ayrışmanın mahalli hususunda Mu‘tezile’den ayrılmıştır. Eş‘arîlere göre ma‘dûmlar hariçte değil Allah’ın ilminde ayrılmıştır. Tanrı; ezelden beri kendi ilminde ayrılmış olan ma‘lûmlara yönelerek onları yaratmaktadır. Eş‘arîler bu şekilde hem yönelme/kasıt problemini çözmekte hem de Allah haricinde ezeli nesne olmadığını göstermektedir. Eş‘arîlerin ilahî sıfat tasavvuru bu şekilde bir çözüme alan açmıştır.

Ancak bu çözümü Mu‘tezile’nin kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü Mu‘tezile’ye göre Allah’ın sıfatları; Allah’ın zâtının aynısıdır. Dolayısıyla ma‘dûmların ilahî ilimde ayrışması demek Allah’ın zâtında ayrışması demektir. Allah’ın zâtının ise herhangi bir nesneye mahal teşkil etmesi düşünülemez. Çünkü Tanrı’nın zâtı basit ve mükemmeldir. Ayrıca ma‘dûm nesneler ilahî zâta takarrür ettiğinde var olan her şeyin kökeninin de Allah’ın zâtı olduğunu ifade etmiş oluruz. Nesneler ile Allah arasında kurulacak bu ortaklık ise vahdet-i vücûd anlayışına kapı aralamaktadır.

Dolayısıyla Mu‘tezile’nin çözümü Eş‘arî sistemde sorun yaratırken Eş‘arîlerin çözümü de Mu‘tezilî sistemde problem yaratmaktadır. Her iki ekol de kendi Tanrı, varlık ve bilgi anlayışları muvacehesinde ma‘dûm problemini ele almıştır. Hem Eş‘arîler hem de Mu‘tezilîler Tevhid anlayışlarına zarar vermeyecek biçimde ma‘dûmu konumlandırmıştır. Bundan dolayı Mu‘tezile’yi teaddüd-i kudemâ konusunda eleştirirken mutlaka bu mezhebin kendi kabullerini göz önünde bulundurmak gerekir. “Dışarıdan” bir gözle bakıldığında ma‘dûm teorisinin âlemin kıdemi anlamına geldiği gibi bir düşünceye varılabilir. Ancak “içeriden” bir gözle değerlendirildiğinde bu

teorinin Mu‘tezile’nin kendi sistematığı içerisinde oldukça tutarlı olduğu ve teaddüd-i kudemâ anlamına gelmediğı anlaşılacaktır.



## KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*. Çeviren Mustafa Saim Yeprem. 3. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Afîfî, Ebû'l-Alâ. "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması". Çeviren Çağfer Karadaş. *TC Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 6 (1994): 267-76.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin el-Âmidî'de Yokluk Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 28 (2013): 33-58.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara Üniversitesi Basımevi. 114. Ankara: AÜİFY, 1974.
- Barlak, Muzaffer. "Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nîsâbûrî Örneğinde Bir İnceleme". *Eskiye* 41 (Eylül 2020): 653-78.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 3. bs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çağrı, Mustafa. "Yaratma". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yaratma#1>.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sifat>.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı - Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. Çeviren Mehmet Bulğen. 1. bs. İslâm Felsefesi Dizisi 49. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali, ed. "Varlık". İçinde *Kelam: El Kitabı*, 4. baskı. 88. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâbit". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabit--hadis>.
- Eker, Nazlı. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelamında Ma'dum Problemi". Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- El-Bâkılânî, el-Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü Temhîdî'l-Evâ'il ve Telhîşî'd-Delâ'il*. Editör İmâduddîn Ahmed Haydar. 1. Baskı. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1407.
- El-Beyzâvî, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Sa'îd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tavâliu'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr*. Editör Thk. Abbâs Suleymân. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411.
- . *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr (Kelam Metafiziği)*. 1. Baskı. Dini İlimler Serisi 3. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çeviren Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, ve Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- El-Cürânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Editör Gustavus Flügel. Lübnan: Librairie du Liban, 1985.

- . *Şerhu'l-Mevâkif*. Çeviren Ömer Türker. 1. baskı. C. 1. Dini ilimler serisi 5. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- El-Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. Editör Richard M. Frank. Wisdom of Persia 27. Tahran: McGill University Institute of Islamic Studies Tehran Branch, 1360.
- El-Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri - Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Çeviren Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. 1. bs. Şark Klasikleri Dizisi. İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2005.
- El-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ. *Kitâbu'l-Hurûf - Harfler Kitabı*. Çeviren Ömer Türker. İslam Felsefesi Klasikleri 16. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- El-Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *Misbâhu'l-Münîr*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1987.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. Editör Thk. Hüseyin Atay - İbrahim Ağâh Çubukçu. Ankara: AÜİFY, 1962.
- En-Necrânî, Takîyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî el-Mu'tezilî. *el-Kâmil fî'l-İstiksâ fî mâ Beleşânâ min Kelâmi'l-Kudemâ*. Editör Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- En-Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'îd b. Muhammed b. Hasen b. Hâtîm. *el-Mesâ'il fî'l-Hilâf Beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Editör Thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. 1. Baskı. Beyrut: Ma'hedu'l-İnmâ'i'l-Arabiyye, 1979.
- Erdem, Engin. "İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu". Doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, 2006.
- Er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *el-Erba'în fî Usûliddîn*. Editör Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- . *el-Metâlibu'l-Âliye*. Editör Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 1. bs. C. III. Beyrut, 1987.
- . *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. Çeviren Hüseyin Atay. Ankara: AÜİFY, 1967.
- . *Me'âlimü Usûli'd-Dîn (Kelâm İlminin Esasları)*. Çeviren Muhammet Altaytaş. 1. Baskı. Dini İlimler Serisi 22. İstanbul, 2019.
- Ess, Josef van. "Ebu'l-Huzeyl'de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt". İçinde *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i (Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I)*, editör Recep Alpyağıl, çeviren Günay Özer, 2. Baskı., 660-76. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- . "Mutezile Atomculuğu". Çeviren Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10, sy 1 (2012): 255-74.
- Eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Kitâbu Nihâyetu'l İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. Editör Nşr. Alfred Guillaume. Londra, 1934.
- Et-Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*. Çeviren İrfan Eyibil. 1. Baskı. Dini ilimler serisi 20. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- . *Şerhu'l-Makâsıd*. Editör Sâlih Mûsâ Şerîf. 2. bs. C. I. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.

- Frank, Richard. M. "Ma'dûm ve Mevcud: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün". İçinde *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i (Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I)*, çeviren Aydın Özdemir, 2. Baskı., 737-56. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mucerredü Ma'kâlâtî's-Şeyh Eb'l-Hasan el-Eş'arî*. Editör Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyh. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425.
- İbn Hazm. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi: (Metin-Çeviri)*. Çeviren Halil İbrahim Bulut. 1. baskı. C. 3. 3 c. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları Dini İlimler Serisi, 84 14. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. C. 3. Kum/İran: Edebi'l-Havze, 1405.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. C. 12. Kum/İran: Edebi'l-Havze, 1405.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. C. 2. Kum/İran: Edebi'l-Havze, 1405.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*. Editör J. J. Houben. C. I. Beyrut: Matbaatu Katolikiyye, 1962.
- . *et-Tezkire fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*. Editör nşr. Sâmî Nasr Lutf – Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tenbihler*. Çeviren Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İslam Felsefesi Klasikleri 07. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Kitâbu's-Şifâ - Metafizik I*. Çeviren Ekrem Demirli - Ömer Türker. İslam Felsefesi Klasikleri 04. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- . *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. Çeviren Ekrem Demirli - Ömer Türker. İslam Felsefesi Klasikleri 06. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnu'l-Melâhimî, Rukneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi. *Kitâbu'l-Fâ'ik fî Usûlu'ddîn*. Editör Wilfred Madelung - Martin McDermott. 1. Baskı. Islamic Philosophy and Theology - Texts and Studies 3. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Firak Ğayru'l-İslâmiyye*. Editör Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. C. 5, 1958.
- . *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-İrade*. Editör Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. C. 6/2, t.y.
- . *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: el-Mahlûk*. Editör Thk. Tefîk et-Tavîl - Saîd Zâyd. C. 8, t.y.
- . *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: en-Nazar ve'l-Me'ârif*. Editör Thk. İbrâhîm Medkûr. C. 12, t.y.
- . *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: er-Ru'yetu'l-Bârî*. Editör Thk. Muhammed Mustafâ Hilmi - Ebû'l-Vefâ Ğanîmî. C. 4. ed-Dâru'l-Misriyye lî't-Te'lîf ve't-Tercume, 1965.
- . *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*. Editör Thk. Abdülkerîm Osmân. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1416.

- . *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı) (metin-çeviri)*. Çeviren İlyas Çelebi. 1. baskı. C. 1. Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları 14. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karadaş, Çağfer. "Allah-Âlem ilişkisi: Yaratma". İçinde *Kelam El Kitabı*, editör Şaban Ali Düzgün, 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>.
- Kaya, Mehmet Cüneyt. "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan". Doktora, T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. 1. bs. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Koca, Muhammet Ali. "Müteahhirûn Dönemi Eşariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi". Yüksek Lisans Tezi, T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. 2. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Eylül 2019. [islamansiklopedisi.org.tr/cevher](https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher).
- Macdonald, Duncan Black. "Klasik Dönem Kelamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". Çeviren Mehmet Bulgen. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, sy 1 (2016): 279-97.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okÿânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi)*. Editör Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 1. bs. C. 6. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. 1. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Hüseyniyye ve Behşemiyye'ye Göre Ma'dûm'un Şeyiyyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, sy 1 (2020): 167-87.
- Özköse, Kadir. "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlâhi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV, sy 1 (2011): 15-36.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Editör Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 4. bs. Medine, 2009.
- Türker, Ömer. "Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri". Doktora, T.C. Marmara Üniversitesi, 2006. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı Sâbite". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite>.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". Çeviren Arzu Meral. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26, sy 1 (2004): 85-118.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*. Structure and Growth of Philsosphic Systems from Plato to Spinoza 4. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Yavuz, Tuğba. "Varolmayan Nesneler Semantiği". Doktora, TC İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Adem”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1988.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk>.
- Yıldırım, Ömer Ali. “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelamcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10, sy 2 (2012): 251-74.
- . “Ma’dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin ‘Ma’dûm’ ve İbn Sînâ’nın ‘Mümkün’ Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 30 (2013): 81-107.
- Yılmaz, Mustafa Selim. *Kavram Atlası Kelam - II*. 1. bs. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Yusuf Şevki YAVUZ. “Araz”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Eylül 2019.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>.

