

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ’DE ONTOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİ
BAĞLAMINDA KELAM-FELSEFE ETKİLEŞİMİ**

TARIK TANRIBİLİR

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2021

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ’DE ONTOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİ
BAĞLAMINDA KELAM-FELSEFE ETKİLEŞİMİ**

TARIK TANRIBİLİR

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Jüri Üyesi: Doç. Dr. İsmail BULUT

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2021

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. İsmail ŞIK
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Nasi ASLAN

Üye: Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Üye: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Üye: Doç. Dr. İsmail BULUT

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

...../...../2021

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

03 / 08 / 2021

İMZA

Tarık TANRIBİLİR

ÖZET

ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ'DE ONTOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİ BAĞLAMINDA KELAM-FELSEFE ETKİLEŞİMİ

TARIK TANRIBİLİR

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞIK

Temmuz 2021, 257 sayfa

Şemsüddin Semerkandî, Hanefî-Mâtürîdî kelam geleneğinde felsefî kelam yöntemini benimseyen ilk âlimdir. O, Semerkand'da doğmuş, muhtelif alanlarda birçok eser vermiş ve hicri 722 yılında vefat etmiştir.

Semerkandî örnekleminde ontoloji ve epistemoloji bağlamında kelam-felsefe ilişkisini incelediğimiz bu çalışma giriş, sonuç ve üç bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntemi ve kaynaklarının yanı sıra Semerkandî'nin hayatı ve ilmî kişiliği, kelam-felsefe ilişkisi, kelam ontolojisi ve kelam epistemolojisi konularında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde Semerkandî perspektifinde varlık, mâhiyet, mevcûd ve bu kavramlara ilişkin problemler hakkında genel ontolojik kavramlar ve kuramlar incelenmiştir.

İkinci bölümde arazlar başlığı altında Semerkandî'nin epistemoloji, teorik fizik, ahlak ve mantıksal kategoriler hakkındaki görüşleri analiz edilmiştir.

Üçüncü bölümde Semerkandî'nin cismânî ve rûhânî cevherler, cevher-i ferd ve psikoloji hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir.

Sonuç bölümünde ise Semerkandî'de ontoloji ve epistemoloji bağlamında kelam-felsefe ilişkisi ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, varlık, bilgi, kelam-felsefe ilişkisi, Hanefî-Mâtürîdîlik, Şemsüddin es-Semerkandî.

ABSTRACT

IN THE CONTEXT OF ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY IN SHAMS AL-DĪN AL-SAMARQANDĪ THEOLOGY-PHILOSOPHY INTERACTION

TARIK TANRIBİLİR

Doctorate Dissertation, Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. İsmail ŞIK

July 2021, 257 pages

Shams al-dīn al-Samarqandī is the first scholar to adopt the method of philosophical theology in the Hanafī-Mâtūrīdī kalam tradition. He was born in Samarkand, produced many works in various fields and died in 722 h.

This study, in which we examine the relationship between theology and philosophy in the context of ontology and epistemology in the sample of Samarqandī, consists of introduction, conclusion and three chapters:

In the introduction part, besides the subject, importance, purpose, method and sources of the research, information is given on the life and scientific personality of Samarqandī, the relationship between theology and philosophy, the ontology of theology and the epistemology of theology.

In the first chapter, general ontological concepts and theories about existence, essence, available and problems related to these concepts are examined in the perspective of Samarqandī.

In the second chapter, under the title of symptom, Samarkandī's views on epistemology, theoretical physics, morality and logical categories are analyzed.

In the third chapter, the views of Samarkandī on physical and spiritual substances, al-jawhar al-fard and psychology were evaluated.

In the conclusion chapter, the relation between theology and philosophy in the context of ontology and epistemology in Samarkandī is revealed.

Key Words: Theology, existence, knowledge, the relationship between theology and philosophy, Hanafī-Mâtūrīdism, Shams al-dīn al-Samarqandī.

ÖN SÖZ

Kelam ilminin amacı, inanç esaslarını vahiy merkezli ortaya koyma, bu esasların mâhiyet ve keyfiyetini akıl merkezli temellendirme ve nihayet vahyi anlamak, anlamlandırmak ve savunmak olarak tezahür etmektedir. Felsefe ise mutlak bir surette gerçekliğin peşindedir. Kelam ile felsefe doğru ölçütlerle elde edilen kesin bilgi ve inanca ulaşma gayesinde benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla kelam-felsefe ilişkisi hem dayanışmayı hem de çatışmayı barındıran çok yönlü bir ilişkiyi ifade etmektedir.

Kelam ilminin konuları, inanılması esas olanlar ve bunları açıklamaya yardımcı olanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd, mesâil adı verilen kelamın asıl konularını; bu esasları açıklamak için kullanılan ilke, yöntem ve argümanlar ise mebâdî adı verilen kelamın yardımcı konularını teşkil etmektedir. Kelamın asıl konularını ve temel inanç problemlerini teşkil eden mesâil bölümü, dinin sâbit yönünü ifade ettiği halde bu esasları açıklamaya yardımcı olan mebâdî bölümü, bilim, kültür, sanat ve felsefedeki gelişmelere paralel olarak değişim ve gelişim göstermektedir.

Hanefî-Mâtürîdî kelam geleneğinde felsefî kelam yöntemini ilk kez benimseyen Şemsüddin es-Semerkandî'nin mebâdî bölümünde ele aldığı ontolojik ve epistemolojik görüşlerini analiz etmek, kelam-felsefe ilişkisini aydınlatarak konuya farklı bir boyut kazandıracağı kanaatindeyiz.

Bu açıklamalardan sonra konu seçiminde ve çalışmanın her aşamasında görüşlerinden istifade ettiğim tez danışmanım Prof. Dr. İsmail Şık hocama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu süreçte beni destekleyen ve ihmalimi hoş gören eşim Fatma Hanım ile kızım Gevher ve oğlum Mustafa'ya minnet duyarım. Son olarak araştırmamı SDK-2019-11456 ID numaralı doktora tez projesi ile destekleyen Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne de müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim.

Tarık TANRIBİLİR
ADANA 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
KISALTMALAR	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xii

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	3
3. Şemsüddin es-Semerkandî'nin Kimliği ve İlmî Kişiliği.....	5
4. Kelam-Felsefe İlişkisi	12
5. Kelam Ontolojisi.....	16
6. Kelam Epistemolojisi.....	24

BÖLÜM I

SEMERKANDÎ'DE ONTOLOJİK KAVRAMLAR

1.1 Varlık.....	34
1.1.1. Varlık Tanımı	34
1.1.2. Varlıkta Eş Anlamlılık	38
1.1.3. Varlık-Mâhiyet İlişkisi	41
1.2. Mevcûd.....	47
1.2.1. Mevcûd Çeşitleri	47
1.2.2. Ma'dûm	50
1.2.3. Ma'dûmun İadesi.....	57
1.2.4. Hâl	60
1.2.5. Ontolojik Nüanslar	63
1.3. Mâhiyet	64
1.3.1. Mâhiyet Çeşitleri	67
1.3.2. Mâhiyet Cüzleri	69
1.3.3. Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı	73
1.4. Varlığa İlişkin Problemler.....	76
1.4.1. Taayyün	76
1.4.2. Birlik-Çokluk.....	81
1.4.3. Hudûs-Kıdem	85

1.5. Mâhiyete İlişkin Problemler.....	88
1.5.1. Aklî Hükümler.....	88
1.5.2. Vücûb li-zâtihî.....	93
1.5.3. İmkân.....	96
1.6. Mevcûda İlişkin Problemler.....	100
1.6.1. İllet.....	100
1.6.1.1. İllet Çeşitleri	100
1.6.1.2. Fâil İllet.....	103
1.6.1.3. Maddî-Sûrî-Gâî İllet	107
1.6.1.4. Devir ve Teselsül	108
1.6.1.5. Yokluğun İlleti.....	114
1.6.2. Ma'lûl	117
1.6.2.1. Tercih Edici-Ettirici Olmaksızın Tercih	117
1.6.2.2. Varlık ve Yokluğun Mümküne Nispeti	120
1.6.2.3. Eserin Müessire İhtiyaç Nedeni.....	123
1.6.2.4. Devamlılık Halinde Eserin Müessire İhtiyacı.....	126
1.6.2.5. Müstakil İki İlletin Şahsî Bir Ma'lûle Etkisi	127

BÖLÜM II

SEMERKANDÎ'DE ARAZLAR

2.1. Algısal Arazlar	133
2.1.1. İdrak.....	133
2.1.2. Bilgi	137
2.1.3. Fizyolojik Duyular.....	143
2.1.3.1. Görme	144
2.1.3.2. İşitme	146
2.1.3.3. Tatma-Koklama-Dokunma	148
2.1.3.4. Tikelleri İdrak	149
2.1.4. Nörolojik Duyular	152
2.1.5. Psikolojik Duyular.....	156
2.2. Apriori Arazlar	161
2.2.1. Görülenler.....	162
2.2.1.1. Görülen Araz Bölümleri	162
2.2.1.2. Renkler ve Işıklar.....	163

2.2.2. İşitilenler.....	164
2.2.2.1. Ses.....	164
2.2.2.2. Harfler.....	166
2.2.3. Tatlar.....	168
2.2.4. Kokular.....	169
2.2.5. Dokunulanlar.....	169
2.3. Aposteriori Arazlar.....	171
2.3.1. Nicelik Bölümleri.....	171
2.3.2. Boyutların Sınırlılığı.....	172
2.3.2.1. Ters Açılar Kanıtı.....	172
2.3.2.2. Üçgen Kanıtı.....	174
2.3.2.3. Eşleştirme Kanıtı.....	175
2.3.2.4. Daire kanıtı.....	175
2.3.2.5. Semerkandî'nin Kanıtları.....	176
2.3.2.5.1. Dış Açılar Kanıtı.....	176
2.3.2.5.2. Binler ve Birler Kümesi Kanıtı.....	177
2.3.3. Mekân ve Boşluk.....	178
2.3.4. Hareket.....	182
2.3.4.1. Hareketin Varlığı ve Mâhiyeti.....	182
2.3.4.2. Hareket Kategorileri.....	185
2.3.4.3. Hareket Türleri.....	188
2.3.5. Zaman.....	192
2.3.5.1. Zamanın Varlığı ve Mâhiyeti.....	192
2.3.5.2. Zamanda Kıdem-Hudûs Tartışmaları.....	195
2.3.6. İstitâat ve Ahlak.....	199
2.4. Algıyı ve Algılananı İçkin Arazlar.....	201
2.4.1. Nitelik.....	201
2.4.2. Görelik.....	202
2.4.3. Arazilara İlişkin Muhtelif Problemler.....	205

BÖLÜM III

SEMERKANDÎ'DE CEVHERLER

3.1. Cismânî Cevherler.....	209
3.1.1. Cevher-i Ferd.....	209

3.1.2. Heyûlâ-Sûret Eleştirisi.....	217
3.2. Rûhânî Cevherler	220
3.2.1. İnsan Nefsi.....	220
3.2.2. İnsan Nefsine İlişkin Problemler	225
3.2.3. Göksel ve Yersel Nefisler.....	230
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	235
KAYNAKÇA.....	243



KISALTMALAR

b. : İbn

Bk./bk. : Bakınız

Çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

Ed. : Editör

H. : Hicri

Haz. : Hazırlayan

İSAV. : İslamî İlimler Araştırma Vakfı

Krş. : Karşılaştırınız

Mat. : Matbaa

nşr. : Neşreden

ö. : ölüm tarihi

Sad. : Sadeleştiren

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

ss. : Sayfalar arası

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

trs. : Tarihsiz

ünv. : Üniversite

vb. : ve benzeri

vs. : ve saire

v. : varak

v.dğr. : ve diğerleri

yay. : Yayınları

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Mu'tezile'de Sâbit Taksimi.....	37
Şekil 2. Semerkandî'de Varlık-Bilgi Etkileşimi.....	48
Şekil 3. Mu'tezile'de Ontolojik Taksim.....	51
Şekil 4. Semerkandî'de Varlığa Nispetle Mâhiyet Türleri.....	67
Şekil 5. Kelamcılarda Mümkün Varlık.....	91
Şekil 6. Filozoflarda Mümkün (Araz-Cevher) Varlık.....	93
Şekil 7. Semerkandî'de İllet Taksimi.....	101
Şekil 8. Semerkandî'de Bilgi Çeşitleri.....	142
Şekil 9. Semerkandî 'de İdrak Çeşitleri.....	150
Şekil 10. Semerkandî 'de Dış Duyular.....	151
Şekil 11. Semerkandî'de Nörolojik Duyular.....	153
Şekil 12: Semerkandî'de Nörolojik Duyular Anatomisi.....	156
Şekil 13: Aristoteles'te Nefsin Tikelleri İdrakini İptal Kanıtı.....	160
Şekil 14: Ters Açılar Kanıtı.....	173
Şekil 15: Üçgen Kanıtı.....	174
Şekil 16: Eşleştirme Kanıtı.....	175
Şekil 17: Daire Kanıtı.....	176
Şekil 18: Dış Açılar Kanıtı.....	176
Şekil 19: Semerkandî'de Kaynağı Bakımından Hareket Türleri.....	190
Şekil 20: Semerkandî'de Mütakâbil Fizik Evren Birimleri.....	198
Şekil 21: Filozoflarda Üçüncü Atom Antitezi.....	210
Şekil 22: Semerkandî'nin Filozoflarda Altıncı Atom Antitezi Reddi.....	212

Şekil 23: Filozoflarda Yedinci Atom Antitezi.....	212
Şekil 24: Semerkandî'nin Filozoflarda Yedinci Atom Antitezi Reddi.....	213
Şekil 25: Filozoflarda Sekizinci Atom Antitezi.....	213
Şekil 26: Filozoflarda Dokuzuncu Atom Antitezi.....	214
Şekil 27: Filozoflarda Onuncu Atom Antitezi.....	215
Şekil 28: Kelamcılarda Atomsal Ölçü Birimleri.....	215
Şekil 29: Semerkandî'nin Sudûr Teorisi Tasviri.....	233



GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Kelam, h. II. yüzyılın yarısından itibaren tümel bir ilim olarak ortaya koyulmuştur. Bu kapsamda Mu'tezile, varlıkla ilgili araştırma yapan ilk düşünce ekolleri arasındaki yerini almıştır. Mu'tezile'nin bu çalışması, diğer kelamî mezhep ve mensupları tarafından da sürdürülmüş ve her dönemin bilimsel şartları çerçevesinde yeni kelam yöntemleri ve söylemleri geliştirilmiştir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), ilimlerin tasnifinde felsefenin mantık, metafizik ve teorik fizik boyutlarını kelama dâhil etmesi ve filozofların düşüncelerini hedef alması kelam-felsefe etkileşimine çok farklı bir boyut kazandırmıştır.

İnsanlarda felsefeye karşı oluşan olumsuz algının en önemli nedenlerinden biri Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler olmuştur. Gazzâlî'nin filozoflara eleştiriler yöneltmesi gayet doğal bir husustur. Buradaki sorun, eleştiri geleneğinin toptan felsefe karşıtı bir tavra dönüştürülmesidir. Gazzâlî ile fitili ateşlenen bu düşünsel faaliyetler Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile zirveye ulaşmıştır. Kelam-felsefe etkileşiminin kilit noktasındaki Fahreddin er-Râzî, kendisine ulaşan kelamî yöntemleri sorgulamak, felsefeden yaptığı alımlamalarla kelamı tahkim etmek, felsefenin zayıf yönlerini ve sorunlarını ciddi eleştiriye tâbi tutmak, kelam ile felsefe arasında konu, amaç, yöntem ve problem birliği sağlamak gibi hususlarda kendisinden sonra gelen Müslüman düşünörlere örnek olmuştur. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* isimli eseri, alanındaki önemli yerine binaen kendisinden sonra gelen muhakkik âlimlerin eserleri için yöntem ve tertip açısından örnek teşkil etmiştir. Dolayısıyla Râzî sonrası XIII. yüzyıl kelamcıları, yalnızca İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) ve Yunan filozoflarını eleştirmekle kalmamış, yerine göre imam kabul ettikleri Râzî'yi de eleştirerek sürekli kendini yenileyen, dinamik bir kelam yöntemini benimsemişlerdir. Müteahhir dönem kelam yöntemi, mütekaddim dönemin aksine yalnızca yerel dinleri ve İslamî mezhepleri hedef almamış, evrensel boyutta mevcut olan felsefî birikimi ve büyük filozofları nazar-ı dikkate alarak disiplinler üstü bir model geliştirmiştir.

İslam felsefesi alanında yapılan çalışmalar genelde Kindî (ö. 252/866 [?]) ile İbn Rüşd (ö. 520/1126) arasında sıkıştırılmaktadır. İbn Rüşd'den sonra İslam düşüncesinde felsefe üretilmediği, felsefî düşünce sisteminin temsil edilmediği, felsefenin dışlandığı ve felsefenin kelam ve tasavvuf içerisinde gizlendiği gibi söylemler oryantalist bakış

açısını yansıtmaktadır. Buradaki bilgi boşluğu, araştırılmayı hak eden, kısmen kapalı ve kanaatimizce özgün felsefelere imza atılmış önemli bir dönemi kapsamaktadır.

XIII. yüzyılda felsefeye ilgi sadece filozoflarla sınırlı kalmamış, kelam ve tasavvuf çevrelerini de kuşatmıştır. Bu dönemde her kesimden âlimin ve düşünürün filozoflarla özellikle de İbn Sînâ ile bir diyalogu söz konusudur. Bu vasatta birçok kelamcı, felsefî eserler kaleme alarak kelamın yanında felsefe temsilciliğini de deruhte etmişlerdir. Dolayısıyla bu dönemde kelam ve felsefe disiplinlerinin büyük ölçüde aynı kişiler tarafından temsil edildiğini söyleyebiliriz. Bu yüzyıldan itibaren kelam ile felsefe arasındaki keskin ayrımların belirsizleştiği ve aralarındaki uyumluluk ve geçişkenliğin daha olumlu bir yönde seyir izlediğini gözlemlemekteyiz.

Sonuç itibarıyla XIII. yüzyıl, bir fikrî duraksama dönemi değil, muhakkik âlimlerin damga vurduğu *tahkik dönemi* olarak belirlenmektedir. Bu döneme kadar İslam inanç esaslarını dikkate alarak felsefe yapan İslam filozoflarına, bu dönemde felsefeyi dikkate alarak İslam inanç esaslarını temellendiren kelamcılar eklenmiştir. Bu yüzden müteahhir dönem kelam metinleri aynı zamanda bir felsefe metni olarak okumaya elverişli konuma gelmiştir. Örneğin; imkân, zorunluluk, varlık ve mâhiyet gibi kavramlar, kelam ile felsefenin konu paralellliğini oluşturacak tarzda incelenmiştir.

Konu ve gaye birliği, kelamcı ve filozof kimliklerinde net olmayan bir karakter oluşmasına neden olmuştur. Fakat bilimler arasındaki bu geçişkenlik, her bilimin kimliğini oluşturan temel ilkelerini muhafaza etmesine engel olmamıştır. Kelam ve felsefe problemleri aynı metin içerisinde işlense de kelamcılar, ilmî disiplinlerini oluşturan temel ilkelerinden taviz vermeden kendi kimliklerini muhafaza ederek hususi mecralarındaki gelişimlerini sürdürmeye devam etmişlerdir.

Kelamın felsefeyi de içine alan küllî bir ilim olarak inşa edilmesi sonucunda her iki ilim, varlığın mâhiyeti hakkında konuşmak hususunda konu bakımından, hakikate ulaşmayı amaçlamak hususunda da gaye bakımından paralellik arz etmişlerdir. Varlık ve eklentilerini konu alan, felsefî cevher-araz kategorilerini inceleyen kelam, cüzî ilimlere ilkesini veren tümel bir ilme evrilmiştir. Kelam, sadece dinî ilimlerin değil, aynı zamanda aklî ilimlerin de gelişiminde öncü olmuştur. Bu dönemde zengin bir içerikle kaleme alınan kelam kitapları, ilahiyat bahislerinin yanı sıra mantık, ontoloji, fizik, meteoroloji, optik, mineraloji, botanik, zooloji ve psikoloji gibi birbirinden farklı alanlarda çalışan ilimlere de kaynaklık etmiştir. Kelamcılarının benimsediği bu yaklaşım,

fizik-metafizik bütünlüğünü vurgulayan ve Tanrı-evren-insan ilişkisi bağlamında ele alınan bütüncül bir ilim anlayışını yansıtmaktadır.

Kuran'da akla yapılan vurgunun doğal bir sonucu olarak İslam düşünce tarihi boyunca farklı metot ve usullerle aklın işlevselliği muhafaza edilmiş, naklî deliller aklın verilerinden yardım alınarak anlaşılmalı ve açıklanmalı çalışılmıştır. Değişen şartların etkisiyle dinamik bir yapı arz eden İslam düşünce sistemi, kendisini sürekli güncelleyerek çağa ayak uydurmaya çalışmıştır. Dolayısıyla İslam tarihinin her döneminde İslam düşüncesinin varlığından söz etmek mümkün olduğu gibi bazı dönemlerde kırılmalar ve sıçramalar gerçekleşmiştir. Şemsüddin es-Semerkindî de hem akîl hem de naklî ilimlerde muhakkikâne eserler vermiş, özgün felsefe üretmiş fakat çeşitli nedenlerden dolayı yeterince takdir edilememiş Felsefî-Mâturîdî kelim geleneğinin başını çeken önemli bir Türk-İslam âlimidir.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

XIII. ve XIV. yüzyılda ortaya konulan felsefe ile mezcedilmiş müteahhir dönem kelim yöntemini benimseyen Şemsüddin es-Semerkindî bu çalışmada örnek aldığımız şahsiyettir. Felsefî-Mâturîdî kelim geleneğinin zirvesine yerleşen Semerkindî, mantık ve felsefedeki engin vukûfiyeti ile filozof ve kelimcılara eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Onun yapıcı eleştirileri, Yunan filozoflarından İslam filozoflarına, felsefî kelim temsilcilerinden kadîm inanç mensuplarına kadar birçok âlimin fikirlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Şemsüddin Semerkindî, Mâturîdî ekolde felsefî kelim geleneğini başlatan ilk kelimcidir. Semerkindî'nin kelim sahasında kaleme aldığı birçok eseri bulunsa da *es-Sahâifü'l-İlâhiyye* ve bu kitabın şerhi olan *el-Meârif fî Şerhi's-Sahâif* in daha çok temayüz ettiği görülmektedir. Semerkindî'nin en hacimli kelim kitabı olan *el-Meârif*, müellifimizin kelim çalışmalarının neredeyse tamamını ihtiva eden ansiklopedik bir hüviyete sahiptir. Araştırmamızı genel anlamda bu iki kitap merkezinde işleyip bunların yanı sıra *el-Mu'tekadât*, *el-Envârü'l-İlâhiyye*, *Kıstâsü'l-Efkâr (el-Mizân) fî Tahkîki'l-Esrâr*, *Beşârâtü'l-İşârât*, *İlmü'l-Âfâk* ve *'l-Enfüs* gibi diğer kelim, mantık ve felsefe eserlerinden de azami derecede yararlanmaya çalıştık. Ayrıca Semerkindî'yi anlamamıza ve anlamlandırmamıza yardımcı olacak mütekaddim ve müteahhir dönem kelimcileri ile meşşâî filozofların eserlerinden ve ilgili diğer klasik ve modern çalışmalardan da imkânlar ölçüsünde faydalandık. Aslî meselelerin anlaşılması ve

açıklanması konusunda temel rol oynayan *mebâdî* bölümü, ontolojik ve epistemolojik ilkeleri tespit etmesi bakımından kelam-felsefe etkileşimi incelememizin merkezinde yer almaktadır. Bu yüzden çalışmamızda Semerkandî'nin arazlar konusuna da değinmek gerekmektedir. Semerkandî'de arazlar problemini yüksek lisans tezimizde daha ziyade kelam perspektifinde incelemiştik. Kelam-felsefe ilişkisini konu aldığımız doktora çalışmamızda ise arazlar problemini kelamî, felsefî ve mantıksal literatür bağlamında genişleterek ve geliştirerek daha özgün bir yöntem, kaynak ve içerik benimsedik.

Semerkandî'nin günümüze ulaşan bütün yazma ve matbu eserleri taranarak gramer hatalarının bulunduğu ya da konu bütünlük ve içeriğine aykırı durumların tespit edildiği metinler nüshalar arası karşılaştırma yöntemiyle tashih edilmiştir. Müellifimizin referansta bulunduğu Yunan filozoflarına, İslam filozoflarına ve kelamcılara ait görüşler kendi kaynaklarından imkân ölçüsünde teyit edilmiştir. Semerkandî'nin ileri sürdüğü teorik problemlerin fikrî-tarihî arka planları incelenerek bunların hangi kaygılara ve pratik amaçlara yönelik ortaya konuldukları irdelenmiştir. Onun, genel felsefe ve kelam serencamı içerisindeki konumu ve düşünce dünyamıza katkıları tetkik edilmiştir. Çalışmada ifade edilen kategoriler ve ileri sürülen aritmetik-geometrik hesaplamalar daha iyi anlaşılması amacıyla şematize edilmiştir.

Şemsüddin Semerkandî ile onun eserlerinde atıf yaptığı Eflatun, Aristoteles, İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), Tûsî (ö. 672/1274), Sühreverdî (ö. 587/1191), Urmevî (ö. 682/1283), Bağdâdî (ö. 429/1037-38) vb. Yunan filozofu, İslam filozofu ve kelamcılarının görüşleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Müellifimizin *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye* ve onun şerhi olan *el-Meârif fî Şerhi's-Sahâif* adlı eserleri başta olmak üzere günümüze ulaşan bütün kelam eserlerinin “*el-umûru'l-âmmе*” bölümleri tetkik edilerek genel ontolojik ve epistemolojik problemler hakkındaki görüş ve düşünceleri teze yansıtılmıştır.

Müellifimizin varlık ve bilgi hakkındaki görüşleri, bunların birbirleriyle ilişkileri, kelam-felsefe arasındaki çatışma ve uzlaşma bütüncül bir bakış açısı ve yalın bir dil ile açıklanmaya çalışılmıştır. Müellifimiz örnekleminde İslam düşüncesinde kelam ve felsefenin tarihi seyri, tekâmül süreci ve metodolojik evrimi izlenmeye çalışılmıştır. İslam düşüncesinde metodolojik anlamda naklin yanı sıra rasyonalizm ve ampirizm gibi bilimsel yöntemlerin de etkin bir biçimde kullanıldığı ve tanrı-merkezci

bilim anlayışına ek olarak birçok konuda bağımsız bilim anlayışının da gözetildiği vurgulanmıştır.

Çalışmamız neticesinde elde edilen veriler tasvir metoduyla objektif biçimde yansıtılmaya çalışılmıştır. Kaynak gösteriminde klasik dipnotlu sistem (Chicago of Manual Style) tercih edilmiş ve sonuçların yazımında “Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Tez Yazım Kılavuzu’nda belirtilen tez şablonu, ilke, esas ve yazım kuralları gözetilmiştir.

3. Şemsüddin es-Semerkandî’nin Kimliği ve İlmî Kişiliği

Müellifimizin tam adı, el-Mevlâ es-Seyyid Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî/el-Hasenî es-Semerkandî olarak kaydedilmektedir. Asıl adı Muhammed olan yazarımız, daha çok Şemsüddîn es-Semerkandî ismiyle maruftur. es-Semerkandî nispesine bakılarak onun Semerkant şehrinde doğduğu ve yetiştiği ifade edilebilir. Semerkandî’nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İsmi sonuna eklenen “el-Hüseynî” ve “el-Hasenî” künyesi ile isminin başında zikredilen “es-Seyyid” lakabı, onun soyunun Hz. Peygamber’e ulaştığını göstermektedir.¹ “el-Mevlâ” ve “el-Fâdıl” gibi lakapları, onun tasavvufî ve derûnî kişiliğine atıf yapmaktadır. Ayrıca değişik kaynaklarda isminin sonuna eklenen “el-hakîm”, “el-muhakkik” ve “el-mühendis” gibi unvanlar da onun aklî ve naklî ilimlerdeki yüksek mertebesine ve bu ilimlere vukûfiyetine işaret etmektedir.²

Müellifimizin biyografisi hakkında tabakât ve terâcim kitaplarında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Taşköprîzâde, *Mevzûâtü’l-Ulûm* adlı eserinde, müellifimizin hâl tercemesine vakıf olamadığını ifade etmektedir.³ Ancak son devir bazı tabakât müellifleri Semerkandî hakkında belli başlı bilgilere yer verir. Kâtip Çelebî *Süllemü’l-Vusûl*’da Semerkandî’nin Türkistan coğrafyasında ilimle iştigal ettiğini, aklî ve şer’î ilimlerde üstün bir yetkinliğe sahip olduğunu anlatmaktadır.⁴ Kâtip Çelebî yine *Keşfü’z-Zünûn* adlı eserinde Semerkandî’nin *es-Sahâif fi’t-Tefsîr* isimli eserini tamamlamaya ömrü kifayet etmediği için bu eserin h. 971 yılında Ahmed b. Mahmûd el-Kirmânî el-

¹ Kadızâde Rûmî, *Şerhu Eşkâli’t-Te’sîs*, Sül. Ktp. Ayasofya, No: 2712, v. 13a.

² Kâtip Çelebî, *Süllemü’l-Vusûl ilâ Tabakâti’l-Fuhûl*, haz. Selahaddin Uygur, Merkezü’l-Ebhâs li’t-Tarîh ve’l-Fünûn ve’s-Sekâfe el-İslâmiyye, İstanbul 2010, c. III, s. 108.

³ Taşköprîzâde, Ahmed Efendî, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1313, s. 630.

⁴ Kâtip Çelebî, *Süllemü’l-Vusûl*, c. III, s. 108.

Esamm tarafından tamamlandığını bildirmiştir.⁵ Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyyetü'l-Ârifîn*'de müellifimizin Hz. Hasan'ın soyundan geldiğini gösteren “el-Hasenî” nispesini kullanmakla beraber ona ait birtakım eserler zikretmektedir. Ziriklî *Kâmûsü'l-Âlâm*'ında Semerkandî'nin yüksek mühendislik ve matematikçi yönüne vurgu yaparak ona çeşitli kitaplar nispet etmektedir.⁶ Kehhâle ise *Mu'cemü'l-Müellifîn* adlı eserinde müellifimizin özellikle mantık, astronomi ve matematik bilimlerinde kendini kanıtladığına vurgu yaparak ona ait çeşitli eserler beyan etmektedir.⁷

Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1688 demirbaş numarasıyla kayıtlı Semerkandî'ye ait *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye* nüshasının ikinci sayfasında, kim tarafından yazıldığı belli olmayan kısa bir notta onun imamet konusundaki görüşlerinden dolayı teşeyyu' hissi verse de hüsün-kubuh, tahlîk ve kelim sıfatı meselelerindeki yaklaşımından ötürü Hanefî-Mâtürîdî olduğu hükmü verilmiştir. Ayrıca onun münazara konusunda telif ettiği *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara* isimli meşhur eserinin son bölümünde yer verdiği görüşlerinden dolayı fıkhîta Şâfiyyü'l-Mezhep ve kadîm ilim ve kültür mirasına sahip birisine yakışır şekilde zarif birisi olduğu ifade edilmektedir.⁸ O, *Âdâbü'l-Bahs* kitabının üçüncü fasıl üçüncü meselesinde örneklediği velayet-i icbâr konusunda İmam Şâfiî'den taraf bir görüş beyan etmesi nedeniyle Şâfiyyü'l-Mezhep⁹; kelim kitaplarında imamet bahsinin Hz. Peygamber'den sonra halifenin tayini ve Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi meselelerinde Hz. Ali'nin efdaliyyetini ima etmesi nedeniyle Şîî¹⁰; hüsün-kubuh, tahlîk ve kelim sıfatı gibi belirleyici konulardaki görüşlerinden dolayı ise Mâtürîdî olarak değerlendirilmiştir. Semerkandî gibi önemli kişilikleri belirli bir kalıba sığdırmak

⁵ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Ulûm*, Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut trs., c. II, s. 1074.

⁶ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Müessesetü't-Türâs el-Arabî, Necef 1387, c. II, s. 106.

⁷ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimü Musannifî el-Kütüb el-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 1376, c. III, s. 136.

⁸ Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1688, 2b.

⁹ Şemsüddîn es-Semerkandî, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK3666, 6b-7a.

¹⁰ Yürük, İsmail, “Hanefî Mâtürîdî Geleneğinde Kelamın Felsefileşmesi ve Şemsüddin es-Semerkandî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar”, *Hanefîlik-Mâtürîdîlik Sempozyumu* (Kastamonu, Kasım 05-07 2017), ss. 307–14, s. 311.

mümkün değildir. Onlar için kullanılabilecek en uygun ifade, “el-muhakkik” unvanı olabilir. Dolayısıyla bu tür zevatı belirli kalıplara sığdırmak yerine doğru bir şekilde anlamaya çalışmak daha isabetli olacaktır. Söz konusu notun devamında ise yine Semerkandî’ye ait *Şerhu’l-Fusûl* adlı eserin bir nüshasında “*Mardin’de birçok öğrencisinin ondan bu kitap üzerine bir şerh yazmasını talep ettiği ve onun da bu isteğe icabet ederek Miftâhu’n-Nazar isminde bir şerh yazdığı ve h. 686 tarihinde tamamlanan bu şerhin Ebu’l-Hars Kızılarşan el-Artûkî’nin resmi kütüphanesine bağışlandığı*” ibaresinin kayıtlı olduğu anlatılmaktadır.¹¹ Buradan hareketle Semerkandî’nin 686/1287 yılında Mardin yöresinde ilmi faaliyetlerde bulunduğu ve talebelerinin isteği üzerine Burhânüddin en-Nesefî’ye (ö. 687/1288) ait *el-Mukaddimâtü’l-Burhâniyye fî İlmi’l-Cedel* adlı eseri burada şerh ederek Artuklu Sultanı Kızılarşan el-Artûkî’ye takdim ettiği anlaşılmaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2432 demirbaş numarasıyla kayıtlı evrakta Şemsüddin es-Semerkandî’ye ait *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, *el-Mu’tekadât*, *İlmü’l-Âfâk* ve *’l-Enfüs* ve *el-Meârif fî Şerhi’s-Sahâif* isimli eserlerin istinsahı, tamamlanma ve tashih tarihine ilişkin çeşitli bilgilere ulaşmaktayız. *es-Sahâif*’in sonunda bu nüshanın Seyfû’s-Semerkandî lakaplı Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Gâzî tarafından 706’da Hucend beldesinde tamamlandığı ve 711’de de baştan sona müellife kıraat (قرأ على المصنف) ve mukabele yöntemiyle arz ve tashih edildiği kaydedilmektedir. *el-Mu’tekadât* isimli eserin sonunda da bu nüshanın aynı şahıs tarafından yine Hucend beldesinde 709’da tamamlandığı ve Hucend beldesi Necmeddin es-Sağarcî Medresesinde 711’de baştan sona müellif nüshasıyla mukabele edildiği kaydedilmektedir. *İlmü’l-Âfâk* ve *’l-Enfüs* 56b numaralı varakta ise bu eserin de diğer iki eser gibi müellifin yanında kıraat (قرأ عنده) ve mukabele yöntemiyle arz ve tashih edildiği kaydedilmektedir. *el-Meârif*’in sonunda ise bu nüshanın ilk kez 712’de müellife kıraat ve mukabele yöntemiyle tashih edildiği, müellifin vefatından sonra da ikinci kez 702’de tashih edildiği kaydedilmektedir. Ayrıca müellifin Şevval ayının 22. günü 702’de vefat ettiği belirtilmektedir. Bu kitabın telif tarihinin 705 olması da verilen bilgiler arasındadır. Bu nüshanın, müellifin vefatından sonra ikinci kez mukabele edildiği kaydı, 712’deki ilk mukabelenin müellifin hal-i hayatında gerçekleştiğini göstermektedir. Gerek ikinci mukabele gerekse de müellifin vefatıyla ilgili verilen bu

¹¹ Şemsüddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1688, 2b.

bilgilerin çeliştiği açıktır. Zira ikinci mukabelenin birinci mukabeleden önce yapılması, müellifin kitabını vefat ettikten sonra yazması ya da bu nüshayı vefatından sonra tashih etmesi mümkün değildir. “*ve işrîn*” (20) rakamını ifade eden bu nüshadaki bir tashih kaydı, hem müellifin 722’de vefat ettiğine hem de ikinci mukabelenin aynı yılda gerçekleştiğine ışık tutmak suretiyle bütün çelişkileri gidermektedir.¹² Semerkandî’nin vefat tarihiyle ilgili bilgi veren bütün tabakât kitapları 711-712 yıllarından daha erken bir tarihe işaret etmektedir. Dolayısıyla Semerkandî’nin 711-712 yıllarında hayatta olduğunu açıkça ortaya koyan bu kayıtlar, ilgili tabakât kitaplarında belirtilen Semerkandî’nin vefat tarihi hakkındaki bilgilerin yanlış olduğunu göstermektedir. Semerkandî’nin vefat tarihiyle ilgili 711-712 yıllarından geç olarak 722’den başka bir vefat tarihi kaydı bulunmadığına göre onun vefat tarihinin 22 Şevval 722 (3 Kasım 1322) olarak tespit edilmesi daha doğru gözükmemektedir.

Şemsüddin es-Semerkandî’nin, başta kelim, mantık, matematik ve astronomi olmak üzere, tefsir, âdâb ve münâzara gibi alanlarda yirmiye yakın eseri bulunmaktadır. Bu eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*: Müellifin kelim sahasındaki ilk eseri olup, araştırma tezimizin temel kaynağını teşkil etmektedir. Semerkandî’nin talebesi el-Gâzî tarafından 706/1306 yılında istinsah edilen Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli 2432/2 numarada kayıtlı nüsha, 711/1311 yılında müellife kiraat ve mukabele yöntemiyle arz ve tashih edilmiş olması bakımından bu eserin en güvenilir nüshası sayılabilir. *es-Sahâif*, mebâdî ve mesâil olmak üzere iki maksada ayrılır. Birinci maksat, bir mukaddime ve üç kısımdan oluşur. Birinci kısım, genel ontolojik kavram ve kuramlar, ikinci kısım arazlar, üçüncü kısım da ruhani ve cismânî cevherler konularını inceler. İkinci maksadı oluşturan mesâil ise toplamda on dokuz kelim problemini analiz etmektedir. *es-Sahâifü’l-İlâhiyye* kitabı, Mâturîdî ilim çevrelerinde felsefî kelim niteliğinde telif edilen ilk kelim eseri olma hüviyetine sahiptir.¹³ *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*’nin Âlâüddin Muhammed b. Ahmed el-İsferâini el-Behişî (ö. 723/1323) tarafından telif edilen, biri *Eltafû’l-Letâ’if min Halli’s-Sahâ’if*, diğeri *el-Letâifü’l-Kelâmiyye fî Şerhi’s-Sahâ’ifi’l-*

¹² Bkz. Şemsüddin es-Semerkandî, *Kelim Mecmuası*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2432, 34a, 52b, 56b, 136b, 153b, 169a.

¹³ Şemsüddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2432/2, 34a.

İlâhiyye adıyla iki şerhi mevcuttur.¹⁴ Kayseri Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 1414 numaralı evrak 63b sayfasında *Sahâif*’ten yapılan bazı faydalı çıkarımlar ve itirazları içeren *Nakdû’s-Sahâif*, 57b sayfasında *Sahâif*’e yöneltilen itirazları cevaplandırmak için telif edilen *el-İ’tirâzât ale’s-Sahâif* ve 61a sayfasında *Sahâif*’e mesnetsiz eleştirilerin yöneltildiği iddiasıyla *Nakdû’s-Sahâif*’e verilen cevaplar, eleştirmenin ikinci itirazları ve bunların yeniden çürütülmesini içeren *Nakdû Nakdî’s-Sahâif* isimli eserlerin varlığı *Sahâif* üzerinde bir tür reddiye geleneğinin oluştuğunu göstermektedir.¹⁵ Çalışmamızda Ahmed Abdurrahman Şerif tarafından Mısır el-Ezher Üniversitesinde doktora tezi olarak tahkik edilip 1985’te Kuveyt’te basılan *es-Sahâif el-İlâhiyye* kitabından ve karşılaşılan birtakım hataları tashih etmek amacıyla da söz konusu kitabın Süleymaniye Kütüphanesindeki çeşitli yazma nüshalarından yararlandık.

b. *el-Mu’tekadât*: *el-Mu’tekadât*, kelam ve mantık ilimlerinin beraberce ele alındığı önemli bir sentez niteliğindedir. Kitapta önce mantık konuları işlenerek daha sonra işlenecek kelam problemlerinin bu mantıksal çerçevede çözüme kavuşturulması hedeflenmiştir. *Mu’tekadât*, birinci bölüm mantık, ikinci bölüm mebdâî, üçüncü bölüm itikat olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. *Mu’tekadât*’ın mukaddimesinde, eserin *es-Sahâ’if* ve *el-Kıstâs*’tan sonra kaleme alındığı belirtilmektedir.¹⁶

c. *Kitâbü’l-Me’ârif fî Şerhi’s-Sahâ’if*: Müellifin ilk eseri olan *es-Sahâ’ifü’l-İlâhiyye*’ye yine kendisi tarafından yazılan bu şerh, onun kelam alanında kaleme aldığı en hacimli eseridir. Bu şerh, Semerkandî’nin eserlerindeki bütün kelam konularını kapsayıcı nitelikte ansiklopedik bir eserdir.¹⁷ Semerkandî’nin bu eseri, *es-Sahâif*’in bazı çetrefilli ve muğlak ifadelerini açıklığa kavuşturması bakımından bizim araştırmamız için de en önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

d. *el-Envârü’l-İlâhiyye*: Semerkandî’nin *el-Envârü’l-İlâhiyye* isimli eseri, mîzân, mebdâî ve mesâil olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Mizân bölümünde mantık ve münâzara ilminden bahsedilirken, mebdâî ve mesâil bölümlerinde ise *es-Sahâif* ile aynı konular işlenmektedir.¹⁸

¹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, c. II, s. 1075.

¹⁵ Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1414, 57b-66b.

¹⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, c. II, s. 1503; *Mu’tekadât*, Sül. Ktp. Lâleli, 2432/3, v. 34b.

¹⁷ Semerkandî, *Kelam Mecmuası*, Sül. Ktp. Laleli Koleksiyonu, 2432, 70a-136a.

¹⁸ Semerkandî, *Kelam Mecmuası*, Sül. Ktp. Laleli Koleksiyonu, 2432, 136a-153a.

e. *Şerhu'l-Envâr el-Îlâhiyye*: Semerkandî'nin *el-Envârü'l-Îlâhiyye* isimli eserinin mîzân bölümünde incelenen mantık meselelerine yine kendisi tarafından yapılan bir şerhtir.¹⁹

f. *Şerhü'l-Lem'ati'r-Râbi'a min Kitâb el-Envâri'l-Îlâhiyye*: Semerkandî'nin *el-Envârü'l-Îlâhiyye*'sinin bahis ve münazara ilmine ayırdığı dördüncü lem'asına yine kendisi tarafından yapılan şerhtir.²⁰

g. *Risâletü'l-Akâid*: Müellifimizin tek akâid risâlesidir. Bir varaktan oluşan bu risâlede; Ehl-i Sünnet mezhebinin Allah'ın sıfatları, isim-müsemma ve el-cüz' ellezî lâ yetecezzâ konularındaki görüşleri analiz edilmektedir.²¹

h. *Kıstâsü'l-Efkâr (el-Mîzân) fî Tahkîki'l-Esrâr*: İslam âleminde mantık sahasında en çok okutulan kitaplardan biri olan *Kıstâsü'l-Efkâr*, Semerkandî'nin mantık sahasında yazmış olduğu en önemli eseridir. Kitap bir mukaddime ile tasavvurât ve tasdîkât olmak üzere mantığın iki ana bölümünden oluşmaktadır. Eser Necmettin Pehlivan tarafından tahkik ve tercüme edilmiş ve Yazma Eserler Kurumu Başkanlığınca 2014 yılında yayınlanmıştır.²²

ı. *Şerhü'l-Kıstâs*: Müellifin *Kıstâsü'l-Efkâr* adlı eserine yine kendisi tarafından yazılan ayrıntılı bir şerhtir. Bu şerh, *Şerhu Kıstâsi'l-Mîzân* ve *Şerhu Kıstâs fî İlmi'l-Mikyâs* adlarıyla da anılmaktadır.²³

i. *Aynü'n-Nazar fî'l-Mantık*: Semerkandî'ye nispet edilen mantık hakkındaki diğer bir eserdir.²⁴

j. *Beşârâtü'l-İşârât*: İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* isimli felsefe eserine Semerkandî tarafından yazılan özlü bir şerhdir. *Beşârâtü'l-İşârât*'ta kullandığı şerh yöntemi incelendiğinde Semerkandî'nin, kendi fikirlerini ön plana çıkarmaktan ziyade İbn Sînâ'nın metnini ve onun görüşlerinin anlaşılmasını önemseydiği gözlenmektedir. *el-İşârât*'ta kullanılan kapalı üslup göz önüne alındığında onun bu şerhinin metnin

¹⁹ Semerkandî, *Kelam Mecmuası*, Sül. Ktp, Laleli Koleksiyonu, 2432, 153a-163a.

²⁰ Semerkandî, *Kelam Mecmuası*, Sül. Ktp, Laleli Koleksiyonu, 2432, 163a-169a.

²¹ Şemsüddin es-Semerkandî, *Beyânü Akîdeti Ehli's-Sünneh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 1247.

²² Şemsüddin es-Semerkandî, *Kıstâsü'l-Efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan, TYEKB, İstanbul 2014.

²³ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi. Amcazâde Hüseyin, 342; Fatih, 3360; Ayasofya, 2258; Şehid Ali Paşa, 1798; Yeni Cami, 781; Laleli, 2666, 2667, 2668; Topkapı Kütüphanesi, 3375.

²⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, c. III, s. 136.

anlaşılması bakımından ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Semerkandî'nin *Beşârât*'taki temel hedefi, metni daha sistematik hale getirerek anlaşılabilirliğini sağlamak gibi gözükmektedir.²⁵

k. *Şerhü'l-Füsûli (el-Mukaddimâtî)'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Cedel*: Burhânüddîn Muhammed b. Muhammed en-Neseî'nin mantıkla ilgili meşhur eseri *el-Mukaddimât*'a müellifin yaptığı şerhtir. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1688 numaralı kayıta Semerkandî'nin 686/1287 yılında Mardin yöresinde ilmi faaliyetlerde bulunduğu ve talebelerinin isteği üzerine Burhânüddin en-Neseî'ye (ö. 687/1288) ait *el-Mukaddimâtü'l-Burhâniyye fî İlmi'l-Cedel* adlı eseri *Miftâhu'n-Nazar* adıyla yine burada şerh ederek Artuklu Sultanı Kızılarşan el-Artûkî'ye takdim ettiği anlatılmaktadır.²⁶

l. *Risâle fî Âdâbi'l-Bahs ve'l-Münâzara*: Müellifimizin tartışma adabına dair telif ettiği haklı nam kazanmış olan bu eserin kütüphanelerimizde birçok nüshası bulunduğu gibi, elliye yakın şerh ve haşiyesi vardır. Alâüd-Dîn el-Behîştî, Kutbu'd-Dîn el-Gîlânî ve Mes'ûd er-Rûmî kitap üzerine önemli şerhler yapmışlardır.²⁷

m. *es-Sahâif fî't-Tefsîr*: Kâtip Çelebî *Keşfü'z-Zünûn* adlı eserinde Semerkandî'nin *es-Sahâif fî't-Tefsîr* isimli eserini tamamlamaya ömrü kifayet etmediği için bu eserin h. 971 yılında Ahmed b. Mahmûd el-Kirmânî el-Esamm tarafından tamamlandığını bildirmiştir.²⁸ Yapılan taramalar sonucunda eserin günümüze ulaşmadığı tahmin edilmektedir. Eserlerinin çoğu kelim ve mantıkla ilgili olan Semerkandî'nin bu tefsirinin, Razî'nin tefsiri gibi kelimî konulara ağırlık veren bir dirayet tefsiri olabileceği düşünülmektedir.²⁹

²⁵ Şemsüddin es-Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 879; Ayasofya, 2418; Carullah, 1308; Fatih, 3195.

²⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 1688, 2b; Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3087, 4756; H. Hüsnü Paşa, 1475/3; Reisülküttâb, 1203/4, 1204/7; Esad Efendi 3034; Ragıp Paşa, 1297/1.

²⁷ Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, c. I, s. 331; Semerkandî, *Âdâbü'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK3666.

²⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, c. II, s. 1074.

²⁹ Yürük, İsmail, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Huseynî, es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1987 s. 14.

n. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*: Varlık çeşitleri, ruh, nefis, gökyüzü ve gök cisimlerinin hareketlerinden bahseden kitap, psikoloji, astronomi ve takvim bilimlerini içermektedir. Kitabının başında birtakım kelam konularından ve Allah'ın bazı sıfatlarından bahseden Semerkandî, sonunda ise gök ve gök cisimleriyle ilgili ayetlerin yorumu ve bunların ilâhî hikmetleri hususunda bilgiler vermektedir.³⁰ Eser, Yusuf Okşar tarafından doktora tezi olarak tahkik, tercüme ve değerlendirme yapılmış ve Yazma Eserler Kurumu Başkanlığınca da 2020 yılında yayınlanmıştır.³¹

o. *Eşkâlü't-Te'sîs*: Müellifin analitik geometriyle ilgili bir eseridir. Öklides'in geometrinin temel meseleleri hakkındaki eserini kısaltmak ve ona bazı ilavelerde bulunmak amacıyla yazılan bu eserde konular 35 şekille özetlenmiştir. Zaman zaman Öklides'i tenkit eden ve daha pratik ispat yolları bulan Semerkandî'nin, bu eserini 675/1276 yılında yazdığı tahmin edilmektedir.³²

Bütün bu eserlerin yanı sıra tabakât kitaplarında *el-Münyetü ve'l-Emel fî İlmi'l-Hilâf ve Âdâbi'l-Bahs ve'l-Cedel, et-Tezkira fî'l-Hey'eh, el-Hikmetü'l-Îlâhiyye, et-Taakkubât, Şerhu Menşei'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât* gibi bazı eserler de Semerkandî'ye nispet edilmektedir.³³

4. Kelam-Felsefe İlişkisi

Kelam ilminin amacı, inanç esaslarını vahiy temelinde ortaya koyma, bu esasları akıl merkezinde temellendirme ve nihayet vahyi anlamak, anlamlandırmak ve savunmaktır. Kelamın bütün bunları icra ederken referans aldığı ölçütler sahih nakil, sarîh akıl ve salim duyularımızdır. Felsefe ise mutlak sûrette hakikatin peşindedir. Felsefe de varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında kelam ile felsefenin ortak noktası, doğru ölçütlerle elde edilen kesin bir bilgi ve inanca sahip olmaktır. İlişki, birbirinden farklı en az iki nesne, olgu, olay ya da kişi arasında oluşan

³⁰ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, Süleymaniye Kütüphanesi. Lâleli Koleksiyonu, 2432/4.

³¹ Şemsüddin es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, Thk-Çev. Okşar, Yusuf-Yürük, İsmail, TYEKB, İstanbul, 2020.

³² Dilgan, Hamit, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1959, s. 113-118.

³³ Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-Vusûl*, c. III, s. 108; Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar. “Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî el-Hüseynî et-Türkî'ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe'i'n-Nazar ve Şerhu'n-Nikât”, *Nazariyat*, 6/1, ss. 115-207, İstanbul 2020.

bir etkileşim durumudur. Buna bağlı olarak kelam-felsefe ilişkisi de hem dayanışmayı hem de çatışmayı kapsayan çok yönlü bir etkileşim içerir.³⁴

Felsefi düşünüşün faaliyet alanı dinsel dogmalar bütünü ya da bilimsel veriler olabilir; felsefe kurucu, statükocu, yıkıcı ya da ihtilalci yapı arz edebilir; felsefe varlık, bilgi, ahlak, din ya da estetik içerebilir; bütün bunlar çok önemli değildir. Adına felsefe denilen şey, ne olursa olsun her şeyden önce eleştirel, rasyonel, tutarlı ve tümel bir faaliyet olmalıdır. Felsefeyi bu özellikleriyle ortaya koyduğumuz zaman bu tarz bütün düşünce faaliyetlerini felsefe kapsamında değerlendirebiliriz. Dolayısıyla İslam'ın bu düşünce faaliyetlerinden birisi olan kelam ilmi de felsefi düşünceler arasındaki yerini alır.³⁵

Mu'tezile, İslam düşünce sisteminde dinî metinlerden şüphe duyan, şüpheler üzerinde düşünen ve nihayet ilahiyatla aklı uzlaştırmaya çalışan ilk ekoldür. Bununla birlikte h. IV. yüzyılda bu i'tizal akımıyla şüpheyeye düşen fikirleri bir dereceye kadar tatmin etmek amacıyla Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944) tarafından inanç esaslarını aklî ve nazarî yöntemle açıklayan Ehl-i Sünnet kelamı kurulmuştur. Mu'tezile hareketi, İslam akaidine hem bir canlılık vermiş hem de dinin naslarında eleştirmeci bir düşünüş yaratmıştır. Mu'tezile akıl ile iman arasındaki meseleleri aklı birinci plana alarak çözen İslam'ın ilk akılcılarıdır. Onların bu özellikleri iki ana tezde kendilerini açıkça ortaya koyar. Birinci tezle ilgili olarak Mu'tezile düşünürleri, Tanrı ile yaratıkları arasındaki her türlü benzerliği reddeder; insan biçimci ayetleri sembolik olarak yorumlamaya çalışır ve Tanrı'nın özünden ayrı sıfatlar olmadığını ileri sürerler. Mu'tezile akılcılığının ikinci önemli ürünü ise Tanrı'nın adil ve insanın irade ve eylemlerinde özgür olmasıdır. Mu'tezile'nin radikal akılcı metodu, İslam dünyasından çok büyük tepki almasına yol açarak onların sonunu hazırlasa da İslam inanç esaslarının akılcı bir yöntemle ele alınmasının ilk nüvelerini oluşturmuştur. Nitekim onların içlerinden çıkan Eş'arî, Mu'tezile'nin aşırı akılcılığı, entelektüalizmi ile gelenekçi, muhafazakâr düşüncenin ortasında uzlaştırıcı bir konuma sahip olmuştur.³⁶

³⁴ Özdemir, Metin, "Kelam Felsefe İlişkisi", *Eskiye*, 29/Güz, s. 8, 23, ss. 7-25, Ankara 2014.

³⁵ Arslan, Ahmet, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987, s. VII-VIII.

³⁶ Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, Ankara 1969, s. 125-127.

İslam kültür hayatının en önemli olaylarından biri de çeviri faaliyetleridir. Özellikle IX. ve X. yüzyıllarda bu çeviri faaliyetleriyle Yunan, Sanskrit, Hint ve Pehlevi dilinde yazılmış bilimsel eserler İslam'a kazandırılmıştır. Bu çeviri faaliyetleri en yoğun devrini IX. ve X. yüzyıllarda yaşadığına göre İslam kelimeler okulları üzerinde etkiye bulunmamış olmaları imkânsızdır. Ancak Gazzâlî'ye kadar bu etki kelam metodolojisini kökten değiştirecek ölçü ve nitelikte olmamıştır.³⁷

Kindî ile belirmeye başlayan felsefî hareket, büyük bir insicamla ilerliyordu. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bu yeni akımın öncülerinde yöntemsel bir uyum söz konusuydu. Filozoflar, birbirlerinden sadece ulaştıkları tekâmül seviyesiyle ayrılmaktaydılar. Kelamcılar için aynı yöntemsel uyumdan bahsetmek mümkün değildi. Kelamcılar arasında derin ihtilaflar vuku bulmaktaydı. Bu durum karşısında Gazzâlî, kelama yeni bir yöntem kazandırma gerekliliği hissetmişti. Gazzâlî'nin Eş'arî kelamında yaptığı yenilik şu üç başlık altında özetlenebilir. 1. Aristo mantık ilkelerini kelama aktarma 2. İn'ikâs-ı edille ilkesini reddetme 3. Kelam ve felsefe konularını bütünleştirme.³⁸ İn'ikâs-ı edille, delilin varlık ya da yokluğunun medlûlün varlık ya da yokluğunu gerektirdiği bir nevi delillerin medlûle etki ve yansıması anlamına gelmektedir. İn'ikâs-ı edille ilkesinin Gazzâlî tarafından reddedilmesinin en önemli nedeni, Müslümanların inanç esaslarını kanıtlamak amacıyla ileri sürdükleri delillerin filozoflar tarafından çürütülmeye elverişli bir yapıda olması ve adeta inanç esaslarıyla özdeşleştirilen bu delillerin yerine daha tutarlı ve sistemli mantık ilkelerini ikame etme iradesi olarak değerlendirilebilir. Metodolojik anlamda henüz olgunluk seviyesine ulaşmayan kelamcılar, inançlarını kanıtlamak amacıyla ileri sürdükleri delilleri adeta inanç esaslarıyla özdeşleştirdikleri için İslam dünyasında ortaya çıkan Aristo mantığına ilk başta savunma refleksiyle karşı çıkmışlardı. Gazzâlî'nin en önemli başarısı belki de kelamcılarının bu yeni yönetime karşı takındıkları önyargı ve çekinceleri gidermek olmuştur.

Mu'tezile ve Hanbeliye'nin görüşlerini mezceden Eş'arî ile ilk Yunan dalgasını engelleyen Ehl-i Sünnet, Gazzâlî ile de İbn Sînâ'da zirveye ulaşan ikinci Yunan dalgasını engellemiştir. İbn Sînâ felsefesinin İslam dünyasında yaygınlaşmaya başlaması, onu akılî bilimler alanında mutlak otorite haline getirdi. İbn Sînâ'nın

³⁷ Arslan, Ahmet, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, s. 8-12.

³⁸ Günaltay, M. Şemseddin, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, haz. İrfan Bayın, Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 53-55.

düşünceleri bazı kelimelerini de cezbediyordu. Bunun bir nedeni onun felsefî derinliğiye diğer nedeni de kelimeler problemleriyle ilgilenmesiydi. Eş'arî'nin Sünnî akidesini Mu'tezile metoduyla savunduğu gibi Gazzâlî de bunu Eflatuncu fikirlerle savunmuştur. Bu değişiklik dolayısıyla İbn Haldun (ö. 808/1406) Gazzâlî'yi modernlerin usulüne göre yazan ilk teolog olarak nitelendirmiştir.³⁹

Gazzâlî filozoflarla mücadele ederken onların yöntemini kullanmış ve Aristo mantığını kelimeler cedel yöntemine tercih etmiştir. O, *el-Müstesfâ*'da ilimleri sınıflarken, kelimelerin dinî ilimler arasında küllî ilim olduğunu savunur. Ona göre kelam en tümel kavram olan varlığı araştırmakla işe başlar. Bunlar, Allah'ın varlığı ve mümkün varlıklardır. Bu yüzden kelam diğer ilimlere nazaran asıl konumundadır.⁴⁰ Gazzâlî ayrıca mantığı kelimelerin bir unsuru olarak benimsetmek ister. O, kelimelerin nazar ve cedel gibi bölümlerinde mantık ilminin zımnen mevcut olduğunu ifade eder. Gazzâlî, felsefî kültürün Müslüman aydınlar arasında hızla yayılmasından derin endişeye kapılmış ve onlara karşı tavır almıştır. O, ilk etapta felsefeyi öğrenerek filozofların görüşlerini içeren *Makâsîdü'l-Felâsife* kitabını daha sonra da yirmi meselede filozofları eleştirdiği ve âlemin ezelfi olduğuna inanmaları, Allah'ın tikeller bilgisini kabul etmemeleri ve cismânî haşri inkâr etmeleri nedeniyle onların küfre girdiklerini iddia ettiği *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserini kaleme almıştır.⁴¹

Kelam ve felsefe arasındaki yakınlaşmanın sistemli hale getiricisi aslında Fahreddin Râzî'dir. O, kelam sistemini, varlığı ve ilintilerini araştıran (el-umûru'l-âmmeh), Tanrısal sıfatları inceleyen, fıkıh, tefsir gibi tikel İslâmî ilimlere genel ilkelerini veren (mebâdî), hakikat araştırmacısı külli bir ilim olarak vaz' etmiştir. Bu yüzden klasik kelam problemleri nazar, tevhid, nübüvvet, meâd ve imamet gibi başlıklardan oluştuğu halde Râzî, bu problemlere fizik ve metafizik gibi felsefenin konularını da eklemiştir. Böylece Râzî, metafiziksel kavramlar ve cevher-araz kategorilerinden hareketle İbn Sînâ'nın felsefî mirasını kelimelerin amaçlarına uygun olarak yeniden üretmiş ve bu çerçeve, kendisinden sonraki felsefî kelam geleneğinin ana çerçevesini

³⁹ Watt, W. Montgomery, *Islamic Surveys I (Islamic Philosophy and Theology)*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s.108-109; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1996, c. II, s. 537-538.

⁴⁰ Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1413, c. I, s. 12-17.

⁴¹ Öçal, Şamil, *İslam Düşüncesinde Felsefe-Kelam İlişkisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 63-65.

oluşturmuştur.⁴² Kelam ilmi metafizik olarak tesis edilmesinden itibaren bir hakikat araştırmasına dönüşmüştür.⁴³ Râzî'nin *Mebâhis* ve *Muhassal*'da ortaya koyduğu tertip ve yöntem daha sonraki kelamcılar için bir model olmuştur. Beydâvî (ö. 685/1286), Îcî (ö. 756/1355), Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Şemsüddîn es-Semerkindî gibi müteahhir dönem felsefî kelamcıları, Râzî'nin model ve yöntemini örnek almışlardır.⁴⁴ Ayrıca İslamî gelenekte Sünnî kelamcılar için mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklinde atıfta bulunulan ayırıcı çizginin, Gazzâlî'ye değil, İbn Sînâ'ya uzandığı; dolayısıyla Sünnî kelimadaki dönüşümün Gazzâlîci değil İbn Sînâcı olduğu da iddia edilmiştir.⁴⁵

5. Kelam Ontolojisi

Varlık, ister mantıksal ister ontolojik olarak alınsın, bütün varolanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliği ifade eder. Alanı her ne olursa olsun her türden bilgi, nihayetinde varolanın bilgisidir. Bilim ve felsefenin ortak kaynağı olarak “varolan”ın da özel bir araştırma alanına sahip olması son derece doğaldır. İşte varolan şeylerin çeşitleri, varlık tarzları ve kategorilerinin incelendiği bilim dalına ontoloji/varlıkbilim adı verilmektedir. Ontoloji ve metafizik genelde aynı anlamda kullanılsalar da ontolojinin, duyumsanabilir şeyleri de kapsamı ve varlığı mâhiyetinin yanı sıra hakikati itibariyle de sorgulaması gibi kimi farklılıklar da söz konusudur.⁴⁶ Başlangıçta Allah'ın varlığı ve sıfatları gibi temel meseleler üzerinde yoğunlaşan kelam ilmi, felsefenin İslam dünyasına girmesiyle beraber metafizik konulara da yer vermiştir. Böylece kelam ilminin konusunda varolanı da kapsayacak şekilde bir genişleme meydana gelmiştir. Kelam ve felsefe varolanı varolması bakımından incelemek suretiyle konusal anlamda bir ortaklık tesis ederken,

⁴² Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 502; Altaş, Eşref “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (Isparta, Mayıs 12-14 2011), s. 284-285, ss. 273-285.

⁴³ Şık, İsmail, “Felsefî Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı “Şemsüddin es-Semerkindî Örneği”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu* (Ankara, Şubat 2014), ed. Murat Demirkol-Enes Kala, s. 243, ss. 243-59, Kalkan Matbaacılık, Ankara 2014; Türker, Ömer, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 12 sayı 23, s. 76, ss. 75-92, İstanbul 2007.

⁴⁴ Haklı, Şaban, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002 s. XX.

⁴⁵ Wisnovsky, Robert, “Sünnî Kelâmda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, s. 149, ss. 149-177, İstanbul 2004.

⁴⁶ Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ yayınları, Ankara 1998, s. 1-11.

yöntemsal anlamda ayrılmışlardır. Felsefe salt akli referans kabul ettiği halde kelam ilmi akla önem vermekle beraber nakle bağlı kalmayı ilke edinmiştir.⁴⁷

Kelamcıların özgün taksimine göre varlık, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kadîm ve hâdis varlık da filozofların etkisiyle zatî, zamanî ve izafî olmak üzere üç kısımda değerlendirilir. Zatî kadîm, “*varlığı zatının gereği olan*”; zamanî kadîm, “*öncesinden yokluk geçmeyen*”, izafî kadîm ise “*bir şeyin başka bir şeye göre daha eski olması*” şeklinde tanımlanmaktadır. Zatî kadîmin karşılığı olan zatî hâdis, “*varlığı bir başkasına bağlı olan*”; zamansal kadîmin karşılığı olan zamanî hâdis, “*öncesinden yokluk geçen*”; izafî kadîmin karşılığı olan izafî hâdis ise “*bir başkasından daha sonra meydana gelen*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁸ Kelamcıların söz konusu taksiminde Allah, kadîm varlığa; âlem ise hâdis varlığa karşılık gelir. Kelam ilminde âlem, Allah’ın bilgisine ulaştıran O’nun dışındaki her şey/mâsivâ anlamına gelmektedir. Kelamcılar, kadîm kavramını başkasına ihtiyaç duymayan anlamında Tanrı’ya tahsis etseler de filozoflar, ezelde mevcûd olduğuna inandıkları âlemi de zamansal bakımdan kadîm kabul etmişlerdir.⁴⁹ Allah’tan başka kadîm varlık kabul etmeyen kelam âlimleri ise İslam filozoflarının kîdem-i âlem görüşlerine karşı çıkarak âlemin hudûsunu ısrarla vurgulamışlardır.⁵⁰

Kelamcılar, filozofların ilk neden/illet-i ûlâ olarak konumlandıkları Tanrı anlayışı yerine, Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Mutlak Tanrı tasavvurunu benimsemişlerdir. Nitekim zorunlu ve eş zamanlı olarak nedenliyi/malûlû meydana getiren illet anlayışı, kelamcıların Allah’a izafe ettikleri irade sıfatının iptaline ve onların karşı çıktıkları kadîm varlıkların çokluğuna neden olabilir. Ayrıca Allah’ın en mükemmel manada yaratıcılıkla nitelenebilmesi için evreni hiçlikten yaratması gerekmektedir. Dolayısıyla evrenin, ilk madde/heyûlâ veya varoluşsal imkân gibi sâbit olan herhangi bir şeyden

⁴⁷ Hanefî, Hasan, *et-Türâs ve’t-Tecdîd*, çev. M. Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara 2011, s. 204-19; Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla yayınevi, İstanbul 2016, s. 50.

⁴⁸ Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, thk. Muhammed Sıddık minşâvî, *Kitabü’t-Ta’rîfat*, Daru’l-Fazîlet, Kahire, trs., s. 252; Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû Istîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, c. II, s. 1305-1306.

⁴⁹ Bkz. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 210-236.

⁵⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “Kıdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXXV, s. 395, ss. 394-95, İstanbul, 2002; Karataş, Cafer, *Bâkillânî’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 29-33.

yaratılması, Allah'ın vahdaniyeti, mutlak iradesi ve mutlak kudretiyle bağdaştırılmamıştır. Kelamcılar, evrenin Allah'tan müstağni olmaması, ânen fe-ânen O'na ihtiyaç duyması ve O'ndan etkilenmesi bakımından her an dilediğini yok edip dilediğini yaratan etkin Tanrı-edilgin evren tasavvur etmişlerdir.

Kelamcılar, sudûr teorisine alternatif olarak sundukları yaratılışçı teoriyi ispat etmek amacıyla atom merkezli bir evren anlayışını benimsemişlerdir. Evrenin uzay-zamanda yaratılmış bir varlık olduğu yönünde ileri sürülen deliller, evreni oluşturan parçaların yok olduğunun müşahade edilmesi; evrensel boyutların sonsuzluğunun matematiksel olarak imkânsız olması; Allah'ın iradesiyle fail, evrenin ise O'nun bir eseri olması; cisimlerin bir müessire ihtiyaç duyan mümkün yapısı ve her şeyin bir varlık kaynağı olan Allah'a itimat etmesi gibi aksiyomlara dayandırılmıştır.⁵¹ Âlemin hâdis olduğu kanıtlandıktan sonra onu ihdâs eden ve zaman içinde yaratan bir muhdis geçiş yapılmaktadır. Hudûs delili sayesinde; Allah'ın mutlak irade ve mutlak kudret sıfatlarına sahip olduğu, her bakımdan yegâne ezeli varlık olduğu ve evrenin zaman içinde yaratıldığı sonuçlarına ulaşıp Allah ile âlem arasında keskin bir ayırım yapılarak Tanrı tenzih edilmiş ve aktif bir Tanrı-evren ilişkisi tasarlanmıştır.

Cevher, boşlukta bizzat yer kaplayan, sökmek, kırmak, vehim ve varsayımla parçalanmayı kabul etmeyen en küçük yapı taşı olarak tanımlanmaktadır.⁵² Cevherin kökleri, Trakya sahilindeki eski Abdera kasabasına kadar uzanır. M.Ö. V. yüzyılın sonlarında burada yaşayan filozoflardan Leukippos ve Demokritos bütün maddelerin atomlardan oluştuğunu ileri sürmüşlerdi.⁵³ Âlemin hudûsunu cevher-araz metodunu kullanarak ispat etmeye çalışan ilk kelamcı Ca'd b. Dirhem'dir (ö. 118/736). Âlemin hudûsunu cevher-araz yöntemiyle sistematik düzeyde açıklamaya çalışan ilk düşünür ise Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) olmuştur. Müslüman düşünürler, Grek kaynaklı, ezeli ve ebedi atomlar kümesinden oluşan materyalist bir evren anlayışına karşı hâdis bir evren tasavvur etmişlerdir. Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra), Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845 civarı), Nazzâm (ö.

⁵¹ Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 404-410; *el-Meârif*, c. II, s. 1315-1324.

⁵² Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 602-604.

⁵³ Kazanç, Fethi Kerim, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 360-61.

231/845) ve Hişam b. el-Hakem (ö. 179/795) gibi bir grup Mu'tezile kelimcileri ile İslam filozofları gibi cevherleri kabul etmeyen Müslüman düşünürler de vardır.⁵⁴

Cisim, Ehl-i Sünnet'e göre; yükseklik, genişlik ve derinlik boyutlarından oluşan üç boyutlu ve bölünebilir cevherler grubudur. Bu tanıma göre cismin oluşabilmesi için iki cevherin terkihi yeterli görülmüştür.⁵⁵ Mu'tezile ise cismi, boşlukta yer kaplayan/uzamlı ve üç boyutlu cevherler grubu olarak tanımlar. Cisim, Mu'tezile ekolünden Ebü'l-Huzeyl'e göre en az altı; Muammer b. Abbâd es-Sülemî'ye (ö. 215/830) göre en az sekiz; Ka'bî'ye (ö. 319/931) göre en az dört; Hişam b. Amr el-Fuvâtî'ye (ö. 218/833'ten önce) göre ise en az otuz altı cevherin terkihibinden oluşmaktadır.⁵⁶ Kelamcılara göre cisimlerin tamamı, birbirine eşit olan cevherlerin terkihibinden oluştuğu için cinsten ayırdır. Cisimleri ayırtıran etken, onlarda ekli olarak bulunan farklı anlamlar yani arazlardır.⁵⁷

Araz terimi, Aristo külliyyatının Arapçaya çevirisiyle İslam inanç ve düşünce sistemine girip Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) gibi kelamcılar tarafından ilk defa kullanılmıştır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf tarafından geliştirilen araz kavramı, kelamcılarının doğa felsefelerinin temelini oluşturacak önemli bir kurama dönüşmüştür.⁵⁸ Ehl-i Sünnet kelamcılarının Mâtürîdî arazı, “*cismin halleri ve sıfatları*” olarak tanımlamanın İslam terminolojisi açısından daha uygun olacağı düşüncesindedir.⁵⁹ Eş'arî ise arazı, “*varlığı sürekli olmayan şey*” olarak tanımlamanın

⁵⁴ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 180-186; Bulğen, Mehmet, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 35-36; Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 71.

⁵⁵ Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Harameyn, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950, s. 17; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, s. 64.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 176-180.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 153-156; Bulğen, Mehmet *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 240-245; Türker, Ömer, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019, s. 159-160; Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah- Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 31-33.

⁵⁸ M. Şemseddin Günaltay, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, s. 60-63; Y. Şevki, Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/6 1987-1988, s. 72, ss. 71-83, İstanbul 1993.

⁵⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 99.

daha doğru bir tanım olduğu görüşündedir.⁶⁰ Mu'tezile ise genel olarak arazı, “*var olması durumunda boşlukta yer kaplayacak uzamlı maddenin sıfatı*” olarak tanımlar. Mu'tezile'den İbn Keysan el-Esam (ö. 67/686-87) ile Hişam b. Hakem (ö. 179/795) belli ölçüde arazların varlığını kabul etmemişlerdir. Bunlara göre sıfatlar, cismin parçaları olmaları nedeniyle varlıkta bağımsız sayılamaz. Dolayısıyla her şey cisimlerden oluşmaktadır. Dırar b. Amr (ö. 200/815 [?]), en-Nazzam (ö. 231/845) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccar (ö. 230/845 civarı) gibi kelamcılar ise âlemin yalnızca arazlardan meydana geldiğini ve cisimlerin arazların terkiibinden oluştuğunu iddia etmişlerdir.⁶¹

Kıdem-hudûs ayırımından kaynaklanan diğer bir tartışma da Allah ve âlem kavramlarının neleri kapsayıp neleri kapsamadığıyla ilgilidir. Tanrısal sıfatların dış dünya gerçekliğini kabul eden Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları, O'nun gayrı olmaması nedeniyle kadîm sayılmaktadır. Ayrıca bu sıfatlar, Allah'ın aynısı olmasa bile ondan asla ayrılmayacakları için de kadîm kabul edilebilir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e göre, Allah, li-zâtihî kadîm; O'nun sıfatları ise li-gayrihî kadîm kategorisine girmektedir. Allah'ın zatını yegâne kadîm varlık olarak kabul eden ve adeta kıdem ile ulûhiyet sıfatlarını özdeşleştiren Mu'tezile ise O'nun zâtı dışındaki bütün varlıkları âlem yani hâdis varlık kategorisinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını Ehl-i Sünnet'in aksine âlem kapsamında yani hâdis varlık olarak kabul etmiştir.⁶²

Ahvâl nazariyesi, kelam ilminin temel konularından biri olan zât-sıfat ilişkisi probleminin çözümü maksadıyla ilk defa Mu'tezile kelamcısı Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) tarafından ortaya atılmıştır. Ahvâl nazariyesi, özelde Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi, genelde ise tümellerin varlıklarla ilişkisini açıklamayı amaçlamaktadır. Ebû Hâşim'e gelinceye kadar İslam düşüncesinde Allah'ın sıfatlarıyla ilgili başlıca iki görüş hâkimdi. Birincisi, Allah hakkında O'nun zâtıyla kaim ve ezeli sıfatlar ispat eden Sıfâtiyye; ikincisi ise Tanrı'ya isnat edilen özellikleri salt isimler ve zâtın fonksiyonlarından ibaret gören Mu'tezile ekolleriydi. Ebû Hâşim, Tanrı'dan bağımsız kadîm varlıklar ispat etme endişesiyle Sıfâtiyye'nin görüşünü, Kur'an'da

⁶⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, s. 176-190.

⁶¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 176-180; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitabü Usulu'd-Din*, Matbaatü'd-Devlet, İstanbul 1928, s. 47-51.

⁶² Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. I, s. 292-300.

Allah’a isnat edilen niteliklerin içini boşaltma endişesiyle de Mu’tezile’nin görüşünü yetersiz bularak sıfatlar konusuna yeni bir açılım getirmiştir. Ebû Hâşim’e göre ne mevcûd ne de ma’dûm kabul edilen hâllerin Tanrı’ya isnadıyla hem taaddüd-i kudemâ hem de ta’tîl endişeleri sona erecektir. Nitekim hâller, mevcûd kabul edilmediği için taaddüd-i kudemâ riski, ma’dûm kabul edilmediği için de ta’tîl riski ortadan kalkacağı düşünülmüş ve Tanrı’ya Âlimiyyet/Âlimlik, Kâdiriyyet/Kâdirlik, Hayyiyyet/Dirilik gibi sun’î mastar formunda hâller nispet edilmiştir.⁶³

Kelamın önemli ontolojik tartışmalarından biri de ma’dûmun “şeylik” ile nitelenmesi problemidir. Nitekim mâhiyetlerin yaratılması ve varlık-mâhiyet ilişkisi gibi önemli meseleler, bu konuya göre şekillenmektedir. Nitekim ma’dûmun şeylik ile nitelenmesi, mâhiyetlerin yaratılmadığı veya varlığın mâhiyete ârız olduğu sonuçlarına ulaştırdığı halde ma’dûmun şeylik ile nitelenmemesi mahiyetlerin yaratıldığı ve varlığın mâhiyete özdeş olduğu sonuçlarına ulaştırmaktadır.⁶⁴ “Şey” kavramını “mevcûd” olarak tanımlayan Ehl-i Sünnet, Allah’a kendi gibi “şey” denilebileceğini ve ma’dûma şey denilemeyeceğini iddia etmektedir. “Şey” kavramını “sâbit” olarak tanımlayan Mu’tezile ise Allah’a kendi gibi şey denilebileceği hususunda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olsa da fiilen mevcûdun yanı sıra varlığı mümkün olan ma’dûma da şey denilebileceği hususunda Ehl-i Sünnet’ten farklı düşünmektedir.⁶⁵ Ehl-i Sünnet’e göre ma’dûm, şeylik ile nitelenemeyen salt olumsuzluktur. Onlara göre ma’dûmun şeylik ile nitelenebilmesi için zihnî ya da hâricî varlıktan birine maruz kalması gerekmektedir.⁶⁶ Mu’tezile ise varlığı, sâbit çatısı altında bilfiil mevcûd ve varlığı mümkün olan ma’dûm olmak üzere iki kısma ayırır. Onlar, mevcûdu varlığı mümkün olan ma’dûma, sâbit kavramını ise salt olumsuzluk, müntefî ve muhal kavramlarına mukabil kullanır. Bu durumda Mu’tezile’de sübût, vücûddan daha kapsamlı bir kategoriye ifade etmektedir. Sübût, mâhiyetlerin belli bir mâhiyet olarak belirginleşmesidir. Örneğin; mümkün ma’dûm olan siyah rengin sâbit olması, onun ma’dûm haldeyken de siyah olması

⁶³ Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s.127-139.

⁶⁴ Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Şerhu’l-Mevakıf fî İlmi’l-Kelâm*, çev. Ömer Türker, TYEKB, İstanbul 2015, c. I, s. 546; Kaya, Veysel, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Görüşü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, Ankara 2018, 484-85.

⁶⁵ Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve’l-Tilâfû’l-Musallîn*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2009, 294-295.

⁶⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 86; *el-Meârif*, c. I, s. 448.

anlamına gelmektedir. İki zıddın içtimai gibi ontik açıdan mümteni' olan durumlar ise sâbit olmayan salt olumsuz, menfi kategorisinde değerlendirilmiştir.⁶⁷

Mu'tezile'ye göre mâhiyetlerin sübûtunda fâillerin hiçbir etkisi yoktur. Fâillerin tek rolü, mâhiyetlere dış dünya gerçekliğini kazandırmaktadır. Onlar, bu konuda filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır. Nitekim filozoflar da fâil bulunsun ya da bulunmasın mâhiyetleri sâbit kabul etmişlerdir.⁶⁸ Mu'tezile tarafından kuramsallaştırılan ma'dûmun şeyliği düşüncesi daha sonra felsefe ve tasavvuf disiplinlerini de etkilemiştir. Yaratma ya da Tanrı-evren ilişkisinde evrenin hiçlikten değil, imkân ya da â'yân-ı sâbite denilen hâricî varlıktan bağışık, zihinsel, makul bir şeyden yaratıldığını öngören felsefî-tasavvufî perspektif, Mu'tezile'nin geliştirdiği ma'dûmun şeyliği düşüncesinden önemli ölçüde istifade etmiştir.⁶⁹ İbn Sînâ, varlık-mâhiyet ayrımına dayanan felsefî sisteminde, Antik Helenistik Yunan felsefesi kadar kelimada cereyan eden “şey'iyet” tartışmalarından da etkilenmiştir.⁷⁰

Lügatte var olmak, bulunmak, varlık gibi anlamlara gelen vücûd, ıstılahta “*bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçeklik kazanması*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷¹ Varlık, düşünmeye gerek kalmadan insan akli tarafından hemen anlaşılabilen apaçık, önsel ve en genel kavram olarak değerlendirilmektedir.⁷² Bundan dolayı birçok düşünür, varlığı apriori olarak değerlendirmiştir. Nesnelerin fiili huzuru onların vücûdlarıdır. Öte yandan onlar, varlıktan ibaret de değildir. Zira onların varlıklarının yanında insan, at, taş, masa ve dağ gibi çeşitli yönleri de bulunmaktadır. Varlıkta ortak olan nesnelerin birbirinden ayrıldığı bu özel duruma mâhiyet adı verilmektedir. Böylece her nesnede bir

⁶⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Türâs, Kahire, 1185, s. 324-325; Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 294-295; İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut, TYEKB, İstanbul, 2017, c. III, s. 726; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 86-87; *el-Meârif*, c. I, s. 448-449.

⁶⁸ Fârâbî, Ebû Nasr, *Risâle fî Cevâbi Mesâil Sü'ile Anhâ (es-Semeratü'l-Merdiyye fî Ba'zi'r-Risâlat el-Fârâbiyye içinde)*, thk. İmâd Nebîl, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut 2012, s. 298; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 87; *el-Meârif*, c. I, s. 449.

⁶⁹ İmkân ve â'yân-ı sâbite kavramları hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 488-490; İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, s. 58-68.

⁷⁰ Robert Wisnovsky, “Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü”, s. 177; Kaya, Veysel, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 60-67.

⁷¹ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû Istulâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, c. II, s. 1766-1767.

⁷² Kaya, Mahmut, “vücûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIII, s. 139, ss. 139-140, İstanbul 2013.

ontolojik terkip ortaya çıkmaktadır. Dünyada karşılaştığımız her mevcûd nesne, mâhiyet ve vücûdun terkiibinden oluşmaktadır. Mevcûdu oluşturan unsurlardan vücûd, tüm varolanların ortak yönünü; mâhiyet ise varlık türlerini birbirinden ayıran hususi yönleri temsil etmektedir.⁷³

Varlık-mâhiyet dikotomisi, Tanrı'yı temellendirmek, Tanrı ile evren arasını ontolojik olarak ayırmak ve sağlıklı bir Tanrı-evren ilişkisi tasvir etmek için filozoflar tarafından geliştirilip daha sonra kelmacılar tarafından da benimsenen onto-teolojik bir öğretilerdir. İslam filozoflarında varlığı zâtına ekli evrene varlığı mâhiyetine özdeş zorunlu varlık tarafından varlık bahşedilmesi ile İslam kelmacılarında mâhiyeti varlığını gerektirmeyen evrenin mâhiyeti varlığını gerektiren zorunlu varlık tarafından irade edilmesi, varlık-mâhiyet tezine dayanmaktadır. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), varlık ile mâhiyet arasında özdeşlik ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla bunlara göre varlık, mâhiyete ekli bir sıfat olarak kabul edilmemektedir. Filozoflara göre mâhiyet, vacip varlık ile özdeşlik, mümkün varlık ile başkalık ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla bunlara göre varlık, vacip varlıkta mâhiyete özdeş, mümkün varlıkta ise mâhiyete ekli bir sıfat olarak değerlendirilmektedir. Kelmacıların geneline göre ise mâhiyet, hem vacip hem de mümkün varlık ile başkalık ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla bunlara göre varlık, hem vacip hem de mümkün varlıkta mâhiyete ekli bir nitelik olarak değerlendirilmektedir.⁷⁴

Muhakkik kelmacılar mevcûdu, *zihnî* ve *haricî* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dış dünyada gerçekleşen mevcûd haricî mevcûd; zihinde gerçekleşen mevcûd ise zihnî mevcûd olarak isimlendirilmektedir.⁷⁵ Lafzî ve kitâbî varlık zihnî varlığa, zihnî varlık da haricî varlığa delalet eder. Zira bir lafzı işittiğimizde ya da bir yazıyı okuduğumuzda zihnimize bir imaj belirir. Bu imaj, ilk etapta zihnî varlığa, zihnî varlığın hariçte tezahürü ile de nihayet haricî varlığa evrilir.⁷⁶

⁷³ Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, s. 112; Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 172-73.

⁷⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 78; Taher, Arsan, *Semerkandî'nin Beşaratü'l-İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2015, s. 28.

⁷⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 82; *el-Meârif*, c. I, s. 427-428; Behişti, *Eltâfî'l-Letâif min Halli's-Sahâif*, 7b.

⁷⁶ Semerkandî, *el-Meârif*, c. I, s. 430-431.

Varlık-mâhiyet ilişkisi, birbirinden farklı derece ve öneme sahip bir varlık hiyerarşisinin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu ilişkiden aklî hükümler olarak adlandırılan başlıca üç varlık hiyerarşisi ortaya çıkar. Birincisi, varlık ile mâhiyetin birbirine şiddetle bağlı olduğu, aralarında ayrılığın tasavvur edilemediği ve mâhiyet ile özdeşleşen vacip varlıktır. Bu varlık türünde varlık, mâhiyetin zâtî ve lazım bir niteliği olarak tezahür eder. Kelamda bu varlık derecesi Allah’a tahsis edilmiştir. İkincisi, varlık ile mâhiyetin birbirinden ayrı tasavvur edilebildiği, aralarında şiddetli bir bağlılık, zâtî ya da lüzûmî bir ilişki bulunmayan mümkün varlıktır. Mümkün mâhiyet, varlıkla birleşmesi durumunda mevcûd; birleşmemesi durumunda ise ma’dûm söz konusu olur. Bu nedenle mümkün mâhiyeti varlıkla birleştirerek onu varlık sahasına çıkaracak bir illete ihtiyaç vardır. Sonsuza kadar geri gidişi bir noktada sonlandırmak amacıyla söz konusu illetin, varlık ve mâhiyeti birbirinden ayrılmayan vâcip varlığa dayanması şart koşulmuştur. Kelamda bu varlık mertebesiyle âlem kastedilmiştir. Üçüncüsü ise varlık ile mâhiyet arasında çelişkinin bulunduğu, bunların asla bir arada düşünülemediği ve yokluğu zorunlu olan mümteni’ varlıktır. Gerçekleşmesi imkânsız olan bu varlık mertebesi ya da kavramına ise kelamda şerîk-i Bârî yani Allah’ın ortağı kavramı örnek verilmiştir.⁷⁷

6. Kelam Epistemolojisi

Etimolojik olarak Yunanca bilgi anlamındaki “episteme” ve bilim anlamındaki “logos” sözcüklerinin bileşiminden oluşan epistemoloji terimi, bilgi-bilimi ve bilgi-kuramı gibi anlamlara gelmektedir. Bilgi felsefesi ya da epistemoloji, bilgiyle ilgili problemleri araştırır. Bilginin imkânını, kaynağını, doğasını, doğruluğunu ve sınırlarını inceler. İlk Çağ ve Orta Çağ boyunca bilgi felsefesinden önce gelen ve bilgi felsefesine kaynaklık eden varlık felsefesi, modern çağdaki bilimsel gelişmelerin etkisiyle bilgi felsefesinin ardında kalmıştır.⁷⁸

Kur’an’ın bilgiye ve bilgi sahiplerine azami önem vermesi ve sahih imanın yalnızca kesin ve doğru bir bilgi temelinde inşa edilebilmesi gibi nedenlerle kelimcılar,

⁷⁷ Bkz. İbn Sînâ *İlahiyât*, c. I, s. 106-118; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341, c. I, s. 246-252; Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 121-125; Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi (Aydınlanmanın Keşif Araçları)*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2008, s. 18-22; Şık, İsmail, *Mâturidi İnanç Sistemi (Lâmişî örnekleminde Hanefî-Mâturidi Kelamı)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015, s. 75-82.

⁷⁸ Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2018, s. 10.

bilgi felsefesine büyük önem vermiş ve bilginin tanım, imkân, kaynak, değer ve kısımlarını sistematik bir şekilde incelemişlerdir. Kelamcılar, klasik epistemolojiyle uyumlu olarak ilk etapta varlığın var olduğunu teslim edip onun mâhiyetini belirleyen, daha sonra da söz konusu varlık hakkında nesnel bir bilgiye erişmeye çalışan varlık merkezli bir bilgi anlayışını benimsemişlerdir. Kelam epistemolojisi, âlemin gerçekte var olduğu ve onun hakkında nesnel bir bilgiye sahip olmanın mümkün olduğu tezine dayanmaktadır.⁷⁹ Aksi takdirde âlem hakkında duyumsanan ve düşünülen her şey bir hayal ve vehimden ibaret olacağı için âlemde hareketle Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmak gibi bir istidlal söz konusu olamazdı. Bu yüzden kelamcılar, eşyanın hakikatini sâbit ve onunla bağdaşık bilgiyi de mümkün görmüşlerdir.

Kelamcılar tarafından, bilginin tanımına ilişkin çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bilginin mâhiyeti, ilahî ve beşerî bilgiyi kapsaması, felsefenin kuralları ve Aristo mantığıyla uyumlu olması ve benimsenen teolojik doktrinler, bilginin tanımlanması hususundaki önemli dinamiklerdir. Bilginin tanımı konusunda başlıca iki görüş öne çıkmaktadır: Fahreddin Râzî'nin de desteklediği birinci görüşe göre bilgi, varlık gibi tanımlanamayan bedîhî bir kavramdır. İslam düşüncesindeki genel kanaati yansıtan ikinci görüşe göre ise bilgi, özsel tanımlanması mümkün olan kesbî bir kavramdır.⁸⁰

Bilginin bedîhî olduğunu iddia eden birinci grup, başlıca iki delil ileri sürmüştür:

1. Bilgiyi tanımladığımız cümleyi anlamak yine bilgi sayesinde mümkün olmaktadır. Bu yüzden bilgiyi tanımlamak devri gerektirir.

2. “Öz varlık bilgisi” zorunlu bir bilgidir. Bilgi, kavramsal açıdan bu ifadenin bir parçasıdır. Bedîhî bilginin parçası da bedîhîdir. Dolayısıyla bilgi de bedîhîdir.⁸¹

⁷⁹ Taftâzânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, Mektebetü Dari'd-Dakkâk, Dimaşk 2007, s. 13-15.

⁸⁰ Âmidî, Ali b. Muhammed B. Salim, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usulî'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Mektebetü Dari'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, Kahire 2009, c. I, s. 77; Kannevci, Ebu'-Tayyib Muhammed Sıddık Han, *Ebcü'dü'l-Ulûm*, Menşûrâtü Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, Dimaşk 1978, c. I, s. 26-27.

⁸¹ İcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs, s. 9; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, s. 77; Taftâzânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, c. I, s. 53-54.

Bilginin kesbî olduğunu iddia eden ikinci grup ise bilgiyi farklı şekillerde tanımlamışlardır:

Ebu'l-Kasım el-Belhî (ö.319/931), Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bir grup Mu'tezilî âlim, bilgiyi, “*bir şeye nasılsa öyle inanmak/itikâ*” şeklinde tanımlamıştır.⁸² Müttekaddim Ehl-i Sünnet kelimcileri, mahlûkun bilgisi ile Allah'ın ilmini birlikte tanımlamak istemişlerdir. Sa'deddin et-Taftâzanî (ö. 792/1390) ve Kemâleddin el-Beyâzî (ö. 1097/1686) gibi müteahhir dönem kelimcileri ile İbn Hazm (ö. 993/1064) ve İbn Rüşd (ö. 1126/1198) gibi Endülüslü âlimler, Allah'ın ilmi ile mahlûkun bilgisini ayrı ayrı tanımlamanın ontolojik açıdan daha isabetli olacağı kanaatinde olmuşlardır.⁸³ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'den nakledilen “*Bilgi, ona sahip olan kimsenin âlim olmasını gerektirir.*” ve “*Bilgi, bilineni olduğu gibi idrak etmektir.*” şeklindeki bilgi tanımları, mantıksal açıdan hatalı görülmüştür. Nitekim bu tanımlarda ilim ile âlim ve idrak ile malum arasında devir söz konusu olduğu gibi ilimden mecaz olarak idrak kelimesinin kullanılması da tanımda mecaz kullanılmama şartına aykırı değerlendirilmiştir.⁸⁴ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114), Mâtürîdî'nin bilgiyi, “*Bilginin kendisinde bulunduğu kimseye söylenebilen ve düşünülebilen her şeyin açıklığa kavuştuğu bir sıfattır.*” şeklinde tanımladığını aktarmaktadır. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Sa'deddin et-Taftâzanî, Sırrî-i Girîdî (ö. 1895) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1869) gibi kelimciler bu tanımları tercihe şayan görmüşlerdir.⁸⁵

Kelam ilminde bilgi kaynakları üç kısımda değerlendirilmiştir: Sağlam duyular, sadık haber ve akıl. Dış dünyaya ait fiziksel bilgiler, duyuların kullanımı sonucunda elde edildiği için “duyular”; namaz, oruç, zekât ve hac gibi şer'î bilgilerin birçoğu peygamberler, tarihi bilgiler ise güvenilir haber kaynakları aracılığıyla elde edildiği için

⁸² Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Tûrâsünâ, Mısır trs., c. V, s. 219-228; Nesefî, Meymûn b. Muhammed, Ebu'l-Muîn, *Tabsirâtü'l-Edille fî Usûliddin*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 1990, c. I, s. 9-12.

⁸³ Bozkurt, Mustafa, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/I, s. 271, ss. 253-274, Sivas 2008.

⁸⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 10; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, c. I, s. 74-75; Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille*, c. I, s. 14-18.

⁸⁵ Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille*, c. I, s. 9-10; Sırrî-i Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Âsitâne Yayınevi, İstanbul 1310, s. 15; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, c. I, s. 105.

“sadık haber”; nazar ve kıyas gibi rasyonel faaliyetler de akıl vasıtasıyla gerçekleştirildiği için “akıl” kelamın bilgi kaynakları arasında kabul edilmiştir.⁸⁶

Kelamcılara göre duyularla elde edilen bilgiler, inkârı mümkün olmayan, apaçık, zaruri bilgilerdir. İnsanın dış dünyadan elde ettiği vahiy dâhil tüm bilgiler, duyu organlarımız aracılığıyla karşılandığı için dış duyularımızın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi kelamcılar için dinî bir gerekliliktir. Duyusal bilgilerin kesinliğini reddeden rasyonalist ve sofist yaklaşımların temel eleştirisi duyu yanılsamalarıdır. Nitekim duyularımız birçok kez bizi aldatabilmektedir. Göze yaklaştırılan küçük bir şeyin büyük, gözden uzaklaştırılan büyük bir şeyin küçük görünmesi, şaşı bakan kişilerin bir şeyi iki şey olarak görmesi, şeker hastalarının tatlıyı acı tatması, serap, illüzyon ve buna benzer durumlar duyu yanılsamalarına verilen belli başlı örneklerdir.⁸⁷ Duyusal bilgilerin kesinliğini kabul eden kelamcılar, bu eleştirileri etkisiz hale getirebilmek amacıyla duyuların, sağlıklı ve akılla iş birliği içerisinde olması gerektiğini savunmuşlardır.⁸⁸

Daha sonra felsefenin etkisiyle nörolojik duyular olarak adlandırabileceğimiz beyinsel fonksiyonlar da havâss-ı hamse-i bâtına yani beş iç duyu kavramıyla kelam bilgi kaynakları arasındaki yerini almıştır. Beş iç duyu; ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve yetkin duyu kısımlarından oluşmaktadır: *Ortak duyu*, sûretlerin müşahade edildiği duyu olarak tanımlanır. Ortak duyu, gözünden beş ayrı nehrin çağladığı bir pınar başına benzetilmektedir. Beş ayrı nehir mesabesinde olan beş dış duyu, algıladığı sûretleri bu duyuya iletmekte ve sûretler bu duyuda ortak ve beraberce algılanmaktadır. *Hayal*, duyumsananların ortadan kaybolan sûretlerini muhafaza eden duyu olarak tanımlanır. *Vehim*, tikel manaları idrak eden duyu olarak tanımlanır. “Ahmet’in adaleti”, ve “koyunun kurttan nefreti” gibi tasavvurlar, vehim ile idrak edilen tikel anlamlara örnek verilebilir. *Hafıza* ise vehim duyusunun rezervi konumundadır. Bu duyu, tikel manaları muhafaza ve ihtiyaç halinde onları hatırlama işlevi görür. *Yetkin duyu*, sûretler, manalar ya da sûretler ile manalar arasında birleştirme ve ayırıştırma gibi tasarrufla bulunan duyu

⁸⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Neseîyye*, s. 31-50; Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul trs., 39-42; Ferhânî, Allame Muhammed Abdulaziz, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, Âsitane Kitabevi, İstanbul trs., 42-44.

⁸⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 214-279.

⁸⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 14-15; Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, s. 68-77.

olarak tanımlanır. Yetkin duyu, akıl tarafından kullanıldığında müfekkire/tefekür aracı; vehim tarafından kullanıldığında ise muhayyile/hayal gücü olarak adlandırılır.⁸⁹

Dinî bilgilerin en temel kaynağı olan vahyin güvenilir olması, dinin doğru ve güvenilir olmasını gerektirecektir. Bu yüzden kelimciler sadık haberi kelamın bilgi kaynakları arasında değerlendirmişlerdir. Sadık haber, mütevâtir haber ve mucize ile desteklenmiş peygamberin getirdiği haber olmak üzere iki kısma ayrılır. Mütevâtir haber, yalanda birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir toplumun onunla aynı bilişsel özelliğe sahip başka bir toplumdaki naklettiği haber olarak tanımlanır. Bu tür bilgi, kelimciler göre zaruri bilgiyi meydana getirir. Tarihi bilgilerimiz, uzak coğrafyalardaki ülke ve insanlara ilişkin bilgilerimiz, mütevâtir habere örnek verilebilir. Dolayısıyla peygambere dayansın ya da dayanmasın söz konusu şartları taşıyan her haber, mütevâtir haber kapsamına girer. Peygamberin verdiği haber, onun zamanında yaşayan ve bu haber ile muhatap olan insanları bağlayıcı olup başkaları için ise bu bilgi mütevâtir ya da ahad haber olarak değerlendirilmek durumundadır. Peygamberliğini iddia eden birinin sunduğu bilgi, mucize ile doğrulanmaya muhtaç olduğu için ilk etapta zarûrî değil, istidlâlî bilgi kapsamına girmektedir. Nitekim klasik literatürde mucize, hak peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan yalancı kimse arasını ayıran en önemli ölçüt kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in mütevâtir derecesine ulaşmayan ahad haberleri, kelimciler açısından kesin bilgi gerektirmediği için imana ilişkin meselelerde delil kabul edilmemektedir. Ahad haberin kelam ilminde delil olarak kabul edilmemesinin nedeni, onun Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe bulunup, şüpheli delillerin ise kesin olması gereken iman esasları için temel teşkil edemeyecek nitelikte olmasıdır.⁹⁰

Kelimciler, Kur'an'ın da öngördüğü şekilde şehadet âleminden gayb âlemine istidlalde bulunabilmek için aklın kaynaklığına ihtiyaç duymuşlardır. Ayrıca akıl, ister duyu ister haber kanalıyla elde edilsin her türlü bilginin en nihâî tasdik edicisi konumundadır. Bütünün, parçasından büyük olması gibi bedîhî olarak elde edilen aklî bilgiler zaruri bilgiyi, önermelere dayalı istidlal yöntemiyle elde edilen aklî bilgiler ise

⁸⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 183-185; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. II, s. 758-760; *el-Mu'tekadât*, 66b; Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Meâricü'l-Kuds fi Medâric-i Marifeti'n-Nefs*, Daru'l-Âfâk el-Hadîde, Beyrut trs., s. 45-47.

⁹⁰ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 82-100; Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 73-87.

iktisâbî bilgiyi gerektirmektedir. Kelamcılara göre, akıl sahipleri arasındaki ihtilaflar aklın epistemolojik değerine zarar vermez. Zira bu ihtilaflar, aklın kendinde yetersiz ve güvensiz bir bilgi kaynağı olmasından değil, aklın yeterince geliştirilmemiş olması ve mantıksal düşünce kurallarına riayet edilmemesinden kaynaklanmaktadır.⁹¹

Müteahhir dönem kelam temsilcileri, felsefî nefis teorisinin etkisiyle aklın tür ve mertebelerinden de bahsetmişlerdir. Kelamcılar, insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu olduğunu kabul etmişlerdir: Birincisi, *pratik akıldır*. Pratik akıl, “*pratik yararı olan faaliyetler hakkında görüş ve düşünce üreten akıl türü*” olarak tanımlanmaktadır. İkincisi ise *teorik akıldır*. Teorik akıl ise “*insan eylemlerine bağlı olmayan varlık durumlarıyla ilgili inanç ve düşünce üreten akılsal birim ya da akıl türü*” olarak tarif edilmektedir. Daha sonra teorik akıl da hiyerarşik etkinlik ve yetkinliği bakımından dört kategoride değerlendirilmiştir: Birincisi, *heyûlânî akıldır*. Heyûlânî akıl, “*çocukların akli gibi nefsin idrak potansiyeline sahip olması*” anlamına gelmektedir. İkincisi, *yetenekli akıldır*. Yetenekli akıl, “*ilksel ve zorunlu bilgilerin nefiste varlık kazanma durumunu*” ifade etmektedir. Üçüncüsü, *fiilî akıldır*. Fiilî akıl, “*nazarî bilgilerin zaman içinde unutulsa bile istenildiği zaman zihne getirilebilecek şekilde nefiste bilfiil mevcûd olması*” şeklinde tanımlanmaktadır. Dördüncüsü ise *müstefâd akıldır*. Müstefâd akıl da “*nazarî bilgilerin asla kaybolmamak sûretiyle zihinde her zaman hazır bulunması*” olarak tarif edilmektedir.⁹²

Kelamcılar ile filozoflar arasında cereyan eden önemli tartışma konularından biri de nefsin tikel bilgileri algılama tarzıdır. Meşşâî filozoflar, nefsin tikelleri tikel tarzda idrak edemeyeceğini düşündükleri halde; kelamcılar bu durumun mümkün olduğunu savunmuşlardır. Filozofların ileri sürdüğü tikellerin duyular, tümellerin ise nefis aracılığıyla idrak edilebileceği tezi, duyu araçlarından münezzeh, aynı zamanda her şeyi bilen Tanrı’nın tikelleri idraki problemini gündeme getirmiştir. Tanrı’nın duyu organlarından münezzeh olmasını ve soyut olan nefsin yalnızca soyut tümel kavramlara konu olabileceğini esas alan İslam filozofları “*Tanrı’nın tikelleri tümel tarzda idraki*” kuramını geliştirmişlerdir. Kelamcılar ise filozofların bu teorisinin Allah’ın bilgisinde

⁹¹ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 22-42; Alper, Hülya, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul, Ekim 20-21 Mayıs 2017), ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, ss. 115-55, s. 118-130.

⁹² Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 185-186; *el-Meârif fî Şerhi’s-Sahâif*, c. II, s. 762-763; *el-Mu’tekadât*, 67a; Behişî, *Eltâfû’l-Letâif*, 35b.

eksiklik ve sınırlılık meydana getirebileceği endişesiyle onların bu iddiasına dayanak teşkil eden nefislerin yalnızca soyut tümel kavramları idrak edebileceği görüşünü reddederek nefsin, tümellerle birlikte tikelleri de doğrudan idrak edebileceğini kanıtlamaya çalışmışlardır.⁹³

Tasavvufî çevrelerin etkisiyle bazı kelimcılar, ilhamı da nesnel bilginin kaynağı kabul etmişlerdir. Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye okuluna mensup kelimcilerin birçoğuna göre ilham, sübjektif bir tecrübedir. Kelamcılarının sistematik bilgi kaynağı içerisinde yer almayan ilham, dinî hükümlere kaynaklık edemez.⁹⁴ Kelam ilmi yalnızca vahiy anlamında peygamberlerin ilhamını kabul eder. Diğer insanlarda feyiz yoluyla meydana gelen bilgi hususunda ise kelam âlimleri ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Kiyâ el-Herrâsî (ö.504/1110), Râzî ve Âmidî (ö.631/1233) gibi kelimcılar, nazar ve istidlal söz konusu olmadan ilham yoluyla yakînî bilgi elde edilebileceğini düşünmüşlerdir. Yalnız ilham, evhamdan ayrı değerlendirilmiş, ilhamın Kitap ve Sünnet'e aykırı olmaması şart koşulmuştur.⁹⁵

Kelam ilminde bilgi, öncelikle Allah'ın bilgisi ve mahlûkatın bilgisi olarak ikiye ayrılır. Allah'ın bilgisi, O'nun kadîm ilim sıfatını, mahlûkatın bilgisi ise hâdis bilgiyi ifade etmektedir.⁹⁶ Kadîm bilgi, bir başlangıcı olmayan, öncesinden bilgisizlik geçmeyen, Allah'ın zatı ile kâim bilgidir. Hâdis bilgi ise zaruri ve iktisabî kısımlarına ayrılır. Zaruri bilgi; fikrî çalışma ve zihnî faaliyette bulunmaksızın Allah'ın mahlûkta yarattığı bilgidir. Kişinin kendi varlığını, açlık, susuzluk, elem ve hazzını bilmesi zaruri bilgiye örnek verilebilir. İktisabî bilgi ise kişinin sebeplere başvurusuyla kendi gayret ve iradesi sonucunda Allah'ın kulda yarattığı bilgidir. Âlemin hâdis olduğunu bilmek ise iktisabî bilgiye örnektir.⁹⁷

Gazzâlî'den itibaren mantığın kelimcılar tarafından kesin kabul görmesiyle birlikte tasavvur ve tasdik terimleri kelam kitaplarının bilgi bölümündeki yerini almıştır.

⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 187-188; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. II, s. 765-769.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XII, s. 343-345, Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* s. 264; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, s. 83.

⁹⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 59-60.

⁹⁶ Şık, İsmail, *Mâtürîdî İnanç Sistemi (Lâmişî Örnekleminde Hanefî-Mâtürîdî Kelamı)*, s. 100.

⁹⁷ Sâbûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (Mâtürîdiyye Akaidi), İFAV, İstanbul 2015, s. 49.

Bu açıdan tasavvur ve tasdik ayrımı, ilk defa Kutbuddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) konu hakkındaki farklı görüşleri değerlendirdiği *er-Risâletü'l-Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't-Tasdik* adlı risalesiyle müstakil bir eserde ele alınmıştır.⁹⁸ Müteahhirûn mantıkçıları, mantık külliyyatını tasavvur ve tasdik olmak üzere iki bölümde incelemişlerdir. Birinci bölümde delalet türleri, beş tümel ve tanım konuları işlenirken; ikinci bölümde önermeler, kıyas ve beş sanat konuları ele alınmaktadır.⁹⁹ Olumlu ya da olumsuz yargıdan soyutlanan bilgiye tasavvur denir. Dolayısıyla tasavvur, bir nisbeti barındırmayan insan gibi yalın bir isim, düşünen canlı gibi sıfat kayıtlı bir terkip, emir gibi inşâî cümle ve kendisinde şüphe barındıran ihbârî cümleden meydana gelebilir. Bir yargı bildiren veya olumlu ya da olumsuz bir nisbeti ifade eden bilgiye ise tasdik denir.¹⁰⁰

İstidlâl, bir delil getirme faaliyetidir. Delil ise kabul ve teslim edilmesi durumunda başka bir hükmü gerektiren yargı demektir. İstidlâl, *ta'lil* olarak adlandırılan illetten ma'lûle; *istikrâ* olarak adlandırılan ma'lûlden illete; *burhân-ı innî* olarak adlandırılan eserden müessire; *burhân-ı limmî* olarak adlandırılan müessirden esere ve *temsîl* olarak adlandırılan eserden esere hareket anlamında birçok delil getirme biçimini kapsamaktadır.¹⁰¹ İstidlâl bilgisine nazar bilgisi de denilmektedir. Nazar ile istidlâl çoğu zaman aynı anlamda kullanılsalar da aralarında ince bir ayrım vardır. Her istidlâl, nazarı içerdiği halde; her nazar, istidlâli içermemektedir. Nitekim nazar, delilden başka bir konu üzerinde de söz konusu olmasına rağmen hiçbir istidlal nazardan vareste değildir. Sonuç olarak nazar, istidlâlden daha geniş bir anlama sahiptir.¹⁰²

Sözlükte boynuna bir şey bağlamak, gerdanlık veya yular takmak gibi anlamlara gelen taklit, terim olarak hiçbir delil ya da nazara dayanmaksızın bir başkasına ait söz

⁹⁸ Kaya, Mahmut, *Tasavvur*, DİA, İstanbul 2011, XXXX, 126-127; Aygün, Fadıl, "Müteahhirûn Döneminde Kelâmın Metafizik Olarak İnşasının Yöntemsel Boyutları", *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu* (Gaziantep, Mayıs 13-15 2016), ed. Mahmut Çınar vd. ss. 121-45, s. 139.

⁹⁹ Bkz. el-Kâtibî el-Kazvinî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali, *eş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, thk-çev-değ. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

¹⁰⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 178; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. I, s. 59-60; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 40; Saliba, *el-Mucemü'l-Felsefî*, c. I, s. 277, 281.

¹⁰¹ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 75, Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 209-211; Saliba, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, c. I, s. 67-69.

¹⁰² Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 29.

ya da fiilin hak olduğuna itikat etmek anlamına gelmektedir. Taklit bilgisi, İslam kültürü içerisinde kelam ve fıkıh olmak üzere iki farklı alanda değerlendirilmiştir. İtikadî konularda taklit, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, nübüvvet ve meâd gibi konularda kişinin hiçbir aklî istidlâl ve zihnî faaliyette bulunmadan bir zatın sözünü dogmatik bir yaklaşımla kabul etmesi olarak tanımlanabilir.¹⁰³ Her iki taklit türü, birçok âlim tarafından caiz görülse de bunun aksi olan tahkik övülmüş, teşvik edilmiş ve bu dereceye ulaşabilecek imkân ve kabiliyete sahip olmasına rağmen cahil ve tembel halk kitlesine karışarak meşruiyet kazanmaya çalışanlar şiddetle yerilmiştir.¹⁰⁴

İslam düşünce tarihinde akılcı yöntemiyle bilinen Mu'tezile, genel olarak taklidi reddetmiş ve tahkiki zorunlu kabul etmiştir. Nazar ve istidlal yükümlülüğünü terk eden kimseler, "el-menzile beyne'l-menziileteyn" ilkesi gereğince iman ile küfür arasında bir konumda değerlendirilirler. Mu'tezile'ye göre imana ilişkin istidlâl bilgisine, ifade becerisine ve tartışmada hasmını ilzam edecek hüccet ve dirayete sahip olmayan kimse, gerçek manada iman etmiş olamaz. İmanın iç huzur ve sükûn boyutuna vurgu yapan Mu'tezile, taklidî imanı şüpheleri giderecek tatmin durumundan yoksun görmektedir. İman ile bilgi arasında vazgeçilmez bir ilişki kuran Mu'tezile, bilgiyi imanın temeline oturtarak Allah'ı bilmeden tahkikî imanın meydana gelemeyeceğini iddia etmiştir.¹⁰⁵

Eş'arî'ye göre mukallid, mutlak anlamda mümin olmadığı gibi tasdik bulunduğu için kâfir de olamaz. O, yalnızca nazar ve istidlali terk ettiği için asi sayılır. Eş'arî, mukallidin imanını, ameli terk eden müminin imanı gibi işlevsel açıdan noksan değerlendirir.¹⁰⁶ Bağdâdî'nin, "Eş'arî, mukallidi ne mümin ne de kâfir saydı."¹⁰⁷ ifadesinden anlaşılması gereken de bu olmalıdır.

Nakle bağlılıkla birlikte akla büyük önem veren Mâtürîdî, itikadî konularda tahkiki şart koşturmaktadır. O, Kur'an'da tabiatın yaratılışı, düzeni ve insanın hizmetine verilmesi gibi kulları düşünmeye ve hakikati bulmaya teşvik eden ayetlerden hareket

¹⁰³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 129, Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 558-559; Saliba, *el-Mu'cemü'l-Felsefi*, c. I, s. 327-328.

¹⁰⁴ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 77; Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitabü'l-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Matbaatü Masiner, Londra 1955, s. 126; Bağdâdî, *Kitabü Usulî'd-Din*, s. 253-254.

¹⁰⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, çev: İlyas Çelebi, TYEKB, İstanbul 2013, c. I, s. 114-122; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 336-366; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 43-45.

¹⁰⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. III, s. 453-454; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 28-29

¹⁰⁷ Bağdâdî, *Kitabü Usulî'd-Din*, s. 253-254.

ederek Allah'ın varlığı ve birliği konularında aklî istidlalde bulunmayı zorunlu kabul eder. Mâtürîdî, mukallidin yanlış taklit etmesinden dolayı mazur görülemeyeceğini ifade eder. Nitekim Hz. İbrahim'in atalarını taklit ederek değil, yaratıklar üzerinde düşünerek Rabb'ini bilmesi ve hak dini benimsemesi bütün kullara örnek teşkil etmektedir. O, Kur'an'da bizim için güzel örnek gösterilen Hz. İbrahim gibi dileyen herkesin aklî istidlalde bulunabileceğini savunur. Her insanda bulunan akıl bu konuda başlı başına bir delildir. Bütün bunlara rağmen ona göre, Allah'ın emir ve yasaklarını bildirecek, insanlara söz ve davranışlarıyla örnek olacak, iman edip salih amel işleyenleri müjdeleyip inkâr edenleri uyaracak ve Allah'ın dosdoğru yoluna davet edecek bir peygambere ihtiyaç vardır.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 77-80.

BÖLÜM I

SEMERKANDÎ'DE ONTOLOJİK KAVRAMLAR

1.1 Varlık

1.1.1. Varlık Tanımı

Lügatte var olmak, bulunmak ve varlık gibi anlamlara gelen vücûd, ıstilahta “*bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçeklik kazanması*”, “*bir şeyin özünün dış dünyada fiilen meydana gelmesi*”, “*bir şeyin aklî düzlemde ortaya çıkan zâtı*” vb. şekillerde tanımlanmaktadır.¹⁰⁹ Varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavramdır; düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından anlaşılabilirdiği için birçok düşünür tarafından apaçık, ilksel ve zorunlu bir kavram olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁰ Bütün bunlara rağmen varlık çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Varlığın tanımları arasında Semerkandî'ye en cazip geleni, varlığın “kevn/oluş” olarak tarif edilmesidir. O, diğer tanımlar gibi bunu da literal bir tanım olarak değerlendirirse de varlığı açıklayabilecek en ideal tanımın “oluş” kavramıyla ifade edilebileceğini düşünmektedir.¹¹¹ Bu tercihiyle Semerkandî'nin de varlığı apriori bir kavram olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Bu açıklama, varlığın adsal tanımını ifade etmektedir. Bir kavramı eşanlamlısı ile tanımlamak, tanımın mantıksal şartlarını karşılamasa bile ontolojik ve epistemolojik düzlemde yapılmış bir tanım olarak değerlendirilebilir. İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi tanımlanacak olan şeye, bazen daha kapalı bir alamet ya da isimle çağrışım yapılabilir.¹¹²

Semerkandî, varlığın apriori bir kavram olduğu konusunda onunla aynı fikirde olan Râzî'nin delillerini eleştirerek daha güçlü bir delil ortaya koymaya çalışmaktadır. Râzî, var olduğumuza ilişkin hükmün/tasdikin [Ben varım] apriori bir nitelikte olduğunu ileri sürmektedir. Apriori hükmü oluşturan tasavvurların da apriori olması

¹⁰⁹ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, c. II, s. 1766-1767.

¹¹⁰ Kaya, Mahmut, “vücûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIII, s. 139, ss. 139-140, İstanbul 2013.

¹¹¹ Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Huseynî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, Thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Riyad 1990, s. 72-73; *el-Meârif f Şerhi's-Sahâif*, Thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2017-2018, c. I, s. 383-384.

¹¹² İbn Sînâ, Ebû Alî el-Buhârî, *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, TYEKB, İstanbul 2014, c. I, s. 82.

gerektiği düşünülerek söz konusu önermedeki “ben” konusu ile “varlık” yüklemine de apriori olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Oysaki Semerkandî’ye göre tasdikte bulunabilmek için bir önermenin taraflarını her yönüyle değil, belirli yönleriyle bilmemiz yeterlidir. Dolayısıyla Râzî’nin sözünü ettiği önermenin apriori olması, önermenin yüklemi olan varlığın da her yönüyle idrak edilen apriori bir kavram olmasını gerektirmez.¹¹³ Modern düşünür I. M. Crombie de Semerkandî’nin bu görüşünü destekleyici nitelikte tasavvurun birçok derecesi olduğunu ifade eder. Tam anlamıyla tasavvur edemediğimiz bir şey, büsbütün tasavvur alanımızın dışına çıkmaz. Mükemmelliği tam anlamıyla tasavvur edemeyen insanın bunu az-çok tasavvur edebilmesi, konuya ilişkin yargıda bulunabilmesi ve bu yargıyı anlamlandırabilmesi için yeterli görülmektedir.¹¹⁴

Ayrıca Râzî’ye göre, basit bir kavram olması nedeniyle varlığın özsel bir tanımının yapılması mümkün değildir. Varlık için yapılacak ilineksel bir tanım ise hem varlığın mâhiyetini hem de onun dışındaki mâhiyetleri bilmemizi gerektirir. Söz konusu birinci gereklilik devire, ikinci gereklilik ise teselsüle neden olur. Varlık kavramının hiçbir şekilde tanımlanamaması, onun apriori bir kavram olduğunu gösterir.¹¹⁵ Semerkandî’ye göre Râzî’nin bu delili, ilineksel tanım yapmanın meşruiyetini sorgulatacak bir sonuca yol açabilir. Oysaki ilineksel tanım, bütün mantıkçılar tarafından bilimsel anlamda kabul edilmiştir. Ayrıca Semerkandî, bir şeyin tanımlanamamasının, onun apriori bir kavram olmasını gerektirmeyeceğini de ifade etmektedir.¹¹⁶

Semerkandî, Râzî’nin ileri sürdüğü belli başlı delilleri eleştirdikten sonra kendi delilini açıklamaktadır. Ona göre kimi şeylerin varlık, kimi şeylerin de yoklukla nitelendirilmesi bir vakıadır. Varlıkla nitelenen nesneler, var olmak konusunda ortak oldukları halde; yok olmak hususunda ise çelişmektedir. Dolayısıyla varlığın akılda diğer şeylerden ayrılan bir anlamı vardır. Varlığın temayüz eden bu anlamı en iyi “kevn/oluş” kavramıyla ifade edilebilir. Zira bir oluşa sahip olan zatlar mevcûd, bir oluşa sahip olmayan zatlar ise ma’dûm olarak adlandırılır. Semerkandî, varlığın oluş ile

¹¹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 74; *el-Meârif*, c. I, s. 384.

¹¹⁴ Aydın, Mehmet S., *Âlemde Allah’a*, Ufuk Kitap, İstanbul 2006, s. 20-22.

¹¹⁵ Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhis el-Meşrikiyye*, c. I, s. 11.

¹¹⁶ Râzî, Fahreddin, *Kitâbü'l-Mülâhhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 9745, 132a.

tanımlanabileceğine yönelik ileri sürdüğü aklî delilini naklî delil ile de desteklemektedir. “Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen olurur.”¹¹⁷ ve “Bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol!” der, hemen olurur.”¹¹⁸ âyetleri Semerkandî’ye göre varlığın oluş anlamına geldiğini pekiştirmektedir.¹¹⁹ Semerkandî’nin var olanı bir oluş ya da süreç ile tanımlayarak sâbit mevcûdları göz ardı ettiği söylenemez. Zira Semerkandî, töz metafiziğini benimsemekle hareketin arkasındaki durağanlığı, değişimin ardındaki sâbiteyi açıklayabilecek ve evrensel bilime konu olabilecek sâbit bir evren tasarlamaktadır. Dolayısıyla Semerkandî’nin varlığı oluş ile tanımlaması, evrende kabul edilen sâbitenin yanındaki dinamizme de ışık tutmaktadır.

Yunan felsefesi evrendeki oluş ve değişim olgularını açıklamak ihtiyacıyla ortaya çıkmıştır. Evrende sürekli bir değişim gözlenmekteydi. “Bu değişimin arkasında değişime tabi olmayan ilkeler var mıydı? Mevcut değişimlerin belli bir düzen, sistem ya da mantığı var mıdır? Oluş-bozuluş evrenindeki çokluk neden oluşmaktadır ve bunların ardındaki basit ilke nedir?” gibi varoluşsal sorunlar Yunan felsefesinin ilk nüvelerini oluşturmuyordu.

İlk Yunan filozofları değişen şeylerin altındaki değişim ve oluşuma tabi olmayan ilkeleri su, hava, apeiron vb. varlıklar ile açıklamışlardı. Herakleitos bütün bunlara karşı çıkıp varlık kavramını bir yana bırakarak evrende asıl olan şeyin varlık değil, oluş olduğunu açıklamıştı. Parmenides varlığı Herakleitos’a karşı koruma refleksiyle yalnızca varlığı kabul ederek oluşu göz ardı etmişti. Platon ise bir yandan Parmenides’in varlıkçı anlayışını benimserken diğer taraftan Sokrates’ten maddî olmayan ahlakî erdemler fikrini alarak idealar görüşünü ortaya atmıştır. Aristoteles ise varlık-oluş realitelerini açıklayabilmek adına varlığı çok anlamlı hiyerarşik bir tarzda değerlendirerek gerçek anlamda varlıkla öyle olmayan varlıkları birbirinden ayırma yöntemini seçti. Aristoteles kategorileri varlık tarzları olarak tanımlamakta, tözle diğer kategoriler arasında bir ayırım yapmaktaydı. Hatta ona göre töz de birincil ve ikincil töz olarak ikiye ayrılmaktaydı. Bu kurama göre şeyler, tözler ve onlara yüklenen yüklem ve

¹¹⁷ Bakara 2/117.

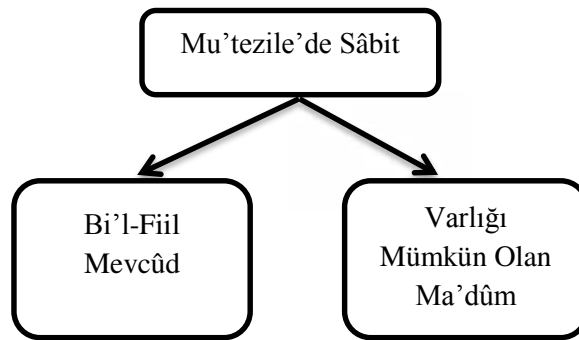
¹¹⁸ Yasin 36/82.

¹¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 75-76; *el-Meârif*, c. I, s. 391.

niteliklerden oluşmaktaydı.¹²⁰ Böylece felsefe tarihinin daha ilk dönemlerinde birbirinden farklı üç felsefe ekolü ortaya çıkmaktaydı. Bir yandan özlerin değişmezlik fikrini temel alan cevherci metafizikler; öte yandan her şeyin değişimden oluştuğunu, değişmeyen hiçbir özün bulunmadığını savunan süreççi metafizik anlayışları ve her iki fikre hakkını vermeye çalışan terkipçi felsefe teorileri.¹²¹

Semerkandî'ye göre varlık, “oluş” ile tanımlanırsa onun zıddı olan yokluk da “bir oluşun bulunmaması” anlamına gelir. Varlık, zihinde veya dış dünyada hakikatlerin meydana gelmesidir. Zira varlık, zâtı bakımından “hâsıl” manasını ifade etmektedir. Bu da “oluş” ile aynı anlamdadır. Salt yokluğun tahakkuk etmesi, varlık ya da oluş gibi kavramlarla ifade edilmez. Salt yokluğun tahakkuk etmesi varlık ve oluştan daha kapsamlı olan vukû, sübût ve husûl gibi kavramlarla ifade edilebilir. Nitekim salt yokluk, varlık ve oluşun aksine zâtı bakımından hâsıl olmayan anlamında olumsuz bir kavramdır.¹²²

Semerkandî, varlığı; konumuna veya oluşum alanına itibarla aynî ve zihnî olarak ikiye ayırmaktadır. Aynî varlık, dış dünya gerçekliğindeki oluşu; zihnî varlık ise zihinsel boyuttaki oluşu ifade etmektedir. O, Ehli Sünnet'in varlık ile sübût kavramlarını özdeş kabul ettiğini; Mu'tezile'nin ise varlığı sübûtta daha özel kabul ederek ma'dûmu yokluk halinde de sâbit olarak nitelendirdiğini ifade etmektedir.¹²³



Şekil 1. Mu'tezile'de sâbit taksimi

¹²⁰ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, c. III, s. 119-123; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, V. I, s. 55-58.

¹²¹ Aydın, Mehmet S., *Âlemden Âllah'a*, s. 36.

¹²² Semerkandî, *el-Meârif*, c. I, s. 391-392.

¹²³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 76.

Semerkandî, bu açıklamasıyla Aristo metafiziğinin İslam düşüncesini tam anlamıyla etkilemediği erken dönem kelam ilmindeki “Ma’dûma şey denilebilir mi?” ve “Allah’a şey demek caiz midir?” gibi şey’iyet problemi ile felsefedeki zihnî varlık problemi arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Şey kelimesinin Kur’an’daki kullanımından kaynaklı bazı meseleler, İslam düşünce tarihinde önce kelamcılar sonra da filozoflar tarafından tartışılmıştır. Şey kavramı hakkındaki farklı tanımlamalar, bu kavramın farklı yorumlanmasının temel nedenini oluşturmaktadır. “Şey” kavramını “mevcûd” olarak tanımlayan Ehl-i Sünnet mezhebi, Allah’a kendi gibi “şey” denilebileceğini ve ma’dûma şey denilemeyeceğini savunmaktadır. “Şey” kavramını “sâbit” olarak tanımlayan Mu’tezile ise Allah’a kendi gibi şey denilebileceği hususunda Ehl-i Sünnet ile hemfikir olsa da fiilen mevcûdun yanı sıra varlığı mümkün olan ma’dûma da şey denilebileceği hususunda Ehl-i Sünnet’ten farklı düşünmektedir.¹²⁴ Mu’tezile, “*Bir şeyi irade ettiğinde O’nun yaptığı, o şey için sadece ‘Ol’ demektir; artık o şey oluşur.*”¹²⁵ âyetindeki hitabın hiçliğe yönelmesinin Allah hakkında abes olacağı düşüncesiyle şeyin yokluk halinde de sâbit olduğunu kabul etmek durumunda olduğumuzu iddia etmektedir. Bu âyet, Ehl-i Sünnet’in inancı doğrultusunda yorumlanmaya da elverişli bir gramer yapısına sahip olması nedeniyle Mu’tezile’nin bu görüşünün şekillenmesinde Grek felsefesindeki reel-ideal varlık, sûret-heyûlâ ve “*Birden ancak bir çıkar.*” gibi kavram ve ilkelerin daha etkili olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Semerkandî de “mâhiyetlerin yaratılmışlığı” konusunda Mu’tezile’nin, filozoflara ait “*Birden ancak bir çıkar.*” prensibinden etkilenim sonucunda mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu savunduklarını ifade etmektedir.¹²⁶

1.1.2. Varlıkta Eş Anlamlık

Platon, var olan şeylerin aynı anlamda var olduklarına inanmaktadır. O, varlığı en yüksek cins olarak almakta ve var olan her şey arasında varlık cinsine dayalı bir birliği savunmaktadır. Ona göre idealar vardır ve bunlar aynı anlamda vardır. Varlık cinsinden pay alan idealar var ise onlarla aynı gerçekliğe sahip olmayan duyusal nesnelerin var olmaması gerektiği için Platon duyusal şeylerin varlığını kabul etmemektedir. Aristo ise varlığı çok anlamlı bir kavram olarak tanımladığı için ister reel

¹²⁴ Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfû’l-Musallîn*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 294-295.

¹²⁵ Bakara 2/117.

¹²⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 107; *el-Meârif*, c. I, s. 520-521.

ister ideal ister tözsel ister özsel olsun her türlü şeyin varlığını kabul etmektedir. Bunun sonucunda Aristo, maddeyi kuvve, formu da fiil ile tanımlayarak evrendeki hem varlık hem de oluşu açıklayabilecek geniş bir paradigma sunmuştur.¹²⁷

Filozoflar, Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, mevcûdâtın varlıkta eş anlamlı olmadıklarını iddia etmişlerdir. Semerkandî'nin de içinde yer aldığı diğer düşünürlere göre ise mevcûdat, varlıkta bir ve aynı anlama gelmektedir.¹²⁸ Bu görüş ayrılığı, varlık-mâhiyet ilişkisindeki anlayış farklılığına dayanmaktadır. Filozoflar, vâcip varlıkta varlık-mâhiyet ayrımı yapmadıkları için vâcibin varlığını mümkün varlıklardan daha yetkin görmektedir. Filozoflar, mevcûdâtı varlıkta “müşekkik ortak”¹²⁹ olarak almaktadır. Bu da varlıklar arasında yetkinlik bakımından hiyerarşik bir derecelendirmeye neden olmaktadır. Buna göre vâcip, varlıkta mümkün göre daha yetkin bir varlık ifade etmektedir.

Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise varlığı, “zât” olarak tanımlamaları nedeniyle varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmeyerek kendine özgü her mevcûdun, yekdiğerinden farklı anlam ve tanıma sahip olması gerektiğini iddia etmektedir.

Semerkandî'nin de içinde yer aldığı muhakkik kelamcılarının, varlık-mâhiyet ayrımını bütün varlık kategorilerine teşmil etmeleri nedeniyle vâcip ve mümkün, varlıkta her bakıma örtüşen “mütevâtî' ortak” olarak tezahür eder. Bu grubun tüm mevcûdâtı, varlıkta eş anlamlı görmesi, varlığı “oluş” şeklinde tanımlamalarıyla birlikte

¹²⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. III, s. 123-125.

¹²⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 76-77; *el-Meârif*, c. I, s. 393-394.

¹²⁹ Tümeller, mütevâtî' ve müşekkik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Zira tümelin zihni veya harici fertlerine yüklemi ya eşit derecede ya da kademeli olur. Tümelin zihni veya harici fertlerine yüklemi eşit oranda olursa buna mütevâtî' tümel adı verilir. Örneğin; insanın dış dünyadaki bütün fertlerine yüklemi eşit derecededir. Tümelin zihni veya harici fertlerine yüklemi eşit oranda olmayıp fertlerin birbirine üstünlüğü söz konusu olursa buna da müşekkik tümel adı verilir. Örneğin; varlık kavramının dış dünyadaki bütün varlık tarzlarına yüklemi eşit oranda olmayıp Vacip varlık, mümkün varlıktan daha yetkin ve daha etkin anlam içermektedir. Tümelin bu kısmı için daha iyi anlaşılması adına “beyazlık” örneği de verilebilir. Zira karın beyazlığı yumurtanın beyazlığından daha parlak ve daha yoğun bir şekilde hissedildiği için beyazlık vasfındaki ortaklık müşekkik ortaklığa girmektedir. Semerkandî, Şemsüddin, *Kıstâsu'l-Efkâr*, Çev. Necmettin Pehlivan, TYEKB, İstanbul, 2014, s. 98; Ladikli Mehmed Çelebi, *Zübdetü'l-Beyân (Mantık Risaleleri)*, çev. Çapak, İbrahim v. dğr., TYEKB, İstanbul, 2015, s. 65-66; Kâtibî el-Kazvinî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali, eş-Şemsiyye fi'l-Mantık, thk-çev-değ. Ferruh Özpılavcı, Litera, İstanbul 2017, s. 65.

düşünüldüğünde vâcip varlık hakkında akla gelebilecek olan bir oluş ve değişim şaibesinin nasıl ortadan kaldırılacağına ilişkin bir ipucuyla karşılaşmamaktayız!

Görüldüğü gibi varlığın eş anlamlılığı, Yunan filozoflarından Platon'da idealar ve duyuşsal evren, Aristoteles'te madde ve form bağlamında tartışılırken, İslam düşünürlerinde varlık-mâhiyet ilişkisi temelinde tartışılarak probleme farklı bir perspektif kazandırılmıştır.

Semerkindî, onunla aynı görüşü savunan kelimcilerin, mevcûdâtın varlıkta eş anlamlılığına ilişkin ileri sürdükleri üç delili analiz etmektedir:

Birinci delil: Cevher lafzı, arazı dışladığı gibi araz lafzı da cevheri dışlayıcı bir adlandırmadır. Buna karşılık varlık lafzı, varlığın hem cevher hem de araz kategorilerini kapsayan ortak bir adlandırmadır.

İkinci delil: Bir şeyi mevcûd ve ma'dûm isimleri dışında nitelendirebileceğimiz üçüncü bir ihtimal yoktur. Ma'dûmun karşısına koyacağımız başka bir kategori bulunmadığı için tüm mevcûdâtın varlık sıfatında ortak oldukları ortaya çıkar.

Üçüncü delil: Varlık taksiminde tüm mevcûdâtı kapsayan vâcip ve mümkün ayrımı yapılmaktadır. Dolayısıyla tüm mevcûdâtı kapsayan vâcip ve mümkün kavramlarının üst başlığını oluşturan varlığın, bütün varlık kategorilerinde ortak bir sıfat olması gerekmektedir.¹³⁰

Semerkindî'ye göre filozoflara karşı ileri sürülen bu deliller, filozofların görüşlerini çürütebilecek nitelikte değildir. Zira filozoflar da kelimciler gibi varlık sıfatının tüm mevcûdât arasında ortak bir nitelik olduğunu kabul etmekle beraber ihtilaf, bu ortaklığın mâhiyetindedir. Kelamcılar, buradaki ortaklığın mâhiyetini mütevâtî' bir ortaklık olarak tasavvur ederken; filozoflar bu ortaklığın mâhiyetini müşekkik ortaklık olarak değerlendirmektedir.¹³¹

Semerkindî, varlıkta eş anlamlılık problemini analiz ederek filozoflar dışındaki düşünürlerin kendi açılarından haklı olduklarını, filozofların ise çelişkiye düştüklerini ifade etmektedir. Nitekim varlık lügatte iki anlama gelmektedir: Birincisi “zât”, ikincisi ise “oluş”tur. Vâcip ya da mümküntüm varlık kategorilerinde varlık ile mâhiyeti özdeş kabul eden Eş'arî ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî, varlığı “zât” olarak tanımladıkları halde;

¹³⁰ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 77-78; *el-Meârif*, c. I, s. 395-397.

¹³¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 78; *el-Meârif*, c. I, s. 397.

varlık ile mâhiyet arasında tam manada örtüşen/mütevâtî' ortaklık tasavvur eden kelimciler ise varlığı "oluş" ile tanımlamaktadırlar. Dolayısıyla Semerkandî, iddiaları varlığın söz konusu iki anlam veçhinden hiçbirisiyle uyuşmayan filozofları tutarsızlıkla suçlamaktadır.¹³² Semerkandî'nin de içinde yer aldığı muhakkik kelimciler, vâcip ya da mümkün tüm varlık kategorilerini kapsayacak, genel ve mutlak bir varlık tanımı yapmaya çalıştıkları halde filozofların, Allah'ın birliğini koruma refleksiyle vâcibin varlığını mümkünün aksine salt varlıktan ibaret görmeleri paradoksal bir tablodur. Filozofların, vâcibin birliğini korumak maksadıyla varlıkta ikili bir tanım yaparak mümkün varlığı "oluş", vâcip varlığı ise "zât" olarak tanımlamaları kendi içinde tutarlı bir yaklaşım gibi gözükse bile tüm varlık kategorilerini "oluş" ile tanımlayan Semerkandî zaviyesinden nispeten tutarsız bir görüntü sergilemektedir.

1.1.3. Varlık-Mâhiyet İlişkisi

Aristoteles, varlık-mâhiyet ayrımını ortaya atmakta ve yaptığı mülâhazalar sonucunda varlık ile mâhiyetin aynı şey olmamaları halinde hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ifade ederek bir şeyin varlığı ile mâhiyetinin bir ve aynı olmasını gerekli görmektedir.¹³³ Felsefe tarihinde varlık ile mâhiyeti ayırma tezi, pek çok batılı filozof tarafından Aristo ya da İbn Sînâ'ya ait bir tez olarak görülse de gerçekte bu ayırım, Farabî tarafından benimsenmiş¹³⁴ ve İbn Sînâ tarafından geliştirilerek İslam düşüncesinde egemen bir felsefe haline gelmiştir.¹³⁵ Varlık-mâhiyet ayrımı tezi, Tanrı'yı temellendirebilmek ve Tanrı-evren ilişkisini açıklayabilmek için geliştirilmiş önemli bir felsefî doktrindir. Varlığın mâhiyete eklenme problemi, varlık-mâhiyet ilişkisine yönelik benimsenen düşüncenin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, varlık ile mâhiyet arasında ayniyet ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla bunlara göre varlık, mâhiyete ekli bir sıfat değildir. Filozoflara göre mâhiyet, vâcip varlıkta ayniyet, mümkün varlıkta ise gayriyet ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla bunlara göre varlık, vâcip varlıkta mâhiyetin aynısı, mümkün

¹³² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 78; *el-Meârif*, c. I, s. 397.

¹³³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1985, s. 325.

¹³⁴ Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Risâle fî İsbâtî'l-Mufârakât*, Dâiretü'l-Meârif el-Osmaniyye, Haydarabat 1349, s. 4.

¹³⁵ Ay, Mahmut. *Sadruşşerî'a'da Varlık Ta'dîlu'l-Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, İlâhiyât, Ankara 2006, s. 109; Şık, İsmail, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık*, Çukurova Üniversitesi, Adana 2011, s. 90-91.

varlıkta ise mâhiyete ekli bir sıfat olarak değerlendirilmektedir. Semerkandî'nin de içinde yer aldığı kelamcılarının geneline göre ise mâhiyet, hem vâcib hem de mümkün varlıkta gayriyet ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla bunlara göre varlık, hem vâcib hem de mümkünde mâhiyete ekli bir sıfat olarak kabul edilmektedir.¹³⁶ Semerkandî'ye göre mevcûdlar, varlık sıfatında birbirine ortak oldukları halde mâhiyette farklılık arz etmektedir. Ortaklığın bulunduğu şeyin (varlık), farklılığın bulunduğu şeyden (mâhiyet) başka olması gerektiği için varlık mâhiyetin aynısı da bir parçası da olamaz.¹³⁷

Semerkandî, varlığın, mâhiyetin bir parçası olmadığına yönelik kendi delilini açıkladıktan sonra kelamcılarının aynı hususta ileri sürdüğü delilleri analiz etmektedir:

Birinci delil: Varlık mâhiyetin bir parçası olsaydı mâhiyeti düşünmek varlığı da düşünmeyi gerektirirdi. Oysaki dış dünya gerçekliğinde bulunmayan bir üçgenin mahiyetini pekâlâ tasavvur edebilmekteyiz.

Semerkandî'ye göre kelamcılar, söz konusu öncülde “*Varlık bazı mâhiyetlerin parçası değildir.*” şeklinde tikel bir iddiada bulunuyorlarsa bunu kanıtlamaya bile gerek yoktur. Zira basit varlıkların parçası olmadığına göre varlığın, basit mâhiyetlerin bir parçası olamayacağı da aşikârdır. Kelamcılar, buradaki öncülde “*Varlık, hiçbir mâhiyetin parçası değildir.*” şeklinde tümel bir iddiada bulunuyorlarsa bu iddianın çelişigi/nakîzi olan “*Varlık, bazı mâhiyetlerin parçasıdır.*” tikel önermesi mâhiyetlerin tasavvur edilmesini varlığın tasavvur edilmesine bağlayıcı bir yargı içerir ki bu durum, kelamcılar tarafından söz konusu delilde kabul edilmemektedir.

İkinci delil: Varlık, mâhiyetin bir parçası olsaydı her mâhiyette bulunması nedeniyle tümellerin en kapsamlı cinsi olurdu. Bu durumda varlık cinsi kapsamındaki türler, birbirinden mevcûd ayrımlarla, bu ayrımlar da türlerinden diğer mevcûd ayrımlarla ayrılarak teselsül meydana gelirdi.

Semerkandî'ye göre kelamcılar, söz konusu öncülde “*Varlık bazı mâhiyetlerin parçası değildir.*” şeklinde tikel bir iddiada bulunuyorlarsa bu iddia Tanrı hakkında tartışmasız doğrudur. Zira vâcibin varlığının mâhiyetine dâhil bir parça olması mümkün değildir. Kelamcılar, buradaki öncülde “*Varlık, hiçbir mâhiyetin parçası değildir.*”

¹³⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 78; Taher, Arsan, *Semerkandi'nin Beşaratü'l-İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2015, s. 28.

¹³⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 79.

şeklinde tümel bir iddiada bulunuyorlarsa bu iddianın çelişği olan “*Varlık, bazı mâhiyetlerin parçasıdır.*” tikel önermesi, varlığın bütün türleri kapsayan cins olacağı ardılını gerektirmemektedir.

Tenâkuz, iki önermeden birinin doğru olması durumunda diğerinin mutlaka yanlış olması veya birinin yanlış olması durumunda diğerinin mutlaka doğru olması yönünde iki önerme arasındaki bir tür karşıtlıktır. Dolayısıyla tenakuz eden iki önermeden ikisinin de doğru ya da ikisinin de yanlış olması mümkün değildir.¹³⁸ Semerkandî’nin ilk iki delile yönelik eleştirilerinde anlatmak istediği şey şudur: Kelamcıların iddia ettikleri tezin çelişği yanlış sonuç verdiği için onların çürütmek amacıyla ele aldıkları iddia da doğru olmak durumundadır. Kelamcıların çürütmek istedikleri tezin çelişğinin yanlış sonuç vermesi, onların çürütmek istedikleri iddianın gerçekte doğru, savundukları iddianın ise gerçekte yanlış olduğunu göstermektedir.

Üçüncü delil: Varlık, mâhiyetin bir parçası olsaydı varlık eklenmeden önce mâhiyet hakkında verilebilecek her hükmün varlık eklendikten sonra da geçerli olması gerekirdi. Oysaki varlık eklenmeden önce mâhiyet hakkında verilebilecek “Varlık ve yokluğa elverişlidir.” hükmü varlık eklendikten sonra mâhiyet hakkındaki geçerliliğini kaybeder.

Semerkandî’ye göre bir konu hakkında yargıda bulunmanın doğruluğu, parçasının ona eklenmeme şartına bağlanırsa parça eklenmeden önce doğru olan bir hüküm parça eklendikten sonra yanlış olabilir.¹³⁹

Semerkandî, kelamcıların delillerini eleştirel bakış açısıyla inceledikten sonra varlığı mâhiyete özdeş kabul eden Ebu’l-Hasen el-Eş’arî ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin delillerini de analiz etmektedir:

Birinci delil: Varlıkla nitelenebilmek için öncelikle mâhiyetin var olması gerekir. Bu durumda da mâhiyetin varlık sıfatını kazanmadan önce varlıkla nitelenmesi gerekeceği için varlık mâhiyete ekli bir sıfat olamaz.

Semerkandî, nitelikleri; varlık nitelikleri ve zât nitelikleri olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre yalnızca varlık niteliklerini kazanmak için var olmak gerekir.

¹³⁸ Bkz. Semerkandî, *Kıstâsu’l-Efkâr*, s. 226-237.

¹³⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-Îlâhiyye*, s. 79-80; *el-Meârîf*, c. I, s. 399-405; Behişî, Ahmed el-İsferâinî, *Eltâfû’l-Letâif min Halli’s-Sahâif*, Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, no:1212, 6b.

Zât niteliklerini kazanmak için var olmak gerekmez. Varlık sıfatı, bir zât niteliği olduğu için onunla nitelenecek olan mâhiyetin varlıkla nitelenmeden önce var olması gerekmez.

İkinci delil: Varlık, mâhiyetin eki olsaydı varlık sıfatı henüz mevcûd olmayan bir mâhiyet ile kaim olurdu.

Semerkindî, mâhiyetin varlık ve yoklukla nitelenmeyen bir halde görülmesi durumunda varlığın ma'dûm olan bir şeyle kıyamının söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.

Üçüncü delil: Varlık, mâhiyete ekli bir nitelik olsaydı onun mevcûdlara ortak olduğu bir varlık yönü ile mevcûdlardan ayrıştığı bir mâhiyet yönü ortaya çıkardı. Dolayısıyla varlığın mevcûdlar arasında ortak olan varlığı, varlığın varlığı gibi mantıksal açıdan geçersiz bir duruma neden olurdu.

Semerkindî'ye göre varlığın varlığı, varlığın teselsülü değil, varlığın bizzât kendisidir. Çünkü bizzât varlık, tahakkuk etmeyi ifade ettiği için var olmakta başka bir varlığa ihtiyaç duymaz.¹⁴⁰

Semerkindî, kelimciler ile Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin delillerini eleştirel bakış açısıyla inceledikten sonra vâcip varlığı mâhiyete özdeş kabul eden filozofların delillerini analiz etmektedir:

Birinci delil: Vâcibin varlığı mâhiyete ekli olsaydı ona muhtaç olurdu. Dolayısıyla varlığın illeti konumunda bulunan mâhiyetin, ma'lûl konumundaki varlıktan önce bulunması gerekirdi. Bu durumda mâhiyetin varlıkla nitelenmeden önce de var olması gerekirdi.

Semerkindî'ye göre mâhiyetin varlıkla nitelenebilmesi için var olması gerekmeyp bir zâtiyet ifade etmesi yeterlidir.

İkinci delil: Vâcibin varlığı mâhiyete ekli olsaydı mümkün kategorisine girerdi. Mümkünün yok olması muhtemel olduğu için vâcibin yok olması da muhtemel olurdu.

Semerkindî'ye göre bazı mümkünler başkası nedeniyle vâcip kategorisine girmektedir. Vâcibin zâtı bizzat, sıfatları ise başkası (vâcibin zâtı) nedeniyle vâcip kategorisine girmektedir. Her iki kategorinin de yok olması mümkün ve muhtemel değildir.

¹⁴⁰ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 80-81; *el-Meârif*, c. I, s. 405-408.

Üçüncü delil: Varlık mâhiyete ekli olsaydı Allah'ın zâtı, hem fâil hem de kâbil olurdu. Bu durum ise imkânsızdır.

Oysaki Semerkandî, Allah'ın zatını, ilahi sıfatları gerektirmesi ve ilahi sıfatların O'na ihtiyaç duyması bakımından fâil; ilahi sıfatlar ile nitelenmesi bakımından da kâbil olarak nitelendirmektedir.¹⁴¹

Mâhiyeti varlıktan ayrı olarak ele almak iki alanda mümkün olmaktadır: Birincisi, zihin ve dış dünyadan bağımsız mutlak bir mâhiyet tasavvurudur. Bu mâhiyet, varlık dâhil hiçbir nitelikle nitelenmeden yalnızca kendisi olarak alınmaktadır. İkincisi, zihnî alandır. Zira buradaki mâhiyet, dış dünyadaki varlığı hesaba katılmadan ve dışsal varlıktan bağımsız alınmaktadır. Dış dünyadaki varlıklarda ise varlığı mâhiyetten ayırmaya imkân yoktur. Haricî varlığın mâhiyeti ile varlığı ontolojik bir blok olarak bir ve beraber bulunmaktadır.¹⁴² Varlığın mâhiyete ekli bir sıfat olması, mâhiyetin varlıkla nitelenerek ortaya çıkması, var olması ve meydana gelmesi anlamındadır. Bundan dolayı mâhiyet, varlıkla nitelenmeden önce var kabul edilmemektedir. Bu yüzden filozoflar, varlık-mâhiyet ilişkisini varlığın araz oluşuyla açıklamaktadırlar. Buradaki araz, kendi bulunsun ya da bulunmasın cevherin var olmaya devam edeceği mantıksal cevherin karşıtı olan araz değil, mâhiyetten asla ayrılmayan kendi yokluğu mâhiyetinin de yokluğunu gerektiren ontolojik bir arazdır.¹⁴³

Semerkandî, varlığın mâhiyete eklenmesi problemine ilişkin bütün görüşleri, eleştirel bakış açısıyla analiz ettikten sonra varlığın mâhiyete ekli olduğu görüşünü kanıtlamaya yönelik kendi delilini ortaya koymaktadır. Ona göre varlık, mâhiyete özdeş olsaydı varlık, ya oluş ya da başka bir şeyle tanımlanırdı. Varlık, oluş ile tanımlanırsa Tanrı'nın soyut özelliğine ek olarak oluş ile nitelenmesi Tanrı'nın bileşik bir yapıda olmasını gerektirir. Varlığın oluş anlamına Tanrı'nın soyut özelliği eklenmezse bu durumda da vâcip varlığın, yalnızca oluş ile tanımlanması nedeniyle ihtiyaç ve çokluk vasıflarında mümkün varlıklardan farkı kalmazdı. Varlık, oluştan başka bir şeyle

¹⁴¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 81; *el-Meârif*, c. I, s. 408-410; Behiştî, *Eltâfî'l-Letâif min Halli's-Sahâif*, 7a.

¹⁴² Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara, 1983, s. 79-80; Izutsu, Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 154.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Îlâhiyât*, c. I, s. 118; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, TYEKB, İstanbul 2014, s. 454-456; Taher, *Semerkandi'nin Beşaratül-İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili*, s. 20.

tanımlanırsa varlığın olduğu yerde oluş, ya bulunur ya da bulunmaz. Varlığın olduğu yerde oluş bulunmazsa varlık da bulunmaz. Zira oluş olmaksızın varlıktan söz etmek mümkün değildir. Varlığın olduğu yerde oluş bulunursa buradaki oluşun varlığın bir parçası olması mümkün değildir. Zira bu durumda da vâcibin bileşik bir yapıda olması gerekir. Semerkandî, varlığın mâhiyete ekli olduğunu kanıtladığı bu kıyasın, Tanrı'nın diğer sıfatlarına da uygulanarak ilahi sıfatların zâta ekli bir mana olduğunu kanıtlamaya da elverişli olduğunu iddia etmektedir.¹⁴⁴ Semerkandî, hulfî kıyas¹⁴⁵ yöntemiyle vâcip varlığın mâhiyetle bir ve aynı olma varsayımını çürüterek vâcip varlığın mâhiyetten ayrı olduğu seçeneğini kanıtlamaya çalışmıştır. O, bir nesnenin mâhiyetinin onun varlığından başka bir şey olduğunu ve mantıksal olarak varlıktan önce geldiğini savunan kavramcı bir yaklaşımı benimsemektedir.

İç ve dış dünyamızı kuşatan, adeta içerisinde boğulduğumuz, evrenin en büyük gizemlerinden biri olan varlık olgusunu idrak edebilmek için “*Her şey zıddıyla kaimdir.*” kuralı gereğince yokluk kavramının da anlaşılması ve ayrıştırılması büyük önem taşır. Bu yüzden Semerkandî, varlıktan sonra yokluk kavramına da temas etme ihtiyacı hissederek yokluğu, “*oluşun ortadan kalkması*” şeklinde tanımlamış ve yokluk kavramının özelliklerine ilişkin görüşlerini aktarmıştır. Ona göre yokluklar, çoklu ve ayrışan bir yapıya sahiptir. Örneğin; illet ve şartın yokluğu ma'lûl ve meşrûnun yokluğunu gerektirmektedir. Ayrıca zıtlardan birinin herhangi bir konumda yokluğu diğer zıddın varlığını, varlığı ise diğer zıddın yokluğunu gerektirmektedir.¹⁴⁶ Yokluk kavramının çokluk veya ayrışmakla nitelenmesi ona bir tür varlık yüklemek anlamına gelmez mi? Semerkandî'ye göre dış dünyada tahakkuk etmek, bir oluş ya da sübûta sahip olmayı gerektirmez. Zira dış dünyada tahakkuk, vukû ve husûl, varlık ile yokluk arasında müşterek olgulardır. Örneğin; “*Şerîk-i Bârî mevcûd değildir.*” ve “*İki zıddın*

¹⁴⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 81-82; *el-Meârif*, c. I, s. 410-411; Behişti, *Eltâfî'l-Letâif min Halli's-Sahâif*, 7a.

¹⁴⁵ “Hulf”, ters olma karşı koyma, muhalefet etme, nakzetme/bozma gibi anlamlara gelen bir mastardır. Bu mastardan türeyen hulfî kıyas ise, ‘ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir.’ İleri sürülen fikir eğer doğru değilse bunun tersi veya karşıt hali doğru olur. Bu tür bir kıyasta, eğer karşıt hali doğru kabul edilirse ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yolun olmadığı neticesine varılır. Bu işlemler yapılırken kıyasta genelde yüklemli, bitişik ve ayrık şartlı öncüller kullanılır. Kelamcıların bu kıyas çeşidine sıkça başvurdukları görülür. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantiğa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 174-175.

¹⁴⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 82; *el-Meârif*, c. I, s. 421.

içtimai muhaldir.” gibi önermelerin kurulum ve anlaşılması, tarafların içerik (ontik) bakımından var olmalarına değil, mantıksal ve kavramsal (epistemik) bakımdan var olmalarına bağlıdır.¹⁴⁷

1.2. Mevcûd

1.2.1. Mevcûd Çeşitleri

Semerkindî, filozofların paralelinde bilgi egemen bir varlık taksimi yaparak mevcûdu, *zihnî mevcûd* ve *hâricî mevcûd* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, dış dünya gerçekliğindeki mevcûdu haricî mevcûd, zihinsel oluşuma sahip mevcûdu ise zihnî mevcûd olarak adlandırmaktadır. Semerkindî, zihinsel mevcûdiyetin dış dünya gerçekliğini gerektirmeyeceğine dikkat çekmektedir. Zira zihnî varlık, dış dünyadaki varlığın bizâtihî kendisi/aynısı olsaydı zihinde bulunan mümkün ma’dûm tasavvurların da dış dünyada bulunması gerekirdi. Ayrıca zihnî varlık, dış dünya gerçekliğini gerektirseydi aynı şeyin birden çok kişi tarafından düşünülmesi durumunda birin çokluğu gibi çelişik bir durum ortaya çıkardı.¹⁴⁸ Dolayısıyla her hâricî mevcûd, aynı zamanda zihnî mevcûd olduğu halde her zihnî mevcûd hâricî mevcûd olmaması nedeniyle bunların arasında tam girişimlilik ilişkisi söz konusudur.

Semerkindî, zihnî ve hâricî varlık ötesinde her şeyin bir hakikatinin olduğunu ifade etmektedir. Bu hakikatin dış dünyadaki yansıması haricî varlığı, dış dünyada varsayılması halinde ona mutabık olacak zihinsel benzeri/izdüşümü ise zihnî varlığı oluşturmaktadır.¹⁴⁹ Semerkindî’ye göre lafzî ve kitâbî varlık zihnî varlığa, zihnî varlık da haricî varlığa delalet eder. Zira bir lafzı işittiğimizde ya da bir yazıyı okuduğumuzda zihnimizde bir imaj oluşur. Bu imaj ilk etapta zihnî varlığa, zihin dışına intikal etmesi ile de hâricî varlığa evrilir ve ona göre hüküm alır.¹⁵⁰ Semerkindî, varlık ile bilgi arasında karşılıklı bir ilişki tasarlamaktadır. Onun tasarımı nesnel varlıktan bilgiye, ideal nesneden de varlığa çift yönlü bir geçişkenlik söz konusudur. Varlıktan bilgiye geçişle olguları tanımlayan, bilgiden varlığa geçişle de olguları yaratan bu tasarım, varlık ile bilgi arasındaki interaktif iletişimi ifade etmektedir.

¹⁴⁷ Semerkindî, *el-Meârif*, c. I, s. 422-424.

¹⁴⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 82; *el-Meârif*, c. I, s. 427-428; Behiştî, *Eltâfî'l-Letâif min Halli's-Sahâif*, 7b.

¹⁴⁹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 83; *el-Meârif*, c. I, s. 429-430.

¹⁵⁰ Semerkindî, *el-Meârif*, c. I, s. 430-431.

VARLIK $\longleftrightarrow$ BİLGİ

Şekil 2. Semerkandî’de varlık-bilgi etkileşimi

Semerkandî, zihnî varlığı kabul etmeyen kelamcıların dayanağını anlamlandıramamaktadır. Zira bunların kabul etmedikleri şey, nesnelerin zihinde bizzât bulunması ise bunu hiç kimse kabul etmemektedir. Yok, eğer zihinde hiçbir şeyin bulunmadığını iddia ediyorlarsa bu da zorunlu bir bilginin inkârı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bunların zihnî varlığı kabul etmemelerinin tek nedeni, zihinde dış dünyaya mutabık bir misal oluştuğuna itiraz olabilir. Oysaki hiç kimse, düşündüğü sûret ya da mâhiyetin dış dünya gerçekliğine mutabık olduğunda şüphe duymamaktadır.¹⁵¹

Zihnî varlığı kabul edenlere göre dış dünyada mevcûd olmayan birçok şeyi tasavvur etmekte ve bunlarla ilgili sübût/olumlu yargılarda bulunmaktayız. Bir şey hakkında olumlu hüküm verebilmenin şartı, o şeyin zâtî açıdan sâbit olmasıdır. Dolayısıyla dış dünya gerçeklikleri bulunmayan bu şeylerin varlığı, zihnî planda gerçekleşmektedir. Ayrıca insan ve hayvan gibi tümel hakikatlerin zihinde gerçekleşmesi de zihnî varlığa delildir.¹⁵²

Zihnî varlık konusunda kelamcılar ile filozoflar arasındaki ihtilafın nedeni, kelamcıların ontolojik, filozofların ise epistemolojik kaygılarının daha ağır basması şeklinde açıklanabilir. Epistemolojik karşılığı olan mümkün ma’dûm ve mümteni’ kavramların ontolojik perspektifle değerlendirilmesi doğal olarak bu kavramlara bir tür varlık yüklenmesini gerektirebilir. Bu aşamada ortaya çıkabilecek karışıklığı gidermek ya da problemi çözmek adına varolma ile bilinme düzeylerinin ayrılarak varlığın dış dünyaya; bilinmenin ise hem dış hem de iç dünyaya itibarla belirlenmesi önerilebilir.

Zihnî varlığı kabul edenlerin söz konusu delillerine iki şekilde itiraz edilmektedir:

Birinci itiraz: Mutlak yokluğun hiçbir varlığı olmadığı halde “*Mutlak yokluk mevcûdun karşılığıdır.*” önermesinde mutlak yokluk hakkında bir yargıda bulunabilmekteyiz. Görüldüğü gibi mutlak yokluğa ilişkin yargıda bulunmak, ona bir tür varlık yüklememizi gerektirmez.

¹⁵¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 83; *el-Meârif*, c. I, s. 431-434.

¹⁵² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 83; *el-Meârif*, c. I, s. 434.

Semerkandî, karşıtlık, zıtlık ve yokluk gibi kavramların yokluksal bir anlam ihtiva ettiğini, mutlak yokluk hakkında yokluksal bir yargıda bulunmanın ise zihnî varlığı kabul edenlerin iddiasını çürütemeyeceğini ifade etmektedir. Zira asıl sorun, mutlak yokluk hakkında varlıksal bir yargıda bulunmakla ilgilidir.

İkinci itiraz: Bir konu hakkında yargıda bulunabilmek için herhangi bir yönden mevcûd olmak gerekseydi “*Mutlak ma’dûm hakkında hüküm vermek mümteni’dir.*” kuralı doğru olurdu. Bu durumda söz konusu önermenin konusu, mutlak ma’dûm kabul edilmesi halinde mutlak ma’dûm hakkında hüküm verilmiş olacağı için önermenin içeriği ile formu arasında bir çelişki ortaya çıkardı. Zira içerik, mutlak ma’dûm hakkında hüküm verilemez derken; önermenin formu mutlak ma’dûm hakkında hüküm vermektedir. Önermenin konusu, mutlak ma’dûm kabul edilmemesi halinde ise “*hüküm vermek mümteni’dir*” yüklemi mutlak ma’dûm olmayan bir konu hakkında yanlış bir yargı içerirdi. Çünkü mutlak ma’dûm olmayan konular hakkında yargıda bulunmak mümteni’ değildir.

Semerkandî’ye göre zihnî varlığı kabul edenlerin iddiası, varlıksal bir yargının varlığı gerektireceği hakkındadır. Oysaki zihnî varlığı kabul etmeyenlerin itirazlarında yokluksal yargılar yer almaktadır. Bu ise iddianın dışında ve onu ilgilendirmeyen bir konudur. Ayrıca “*Mutlak ma’dûm hakkında hüküm vermek mümteni’dir.*” önermesi, “*Mutlak ma’dûm, mutlak ma’dûm kaldığı sürece onunla ilgili yargıda bulunmak mümteni’dir.*” anlamını ihtiva ettiği için buradaki yokluk, konunun zâtına ait olmayıp onun vasfıyla ilgilidir. Dolayısıyla zâtî bakımdan yokluksal olmayan bir konu hakkında yargıda bulunmanın her iki taraf açısından da bir sakıncası olmadığı açıktır.¹⁵³

Zihnî varlığı kabul etmeyenler başlıca iki delil ileri sürmektedir:

Birinci delil: Mâhiyetler, zihinde mevcûd olsalardı dış dünyada mevcûd olmayıp yalnızca zihinde mevcûd olan mâhiyetlerin de dış dünyada mevcûd olmaları gerekirdi. Zira dış dünyada mevcûd olan zihinde mevcûd olan şeylerin de dış dünyada mevcûd olmaları gerekmektedir. Bu durumda mümkün ma’dûm ve mümteni’ tasavvurların da dış dünyada mevcûd olmaları gerekeceğinden dolayı zihnî varlık imkânsızdır.

Semerkandî, zihindeki varlığı hakikatin aynısı ya da hüviyeti değil bir benzeri ve izdüşümü olarak kabul ettiği için böyle bir çekinceyi haklı görmemektedir.

¹⁵³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 83-85; *el-Meârif*, c. I, s. 436-439.

İkinci delil: Zihnî varlık, mevcûd olsaydı soğukluk ve sıcaklık birlikte tasavvur edildiğinde zihnîmizde iki zıddın içtimai söz konusu olurdu. İki zıddın içtimai mümkün olmadığı için buna neden olan zihnî varlık da imkânsızdır.

Semerkandî'ye göre zihnî formlar arasında tezat ilişkisi söz konusu olamaz. Zira zihnî varlıklarda hâricî varlıkların tesir ve hükümleri bulunmaz. Ayrıca kelamcılara göre dış dünyadaki tesir bile varlığın kendisinden değil Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği için tesirin zihinde yaratılmama ihtimali varsayılabilir. Bütün bunlara ek olarak mâhiyetin zihinde oluşması, mâhiyetin zihinde hâsıl olması değil, zihnî o mâhiyete nazar etmesi şeklinde de değerlendirilebilir.¹⁵⁴

1.2.2. Ma'dûm

Semerkandî'nin bu başlık altında tartıştığı konu, ma'dûmun şeylik ile nitelenebilmesi problemidir. Bu problem, kelamın ana problemlerinden biri kabul edilmektedir. Çünkü mâhiyetlerin yaratılması ve varlık-mâhiyet ilişkisi gibi önemli kelam problemleri bu konu ile bağlantılı değerlendirilmektedir. Ma'dûmun şeylik ile nitelenebileceğini iddia edenler, mâhiyetlerin yaratılmadığı ve varlığın mâhiyete ekli bir sıfat olduğu sonuçlarına ulaştıkları halde ma'dûmun şeylik ile nitelemeyeceğini düşünenler, mâhiyetlerin yaratıldığı ve varlığın mâhiyete özdeş olduğu sonuçlarına ulaşmaktadır.¹⁵⁵

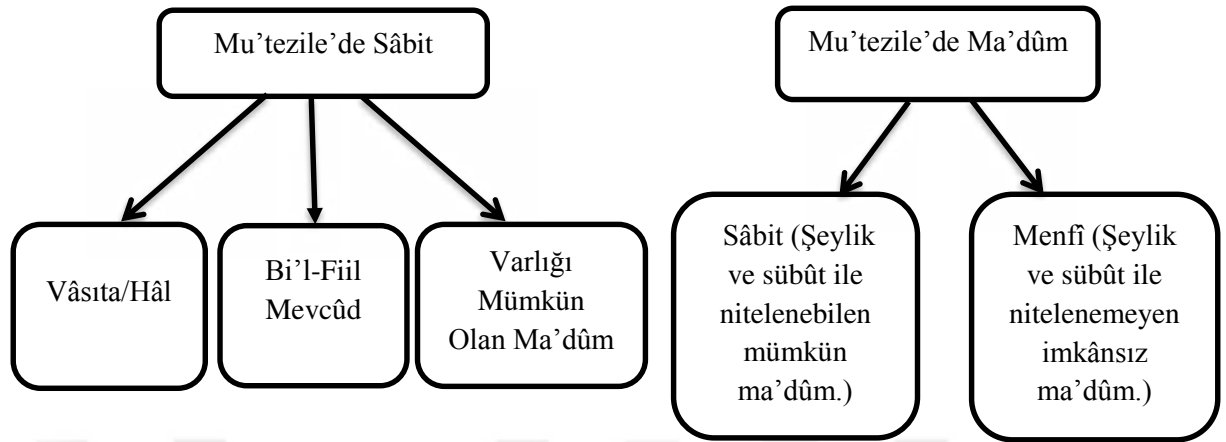
Semerkandî, Ehl-i Hak olarak nitelendirdiği Ehl-i Sünnet'e göre ma'dûmun şeylik ile nitelenemeyen salt olumsuzluk olduğunu ve ma'dûmun şeylik ile nitelenebilmesi için zihnî ya da hâricî varlıktan birine maruz kalması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵⁶ Mu'tezile ise varlığı; sâbit çatısı altında bilfiil mevcûd ve varlığı mümkün olan ma'dûm olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Mu'tezile, mevcûdu varlığı mümkün olan ma'dûma, sâbit kavramını ise salt olumsuzluğa mukabil kullanmaktadır. Buna göre Mu'tezile'de sübût, vücûddan daha kapsamlı bir kategoriye ifade etmektedir. Sübût, mâhiyetlerin belirginleşmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Örneğin; ma'dûm hükmündeki bir siyahın sâbit olması, onun ma'dûm iken de siyah olarak belirginleşmesi anlamına gelmektedir. Mu'tezile, iki zıddın içtimai gibi ontolojik açıdan mümteni' olan

¹⁵⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 85; *el-Meârif*, c. I, s. 441-443.

¹⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, c. I, s. 546.

¹⁵⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 86; *el-Meârif*, c. I, s. 448.

durumların sâbit olmadığını ifade ederek bu kategoriye salt olumsuz/menfî kategorisinde değerlendirmiştir.¹⁵⁷



Şekil 3. Mu'tezile'de ontolojik taksim

Mu'tezile, mâhiyetlerin sübûtu konusunda fâillerin bir etkiye sahip olmadıklarını iddia etmektedir. Fâillerin rolü, yalnızca mâhiyetlere dış dünya gerçekliğini kazandırmaktır. Semerkandî, onların bu konuda filozoflarla aynı görüşte olduklarını ifade eder. Zira filozoflar da fâil olsun ya da olmasın mâhiyetlerin sâbit olduklarını iddia etmişlerdir.¹⁵⁸

Semerkandî'ye göre mutlak ma'dûm, salt olumsuzluğu temsil etmektedir. Zira mutlak ma'dûm, herhangi bir varlığa sahip olmama durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla dış dünyada bulunmayan zihnî mevcûd, mutlak ma'dûm kapsamına girmemektedir. Onun mutlak ma'dûmdan söz etmesi, üçüncü bir mevcûd kategorisi olarak mutlak mevcûdu kabul ettiğini göstermektedir. Mutlak ma'dûma mukabil olan mutlak mevcûd, her türlü kayıt ve şarttan sıyrılmış ne ise o olan, apaçık mevcûd anlamına gelmektedir. Bu anlamdaki varlık, zihin ve dış dünya ile ilişkisi düşünülmeden kendine göre olan mücerred/yalın varlıktır.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 324-325; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 294-295; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, c. III, s. 726; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 86-87; *el-Meârif*, c. I, s. 448-449.

¹⁵⁸ Fârâbî, Ebû Nasr, *Risâle fi Cevâbi Mesâil Sü'ile Anhâ (es-Semeratü'l-Merdiyye fi Ba'zi'r-Risâlat el-Fârâbiyye içinde)*, thk. İmâd Nebîl, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut 2012, s. 298; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 87; *el-Meârif*, c. I, s. 449.

¹⁵⁹ Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 37.

Semerkandî, mutlak ma'dûmun salt olumsuzluk olduğuna yönelik iki delil ileri sürmektedir:

Birinci delil: Ma'dûmla ilgili siyah yargısında bulunabilmek için konunun hâricî, hakikî ya da zihnî planda bulunması gerekmektedir. Dış dünya gerçekliğine sahip olmayan bir ma'dûm hakkında haricî veya hakikî varlıktan söz etmek onun varlığını kabul etmeyi gerektirir. Onunla ilgili zihnî bir varlıktan söz etmek ise konuyu ma'dûmdan zihnî mevcûda evirir ki bunun varlığında zaten bir şüphe yoktur.

İkinci delil: Siyahlık yok iken de siyah olsaydı dış dünyadaki siyahlar gibi tek ya da çok olurdu. Birlik ve çokluk, varlıksal sıfatlar olduğu için bu durumda yokluksal bir şeyin (siyahlık) varlıksal bir şeyle (birlik ya da çoklukla) nitelenmesi gerekirdi. Varlıksal bir şeyle nitelenen şeyin de var olması gerektiğinden dolayı yokluksal olan siyahlığın aynı zamanda varlıksal olması gerekirdi ki bu, bir çelişkidir.¹⁶⁰

Filozoflar da Eş'arîler gibi ma'dûmun şeyliğini kabul etmemektedir. Zira filozoflara göre her ne kadar mümkün mâhiyetin varlığı zâtına ekli olsa da zihin ya da hariçte bulunmayan ma'dûmun şeylik ile nitelenmesi mümkün değildir.¹⁶¹ Zaten Semerkandî, böyle bir ma'dûmu salt olumsuzluğa delalet eden mutlak ma'dûm olarak adlandırmıştı. O, mutlak ma'dûmun şeylik ile nitelenemeyeceğine ilişkin kendine özgü delillerini açıkladıktan sonra ma'dûmun şeyliğini kabul etmeyen filozof ve kelimcilerin üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: İbn Sînâ'ya göre ma'dûm, hiçbir şeyin konusu olamaz. Zira yüklemnin mevcûd olması durumunda ma'dûmun mevcûd ile nitelenmesi, yüklemnin ma'dûm olması durumunda ise ma'dûmun başkası için bir sıfat olması gerekir. Ma'dûmun sıfat olması mantıksal açıdan doğru değildir. Çünkü bir şeyin başka şey hakkında sâbit olması için öncelikle kendi zâtında sâbit olması gerekir. Oysaki yüklem konumundaki ma'dûm kendi zatında sâbit değildir.¹⁶²

Semerkandî'ye göre İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü bu delil, yalnızca salt olumsuzluk/menfî anlamındaki ma'dûm hakkında geçerli olabilir. Zira Mu'tezile, salt

¹⁶⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 87-88; *el-Meârif*, c. I, s. 451-454.

¹⁶¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf fî İlmi'l-Kelâm*, c. I, s. 548.

¹⁶² İbn Sînâ, *İlahiyât*, c. I, s. 92.

olumsuzluğu ifade eden ma'dûmu sâbit kabul etmese de varlığı mümkün olan ma'dûmu kendi zâtında sâbit kabul etmektedir.¹⁶³

İkinci delil: Râzî'ye göre ma'dûm; salt olumsuz kategoriye eşit, ondan daha özel veya ondan daha genel olabilir. Ma'dûmun salt olumsuz kategoriden daha genel olması durumunda salt olumsuzluk hakkında ma'dûm yargısında bulunduğumuz zaman salt olumsuz [konu], salt olumsuzluk anlamını yitirir. Çünkü ma'dûm salt olumsuzluk olmayıp bir yönüyle sâbit kabul edildiği için onun yüklendiği salt olumsuzluk konusunun da bir yönüyle sâbit olması gerekir. Ma'dûmun salt olumsuz kategoriden daha genel olması durumunda şöyle bir kıyas tablosuyla karşılarız:

Salt olumsuz ma'dûmdur;

Ma'dûm sâbittir;

Dolayısıyla salt olumsuz da sâbittir.

Ma'dûmun salt olumsuz kategoriden daha genel olma ihtimali çürütülünce geriye kalan onunla eşit olma ve ondan daha özel olma ihtimalleri de aşağıdaki kıyas tablosuyla arz edilir:

Her ma'dûm salt olumsuzdur;

Her salt olumsuz sâbit değildir;

Dolayısıyla her ma'dûm sâbit değildir.

Bu kıyas tablosu Râzî'nin kanıtlamaya çalıştığı şeyle yani ma'dûmun sâbit olmadığı, dolayısıyla da ma'dûmun şeylik ile nitelenemeyeceği yargısıyla neticelenmektedir.¹⁶⁴

Semerkandî'ye göre Râzî'nin ileri sürdüğü delilde aslında iddia ettiği gibi üç ihtimal değil, dört ihtimal söz konusudur. Çünkü ma'dûm ile varlığı mümkün olan ma'dûm kastedilirse salt olumsuz kategori ile arasında bir de tezat ilişkisi ortaya çıkar. Ma'dûm ile mutlak ma'dûm kastedilmesi durumunda ise salt olumsuzluk hakkında ma'dûm yargısında [el-menfiyyü ma'dûmün] bulunduğumuz zaman [daha özel olan] salt olumsuzluk ile [daha genel olan] mutlak ma'dûm arasında fark kalmayacağı düşüncesi geçersiz olur. Çünkü bu durumda mutlak ma'dûm hem salt olumsuzu hem de

¹⁶³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 88; *el-Meârif*, c. I, s. 454.

¹⁶⁴ Râzî, *Kitâbü'l-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, 138b; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 88; *el-Meârif*, c. I, s. 454-455.

varlığı mümkün olan ma'dûmu kapsayacağı için salt olumsuzluk hakkında “ma'dûm” yargısında bulunmak salt olumsuzluk ile ma'dûmun eşit olmasını gerektirmez.¹⁶⁵

Üçüncü delil: Râzî'ye göre ma'dûmlar, dış dünyada belirginleşmiş olsalardı onların ortak oldukları belirginleşmeleri ile ayrıştıkları hususiyetleri bulunurdu. Ortak ve ayrışan yönler özdeş kabul edilemeyeceği için onların belirginleşmeleri mâhiyetlerine ekli bir nitelik olarak değerlendirilirdi. Bir şey ile nitelenmek yalnızca mevcûdlara özgü olduğu için bu durumda mâhiyetlerin ma'dûm iken de mevcûd olmaları gerekirdi ki bu çelişkidir.¹⁶⁶

Semerkindî, Râzî'nin bu delilini Mu'tezile'nin varlık tasnifini hatırlatarak eleştirmektedir. Zira onlara göre sübut; mevcûdu ve varlığı mümkün olan ma'dûmu kapsamaktadır. Dolayısıyla sâbit olmak, varlığı mümkün olan ma'dûmu da kapsadığı için sâbit olmaktan yalnızca mevcûd olmayı anlamak doğru bir yaklaşım değildir. Ayrıca Râzî belirginleşmeyi var olmakla karıştırarak yanılgıya düşmektedir. Çünkü “*bir mâhiyetin özel bir mâhiyet olarak belirlenimi*” şeklinde tanımlanan belirginleşmek, varlıktan farklı bir kavram olarak değerlendirilmektedir.¹⁶⁷

Mümkün ma'dûmları dış dünyada sâbit gören Mu'tezile, ma'dûmların ayrışmasını onların dış dünyadaki sübûtuna delil kabul etmektedir. Onların bu delilini aşağıdaki kıyas tablosuyla ifade edilebiliriz:

Ma'dûm ma'lûmdur;

Her ma'lûm ayrışır;

Her ayrışan sâbittir;

Dolayısıyla ma'dûm da sâbittir.

Oysaki Semerkindî'ye göre ma'dûmların ayrışması onların dış dünyadaki sübûtuna değil, yalnızca zihnî varlıklarına delalet eder. Zira ayrışmak, dış dünyada sâbit olmayı gerektirseydi varlığı mümteni' olan mâhiyetlerin de dış dünyada sâbit olmaları gerekirdi.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 89; *el-Meârif*, c. I, s. 455-456.

¹⁶⁶ Râzî, *Kitâbü'l-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, 138a; Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 89; *el-Meârif*, c. I, s. 457.

¹⁶⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 89; *el-Meârif*, c. I, s. 458.

¹⁶⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 89-90; *el-Meârif*, c. I, s. 458-459.

Mu'tezile'nin bu konuda öne çıkan diğer bir delili ise mâhiyetlerin yaratılmadığı inancına dayanmaktadır. Onlara göre siyahın siyah olması onun dış dünyada varlık kazanmasına bağlı olsaydı siyahlık, ona varlık anında kendi dışında bir fâil tarafından verilirdi. Bu durumda fâilin ortadan kalkması ile mevcûd siyahın siyah olmaması gerekirdi ki bu muhaldir.

Semerkandî'ye göre mâhiyeti yaratan ile varlık veren fâil bir ve aynıdır. Bu durumda siyahlığın fâilinin ortadan kalkması ile varlığın fâili de ortadan kalkacağı için mevcûd siyahtan bahsetmek mümkün değil ki mevcûd siyahın siyah olmamasından bahsedilsin.¹⁶⁹

Filozoflar, ma'dûmun varlığını zihne indirgeyerek zihinde tasarlanan ma'dûmlara varlık yüklemek suretiyle epistemolojik yaklaşımı ön plana çıkarmaktadırlar. Zihin, tutarlı bir yargı ya da kavram tasarlayabildiği gibi çelişik bir yargı ya da kavram da tasarlayabilir. Tutarlı yargı ya da kavram ihtiva eden zihnî varlıklar hakikî zihnî varlık; çelişik yargı ya da kavram ihtiva eden zihnî varlıklar ise farazî zihnî varlık olarak adlandırılmaktadır. Zihnî varlık tamamen zihinle alakalı bir durumu ifade ettiği için zihinde tasavvur edilmeyen hakikatler, zihnî varlık olma özelliği taşımayan nefsü'l-emirde varlık olarak değerlendirilir.¹⁷⁰

Mu'tezile ise ma'dûmun varlığını ma'dûmun zâtıyla ilişkilendirmektedir. Nitekim onlar, varlığı mümkün ma'dûmu şeylik ve sübût ile varlığı imkânsız ma'dûmu ise salt olumsuzluk/nefiy ile nitelendirmek suretiyle ontolojik yaklaşımı benimsemektedirler. Mu'tezile, zihinde kavramsal ve mantıksal cihetle mevcûd olsa bile zatı bakımından mümteni' olan ma'dûmları asla şeylik ya da sübut ile nitelendirmemektedir. Tanrı'nın yaratma eylemini ve henüz yaratılmayan şeylere ilişkin Tanrı'nın ezelî ilmini açıklayabilmek için ma'dûmun şeyliği kuramını geliştiren Mu'tezile'nin, sâbit ma'dûm kavramıyla Tanrı'nın yaratma, irade ve kudret gibi etkilerinin mütaallakı olan mümkün ma'dûmları kastettiği bellidir. Nitekim Tanrı'nın "ol" emrine muhatap olacak şeyin ontolojik statüsünü belirleme ve Tanrı'nın havâdisе yönelik ezelî ilmini açıklayabilme çabaları, ma'dûmun şeyliğini öngören en etkili nedenler arasında yer almaktadır. Mevcûd taksiminde zihnî-haricî varlık ayrımını benimseyen Semerkandî'nin filozoflardan çok da özgün bir yaklaşım sergilediğini

¹⁶⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 90; *el-Meârif*, c. I, s. 460-461.

¹⁷⁰ Detaylı bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c. II, s. 1769

söylemek mümkün değildir. Fakat o, zihnî varlık kategorisini ve varlığın mâhiyete eklentisini kabul ettikten sonra ma'dûmun şeyliğine klasik bir Sünnî tavırla karşı çıkmanın çok da tutarlı bir yaklaşım olmayacağını görmüştür. Bu yüzden Semerkandî, mümkün ma'dûmun şeyliğini kabul ederek bu görüşünü “*Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu "Ol!" demekten ibarettir; o da hemen oluverir.*”¹⁷¹ naklî deliliyle de desteklemeye çalışmaktadır.¹⁷²

Semerkandî, yalnızca haricî varlıkların şeylik ile nitelenebileceği görüşünü zihnî varlığı inkâr üzerine bina edilen hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.¹⁷³ Ma'dûmun şeyliğini reddetmeyi zihnî varlığı inkâra bağlayan Semerkandî, zihnî varlığı kabul etmelerine rağmen ma'dûmun şeyliğini kabul etmeyen filozofların varlığını bilmemekte miydi? Filozoflar, zihnî varlığı kabul etmelerine rağmen ma'dûmun şeyliğini neden reddetmekteydi? Ma'dûmun şeyliğini kabul ya da reddetmenin ölçüsü gerçekte nedir? Zihinsel oluşuma varlık yüklemeyen kelamcılar, yalnızca hâricî varlığa mevcûdiyet ve şey'iyet isnat ettikleri halde hem zihinsel hem de hâricî oluşumlara varlık yükleyen filozoflar ve kelamcılar kendinde ma'dûmu mevcûd ve şey olarak değerlendirmezken, dış dünyada ma'dûm fakat zihinde mevcûd oluşumları mevcûd ve şey olarak nitelendirmektedirler.

Mu'tezile tarafından kuramsallaştırılan ma'dûmun şeyliği düşüncesi daha sonra felsefe ve tasavvuf çevrelerini de etkilemiştir. Yaratma ya da Tanrı-insan ilişkisinde evrenin hiçlikten değil, imkân ya da â'yân-ı sâbite gibi haricî varlıktan bağımsık, zihinsel ve makul bir şeyden yaratıldığını öngören felsefî-tasavvufî perspektif, Mu'tezile'nin geliştirdiği ma'dûmun şeyliği teorisinden önemli ölçüde yararlanmıştır.¹⁷⁴ İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımına dayalı felsefî sisteminde, Antik Helenistik Yunan felsefesi kadar kelimada cereyan eden ma'dûmun şeyliği tartışmalarının da etkili olduğu ifade edilebilir.¹⁷⁵

¹⁷¹ Yasin 36/82.

¹⁷² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 90; *el-Meârif*, c. I, s. 462-464.

¹⁷³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 90; *el-Meârif*, c. I, s. 461.

¹⁷⁴ İmkân ve â'yân-ı sâbite kavramları hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 488-490; İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trs., s. 58-68.

¹⁷⁵ Robert Wisnovsky, “Sünnî Kelâmı İbn Sînâcî Dönüşümünün Bir Yönü”, s. 177.

1.2.3. Ma'dûmun İadesi

Kelamcılar ile filozofların ayrıldığı temel problemlerden biri de ma'dûmun iadesi konusudur. Kelamcılar, ma'dûmun iadesi ile ahiret hayatını özdeşleştirerek ruh maa'l-cesed dirilmeyi ma'dûmun iadesi temelinde rasyonelleştirmeye çalışmışlardır. İnsanların öldükten sonra yeniden dirilmesine temel teşkil etmesi nedeniyle bu konu aynı zamanda bir inanç konusu olarak işlenmiştir. Ma'dûmun iadesini kabul etmemek, öldükten sonraki hayatı temellendirmeyi zorlaştıracığı için kelamcılar, aslında eskatolojik ve itikadî bir konu olan yeniden diriliş ve ahiret hayatını ma'dûmun iadesi adı altında ontolojik bir düzlemde ispat etmeye çalışmışlardır.

Semerkindî, filozoflar ile Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Mahmûd el-Harezmî'nin (ö. 568/1173) ma'dûmun iadesini mümkün görmediklerini ifade etmektedir. Semerkindî, filozofların ma'dûmu inkâr etmelerini haşri inkâr düşünceleriyle ilişkilendirmektedir. Burada anlaşılamayacak gibi görünen durum Ebu'l-Hüseyn ile Harezmî'nin haşri kabul etmelerine rağmen ma'dûmun iadesini kabul etmeyen yaklaşımlarıdır. O, bu durumun nedenini, onların bir şey yok olsa da onun zâtının baki olacağı ve dirilişin ilgili zâta Allah tarafından varlık verilmesiyle gerçekleşeceğine ilişkin görüşleriyle açıklamaktadır.¹⁷⁶ Nitekim bu durumda onlara göre mutlak ma'dûmdan söz edilemez ki onun iadesi tartışılsın. Zira onlara göre diriliş, kararlı ve kalıcı zâtın iadesiyle değil, ona varlık bağışlamak suretiyle gerçekleşmektedir.

Ma'dûmun iadesini kabul etmeyenler, bu durumun zâtî açıdan mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Semerkindî, buna itiraz etmektedir. Çünkü ona göre ma'dûm varlığa elverişli olmasaydı zaten hiç var olamazdı. Varlık, mâhiyetten ayrılmayan bir kabiliyettir. Mâhiyetlerin varlık yetisini kaybetmesi, varlığı mümkün olan zâtın varlığı imkânsız olan zâta evrilmesi anlamına gelir ki bu, muhaldir. Dolayısıyla Semerkindî'ye göre ma'dûmun iadesi aklen mümkündür.¹⁷⁷

Semerkindî'ye göre birinci varoluşta, bilfiil varlık kazanmakla varoluşsal kabiliyette bir gelişme meydana gelir. Hiç yok iken var olarak varoluşsal yeteneğini geliştiren bir zâtın iadesi, hiç yok iken var olmasından elbette daha kolay bir durumdur.

¹⁷⁶ Bkz. Harezmî, Rükneddin Mahmûd, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk. W. Madelung-M. McDermott, el-Hoda, London 1991, s. 257-261; Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 91; *el-Meârif*, c. I, s. 465.

¹⁷⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 91; *el-Meârif*, c. I, s. 466-467.

Zira onun varoluşsal yeteneği artık eskisinden daha fazladır. Birinci varoluşun, varoluşsal yetenek bakımından hiçbir katkı sağlamadığı farz edilse bile zatî olan varlık durumu mâhiyetten ayrılmayacağı için varlığı mümkün olan bir zatın varlığı imkânsız olan bir zata evrilmesi asla söz konusu olamaz. Semerkandî, “*O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O’na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz örnekler O’nundur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”¹⁷⁸ âyetinin de bu gerçekliğe işaret ettiğini vurgulamaktadır. Semerkandî, bu ayette söz edilen en yüce ve eşsiz örneklerin, göklerin ve yerin yaratılması olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âyet, gökler ve yer gibi daha büyük şeyleri yaratan Allah’ın, ondan daha basit olan insanları yeniden yaratmasının evleviyetle mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁹

İdeal mutluluğun ruhlar aracılığıyla gerçekleşebileceğine inanan filozoflar, rûhânî ve manevî hazları bedensel ve maddî zevklere tercih etmişlerdir. Ruh-beden ilişkisinin tutsak-zindan ilişkisine benzetildiği bu öğretilerde, bedenle sınavını kazanan ruhların beden esaretinden ebediyyen kurtulacakları iddia edilmektedir. Filozoflar, sayısız dinî metinlerde yer alan bedensel zevk ve elemeleri, meselenin avam tarafından anlaşılmasını amaçlayan birer mecaz olarak yorumlamaktadırlar.¹⁸⁰ Kelamcılar ise haşrin yalnızca rûhânî olma iddiasını, şüphe götürmeyecek şekilde maddî zevk ve elemenden bahseden sayısız ayete aykırı değerlendirmektedir. Nitekim aklî ve naklî bir zaruret bulunmadığı halde birçok ayeti tevil ederek cismânî haşrı inkâr etmek hiçbir dil ve mantık kuralıyla bağdaştırılmamaktadır.¹⁸¹

Semerkandî, ma’dûmun iadesini imkânsız görenlerin ileri sürdükleri üç delili analiz etmektedir:

Birinci delil: Hiçbir mâhiyeti ve hüviyeti kalmamış bir şey hakkında “iadesi mümkündür” yargısında bulunmak doğru değildir. Zira böyle bir önerme, o şey

¹⁷⁸ Rûm 30/27.

¹⁷⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 91-92; *el-Meârîf*, c. I, s. 467-468.

¹⁸⁰ Konuya ilişkin detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, Ebû Alî el-Buhârî, *el-Adhaviyyetü fi'l-Meâd*, thk. Hasan Asi, Şemsi Tebrizi Yayınları, Tahran 1382, s. 252; Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 207-224; Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 2015, s. 217-248

¹⁸¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. V, s. 82-100.

hakkında yargıda bulunmak anlamına gelir ki hiçbir mâhiyet ve hüviyeti kalmamış şeyler hakkında bir yargıda bulunmak mantıksal açıdan doğru değildir.

Râzî'ye göre filozofların iddia ettiği “[Ma'dûmun iadesi mümkündür.] önermesi doğru değildir.” önermesi de ma'dûm hakkında bir yargıda bulunmaktadır. Dolayısıyla filozoflar, bu iddialarında çelişkiye düşmektedirler.¹⁸² Fakat Semerkandî'ye göre ma'dûm hakkında olumlu ve olumsuz yargıda bulunmak mantıksal açıdan farklı değerlendirilmelidir. Filozofların bu iddiası, ma'dûm hakkında olumsuz bir yargı içerdiği için mantıksal açıdan problemli değildir.¹⁸³

İkinci delil: Ma'dûmun iade edilebilmesi için bütün özellikleriyle iade edilmesi gerekmektedir. Oysaki bu şart, zamansal açıdan mümkün gözükmemektedir. Zira iade edilen şeyler, başka bir zaman diliminde iade edilmektedir. Dolayısıyla ikinci zaman diliminde iade edilen varlığın, birinci zaman diliminde yaratılan varlıkla aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. İade edilen şeyin, birinci zaman diliminde iade edildiğini varsaymamız halinde ise bu durum, iadenin tanım ve kapsamına girmemektedir. Zira iade, ikinci zaman diliminde yenilemek anlamına gelmektedir. Birinci zaman diliminde yaratılan, iade edilen değil, *mübtedâ* yani ilk yaratılan olarak adlandırılır.

Semerkandî, zaman kavramını bir şeyi kendisi yapan hususiyetler arasında kabul etmeyerek bu delile karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla iadenin gerçekleşebilmesi için bir şeyi kendisi yapan özsel niteliklerinin iade edilmesi yeterlidir. Ayrıca iade, iddia edildiği gibi ikinci zaman diliminde yenilemek değil, zamanı önemsemeksizin ikinci kez yenilemek anlamına gelmektedir.¹⁸⁴

Üçüncü delil: Bir şeyin iadesi mümkün olsaydı benzerlerinin iadesi de mümkün olurdu. Çünkü benzerler hakkında aynı hükümler geçerlidir. Benzerleriyle iade edilen şeylerin ayırt edilmesi imkânsız olduğu için ma'dûmun iadesi de imkânsızdır.

Semerkandî'ye göre benzerlik her hususta aynı olmayı değil, yalnızca mâhiyette bir ve aynı olmayı ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mâhiyetleri aynı, diğer hususiyetleri farklı olan şeylerin ayırt edilmesinde herhangi bir problem söz konusu değildir.¹⁸⁵

¹⁸² Râzî, *Kitâbü'l-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, 138b-139a.

¹⁸³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 92; *el-Meârif*, c. I, s. 468-469.

¹⁸⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 92; *el-Meârif*, c. I, s. 469-470.

¹⁸⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 93; *el-Meârif*, c. I, s. 470-471.

Sonuç itibariyle Semerkandî, mümkün varlıkların varlık yetilerini mâhiyete gerekli ve ondan ayrılmayan bir nitelik olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ilk yaratma hadisesi gibi ikinci yaratma/iade hadisesi de mâhiyetten ayrılmayan bu yetiye istinaden gerçekleşmektedir. Semerkandî, ma'dûmun iade edilmesini filozofların aksine ilk yaratmadan daha makul ve olanaklı kabul etmektedir. O, bunun sırrını da meleke kavramıyla açıklamaktadır. Şöyle ki varlık gibi bütün yetilerin, kendilerini gerçekleştirdikleri oranda meleke ve kabiliyetlerini geliştirdikleri ve pekiştirdikleri gözlenmektedir. Bu yüzden bir eylemin ikinci kez gerçekleştirilmesi örneksiz ve modelsiz olarak ilk defa gerçekleştirilmesinden aklen daha kolay ve daha olanaklıdır. Ayrıca Semerkandî, göklerin ve yerin yaratılmasını, insanın yaratılmasından daha büyük bir olay olarak değerlendirerek *“bir eyleme güç yetirenin ondan daha basit bir eyleme evleviyetle güç yetirebileceği”* ilkesi gereğince cismânî haşri bir başka açıdan mümkün görmektedir. Semerkandî'nin, bu istidlal yöntemiyle Kur'an'da öldükten sonra dirilişi ispat etmek için salık verilen âyetlerden¹⁸⁶ esinlenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Semerkandî'ye göre iade, hüviyet ve mâhiyete ait olmayan ölçü, konum ve vakit gibi arazların geri dönüştürülmesi sûretiyle değil, herkesi kendi yapan hüviyet ve mâhiyete ait özsel niteliklerin geri dönüştürülmesi suretiyle gerçekleşmektedir.

1.2.4. Hâl

Hâl kuramı, kelam ilminin temel konularından biri olan Tanrı'da zât-sıfat ilişkisi probleminin çözümü maksadıyla ilk defa Mu'tezile kelamcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından ortaya atılmıştır. Hâl kuramı, dar anlamda Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasındaki münasebeti, geniş anlamda ise tümellerin varlıklarla ilişkisini açıklamayı amaçlamaktadır. İslam düşünce tarihinde Ebû Hâşim'e gelinceye kadar Allah'ın sıfatları konusunda başlıca iki görüş hâkimdi. Sıfâtiyye, Allah'ın zâtıyla kâim ezelî sıfatlar ispat ederken Mu'tezile, Allah'a isnat edilen özellikleri zâtın fonksiyonlarından ibaret görmekteydi. Ebû Hâşim, Tanrı'dan bağımsız kadîm varlıklar ortaya koyma endişesiyle Sıfâtiyye'nin, Kur'an'da Allah'a isnat edilen nitelikleri pasivize etme/ta'tîl endişesiyle de Mu'tezile'nin görüşlerini reddederek sıfatlar konusunda yeni bir açılım getirmeye çalışmıştır. Böylece ne mevcûd ne de ma'dûm kabul edilen hâllerin Tanrı'ya isnadıyla hem taaddüd-i kudemâ hem de ta'tîl endişelerini ortadan kaldırmayı amaçlamış ve

¹⁸⁶ Semerkandî'nin iade konusunda esinlendiği ayetler için bkz. Enbiya 21/104; Rum 30/27; Yasin 36/76-83.

Tanrı'ya Âlimiyyet, Kâdiriyyet ve Mürîdiyyet gibi yapay mastar formunda hâller nispet etmiştir.¹⁸⁷

Semerkindî, Mu'tezile'nin mevcûd ile ma'dûm arasında bir hâl ispat ettiğini ifade etmektedir. Bu durumda Mu'tezile, sübût durumunu; mevcûd, ma'dûm ve hâl olmak üzere üç kategoride değerlendirmektedir. Hâl kategorisi, mevcûd ve ma'dûm ile nitelenmeyen, mevcûda ait ve onunla kâim olan bir nitelik olarak tanımlanmaktadır. Semerkindî, Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ile İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) hâl düşüncesinde Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye katıldıklarını ifade etmektedir.¹⁸⁸

Semerkindî, Mu'tezile'nin hâl formunu ispat için ileri sürdüğü başlıca iki delili analiz etmektedir:

Birinci delil: Varlık, mevcûd ya da ma'dûm olmak durumundadır. Varlık, mevcûd olsaydı bu durum teselsüle neden olurdu. Zira bu takdirde mevcûd için de bir varlık gerekmede ve varlığın varlığı gibi bir teselsül ortaya çıkmaktadır. Hiçbir şey çelişigi ile nitelenemeyeceği için varlığın ma'dûm olması da mümkün değildir. Dolayısıyla mevcûd ile ma'dum arasında bir hâlin sâbit olduğu ortaya çıkar.

Semerkindî, varlığın varlığını teselsül olarak değil, varlığın bizâtihi kendisi olarak değerlendirmektedir. Zira tahakkuk, tahakkuk etmek için başka bir tahakkuka ihtiyaç duymaz.¹⁸⁹

İkinci delil: Bu delil, arazın arazla kâim olamayacağı tezine dayanmaktadır. Örneğin; renklilik/levniyyet ve siyahlık/sevâdiyyet arazları mevcûd olsaydı renklilik arazının siyahlık arazıyla kâim olması gerekirdi. Arazın arazla kâim olması mümkün olmadığı için buradaki arazların, mevcûd kategorisi dışında bir sübût durumunu ifade eden hâl kategorisiyle nitelenmeleri gerekmektedir. Allah'ın Âlimiyyet, Kâdiriyyet ve Hayyiyyet gibi sıfatları da bu minvalde değerlendirilmelidir. Zira bu sıfatlar, mevcûd kabul edilseydi örneğin; mutlak âlimiyyet arazı Allah'ın âlimiyyeti arazı ile kâim olacağı için bu sıfatların mevcûd kategorisi dışında bir sübût durumunu ifade eden hâl kategorisiyle nitelenmeleri gerekirdi. Dolayısıyla hâl kategorisinin kabulü ile arazın arazla kâim olması gibi imkânsız bir durumun da önüne geçilmektedir.

¹⁸⁷ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.127-139.

¹⁸⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 93-94; *el-Meârif*, c. I, s. 474-476.

¹⁸⁹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 94; *el-Meârif*, c. I, s. 476-477.

Semerkindî, arazın arazla kâim olmasında ontolojik bir sakınca olmadığını ifade ederek bu delile karşı çıkmaktadır. Zira “hızlı hareket” ya da “yavaş hareket” dediğimizde hızlılık ve yavaşlık arazlarının bir başka araz olan hareket ile kâim olduğunu görmekteyiz. Nitekim hızlılık ya da yavaşlık gibi arazların cisimle değil, hareket arazıyla kâim oldukları zorunlu olarak bilinmektedir. Dolayısıyla arazın arazla kâim olmasının önüne geçmek için mevcûd ile ma’dûm arasında bir sübût durumunu ifade eden hâl kategorisini ihdas etmeye herhangi bir ihtiyaç yoktur.¹⁹⁰

Semerkindî, mevcûd olmayan her şeyin ma’dûm; ma’dûm olmayan her şeyin de mevcûd olduğunu ifade ederek bu konuda üçüncü ihtimalin imkânsızlığını savunmaktadır. O, mevcûd ve ma’dûm kavramlarına üçüncü ihtimalin imkânsızlığını ortadan kaldıracak yeni bir anlamın yüklenmesi halinde söz konusu problemin lafzî ihtilafa indirgenebileceğini ifade etmektedir. Semerkindî, mevcûdun “*asâleten tahakkuk eden*”, ma’dûmun ise “*asla tahakkuk etmeyen*” olarak tanımlanması takdirinde “*tebaan tahakkuk eden*” tanımıyla mevcûd ile ma’dûm arasında bir hâl kategorisi ihdas etmenin söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.¹⁹¹

Hâl kategorisi ve ma’dûmun şeyliği konularındaki inanç ve düşüncelere bağlı olarak başlıca dört farklı ontolojik taksim ortaya çıkmaktadır:

Birinci grup, hâl kategorisini ve ma’dûmun şeyliğini kabul etmeyen genel Eş’arî düşünceyi temsil etmektedir. Bunlara göre ma’lûm, hâriçte tahakkuk eden mevcûd ve hâriçte tahakkuk etmeyen ma’dûm kısımlarından oluşmaktadır. Varlığı hâricî tahakkuka tahsis eden bu yaklaşım, zihnî varlığı kabul etmemektedir. Dolayısıyla sâbit olan tek şey hâricî varlık olup ma’dûm salt olumsuzluğa tekabül etmektedir.

İkinci grup, hâl kategorisini kabul edip ma’dûmun şeyliğini reddeden Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî anlayışını temsil etmektedir. Bunlara göre ma’lûm; asâleten tahakkuk eden mevcûd, tebaan tahakkuk eden hâl ve hiçbir şekilde tahakkuk etmeyen ma’dûm olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Dolayısıyla sâbit, mevcûd ve hâl olmak üzere iki kategoriden oluşup ma’dûm salt olumsuzluğa tekabül etmektedir.

Üçüncü grup, hâl kategorisini kabul etmeyip ma’dûmun şeyliğini benimseyen genel olarak Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçileri dışındaki Mu’tezilî ekolü temsil

¹⁹⁰ Semerkindî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 95; *el-Meârif*, c. I, s. 477-478.

¹⁹¹ Semerkindî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 95; *el-Meârif*, c. I, s. 478.

etmektedir. Bunlara göre ma'lûm, sâbit ve müntefî kısımlarından oluşmaktadır. Sâbit, hâriçte tahakkuk eden mevcûd ve mümkün ma'dûm olmak üzere iki kategoriden oluşup müntefî, mümteni' varlığa tekabül etmektedir.

Dördüncü grup, hâl kategorisini ve ma'dûmun şeyliğini kabul eden Ebû Hâşim el-Cübbâî ve takipçilerinden oluşan Mu'tezilî ekolü temsil etmektedir. Bunlara göre ma'lûm, sâbit ve müntefî kısımlarından oluşmaktadır. Sâbit, asaleten tahakkuk eden mevcûd, tebaan tahakkuk eden hâl ve mümkün ma'dûm olmak üzere üç kategoriden oluşup müntefî, mümteni' varlığa tekabül etmektedir.¹⁹²

1.2.5. Ontolojik Nüanslar

Semerkandî, burada mevcûd ve vücûdî/varlıksal ile ma'dûm ve ademî/yokluksal kavramları arasındaki ince ayrıma dikkat çekmektedir. Semerkandî, bu inceliğin diğer kitaplarda yer almayan ona özgü bir nükte olduğunu iddia etmektedir. Hatta bu kavramların bilinçsizce kullanımı sonucunda kimi zaman mevcûd ve varlıksal ile ma'dûm ve yokluksal kavramları özdeşleştirilirken; kimi zaman da varlıksal ve hakikî ile yokluksal ve itibarî kavramları arasında hiçbir fark gözetilmediğini beyan etmektedir.¹⁹³

Yukarıda açıklandığı üzere Semerkandî, varlığı “*oluş*”, yokluğu ise “*oluşun bulunmaması*” ile tanımlamaktaydı. Dolayısıyla mevcûd, “*bir oluşa sahip olan*”; ma'dûm ise “*bir oluşa sahip olmayan*” anlamlarına gelmekteydi. Semerkandî, varlıksal ile yokluksal kavramlarının tanımlanması konusunda birçok düşünürün hayret ve şaşkınlığa düştüğünü ifade etmektedir. O, varlıksal kavramını, “*öz anlamında ve hakikatinde herhangi bir olumsuzluk bulunmayan*” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla yokluksal kavramı da “*öz anlamında ve hakikatinde herhangi bir olumsuzluk bulunan*” şeklinde tanımlanır. Körlük ve karanlık, yokluksal kavramlara örnek verilmektedir. Yokluksal kavramda olumsuzluk edatına itibar edilmez. Nitekim “yokluk” ve “olumsuzluk” gibi kavramlar, olumsuzluk edatı içermedikleri halde yokluksal bir anlam

¹⁹² Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsüddîn Muhammed, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut trs., c. II, s. 202; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c. II, s. 1094.

¹⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 95-96; *el-Meârif*, c. I, s. 478-479.

ihtiva ederken; “yok olmamak/el-lâ adem” kavramı olumsuzluk edatı içerdiği halde varlıksal bir anlam ifade etmektedir.¹⁹⁴

Yokluksal kavram, salt olumsuz bir anlamdan oluşabileceği gibi varlıksal ve olumsuz anlamların terkiibinden de oluşabilmektedir. Salt olumsuz anlamdan oluşan yokluksal kavram için “adem” örnek verilmektedir. Varlıksal ve olumsuz anlamların terkiibinden oluşan yokluksal kavram için de “körlük” örnek gösterilmektedir. Zira yokluksal bir kavram olarak körlük, görme yetisinin bulunmaması gibi olumsuz bir anlam ile görme engelli olmak durumu gibi varlıksal bir anlamın terkiibinden oluşmaktadır.¹⁹⁵

Semerkandî, yokluksal bir kavramın, varlıksal ve olumsuz anlamların terkiibinden oluşabileceği ilkesine dayanarak iki mantıksal çıkarımda bulunmaktadır:

Birinci çıkarım: Yokluksal olmak ma’dûm hakkında doğru bir yargı ifade etmeyi gerektirmez. Zira söz konusu yokluksal kavrama içkin olan varlıksal bileşen, ma’dûm hakkında doğru bir yargı ifade etmeyebilir.

İkinci çıkarım: Yokluksal bir kavramın çelişğinin varlıksal olması gerekmez. Zira söz konusu yokluksal kavramın çelişğı, ona içkin olan varlıksal bileşenin olumsuzlanması ile yapılırsa yokluksal bir kavramın çelişğı yine yokluksal bir kavram olabilir.¹⁹⁶

Yokluksal bir kavramın çelişğinin varlıksal olması gerekmediği halde varlıksal bir kavramın çelişğinin yokluksal olması gerekli görölmüştür.¹⁹⁷ Zira varlıksal bir kavram olabilmek için bir blok olarak olumlu olmak ve hiçbir olumsuzluğa karışmamak şart koşulduğu halde yokluksal olabilmek için bir bileşenin olumsuz olması yeterli görölmüştür. Buna göre blok olarak ya da bir bileşeni olumsuzluk içerek kavramlar yokluksal, bütün bileşenleri olumlu kavramlar ise varlıksal olarak değerlendirilir.

1.3. Mâhiyet

Benliğimizi kuşatan sonsuz sayıda varlığın bilincinden kaçamayız. Nesnelerin fiili huzuru onların vücûdlarıdır. Onlar, orada tıpkı bizim gibi var olmaktadır. Öte

¹⁹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 96; *el-Meârif*, c. I, s. 480.

¹⁹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 96; *el-Meârif*, c. I, s. 480-481.

¹⁹⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 96; *el-Meârif*, c. I, s. 481-482.

¹⁹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 96-97; *el-Meârif*, c. I, s. 482.

yandan onlar, orada varlıktan ibaret değildir. Zira onların varlıklarının yanında insan, at, taş, masa ve dağ gibi çeşitli yönleri de bulunmaktadır. İşte varlıkta ortak olan nesnelerin birbirinden ayrıldığı bu özel yöne mâhiyet adı verilmektedir. Böylece her şeyde bir ontolojik terkip ortaya çıkmaktadır. Dünyada karşılaştığımız her mevcûd, mâhiyet ve vücûdun bileşiminden oluşmaktadır. Varlıkları oluşturan vücûd tüm varlıkların ortak yönünü, mâhiyet ise tüm varlık türlerini birbirinden ayıran hususi yönü ifade etmektedir.¹⁹⁸ Mâhiyetler, mevcûdâtın bileşenini temsil eden ontolojik bir hüviyete sahip olmasının yanında varlıkların kimliğini ifade eden, insan bilgisini ya da evrensel bilim yapmayı olanaklı hale getiren epistemolojik bir karaktere de sahiptir.

Platon, varlıklar dünyasının özünü; değişmez, sâbit ve müstakil varlıklar olan idelerin oluşturduğunu düşünüp duyulur evrendeki nesnelerin varlığını da bu ideleri temsil ve onlardan pay alma başarısına bağlamıştı. Aristo, hocasının iddia ettiği sâbit ideler fikrini kabul etmekle beraber idelerin müstakil varlıklarını reddederek tüm mevcûdâtı form ve maddeden oluşan bir terkip formatında kavramış ve somut varlıkları ne iseler o yapan şeyin, varlıkta içkin olan form unsuru olduğu tezini ortaya atmıştır.¹⁹⁹ Aristo'nun yegâne meselesi fiilen var olan mâhiyetler ve gerçek varlıklardır. Aristo'nun ilgilendiği dünya, var olmayabileceğini de düşünmemizin mümkün olduğu semavî dinlerin gaybî tezlerini kapsamayan kavram-dışı bir dünyadır.²⁰⁰ İşte tam da bu nedenle Aristo'nun göz ardı ettiği vücûd ile mâhiyet arasındaki kavramsal, gramatik ve aklî tahlil düzeyindeki fark, ilk defa İslam filozofları tarafından gündeme getirilerek dinî tezlerin felsefî ve rasyonel zeminde temellendirilmesi amaçlanmıştır.

Semerkandî, tümel ya da tikel her şeyin onu kendi yapan bir hakikatinin bulunduğunu ifade etmektedir. Tümel kavramların hakikati mâhiyet, tikel kavramların hakikati ise hüviyet olarak adlandırılmaktadır. Hakikatin kendisi ile arazlarla birlikte alındığı formu farklı değerlendirilmektedir. Bütün arazlardan kat'a'n-nazar alınan hakikat kendinde ya da mutlak hakikat, bir arazla birlikte alınan hakikat ise başkası bakımından ya da mukayyed hakikat olarak adlandırılmaktadır. Kendinde hakikat yalın hakikattir. Örneğin; hayvan kelimesinin yalın, arazlardan soyut hakikati "iradesiyle hareket eden, duyarlı, gelişken bir cisimdir". Kendinde hakikat, hiçbir araz dikkate alınmaksızın yalnızca özüne itibarla elde edilen hakikattir. Başkası bakımından hakikat

¹⁹⁸ Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, s. 112.

¹⁹⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2016, s. 73-74.

²⁰⁰ Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, s. 114-116.

ise varlık arazına itibarla elde edilen hakikattir. Bu durumdaki bir hakikat *mâhiyet bi şarti şey*’ ya da *mukayyed mâhiyet*, bütün arazlardan bağışık, kendinde hakikat *mâhiyet bi-lâ şarti şey*’ ya da *mutlak mâhiyet*, bir şey olmamak bakımından hakikat ise *mâhiyet bi-şarti lâ şey*’ ya da *mücerred mâhiyet* olarak adlandırılır.²⁰¹

Semerkandî, mutlak mâhiyeti dış dünyada mevcûd kabul etmektedir. Zira mevcûd, bi’l-fiil ve gerçekleşmiş mâhiyetlerin bir parçası olan mutlak mâhiyetin de bütünü gibi mevcûd, bi’l-fiil ve gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Mücerred mâhiyet ise ne zihin ne de dış dünyada mevcûd kabul edilmektedir. Zira var olmak için mâhiyet yeterli olmayıp ona ek bir varlık sıfatına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu şarttan yoksun olan mücerred mâhiyetin varlığı söz konusu değildir.²⁰² Ontolojik durumuna ilişkin açıklama yapılmayan mukayyed mâhiyetin, varlıkla şartlandırılması bakımından mevcûd kabul edilmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Semerkandî, mâhiyetlerin ontolojik durumu konusunda filozoflardan ayrılmaktadır. Zira o, filozofların zihin ve dış dünyadan soyutladıkları mutlak mâhiyeti dış dünyada mevcûd, zihinde mevcûd kabul ettikleri mücerred mâhiyeti de ma’dûm kabul etmektedir. Mâhiyetlerin de varlıklar gibi yaratıldığını ve varlık veren ile mâhiyetleri yaratan fâilin bir ve aynı olduğunu düşünen Semerkandî’ye göre mâhiyetlerin mevcûd kabul edilmesi, evrenin kadîm sayılması ya da evrenin otonomluğu gibi Tanrı-evren ilişkisi bakımından problemlili sayılabilecek bir sonuca yol açmamaktadır. Zira bu nokta-i nazarda varlık gibi mâhiyetler de Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Fakat mâhiyetlerin fâilden bağımsız var olduğunu iddia eden filozofların, ortaya çıkabilecek onto-teolojik problemlere çözüm bulmaları gerekmektedir. Zira Tanrı’dan bağımsız bir evren tasarımı, mâhiyetlerin kendilerinden önce var olmaları ya da varlık-mâhiyet ayrımının teselsülen mâhiyet için de söz konusu olması gibi problemlere neden olmaktadır. İbn Sînâ bu problemi aşmak amacıyla mâhiyeti varlık ve yokluk ötesi bir şey olarak konumlandırmaktadır. O, mâhiyetleri mevcûd, ma’dûm, tümel, tikel, bir ya da çok olarak nitelenemeyen, varlık ve yokluktan azade tabiî küllî/doğal tümel kavramıyla açıklamaktadır.²⁰³

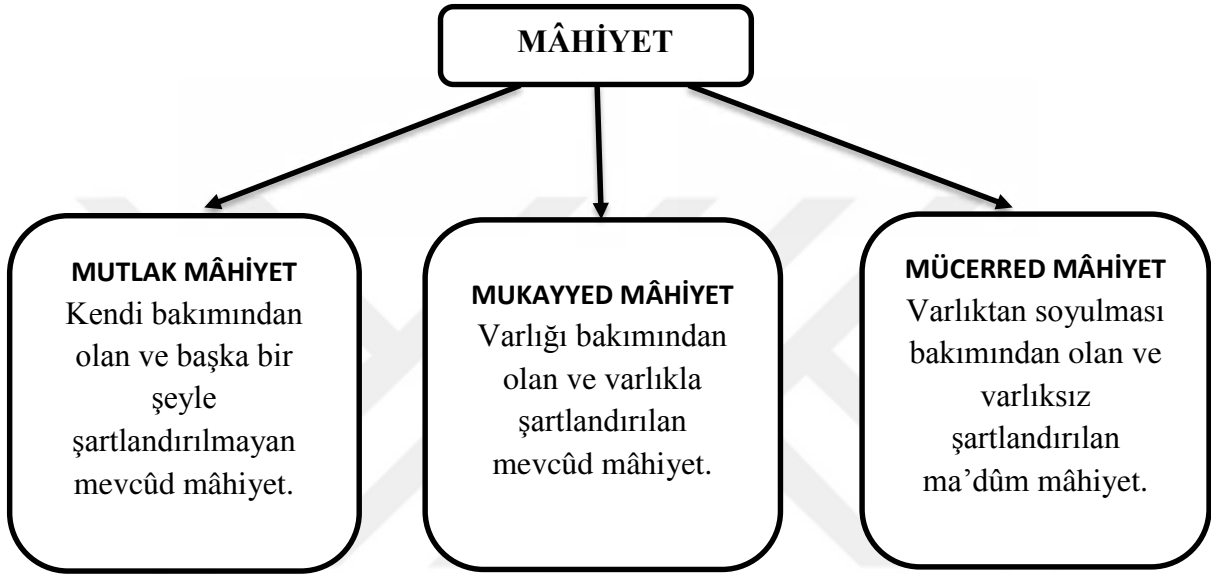
Semerkandî, Eflatun’un bütün mâhiyet çeşitlerini mevcûd olarak değerlendirmesini çelişkiyle nitelendirmektedir. Eflatun’a göre her türün bütün sıfatlarından soyutlanmış modelleri ya da ilk örnekleri/müsül vardır. Buna göre

²⁰¹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 97-98; *el-Meârif*, c. I, s. 483-484.

²⁰² Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 98; *el-Meârif*, c. I, s. 484-485.

²⁰³ İzutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, s. 121.

mücerred mâhiyetin, tüm sıfatlar gibi varlık sıfatından da soyutlanmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla Eflatun'un, mücerred mâhiyeti mevcûd kategorisine dâhil etmesi kendi felsefesiyle çelişen bir durumdur. Zira varlık sıfatından soyutlanmış olan bir şeyin mevcûd olarak nitelendirilmesi çelişkidir. Fakat Semerkandî, Eflatun'un varlık sıfatını diğer sıfatlardan istisna etmesi durumunda tutarlı değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.²⁰⁴



Şekil 4. Semerkandî’de varlığa nispetle mâhiyet türleri

1.3.1. Mâhiyet Çeşitleri

Semerkandî, mâhiyeti altı bölümde incelemektedir:

1. Hakikî Basit
2. Hakikî Mürekkep
3. Vücûdî İtibarî Basit
4. Ademî İtibarî Basit
5. Vücûdî İtibarî Mürekkep
6. Ademî İtibarî Mürekkep²⁰⁵

Hakikî mâhiyet, yalnızca varlıksal olabileceği için yokluksal hakikî mâhiyet bölümü söz konusu değildir. Fakat itibarî mâhiyet hakkında varlıksal bölüme ek olarak

²⁰⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 98; *el-Meârif*, c. I, s. 486-487.

²⁰⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 99; *el-Meârif*, c. I, s. 490.

yokluksal bölüm de geçerli olmaktadır. Bu yüzden ister basit ister mürekkep olsun itibarî mâhiyet için varlıksal ve yokluksal durumlar varsayıldığı halde hakikî mâhiyet için yalnızca varlıksal durum varsayılmaktadır. Böylece mâhiyet bölümleri altıya ulaşmaktadır.²⁰⁶

Basit, “*muhtelif anlamlardan oluşmayan*”; mürekkep, “*muhtelif anlamlardan oluşan*”; hakikî, “*gerçek anlamda mevcûd olup hiçbir aklî varsayıma dayanmayan*”; itibarî, “*aklî varsayıma dayanan*”; vücûdî, “*mefhumunda veya hakikatinde hiçbir olumsuzluk içermeyen*”; ademî ise “*mefhumunda veya hakikatinde herhangi bir olumsuzluk içeren*” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰⁷

Hakikî basit için “vacip” ve “nokta” örnek verilmektedir. İtibarî basit için verilen örnek ise “varlığın varlığı”dır. Her şeyin bir varlığı olunca ilk bakışta varlığın da varlığı olması gerektiği sanılmaktadır. Fakat derin düşünüldüğünde varlığın varlığının varlığın kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira mâhiyetin tahakkuku olarak ifade edilen varlık, tahakkuk etmek için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde her tahakkuk için başka bir tahakkuk gerekir ve teselsül meydana gelirdi. Bu kural, nitelediği şeyle aynı anlamı taşıyan her nitelik için geçerlidir. Dolayısıyla husûlün husûlü, lüzûmun lüzûmu, birliğin birliği, kıdemin kıdemi gibi kavramlar yeni bir olguyu değil, söz konusu kavramların bizzat kendilerini ifade etmektedir. Hakikî mürekkep için “çeşitli organizmalardan oluşan beden” örnek verilmektedir. İtibarî mürekkep için verilen örnek ise “cins ve fasıl tümellerinin terkibi”dir. Bu kavramların her ikisi de tümel olması hasebiyle dış dünya gerçekliğinde değil, zihinde gerçekleşmektedir. Ayrıca “çatı ve duvardan oluşan ev” hariçte terekküp ettiği için çatı veya duvar kavramlarından her birini eve hamlederek “Ev çatıdır.” veya “Ev duvardır.” yargısında bulunamayız. Fakat “hayvan ve nâtıktan oluşan insan” zihinde terekküp ettiği için canlı veya nâtık kavramlarından her birini insana hamlederek “İnsan canlıdır.” veya “İnsan nâtıktır.” yargısında bulunabiliriz. Hakikî mürekkep ile itibarî mürekkep arasındaki bir fark da bu şekilde tezahür etmektedir. Semerkandî, “beyaz hayvan” gibi sıfat ve mevsufundan oluşan terkip ile “Mustafa ve Gevher” gibi farklı şeylerden oluşan terkibi de itibarî mürekkep kapsamında değerlendirmektedir.²⁰⁸ Zira bu terkipler, her ne kadar dış

²⁰⁶ Semerkandî, *el-Meârif*, c. I, s. 490.

²⁰⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 99; *el-Meârif*, c. I, s. 490-491.

²⁰⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 99-100; *el-Meârif*, c. I, s. 491-492.

dünyada tahakkuk eden bireylerden oluşsa da iki zatın “beraberliği” veya bir sıfatın bir zatı “nitelemesi” dış dünyada bulunmayan aklî varsayımlardır.

Semerkandî, bu taksimat ve örneklem sonucunda bir şeyin hem hakikî hem de itibarî olabileceği kanaatine ulaşmaktadır. Söz gelimi “bir” kavramı, “vâcip” ve “nokta” örneklerinde hakiki anlam; “Türk Ordusu” gibi kolektif yapılarda ise itibarî anlam ifade etmektedir. Zira ordu, her ne kadar tek olsa da içerisinde birçok askeri barındırmaktadır. Yine “varlık” kavramı, eşyanın dış dünyada tahakkuku anlamında hakikî anlam; “varlığın varlığı” tamlamasında yukarıda açıklanan nedenden dolayı ise itibarî anlam ifade etmektedir.²⁰⁹

Şeylerin özünü teşkil eden mâhiyetler, varlık tarzlarının belirlenmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir. Nitekim hakikî mâhiyetler hâricî mevcûdları, itibarî mâhiyetler ise zihnî mevcûdları oluşturmaktadır. Ayrıca mâhiyetlerin, basit ve bileşik kısımlarına ayrılması Tanrı ile evren arasındaki ontolojik farkı da belirginleştirmektedir. Hudûs, imkân ve ihtiyaç özelliklerini çağrıştıran çokluktan münezzeh olması ve zâtı gereği yalnızca zihinlerde değil, dış dünyada da mevcûd olması nedeniyle Tanrı’nın hakikî basit bir mâhiyete sahip olduğu kabul edilir. Vâcibin yanı sıra noktanın da hakikî basit bir mâhiyet olarak değerlendirilmesi, Tanrı’nın varlığını kanıtlayıcı tarzda yorumlanabilir. Şöyle ki daha fazla bölünemeyen atomlardan meydana gelen evrenin de bileşenleri gibi sonlu ve sınırlı bir yapıda olması gerekmektedir. Sonlu ve sınırlı şeylerin ise bir takdir ve tayin ediciye ihtiyaç duyması nedeniyle evrenin de Tanrı’ya dayanması gerekli görülmektedir.

1.3.2. Mâhiyet Cüzleri

Semerkandî, mâhiyet cüzleri başlığı altında tümellerin tarif, taksim ve bazı hususiyetlerine ilişkin incelemelerde bulunmaktadır. Filozoflar ve mantıkçılar, varlığı geniş bir perspektiften ele alarak evrenin bireysel şeyler ile onların özelliklerinden meydana geldiğine dikkat çekmektedirler. Varlık genel şemasının bir tasnifi yapıldığında fizikî nesneler ile kavramsal nesneler, somut varlıklar ile soyut varlıklar, tikeller ile tümeller ayrımı ortaya çıkmaktadır. Buna göre evren; taş, toprak ve su gibi fizikî nesneler ile aşk, akıl ve sayılar gibi soyut nesnelerden oluşmaktadır. Taş, toprak ve su gibi beş duyu ile duyumsanan somut varlıklara tikel; aşk, akıl ve sayılar gibi beş

²⁰⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 100; *el-Meârif*, c. I, s. 493-495.

duyu ile idrak edilemeyen soyut varlıklara ise tümel adı verilmektedir. Tümel, tikellerin müştereken sahip oldukları özellik ve nitelikleri yansıtmaktadır.

Platon, varlık tasavvurunda “şu” diyerek gösterebildiğimiz somut bireysel varlıkların değil de “öz” anlamına gelen idealar adını verdiği tümelerin var olduğunu iddia etmekteydi. O, uzay-zamanda var olan ve sürekli değişime uğrayan tikellerin görüntüden ibaret olduklarını düşünmekteydi. Sadece tümelerin gerçekliğini kabul edip tümelerden pay alabildikleri nispette tikelleri varsayan bu görüşe radikal idealizm adı verilmektedir.

Platon’un öğrencisi Aristoteles, gerçekten var olanın “şu” diyerek gösterebildiğimiz somut ve bireysel varlıklar olduğunu iddia etmekteydi. Söz konusu bireysel varlıkları birinci tözler olarak açıklayan Aristoteles, bireysel varlıklar için bileşik bir yapı öngörmekteydi. Buna göre bireysel varlıklar, madde adı verilen bireyleştirici bir unsur ile form adı verilen tümel bir unsurun bileşiminden oluşan iki elementten meydana gelmekteydi. Tümelerin müstakil bir varoluşa sahip olmayıp bireysel varlıklara ya da duyusal tözlere içkin olduklarını iddia eden bu görüşe ılımlı realizm adı verilmektedir.

Realizmin karşısındaki görüş ise nominalizm/adcılık olarak geçmektedir. Nominalizm, tümelerin gerçekliğini yadsıyarak onların yalnızca ağızdan çıkan sesler olduklarını ifade etmektedir. Zira nominalizm, benzer varlıkları aynı genel terimle ifade etmenin tümel kavramlara ayrı ya da ek bir varlık verilmesini gerektirmeyeceğini savunmaktadır. Dolayısıyla tümel kavramlar, ayrı bir gerçeklik değil de bireysel varlıklar arasındaki benzerliğin yalnızca bir ifadesini temsil etmektedir.²¹⁰

Mantıkçılar ilk dönemden itibaren tümeli, zatî ve arazî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Zatî tümel, tikellerin mâhiyetlerine ilişkin niteliklerdir. Arazî tümel ise tikellerin mâhiyetlerine ilişkin olmayan nitelikleri ifade etmektedir. Dolayısıyla insan için düşünen ve canlı olmak gibi nitelikler, onun zatî niteliklerini; gülmek ve sanatçı olmak gibi nitelikler ise onun arazî niteliklerini temsil etmektedir. Mantıkçılar, zatî ve arazî niteliklerden hareketle cins, tür ve fasıldan oluşan üç zatî tümel ile araz-ı âm ve

²¹⁰ Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, Referans Kitapları, İstanbul 2016, s. 37-44; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 70-71.

araz-ı hâstan oluşan iki de arazî tümel olmak üzere toplamda beş tümel/küllîyyât-ı hams teorisini geliştirmişlerdir.²¹¹

Semerkandî, mâhiyet cüzleri konusunu başlıca üç problem çerçevesinde incelemektedir:

Birinci problem, mâhiyet ile cüzleri arasındaki anlamsal ve yargısal ilişkiyi ihtiva etmektedir. Semerkandî, mürekkep mâhiyetleri; cüzleri üzerine yüklenebilen ve yüklenemeyen mâhiyetler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Muhtelif zâtlardan oluşan mâhiyet cüzlerinin mâhiyet üzerine yüklenmesi sağlıklı görülmemektedir. Örneğin; çatı ve duvarın bileşiminden oluşan ev hakkında “Ev duvardır.” veya “Ev çatıdır.” şeklinde yargıda bulunmak doğru değildir. Bu tür mâhiyetlere hakikî mürekkep mâhiyet adı verilmektedir.²¹²

Çeşitli niteliklerden oluşan mâhiyet cüzlerinin ise mâhiyet üzerine yüklenmesi sağlıklı kabul edilmektedir. Bu tür mâhiyetlere itibarî mürekkep mâhiyet adı verilmektedir. Bu mâhiyetler, türü oluşturan cins ve fasıl tümellerinin terkiibinden oluşmaktadırlar. Örneğin; canlı ve düşünen kavramlarının terkiibinden oluşan insan hakkında “İnsan canlıdır.” veya “İnsan düşünenidir.” şeklinde yargıda bulunabiliriz. Mâhiyetler iki tür sıfatla nitelenebilir; bunlar, zatî ve arazî sıfatlardır. Birtakım hususiyetleri ifade eden ve mâhiyete özdeş kabul edilen nitelikler zatî nitelikleri, zatî niteliklerin gerektirdiği ve zatî niteliklere bağlı olan nitelikler ise arazî nitelikleri ifade etmektedir.²¹³ Örneğin; insanın düşünen, iradesiyle hareket eden, duyarlı, gelişken, cismânî ve cevher olması onun zatî niteliklerini; meraklı, sanatçı ve yazar olması ise onun arazî niteliklerini yansıtmaktadır. Semerkandî, zatî ve arazî niteliklere ait bu tanımı diğer tanımlardan daha aşikâr, anlaşılır ve özgün bir tanım olarak değerlendirmektedir. Bu analiz, zatî ve arazî nitelikler arasındaki ayrımın yanı sıra “düşünen canlı” gibi itibarî mürekkep mâhiyet cüzlerinin ontolojik hükmüne de ışık tutmaktadır. Şöyle ki bu cüzler, her ne kadar mefhûm ve zihinsel açıdan ayrılsa da dış dünya gerçekliğinde ayrılmamaktadır. Zira itibarî mürekkep mâhiyet cüzlerinin toplamı gerçekte bir mevcûda karşılık gelmektedir.²¹⁴

²¹¹ Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr*, s. 110-148.

²¹² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 100; *el-Meârif*, c. I, s. 496-497.

²¹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 101; *el-Meârif*, c. I, s. 497-498.

²¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 101; *el-Meârif*, c. I, s. 500.

İkinci problem, türleri oluşturan cins ve fasıl kavramları arasındaki nedensellik ilişkisini ihtiva etmektedir. Semerkandî cinsi, “iki veya daha çok hakikat arasındaki ortaklık”; faslı ise “birden çok hakikat arasında ortaklık taşımayan ve bir şeyi cinsteki ortaklarından ayıran zâtî tümel” olarak tanımlamaktadır. Semerkandî’ye göre hakikî mürekkep mâhiyetin cüzleri arasındaki nedensellik açıktır. Zira bu cüzler, mâhiyet terkiibini oluşturmak için birbirine ihtiyaç duymaktadır. İtibarî mürekkep mâhiyetin cüzleri arasındaki nedensellik ilişkisi hakkında ise kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir.²¹⁵ İbn Sînâ, mâhiyet terkiibinde yer alan fasıl kavramının cins kavramı için illet olduğunu iddia etmektedir. Zira cüzler arasında bir nedensellik ilişkisi söz konusu olmasaydı her cüz diğerinden bağımsız olacağı için bir terkip meydana gelmezdi. Cins kavramının fasıl kavramı için illet kabul edilmesi takdirinde cins belirli bir türe münhasır olur. Dolayısıyla fasıl kavramı cins kavramı için illet olarak ortaya çıkmaktadır.

Semerkandî, İbn Sînâ’nın bu delilde sözünü ettiği illet ile nâkıs illetin kastedilmesi durumunda ne cüzlerin bağımsızlığı ne de cinsin faslı gerektirmesi gibi bir durumun söz konusu olmayacağını ifade etmektedir. Zira nâkıs illet, cüzler arasındaki nedenselliği muhafaza ettiği gibi cinsin illet olması durumunda faslın varlığını da gerektirmeyecektir.²¹⁶ Ayrıca İbn Sînâ’nın iddia ettiği gibi fasıl, cinsin illeti olsaydı Aristo ve takipçilerinin ileri sürdüğü “Beden ruhun şartıdır.”²¹⁷ önermesi doğru olmazdı. Nitekim bu yargıda bir cins olan beden, bir fasıl olan ruhun hudûsu için illet tayin edilmektedir. İbn Sînâ’nın iddia ettiği gibi fasıl cinsin illeti olsaydı Aristo’nun söz konusu ifadesinde devir meydana gelirdi. Zira bu durumda nefis faslının beden cinsine muhtaç ve bağlı olduğu gibi beden cinsinin de nefis faslına muhtaç ve bağlı olması gerekirdi.²¹⁸

Üçüncü problem ise mâhiyet ile cüzleri arasındaki ontolojik önceliği ihtiva etmektedir. Mâhiyeti oluşturan cüzlerin varlığı, gerek zihinde gerekse dış dünyada mevcûd olan mâhiyetin varlığından önce gelmektedir. Zira bütünün varlığı parçanın varlığına bağlıdır. Varlık bakımından bağlı olunan bağlı olandan önce gelir. Aynı şekilde bir parçanın yokluğu bütünün yokluğundan önce gelmektedir. Hatta mâhiyetin

²¹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 102-103; *el-Meârif*, c. I, s. 505.

²¹⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 103-104; *el-Meârif*, c. I, s. 506-508.

²¹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 70.

²¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 104; *el-Meârif*, c. I, s. 508-509.

yok olması için bir parçasının bile yok olması yeterli olduğu halde mâhiyetin var olması için bütün parçaların bir blok halinde var olması gerekmektedir. Ayrıca Semerkandî, teselsüle engel olmak için mürekkep mâhiyetlerin basit bir mahiyette sona ermesi gerektiğini ifade ederek²¹⁹ maddenin yanı sıra düşüncelerin de daha fazla bölünemeyen bir cevherde sona ermesi gerektiğine işaret etmektedir. Semerkandî, bu bölümde mâhiyet içeriklerini ve bu içeriklerin kendi aralarındaki ve mâhiyetle olan kavramsal ve yargısal ilişkilerini serimleyerek ontoloji ile mantık bilimi arasında organik bir bağ kurmuştur.

1.3.3. Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı

Mâhiyetlerin yaratılmışlığı problemi, Tanrı'nın sıfatları, evrenin zamansallığı ve Tanrı-evren ilişkisi hakkındaki inanç ve düşünceleri şekillendiren önemli kavramsal tartışmalardan biridir. Her yönüyle basit olan Tanrı'dan biri vücûd diğeri mâhiyet olmak üzere birden çok şeyin sudur etmesini Tanrı'nın birliğiyle bağdaştıramayan filozoflar ve Mu'tezile, mâhiyetlerin yaratılmadığını savundukları halde Tanrı'nın mutlak irade ve kudretini önceleyen Ehl-i Sünnet kelimcileri, mâhiyetlerin yaratıldığını iddia etmişlerdir. Üçüncü bir grup düşünür ise basit ve bileşik mâhiyetler arasında ayrım yaparak filozoflar ve Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gerekçeye ek olarak basit mâhiyetlerden imkân şaibesini gidermek amacıyla basit mâhiyetleri yaratılmamış, bileşik mâhiyetleri ise yaratılmış kabul etmişlerdir.

Semerkandî, ister basit ister bileşik olsun tüm mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu iddia ederek bu konuda iki delil ileri sürmektedir:

Birinci delil: Varlık, mâhiyetin ya aynısı ya da başkası olur. Varlık, mâhiyete özdeş kabul edilirse o, zorunlu olarak yaratıldığı için ona özdeş olan mâhiyetin de yaratılması gerekir. Varlık, mâhiyetten başka ve ona ekli bir nitelik olarak kabul edilirse mâhiyetlerin kendinde belirginleşmedikleri ma'dûm başlığı altında kanıtlanmıştı.²²⁰ Dolayısıyla mâhiyetler, her hâlükârda bir fâile ihtiyaç duymaktadır.

²¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 104; *el-Meârif*, c. I, s. 509-511.

²²⁰ Birinci delil: Ma'dûmla ilgili siyah yargısında bulunabilmek için konunun hâricî, hakikî ya da zihnî planda bulunması gerekmektedir. Dış dünya gerçekliğine sahip olmayan bir ma'dûm hakkında haricî veya hakikî varlıktan söz etmek onun varlığını kabul etmeyi gerektirir. Onunla ilgili zihnî bir varlıktan söz etmek ise konuyu ma'dûmdan zihnî mevcûda evirir ki bunun varlığında zaten bir şüphe yoktur.

İkinci delil: Fâilin mâhiyete tesiri, onu dış dünyada “şu” veya “belirli bir mâhiyet” yapmak anlamına gelmektedir. Bu da mâhiyeti “şu” veya “belirli bir mâhiyet” olarak dış dünyaya çıkarmayı gerektirmektedir. Bütün bunların gerçekleşmesi için de bir fâile ihtiyaç vardır. Semerkandî, bunu bir marangozun masa tasarımına benzetmektedir. Marangoz çeşitli parçaları belirli şekillerde bir araya getirerek muayyen bir masa ortaya çıkarmaktadır. Marangozun masaya etkisi onu belirli bir masa olarak dış dünyaya çıkarmak sûretiyle gerçekleşmektedir.²²¹

Semerkandî, ikinci delilinde fâilin tesirini, mâhiyetin dış dünyada taayyün etmesi yani “şu” veya “belirli bir mâhiyet” olarak meydana gelmesi şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda fâilin tesir etmemesi takdirinde mâhiyetten söz edilemeyeceği vurgulanmaktadır. Mâhiyetin dış dünyada taayyün etmesi, onun bir fâilin etkisine ma’ruz kaldığını göstermektedir. Bu delil, ilk bakışta ma’dûmun şeyliğini ve zihnî varlığı kabul eden, varlığı mâhiyete ekli bir nitelik olarak değerlendiren biri için çelişik bir söylemi ihsas etmektedir. Zira mâhiyet, tümel şeylerin hakikati olarak dış dünyada değil, zihinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla mâhiyetin varlığı, dış dünyada taayyün etmeye değil, zihinsel tahakkuka bağlıdır. Oysaki Semerkandî’nin söz konusu delilde kullandığı “dış dünya” ifadesi, zihnin dışı değil, yokluğun dışı anlamında mâhiyetin konumu olan zihin olarak algılandığında ilk bakışta zuhur eden şüpheler ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla mâhiyetler, yalnızca fâil tarafından zihinlerde yaratıldıkları zaman kendilerinden söz ettirmektedirler. Semerkandî, zihin ve hâriç dışında bir varlık alanı tanımamaktadır. Aslında mevcûdun kısımları konusunda Semerkandî’ye paralel düşünen filozofları ve Mu’tezile’yi mâhiyetlerin yaratılmadığı sonucuna ulaştıran şey “Birden yalnızca bir sudûr eder.”²²² felsefî ilkesidir. Zira mâhiyetler de varlıklar gibi yaratılmış olsalardı bir fâilden biri mâhiyet diğeri varlık olmak üzere iki şey sudûr etmiş olurdu ki bu sonuç, söz konusu felsefî ilkeyle bağdaşmamaktadır.

İkinci delil: Siyahlık yok iken de siyah olsaydı dış dünyadaki siyahlar gibi tek ya da çok olmak durumunda olurdu. Birlik ve çokluk, varlıksal sıfat oldukları için bu durumda yokluksal bir şeyin (siyahlık) varlıksal bir şeyle (birlik ya da çoklukla) nitelenmesi gerekirdi. Varlıksal bir şeyle nitelenen şeyin de var olması gerektiği için yokluksal olan siyahlığın aynı zamanda varlıksal olması gerekirdi ki bu çelişkidir. Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 87-88; *el-Meârif*, c. I, s. 451-454.

²²¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 105; *el-Meârif*, c. I, s. 513-515.

²²² Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, s. 21-24, 39-42.

Filozoflara göre siyahın siyah olması dış dünyada varlık kazanmaya bağlı olsaydı bu siyahlık, ona varlık anında kendi dışında bir fâil tarafından verilirdi. Bu durumda fâilin ortadan kalkması halinde mevcûd siyahın siyah olmaması gerekirdi ki bu muhaldir.

Semerkandî'ye göre ise mâhiyeti yaratan ile varlık veren fâilin bir ve aynı olması gerektiğinden dolayı siyahlığın fâili ortadan kalktığında varlığın fâili de ortadan kalkacağı için mevcûd siyahtan bahsetmek mümkün değil ki mevcûd siyahın siyah olmamasından bahsedilsin.²²³

Mu'tezile, mâhiyetleri kendinde belirgin olarak kabul ettiği için onları fâilin tesirinden bağımsız görmektedir. Ma'dûm mâhiyetlerin birbirinden ayrışması, onların sâbit ve belirgin olduklarına delil getirilmektedir. Dolayısıyla onlara göre siyah, yokluk halinde de siyahtır.

Semerkandî, mâhiyetlerin kendinde belirgin olmadıklarına yönelik daha önce ileri sürdüğü iki delili burada tekrar etmektedir.²²⁴

Semerkandî, filozoflar ile Mu'tezile'nin mâhiyetlerin yaratılmadıklarına yönelik iddialarını “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” felsefî ilkesiyle ilişkilendirmektedir.²²⁵ Semerkandî, filozofların yanı sıra Mu'tezile'nin de bu felsefî ilkeden etkilenerek mâhiyetlerin yaratılmadığı görüşünü benimsediklerini iddia etmektedir. Zira varlık gibi mâhiyetlerin de yaratıldıkları kabul edilseydi bir fâilden biri vücûd diğeri mâhiyet olmak üzere iki ma'lul sudûr ederdi. Bu da söz konusu ilkeyle bağdaşmamaktadır. Tanrı'nın kıdemi ve evrenin hudûsü tezleriyle Tanrı'nın birliğini neredeyse özdeşleştiren Mu'tezile'nin mâhiyetlerin yaratılmışlığı konusunda böylesine riskli bir adım atması ancak sözü geçen felsefî ilkeyle anlam kazanmaktadır. Tanrı-evren ilişkisinde sudûru benimseyen filozofların temelde dikkate aldıkları husus ise müteâl olan Tanrı ile maddî evren arasındaki vasıtasız bir ilişkinin onun yetkinliğine zarar verebileceği endişesidir. Plotinus'a nispet edilen “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” hipotezi filozofların Tanrı-evren ilişkisi tasavvurunda önemli rol oynamaktadır.²²⁶

²²³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 106; *el-Meârif*, c. I, s. 519-520.

²²⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 106; *el-Meârif*, c. I, s. 520.

²²⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 107; *el-Meârif*, c. I, s. 520-521.

²²⁶ Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s. 256-257.

Basit mâhiyetler ile bileşik mâhiyetler arasında ayrım yaparak bileşik mâhiyetlerin aksine basit mâhiyetleri yaratılmamış kabul edenler, bu konuda başlıca iki delil ileri sürmektedir:

Birinci delil: Siyahın siyah olması dış dünyada varlık kazanmaya bağlı olsaydı bu siyahlık, ona varlık anında kendi dışında bir fail tarafından verilirdi. Bu durumda failin ortadan kalkması halinde mevcûd siyahın siyah olmaması gerekirdi ki bu muhaldir.²²⁷

İkinci delil: Basit mâhiyetler yaratılsaydı mümkün olmaları gerekirdi. Zira iki şey arasında nispeti ifade eden imkân kavramı, homojen bir yapıya sahip olması bakımından basit hakkında söz konusu olamaz.

Râzî, ikinci delili hiçbir şeyin vücûb, imkân ve imtina' hükümlerinden istisna edilemeyeceği düşüncesiyle eleştirmektedir. Basit mâhiyetler hakkında vücûb ve imtina' hükümleri elenince onların mümkün oldukları ortaya çıkmaktadır.

Semerkindî, Râzî'nin bu genellemesini doğru bulmamaktadır. Zira söz konusu hükümler, yalnızca iki şey arasında nispeti ifade eden şeyler hakkında geçerlidir. Dolayısıyla ikinci delile yapılabilecek en iyi itiraz, basit mâhiyetler hakkında nispetin varlığını kanıtlamaktır. Böylece basit mâhiyetlerin de söz konusu üç hükümden birine tâbi olması gerekir. Şöyle ki; basit mâhiyetler ve onların dış dünyadaki varlığı birbirinden farklı şeyler olması bakımından basit mâhiyetler hakkında iki şey arasında nispetten söz edebiliriz. Ayrıca Semerkindî'ye göre bileşik mâhiyetleri yaratılmış kabul edenlerin onları oluşturan basit mâhiyetleri de yaratılmış kabul etmeleri ya da basit mâhiyetleri yaratılmamış kabul edenlerin onların oluşturduğu bileşik mâhiyetleri de yaratılmamış kabul etmeleri gerekir. Bunlardan birini yaratılmış diğerini yaratılmamış kabul eden üçüncü bir yaklaşım kendi içinde çelişkilidir.²²⁸

1.4. Varlığa İlişkin Problemler

1.4.1. Taayyün

Varlık, aklî tahlil düzeyinde, gramatik ve mantıksal açıdan incelendiğinde onda varlık-mâhiyet gibi kurucu unsurların yanında bunlara ilişkin veya ekli sayılabilecek çeşitli nitelik ve durumlar da gözlenmektedir. Mutlak varlık olan Tanrı'nın basit yapısı

²²⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 106; *el-Meârif*, c. I, s. 519-520.

²²⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 107-108; *el-Meârif*, c. I, s. 521-523.

düşünüldüğünde söz konusu nitelik ve özelliklerin onda çokluk meydana getirebileceği endişesi, ilahiyatçı filozoflar ve kelmacılar tarafından çözümlenmesi gereken bir problem olarak durmaktadır. Mevcûdâtın kurucu unsurları olarak kabul edilen varlık ve mâhiyet dışında adına taayyün dediğimiz varlığa ilişkin bir olgu daha saptanmaktadır. Dolayısıyla taayyün konusu da varlığa ilişkin ve ona ek bir konu olması bakımından onto-teolojik açıdan incelenmesi gereken konular arasında yer almaktadır. Taayyün olgusunun varlık ve mâhiyetten başka bir şey olduğu aşikârdır. Zira mâhiyetin şahsa dönüşmesi anlamında taayyün, hem mâhiyet hem de varlıktan ayrı düşünülmektedir. Nitekim ortaklık ihtiva eden mâhiyetle özdeşleştirilemeyen taayyün, var olduktan sonra kazanılması nedeniyle de varlıktan farklı değerlendirilmektedir. O halde bir mevcûd olarak Tanrı'da da taayyün söz konusu olacaktır. İşte tam da bu noktada taayyün olgusunun Tanrı'da çokluğa yol açabileceği veya Tanrı'daki taayyün olgusunun başka bir illete ihtiyaç duyabileceği problematiği ortaya çıkmaktadır. Taayyün olgusunun yokluksal olduğunu savunan kelmacılar, tenzih kaygısıyla dış dünyada mâhiyete ekli bir mevcûda karşı çıktıkları halde; taayyün olgusunun varlıksal olduğunu savunan filozoflar ve muhakkik kelmacılar, dış dünyada mâhiyetle bir ve aynı olan taayyünün zihinsel ayrışmasına ve epistemolojik değerine vurgu yapmaktadırlar. Sonuç olarak her iki cenah da dış dünyada taayyünün mâhiyete özdeş olması yönünde hemfikir olmakla beraber onto-epistemolojik düzlemde ihtilaf etmişlerdir.²²⁹

Semerkandî'ye göre mâhiyet, dış dünyada gerçekleştiği zaman kendine özgü birtakım anlamlar kazanır. Bu anlamlar, asla ortaklık kabul etmeyecek şekilde mâhiyetle hususileşir. Mâhiyete mahsus olan bu anlam taayyün veya teşahhus, bu anlam ve mâhiyetin birlikteliği ise hüviyet olarak adlandırılır. Taayyün, mevcûdu zihnî ve haricî varlıkların tamamından ayırıştırıcı bir sıfat olarak tanımlanmaktadır. Taayyün mâhiyet ile özdeşleştirilemez. Zira mâhiyette taayyünün aksine ortaklık söz konusu olmaktadır. Ayrıca taayyün varlıkla da özdeşleştirilemez. Zira taayyün, varlıktan sonra kazanılmaktadır.²³⁰

Semerkandî, taayyünün varlıksal bir olgu olduğunu iddia etmektedir. Zira hususiyet ifade eden taayyün, yokluksal olsaydı genellik ifade eden mutlaklık, tümellik, umumiyet ve benzeri özelliklerin yokluğu anlamına gelirdi. Bu durumda da taayyün, ya

²²⁹ Taayyün konusunda filozoflar ile kelmacılar arasındaki ihtilaf için bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 650; Arslan, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, s. 255.

²³⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 108-109; *el-Meârif*, c. I, s. 524-526.

mutlaklığın yokluğu ya mutlaklığın yokluğundan ayrılmayan ya da mutlaklığın yokluğundan ayrılan olurdu. İlk iki ihtimalde taayyün, mutlaklığın yokluğu ve mutlaklığın yokluğundan ayrılmamak hususlarında bütün muayyen şeylerle ortaktır. Ortaklık ise ayrışma vasfına sahip olan taayyün ile çelişmektedir. Üçüncü ihtimalde ise muayyen olmayan bir mutlaklığın yokluğu ya da mutlaklığın yokluğu olmayan bir muayyen seçenekleri ortaya çıkar ki bunların her ikisi de imkânsızdır. Zira birinci durumda bir şeyin aynı anda ne mutlak ne de muayyen olması; ikinci durumda ise bir şeyin aynı anda hem mutlak hem de muayyen olması gerekir.²³¹

Semerkandî, taayyünün varlıksal olduğunu iddia eden filozoflar ve muhakkik kelimcilerin ileri sürdükleri üç delili analiz etmektedir:

Birinci delil: Râzî'ye göre taayyün, yokluksal olsaydı ya başka bir taayyünün yokluğu ya da taayyün olmamanın/el-lâ taayyün yokluğu olurdu. İki olumsuzdan bir olumlu meydana geldiği için ikinci ihtimalde taayyünün varlıksal olması gerekir. Birinci ihtimalde ise ikinci/başka taayyün olumsuz olursa yokluksal kabul ettiğimiz birinci taayyün, “*Olumsuzun olumsuzu olumludur.*” kuralı gereğince varlıksal olur. İkinci taayyün varlıksal olursa yine onun benzeri olan birinci taayyünün de varlıksal olması gerekir.²³²

Semerkandî, söz konusu delilde “el-lâ taayyün” ifadesi ile taayyünün yokluğu kastedilirse buradaki yokluğun, taayyün ve el-lâ taayyün ihtimalleri ile sınırlandırılmayacağını ifade etmektedir. Zira bu durumda siyah, beyaz, insan ve at gibi taayyün olmayan şeylerin yokluğu da üçüncü bir ihtimal olarak belirir. “El-lâ taayyün” ifadesi ile taayyün olmayan her şey kastedilirse Râzî'nin bu sınırlandırması kabul edilebilir. Fakat bu durumda da bir şeyin yokluksal olması lafzî olumsuzluk edatına bağlı olmadığı için “el-lâ taayyün” ifadesinin yokluksal olması gerekmez. Bu ifadenin yokluksal olduğu kabul edilse bile yokluksal bir şeyin çelişğinin varlıksal olması gerekmemektedir. Örneğin; “el-lâ amâ/görme engelli olmamak” ifadesi, olumsuzluk edatı içerdiği halde görme yetisine sahip olmak anlamında varlıksal bir anlam içermektedir.²³³

²³¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 109; *el-Meârif*, c. I, s. 526-530.

²³² Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliyye fi'l-İlmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, Beyrut 1987, c. I, s. 305.

²³³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 110; *el-Meârif*, c. I, s. 531-532.

İkinci delil: “Bu hayvan”, bu hayvan olmak bakımından sâbittir. Sâbit olan bir şeyin parçası da sâbit olduğuna göre taayyün bildiren “bu” ifadesinin de sâbit olduğu ortaya çıkmaktadır.

Semerkindî’ye göre bir şeyin sâbit olması onun sübûtî olmasını gerektirmez. Çünkü kimi yokluksal ifadeler sâbit oldukları halde onların varlıksal olduklarını iddia edemeyiz. Örneğin; görme engellilik, mâhiyeti bakımından sâbit olduğu halde bu kavram varlıksal değil, yokluksal kabul edilmektedir.

Üçüncü delil: Taayyün, yokluksal olsaydı muayyen olamazdı ki bir başkasını tayin etsin.

Daha önce de geçtiği gibi Semerkindî’ye göre yokluklar, ayrışabilmeleri nedeniyle muayyen değerlendirilmektedir.²³⁴

Semerkindî, taayyünün yokluksal olduğunu iddia eden kelimcilerin başlıca üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: Taayyün, varlıksal olsaydı tümel bir mâhiyet kazanarak başka taayyünlere ihtiyaç duyması nedeniyle teselsül meydana gelirdi.

Semerkindî, taayyünlerin varlıksal olmaları halinde tümel bir mâhiyet kazanacağına itiraz etmektedir. Zira taayyünlerin, sadece lafzî iştirake sahip farklı mâhiyetleri temsil etmeleri neden mümkün olmasın? Bu durumda da her mâhiyet aynı zamanda kendi taayyününü ifade ederdi.

İkinci delil: Taayyün, varlıksal olsaydı onun mâhiyete eklemi o mâhiyetin başka bir taayyün ile diğer mâhiyetlerden ayrışmasına bağlı olacağı için teselsül meydana gelirdi. Zira bir türe ait olan aynı mâhiyetlerin ayrışması bizâtihi değil, yalnızca bir ek/zait aracılığıyla gerçekleşir.

Semerkindî’ye göre bir türe ait olan aynı mâhiyetlerin ayrışması bir ekle değil, dış dünyaya ilişkin varoluşlarıyla gerçekleşmektedir.

Üçüncü delil: Türde ortakları bulunan şahıs, mâhiyet veya fâil ile taayyün ederse türlerin şahsa inhisarı gerekir. Söz konusu şahıs, maddesiyle taayyün ederse maddenin taayyünü de başka bir maddeyle gerçekleşirse teselsül, maddenin kabul ettiği şahıs/taayyün ile gerçekleşirse de devir meydana gelir.

²³⁴ Semerkindî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, s. 110; *el-Meârif*, c. I, s. 536-540.

Semerkindî'ye göre türde ortakları bulunan şahsın “mâhiyet ve dışsal varlık” ya da “fâil” ile taayyün etmesi halinde türlerin şahsa inhisarı gerekmez. Fâil ile taayyün eden varlığın bir şahsa inhisar etmemesi bu iddiayı desteklemektedir. Ayrıca taayyünün, mâhiyet ile tahakkuk etmesi de mümkün olduğu için devir söz konusu değildir. Zira bir şeye tesir edebilmek, var olmaya bağı olduğu için taayyünün henüz taayyün etmemiş mevcûd mâhiyet ile tahakkuk etmesinde hiçbir sakınca yoktur.²³⁵

Semerkindî, taayyün başlığı altında ayrıca “*her tûmelin, nitelediğı başka bir tûmeli sınırlandırdığı düşünülürse niteleme yoluyla tûmelin bir şahsa mahsus olacak derecede indirgenmesi, özelleştirilmesi ya da taayyün ve teşahhus etmesi mümkün olmaz mı?*” sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre tûmelin tûmel ile nitelenmesi tikellik ifade etmez. Başka bir tûmel ile nitelenen tûmeller ortak anlamlarını kaybetmez. Bu yüzden nitelenen, niteleyen ve niteleme tûmellik ifade etmesi durumunda tûmelin tûmel ile nitelenmesi tikellik ifade etmez. Her tûmel, aklen sonsuz sayıda şahıs tasavvur etmeye elverişlidir. Nitelenen her tûmel, anlam bakımından daha hususi bir yapıya dönüşse de bu anlam en hususi olduğu son sınıra kadar daralma göstermez. Her tûmel, sonsuz sayıda tasavvur edildiğı için tûmellerin sınırlandırılmasından tikel anlam meydana gelmez. Belki tûmel bir anlam, dışsal varlıklardan birine mahsus olabilir ama bu durum, tûmel için zihinde sınırsız örneklerinin düşünülmesine engel olmaz.²³⁶

Semerkindî'nin taayyün konusunda tartıştığı diğeri bir problem de taayyünün illeti problemidir. Filozoflara göre taayyün mâhiyetin gereğı olursa tür şahsa inhisar eder. Örneğin; Allah'ın mâhiyeti taayyününü gerektirdiğı için O'nun mâhiyeti zatına münhasırdır. Mâhiyet, taayyünü gerektirmezse taayyün için mâhiyetin dışında bir illet gerekir. Bu illet zâtıtan ayrı bir şey olamaz. Zira bütün fertlere eşit mesafede bulunması bakımından ayırık bir şeyin, belirli bir zâtın illeti olması mümkün değildir. Bu durumda illetin zâta bitişik bir şey olması gerekir. Ma'lûl olan taayyün, mahal kabul edilirse onun içerisinde konumlanan illetten daha önce gelmesi gerekir ki bu çelişkidir. Zira illet, ma'lûlden önce gelir. Dolayısıyla taayyünün illeti, taayyünün mahalli olarak belirginleşir ki bu da muayyen maddedir. Akıl ve nefis gibi maddî olmayan şeyler ile arazların taayyün illeti ise izafettir. “Zeyd'in akli”, “bu elbisenin beyazı” örneklerindeki gayr-i maddî cevherler ve arazlar izafet ile taayyün etmişlerdir.

²³⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 111; *el-Meârif*, c. I, s. 533-535.

²³⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 112; *el-Meârif*, c. I, s. 540-542.

Semerkindî'ye göre taayyünün illeti hakkındaki ihtimalleri; taayyünün ya da illetin mahal olması şeklinde ikiye indirgemek doğru değildir. Nitekim illetin, söz konusu ihtimaller dışında şahsın mahallindeki bir hâl/durum olması da mümkündür.²³⁷

Semerkindî'ye göre taayyünün illeti, mâhiyetin dış dünyada tahakkuk etmesidir. Çünkü mâhiyet, dış dünyada tahakkuk ettiği zaman ister maddî ister ruhânî olsun hiçbir ortaklık ve çokluk kabul etmeyen hususi bir birey olarak ortaya çıkar. Taayyün ile kastedilen anlam da bundan başka bir şey değildir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkuk etmesi taayyün için yeter sebeptir. Taayyünde görülen çeşitliliğin nedeni ise mâhiyetlere ait vücûd bulmadaki çeşitlilik ile açıklanabilir.²³⁸ Taayyünü varlıksal olarak değerlendiren filozoflar, Tanrı'da çokluk ve nedenlilik şaibelerini bertaraf etmek amacıyla vacip varlıkta mâhiyet ile taayyünü özdeş kabul ettikleri halde mümkün varlıkta taayyünün illetini somut varlıklarda muayyen madde, soyut varlıklarda ise izafet olarak belirlemişlerdir. Semerkindî, filozofların taayyün konusundaki çözümlemeci yaklaşımlarının aksine daha kuşatıcı ve evrensel bir yaklaşım sergileyerek bütün varlık kategorilerinde taayyünün illetini tahakkuk olarak belirlemiştir. Filozofların vâcip varlık hakkındaki kaygılarını eleştirmeyen Semerkindî'nin, taayyünü varlıksal kabul etmesi durumunda Tanrı'da çokluk ve nedenlilik şaibelerini nasıl ortadan kaldıracığına ilişkin bir sorun akla gelmektedir. Bu sorunu Semerkindî'nin genel varlık felsefesi içerisinde cevaplandırmak mümkündür. Nitekim Semerkindî, varlığı hakikî ve itibarî olmak üzere iki kısma ayırıp hakikî varlığı, “*gerçek anlamda mevcûd olup hiçbir aklî varsayıma dayanmayan*”; itibarî varlığı ise “*aklî varsayıma dayanan*” şeklinde tanımlamıştı. Dolayısıyla Semerkindî'nin, taayyün hakkında ifade ettiği varlıksal kavramını itibarî varlık ile tevil etmemiz durumunda Tanrı hakkında gerçek bir çokluk ya da nedenlilik ihtimalleri söz konusu olmayacaktır.

1.4.2. Birlik-Çokluk

Yunan doğa filozofları başlangıçta bulunan, varlığın yapısını teşkil eden, değişenin altında değişmeyen, her şeyin kendisinden meydana geldiği, görülür çokluğun ardındaki ilke hakkında çeşitli hipotezler ortaya atmışlardır.²³⁹ Birlik-çokluk kavramı; mutlak anlamda varlığa ilişkin olması bakımından ontolojik, evrenin kökeni ve

²³⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 113-114; *el-Meârif*, c. I, s. 542-544.

²³⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 114; *el-Meârif*, c. I, s. 544-545.

²³⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. I, s. 101-106.

bileşenlerini konu edinmesi bakımından kozmolojik, eşyayı tümel ve ilkesel nitelikleriyle kategorize ederek bilmeyi sağlaması bakımından epistemolojik, Tanrı-evren ilişkisine ışık tutması bakımından da teolojik kabul edilebilecek çok yönlü bir içeriğe sahiptir. Birlik-çokluk dikotomisi, İslam düşünce ekolleri tarafından kuramsallaştırılan sudûr teorisi ve vahdet-i vücûd gibi öğretilerden, rasyonel psikolojik tezlere, oradan da teslis eleştirisine varıncaya kadar birçok dinî-felsefî teorinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Semerkandî, birlik-çokluk konusunu başlıca dört problem çerçevesinde incelemektedir:

Birinci problem, birin tanımı ve özerk yapısı hakkındadır. Semerkandî, biri apriori bir kavram olarak değerlendirmektedir. Bir kavramı, varlıksal olan çokluk kavramının bir parçası olarak varlıksal kabul edilmektedir. Biri, varlık veya taayyün ile tanımlamak doğru değildir. Nitekim birin zıddı olan çoğun da bir varlık ve taayyüne sahip olması, birin bu kavramlar ile tanımlanmasına engel teşkil etmektedir. O halde bir, varlık ve taayyünden başka, müstakil bir olguyu ifade etmektedir.²⁴⁰

İkinci problem, birin türlerini taksim, bunların açıklaması ve örnekleme üzerinedir. Semerkandî, biri; sayısal olan ve sayısal olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Sayısal bir, nesnelerin özüne taalluk ederse insan ve at gibi zâtları farklı olan türler “*cinste bir*”; Ali ve Ayşe gibi zâtları aynı olan türler ise hem “*türde bir*” hem de “*cins ve ayırmda bir*” şeklinde kategorize edilir. Sayısal bir, nesnelerin özüne taalluk etmezse yazıcılık ve gülmek gibi aynı konumda (insan) bulunan iki araz “*mevzû’da bir*”; kar ve pamuk gibi aynı yükleme (beyaz) isnat edilen iki zat “*yüklemde bir*”; aynı nispet türünü (idarî nispet) ifade eden “nefis” ve “kral” gibi iki şey de “*taallukta bir*” kısımlarına ayrılır.

Sayısal olmayan bir ise “*şahsî bir*” olarak adlandırılır. Şahsî bir, bölümü kabul etmez ve bölünmeyen birden başka bir anlam da ifade etmezse “*vahdet*”; bölümü kabul etmese de bölünmeyen birden başka bir anlam ifade edip bir pozisyona/vaz’ sahip olursa “*nokta*”, bir pozisyona sahip olmazsa “*nefis ve akıl*” olarak adlandırılır. Şahsî bir, bölümü kabul ederse parçalarının benzeşmesi halinde “*ittisalda/bağlantıda bir*”; parçalarının benzeşmemesi halinde ise “*içtimada bir*” olarak adlandırılır. Ayrıca cinsten birlik “*mücâneset*”, türde birlik “*mümâselet*”, nitelikte birlik “*müşâbehet*”, nicelikte

²⁴⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 115; *el-Meârif*, c. I, s. 546-547.

birlik “*müsâvât*”, nispette birlik “*münâsebet*”, özellikte birlik “*müşâkelet*”, taraflarda birlik “*mutâbakat*”, parçaların pozisyonunda birliği ise “*müvâzât*” olarak adlandırılır.²⁴¹

Üçüncü problem, iki farklı zâtın tek bir zatı oluşturması hakkındadır. Semerkandî, iki farklı zatın bir ve aynı zâtı oluşturmasını, bir şeyin yapısal dönüşüme uğramadan ve terkip kurmadan başka şeyle aynı mâhiyete sahip olması şeklinde tanımlamaktadır. Semerkandî, Porfiryus’un nefis ile bedeni, Empedokles’in nefis ile faal aklı, Meşşâî filozofların nefis ile ma’kûl sûreti, vahdet-i vücudcu Müslüman sûfîlerin arif kullar ile Allah’ı, İncil’in ise İsa ile Allah’ı bir ve aynı zat olarak değerlendirdiklerini ifade etmektedir.²⁴²

İki şeyin bir zâtı oluşturmasını kabul etmeyenler, bunların birleştirilmesi sonucunda iki mevcûdun ortaya çıkacağını iddia etmektedirler. Söz konusu iki şeyden birinin ya da her ikisinin yok sayılması halinde ise ma’dûm, mevcûd veya ma’dûm ile birleşemeyeceği için birlikten söz edilemeyeceği vurgulanmaktadır.

Semerkandî, mantıksal açıdan zayıf görmesi nedeniyle bu delili eleştirmektedir. Ona göre bileşim sonucunda iki mevcûd ortaya çıksaydı bileşimden söz edilemezdi. Dolayısıyla bu delil, bileşimden sonra iki ayrı varlık veya iki ayrı taayyüne sahip mevcûd ortaya çıkması durumunda geçerli olabilir. Oysaki cins ve fasıl tümellerinin bileşiminden oluşan tek tür gibi tek varlık veya tek taayyüne sahip iki mevcûdlu bir bileşim neden mümkün olmasın? Ayrıca iki şeyin bir zâtı oluşturması yalnızca birinin yok olması sûretiyle değil, varlık ve taayyünlerin birleşmesi suretiyle de gerçekleşebilir.²⁴³

Semerkandî, iki farklı zâtın bileşiminden bir zâtın elde edilmesine yönelik farklı görüşleri nakil ve eleştiriden sonra âdeti hilafına *ve’l-hakku* diyerek kendi özgün düşünce ve delilini açıklamadığı görülmektedir. Aslında iki zâtın birliğini kabul etmeyenleri sınıfsal olarak kendini ait gördüğü muhakkikler olarak ifade etmesi ve bu olayı kabul edenlerin öne sürdüğü sudûr, vahdet-i vücûd, teslis vb. tezlere karşı çıkması onun bu olayı reddettiğini göstermektedir. Her zaman burhanî delile ulaşmayı

²⁴¹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 115-116; *el-Meârif*, c. I, s. 548-554.

²⁴² Bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve’n-Nihal*, çev: Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul 2011, s. 296; Semerkandî, *Kıstâsu’l-Efkâr*, s. 110-112; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, Müessetü Mutalaât İslâmî İranî, Tahran 1984, s. 96; İbnü’l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhât el-Mekkiyye*, neşr. Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 362-424; Yuhanna 1:1-18.

²⁴³ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 117-118; *el-Meârif*, c. I, s. 557-557.

hedefleyen Semerkandî'nin bu konuda burhanî delil üretememesi ya da kanaat aşamasında kalması onun bu konuda özgün görüş belirtmemesinin bir nedeni olarak düşünülebilir.

Dördüncü problem ise çok kavramının mâhiyeti hakkındadır. Çok kavramının anlamı ve varlığı apriori değerlendirilmektedir. Bir, mâhiyeti bakımından mevcûd ve muayyen olduğu için onun zıddı olan çok kavramını varlık ve taayyün ile tanımlamak mümkün olmaz. Çoka sayı da denilmektedir. Her sayı, kendisine mahsus çeşitli özellikler ifade ettiği için tür kapsamına girmektedir. Örneğin; kimi sayılar, karesel olarak ifade edilirken kimi sayılar ise böyle değildir. Kimi sayılar üçe tam olarak bölünebilirken kimi sayılar da dörde tam olarak bölünebilmektedir.²⁴⁴

Türde ortak olan iki şey “*misil*”, ortak olmayanlar ise “*muḥâlif*” olarak adlandırılmaktadır. Hem muhalif hem de misil kavramları, başkalık/gayriyet kategorisine girmektedir. Zira birbirinin misli ya da muhalifi olan şeyler öz itibariyle farklılık arz etmektedir.

Muḥâlif şeyler, aynı zamanda ya mukâbil olur ya da olmaz. “*Mukâbiller*”, aynı cihetten, aynı zamanda ve aynı konuda bir araya gelemeyen iki şey anlamına gelmektedir. Mukâbiller dört kısımda değerlendirilir. Mukâbil şeylerin her ikisi de varlıksal veya biri varlıksal diğeri yokluksal olabilir. Varlıksal mukâbiller, başkasına kıyasla anlaşılan türden ise “*muzâf/bağıl*”, başkasına kıyasla anlaşılmayan türden ise “*zıt*” olarak adlandırılır. Mukâbillerden biri, şahsı, türü veya cinsi itibariyle varlıksal için elverişli bir konu ihtiva eden yokluksal olursa “*hakikî yokluk ve meleke*”; meydana gelmesi mümkün olan bir vakit itibariyle varlıksal için elverişli bir konu ihtiva eden yokluksal olursa “*meşhûr yokluk ve meleke*” olarak adlandırılır. Hakikî yokluk ve meleke için köse ve sakalın olmaması örnek verilebilir. Nitekim kösenin sakalı olmasa da köse şahsı itibariyle sakala elverişli bir yapıdadır. Meşhûr yokluk ve meleke için de yetişkin bir erkek ve sakalın yokluğu örnek verilebilir. Nitekim yetişkin insanın hali hazırda bir sakalı olmasa da sakala elverişli bir dönemde bulunmaktadır. “*Yokluk ve meleke*” ilişkisinde birinci kısmın hakiki, ikinci kısmın ise meşhûr olarak adlandırılmasının nedeni, birinci tanımın ilim erbabı, ikinci tanımın ise avam tarafından yapılmasıdır. Yokluksal mukâbil, bu tarz bir özellik taşımazsa “*selb ve icâb*” veya “*iki çelişik*” olarak adlandırılır. İki çelişikten yalnızca biri yanlış diğeri doğru olmak

²⁴⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 118-119; *el-Meârif*, c. I, s. 563-569.

zorunda olduğu halde diğer mukâbil türlerinde her ikisinin de yanlış olması mümkündür.

Semerkindî, mukâbillere ilişkin söz konusu taksimatı bazı hususlarda eksik görmektedir. Şöyle ki zıt şeyler, son derece farklılık ve bir konuda ardı-sıralık ile tanımlanırsa iki şeyin mukâbil olması “izâfet” ve “tezat” ilişkilerine indirgenemez. Nitekim siyah ile sarı veya insan ile at ikilileri mukâbil kapsamına girdikleri halde izâfet veya tezat ilişkileriyle açıklanamamaktadır. Ayrıca yokluksal, varlığın yokluğu olarak tanımlanırsa -ki öyle tanımlanmıştır- mukâbillerden birinin yokluksal olması halinde “hakikî yokluk ve meleke” ile “meşhûr yokluk ve meleke” ilişkilerine ek olarak “lâzımın yokluğu ile melzûm” formatında üçüncü bir mukâbiliyet ilişkisi daha ortaya çıkar. Her iki mukâbilin yokluksal olma ihtimalinden hiç söz edilmeyerek bu tarz bir mukâbiliyet ilişkinin göz ardı edilmesi de başka bir eleştiri konusudur.²⁴⁵

1.4.3. Hudûs-Kıdem

Kelamcılar, varlığı temelde ve en genel ifadesiyle kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırmaktadır. Bu taksimde Allah kadîm varlığı, âlem ise hâdis varlığı temsil etmektedir. Kelam kaynaklarında âlem, Allah’ı bilmemize yardımcı olan, Allah dışındaki her şey/mâsivâ olarak tanımlanır. Allah’tan başka kadîm varlık kabul etmeyen kelamcılar, âlemin hâdis olduğunu ısrarla vurgulayarak İslam filozoflarının kıdem-i âlem görüşünü reddetmektedirler.²⁴⁶ Kelamcılar, filozofların sudûr teorisi kapsamında illet-i ûlâ/ilk neden olarak konumlandıkları Tanrı anlayışına alternatif olarak Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Mutlak bir Tanrı tasavvuru geliştirmişlerdir. Nitekim filozoflarda illet, zorunlu ve eş zamanlı olarak ma’lûlû/nedenliyi meydana getiren bir sebeptir.²⁴⁷ Kelamcılara göre, Allah’ın en yetkin manada yaratıcılıkla nitelenebilmesi için evreni hiçlikten yaratması gerekmektedir. Bu yüzden evrenin, ilk madde/heyûlâ veya varoluşsal imkân gibi sâbit olan herhangi bir şeyden yaratılması Allah’ın mutlak kudretine gölge düşürmektedir.

²⁴⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 119-121; *el-Meârif*, c. I, s. 568-569.

²⁴⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Kıdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXXV, s. 395, ss. 394-95, İstanbul, 2002.

²⁴⁷ Bkz. Türker, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 210-236.

Semerkandî, filozofların hudûs kavramını, “öncesinden yokluk geçen”; kıdem kavramını ise “öncesinden yokluk geçmeyen” şeklinde tanımladıklarını ifade etmektedir. Kelamcılar ise hudûsu “yokluktan varlığa çıkış” olarak tanımlamaktadır. Semerkandî, kelamcıların tanımını kabul etmemektedir. Zira “çıkış” varlıksal bir sıfat olması bakımından yokluksal olan bir şeyin mazrufu olamaz. Semerkandî’ye göre hudûs için yapılabilecek en ideal tanım, “bir şeyin hiçlikten sonra hâsıl olmasıdır.”²⁴⁸

Semerkandî, hudûs kavramını, ilk önce izâfî hudûs ve mutlak hudûs bölümlerine ayırdıktan sonra mutlak hudûsü de zamanî hudûs ve zatî hudûs olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İzâfî hudûs, “varlık geçmişi başka bir varlığa nispetle daha kısa olan”; zamanî hudûs, “öncesinden yokluk geçen”; zatî hudûs ise “varlığını başkasından alan” şeklinde tanımlanmaktadır. Zâtı bakımından varlık hak etmeyen zâtî hudûs, zâtı bakımından varlık hak eden illetinden sonra gelmektedir.²⁴⁹

Semerkandî, hudûs kavramına karşılık gelen kıdem kavramının da üç kısımda değerlendirilebileceğini ifade etmektedir: İzâfî kıdem, “varlık geçmişi başka varlığa nispetle daha uzun olan”; zamanî kıdem, “öncesinden yokluk geçmeyen”; zatî kıdem ise “varlığı zatî olan ve varlığında başkasına ihtiyaç duymayan” şeklinde tanımlanmaktadır. Özelden genele doğru kıdem türleri; yalnızca Tanrı’yı ifade eden “zatî kıdem”, Tanrı’yı ve varlığı kabul edilmesi halinde mümkün kadîmi ifade eden “zamanî kıdem” ve bir başkasından önce hâdis olmayı ifade eden “izâfî kıdem” şeklinde sıralanır. En özeli çelişki en genel, en genelin çelişki de en özel olması nedeniyle hudûs kavramının özelden genele doğru sıralaması kıdem kavramıyla ters orantılıdır. Dolayısıyla özelden genele doğru hudûs türleri; başkasından sonra meydana gelen “izâfî hudûs”, uzay-zamanda meydana gelen “zamanî hudûs” ve varlığında başka bir illete ihtiyaç duyan “zatî hudûs” şeklinde sıralanır.²⁵⁰

Bazı düşünürler, hudûs ve kıdemi yokluksal kavram olarak değerlendirmişlerdir. Zira bunlar, varlıksal olsalardı hâdis ya da kadîm olmaları gerekirdi. Hâdis olmaları durumunda hudûsün hudûsü gibi bir teselsül durumu ya da kıdemin hudûsü gibi bir çelişki ortaya çıkardı. Kadîm olmaları durumunda ise kıdemin kıdemi gibi bir teselsül durumu ya da hudûsun kıdemi gibi bir çelişki ortaya çıkardı.

²⁴⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 121; *el-Meârif*, c. I, s. 570-571.

²⁴⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 121; *el-Meârif*, c. I, s. 571-573.

²⁵⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 121-122; *el-Meârif*, c. I, s. 573-574.

Semerkindî, hudûsun hudûsünü ya da kıdemin kıdeminin hudûsun ya da kıdemin bizâtihi kendisi olarak değerlendirdiği için söz konusu delildeki teselsül iddiasını kabul etmemektedir.²⁵¹

Semerkindî, takaddümü/önceliği beş kısma ayırmaktadır:

Zamansal takaddüm, zamansal açıdan önce olmaktır. Babanın oğula önceliği bu kısma örnek verilebilir.

Rütbesel takaddüm, dizgisel açıdan önce olmaktır. Bu kısım, imamın cemaatten önce bulunması gibi konumsal ya da cinsin türden önce gelmesi gibi doğal olabilir.

Zâtî takaddüm, eserin müessire veya gerektirenin gerekene önceliğidir. Bu kısım nedensel takaddüm de denilmektedir. Parmağın hareketiyle anahtarın hareket etmesi bu kısma örnek verilebilir.

Tabiî takaddüm, etki söz konusu olmaksızın sonra gelenin önce gelene ihtiyaç duymasıdır. Parçanın bütüne ve şartın meşrûta önceliği bu kısma örnek verilebilir.

Onursal takaddüm, değerler açısından önce gelmektir. Âlimin cahilden ya da öğretmenin öğrencisinden öncelikli olması bu kısma örnek verilebilir.

Semerkindî, taahhür/ötelenme türlerini öğrenmek için takaddüm türlerinin aksini tasavvur etmenin yeterli olacağını ifade etmektedir.²⁵²

Râzî, söz konusu takaddüm türlerini zaman dilimlerinin birbirine önceliğini kapsamadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Zaman için başka bir zamanın varlığını tasavvur etmek, teselsüle neden olacağı için bu önceliği zamansal takaddüme dâhil edemeyiz. Bu önceliğin diğer takaddüm türleriyle de ilgisi olmadığına göre altıncı bir takaddüm türüne ihtiyaç vardır.²⁵³

Semerkindî, zamansal takaddümü zamanla değil, kabliyye/öncelik ile açıkladığı için Râzî'nin önerdiği bu kısmın zamansal takaddüm kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.²⁵⁴

²⁵¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 122; *el-Meârif*, c. I, s. 574-575.

²⁵² Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 122-123; *el-Meârif*, c. I, s. 575-576.

²⁵³ Râzî, Fahreddin, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, Kahire 1986, c. I, s. 23-25.

²⁵⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 123; *el-Meârif*, c. I, s. 579.

Semerkindî, beş takaddüm türünü kendine özgü delillendirme ve taksim yöntemiyle açıklamaktadır. Şöyle ki; önce geçenin, sonra gelen ile aynı zaman diliminde kesişmeyecek şekilde öncelikli/kabliyye olması gerekir ya da gerekmez. Bu durum gerekirse “*zamansal takaddüm*” oluşur. Bu durum gerekmezse önce geçenin ihtiyaç duyulan olması gerekir ya da gerekmez. Bu durum gerekir ve önce geçen sonra gelene etki ederse “*zatî takaddüm*”, etki etmezse “*tabîî takaddüm*” oluşur. Bu durum gerekmeyp dizgi söz konusu olursa “*rütbesel takaddüm*”, olmazsa da “*onursal takaddüm*” oluşur.²⁵⁵

Semerkindî, kelamcılar ile filozoflar arasında cereyan eden kategorik tartışmalardan biri olan evrenin zamansallığı konusunda kelamcı kimliğini ön plana çıkararak evrenin bütün bileşenleri ile hâdis, Allah’ın ise Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Mutlak yegâne ezeli varlık olduğunu iddia etmiştir. Semerkindî’ye göre Allah bizzât kadîm varlığı, ilâhî sıfatlar bi-gayrihî kadîm varlığı, evren ise hem zatî hem de zamanî hâdis varlığı temsil etmektedir. O, evrenin zamansal açıdan kadîm olmasını redderek kıdem sıfatını Tanrı’ya özgü bir nitelik olarak değerlendirmiş ve Tanrı’yı en yetkin manada tenzih etmiştir.

1.5. Mâhiyete İlişkin Problemler

1.5.1. Aklî Hükümler

Varlık-mâhiyet ilişkisi birbirinden farklı derece ve öneme sahip bir varlık hiyerarşisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ilişkiden aklî hükümler olarak adlandırılan başlıca üç varlık ya da üç kavram hiyerarşisi meydana gelmektedir. Bunların birincisi, varlık ile mâhiyetin birbirine şiddetle bağlı olduğu, aralarında ayrılığın tasavvur edilemediği ve adeta mâhiyetle özdeşleşen vâcip varlıktır. Bu varlık türünde varlık, mâhiyetin zatî ve lazım bir niteliği olarak tezahür etmektedir. İkincisi, varlık ile mâhiyetin ayrı tasavvur edilebildiği, aralarında şiddetli bir bağlılık, zatî ya da lüzûmî bir ilişki bulunmayan mümkün varlıktır. Mümkün mâhiyet, varlıkla birleştiğinde mevcûd, birleşmediğinde ise ma’dûm olarak nitelendirilmektedir. Bu yüzden mümkün mâhiyeti varlıkla birleştirerek ona varlık kazandıracak bir illete ihtiyaç vardır. Sonsuza kadar geriye gidişi bir noktada sonlandırmak için söz konusu illetin, varlık ile mâhiyeti

²⁵⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 123.

asla ayrılmayan vâcip bir varlığa dayanması gerekmektedir. Üçüncüsü ise varlık ile mâhiyet arasında çelişkinin bulunduğu, yokluğu zorunlu olan mümteni' varlıktır.²⁵⁶

Semerkandî'ye göre aklın tasavvur ettiği her şey, dış dünyaya nispetle vâcip, mümkün ya da mümteni' hükümlerinden birine tâbidir. Vâcibin zâtı dış dünyada var olmayı, mümteni'nin zâtı dış dünyada var olmamayı, mümkünün zâtı ise dış dünyada ne var olmayı ne de var olmamayı gerektirir. Zâtî özelliklerin mâhiyetten ayrılması zâtın ortadan kalkması anlamına geleceği için varlık kategorilerinin birbirine dönüşmesi mümkün değildir. Varlığı gerektiren şartlar tahakkuk edip varlığa engel olan nedenler ortadan kalktığı zaman mümkün varlık, vâcip varlığa evrilse de buradaki zorunluluk bizâtihi değil, bigayrihi vâcib kapsamına girmektedir. Varlığa engel olan nedenlerden dolayı mevcûd olmayan şeyler de bigayrihi mümteni' kapsamında değerlendirilmektedir.²⁵⁷ Gerekli koşulların oluşması halinde sonucun meydana gelmesindeki zorunluluk ya da ilgili engellerin ortaya çıkması halinde sonucun ortaya çıkmamasındaki zorunluluk, determinist anlayışı yansıtmaktadır. Semerkandî, neden-sonuç arasındaki gerekli ilişkiyi benimseyen bu yaklaşımıyla filozofların "*nedensellik*" teorisine daha yakın bir duruş sergilemektedir. Bir kelamcı olarak evrenin yaratıldığını düşünen Semerkandî'nin doğal nedenselliği savunması mümkün gözükmemektedir. Nitekim Semerkandî'ye göre nedenler gibi sonuçları da yaratan Allah'tır. Evrensel yasaları belirlemek ve eşyanın varlığını birtakım nedenlere bağlayarak ilgili nedenler meydana geldiğinde sonuçların yaratılmasını irade etmek kelamcılarının savunduğu Allah'ın irade ve kudret sıfatlarıyla çelişmemektedir.

Aklî hükümlerin tanımında geçen zâtın varlık ya da yokluğu "*gerektirme*" ibaresi, mümkün varlık hakkında eleştiriye neden olmuştur. Şöyle ki zâtın gereği "*tam gereklilik*" kabul edilirse mümkün zâtın, varlığını tam olmasa da nâkıs olarak gerektirdiği düşünülebilir. Bu durumda mümkün zâtın varlık ya da yokluk taraflarından birinin evlâ olması veya tercih edici olmaksızın bu taraflardan birinin tercih edilmesi durumu ortaya çıkar. Zâtın gereği "*mutlak gereklilik*" kabul edilirse varlığın vâcipten, yokluğun da mümteni'den sonra gelmesi gerekir ki bu durum, hem vâcip hem de mümteni' zâtın inkârı anlamına gelir. Zira zâtları gereği vâcip varlıktan, mümteni de yokluktan ayrılmaz.

²⁵⁶ Bkz. İbn Sînâ *İlahiyât*, c. I, s. 106-118; İsmail Hakkı, İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, c. I, s. 246-252; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 121-125.

²⁵⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 123-124; *el-Meârif*, c. I, s. 580-581.

Semerkandî, buradaki gerekliliği “*tam gereklilik*” olarak nitelendirmektedir. Ona göre mümkünün tarafları birbirine üstün olsun ya da olmasın her iki tarafın da bir tercih edici olmadan tahakkuk etmesi mümkün değildir. Zira tarafların birbirinden salt üstünlüğü, onların tahakkuk etmeleri için yeter sebep olmayıp onların dış dünyada varlık kazanmalarını tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç vardır.²⁵⁸

Mümteni’nin yokluğunu gerektirmesi tamamen aklî ve zihnî planda gerçekleşmektedir. Zira dış dünyada tahakkuk etmeyen mümteni’nin gerçekte bir şeyi gerektirmesi de mümkün değildir. Oysaki vâcîp zâtın varlığını gerektirmesi hem zihinde hem de dış dünyada gerçekleşmektedir. Mümkün zâtın varlığını gerektirmesi ise dış dünyada mevcûd olduğu zaman hem zihinde hem de dış dünyada, mevcûd olmadığı zaman ise yalnızca aklî ve zihnî planda gerçekleşmektedir.²⁵⁹

Sonuç itibariyle zâtî vücûb, zâtın gerektirdiği zorunlu varlık; zâtî imtinâ, zâtın gerektirdiği zorunlu yokluk; zâtî imkân ise zâtın varlık ya da yokluk taraflarından birini gerektirmemesi şeklinde tanımlanabilir. Nitekim zorunlu varlıkta zâtın tahakkuku varlığın tahakkukunu, imkânsız varlıkta zâtın tahakkuku yokluğun tahakkukunu, mümkün varlıkta ise zâtın tahakkuku ne varlığın ne de yokluğun tahakkukunu gerektirmektedir. Vâcîp, mümkün ve mümteni’ hükümleri, dış dünyaya nispetle belirlendikleri için itibarî varlık kapsamında değerlendirilmektedir.²⁶⁰

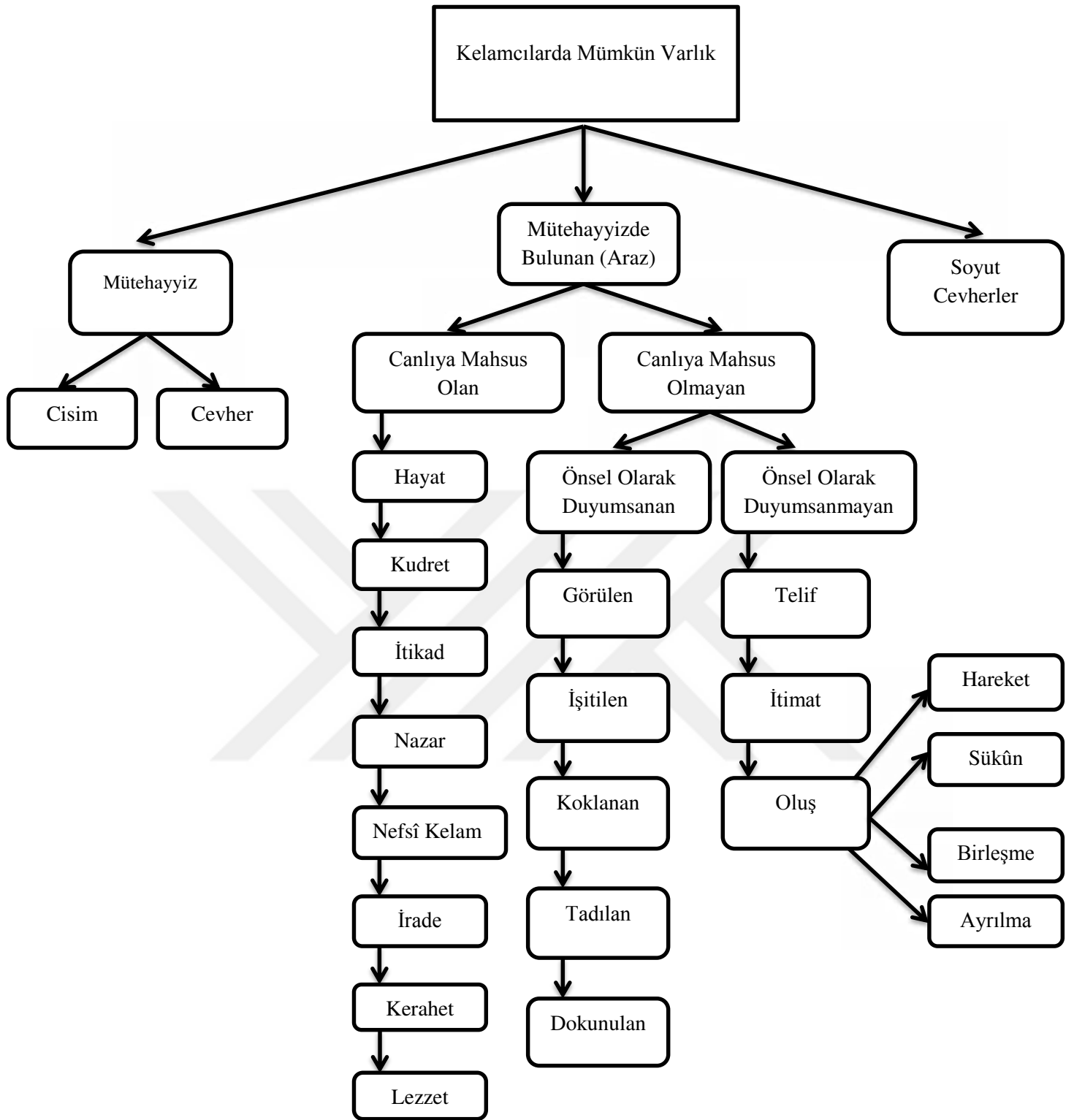
Semerkandî, mümkün varlığı kelamcılar ve filozoflara göre taksim yapmaktadır.²⁶¹ Bu taksimatın daha iyi anlaşılması amacıyla Semerkandî’de kelamcılar ve filozoflara göre mümkün varlık taksimini şematik sunmayı uygun gördük:

²⁵⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 124-125; *el-Meârif*, c. I, s. 581-582.

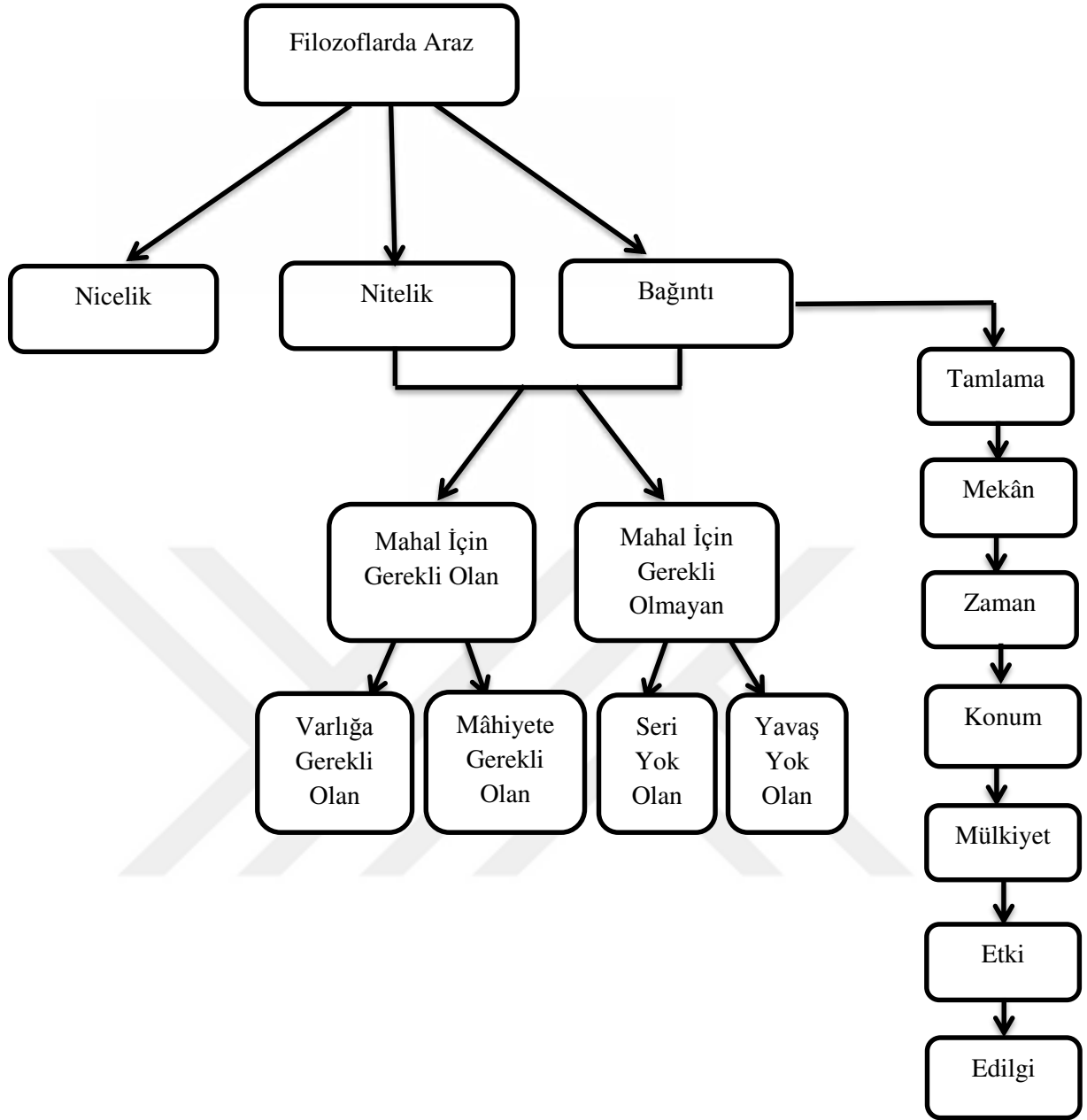
²⁵⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 125; *el-Meârif*, c. I, s. 582-583.

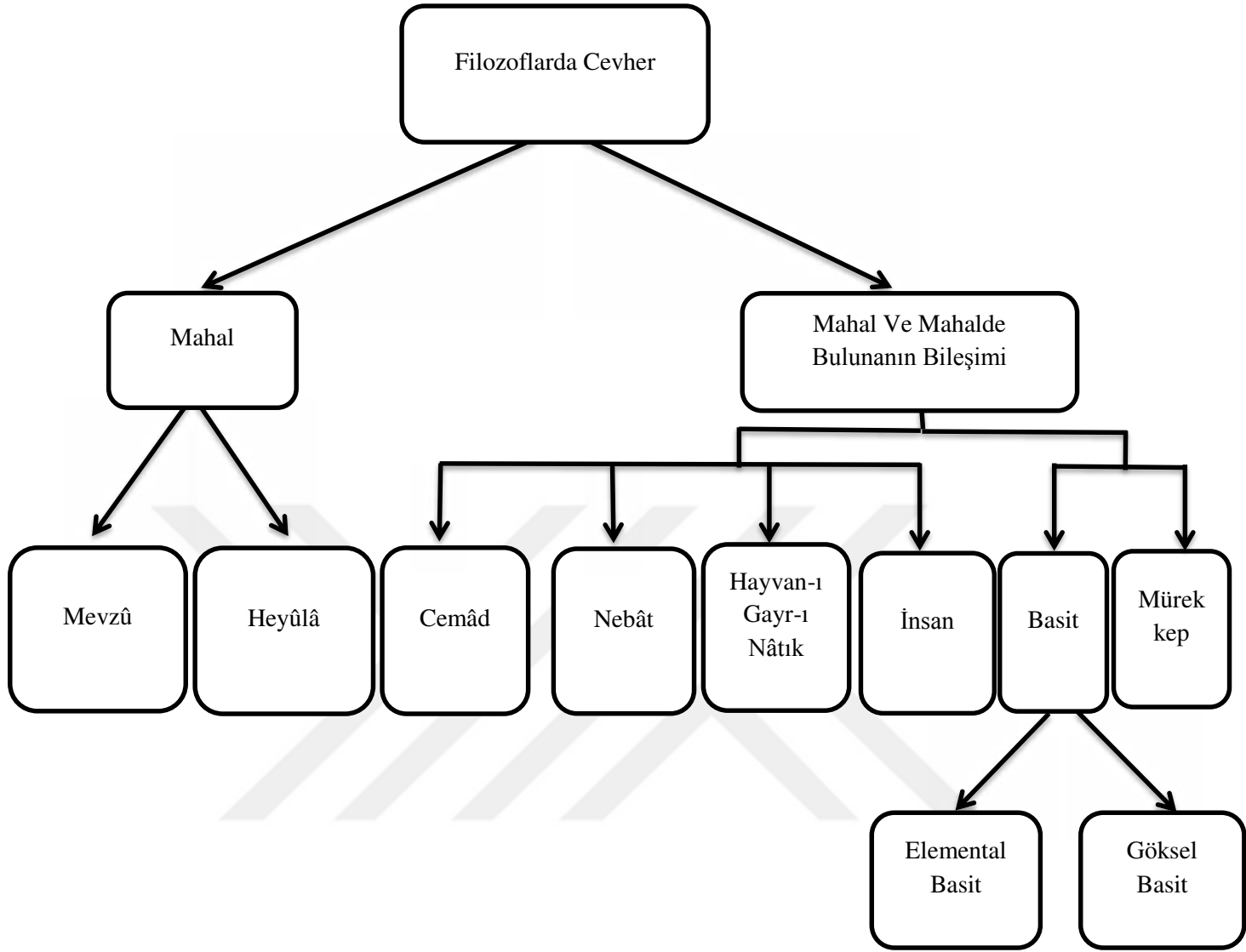
²⁶⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 125-126; *el-Meârif*, c. I, s. 583.

²⁶¹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 67-71; *el-Meârif*, c. I, s. 557-572.



Şekil 5. Kelamcılarda mümkün varlık





Şekil 6. Filozoflarda mümkün (araz-cevher) varlık

1.5.2. Vücûb li-zâtihî

Vücûb kavramının ontolojik açıdan varlıksal mı yokluksal mı olduğu konusu tartışmalıdır. Dışsal varoluş ile zâtî özdeşleştiren ontolojik bakış açısına sahip kelimciler, vücûb kavramının yokluksal olduğunu iddia ederek vücûb sıfatına sahip, bir ve basit olan Tanrı'yı çokluk şaibesinden tenzih etmek istemişlerdir. Semerkandî'nin de mensup olduğu muhakkik kelimciler ve filozoflar ise vücûb kavramına zihinsel bir mevcûdiyet yüklemenin ontolojik manada Tanrı'nın zâtında çokluk meydana getirmeyeceğini öngörmüşlerdir. Semerkandî, vücûb kavramının varlıksal itibarı bir hüküm olduğunu iddia etmektedir. Zira vücûb, zâtın zorunlu olarak varlığı gerektirmesi olarak tanımlanmıştı. Varlığı gerektiren ya da varlığa vesile olan şeyin varlığın

hükümünü alması gerektiği için vücûbun da varlıksal olması gerekmektedir.²⁶² Semerkandî, ayrıca vücûb kavramını dışsal varlıktan soyut zihinsel bir oluşum anlamına gelen itibarî varlık ile nitelendirerek Tanrı hakkında ortaya çıkabilecek çokluk şaibesinin de önüne geçmek istemiştir.

Semerkandî, vücûbun varlıksal bir kavram olduğunu iddia edenlerin başlıca üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: Vücûb, varlığın pekişmiş halidir. Varlık yokluksal bir şeyle pekiştirilemeyeceğine göre vücûb hükümünün varlıksal olması gerekmektedir.

Semerkandî'ye göre yokluk yeteneğinin olumsuzlanması da varlığı pekiştirdiği halde olumsuzlama varlıksal değil, yokluksal bir kavramdır. Dolayısıyla varlığı pekiştiren şeylerin varlıksal olması gerekmemektedir.

İkinci delil: Varlığın devamlılığını ve kalıcılığını gerektiren vücûb kavramının da varlıksal olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Semerkandî'ye göre varlığın devamlılığını ve kalıcılığı gerektiren faktör vücûb sıfatı değil, zâtın kendisidir.

Üçüncü delil: Vücûb, ma'dûma yüklenen el-lâ vücûb/vâcip olmamak kavramının çelişigidir. Ma'dûma yüklenen el-lâ vücûb kavramının yokluksal olması gerektiği için onun çelişigi olan vücûbun da varlıksal olduğu ortaya çıkar.

Semerkandî'nin daha önce de belirttiği gibi yokluksal olanın çelişigi varlıksal olmak zorunda değildir. Ayrıca mantık ilmine göre mâ'dûl önerme,²⁶³ konunun varlıksal olmasını gerektirmektedir. Bu yüzden "ma'dûm" gibi yokluksal bir kavram

²⁶² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 126; *el-Meârîf*, c. I, s. 586.

²⁶³ Taraflarından birinde veya ikisinde olumsuzluk edatı bulunan yüklemli önermelere ma'dûl önerme denilmektedir. Olumsuzluk edatı konuda bulunursa ma'dûletü'l-mevzu olarak adlandırılır. "اللا حي جماد" (canlı olmayan cemâddır) önermesi buna örnek verilebilir. Olumsuzluk edatı yüklemde bulunursa ma'dûletü'l-mahmûl olarak adlandırılır. "الحي لا جماد" (canlı olan cemâd olmayandır) önermesi buna örnek verilebilir. Hem konu hem de yüklem olumsuzluk edatı içerirse ma'dûletü't-arafeyn olarak adlandırılır. "اللا حي لا عالم" (canlı olmayan âlim olmayandır) önermesi buna örnek verilebilir. Bu önermelerdeki olumsuzluk edatları konu ile yüklem arasındaki nispeti/bağı değil, yalnızca birey olarak tarafları olumsuzlamaktadır. Bu yönüyle ma'dûl önermeler konu ile yüklem arasındaki nispeti olumsuzlayan selbî/olumsuz önermelerden ayrılmaktadır. Doğrusu ma'dûl önermeler, olumlu önermeler yanında olumsuz önermeler için de geçerlidir. "ليس كل لا حي جماد" (her canlı olmayan cemâd değildir.) önermesi selbî ma'dûl önermeye örnek verilebilir. Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, s. 99-102.

ma'dûl önermenin konusu olamaz. Bu durumda ma'dûm hakkında verilebilecek mantıksal açıdan doğru bir yargı “*Ma'dûm vücûb olmamaktır/el-lâ vücûb.*” şeklinde ma'dûl değil de “*Ma'dûm vücûb değildir.*” şeklinde selbî önermeyle mümkündür. Dolayısıyla delilde iddia edilen el-lâ vücûb kavramının yokluksal olması nedeniyle onun çelişği olan vücûb kavramının varlıksal olması gibi bir durum da söz konusu olmaz.²⁶⁴

Semerkindî, vücûbun yokluksal bir kavram olduğunu iddia edenlerin başlıca üç delilini analiz etmektedir:

Birinci delil: Vücûb, varlıksal olsaydı ya zâtın kendisi ya parçası ya da zâtın dışında bir şey olurdu. Vücûb, nispet ifade ettiği için zâtın kendisi ya da bir parçası olamaz. Çünkü zat veya parça birliktelik, nispet ise sonralık ifade eder. Ayrıca bileşik yapıya neden olacağı için vücûbu varlığa dâhil bir parça olarak değerlendirmek de doğru olmaz. Zira bileşik yapılar, birbirine ihtiyaç duyması nedeniyle mümkün kategorisine girmektedir. Mümkün varlığın ise vâcibin aksine yok olması mümkündür. Zâtın dışında bir şey olması takdirinde ise vücûb, zattan ayırık ve ona muhtaç bir mümkün varlığa evrilir. Dolayısıyla vücûbun yokluksal bir kavram olması gerekmektedir.

Semerkindî'ye göre mümkün varlıkları yokluğa mahkûm etmek yanlış bir genellemedir. Çünkü bizâtihi vâcib varlık gibi bigayrihî vâcib olan mümkün kökenli varlıklar da yok olmazlar.

İkinci delil: Vücûb, varlıksal olsaydı diğer varlıklara ortak olduğu bir varlık ile diğer varlıklardan ayrıldığı bir özelliğe sahip olurdu. Ortaklık ve ayrılık başka şeyler olduğu için varlık mâhiyetten farklı değerlendirilirdi. Bu durumda onun mâhiyetinin varlıkla nitelenmesi vâcib olursa vücûbun vücûbu gibi bir teselsül, vâcib olmazsa da varlıktan ayrılması mümkün bir mâhiyete evrilmesi gerekirdi ki bu durumlar imkânsızdır.

Semerkindî'ye göre delilde iddia edildiğinin aksine vücûbun vücûbu, vücûbun teselsülü değil, vücûbun bizzat kendisidir.

Üçüncü delil Râzî'ye nispet edilmektedir. Ona göre vücûb, varlık ile hakikat arasında bir nispettir. Dolayısıyla vücûb, hakikatın dışında, hakikat ile kâim mümkün

²⁶⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 126-127; *el-Meârif*, c. I, s. 586-588.

bir varlıktır. Vâcip nedene dayanan her mümkün, vacip varlığa dönüşür. Vâcip zâta dayanması nedeniyle vücûbun da henüz vâcip olmadan bir vücûba sahip olması gerekir ki bu, imkânsızdır.²⁶⁵

Semerkandî'ye göre vâcibin vücûdu, onun zâtına ekli bir vücûd ile değil, vâcip zâtın gerektirdiği bir vücûd iledir.²⁶⁶

1.5.3. İmkân

İmkân kavramının ontolojik açıdan varlıksal mı yokluksal mı olduğu konusu tartışmalıdır. İmkânın varlıksal olduğunu iddia eden filozoflar, evrenin hiçliktense belli bir şeyden yaratılmasını felsefî açıdan daha makul görmektedirler. Tanrı'yı ilk neden olarak nitelendiren filozoflara göre evrenin kadîm olması Tanrı'nın birliğine şüphe getirmez. Kıdemi, zamansal önceliğe indirgemeyen filozoflar, Tanrı ile evren arasında zatî öncelik varsayarak evrenin Tanrı'ya muhtaç ve ma'lûl olmasını vurgulamaktadırlar. Kıdemi, zamansal önceliğe indirgeyerek ulûhiyet ile kıdem niteliklerini adeta özdeşleştiren kelamcılar ise Tanrı'nın ulûhiyetine hâlel getirebileceği endişesiyle Tanrı dışındaki kadîm varlıkları reddetmektedirler. Kıdem kavramının yorumu ve bu kavrama yüklenen farklı anlamlar, filozoflar ile kelamcılar arasındaki ihtilafın en önemli nedenini oluşturmaktadır. İmkânın varlıksal bir hakikat olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın mûcib bizzat, evrenin ise kadîm olmasını gerektirebileceği endişesiyle kelamcılar, imkânı yokluksal bir kavram olarak değerlendirmişlerdir. Filozoflar ile kelamcılar arasında en hararetli tartışmaların cereyan ettiği ve kelamcıların alâmet-i fârikası olarak nitelendirilebilecek bu meselede Semerkandî, imkânın ontolojik açıdan hakikî yokluksal ya da itibarî varlıksal olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.²⁶⁷ Nitekim imkânın ontolojik açıdan bu şekilde değerlendirilmesi, Tanrı'nın mûcib bizzat, evrenin ise kadîm olmasına neden olabilecek bir durumun da önüne geçmektedir. Kelâmın temel ilkelerine bağlı kalarak felsefe yapmaya çalışan Semerkandî, felsefî kelâm yöntemini benimsemiştir.

Semerkandî, imkânın varlıksal olduğuna ilişkin filozoflar tarafından ileri sürülen başlıca üç delili analiz etmektedir:

²⁶⁵ Râzî, *Kitâbü 'l-Mûlahhas fi 'l-Mantık ve 'l-Hikme*, 160a.

²⁶⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü 'l-İlâhiyye*, s. 127-128; *el-Meârif*, c. I, s. 588-590.

²⁶⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü 'l-İlâhiyye*, s. 131; *el-Meârif*, c. I, s. 598.

Birinci delil: İmkân, yokluksal olan imtinâ kavramının çelişigidir. Yokluksal bir kavramın çelişigi varlıksaldır. Dolayısıyla imkân da varlıksal bir kavramdır.

Semerkandî'ye göre imkân, imtinâ kavramının çelişigi değildir. Nitekim Râzî'ye göre de imkân, yokluksal olan imtinâ kavramının değil, varlıksal olan vücûb kavramının çelişigidir. Ayrıca imkânın çelişigi imtinâ olsa bile yokluksal bir şeyin çelişigi varlıksal olmak zorunda değildir.²⁶⁸

İkinci delil: İbn Sînâ'ya göre imkân, yokluksal olsaydı hiçbir şey özünde mümkün olmazdı. Nitekim “İmkânı yoktur.” ile “Mümkün değildir.” yargıları özdeş kabul edilmektedir. Dolayısıyla imkânı yokluksal kabul etmek imkânsız kabul etmek ile eşdeğerdir.²⁶⁹

Semerkandî, söz konusu yargıların özdeşliğini kabul etmemektedir. Nitekim birinci yargı imkânın selbî bir sıfat olduğunu ifade ederken, ikinci yargı imkânı külliye reddetmektedir.

Üçüncü delil: İmkân, ma'dûma yüklenen “*el-lâ imkân/mümkün olmamak*” kavramının çelişigidir. Ma'dûma yüklenen şeyin yokluksal olması gerektiği için “*el-lâ imkân*” yüklemine yokluksal, onun çelişigi olan imkânın da varlıksal olması gerekmektedir.

Semerkandî'nin daha önce de açıkladığı üzere yokluksal olanın çelişigi varlıksal olmak zorunda değildir. Ayrıca mantık ilmine göre mâ'dul önerme, konunun varlıksal olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle ma'dûm gibi yokluksal bir kavram, ma'dûl önermenin konusu olamaz. Bu durumda doğru bir önerme, “*Ma'dûm imkân olmamaktır/el-lâ imkân.*” şeklinde ma'dûl değil, “*Ma'dûm imkân değildir.*” şeklinde selbî olarak kurulabilir. Dolayısıyla “*el-lâ imkân*” kavramının yokluksal, onun çelişigi olan imkân kavramının da varlıksal olması gibi bir durum söz konusu olmaz.²⁷⁰

Semerkandî, imkânın yokluksal olduğuna ilişkin kelamcılar tarafından ileri sürülen başlıca üç delili analiz etmektedir:

²⁶⁸ Râzî, *Kitâbü'l-Mülâhhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, 162a.

²⁶⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 676.

²⁷⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 128-129; *el-Meârif*, c. I, s. 591-594.

Birinci delil: İmkân, varlıksal bir nitelik olsaydı mümkünün bilfiil varlığından önce mevcûd olurdu. Bu durumda imkân sıfatının ya henüz vücûd bulmayan ma'dûm ile ya da başka bir zât ile kaim olması gerekirdi ki her iki ihtimal de geçersizdir.

İkinci delil: Varlık ile hakikat arasında bir nispeti ifade eden imkân, varlıksal olsaydı varlıktan sonra meydana gelirdi. Bu durumda da henüz imkân sıfatıyla nitelenmeyen mümkün varlığın ya vâcip ya da mümteni' olması gerekirdi ki bu, imkânsızdır.

Semerkindî'ye göre kelamcılarının ileri sürdüğü ilk iki delil, imkânın hakikî varlıksal olmadığını kanıtlasa bile onun itibarî varlıksal olmadığını kanıtlamamaktadır. Zira Semerkindî, gerçek bir varlık olmaması hasebiyle itibarî varlığın, ma'dûm ile kâim olmasını da mümkün varlıktan önce var olmasını da mümkün görmektedir. Semerkindî, imkânın yokluksal olduğuna ilişkin kelamcılar tarafından ileri sürülen ilk iki delili onun da karşı çıktığı imkânın hakikî varlıksal olma tezini çürütebilmesi bakımından “*hak burhan*” olarak değerlendirmekte ve takdir etmektedir. Nitekim Semerkindî, kelamcılar gibi imkânın hakikî yokluksal olmasının yanında itibarî varlıksal olmasını da mümkün görmektedir.

Üçüncü delil: Râzi'ye göre imkân, varlıksal olsaydı diğer varlıklara ortak olduğu bir varlık ile diğer varlıklardan ayrıldığı bir özelliğe sahip olurdu. Ortaklık ve ayrılık başka şeyler olduğu için varlık, mâhiyetten farklı değerlendirilirdi. Bu durumda onun mâhiyetinin varlıkla nitelenmesi mümkün olursa imkânın imkânı gibi bir teselsül, vâcip olursa da mümkün varlığın bizzât vâcip varlığa evrilmesi gerekirdi ki bu ihtimaller, imkânsızdır.

Semerkindî'ye göre ise imkânın imkânı teselsül değil imkânın bizzât kendisidir.²⁷¹

Semerkindî, biri mümkünden önce diğeri mümkünden sonra tahakkuk eden iki vücûb türünden bahsetmektedir:

Birincisi, varlığın tam illetten zorunlu olarak sudûr etmesi anlamında mümkün varlıktan önce tahakkuk eden mutlak vücûbtur. Nitekim mümkün, ancak vâcip olduktan sonra mevcûd olur.

²⁷¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 129-130; *el-Meârif*, c. I, s. 594-597.

İkincisi, mümkünün mevcûd olduğu sürece vâcip olması anlamında mümkün varlıktan sonra tahakkuk eden vücûttur. Mantıkçılar bu kısmı yüklem şartlı vücûb olarak adlandırmaktadır. Nitekim mümkün, mevcûd olmak koşuluyla vâcip kabul edilmektedir. Mantık biliminde özden kaynaklanmayan vücûb, bigayrihî vücûb kategorisine girmektedir. Mevcûd ve sâbit olmak koşuluyla vâcip olan mümkün de bu kategoriye girmektedir.²⁷² Semerkandî, tam illetin gerçekleşmesi halinde ma'lûlün de gerçekleşmesini zorunlu kabul ettiği gibi, ma'lûlün var olduğu sürece zorunlu olarak var olduğunu da benimsemektedir. Gerekli şartların tahakkuk etmesi ve ilgili engellerin ortadan kalkması nedeniyle varlığı zorunlu olan varlık kategorisi bigayrihî vâcip varlık olarak değerlendirilmektedir.

Semerkandî, ayrıca imkânı da zamansal açıdan ikiye ayırmaktadır:

Birincisi, aslî imkândır. Bu kısım, zâtın varlık ya da yokluk taraflarından birini gerektirmediği zatî imkândır. Bu imkân, zamansal açıdan eşyanın hudûsünden önce gelmektedir. Zira eşya, varlık potansiyeline ve yeteneğine sahip olduktan sonra bilfiil mevcûd olmaktadır.

İkincisi, vukûî veya diğer adıyla isti'dâdî imkândır. Bu kısım, varoluşsal yetenek meydana gelip gerekli şartlar oluştuktan ve engelleyici nedenler ortadan kalktıktan sonra meydana gelen imkândır. Sözü geçen durumlar tahakkuk ettiğinde imkân, bilfiil varlığa hazır hale gelmektedir. Filozoflara göre isti'dâdî imkân, zamansal açıdan eşyanın hudûsünden önce gelmektedir. Bu durumda nedensellik ilkesi gereği her hâdisin illet konumunda bulunan başka bir hâdisten sonra gelmesi gerekmektedir. Sonsuza kadar geri gidişini önlemek için söz konusu hâdisleri belirli bir zâta ve belirli bir vakte tayin edecek bir konuya ihtiyaç vardır ki bu, ezeli madde olarak belirlenmiştir. Bu anlayış, evrenin kadîm ve Tanrı'nın da Mûcib bizzât olmasına sebebiyet verdiği için Semerkandî tarafından reddedilmektedir. Semerkandî'ye göre isti'dâdî imkânın, eşyanın hudûsünden önce değil de onunla eş zamanlı kabul edilmesi takdirinde filozofların ileri sürdüğu durumlar söz konusu olmayacaktır.²⁷³

Semerkandî, hakikî yokluksal ya da itibarî varlıksal olarak nitelendirdiği aslî imkânın, eşyanın hudûsünden önce gelmesini evrenin hudûsü ve Tanrı'nın iradesine aykırı bir durum olarak değerlendirmemiştir. Fakat o, hakikî varlıksal niteliğe sahip olan

²⁷² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 130-131; *el-Meârif*, c. I, s. 598-599; *Kıstâsu'l-Efkâr*, s. 206.

²⁷³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 131; *el-Meârif*, c. I, s. 599-601.

vukûî imkânın, eşyanın hudûsünden önce gelmesini evrenin hudûsü ve Tanrı'nın iradesiyle bağdaştırmayarak bu imkân türünün eşyanın hudûsü ile eşzamanlı değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Epistemolojik değeri olan yokluk ve imkân gibi kavramların hakikî varlıksal olarak değerlendirilmeleri ontolojik manada kadîm varlıkların çokluğuna neden olabileceği endişesiyle Semerkandî tarafından itibarî varlıksal kavramı önerilmiştir. Böylece kelamcıların çekindiği bu kavramlara gerçek bir varlık yükleme nedeniyle kadim varlıkların çokluğu ihtimali ortadan kalkacağı gibi zihinde bir karşılığı olan ve başka şeylerden ayrılan bu kavramların epistemolojik değeri de kabul edilmiş olacaktır.

1.6. Mevcûda İlişkin Problemler

1.6.1. İlet

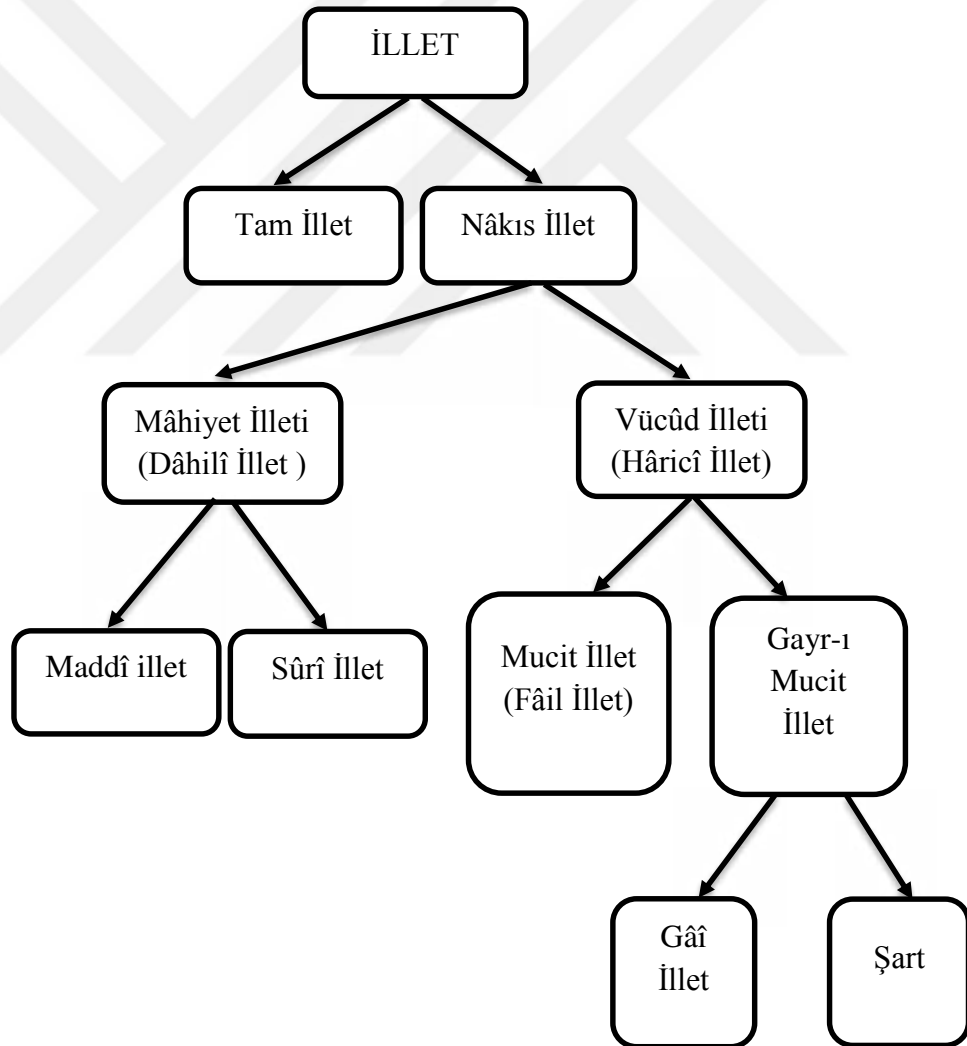
1.6.1.1. İlet Çeşitleri

Evrenin maddî ilkesini araştıran atomcu filozoflar, evren için sevgi ve nefreti fâil neden olarak kabul eden Empedokles ve değişmeyenin bilgisini formlara bağlayan Pisagor ve Eflatunun görüşleri, evrenin kaynağı bağlamında Aristoteles tarafından yetersiz ve tek yönlü görülmüştür. Bu nedenle o, dört sebep teorisi altında tüm sebepleri bütüncül ve kuşatıcı bir tarzda yeniden masaya yatırmıştır. Aristoteles'e göre bilmek, ancak nedenle veya nedenini bilmektir. O, fiziksel değişmede rol oynayan faktörleri gözden geçirdiğinde hesaba katılması gereken dört neden tespit etmiştir. Bunlar; madde, form, fâil/etken/hareket ettirici ve gâî/ereksel nedenlerdir.²⁷⁴ Varoluşu açıklama iddiasıyla Antik Yunandan modern çağlara tartışılan neden-sonuç ilişkisi, güncelliğini ve değerini koruyan önemli bir metafiziksel problemdir. İlliyyet prensibi, varlık kavramının ontolojik temellendirilmesi, sebeplerin epistemolojik değeri ve ilk sebebin teolojik ispatı gibi kapsamlı bir içeriğe sahiptir.

Semerkandî'ye göre illet, “*ihtiyaç duyulan şey*” anlamına gelmektedir. O, illeti *tam* ve *nâkıs* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tam illet, “*ihtiyaç duyulan şeyin tamamı*”, eksik illet ise “*ihtiyaç duyulan şeyin tamamı olmayan*” şeklinde tanımlanmaktadır. Daha sonra nâkıs illet de beş kısma ayrılmaktadır. Şöyle ki; illet, ma'lûlün ya parçasıdır ya da değildir. Ma'lûlün parçası olan illet *mâhiyyet illeti*, ma'lûlün parçası olmayan illet ise *varlık illeti* olarak adlandırılır. Mâhiyyet illeti, bi'l-

²⁷⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. III, s. 174, 180-182.

kuvve varlığı temsil ederse *maddî illet*; bilfiil varlığı temsil ederse *sûrî illet* adını alır. Varlık illeti ise ya mucit olur ya da olmaz. Mucit illet, *fâil illet* olarak adlandırıldığı halde mucit olmayan illet, varlığın amacını oluşturursa *gâî illet*; aksi takdirde *şart* olarak adlandırılır. Şart, fâil illeti tamamlamaya yönelik bir mâhiyet olduğu için fâil illet kapsamında değerlendirilerek illetlerin sayısı toplamda dörde indirgenmektedir. Ayrıca Semerkandî'ye göre illet *mutlak* ve *mukayyed* olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak illet, illet denilince akla ilk gelen fâil illeti; mukayyed illet ise genelde başka isim ve sıfatlarla da anılan diğer illet türlerini ifade etmektedir. Örneğin; mâhiyet illetine cüz, rükün, zatî, mukavvim; maddî illete madde, tînet; gâî illete ise gaye ve garaz gibi isimler de verilmektedir.²⁷⁵ Semerkandî'nin illet taksimini aşağıdaki şekilde tasvir edebiliriz:



Şekil 7. Semerkandî’de illet taksimi

²⁷⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 131-132; *el-Meârif*, c. I, s. 604-606.

Bu taksimde madde değişme potansiyelini, sûret değişmenin şeklini ifade eden iç sebepleri; fâil değişmeye etki eden, gaye ise fâili sevk eden dış sebepleri temsil etmektedir. Nâkıs illet, İslam düşüncesinin temelini oluşturan varlık-mâhiyet ayrımına dayandırılarak mâhiyete etki eden ve varlığa etki eden bölümlerine ayrılmıştır. Böylece varlık-mâhiyet ilişkisinden hareketle zorunlu-mümkün ayrımına ulaşılmış ve hepsi bir nedenin sonucu olan mümkün varlıkları hiçbir nedenin sonucu olmayan zorunlu bir varlıkta nihayete erdirecek ilk neden kanıtlanmıştır. Ayrıca fizik evrende ortaya konulan nedensellik ilkesinden hareketle evreni takdir eden bir Tanrı'nın varlığına geçiş yapılmıştır. İlliyyet prensibini kabul eden Semerkandî, neden-sonuç ilişkisini bir ardışıklık, eşzamanlık ya da alışkanlık olarak değerlendiren Eş'arî anlayıştan ziyade filozoflara yakın bir tavır sergilemektedir. Eş'arîlerin determinizmi reddetmesi, sürekli yaratılan eşyada sâbit tabiatların olmadığı fikrine dayanmaktadır. Arazların iki an boyunca baki olamadığı, cevherlerin de arazlara bağlı olarak her an yaratmanın konusu olduğu bu teori, eşyadaki sürekliliği yalnızca bir görüntü düzeyine indirgemektedir.²⁷⁶ Oysaki Semerkandî, cevherlerin ve arazların Tanrı tarafından her an yok edilip yeniden yaratıldığı Eş'arî tezini, aklî ve naklî açıdan yetersiz değerlendirmektedir.²⁷⁷

Semerkandî'ye göre yokluksal bir şeyin, tam illetin bir parçası olması mümkündür. Örneğin; “engelin yokluğu” mevcûd olmanın bir şartıdır. Şart, tam illetin bir parçası olduğuna göre söz konusu yokluksal şartın da tam illetin bir parçası olması gerekmektedir. Yokluksal bir şeyin, fâil illetin bir parçası olması ise tartışmalıdır. Yokluğun illet olma özelliğini kabul edenler, onun fâil illetin bir parçası olmasını da kabul ederken; yokluğun illet olma özelliğini reddedenler bu durumu kabul etmemektedir. Semerkandî, yokluğun illet olma özelliğini kabul ettiği için onun fâil illetin bir parçası olmasını da kabul etmektedir. Nitekim illetin yokluğu, ma'lûlün de yokluğunu gerektirmektedir. Örneğin; güneşin doğmaması gündüzün yokluğuna, gecenin ise varlığına neden olmaktadır. Dolayısıyla başlıca illet olması mümkün olan yokluğun, bir illetin parçası olması da mümkündür.²⁷⁸

²⁷⁶ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 48; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 23; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 205; Kutluer, İlhan, “illiyyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, s. 120-121, ss. 120-121, İstanbul 2000.

²⁷⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 249-250; *el-Meârif*, c. I, s. 933.

²⁷⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 132-133; *el-Meârif*, c. I, s. 608.

1.6.1.2. Fâil İlet

Semerkandi fâil illeti, eşyayı icat eden illet olarak tanımlamaktadır. O, fâil illeti, dilediğini işleyip dilediğini terk eden *muhtar* ve eserinin ortaya çıkması zorunlu olan *mûcib* olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedir. Fâil illet, varlık, devamlılık ya da her ikisinin illeti olabilir. Fâil illet, varlığı tam olarak akıtma işlevine sahip olursa hem varlık hem de devamlılık illeti olur. Örneğin; ateşin tutuşturması, yanma olayının hem varlığı hem de devamlılığı için illettir. Oysaki mimar, ateşin aksine yalnızca binanın varlığı için illet olup binanın devamlılığı inşaat malzemelerinin, temel ve sütunların yeterince muhkem olmasına bağlıdır. Devamlılık illeti bazen varoluşla birlikte bazen de varoluştan sonra olur. Örneğin; gaz lambasının fitili ateşle temas sonucunda yanmaya başlasa da ateşin yanmaya devam etmesi gazyağının eklenmesine bağlıdır. Dolayısıyla devamlılık illeti sayılan gazyağı, varoluştan sonra bulunmaktadır. Kelamcıların çoğu, mümkünün varlığını yokluğundan evla değerlendirdikleri için devamlılık illetini kabul etmemektedir.²⁷⁹

Araç ve konu çeşitliliğine bağlı olarak basit bir şeyden çok şeyin türeyebilmesinde hiçbir ihtilaf yoktur. Örneğin; güneş, nemli hava ile birlikte olgunlaşma, kuru hava ile birlikte yanma, macunu kurutma ve yağı eritme gibi birçok farklı eserlere kaynaklık etmektedir. Farklı araç ve konu söz konusu olmaksızın her yönden basit bir şeyden çok şeyin türemesinde ise ihtilaf vardır. Kelamcılar, her yönden basit olan birden, çok şeyin türemesini mümkün gördükleri halde filozoflar ve Mu'tezile, bu durumu imkânsız kabul etmektedir.²⁸⁰ Filozoflarda “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” ilkesinin en açık şekilde tezahür ettiği doktrin sudûr teorisidir. Söz konusu ilkenin Mu'tezile’de en bariz şekilde tezahür ettiği doktrin ise mâhiyetlerin sâbit, kararlı ve yaratılmamış olduğu düşüncesidir. Bu felsefî ilkeye göre mâhiyet, kendinde sâbit olup Tanrı tarafından yaratılan, mâhiyetlere eklenen ya da sudûr eden tek şey varlık olarak belirginleşmektedir.

Semerkandî, farklı araç ve konu söz konusu olmaksızın her yönden basit bir şeyden, çok şeyin türeyemeyeceğine ilişkin filozofların ileri sürdüğü başlıca üç delili analiz etmektedir:

²⁷⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 133-134; *el-Meârif*, c. I, s. 609-610.

²⁸⁰ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. I, s. 284-286; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 209; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 134; *el-Meârif*, c. I, s. 610-613.

Birinci delil: Birden iki şey türeseydi bunların her birine kaynaklığı yekdiğerinden farklı olurdu. Nitekim birin her iki şey için ifade ettiği kaynaklık durumu birbirinden bağımsız tasavvur edilebilmekte ve her iki şey ile bir arasında yekdiğerinden farklı bir nispet meydana gelmektedir. Bu durumda iki türeyen, basit şeyin ya içinde ya da dışında olur. İçinde olması halinde basit şeyin bileşik bir yapıya sahip olması, dışında olması halinde ise konu başa dönerek ya basit şeyin bileşik bir yapıya dönüşmesi ya da basit illetin her iki ma'lûle kaynaklık etme biçiminin farklı olması nedeniyle ayrıca kaynaklığın illetine ihtiyaç ortaya çıkar ki bu da teselsüle neden olur.

Semerkandî kaynaklığın, görelî bir kavram olması nedeniyle –ma'lûlün illetin dışında kabul edilmesi durumunda- başka bir illete ihtiyaç duymayacağını belirterek teselsül iddiasını reddeder. Zira tüm görelîler itibarî olarak değerlendirilmektedir. Kaynaklığın, hakiki bir sıfat olarak kabul edilmesi durumunda ise kaynağa ait bir yön daha ortaya çıkar ki bu durumda basit şeyin, her yönden bir olmaktan çıkması nedeniyle artık ondan çok şeyin türemesinde bir problem kalmaz. Oysaki bizim konumuz her yönden bir olan basit varlıkla ilgilidir. Ayrıca Semerkandî'ye göre filozofların bu delili geçerli bir delil olsaydı her yönden basit olan bir şeyden bırakalım çok şeyi basit bir şeyin türemesi bile imkânsız olurdu. Çünkü bu delile göre basit varlıktan bir şey türese bile türeyen şey basit varlığın içinde olursa bileşim, dışında olursa ilaveten kaynaklığın illetine ihtiyaç ortaya çıkması nedeniyle teselsül meydana gelir. Ayrıca bu perspektife göre basit bir şeyden bir şey türese bile birincisi eser, ikincisi kaynaklık olmak üzere aslında yine iki şey türemiş olacaktır.²⁸¹

İkinci delil: Basit bir şeyden A ve B türeseydi aynı yönden hem A hem de A olmayan (B) türemiş olurdu. Nitekim B, A olmadığı gibi A da A olmayan değildir. Bu durumda aynı yönden A ile birlikte A olmayan türemiş olurdu ki bu imkânsızdır. Çünkü basit bir şeyden hem A hem de A olmayan iki zıt şeyin türemesi çelişkidir.

Semerkandî'ye göre bir varlığın çelişgi bizzat onun varlığını olumsuzlamakla mümkündür. Çünkü çelişkinin oluşabilmesi için konuların bir olması şart koşulmaktadır. Dolayısıyla burada çelişkinin gerçekleşmesi için A'nın türemesi ile A'nın türememesi durumlarının içtima etmesi gerekirdi. Oysaki A'nın türemesi ile A olmayan B'nin türemesi çelişki doğurmayan iki doğru önermeyi ifade etmektedir.²⁸²

²⁸¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 134-136; *el-Meârif*, c. I, s. 613-618.

²⁸² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 136; *el-Meârif*, c. I, s. 618-621.

Üçüncü delil: Ateşin ısıtması ve suyun soğutması gibi etkiler zorunlu tabiat farklılığına işaret etmektedir. Eserin değişmesi müessirin değişmesi anlamına gelmektedir. Nitekim birden çok etken olmazsa birden çok eserden de söz edemeyiz.

Semerkandî'ye göre etkenlerin çeşitliliğini ispat eden şey, eserlerin çeşitliliği değil, onların ardı sıra ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla eserin çokluğunun müessirin çokluğuna delalet ettiğini iddia edemeyiz. Nitekim sıcak sudan, soğuk ise ateşten sonra ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu delil teslim edilse bile tikel önermenin doğruluğu tümel önermenin doğruluğunu gerektirmez.²⁸³

Semerkandî basit bir şeyden çok şey türemesini mümkün görerek bu konuda filozoflara karşı kelamcılardan yana bir tutum sergilemektedir. Çünkü ona göre her icat sırasında zaten biri mâhiyet diğeri varlık olmak üzere iki şey türemektedir. Ayrıca Semerkandî, filozofların ortaya attığı “*kütle merkezinin farklı çember noktalarına nispetle oluşturduğu konumlar*” kuramı ile de onların “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” ilkelerine karşı çıkmaktadır. Nitekim ağırlık merkezinin farklı çember noktalarıyla oluşturduğu konumlar birbirinden farklı olmasına rağmen filozoflar tarafından bu durumun bileşim ya da teselsüle neden olduğu söylenmemiştir. Oysaki filozofların “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” ilkesini kanıtlamaya yönelik ileri sürdükleri delile göre bu konumlar noktanın içinde olursa bileşim, dışında olursa teselsül meydana gelir. Filozofların ortaya attığı ağırlık merkezi kuramı ile sudûr teorisi arasındaki çelişki açıktır. Bu da filozofların “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” ilkelerini tutarsız bir temel üzerine inşa ettiklerini göstermektedir.

Semerkandî, kelamcıların “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” felsefî ilkesine yönelttiği iki itirazı analiz etmektedir:

Birinci itiraz: Birden yalnızca bir sudûr etseydi evrende varsayılan her iki şey arasında vasıtalı ya da vasıtasız bir nedensellik ilişkisi söz konusu olurdu ki bu durumun imkânsızlığı açıktır.²⁸⁴

Nasîruddin et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre filozofların “*Birden yalnızca bir sudûr eder.*” ilkeleri, türeten şeyin yanında başka bir şeye itibar edilmemesi durumunda birden yalnızca bir türer anlamına gelmektedir. Türeten şeyin yanında başka şeylere de itibar edilmesi durumunda ise birden, çok şey türeyebilir. Türeten şeyin yanında farklı

²⁸³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 137; *el-Meârif*, c. I, s. 621.

²⁸⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 501.

itibarların olması halinde evrendeki her şey arasında vasıtalı ya da vasıtasız bir nedensellik ilişkisi gerekli olmaz.²⁸⁵

Semerkindî, Tûsî'nin bu savunusunu filozofların mantıksal insicamı içerisinde tutarsız görmektedir. Nitekim bu durumda birinci ma'lûl şartsız, ikinci ma'lûl ise şartlı türemektedir. Dolayısıyla illetin, birinci ma'lûl ile ikinci ma'lûle taalluk eden kaynaklığı da farklılık arz eder. Bu durumda iki türeyen, basit şeyin ya içinde ya da dışında olur. İçinde olması halinde basit şeyin bileşik olması, dışında olması halinde ise konu başa dönerek tekrar basit şeyin bileşik bir yapıya dönüşmesi ya da basit illetin her iki ma'lûle kaynaklık etme biçiminin farklı olması nedeniyle ayrıca kaynaklığın illetine ihtiyaç ortaya çıkarak teselsül meydana gelir.

Semerkindî'ye göre evrendeki her şey arasında vasıtalı ya da vasıtasız bir nedensellik ilişkisi söz konusu olabilmesi için evrendeki her şeyin her yönden bir olması gerekir. Oysaki birden sudûr eden şeyler; vücûd, mâhiyet ve imkân gibi bileşenleri içermektedir.²⁸⁶

İkinci itiraz: Cisim olmak bir hacmi ve arazlara konu olmayı gerektirir. Dolayısıyla her basit cisimden mekân ve arazlara konu olmak üzere iki şey türemektedir.²⁸⁷

Semerkindî'ye göre cismin mekânı gerektirmesi boyut, arazlara konu olmayı gerektirmesi ise mâhiyet itibariyledir. Dolayısıyla her yönden bir olmayan cisimden çok şeyin türemesinde ihtilaf yoktur.²⁸⁸

Filozoflara göre basit bir şey, aynı anda hem fâil hem de kâbil olamaz. Zira kâbilin makbûle nispeti mümkün, fâilin mef'ûle nispeti ise zorunludur. Basit, hem fâil hem de kâbil kabul edilirse bir nispetin aynı anda hem mümkün hem de vâcib olması gerekir ki bu imkânsızdır.

Semerkindî'ye göre kâbilin makbûle nispeti genel imkân, fâilin mef'ûle nispeti ise zorunlu kapsamına girmektedir. Bu iki hüküm birbiriyle çelişmediği için basit bir şeyin aynı anda hem fâil hem de kâbil olması mümkündür. Nitekim genel imkân, karşıt

²⁸⁵ Tûsî, Ebû Cafer Nasîruddin, *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a Şerhi Naşîruddîn Tûsî*, Neşru'l-Belâga, Kum 1435, c. III, s. 122-127; *Telhîsu'l-Muhassal*, Muesse-i Mutâlaât-ı İslamî, Tahran 1359, s. 238.

²⁸⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 137-138; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. I, s. 625-628.

²⁸⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye fi'l-İlmi'l-İlâhî*, c. IV, s. 383.

²⁸⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 138-139; *el-Meârif*, c. I, s. 628-629.

hükmün zorunlu olmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla vâcip ve mümkün, karşıt hükmün zorunlu olmaması noktasında müşterek anlam ifade etmektedir.²⁸⁹ Semerkandî, Allah'ın zatını; ilahi sıfatları gerektirmesi ve ilahi sıfatların O'na ihtiyaç duyması bakımından fâil, ilahi sıfatlar ile nitelenmesi bakımından da kâbil olarak nitelendirmektedir.²⁹⁰

1.6.1.3. Maddî-Sûrî-Gâî İlet

Semerkandî, mutlak illet olarak nitelendirdiği fâil illeti müstakil bir başlık altında incelerken, mukayyed illet olarak değerlendirdiği maddî, sûrî ve gâî illet türlerini nispeten yüzeysel ve tek başlık altında birleştirerek incelemektedir. O, maddî illeti, “*herhangi bir şeye dönüşme potansiyeli*” olarak tanımlamaktadır. Örneğin; koltuk için ahşap, daire için yüzey ve çevreleyici çizgi ham madde niteliğindeki maddî illeti temsil etmektedir. Bu illet türü, hakiki veya hükmi maddeyi içermesi nedeniyle maddî illet olarak adlandırılmıştır. Hakiki madde, heyûlâ gibi ilk madde ya da koltuk için ahşap veya balta için demir gibi mürekkep madde olarak adlandırılan ikincil madde olabilir. Yüzey ve kuşatıcı çizgiden oluşan daire ise hakiki madde yerine geçen hükmi maddeye örnektir.²⁹¹

Fâil illet, fâil-i muhtâr ve mûcib bizzâtı; sûrî illet, hakikî ve onun yerine geçen hükmi formu; gâî illet ise hakiki veya amaçsal ereği kapsamı nedeniyle bu şekilde adlandırılmıştır. Hakiki sûret, koltuk sûreti gibi duyumsanan sûreti; hakiki sûret yerine geçen hükmi sûret de türsel sûreti ifade eder. Hakiki amaç ise ağacın meyve vermesi gibi her şeyin tabiatı gereği yerine getirdiği şey olarak tanımlanır.²⁹²

Semerkandî maddî illeti ilk etapta ortaklı ve ortaksız olmak üzere iki kısma ayırır. Ortaksız maddî illet cisimsel sûretin heyûlâsıdır. Ortaklı maddî illet de dönüşümlü ve dönüşümsüz kısımlarına ayrıldıktan sonra dönüşümsüz de sınırlı ve sınırsız kısımlarına ayrılır. Ortaklı-dönüşümlü maddî illetin örneği ekmektir. Nitekim un; tuz, su ve maya gibi farklı gıda maddeleriyle karıştırılarak pişirildikten sonra ekmek halini almakta, ekmeğe dönüşmektedir. Ortaklı-dönüşümsüz-sınırlı illetin örneği ise

²⁸⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 139; *el-Meârif*, c. I, s. 629-630.

²⁹⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 81; *el-Meârif*, c. I, s. 408-410; ; Behişti, *Eltâfû'l-Letâif min Halli's-Sahâif*, 7a.

²⁹¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 139-140; *el-Meârif*, c. I, s. 631.

²⁹² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 140; *el-Meârif*, c. I, s. 631-632.

insan sûretine mahsus olan ruh ve bedendir. Nitekim insan sûreti, insan nefsi ve bedenine mahsus ve onunla mahdut bir yapıdır. Ortaklı-dönüşümsüz-sınırsız illetin örneği ise ordudur. Nitekim ordu; bin, yüz bin veya daha fazla askerden oluşabilmesi nedeniyle herhangi bir sayıyla sınırlandırılmayan, askerler arasında müşterek ve yapısal değişim ve dönüşüme uğramayan bir kurumdur.²⁹³

Semerkandî'ye göre sûrî illet, eşyayı bilfiil meydana getiren illettir. Maddî illet ve sûrî illet eşyanın kurucu ilkelerini oluşturmaktadır. Koltuğa ait model, yüzey ve çevreleyici çizginin bileşiminden oluşan daire şekli ve yapısal malzemelerin inşasından meydana gelen ev sûrî illete örnek verilebilir. Semerkandî su gibi basit kabul ettiği sûretlerin üç farklı boyutuna işaret etmektedir. Bunlar; basit suretlerin türünü ortaya çıkaran “*sûret*”, basit suretlerde konumsal statüko ve dinamizmin yakın ilkesini oluşturan “*tabîat*” ve basit sûretlerin başka nesnelerde değişimin ilkesini oluşturan “*kuvvet*” boyutlarıdır. Bileşik yapıların sûreti, krem gibi bileşimi oluşturan basit unsurlara özdeş ya da ev gibi bileşimi oluşturan unsurların toplamından ibaret olabilir.²⁹⁴

Semerkandî gâî illeti, “*icadın nedenini oluşturan şey*” olarak tanımlamaktadır. Gâî illet, zihnen ma'lûlden önce gelmesi nedeniyle mâhiyeti bakımından illet kabul edilse de varlıkta ma'lûle bağlı olması nedeniyle de varlık bakımından ma'lûl kabul edilmektedir. Nitekim önce hedef belirleyip sonra işe koyulmak gayenin illet yönünü, hedef belirlemek için öncelikle hedef belirleyecek birine ihtiyaç duymak ise gayenin ma'lûl yönünü ifade etmektedir. Gaye, daima veya çoğu zaman sebebin ardından gerçekleşirse buna zatî gaye adı verilir. Bingöz otunu içenlerin her zaman ishal olması zatî gayeye örnek verilmektedir. Gaye, nadiren veya eşit aralıklarla sebebi takip ederse buna da tevafuk eseri anlamında ittifakî gaye adı verilir. Bazı kazı çalışmaları sonucunda defineye rastlamak ittifakî gayeye örnek verilmektedir.²⁹⁵

1.6.1.4. Devir ve Teselsül

Devir ve teselsül, isbât-ı vâcip konusunda ele alınan mantıksal bir konudur. Devir, mümkün/hâdis varlıkların var olmak için karşılıklı olarak birbirine (A, B'ye B, A'ya) ihtiyaç duyması, teselsül ise nedensellik zincirini oluşturan varlıkların sonsuza

²⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 140; *el-Meârif*, c. I, s. 632.

²⁹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 140; *el-Meârif*, c. I, s. 632-634.

²⁹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 141; *el-Meârif*, c. I, s. 635-636.

dek geri gitmesi anlamına gelmektedir.²⁹⁶ İlahiyatçı filozoflar ve kelimciler, bir şeyin kendi kendinin illeti olamayacağı, sonsuz illiyet zincirinin mümkün olmadığı ve bütün mümkün/hâdis varlıkların kadîm ve vâcip bir illette sona ermesi gerektiğini ortaya koyarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.

Devir, “*bir şeyin kendisine ihtiyaç duyan şeye ihtiyaç duyması*” şeklinde tanımlanmaktadır. Semerkandî devri mantıksal açıdan kabul etmemektedir. Nitekim kendisine ihtiyaç duyan şeye ihtiyaç duyan şeyin nihayetinde kendi kendine ihtiyaç duyması gerekir ki bu geçersizdir. Örneğin; A, B'ye; B de A'ya ihtiyaç duyarsa A ve B'nin aslında kendi kendine ihtiyaç duyması söz konusu olur. Bir şeyin varlıkta kendisine ihtiyaç duyması, var olmadan önce varlığı gerektirdiği için mantıksal açıdan geçersizdir.²⁹⁷

Mâhiyetlerin illet olabileceği görüşü ittifakla kabul edilmektedir. Örneğin; üçün mâhiyeti tek olmanın, dördün mâhiyeti çift olmanın, vâcibin mahiyeti ise varlığının illeti kabul edilmektedir. Bu durumda aralarında devir öngörülen iki şeyden birincisinin mâhiyeti ikincisinin varlığı, ikincisinin varlığı da birincisinin varlığı için illet olamaz mı? Dolayısıyla burada iki şeyin kendi kendine ihtiyaç duyması ya da kendisinden önce var olması gibi bir çelişki değil, ikincisinin varlığının birincisinin mâhiyetine, birincisinin varlığının da ikincisinin varlığına bağlı olması gibi makul bir durum söz konusu olmaz mı? Bu itirazda varlık-mâhiyet arasındaki nedensellik ilişkisi dayanak gösterilerek devir durumunun meşru kabul edilebilirliği sorgulanmaktadır.

Semerkandî'ye göre mâhiyetler, varlık eklenmeden önce dış dünyada sâbit olmamaları nedeniyle eşyaya tesir edebilmek için öncelikle var olmaları gerekmektedir. Dolayısıyla ma'lûlün varlığı mâhiyetin varlığına bağlıdır. Mâhiyetin varlığı da ma'lûlün (itirazdaki ikinci unsurun) varlığına bağlı olsaydı bir şeyin kendi kendine ihtiyaç duyması ya da kendisinden önce var olması gibi bir çelişki gündeme gelirdi.²⁹⁸

Râzî, kendisine ihtiyaç duyan şeye ihtiyaç duyan şeyin muhtaç olarak nitelendirilmesine itiraz etmektedir. Zira ona göre ma'lûlün varlığı için yakın illetin varlığı yeterlidir. Yakın illetin bulunması halinde ma'lûlün varlığı zorunlu olur. Bu yüzden ma'lûlün hakikaten meydana gelmesinde uzak illete ihtiyacı yoktur. Bu durum

²⁹⁶ Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rîfat*, s. 51, 92; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c. I, s. 429, 811.

²⁹⁷ Semerkandî, *el-Meârif*, c. I, s. 637.

²⁹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 141; *el-Meârif*, c. I, s. 637-639.

da uzak illete ihtiyaç duyan yakın illete muhtaç ma'lûlün, uzak illete muhtaç olmadığını kanıtlamaktadır.²⁹⁹

Semerkandî'ye göre Râzî'nin bu faraziyesi yakın illetin varlığı ve uzak illetin yokluğu üzerine kurgulanmıştır. Uzak illet bulunmaksızın yakın illetin başlıca varlığı vukû' ve imkân bakımından muhal olduğu için Râzî'nin bu itirazı yerinde değildir.³⁰⁰

Teselsül, “*her biri başkasına muhtaç olan şeylerin sonsuza kadar geri gitmesi*” anlamına gelmektedir. Filozoflar ile kelamcılar teselsülü mantıksal açıdan geçersiz kabul etmişlerdir. Filozoflara göre teselsül geçerli olsaydı her biri mümkün varlıkların bileşiminden oluşan silsilenin de mümkün olması gerekirdi. Dolayısıyla her mümkün varlık gibi bu silsilenin de hiç kimseden yardım almayacak müstakil bir illete ihtiyacı olurdu. Bu illet; bireylerin toplamı, bireylerin her biri, bireylerin bir kısmı ya da bireylerin dışında bir şey olma ihtimallerini deruhte etmektedir. Silsilenin kendisini ifade ettiği için bireylerin toplamı, silsilenin illeti olarak değerlendirilemez. Aksi takdirde bir şeyin kendi kendine illet olması ve varlıktan önce var olması gibi mantıksal problemler ortaya çıkar. Her bireyin, illet olarak kabul edilmesi halinde bir ma'lûlün (silsilenin) birçok illet ile ilişkilendirilmesi ve birden çok illetin eseri olması gerekeceğinden dolayı bunun da illet olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Silsiledeki bireylerin bir kısmının illet olarak kabul edilmesi halinde bu kısmın, silsilenin tamamı gibi her bir ferdinin de illeti olması gerekir. İletinin müstakil olma şartından dolayı bir başka illetin etkisinden bağımsız olan bireylerin, silsilenin geri kalan ma'lûl bölümüne ek olarak kendi kendilerinin de illeti olması gerekeceği için bu ihtimal de geçersiz olur. İletinin silsiledeki bireylerin dışında bir şey olması da mümkün değildir. Zira mümkün olan bu silsilenin dışında kalan illetin vâcib olması nedeniyle silsilenin sonsuza kadar geri gitmeyip bir vâcipte sona ermesi gerektiğinden dolayı bu ihtimal de teselsülü geçersiz kılmaktadır.

Semerkandî'ye göre söz konusu silsilede, birinci ma'lûlden sonsuza kadar olan bölümünün illet olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu durumda illetin müstakil olmaması gibi bir problem ortaya çıkmaz. Zira illetin müstakil olmaması için illet varsayılan şeylerin illetin bir parçası olmaması gerekmektedir. Oysaki birinci ma'lûlden sonsuza kadar olan bölüm bir bütün olarak silsilenin illeti kabul edilmektedir.

²⁹⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye fi'l-İlmi'l-İlâhî*, c. I, s. 142.

³⁰⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 142; *el-Meârif*, c. I, s. 639-642.

Dolayısıyla illet bölümünde yer alan cüzlerin silsiledeki her birey için illet olması illetin müstakil olma özelliğine zarar vermez. Ayrıca bu silsilenin dışında kalan illetin vâcip olabilmesi için bu silsilenin bütün mümkünleri kapsaması gerekmektedir. Oysaki delilde böyle bir şart koşulmamaktadır. Silsile dışındaki etkenin vâcip olduğu kabul edilse bile bu delil, silsilenin bir vâcipte sona ermesi gerekliliğini ya da teselsülün geçersizliğini değil, olsa olsa silsilenin illetinin vâcip olması gerektiğini kanıtlar.

Semerkandî, bu delildeki birtakım eksiklikleri onararak delile daha güzel ve daha sağlam bir form kazandırmaktadır: Ona göre silsile için müstakil bir illet gerekmektedir. Bu illet; silsilenin mâhiyeti, silsilenin kendisi, silsilenin bir kısmı, silsilenin dışında bir şey ve silsilenin içindekilerin ve dışındakilerin bileşiminden oluşabilir. İlet, silsilenin mâhiyeti olursa silsilenin zorunlu olması gerekir. Silsile mümkün bireylerden oluştuğu için bu ihtimal geçersizdir. İlet, silsilenin kendisi olursa bir şeyin kendisinden önce var olması gerekeceği için bu ihtimal de geçersiz olur. İlet, silsilenin bir kısmı olursa silsilenin herhangi bir kısmının illet olması, illet olarak atanan kısmın illet olmasından evla olur. Nitekim silsile içerisindeki çoğunluğun illet olması azınlığın illet olmasından daha uygundur. Zira çoğunluğu oluşturan bölümün silsile içerisindeki etkisi, azınlığı oluşturan bölümün etkisinden daha fazladır. Bu durumda silsilede illet olarak seçilecek olan herhangi bir bölüm, illet olarak atanan kısmın da illeti olur. Seçilen illet, atanan illeti de kapsaması nedeniyle daha çok bireyin oluşumunda katkı sağlamakta ve silsilede daha etkin bir illet konumunda bulunmaktadır. İlet, silsilenin içindekiler ve dışındakilerin bileşiminden oluşması durumunda ise silsile içerisinde seçilecek olan herhangi bir kısım, bir önceki ihtimalle aynı nedenden dolayı illet olmaya daha uygun olacağı için bu ihtimal de geçersiz olur. Bütün bu ihtimallerin elenmesinden sonra illetin silsile dışından bir şey olması gerekir ki o da mümkün silsilenin kaynağı olan vâciptir.³⁰¹ Semerkandî, filozofların teselsülü iptal amacıyla ileri sürdükleri bu delili, isbât-ı vâcip için daha elverişli görerek amaç ve form bakımından revize etmiştir.

Semerkandî, teselsülün imkânsızlığıyla ilgili binler ve birler kümelerinden oluşan sayıların sonsuz olamayacağı tezini ileri sürmektedir. Ona göre sonsuz sayı mevcûd olsaydı bunun, binler ve birler kümelerinden oluşması gerekirdi. Bu durumda binler kümesi sayısının; birler kümesi sayısına eşit, ondan daha fazla veya daha az olma ihtimalleri ortaya çıkardı. Binler kümesi sayısının, onun binde birine tekabül eden birler

³⁰¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 143-145; *el-Meârif*, c. I, s. 642-650.

kümesi sayısı ile eşit ya da bin elemanı bir elemanı ile eşleştirilen birler kümesi sayısından daha fazla olması matematiksel açıdan imkânsızdır. Binler kümesi sayısının birler kümesi sayısından daha az olması ise sonsuz varsayılan sayılar silsilesinin sonlu olmasını gerektirir. Şöyle ki; binler kümesi sayısının birler kümesi sayısından daha az olması takdirinde birler kümesi sayısı, hem binler kümesi sayısını hem de bundan fazlasını kapsayacağı için binler kümesi sayısına denk ve binler kümesi sayısından fazla olmak üzere iki gruba ayrılır. Bu durumda binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı, silsilenin sonlu ya da sonsuz tarafında bulunmak durumundadır. Söz konusu birler kümesi sayısı, silsilenin sonlu tarafında bulunursa silsilenin genel başlangıç çizgisiyle/mebde³⁰² binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden grubun başlangıç noktası/makta' arasında sıkışarak sonsuzluk özelliğini kaybeder. Zira iki kesit/sınırlandırıcı arasında sınırlandırılan/mahsûr şey sonsuz olamaz. Binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı sınırlı olunca binleri oluşturan silsilenin bütün birleri de sınırlı kabul edilir. Çünkü sınırlılardan oluşan şeyler de sınırlıdır. Binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısının, silsilenin sonsuz tarafında yer alması durumunda ise binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden birler kümesi sayısının da silsilenin sonlu tarafında yer alması gerekir. Bu durumda genel başlangıç çizgisiyle binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı arasında sıkışan binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden birler kümesi sayısı sonsuz olma özelliği kaybeder. Binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden birler kümesi sayısının sonlu olması binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısının da sonlu olmasını gerektirir. Zira binler kümesi sayısından fazlasını oluşturan birler kümesi sayısı sonlu olunca binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı da sonlu olur.³⁰³ Semerkandî'nin geliştirdiği bu delil, sayılarla temsil edilen illiyet zincirinin vâcip bir illete dayandığını ve illiyet zincirinin bir vâcipde nihayete ermesi gerektiğini kanıtlaması bakımından filozofların sözü geçen isbât-ı vâcip delillerinden daha genel ve daha işlevseldir. Semerkandî, matematiksel aksiyomlara dayanarak ürettiği teselsülü iptal delilini filozofların mantıksal delillerinden daha kesin ve daha fonksiyonel değerlendirmektedir.

Semerkandî, filozof ve kelimcilerin teselsülü iptal amacıyla ileri sürdükleri başlıca üç delili analiz etmektedir:

³⁰² Silsilenin adı geçen iki gruptan oluşabilmesi için sonsuz silsilenin bir mebde'inin bulunması gerekir. Semerkandî, *el-Meârif*, c. I, s. 652.

³⁰³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 144-145; *el-Meârif*, c. I, s. 650-655.

Birinci delil: Biri diğerinden birkaç mertebe sonra başlayan iki silsile varsayılır. Her iki silsiledeki mertebeler sırayla eşleştirilir/tatbik edilir. Eşleştirme sonucunda bu silsileler ya mutabakat eder/örtüşür ya da etmez. Silsileler mutabakat ederse parçanın bütünüle eşleşmesi gibi aklen geçersiz bir durum ortaya çıkar. Silsileler mutabakat etmezse birkaç mertebe sonra başlayan silsilenin diğer silsileden eksik, dolayısıyla da sonlu olduğu ortaya çıkar. Sonlu bir silsileden sınırlı sayıda fazla olan silsilenin de sonlu olması gerekeceği için teselsül iptal olur. Bu delil, mütekaddim filozofların teselsülü iptal amacıyla öne sürdükleri burhân-ı tatbîk delilidir.

Burhân-ı tatbîk deliline, müteahhir filozoflar tarafından itiraz edilmiştir:

Birinci itiraz: Müteahhir filozoflara göre başkasından eksik olan bir şeyin sonlu olması gerekmemektedir. Nitekim birin sonsuz katları ikinin sonsuz katlarından eksik olmasına rağmen her ikisi de sonsuz kabul edilmektedir.

Semerkandî'ye göre burhân-ı tatbîk deliline karşı çıkan filozofların bu eleştirisi, sayılar gibi tamamen itibarî varlıklar üzerinden tasarlanmıştır. Oysaki varsayımlar, bazen çelişkiye bile neden olabilmektedir. Söz konusu eleştirinin, burhân-ı tatbîk delilini iptal edebilmesi için itibarî değil, hakiki varlıklar üzerinden tasarlanması gerekmektedir.

İkinci itiraz: Geçmiş zaman dilimleri, şimdiki zamanda gerçekleşen hareketler ve nâtık nefisleri sonsuz kabul eden filozofların burhân-ı tatbîk delilini ileri sürmeleri bir çelişkidir. Zira burhân-ı tatbîk delili, onların sonsuz kabul ettiği bu silsilelerin de sonlu olmasını gerektirmektedir.

Burhân-ı tatbîk delilini kabul eden filozoflar, bu eleştiriye karşılayabilmek amacıyla burhân-ı tatbîk delilini, parçaları toplu halde bulunan sonsuz çizgi gibi konumsal sıralı bireylere ya da sonsuz illiyet zinciri gibi doğal sıralı bireylere tahsis etmişlerdir.

Semerkandî'ye göre ise burhân-ı tatbîk delilini belli başlı silsilelere tahsis etmek mümkün değildir. Zira tahsis, yalnızca konuşmacının iradesine bağlı olan dilsel konularda söz konusu olup akliyatda geçerli değildir. Zira aklî hükümler, doğaları gereği iki eşit arasından seçilmediği için akli hükümlerden birini tercihte iradenin rolü yoktur.³⁰⁴

³⁰⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 146-147; *el-Meârif*, c. I, s. 655-662.

İkinci delil: Sayılar, ya tek ya da çift olur. İki eşit parçaya bölünebilen sayılar çift, bölünemeyen sayılar ise tektir. Tek ve çift sayılardan oluşan sayı silsilesinin sonsuz olması imkânsızdır. Zira her çift sayı kendisinden sonraki tek sayıdan, her tek sayı da kendisinden sonraki çift sayıdan bir derece küçüktür. Başkasından küçük olan sayıların toplamı sonsuz olamayacağına göre sonsuzluk imkânsızdır. Bu delil başka bir açıdan da şöyle tasarlanmaktadır: Her sayı, biri başlangıç diğeri bir sonraki sayı olmak üzere iki sınır arasında sıkışmaktadır. İki sınır/hâsır arasında sıkışan/mahsûr ve kısıtlı/mahdût sayıların toplamı ise sonsuz olamaz.

Semerkindî'ye göre sayıların tek ve çift ayrımı sonlu sayılara özgü bir taksimdir. Ayrıca iki eşit parçaya bölünemeyen her sayı tek olmak zorunda değildir. Çünkü bir şey, bazen sonsuz olması nedeniyle de iki eşit parçaya bölünemeyebilir.³⁰⁵ Artma ve eksilmeyi kabul eden tüm sayıların sonlu olduğu yaygın bir söylem ya da kanı olsa da Semerkindî, bu kuralın sonlu sayılara özgü bir durum olduğunu iddia etmektedir.

Üçüncü delil: Bu delil, Şihâbüddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) tarafından geliştirilen sonsuz illetler silsilesinin imkânsızlığı delilidir. Şöyle ki; sonsuz illetler silsilesi mümkün olsaydı seçilen her ma'lûl ile bir illeti arasında sınırlı sayıda illet bulunacağı için sınırlı sayılardan oluşan illetler silsilenin de sonlu ve sınırlı sayıda olması gerekirdi.

Semerkindî, seçilen her ma'lûl ile bir illeti arasında sınırlı sayıda illetin bulunması tezini sınırlı illetler silsilesine özgü bir nitelik olarak değerlendirmektedir. Çünkü illetlerin sonsuza kadar terettüp ettiği bir zincirde seçilen her ma'lûl ile nihayetsizlikte bulunan bir illeti arasında illetlerin sonsuza kadar geri gitmesinde mantıksal açıdan problem gözükmemektedir. Burada tartışılan, meşruiyeti sorgulanan silsile de zaten sonsuz silsiledir.³⁰⁶

1.6.1.5. Yokluğun İleti

Yokluğun, bir çeşit ontolojik statüye sahip olmasını gerektirebilecek illet ya da ma'lûl gibi hüküm ve nitelemelere konu olması, sağlıklı bir Tanrı-evren tasavvuruna gölge düşürebileceği endişesiyle kelimacılar tarafından şiddetle reddedilmiştir. Probleme

³⁰⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 147-148; *el-Meârif*, c. I, s. 662-663.

³⁰⁶ Sühreverdî, Şihâbüddîn, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher, TYEKB, İstanbul 2017, s. 80; Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 148-149; *el-Meârif*, c. I, s. 664-666.

epistemolojik açıdan yaklaşan filozoflar ve muhakkik kelimciler ise yokluğun, illet ya da ma'lûl olarak nitelendirilmesini mümkün görmüşlerdir. Nitekim illetin yokluğundan başkası ma'lûlün yokluğu için illet olmamaktadır. İletinin yokluğu tahakkuk ettiğinde ma'lûlün yokluğu da tahakkuk ettiği gibi illetin yokluğu tahakkuk etmediğinde ma'lûlün yokluğu da tahakkuk etmemektedir.³⁰⁷

Kelamcılar, yokluğun ne illet ne de ma'lûl olabileceğini iddia etmekteydi. Zira illet ve malûl olma halleri (illiyet ve ma'lûliyet) ya varlıksal ya da yokluksaldır. Bunların varlıksal kabul edilmeleri halinde var olan bir şeyin yok olan bir illet ya da ma'lûl ile kâim olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Zira var olan bir şeyin (illiyet ya da ma'lûliyetin) yok olan bir şeyle (illet ya da malûl ile) kâim olması muhaldir. Bunların yokluksal kabul edilmeleri halinde ise yokluğun illet ya da ma'lûl olması mümkün değildir. Zira bir şeyde tesirin meydana gelebilmesi için bir eser bir de müessirin var olması gerekmektedir. Salt olumsuzluktan ibaret olan yokluk, tesir kuvveti olan müessir bir illet olamayacağı gibi eser yani ma'lûl de olamaz.

Semerkandî'ye göre itibarî nitelik olan illiyet ve ma'lûliyet durumlarının yoklukla kâim olmaları mümkündür. Ayrıca yokluk, varlığın ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir nesnenin yok olmasını sağlayan her şey yokluğun illeti sayılabileceği için yokluğun ma'lûl olması yadsınamaz.³⁰⁸ Semerkandî'nin en önemli yöntemlerinden biri de felsefi problemleri sağduyusal, gündelik ve pratik bilgilerle çözümleyerek meselenin çözümünü en basite indirgemek şeklinde tezahür etmektedir. Onun kelamcıları eleştirdiği bu ifadeleri söz konusu yöntemine örnek verilebilir.

Semerkandî, illetin yokluğunu ma'lûlün yokluğunun illeti olarak açıklayan filozoflarla aynı kanaati paylaşmaktadır. Nitekim o illeti, kendisine ihtiyaç duyulan şey olarak tanımladığı için ihtiyaç duyulan illetin olmayışı ihtiyaç duyan ma'lûlün de olmamasını gerektirir. Semerkandî'ye göre kelamcıların “*yokluk gerekçelendirilmez*” sözleriyle anlatmak istedikleri yokluğun illetinin olmadığı ise bu durum, tercih edici olmaksızın tercih edilmeyi ya da yokluğun, mümkünün zatından kaynaklanmasını gerektirir. Oysaki bu sonuçların tamamı geçersizdir. Kelamcılar, bu sözleriyle nedensellik ilişkisinde rol oynayan yokluğa, illet ve ma'lûl isimleri yerine aynı fonksiyona sahip başka isimlerin verilmesi gerektiğini kastediyorlarsa bu durum da

³⁰⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 149-150; *el-Meârif*, c. I, s. 668-669.

³⁰⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 150; *el-Meârif*, c. I, s. 669-670.

mana erbabına yakışmayan lafzî bir ihtilaftır. Ayrıca Semerkandî'ye göre kelimacılar, Allah'ın eşyayı yok ettiğini kabul ederek yokluğun illetini zaten kabul etmiş sayılmaktadırlar.³⁰⁹

Semerkandî'ye göre tam illetin varlığı halinde ma'lûlün varlığı zorunlu olur. Nitekim bu durumda ma'lûlün varlığı zorunlu olmasaydı ya mümkün ya da mümteni' olurdu. Oysaki bu ihtimallerin her ikisi de geçersizdir. Ma'lûlün, mümkün olması halinde onun tahakkuk etmesi ya tam illete ekli bir niteliğe dayanır ya da dayanmazdı. Mümkün ma'lûlün tahakkuk etmesi, tam illete ekli bir niteliğe dayanırsa mümkün ma'lûlün illeti tam ve müstakil olma özelliğini kaybeder. Zira tam illet, ma'lûlün varlığı için tek başına yeterli olmayı gerektirir. Mümkün ma'lûlün tahakkuk etmesi, tam illete ekli bir niteliğe dayanmazsa bu durumda da tercih edici olmaksızın tercih edilmek gibi geçersiz bir durum ortaya çıkar. Dolayısıyla tam illetin varlığı halinde ma'lûlün tahakkuku mümkün olmaz. Ma'lûlün mümteni' olması halinde ise ya bizzat ya da başkası nedeniyle mümteni' olması gerekir. Ma'lûl, bizzât mümteni' olamaz; çünkü konumuz bizâtihi mümkün varlık hakkında olup bizâtihi mümkün varlığın bizâtihi mümteni' varlığa evrilmesi mümkün değildir. Ma'lûl, başkası nedeniyle de mümteni' olamaz; çünkü bu, bir engelin bulunması nedeniyle var olmamak anlamına gelmektedir. Oysaki tam illet, her türlü engelin ortadan kalkmasını ifade eder. Aksi takdirde tam olarak nitelenemezdi. Dolayısıyla tam illetin varlığı halinde ma'lûlün tahakkuku mümteni' de olamaz.³¹⁰ Sonuç olarak tam illetin varlığı halinde ma'lûlün varlığı zorunlu olur.

Semerkandî'ye göre fâilden sudûr eden tam etki de ma'lûlden vuku bulan tam kabul de tam illete dâhildir. Zira bunlar, varlığın ihtiyaç duyduğu şartlardır. Dolayısıyla bu şartlar tahakkuk edince ma'lûlün tahakkuku da zorunlu olur. Aksi durumda yani ma'lûlün tahakkuku halinde tam illetin tahakkuku da zorunlu olur. Zira tam illetin yokluğuna rağmen ma'lûlün tahakkuk etmesi, bir şeyin ihtiyaç duyduğu şey bulunmadan tahakkuk etmesi anlamına gelir ki bu imkânsızdır.³¹¹

³⁰⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 150; *el-Meârif*, c. I, s. 670.

³¹⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 151; *el-Meârif*, c. I, s. 671-672.

³¹¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 151; *el-Meârif*, c. I, s. 672.

1.6.2. Ma'lûl

1.6.2.1. Tercih Edici-Ettirici Olmaksızın Tercih

Demokritos ve takipçileri gibi bir kısım doğa filozofları dışındakiler, tercih edici olmaksızın bir şeyin tercih edilmesini imkânsız görmüşlerdir.³¹² Demokritos ekolü göklerin oluşumunu rastlantı ile açıklamaktadır. Onlara göre yüce evrenin parçaları benzeştiği için belirli bir uzay boşluğunda bulunmaları diğer mekânlarda bulunmalarından öncelikli değildir. Dolayısıyla evrenin parçaları sürekli hareket halindedir. Bu hareket sırasında meydana gelen hususi çarpışmalar neticesinde rastlantısal tarzda bugünkü gökler oluşmuştur.³¹³ Buradaki tartışma aslında varlıkların, rastlantısal ya da kendiliğinden mi yoksa bir tercih edici tarafından mı vücûd bulduğu hakkındadır.

Semerkindî, bir tercih edici olmaksızın tercih edilmenin imkânsızlığını kanıtlamak amacıyla filozofların ileri sürdüğü başlıca üç delili analiz etmektedir:

Birinci delil: İbn Sînâ'ya göre bir tercih edici olmaksızın tercih edilmek mümkün olsaydı mümkünün, varlık ya da yokluk taraflarından birine tahsis edilmesinde mâhiyetin yeterli olması durumunda mümkünün vâcip ya da mümteni' olması gerekirdi. Çünkü yalnızca vâcip ya da mümteni' mâhiyet, kendi varlığını ya da yokluğunu gerektirmektedir. Mümkünün, varlık ya da yokluk taraflarından birine tahsis edilmesinde mâhiyet yetersiz kalsaydı bu durumda da mâhiyete başka bir şeyin eklenmesi gerekirdi ki bu da mümkünün var ya da yok olmasında ayrık bir tercih ediciye muhtaç olduğunu kanıtlamaktadır.³¹⁴

Semerkindî'ye göre İbn Sina'nın bu delili, çözüm üretmekten ziyade sorunu tekrar etmektedir. Zira buradaki tartışma, zaten varlığında ya da yokluğunda mâhiyeti yeterli olmayan mümkünün kendinden mi yoksa bir tercih edici tarafından mı var ya da yok olduğu hakkındadır. Varlığında ya da yokluğunda mâhiyeti yeterli olmayan mümkünün ayrık bir şeye ihtiyaç duyması zorunlu değildir.³¹⁵

³¹² Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 152; *el-Meârif*, c. I, s. 673.

³¹³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 35-38.

³¹⁴ İbn Sînâ, *İlahiyât* c. I, s. 108-110.

³¹⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 152-153; *el-Meârif*, c. I, s. 674-675.

İkinci delil: Râzî'ye göre mümkün, vâcib olmasaydı var olamazdı. Vücûb, hiçlikten sonra meydana geldiği için varlıksal bir niteliktir. Dolayısıyla vücûbla nitelenen mümkünün de varlıksal olması gerekmektedir. Mümkün, var olmadan önce yok olduğu için varlıksal bir nitelenen olmaya elverişli değildir. Dolayısıyla burada vücûb niteliğinin ilişeceği başka bir şeye ihtiyaç ortaya çıkar ki o da tercih edici etkendir.³¹⁶

Semerkandî'ye göre vücûb, itibarî varlıklar kategorisine girdiği için mevcûd bir nitelenene ihtiyaç duymaz. Zira itibarî varlıklar yokluk ile kaim olabilir. Ayrıca hiçlikten sonra meydana gelen şeylerin varlıksal olması gerekmez. Örneğin; görme engelli olmak, hiç görme engelli olmamaktan sonra meydana gelmesine rağmen yokluksal bir kavramdır. Vücûbun varlıksal hakiki bir varlık olduğu kabul edilse bile burada tartışılan şey, tercih edici etkenin değil, mümkün varlığın niteliğidir. Bu delilde yer alan vücûb ise mümkün varlığa değil, tercih edici etkene isnat edilmektedir. Hâlbuki vücûb, mümkün varlığın; icat ise tercih edici etkenin niteliğidir. Bütün bunlara ek olarak Râzî bu delilde, “*Yokluk gerekçelendirilemez.*” prensibine bağlı kalarak yokluğun tercih edici olmaksızın tercih edilmesinin çürütülmesine ilişkin hiçbir şey söylemeyerek sadece mevcûdlar için bir müessirin gerekliliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla yokluğun bir etkene ihtiyaç duymasıyla ilgili kanıt sunulmamaktadır.³¹⁷

Üçüncü delil: Mümkünün varlık ya da yokluk taraflarından birisi tercih edici olmaksızın tercih edilseydi tercih edilen yönün diğerinden daha uygun olması gerekirdi. Oysaki mümkünün her iki tarafı ontolojik açıdan birbirine eşittir. Dolayısıyla tercih edici olmaksızın mümkünün tercih edilmesi muhaldir.³¹⁸

Semerkandî'ye göre bir tercih edici olmaksızın tercih edilmenin imkânsızlığı apriori bir yargıdır. Zira çocuklar, zihinsel engelliler hatta insan dışı canlı türleri bile bu bilgiden hiç şüphe duymazlar. “Bir, ikinin yarısıdır” önermesinin “tercih edici olmaksızın tercih edilmek imkânsızdır” önermesinden daha açık olması ikinci önermenin bedâhetini zayıflatmaz. Zira bedîhî hükümlerin birbirinden açık olması mümkündür. Bedîhî hükümlerdeki açıklık ve netliğin farklılığı konu ve yüklem tasavvurundaki açıklık ve netlikten kaynaklanmaktadır. Semerkandî, bu konuda eşsiz olarak nitelediği delilini şu şekilde tasvir etmektedir: Mümkünün varlık ya da yokluk

³¹⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye fî'l-İlmi'l-İlâhî*, c. I, s. 88-89.

³¹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 153; *el-Meârif*, c. I, s. 675-676.

³¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 153; *el-Meârif*, c. I, s. 676-677.

taraflarından biri tercih edici olmaksızın gerçekleşseydi bu tarafın diğer tarafa ya tercih edilmesi ya da tercih edilmemesi gerekirdi. İkinci ihtimalin geçersizliği açıktır. Zira o, tercih edilmeseydi gerçekleşmezdi. Gerçekleşmek ise bir tercih edilme belirtisidir. Mümkünün bir tarafının diğer tarafına tercih edilmesi durumunda ise tercih edilen tarafta bir ziyade meydana gelir ya da gelmez. Ziyade meydana gelmemesi durumunda bu taraf gerçekleşmez. Zira tercih edilmek bu taraf üzerinde bir ziyadedir. Dolayısıyla ziyadenin meydana gelmemesi bu tarafın tercih edilmediği anlamına gelir. Ziyadenin meydana gelmesi durumunda ise bunun da tercih edilmesi ya da tercih edilmemesi gibi bir ihtimal daha söz konusu olur ki bu durumda konu başa dönerek teselsül meydana gelir.³¹⁹

Semerkandî, “*bir tercih edici olmaksızın tercih*” problemine ek olarak “*tercih ettirici bir neden olmaksızın tercih*” problemini de ortaya atmaktadır. Ona göre bütün varlıklara eşit mesafede bulunan mûcib bizzat’ın, tercih ettirici bir nedene dayanmadan tercihte bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla mûcib bizzat’ın tesirini ilgili tarafa yöneltecek tercih ettirici bir nedene ihtiyacı vardır. Ateşin yaşı değil, kuru cisimleri yakması veya güneşin sadece kendi açısına giren bölgeleri aydınlatması buna örnek verilebilir. Fâil-i muhtâr ise mûcib bizzat’ın aksine tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duymaksızın tercihte bulunabilir. Zira fâil-i muhtâr’ın sahip olduğu irade sıfatı, mâhiyeti bakımından dilediği şeye taalluk etme ve dilediğini tercih etme yetkinliğine sahiptir.³²⁰

Semerkandî, “*tercih ettirici bir neden olmaksızın tercih*” problemini ortaya atarak Tanrı-evren ilişkisinde filozofların sudûr teorisine karşı hudûs teorisini temellendirmektedir. O, bu kuram sayesinde Tanrı’nın mûcib bizzât değil, fâil-i muhtâr olduğunu desteklemekte ve Tanrı’nın mûcib bizzât olmaması halinde tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duyabileceği endişesini de iptal etmektedir. Semerkandî, ilahi irade meselesinde kelimcilerden yana tutum alarak kelamcı kişiliğini filozof kişiliğinin önüne geçirmektedir. Bu yüzden onu bir filozof-kelamcı olarak nitelendirmemiz daha doğru olacaktır. Semerkandî bir kelamcı olarak Tanrı’nın basit varlığını ve ilahi sıfatların yetkinliğini düşünce sisteminin temeline yerleştirerek bütün felsefî-kelamî görüşlerini bunun üzerine inşa etmiştir. Tanrı’nın varlığını ve birliğini pekiştirmek, ilahi sıfatları

³¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 153-154; *el-Meârif*, c. I, s. 676-681.

³²⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 154-155; *el-Meârif*, c. I, s. 681.

yetkinleştirmek ereksel neden olarak tayin edilip felsefî-kelamî anlayış bu amaç doğrultusunda teşekkül etmiştir.

1.6.2.2. Varlık ve Yokluğun Mümküne Nispeti

Varlık ve yokluğun mümkün nispeti konusu gerçekte tercih edici olmadan tercih edilmek konusunun bir uzantısı niteliğindedir. Zira mümkün varlığın, varlık ve yokluk taraflarına eşit mesafede bulunması halinde mümkünü bu yönlerden birine tahsis edecek bir müreccihe ihtiyaç vardır. Mümkün varlığın, ontolojik yatkınlık bakımından varlık ya da yokluğa daha elverişli olması halinde ise bu yönlerden birini tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç kalmaz. Bu ihtimal de ilahiyatçı filozofların ve kelamcılarının isbat-ı vâcib amaçlarını güç duruma düşürür. Bu nedenle çoğu düşünür mümkün varlığın, her iki tarafına da eşit mesafede bulunduğunu savlasa da bir kısım bilginler, mümkün varlığın bu taraflardan birine daha yatkın olabileceğini iddia etmişlerdir. Söz konusu taraflardan birinin mümkün varlık hakkında evla olduğunu düşünenler başlıca dört görüş ileri sürmüşlerdir:

1. Zâtı bakımından yokluk, mümkün hakkında evladır.
2. Zaman, hareket ve ses gibi akıcı varlıklar ile bunların boyut, sürat, şiddet ve zaaf gibi ilineklerinde yokluk, mümkün hakkında evladır.
3. Vukû bulan yön, mümkün hakkında evladır.
4. Şartın aksine illetin bulunması halinde varlık, mümkün hakkında evladır.³²¹

Mümkün varlığın her iki tarafa da eşit mesafede bulunduğunu iddia edenlere göre; iki taraftan birinin evla olması halinde diğer tarafın³²² sebebi tahakkuk ederek bu uygunluk ortadan kaldırıldığında söz konusu tarafın zâtı bakımından uygunluğu kalmaz. Bu uygunluğun devam ettiğini varsaymamız halinde diğer taraf (sebepli taraf) daha uygun kabul edilmediği takdirde sebep, amacını yerine getiremediği için özelliğini kaybeder. Çünkü sebep, mâhiyeti gereği neden olduğu tarafın daha uygun olmasını gerektirir. Diğer taraf (sebepli taraf), daha uygun olursa bu durumda da birinci taraf zâtı bakımından, diğer taraf (sebepli taraf) ise başkası sebebiyle daha uygun konumunda bulunur. Zâtı bakımından uygun olan başkası sebebiyle uygun olandan daha güçlüdür.

³²¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 155; *el-Meârif*, c. I, s. 682.

³²² Delilin geri kalan kısmında da taraflar arası bir karışıklığa sebebiyet vermemek için diğer taraf ile uygun olmayan fakat tahakkuk etmek için bir sebebe sahip olduğu varsayılan taraf kastedilmektedir.

Buna rağmen sebebin bulunması nedeniyle diğer taraf (sebepli taraf) tahakkuk ederse başkası sebebiyle uygun olan, zâtı bakımından uygun olandan daha güçlü bir konuma yerleşir. Böyle bir durum ise geçersizdir. Sebebi bulunmasına rağmen diğer taraf (sebepli taraf) tahakkuk etmezse bu kez de geride açıklandığı nedenle sebep özelliğini kaybeder. Dolayısıyla mümkün varlığın iki tarafından hiçbirinin için daha uygun/evla değildir.³²³

Semerkandî'ye göre diğer tarafın uygunluğu her ne kadar başkası sebebiyle olsa da varlıkta vücûb derecesine ulaşmaktadır. Nitekim sebebin tahakkuku halinde sonucun tahakkuku zorunludur. Birinci tarafın uygunluğu her ne kadar zâtı bakımından olsa da vücûb derecesine ulaşmamaktadır. Nitekim vücûb derecesine ulaşsaydı mümkün olmaktan çıkarak vâcip kategorisine girerdi. Ayrıca başkası sebebiyle uygun olanlar bazen zâtı bakımından uygun olanlara tercih edilebilir. Örneğin; havaya atılan taşın başkası sebebiyle zorlanma eğilimi, zâtından kaynaklanan doğal eğilimine tercih edildiği için taş, öncelikle zorlandığı taraf olan yukarıya doğru hareket etmektedir.³²⁴

Mümkünün yokluk tarafının varlık tarafından evla olduğunu düşünenlere göre; bir şey mevcûd olmadığı veya yokluğa var olması yönünde bir etki bulunmadığı sürece mümkünün yokluk tarafı zorunluluk arz eder. Zira tam illeti tahakkuk etmeyen şeylerin varlığı imkânsızdır. Ayrıca yokluğun tahakkuku varlığın tahakkukuna göre daha kolaydır. Zira tam illetin bir parçası bile eksik olması durumunda yokluk tahakkuk ettiği halde varlığın tahakkuk edebilmesi için tam illetin eksiksiz ve bir blok olarak tahakkuk etmesi gerekmektedir.

Semerkandî'ye göre yokluk, zâtı bakımından tercih edilseydi tercih edici olmaksızın tercih edilmek söz konusu olurdu. Ayrıca buradaki uygunluk, zâtı bakımından olsaydı yokluğun mümkün değil zorunlu olması gerekirdi. Bütün bunlara ek olarak bir şeyin daha kolay olması onun daha uygun olmasını gerektirmez.³²⁵ Semerkandî, kesin bir sonuca ulaşmak adına her ne kadar bu delile şüpheyile yaklaşıp da kendi düşüncesini paylaştığı son sözde yokluk tarafının, varlık tarafından daha kolay olması nedeniyle mümkün hakkında evla olduğu kanaatini paylaşmaktadır.

³²³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 155-156; *el-Meârif*, c. I, s. 682-683.

³²⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 156; *el-Meârif*, c. I, s. 683.

³²⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 156; *el-Meârif*, c. I, s. 683-684.

Zaman, hareket ve ses gibi akıcı varlıklar ile bunların çeşitli ilineklerinde yokluğun evla olduğunu düşünenlere göre; bunların varlık tarafları yokluk taraflarından evla olsaydı sürekli var olmaları gerekirdi. Oysaki bunlar, sürekliliği imkânsız ve yokluğu gerekli elemanlardır. Dolayısıyla bunların yokluk tarafları varlık taraflarından daha uygundur. Semerkandî, akıcı varlıkların ontolojik yatkınlığı konusunda bu görüşe katıldığını ifade etmektedir.³²⁶

Vukû bulan tarafın daha uygun olduğunu düşünen kelimcılara göre, vukû bulmak daha uygun olmanın/evleviyetin göstergesidir.

Semerkandî'ye göre kelimcılar, bu ifadeleriyle mutlak uygunluğu kastediyorlarsa bu makuldür; fakat zatı bakımından bir uygunluk kastediliyorsa bu durumda vukû bulan tarafın mümkün olmaktan çıkarak zorunlu olması gerekir. Dolayısıyla Semerkandî, bu konuda kelimcileri koşullu onaylamaktadır.³²⁷

Şartın aksine yalnızca illetin bulunması halinde varlık tarafının evla olduğunu düşünenlere göre; tek başına şarta duyulan ihtiyaç, beraberce şart ve illete duyulan ihtiyaçtan veya tek başına illete duyulan ihtiyaçtan daha azdır.

Semerkandî'ye göre gerekli şart veya ihtiyaç duyulan illetten birinin bulunmaması varlığın imkânsızlığını gerektirir. Dolayısıyla tek başına şartın bulunmaması bile -velev ki illet bulunsun- yokluk tarafının varlık tarafından üstün olması için yeterlidir.³²⁸

Semerkandî çoğu düşünürün aksine mümkünün iki tarafından birinin evla olabileceği kanaatindedir. O, problemi analiz ederek bu uygunluğu çeşitli nedenlere bağlamaktadır. Ona göre zatî, diğer yöne nispetle şartın azlığı, vukû eğiliminin çokluğu veya daha kolay olmak gibi nedenlere bağlı olarak mümkünün taraflarından birinin diğerinden daha uygun olması mümkündür. Lakin sözü edilen bu nedenler, vukû bulmak için yeter sebep değildir. Zira öyle (yeter sebep) olsaydı diğer taraf, mümteni' olmak ya da olmamak seçeneklerine tabi olurdu. Eğer diğer taraf, mümteni' olsaydı mümkün varlık zatî dönüşüme uğrayarak mümteni' varlığa evrilirdi. Zatî dönüşüm ise aklen geçersizdir. Zira dönüşen zat, artık başka bir zat olduğu için aynı zattan söz etmek mümkün olmaz. Şayet diğer taraf, mümteni değil, mümkün olsaydı bunun vukû bulması

³²⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 157; *el-Meârif*, c. I, s. 686.

³²⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 157; *el-Meârif*, c. I, s. 686.

³²⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 157; *el-Meârif*, c. I, s. 686-687.

evla tarafın evleviyet nedeninin pasivize olmasına bağlı olurdu. Oysaki nedenliyi gerçekleştiremeyen pasif neden, neden olma özelliğini kaybeder.³²⁹

Semerkandî, mümkün varlığın birtakım nedenlere bağlı olarak varlık ya da yokluk taraflarından birine daha yatkın olabileceğini ifade etse de söz konusu nedenlerin bu taraflardan birini gerçekleştirebilme hususunda yeter sebep teşkil etmediğini ifade ederek her hâlükârda bir müreccihe ihtiyacı vurgulamaktadır.

1.6.2.3. Eserin Müessire İhtiyaç Nedeni

Mümkün varlığın bir müessire ihtiyaç duyduğu kesinlik kazanınca bu ihtiyacın nedeni konusunda ihtilaf edilmiştir. Kelamcıların birçoğu, müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak belirlemişlerdir. Kelamcılara göre hudûs, yokluktan varlığa çıkış olarak tanımlanmaktadır. Bir grup düşünür, bu nedenin hudûs ve imkân olmak üzere çift yönlü olduğunu ifade etmişlerdir. Kimi düşünürler de bunun nedenini, imkân olarak belirleyip hudûsü ise nedenin bir şartı olarak konumlandırmışlardır. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da aynı kanaati paylaşan filozoflar ve muhakkik kelamcılar, mümkünün müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak belirlemişlerdir.³³⁰

Mümkünün müessire ihtiyaç nedenini hudûs olarak belirleyen kelamcılara göre; mümkün, yokluk âleminden varlık âlemine çıkmak anlamında hudûs etmek için bir müessire ihtiyaç duymaktadır. Zira mümkünün mâhiyeti, kendi başına yokluktan varlığa çıkmak için yeterli değildir. Mümkün, yokluk boyutundan varlık boyutuna geçtiği anda müessire olan ihtiyacı da son bulur. Zira bu durumdaki bir mümkünün, varlığı yokluğundan daha elverişlidir. Nitekim mimar tarafından inşa edilen bir bina misali mimarın ortadan kalkması binanın devamlılığına engel değildir.³³¹

Eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak belirleyip hudûsü, nedenin bir şartı olarak konumlandıranlar ile bu nedenin hudûs ve imkân olmak üzere çift yönlü olduğunu ifade edenlere göre; mümkünün iki tarafından birini gerektirmeyen imkân, hudûs olgusuyla beraber bir müreccihe ihtiyaç duymaktadır. Nitekim mümkünün müessire ihtiyaç duymasının nedeni hudûstür.³³²

³²⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 157; *el-Meârif*, c. I, s. 687-688.

³³⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 158; *el-Meârif*, c. I, s. 689-690.

³³¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 158; *el-Meârif*, c. I, s. 690.

³³² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 158-159; *el-Meârif*, c. I, s. 690-691.

Semerkandî'ye göre bu konuda tartışılan neden, nedenliden sonra gelen ereksel neden değil, nedenliden önce gelen etken nedendir. Dolayısıyla eserin müessire ihtiyaç nedeni hudûs olsaydı ihtiyaç, hudûsten sonra meydana gelirdi. Zira etken neden (hudûs) nedenliden (ihtiyaç) önce gelir. Oysaki delilde yapılan açıklamaya göre hâdis varlık, hudûsten sonra bir müessire ihtiyaç duymamaktaydı. Ayrıca bu durumda ihtiyaç, etken neden kabul edilen hudûsten sonra meydana geleceği için hudûsten önce hâdis olmak veya hudûs olgusunun hiçbir şeye ihtiyaç duymaması gibi bir çelişki ortaya çıkardı.³³³

Râzî'nin varoluş mekanizması, “*iẖtiyâç nedeni→fâile ihtiyaç→fâilin varlığa tesiri→varlık→hudûs*” dizgisinden oluşmaktadır. Bu nedenle Râzî'nin varlık sisteminde müessire ihtiyaç nedeni, “hudûs” olarak belirlenmesi durumunda eşyanın kendisinden dört mertebe sonra meydana gelmesi gerekecektir. Bu varlık sistemi, hudûsün, “*varlığın yoklukla öncelenmesi*” şeklinde tanımlanmasının bir gereğidir. Hudûsün, “*yokluk boyutundan varlık boyutuna çıkış*” olarak tanımlaması da Râzî'nin varoluş mekanizmasındaki sözü konusu problemi ortadan kaldırmaz. Zira bu durumda da varoluş mekanizması, “*iẖtiyâç nedeni→fâile ihtiyaç→fâilin varlığa tesiri→yokluktan varlığa çıkış (hudûs)*” şeklinde tertip edileceği için eşya, kendisine bir mertebe daha yaklaşırsa bile bu kez de kendisinden üç mertebe sonra meydana gelecektir.³³⁴

Filozoflara göre mümkünün, varlık ya da yokluk taraflarından birini gerektirmemesi bir tercih ediciye ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ihtiyaç nedeni, mümkün varlığın imkân karakteri olarak belirginleşir. Kelamcılara göre ise eserin müessire ihtiyaç nedeni, imkân olarak belirlenirse henüz mevcûd olmayan mümkünlerin, imkân durumunun bir eseri olması gerekir. Oysaki yokluk, salt olumsuzluktan ibaret olduğu için eser kabul edilemez. Semerkandî yokluğun eser olmasını mümkün kabul ettiği için kelamcıların bu itirazını yerinde bulmamaktadır.³³⁵

Semerkandî filozoflar ile kelamcılar arasındaki bu anlaşmazlığı lafzî ihtilaf olarak nitelendirmektedir. Nitekim Semerkandî, kelamcıların neden ile ereksel nedeni kastettiklerini ifade ederek buradaki ereksel nedeni hudûs olarak tanımlarken;

³³³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 159; *el-Meârif*, c. I, s. 691-692.

³³⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye fi'l-İlmi'l-İlâhî*, c. I, s. 124-125; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 159-160; *el-Meârif*, c. I, s. 692-693.

³³⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 160; *el-Meârif*, c. I, s. 693.

filozofların söz konusu neden ile etken nedeni kastettiklerini ifade ederek buradaki etken nedeni ise *imkân* olarak tanımlamaktadır.³³⁶

Semerkindî, ayrıca eserin müessire ihtiyaç nedeni temelinde iki problemin daha ortaya çıktığını ifade etmektedir. Birinci problem, mümkün varlığın devamlılık halinde bir nedene ihtiyaç duyup duymayacağı; ikinci problem ise müessirin etkilediği her eserin hâdis olup olmadığı hakkındadır. Eserin müessire ihtiyaç nedenini *hudûs* olarak belirleyen kelimciler, mümkünün devamlılık halinde bir nedene ihtiyaç duymayacağı ve bütün eserlerin hâdis olduğu sonucuna varırken; eserin müessire ihtiyaç nedenini *imkân* olarak belirleyen filozoflar, mümkünün devamlılık halinde de bir nedene ihtiyaç duyacağı ve bütün eserlerin hâdis olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.³³⁷

Mümkün varlığın bir etkene ihtiyaç duymasındaki neden düşüncesi, farklı teolojik sonuçlara yol açmaktadır. Söz konusu nedenin “*imkân*” olarak belirlenmesi durumunda bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması gerekmeyeceği gibi bizâtihi *imkân* durumuna sahip olan mümkünün, varlığına ek olarak devamlılık halinde de bir etkene ihtiyaç duyacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, yalnız varlıkta değil, devamlılıkta da Tanrı’ya ihtiyaç duyması ve zamansal açıdan kadîm olması gündeme gelir. Söz konusu nedenin *hudûs* olarak belirlenmesi durumunda ise bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olması ve hâdisin, devamlılık halinde bir etkene ihtiyaç duymayacağı ortaya çıkar. Dolayısıyla evrenin, zamansal açıdan hâdis olması ve devamlılıkta Tanrı’ya ihtiyaç duymaması gündeme gelir. Zira *hudûs* hali, *imkân* gibi zatî bir duruma işaret etmediği için yalnızca varlığa çıkış esnasında defaten tahakkuk etmektedir. Bu görüş, evrenin bir kez yaratıldıktan sonra artık Tanrı’ya ihtiyaç duymamasını gerektirebileceği endişesiyle filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Kelamcılar, *hudûs*un bir kez değil, her an meydana geldiği sürekli yaratılış tezini ileri sürerek bu eleştiriyi savmaya çalışmışlardır. Oysaki Semerkindî kelamcılarının bu iddiasını aklî ve naklî açıdan yeterli kabul etmemektedir. O, probleme eklektik bir yaklaşım sergileyerek müessire ihtiyacın etken nedenini *imkân*, ereksel nedenini ise *hudûs* olarak belirlemiştir. Semerkindî etken nedeni, *imkân* olarak belirlemek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu kanıtladığı gibi ereksel nedeni *hudûs* olarak belirlemek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Semerkindî, bu sentezle bir anlamda kelamcılarının

³³⁶ Semerkindî, *el-Meârif*, c. I, s. 693-694.

³³⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 160.

eksik gördüğü taraflarını tamamlayarak sürekli yaratmaya alternatif bir çözüm üretmektedir.

1.6.2.4. Devamlılık Halinde Eserin Müessire İhtiyacı

Eserin müessire ihtiyaç nedenini *hudûs* olarak belirlemek, devamlılık halinde eserin müessirden müstağni olmasını gerektirir. Söz konusu ihtiyaç nedeni *imkân* olarak belirlenirse eserin varlığına ek olarak devamlılığı için de bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar.³³⁸

Devamlılık halinde eserin müessirden müstağni olduğunu düşünen hudûs taraftarlarına göre müessir, devamlılık halinde etki eder ya da etmez. Devamlılık halinde müessirin etki etmemesi durumunda eserin müessirden bağımsız olması gerekir. Devamlılık halinde müessirin etki etmesi durumunda ise ortaya çıkan eser, mevcûd varlık olursa hâsılı tahsil meydana gelir. Eser, mevcûd varlık dışında bir şey olursa bu da devamlılık değil, yeni bir şey üzerinde etki olur.³³⁹

Eserin müessire ihtiyaç nedenini imkân olarak belirleyenlere göre ise söz konusu ihtiyaç asla son bulmaz. Nitekim mâhiyet var olduğu sürece bir müessire ihtiyaç duyan zatî imkân hali de var olmaya devam edecektir. Devamlılık halinde varlık, yokluktan evla kabul edilse bile bu evleviyet, varlığın hudûsü anında ortaya çıkarsa hudûste muhdisten müstağni olmak; hudûstan sonra ortaya çıkarsa onun da hâdis olması nedeniyle bir muhdise ihtiyaç duyması gerekir. Bu durumda devamlılık hali, hudûstan sonra ortaya çıkan evleviyet haline, o da bir muhdise ihtiyaç duyacağı için nihayetinde bir müessire ihtiyaç gündeme gelir.³⁴⁰

Semerkandî, konu hakkındaki görüş ve düşünceleri aktardıktan sonra daha önce hiç kimse tarafından açıklanmadığını iddia ettiği iki delil ile devamlılık halinde eserin müessire ihtiyaç duyduğu yönündeki düşüncesini kanıtlamaya çalışmaktadır:

Birinci delil: Varlığın devamlılık tarafı devamsızlık tarafından evla olur ya da olmaz. Bunun evla olmaması durumunda onu devam ettirecek bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar. Aksi takdirde tercih edici olmadan devamlılığın tercih edilmesi gerekir. Bunun evla olması durumunda ise buradaki evleviyetin tahakkuku, tahakkuk

³³⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 161; *el-Meârif*, c. I, s. 695.

³³⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 161; *el-Meârif*, c. I, s. 695-696.

³⁴⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 161-162; *el-Meârif*, c. I, s. 696-697.

etmemesinden evla olur ya da olmaz. Evla olmaması durumunda onu tahakkuk ettirecek bir müessire ihtiyaç ortaya çıkar. Bunun evla olması halinde ise kıyasta sözü geçen ihtimaller yeniden söz konusu olarak ya teselsül ya da zincirin bir müessirde sona ermesi gerekir.

İkinci delil: Her bir tarafın devamlılığı diğer tarafın ortadan kalkmasına bağlıdır. Her bir tarafın ortadan kalkması da illetinin ortadan kalkmasına bağlıdır. Dolayısıyla her tarafın devamlılığı diğer tarafın illetinin ortadan kalkmasına bağlıdır. Dolayısıyla her şeyin devamlılığında ayrık bir nedene ihtiyaç vardır.³⁴¹

1.6.2.5. Müstakil İki İletin Şahsî Bir Ma'lûle Etkisi

Semerkindî'ye göre iki müstakil illet, Ali ve Ayşe gibi şahsî ma'lûllerin varlığı üzerinde aynı anda etkili olamaz. Nitekim müstakil iki illetin aynı anda etki etmesi durumunda ma'lûlün her bir illet nedeniyle zorunlu olarak vukû bulması gerekir. Çünkü tam illetin vuku bulması halinde ma'lûlün de vuku bulması zorunludur. Bu durumda ya hâsılı tahsil ya da bunun önüne geçmek için tam illetlerden birinin etkisiz kabul edilmesi gerekir. Oysaki her iki ihtimal de geçersizdir.³⁴²

Semerkindî, müstakil iki illetin dönüşümlü olarak şahsî bir ma'lûl üzerinde etkili olmasını ise mümkün görmektedir.³⁴³ Batlamyus astronomisine göre güneşin hareketinde etkili olan dışmerkezli ve episikl model bu duruma örnek verilmiştir.³⁴⁴

³⁴¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 162; *el-Meârif*, c. I, s. 697-699.

³⁴² Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 162-163; *el-Meârif*, c. I, s.700-701.

³⁴³ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 163; *el-Meârif*, c. I, s.705.

³⁴⁴ Batlamyus'a göre Yer merkezdedir ve Ay, Güneş ve diğer gezegenler, Yer'in etrafında dairesel yörüngelerde Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn sırasında dolanırlar. En son küre Sabit Yıldızlar Küresi'dir. Ancak, Yer'in merkezde olduğu ve gök cisimlerinin de onun çevresinde muntazam bir şekilde dolandıkları kabul edildiğinde, kuramın bazı gözlemleri, gezegenlerin Yer'e yaklaşp uzaklaşmalarını, bazen hızlı, bazen yavaş hareket etmelerini ve gökyüzündeilmek atmalarını, yani durmalarını ve geriye dönmelerini açıklamaları olanaksızdı. Bunun için Batlamyus, daha önce Pergeli Apollonius tarafından önerilen iki geometrik düzeneği kullandı; 1) dışmerkezli model (eksantrik) ve 2) episiklmodel. Semerkindî, güneşin hareketlerindeki yavaşlık ve hızlilik izlenimlerini bu astronomi modeline bağlayarak yavaşlık kuruntusunu güneşin uzak açıda bulunması, hızlilik kuruntusunu ise güneşin yakın açıda bulunmasıyla açıklamaktadır. Bu sistem özellikle İbn Rüşd'ün başını çektiği Aristotelesçi çevrelerce eleştirilere maruz kaldı. Bunlara göre, eksantrik ve episiklik sistemler, hesap bakımından gözlemlerle bağdaşmaktaydı. Ancak bunların neden kabul edilip temele konmaları gerektiği açıklanamıyordu. On dördüncü yüzyıldan sonra astronomlar Batlamyus sistemini daha kolay anlaşılır bir

Semerkandî, birden çok illetin türsel ma'lûl üzerinde aynı anda etki etmesini de mümkün görmektedir. Zira türsel ma'lûl, birden çok illet seçeneklerinden belirli birine değil, herhangi birine ihtiyaç duymaktadır. Herhangi bir illet ile gerçekleşebilen türsel ma'lûl, belirli bir illetten müstağnidir. Türsel ma'lûlün illetine ihtiyacı gayr-ı muayyen bir ihtiyaçtır. Örneğin; tür olarak sıcaklığın bazı fertleri ateş, bazı fertleri güneş, bazı fertleri de hareket nedeniyle meydana gelmektedir.³⁴⁵

İki bağımsız etkenin bir nedenliye etki etmesi problemi, Tanrı-evren ilişkisini düzenleyen önemli parametrelerden biridir. Gerek evrenin gerekse insan eylemlerinin yalnızca bir illet tarafından yaratılması, kozmolojik planda nedensellik ilkesini, etik bağlamında ise insan iradesini bir vesile konumuna indirger. Dolayısıyla kalamcılar, etken illetin otonomluğuna vurgu yaparak fiziksel plandaki nedenler ile etik alandaki insan eylemlerini mutlak bir biçimde Tanrıya irca etmek suretiyle Fâil-i Muhtâr ve Kâdir-i Mutlak bir Tanrı tasarlamışlardır. Semerkandî ise problemi analiz ederek iki bağımsız etkenin bir şahsî nedenliye aynı anda etki etmesini kabul etmediği halde; birden çok etkenin bir türsel nedenliye veya dönüşümlü olarak bir şahsî nedenliye etki etmesini mümkün görmektedir. Semerkandî bu çözümlemesi ile Tanrı'nın mutlak iradesi, bilimsel nedensellik ve insan özgürlüğü gibi konuların birlikte değerlendirilmesine zemin hazırlamaktadır.

hale getirmeye çalışmışlar ve çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bunların arasında, Regiomontanus'un (1436-1475) tamamlayıp bastırıldığı Peurbach'ın (1423-1461) *Epitome in Ptolemai Almagestum* (Batlamyus'un *Almagest* 'inin Özeti) adlı eserinde ilk defa olarak gezegen hareketleriyle Güneş'in hareketi arasında bir bağ olduğu görüşü ortaya atılmıştır. Zira Batlamyus, Güneş'in dolanım periyodunu alt gezegenler olan Merkür ve Venüs'ün episikllerinin dolanım periyotlarına ve üst gezegenler olan Mars, Jüpiter ve Satürn'ün episikl üzerindeki dolanım periyotlarını da Güneş'le olan kavuşum periyotlarına eşit kabul etmişti. Gezegenlerin Güneş'le olan bu ilişkisi daha sonra Kopernik'in kurduğu Güneş Merkezli Sistem'e giden yolu açmıştır. Bkz. "Batlamyus", *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, Cilt II, Etik Yayınları, Mayıs 2004, İstanbul 2004, s. 192-195.

³⁴⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 163-164; *el-Meârif*, c. I, s.705-706.

BÖLÜM II

SEMERKANDÎ'DE ARAZLAR

Platon, gençliğinde Herakleitosçu Kratylos'un dostu olmuştur ve daha sonra Sokrates'le tanışmıştır. O Kratylos'tan her şeyin sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olduğunu öğrenmiş fakat bunun bilimin konusu olamayacağına kanaat getirmiştir. Daha sonra Sokrat'tan ise bilimin konusu olabileceğini düşündüğü evrensel, nesnel ve sâbit ahlakî tümellerin/kavramların varlığını öğrenmiştir. Platon, bu iki tezi sentezleyerek ve ahlakî tümellerin varlığını genişleterek bilimin konusu olabilecek nesnel, değişmez nitelikte şeylerin olması gerektiği düşüncesiyle idealar kuramını geliştirmiştir. Platon'a göre değişen dünyanın ardındaki değişmeyen dünya ya da çokluğun ardındaki birlik, idealar adı verilen kavramlar dünyası olup bu dünyada algılanan şeyler ise onlardan pay alan ve onları taklit eden gerçek-dışı benzerleridir.³⁴⁶

Aristoteles'in, üzerinde birtakım değişiklikler yaparak Platon'un idealarını/tümellerini kabul ettiğini biliyoruz. Aristoteles, Platon'un bütün tümellerini kabul etmemekle beraber yalnızca en alt türleri ifade eden tümelleri ve Platon'dan ayrı olarak bunların dış dünya gerçekliklerini kabul etmektedir. Aristoteles, kategoriler olarak adlandırdığı bu tümellerin değişmeyen nesnel doğalarını kabul etmek noktasında Platon ile hemfikirdir. On kategori olarak bilinen tümeller; töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, sahip olma, etkinlik ve edilginliği içine almaktadır. Kategori teknik anlamda yüklem manasına gelmektedir. Dolayısıyla kategoriler bir töze yüklenmeleri mümkün olan en genel yüklemeler olarak kabul edilir. İslam filozofları da Aristoteles'in bu taksimatına uyarak varlığı, cevher ve onun üst düzey nitelik ve durumlarını anlatan araz kısımlarına ayırmışlardır. İslam filozofları tarafından makûlât-ı aşera olarak adlandırılan bu varlık tasnifi, daha sonra felsefî kelimeler temsilcileri tarafından da bazı nüanslarla kabul edilmiştir.³⁴⁷

Kelamcılara göre, aynı cisimlerde hareket-sükûn (durağanlık), sıcak-soğuk, siyah-beyaz ve birleşme-ayrılma gibi birbirine zıt birtakım anlamlar gözlenmektedir. Bu anlamlar zattan başka bir şey olmalıdır. Zira sözü geçen çelişik anlamlar, zattan kaynaklansaydı “*zıtların biraraya gelemeyeceği*” ilkesi gereğince bunların aynı cisimde

³⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Yasin Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 39.

³⁴⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. III, s. 65-69, 116.

tezahür etmemeleri ya da cismin durumunda herhangi bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. Dolayısıyla burada zattan bağışık ve onun dışında birtakım anlamların varlığı ortaya çıkar ki bunlar da arazlardır.³⁴⁸

Araz lügatte; sonradan ortaya çıkan, aniden meydana gelen, geçici olan vb. anlamlara gelmektedir.³⁴⁹ Terim olarak ise kelam, felsefe ve mantık bilimleri kendi disiplinleri çerçevesinde arazla ilgili farklı tanımlar yapmışlardır. Kelam kitaplarında arazla ilgili yapılan bazı tanımları şu şekilde ifade edebiliriz: “*Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey*”, “*Bizzat mütehayyiz olanda hâdis olan şey*”, “*Bizzat var olmayan, başkasıyla var olan şey*” vd.³⁵⁰ Araz hakkında yapılan tanımlar incelendiğinde genel olarak başkasıyla var olmak, gelip geçici olmak ve bizzat varlığını sürdürememek gibi anlamların öne çıktığını gözlemlemekteyiz.

Araz terimi, Aristo külliyyatının Arapçaya çevirisiyle birlikte İslam entelektüeline, inanç ve düşünce sistemine girip Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) gibi kelimacılar tarafından ilk defa kullanılmıştır. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından geliştirilen araz kavramı, zamanla kelimacıların doğa felsefelerinin temelini oluşturacak önemli bir kurama dönüşmüştür.³⁵¹ Ehli Sünnet kelimacılarından Mâturîdî (ö. 333/944) arazı, “*cismin halleri ve sıfatları*” olarak tanımlamanın İslam terminolojisi açısından daha isabetli olacağı kanaatindedir.³⁵² Eş’arî, (ö. 324/935-36) arazı “*varlığı sürekli olmayan şey*” olarak tanımlamanın daha uygun olduğunu ifade etmektedir.³⁵³ Mutezile ise genel olarak arazı, “*var olması takdirinde boşlukta yer kaplayan yani hacimli/uzamlı maddenin bir sıfatı*” olarak tanımlamıştır. Ancak Mutezile’den İbn Keysan el-Esamm (ö. 67/686-87) ile belli ölçüde Hişam b. Hakem (ö. 179/795), arazların varlığını kabul etmemişlerdir. Bunlara

³⁴⁸ Bâkillânî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip, *Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 39-42.

³⁴⁹ İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, el-Mektebetü's-Şarkîyye, Beyrut 2008, c. IX, s. 137-140.

³⁵⁰ Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rîfat*, s. 225; Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, c. II, s. 127-129; Cemil Salîba, *el-Mucemü'l-Felsefi*, Zevî'l-Kurbâ, Şam 1308, c. II, s. 68-71.

³⁵¹ Günaltay, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, s. 60-63; Yavuz, Y. Şevki, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/6 1987-1988, s. 72, ss. 71-83, İstanbul 1993; Tanrıbilir, Tarık, *İslam Kelamında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerikandî Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2017, s. 12-15.

³⁵² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 99.

³⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'h-Tilâfü'l-Musallîn*, s. 176-190.

göre cisimlerdeki sıfatlar, cisimsel bütünlüğün bir parçasını teşkil ettiği için varlık açısından cisimden bağımsız sayılmazlar. Dolayısıyla da her şey cisimlerden oluşmaktadır. Dırrar b. Amr (ö. 200/815 [?]), en-Nazzam (ö. 231/845) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccar (ö. 230/845 civarı) gibi kelamcılar ise âlemin yalnızca arazlardan meydana geldiğini ve cisimlerin arazların terkiibinden oluştuğunu ifade etmişlerdir.³⁵⁴

Kelamcılar, cevher-araz teorilerinde öncelikle metafiziksel hedeflerini gözetmişlerdir. Onlar, âlemin hudûsu problemine özel risaleler telif etmişlerdir. Onların bu konuya özel bir önem atfetmelerinin temelinde âlemin hudûsunu usûluddinin bir parçası olarak kabul etmeleri ve filozofların felsefî modellerini âlemin kıdemî üzerinden inşa etmeleri yer almaktadır.³⁵⁵ Allah'ın ezeli birliği, sıfatları, fiilleri, zatı ile sıfatları arasındaki münasebet, öldükten sonra yeniden diriliş/haşır, Ahiret hayatının bekası, imanın artması-eksilmesi ve sürekliliği, âlemin hudûsü, nedensellik teorisi, nefis teorisi, ahlak felsefesi/husun-kubuh hatta kader/efâl-i ibâd meselelerine varıncaya kadar kelamın birçok önemli problemi cevher-araz kuramıyla temellendirilmiştir. Ayrıca cevher-araz kuramındaki yorum farklılıkları, kelam ekollerinin kendi içlerindeki ve filozoflarla aralarındaki görüş ayrılıklarının da önemli bir dinamizmini oluşturmuştur. Örneğin; Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar, cevher-araz kavramlarının bu âleme ait bir gerçeklik olup Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında söz konusu olmadığını belirtmişlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile kelamcıları ise Allah'ın sıfatları da dâhil olmak üzere bütün sıfat ve fiilleri araz kategorisinde değerlendirmişlerdir. Zira bunlar, arazın tanımında Ehli Sünnet'in aksine tahayyüz/uzam özelliğini şart koşmadıkları için Allah'ın sıfatlarını da araz kapsamında ele almışlardır.³⁵⁶ Hudûs delili, âlemin kıdemini iddia eden filozoflara karşı âlemin hudûsunu ispat etmeyi amaçlayan cevher-araz kuramı merkezli önemli bir kozmolojik delil mâhiyetindedir.³⁵⁷ Yine Ehli Sünnet, insanın kudret ve iradesiyle ilgili olarak istitâatin fiille birlikte olduğunu desteklemek amacıyla arazlarla temellendirilen teceddüd-i emsâl kuramından yararlanmıştır.³⁵⁸ Bütün bunlara ek olarak “yokluktan var etme” kelamın önemli prensiplerindendir. Bu fikrin en önemli müessiri, Allah'la birlikte

³⁵⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 176-180, Bağdâdî, *Kitâbü Usûlî'd-Dîn*, s. 47-51.

³⁵⁵ İbn Gaylân, Efdaluddîn Ömer b. Ali, *Hudûsü'l-Âlem*, Müessesesi-i Mütalaâtü İslâmî, Tahran 1377, s. 14-45.

³⁵⁶ Sırrî-i Girîdî, *Nakdu'l-kelam fî Akâidi Ehli'l-İslam*, s. 42.

³⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 48-51.

³⁵⁸ Sabûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûlî'd-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, İFAV, İstanbul 2015, s. 124-127.

zâtı gereği zorunlu olan başka bir varlık ortaya koyma endişesidir. Allah'tan başka kadîm bir varlığın kabulü, İslam'ın tevhid ilkesiyle bağdaştırılmamıştır. Kelamcıların cevher teorisi aracılığıyla çözmeye çalıştıkları problemlerden birisi de bu olmuştur. Dolayısıyla cevher-i ferdin varlığı kanıtlanınca âlemin kıdemine neden olan heyûlâ-sûret iptal olacak ve Allah'ın mûcib bizzât değil, Muhtâr Fâil olduğu ortaya çıkacaktır.³⁵⁹ Ayrıca kelamcılar; cisimlere bir sınır/tenâhi'l-ebâd belirleyerek evren için yaratılma anlamında bir başlangıcı; öldükten sonra yeniden dirilmenin imkânını; Ahiret hayatının mâhiyeti bakımından Allah'tan farklı ve yetkin olmayan bir bekâ sıfatına sahip olduğunu³⁶⁰ cevher-araz kuramı marifetiyle temellendirmeye çalışmışlardır.

Felsefî kelamın önemli temsilcilerinden Semerkandî, arazlar konusunu epistemolojik temelde idrak, a priori idrak edilen, a posteriori idrak edilen ve idrak ile idrak edileni kapsayan olmak üzere dört kısımda değerlendirmektedir. İdrak merkezli taksim edilen arazlar, idrak vasıtaları/müdrîk, idrakin nesnesi ve idrakin mâhiyeti çerçevesinde salt epistemolojik değil, buna ek olarak nörolojik, psikolojik, biyolojik, semantik, geometrik ve etik açılardan da analiz edilmektedir. Zira felsefî kelam geleneğinde epistemoloji, yalın bir bilgi teorisi olmayıp bilginin her türlü araç, elde edilmesindeki aşamalar ve bilginin nesnelerini de kendisine konu edinmiştir. Dolayısıyla arazların en ideal taksimi idrak kavramıyla mümkün olmaktadır. Nitekim cevherde konumlanan arazların tamamı; ya ilim gibi bizâtihi idrak ya dış duyuların objesi gibi apriori idrak edilen, ya bir takım niceliksel çıkarımlar gibi aposteriori idrak edilen ya da nitelik gibi idrak ve idrak edileni kapsayan türdendir.

Her ne kadar zatî açıdan cevherler, arazlardan daha önce gelse de arazların cevherlerden önce işlendiği gözlenmektedir. Nitekim filozoflar da madde-sûret düalitesinde maddeyi her ne kadar sûretten daha üstün kabul etseler de daha belirgin ve anlaşılır olması bakımından sûreti maddeden önce değerlendirmişlerdir. Aynı mantıkla düşünüldüğünde her ne kadar cevherler, zatî açıdan arazlardan daha öncelikli olsa da daha belirgin, anlaşılır ve eşyanın bize bakan yüzünü temsil etmeleri nedeniyle arazların cevherlerden önce değerlendirildiğini ifade edebiliriz. Ayrıca *Sahâif* muhaşşîsi

³⁵⁹ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 48.

³⁶⁰ Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi ala Şerhi'l-Akaid*, s. 235.

Behiştî'nin bu konuda ifade ettiği kimi cevher problemlerinin anlaşılması için bazı araz problemlerinin bilinmesine ihtiyaç duyulduğu gerekçesi de ileri sürülebilir.³⁶¹

2.1. Algısal Arazlar

2.1.1. İdrak

el-İşârât ve 't-Tenbîhât adlı eserinde İbn Sînâ idraki, görme, hayal ve vehim gibi idrak araçlarından biri vasıtasıyla müşahede edilen gerçekliğin, idrak eden kimsede temessül etmesi/zihninde canlanması şeklinde tanımlamaktadır.³⁶² Semerkandî, İbn Sînâ'nın idrak tanımını mantıksal açıdan problemli görerek birtakım eleştiriler yöneltmektedir. Şöyle ki; idrak algılayanın, müşahede edilen gerçekliğin zihinde canlanması ise gerçekliğin niteliğidir. Bir şeyin niteliği başkasına isnat edilemeyeceği için idraki, hakikate ait bir nitelik olan müşahede edilen gerçekliğin zihinde canlanması olarak tanımlayamayız. Ayrıca tanımda adı geçen müşahede kavramı idrak türlerinden birini ifade etmektedir. Bir şeyi (idraki) kendi türlerinden biriyle tanımlamak, tanımın tanımlanan kavramdan daha özel olmasını gerektireceği için bu tarz bir tanım mantıksal açıdan geçersizdir. Bütün bunlara ek olarak idrakin tanımında algılayan ve algılanan gibi idrak türevlerinin zikredilmesi devire neden olmaktadır. Zira idrak henüz bilinmemektedir ki onun türevleri bilinsin! Dolayısıyla bu tanımda tanımı anlamının tanımlananı anlamaya bağlı olduğu totolojik bir durum söz konusudur.³⁶³

³⁶¹ Behiştî, *Eltâfû 'l-Letâif min Halli 's-Sahâif*, 32b.

³⁶² İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, s. 394.

³⁶³ Tarifin geçerli olması için birtakım şartlar aranır;

1. Tarifin muarrafâ denk olması: Tarif muarrafin bütün fertlerini kapsayıp, başkalarını dışarıda bırakmalıdır. Buda karşımıza üç ilişki çıkarır:
 - a. Muarrifin muarraftan daha umumi olmaması: örneğin insanı sadece canlı olarak tanımlamak, insan kavramının içerisine at, kedi vb. insan olmayan varlıkların da katılmasına neden olur. Bu tarz tanımlar tanımlananın dışındaki kavramların dışlanması görevini yerine getiremez.
 - b. Muarrifin muarraftan daha hususi olması: Tanımın daha özel olması tanımlanan şeyin bütün fertlerini kapsamaya engel olur. Örneğin insanı çok zeki olarak tanımlamak böyle olmayan insanları tarifin dışında bırakır.
 - c. Tarifin muarrafâ zıt/münâfî olması: tarifin muarraftan cevher ve araziyle başka şeylerden oluşması tarif ile muarrafin yabancı şeylerle karışmasına neden olur. İnsanı, yırtıcı hayvan ile tanımlamak buna örnek verilebilir.

Semerkandî, idraki kolay tanımlanabilen aposteriori bir kavram olarak değerlendirmektedir.³⁶⁴ O, idrakin gerçekleşmesi için gerekli olan üç unsura vurgu yapmaktadır. Bunlar; idraki gerçekleştirecek bir güç, algılayanın hedeflenen anlama ulaşması (vusûl) ve hedeflenen anlamın algılayanın zihninde canlanmasıdır (temessül). İdraki gerçekleştiren güç, duysal idrak ise *duyu*; ruhsal idrak ise *basîret* olarak adlandırılır. Algılayanın hedeflenen anlama ulaşması *idrak*, hedeflenen anlamın algılayanın zihninde canlanması ise algılanan gerçekliğin *temessül* etmesi olarak adlandırılır.³⁶⁵

Semerkandî, idrakin gerçekleşmesi için gerekli olan unsurları açıkladıktan sonra idrakin gerçekleşme keyfiyetini de şöyle tasvir etmektedir: Duyunun duyumsanan nesneden etkilenmesi sonucunda nesnenin bir benzeri duyuda fotoğraflanır. Fotoğraflama işlemi neticesinde duyu, duyumsananı algılar ve ruhun nesneye yönelimi ile nesne hakkında ruhsal bir algı ve ayırt etme meydana gelir. Bu olay sırasında meydana gelen duyuların algılamasına *duyum*, ister vasıtasız isterse duyu vasıtası ile gerçekleşsin ruhun algılamasına ise *ilim* adı verilir. *Müşahede* ise dış dünyada hazır bulunan tikeli idrak etmek olarak tanımlanır. Müşahede, dış dünyada hazır olan şeyi idrak etmek anlamında *hakiki müşahede* ve bir şeyin silüetini dış dünyada hazır gibi idrak etmek anlamında *hayalî müşahede* olmak üzere iki kısma ayrılır.³⁶⁶

İdrak ve müşahede gibi epistemolojik kavramlar, Allah'ın zatı, sıfatları, vahiy ve nübüvvet gibi teolojik konuların yorumlanmasında önemli bir işleve sahiptir. Nitekim “Allah'ı gözler idrak edemez. Allah ise gözleri idrak eder.”³⁶⁷ ayetinde ifade edilen

2. Tarifin muarraftan daha açık ve net olması: tarif muarraftan daha kapalı ve gizli bir şey ile tanımlanırsa muhatap için bundan hiçbir fayda hâsıl olmaz. Aslanı gazanfer olarak tanımlamak buna örnek verilebilir. Gazanfer aslana nisbetle daha garip ve mübhem bir ifadedir.

3. Tarifte devir bulunmaması: tarifin anlaşılması muarrafin anlaşılmasına bağlı olmamalıdır. Bilgiyi bilineni bilmektir, ya da kendisiyle âlim olunan sıfattır şeklinde tanımlamak bu kısma örnek verilebilir. Burada bilinen ve bilenin anlaşılması, bilginin anlaşılmasına bağlıdır.

4. Tarif muarrafin aynısı olmayacak: aksi takdirde bir şey zaten tarif edilmeden önce bilineceği için hâsılı tahsil gerekir. (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, c. I, s. 388-390; Ebherî, Esîruddin, *er-Risâletü'l-Esiriyye fi'l-Mantık*, tercüme ve şerh: Talha Alp, Yasin Yay., İstanbul trs., s. 19)

³⁶⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 165-166; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. II, 710-713.

³⁶⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 167; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. II, 714; *el-Mu'tekadât*, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1369, 64b.

³⁶⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 166-167; *el-Meârif*, c. II, s. 713-716.

³⁶⁷ En'âm 6/103.

gözleri Mâtürîdî (Ö. 333/944) mahlûkâtta kinaye olarak değerlendirmiştir. Bu durumda ayetin anlamı, “*Mahlûkat, Allah’ı (akıl ile) idrak edemez; Allah ise mahlûkatı (ilmi ile) idrak eder*” şeklinde tezahür eder. Ayette ifade edilen gözlerin, gerçek anlamında kullanılması halinde ise bununla marifetullahın mahalli olan kalp gözü anlaşılabilir. Buradaki gözler ile baş gözü kastedilse bile ru’yetullah’ı inkâr etmeye bir neden yoktur. Zira görmeden idrak meydana gelemeyeceği için görme imkânsız olsaydı görme sonucundaki idraki inkâr etmenin bir esprisi olmazdı. Açığındaki nesnelerin hakikat ve mâhiyetini bile görme, dokunma ve işitme duyularımızla anlayamazken Allah’ın hakikat ve mâhiyetini idrak etmek tabiki mümkün olmaz. Allah duyumsama ve müşahade ile değil ancak işaretler ve deliller ile bilinir. Anlaşılmasının tek yolu işaretler ve deliller olan bir şey, tam anlamıyla idrak ve ihata edilemez. Çünkü idrak ve ihata, ancak duyumsananlar için söz konusudur. Bu yüzden Allah, Kur’an’da Musa ve Harun’a “*Rabbimiz kimdir?*” diye sorulduğunda onların “*Rabbimiz her şeyi yaratan ve onları doğru yola sevk edendir.*”³⁶⁸, İbrahim’in ise “*Benim Rabbim diriltten ve öldürenidir*”³⁶⁹ şeklinde Allah’ı ona işaret ve delalet eden fiilleri ve sıfatları aracılığıyla tanıttıklarını ifade etmiştir.³⁷⁰

Zemahşerî’ye göre görme yetisi; Allah’ın göz organına kattığı, görülenlerin idrak edildiği önemli bir cevherdir. Buna göre ayetin anlamı, “*Görme Allah’a ilişmez ve onu idrak edemez.*” şeklinde tezahür eder. Allah zatı ile görünmekten münezzehtir. Zira göz, ancak cisimler gibi aslî veya tâlî olarak bir cihette bulunan şeylere ilişebilir. Ayetin devamında ifade edilen Allah’ın “*Latîf*” ismi de gözlerin ona ilişemediği, kullara gizli olan anlamı ile bu yorumu destekler mâhiyettedir.³⁷¹

Semerkandî’ye göre ise ru’yet, görülen şeyin aynısını idrak etmektir. Allah’ın gerek kendi zatı gerekse de diğer zatlara ilişkin bilgisi, müşahade yoluylaadır. Allah’ın kendi zatını müşahade etmesi, O’nun cisim ve yönden münezzehten olan zatının müşahade edilmeye elverişli olduğunu kanıtlar. Zira bir şeye elverişli olmak, zattan zata değişiklik arz etmeyeceği gibi zatî özelliğın bütün varlıklara nispeti eşittir. Böylece Allah, bizim

³⁶⁸ Taha 20/49-50.

³⁶⁹ Bakara 2/258.

³⁷⁰ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tevilâtü’l-Kuran*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Daru’l-Mizan, İstanbul 2006, c. V, s. 165-167.

³⁷¹ Zemahşerî, Mahmut b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, thk. Muhammed b. Abdusselam Şahin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. II, s. 51-52.

gözlerimize nispetle de görülmeye elverişli olur. Ona göre Mutezile'nin delil getirdiği “Gözler onu idrak edemez.”³⁷² ayeti, dünyadaki göz kuvveti ile hiçbir gözün onu göremeyeceği anlamına gelmektedir. Çünkü söz, henüz mevcûd olmayan bir durum veya anlama değil, mevcûd ve malum olan durum ve anlama hamledilir.³⁷³

Duyuların bilgi kaynaklığını kabul etmeyerek nesneleri algılama işleminin de ruh aracılığıyla gerçekleştiğini iddia edenler, bu konuda başlıca iki delil ileri sürmüşlerdir:

Birinci delil: Duyuların da idrak etme yeteneği olsaydı bir nesneyi iki defa idrak etmek söz konusu olurdu. Oysaki böyle bir şey kabul edilemez.

İkinci delil: Ruh bir düşünceye daldığı zaman duyu, nesneyle karşı karşıya kalsa bile bu nesneyi idrak edememektedir.

Semerkandî'ye göre bir nesneyi iki defa idrak etmekte bir sakınca yoktur. İki idrakin ayırdına varmamamızın nedeni ise bunların fasilasız ve mühletsiz bir tarzda gerçekleşmeleri ile açıklanabilir. Ayrıca duyuların idrak gücü ruha bağlanarak ruh bir nesneye yöneldiği zaman duyuların da o nesneye ilgi gösterdiği ya da ruhun idrak gücü duyulara bağlanarak duyular bir nesneye yöneldiği zaman ruhun da o nesneye ilgi gösterdiği düşünülebilir.³⁷⁴

Semerkandî; akılsal ruh, beş dış duyu ve beş iç duyu olmak üzere toplamda on bir adet bilgi kapasitesi ve kaynağı kabul etmektedir. O, idraki, zihinden bağımsız bir şekilde var olan gerçekliğin formuna ulaşmak şeklinde tanımlamak suretiyle temsilci epistemolojik yaklaşımı benimsemektedir. Ona göre duyumsananlar ya da algılananlar, nesnenin bizâtihî kendisi değil, onun bir örneği ya da imajıdır. Nesnelerin bizde anlam kazanması, duyuların nesneden etkilenimi, fotoğraflama, algılama ve akılsal ruhun yönelimi sonucunda gerçekleşmektedir. Semerkandî idraki nihayetinde bir soyutlama işlemi olarak değerlendirir. Nitekim iç ya da dış duyu organları ile idrak edilen nesneler, maddesel ilişkilerinden soyularak ruhta tümel anlam kazanmaktadır.

³⁷² En'âm 6/103.

³⁷³ Semerkandî, Şemseddin, *el-Mu'tekad li'tikâdi Ehli'l-İslam (İslam İnanç İlkeleri)*, thk-çev-değ: İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 68-69.

³⁷⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 167-168; *el-Meârif*, c. II, s. 717-719.

2.1.2. Bilgi

Bilginin tanımı konusunda sistematik tarzda ilk ilgilenen düşünür Platon'dur. Platon, *theaitetos* diyalogunda bilgiyi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak tanımlar.³⁷⁵ “Gerekçe”, “doğru” ve “inanç” kavramlarından oluşan bu üçlü tanım, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar batı dünyasında bilginin en iyi tanımı kabul edilmiştir. Fakat Edmund Gettier'in 1963'de yayımlanan “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?” başlıklı makalesi bilginin üç koşulunun birden sağlanması durumunda bile bilginin oluşamayacağını göstererek büyük bir sarsıntı yaratmıştır.³⁷⁶ Bilgi kuramcıları, geleneksel tanımda oluşan bu hasarı onarabilmek amacıyla çeşitli önerilerde bulunmuşlardır. Batı düşüncesinin uzun müddet bilginin üçlü tanımı arasına sıkışmış olmasına rağmen İslam dünyasının tarih boyunca bilginin tanımı konusunda daha zengin ve özgün içerikler geliştirdiği gözlenmektedir.

İslam düşüncesinde bilginin tanımıyla ilgili pek çok söz söylenmiş, birçok tartışmalar yapılmıştır. Bilginin mâhiyeti, kapsamı ve yapılan tanımların felsefenin kuralları ve Aristo mantığıyla uyumlu olması dikkate alınarak bilginin tanımı analiz edilmiştir. Bilginin tanımlanması konusunda başlıca üç görüş ortaya atılmıştır. Fahreddin Râzî'nin de içinde bulunduğu birinci gruba göre bilgi, apriori bir kavramdır. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Ebu Hâmid Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) öncülüğünü yaptığı ikinci gruba göre bilgi, yalnızca bölüm ve örneklem yöntemiyle³⁷⁷

³⁷⁵ Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 157.

³⁷⁶ Edmund L. Gettier, *Analysis*, Volume 23, Issue 6, June 1963, Pages 121–123.

³⁷⁷ Tarif: tanımlananı özü ve hakikati itibariyle tanıtır ki böylece tanımlanan hakkında bilgi sahibi oluruz. Bu tür tanımlara “had” denir. Bazen de tarifler tanımlananı arazlarıyla tanıtır ki bu tarz tanımlar sayesinde tanımlananı diğer kavramlardan ayırt ederiz. Bu şekilde yapılan tanıma da “resim” denir. Ayrıca bunlar kendi aralarında tanımlananı doğrudan ya da dolaylı tanıtımları bakımından “tam” ve “nakıs” diye ikiye kısıma ayrılırlar ki böylece tarifler dört kısma ulaşır.

1. Hadd-i Tam: Bir şeyin yakın cismi ile yakın faslının bir araya gelmesinden oluşan tanımdır. Örneğin; insanı tanımlarken “düşünen canlıdır” dediğimizde tanımda geçen “canlı” kavramı insanın yakın cinsi, “düşünen” kavramı ise insanın yakın faslını oluşturur.

2. Hadd-i Nakıs: Bir şeyin uzak cinsi ile yakın faslından meydana gelen tanımdır. Örneğin; insanı “düşünen cisim” olarak tanımlamak böyledir. Tanımdaki “cisim” insanın uzak cinsini, “düşünen” kavramı ise yakın faslını verir.

3. Resm-i Tam: Bir şeyin yakın cinsi ile hâssasından oluşan tanımlardır. Söz gelimi insanın tanımı sadedinde “gülen canlı” sözü bir resm-i tamdır. Burada “canlı” yakın cins, “gülen”de hâssadır. Bir şeyin

tanımlanabilir. İslam düşüncesindeki genel kanaati yansıtan üçüncü gruba göre ise bilgi, aposteriori bir kavramdır.³⁷⁸

Filozoflar, bilgi hakkında biri varlıksal diğeri yokluksal olmak üzere başlıca iki tanım yapmışlardır. Bilginin varlıksal tanımlarından biri, “*bir şeyin formunun akılda ortaya çıkması*”, diğeri ise “*bir şeyin gerçekliğinin zihinde temessül etmesi*” olarak yapılmaktadır. Bilginin yokluksal tanımı ise İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* adlı eserinde “*bilgi, maddeden soyutlamadır*” şeklinde yapılmaktadır.³⁷⁹

Semerkandî, filozoflar tarafından yapılan bilginin varlıksal tanımlarını problemli görmektedir. Nitekim hem “*bir formun akılda ortaya çıkması*” hem de “*bir şeyin gerçekliğinin zihinde temessül etmesi*” bilginin değil, bilgiye sahip olan kişinin nitelikleridir. Bir şey, başkasına ait niteliklerle tanımlanamayacağı için bilginin bu iki şekilde tanımlanması da doğru değildir. Bilginin apriori bir kavram olduğunu savunan Fahreddin Râzî de filozofların söz konusu tanımlarını eleştirir. Nitekim ona göre bu iki tanımın kabul edilmesi halinde sıcaklık ya da soğukluğu bilen kimsenin sıcak ya da soğuk olması veya tasavvur edilen büyük bir dağın bütün azametiyle akılda belirmesi gerekir. Zira bir şeyin benzeri ona mutabık olur. Aksi takdirde o şey bilinmiş olamaz.³⁸⁰

yakın cinsi, yakın faslı ve hâssası birlikte zikredilen tanımlar da resm-i tamdır. Mesela; “düşünen ve gülen canlı” sözü bir resm-i tamdır.

4. Resm-i Nakıs: Yukarıdakilerin dışında kalan tanımlar resm-i nakıstır. Bu bakımdan bir ya da birkaç hâssadan oluşan tanımlar, araz-ı âm ile hâssadan oluşan tanımlar, uzak cins ile hâssadan oluşan tanımlar, yakın fasıl ile hâssadan oluşan tanımlar hep bu kısma girmektedir. Örneğin insanı “gülen” ve “nefes alan gülücü” olarak tanımlamak bu kısma girer.

Resm-i nakıs türünden yapılan tanımların başka çeşitleri de vardır. Bunlar:

1. Tarif-i Lafzî: Bir lafzı eş anlamlısı olan başka bir lafızla tanımlamaktır. Bir şeyin müradifi o şeyin hâssalarından olduğu için bu tür tanımlar resm-i nakıs kapsamına girer.
2. Misal yoluyla tarif: Tarif edilen ile örnek arasındaki benzerlikle yapılan tariftir. “İsim, Zeyd gibidir ve fiil yardım etti gibidir” tanımları bu kısma örnek verilebilir.
3. Taksim ile tarif: bir şeyin, kısımlarını zikretmek suretiyle yapılan tanımdır. Bir şeyin taksimi o şeyin hâssalarından olduğu için bu tür tanımlara resm-i nakıs denmiştir. Örnek: “kelime; isim, fiil ve harftir” şeklinde tanım yapmak. (Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, I, 390-392, Ebherî, Esiruddin, *İsagoci*, (tercüme ve şerh: Talha Alp), Yasin Yayınevi, İstanbul trs., s. 20-21)

³⁷⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, c. I, s. 77; Kannevcî, *Ebcedü'l-Ulûm*, c. I, s. 26-27.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (İlmü'n-Nefs)*, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris 1988, s. 59-60; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 169; *el-Meârif*, c. II, s. 720-721; İbn Sînâ,

³⁸⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye fi'l-İlmi'l-İlâhî*, c. IV, s. 383; Râzî, *Kitâbü'l-Mülâhhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, 230a.

Semerkindî, Râzî'nin eleştirisine karşı eleştiri yöneltmektedir. Şöyle ki; Semerkindî'ye göre akılda beliren şey, sıcaklık ya da soğukluğun kendisi değil onların birer benzeridir. Dolayısıyla sıcaklık ya da soğukluğu bilen kimsenin sıcak ya da soğuk olması gerekmez. Ayrıca bir şeye benzemek ona miktar ve hacim bakımından eşit olmayı gerektirmeyeceği için idrak edilen bir dağın bütün azametiyle zihnimizde yer kaplaması gerekmez. Bir şeye benzemek, yalnızca form bakımından eşit olmayı gerektirir. Nitekim küçük bir aynadan yansıyan görüntümüz bizimle miktar ve hacim bakımından olmasa da form bakımından eşittir.³⁸¹

Râzî, İbn Sînâ'nın bilgiyi yokluksal tanımlamasına iki şekilde itiraz etmektedir;

Birinci itiraz: Bilgi yokluksal olsaydı yok olanlara da yüklenebilirdi. Oysaki bilgi, yok olanlara yüklenememektedir. Semerkindî Râzî'nin bu genellemesini kabul etmemektedir. Zira ona göre kimi yokluksal kavramlar, varlıksal şeylere de yüklenebilmektedir.

İkinci itiraz: Bilgi yokluksal olsaydı -bilgi cehaletin karşıtı olması nedeniyle- cehaletin yokluğu olmak durumundaydı. Cehaleti de yokluksal kabul edersek bilgi, yokluğun yokluğu yani varlıksal bir anlam kazanır. Zira iki olumsuzdan bir olumlu meydana gelir. Bilgiyi, sözü geçen nedenlerden ötürü yokluksal kabul edemeyeceğimiz gibi onu varlıksal olarak da kabul edemeyiz. Zira bilgiyi varlıksal kabul edersek cehaletten arınmanın varlığı/olumluluğu bilgi kabul edilirdi. Cehaletten arı olan cansız varlıklara bilgi sıfatını yükleyemeyeceğimize göre bilgiyi varlıksal da kabul edemeyiz. Oysaki Semerkindî'ye göre yokluksal bir şeyin çelişği varlıksal olmak zorunda değildir. Bu nedenle yokluksal bir şeyin çelişği yine yokluksal olabilir. Örneğin; yokluksal âmâ kavramının çelişği yine onun gibi yokluksal olan görme engelli olmamaktır/el-lâ âmâ.³⁸²

Bilgiyi apriori bir kavram olarak değerlendirenler başlıca iki delil ileri sürmektedir:

Birinci delil: Bilgi tanımlanacak olursa bir şeyin kendisiyle tanımlanması mümkün olmadığı için onu başka bir şeyle tanımlamak gerekir. Fakat bilgi için yapılacak olan böylesi bir tanımın anlaşılabilmesi için yine bilgiye ihtiyaç

³⁸¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 170; *el-Meârif*, c. II, s. 722; *el-Mu'tekadât*, 64b-65a.

³⁸² Râzî, *Kitâbü'l-Mûlahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, 230a; Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 170-171; *el-Meârif*, c. II, 723-725.

duyacağımızdan dolayı bilginin tanımlanması devire neden olur. Dolayısıyla bilgi tanımlanması mümkün olmayan apriori bir kavramdır. Semerkandî'ye göre bilgi hakkında yapılacak olan tanımları anlayabilmek için bilginin mâhiyetini bilmeden tanımın içeriğini bilmek yeterli olduğu için devir söz konusu değildir. Ayrıca bir şeyi tanımlamanın imkânsız olması onun tanımdan müstağni apriori bir kavram olmasını da gerektirmez.³⁸³

İkinci delil: “*Kendi varlığımızın bilgisi*” zorunlu bir tasavvurdur. Bilgi kavramı, sözü geçen zorunlu tasavvurun bir parçası olması nedeniyle onun da zorunlu olması gerekir. Zira zorunlunun parçası da zorunludur. Semerkandî'ye göre “*kendi varlığımızın bilgisi*” ile varlığımızın hakikati kastedilirse bu tasavvur, herkes hakkında zorunlu bilgi olma şansına sahip değildir. Söz konusu tasavvur ile varlığımızın bilgisine sahip olduğumuz yani René Descartes (ö. 1650) gibi varlığımızı bildiğimiz kastedilirse bunun için bilginin hakikatini bilmek gerekli değildir. Nitekim bir şey hakkında yargıda bulunabilmek için onun hakikatini bilmemiz gerekli olmayıp onu bir yönüyle bilmemiz kafidir.³⁸⁴

Semerkandî bilgi hakkındaki tanımları eleştirel bir bakış açısıyla inceledikten sonra kendi analiz ve değerlendirmesini açıklamaktadır. O bilgiyi, “*bilişsel ruhun bir manaya erişmesi*” olarak tanımlar. Bir mana algılayan herkeste bilginin var olması ve bir mana algılamayan hiç kimsede bilginin var olmaması durumu da bu tanımları desteklemektedir. Dolayısıyla bilgi, “*nefsânî idrak*” olarak tanımlanabilir. Semerkandî içimizde hakikatleri ve manaları mülâhaza eden, onlara odaklaşan bir güç hissettiğimizi ifade etmektedir. Bu güç, bir manaya iliştiğinde ruh o manaya ulaşır ve idrak meydana gelir. Semerkandî, bu güce *basiret*, hakikatleri mülâhaza etmeye ve onlara odaklaşmaya *fikir*, bilişsel ruhun manaya ilk ulaşmasına *şuur*, mananın ruhta karar kılmasına ise *akletme* adını vermektedir.³⁸⁵

Semerkandî idrak ile ilim kavramları arasında mantıksal açıdan tam-girişimlilik ilişkisi kurmaktadır. Zira idrak, duyusal/hissî idrak ve ruhsal/nefsî idrak olarak ikiye ayrılmakta; duyular aracılığıyla elde edilen idrake duyusal idrak, aracısız ya da duyular aracılığıyla ruhun elde ettiği idrake ise ruhsal idrak adı verilmektedir. Semerkandî, ilmi ruhsal/nefsânî idrak olarak tanımlamak suretiyle onu idrakin ikinci kısmına ait bir

³⁸³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 171; *el-Meârif*, c. II, s. 726

³⁸⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 171; *el-Meârif*, c. II, s. 726-727.

³⁸⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 172; *el-Meârif*, c. II, s. 726-728.

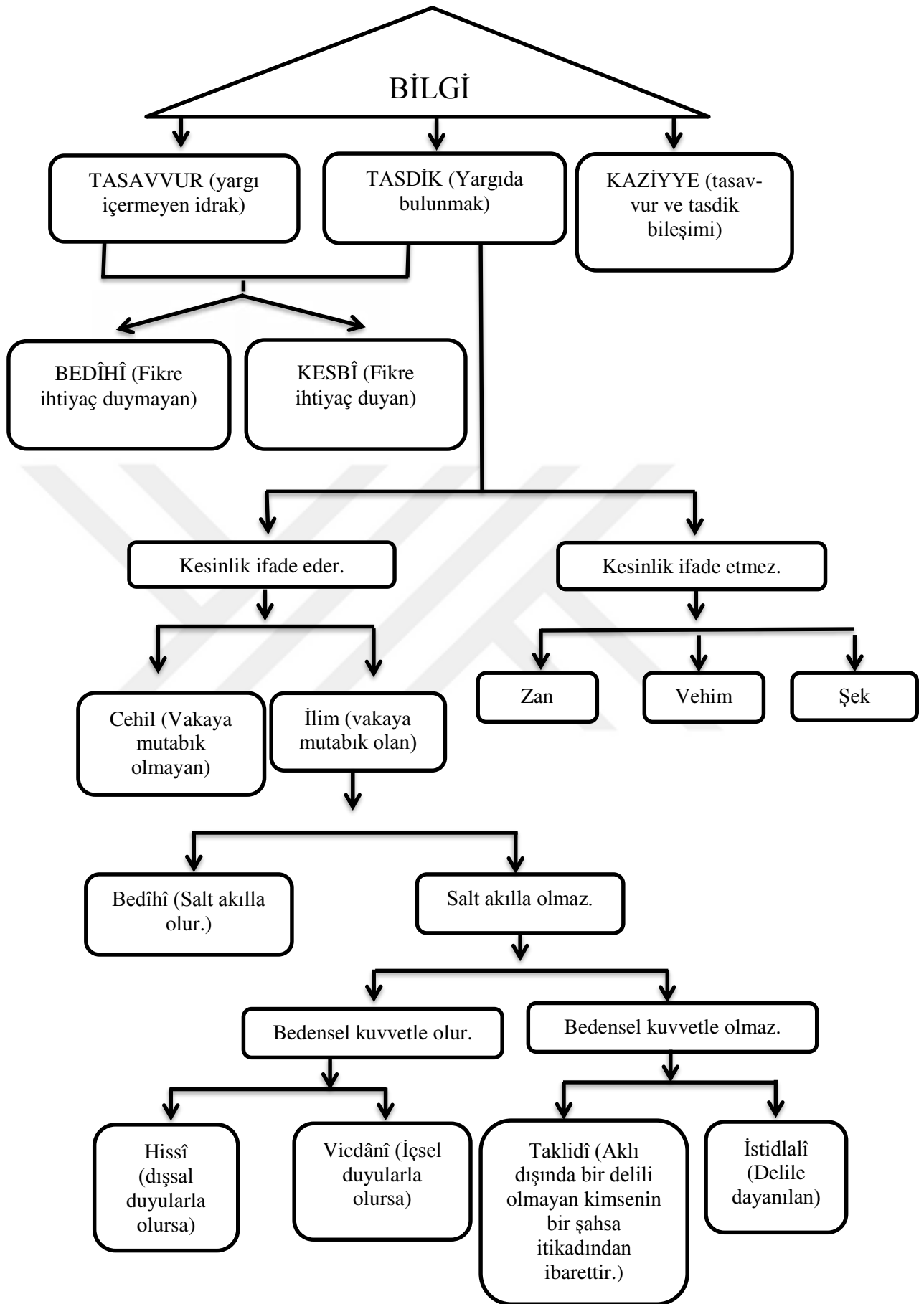
algılama biçimi olarak konumlandırmıştır. Dolayısıyla ona göre her ilim idrak olduğu halde her idrak ilim değildir. Ayrıca bu ayrımla duyusal idrakin tikel bilgiyi, ruhsal idrak ya da tabir-i diğerle ilmin ise nefsin tikelleri idraki konusundaki ihtilafa göre tümel ya da hem tümel hem de tikel bilgiyi hedeflediğini söyleyebiliriz.

Semerkindî içimizdeki basîret gücünü bilginin ilkesi, mutlak bilgiyi ise manaya erişim olarak tanımlamaktadır. Bu durumda bilgi, başlangıçta yani basîret gücü aşamasında nitelik/keyfiyet, manaya eriştikten sonra ise bağıntı/izafet kategorisinde değerlendirilmektedir.³⁸⁶ Zira bilgi basîret gücüyle harekete geçmekte ve iliştiği obje yani ma'lûma nispetle de teşekkül etmektedir. Semerkindî'nin söz konusu tanım ve betimine bakarak bilgiyi, varlıksal aposteriori bir kavram olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Semerkindî, bilginin tanımını detaylı olarak inceledikten sonra bilgi çeşitlerini özlü bir biçimde taksim etmektedir. Onun bilgi taksimini, daha kolay anlaşılması amacıyla tablo şeklinde sunmayı uygun görüyoruz.³⁸⁷

³⁸⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 172; *el-Meârîf*, c. II, s. 726-729.

³⁸⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 172-173; *el-Meârîf*, c. II, s. 729-734; Behiştî, *Eltâfî'l-Letâif*, 34a-b.



Şekil 8. Semerkandî’de bilgi çeşitleri

2.1.3. Fizyolojik Duyular

MÖ. V. yüzyıldan itibaren sofistlerle başlayan genel şüphecilik, bilgi teorisinin ortaya çıkmasına, bilginin imkânı ve kaynaklarının sıhhatini ispat etme yollarına başvurmaya neden olmuştur. Çünkü bilginin kaynaklarından ve onların sağlam temellere dayandığından emin olunması gerekmektedir. Aksi durumda bilgi iddialarımız haklı çıkmaz, bilgilerimiz doğrulanamaz ve bilgi dayanakları oluşmaz. İşte bu yüzden kelimciler, kitaplarında öncelikle bilgi kaynakları ve bunların gerçekliğini ispatlamakla işe başlayarak verilecek bilgiler için meşru bir temel oluşturmaya çalışmışlardır.³⁸⁸

İslam düşünce tarihinde duyu ve algı konuları his, havâs, havâss-ı hams, havâss-ı zâhire, havâss-ı bâtına, havâss-ı selîme, el-kuvvetü'l-hassâse, el-kuvvetü'l-müdrîke, en-nefsü'l-hayvâniyye, esbâbü'l-ilm gibi başlıklarla ele alınmıştır.³⁸⁹ Duyucu kuvvet anlamına gelen “meş’ar” kelimesinin çoğulu olan meşâir, Semerkandî’nin fizyolojik duyular konusunu anlatmak için tercih ettiği bir kavramdır. Meşâir başlığı ile iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılan duyu güçlerinin dışsal olanları kastedilmektedir.

Klasik kelim literatüründe bilgi kaynakları üç kısımda değerlendirilmiştir; Sağlam duyular, sadık haber ve akıl. Nitekim birtakım bilgiler, duyuların kullanımı sonucunda elde edildiği için “duyular”; namaz, oruç, zekât ve hac gibi dini bilgilerin birçoğu sadık kimselerin getirdiği haber sonucunda elde edildiği için “sadık haber”; nazar ve kıyas gibi rasyonel yöntemlerden dolayı da “akıl” bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir.³⁹⁰

Bazı çevreler, insanın zihninde/nefsinde aniden parlayan, ortaya çıkan ve ilham denilen bilgileri de geçerli kabul etmişlerdir. Mu’tezile, Mâtürîdî ve Eş’arî ekolüne mensup kelimciler göre ilham, sübjektif bir tecrübedir.³⁹¹ İzmirli, kelâm ilminin yalnızca peygamberlerin ilhamını kabul ettiğini açıklar. Peygamberlerin haricinde feyiz yoluyla meydana gelen bilgi hususunda ise kelim bilginleri ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Kiyâ e'l-Herrâsî (ö.504/1110), Râzî ve Âmidî (ö.631/1233) gibi kelimciler, nazar ve istidlal söz konusu olmaksızın ilham yoluyla katî bilgilerin elde

³⁸⁸ Hanifi, Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2012, s. 77-78.

³⁸⁹ Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, X, s. 8, ss. 8-12, İstanbul 1994.

³⁹⁰ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Neseîyye*, s. 31-50; Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi’l-Akâid*, s. 39-42; Ferhânî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâid*, s. 42-44.

³⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, Kahire 1965, c. XII, s. 343-345, Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve İhtilâfü’l-Musallîn*, s. 83.

edilebileceğini savunurlar. Fakat ilhamın Kitap ve Sünnet'e aykırı olmaması şart koşularak ilham ile evhamın arası ayrılmıştır. Bu şartlara rağmen din ve mezheple ilgili esaslar oluşturulurken ilham ölçü alınmamaktadır.³⁹²

2.1.3.1. Görme

Görme duyusunun mâhiyeti hakkında filozoflar arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Aristo ve takipçileri görmeyi, görülen şeyin suretinin görme aracında baskılanması olarak tanımlamışlardır. Platon ve takipçileri ise görme duyusunu, başı görme aracının merkezinde kökü ise görülen nesnenin yüzeyinde bulunmak üzere gözden bir ışın çizgisinin çıkması olarak tanımlamışlardır. Bu durumda görene ait bir organ mesabesinde olan ışının görülen nesneye temas etmesiyle idrak gerçekleşmektedir.³⁹³ Görmeyi baskılanma ile tanımlayan Aristo takipçileri görülen şeyin, görme aracında baskılanan suret mi yoksa dış dünyadaki gerçeklik mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.³⁹⁴

Görmeyi ışın çizgisinin çıkışıyla tanımlayan Platon takipçileri ise söz konusu çizginin formatıyla ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu çizgi, kimilerine göre konik basit bir çizgi; kimilerine göre de uçları gözün merkezinde toplanıp görülen nesneye doğru dağılarak uzanan çizgilerden ibarettir. Bu durumda gözden dağılan ışık çizgilerinin intibak ettiği şeyler görülürken, bunların dışında kalan nesneler ise görülmemektedir. Kimilerine göre ise bu çizgi, gözden çıkarak görülen nesneye ulaşan düz bir ışık çizgisidir. Bu çizgiler, görülen nesnenin üzerinde enine ve boyuna son derece süratli hareketler ederek görmeyi meydana getirirler. Semerkandî'nin de katıldığı bir grup düşünür'e göre ise görme duyusunda gözden ışıltı çıkmaz. Görme duyusu, gözün içindeki ışık ile göz ve görülen nesneler arasındaki atmosferin birbiriyle nitelenmesi sonucunda meydana gelir.³⁹⁵

Filozofların her iki tanımı da Allah'ın *Basîr* ismine yakışmadığı ya da Allah'ın *basar* sıfatını karşılamadığı gerekçesiyle kelimciler tarafından reddedilmiştir. Aristo ve takipçilerine karşıt filozofların yönelttiği itiraza göre görme eylemi, görülen nesnelerin

³⁹² İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, c. I s. 59-60.

³⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 173-174; *el-Meârif*, c. II, s. 735-736; *el-Mu'tekadât*, 65a.; Behiştî, *Eltâfî'l-Letâif*, 34b; Şemsüddin es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, s. 328-330.

³⁹⁴ Semerkandî, *el-Meârif*, c. II, s. 736.

³⁹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 174-175; *el-Meârif*, c. II, s. 736-737.

görme aracında baskılanması olsaydı büyük şeyler küçük şeylerin içerisine giremeyeceği için görme aracımızdan daha büyük şeyleri göremezdik. Oysaki Semerkandî'ye göre iki şeyin birbirinin benzeri olabilmesi için hacim ve miktar bakımından değil form bakımından benzemeleri yeterlidir.

Platon ve takipçilerine karşıt filozofların yönelttiği itiraza göre ise görme eylemi gözden nesneye uzanan bir ışın çıkışı olsaydı görme esnasında rüzgâr esmesi halinde görüş karışır, karşımızda olmayan bir şeyi görmek durumunda kalır ve gökyüzünü müşahade edebilmek için gözümüzden semadaki bütün nesnelere nüfuz edecek bir ışının çıkması muhal olurdu. Semerkandî'ye göre bu itiraz, Platon ve takipçileri hakkında isabetli olsa da görme eyleminin, gözün içindeki ışık ile göz ve görülen nesneler arasındaki atmosferin birbiriyle nitelenmesi sonucunda meydana geldiğini savunanların tezini çürütememektedir.³⁹⁶

Duyunun sağlıklı, görülen nesnenin hazır ve diğer görme şartlarının mevcûd olması durumunda görmenin zorunlu olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Görme duyusuna ilişkin başlıca dokuz şart zikredilmektedir. Bunlar şu şekildedir:

1. Görülen nesnenin kesîf/yoğun bir cisim olması
2. Kendinde veya başkasıyla aydınlanması
3. Görüş açısında bulunması
4. Bakanın görmeyi kastetmesi
5. Arada bir engelin bulunmaması
6. Bakılan nesnenin aşırı küçük olmaması
7. Bakılan nesnenin aşırı yakın olmaması
8. Bakılan nesnenin aşırı uzak olmaması
9. Muhtelif renklerin birbirine karışacak derecede yakın olmaması.³⁹⁷

İllyet prensibi ve tevlîd kuramı gereği neden-sonuç arasında bir tür zorunlu ilişki öngören Filozoflar ve Mu'tezile, söz konusu şartların tahakkuk etmesi halinde görmenin de zorunlu olacağını kabul etmişlerdir. Onlar, mezkûr şartların tahakkukuna rağmen görme zorunlu olmasaydı gezegenleri ve yüce dağları bile göremeyeceğimizi

³⁹⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 175; *el-Meârif*, c. II, s. 737-739.

³⁹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 176; *el-Meârif*, c. II, s. 739-741; *el-Mu'tekadât*, 65b.; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 34b-35a.

ileri sürmüşlerdir.³⁹⁸ Ehl-i Sünnet kelimcileri ise âdetullah gereği bu tarz varsayımlara şahit olmasak bile bunların olanak bakımından Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu ifade etmişlerdir. Allah'ın mutlak irade ve kudretini öne çıkaran Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre görme şartları tahakkuk ettiğinde görmenin tahakkuk etmemesi gibi görme şartları tahakkuk etmediğinde görmenin tahakkuk etmesi de mümkün görülmüştür.³⁹⁹

2.1.3.2. İşitme

Semerkandî'ye göre bulunduğu ortamdaki hava ile karışan ses, altı yönde bulunan havayla sesin şiddetine bağlı olarak belli bir mesafede etkileşmesi sonucunda “*işitme alanı*” ortaya çıkar. Bu alan içerisinde yer alan bütün işitme duyuları sesi algılar. Bu alan içerisinde yer almayan işitme duyularının, ses ile karışan hava olmadan sesi algılayabileceği konusu ise tartışmalıdır. Filozoflar ve Mu'tezile'den Nazzâm, ses ile karışan hava ulaşılmaksızın işitmenin mümkün olmayacağını savunurken; Semerkandî'nin de görüşlerine katıldığı başka bir grup ise bu durumun mümkün olduğunu savunmuştur.⁴⁰⁰

Ses ile karışan hava ulaşılmaksızın da işitmenin gerçekleşebileceğini savunan düşünürler başlıca üç delil ileri sürmüşlerdir:

Birinci delil: Rüzgârın aksi yönde estiği zamanlarda bile müezzinin sesini işitebilmekteyiz. Bu durum, işitmenin gerçekleşmesi için ses yüklü havanın kulağımıza ulaşma şartını iptal etmektedir.

İkinci delil: Havanın kulağımıza ulaştırılamayacağı kadar uzaktan gelen sesleri bile işitebilmekteyiz. Bu da havanın ulaşma şartını iptal eden diğer bir delildir.

Üçüncü delil: Ehl-i Sünnet tarafından ileri sürülmüştür. Onlara göre ses, yalnızca havanın ulaşması halinde işitilseydi biz sesin geldiği yönü anlayamazdık. Nitekim dokunma duyusu da yalnızca temas anında hissedildiği için dokunan nesnenin hangi yönden geldiğini anlamamaktayız.⁴⁰¹

³⁹⁸ Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 44.

³⁹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 176; *el-Meârif*, c. II, s. 741-743.

⁴⁰⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 176-177; *el-Meârif*, c. II, s. 743-744; Şemsüddin es-Semerkandî, *İlm'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, s. 330.

⁴⁰¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 177; *el-Meârif*, c. II, s. 744-745.

Filozoflar işitmenin gerçekleşebilmesi için havanın ulaşma şartına ilişkin başlıca üç delil ileri sürmüşlerdir:

Birinci delil: Rüzgâra karşı konuşan karşımızdaki insanların sesini işitememekteyiz. Semerkandî'ye göre böyle bir ortamda sesin işitilmemesinin nedeni sesin işitme desibelinin altında bulunması olabilir.

İkinci delil: Bir ucu birisinin ağzında diğer ucu ise başkasının kulağında bulunan borudan konuşulan sesin üçüncü şahıslar tarafından işitilmemesinin nedeni sesle yüklü havanın üçüncü şahıslara ulaşmamasıdır. Semerkandî'ye göre tasvir edilen bu durumda sesin ulaşmamasının nedeni, sesin boru tarafından izole edilmesi olabilir.

Üçüncü delil: Bir arazide odunun baltayla kesilmesini, çıkardığı sestten önce görmekteyiz. Bu durumun nedeni havanın, kesme işleminden daha sonra ulaşmasıdır. Semerkandî'ye göre söz konusu olayda sesin geç ulaşmasının nedeni, sesin işitme sınırına daha sonra ulaşması olabilir.⁴⁰²

Gerek filozoflar gerekse kelamcılar sesin işitilebilmesi için havanın ulaşma şartı konusunda düşünce deneylerinin yanı sıra basit deney ve gözlemlere de başvurarak rasyonalist-ampirist sentezci⁴⁰³ bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bugün için bilimsel olarak çok anlamlı olmayan bu görüşler, bilim tarihine ve bilimsel yöntem çeşitliliğine ışık tutması bakımından oldukça önemli gözükmemektedir.

Kelamcılar tenzih kaygısıyla filozofların görme tanımlarını Allah'ın basar sıfatına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdi. Gerek görme gerekse işitme duyularına ilişkin kelamcılar, birtakım şartlar zikretseler de bunları yalnızca mecazi ve göreneksel/âdî anlamda değerlendirmişlerdir. Zira görme ve işitme hakkında öne sürülen şartların hakiki sayılmaları halinde “*Semî*” ve “*Basîr*” olan Allah hakkında bazı muhal durumlar söz konusu olabileceği gibi görme ya da işitme zorunlu olacağı için Allah'ın mutlak irade ve kudreti de zedelenebilir. Kelamcılar dış duyuların tanımlanmasında Allah'ın sıfatlarını ölçüt kabul ederek episteme-teolojik bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlar, mutlak gaip olan Tanrı hakkındaki akli tasavvurlarını temel taşı kabul edip gözlem ve deneylerini bu tasavvur üzerine inşa ederek bilim yapmaya çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle Tanrı tasavvurlarından hareketle müşahade edilen

⁴⁰² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 177-178; *el-Meârif*, c. II, s. 746-747.

⁴⁰³ Rasyonalizm-ampirizm sentezci yaklaşım hakkında sistematik bilgi için bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2008, s. 25, 37-38, 47, 84, 120.

evreni anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu yöntem, sabit ve yanlışlığı ihtimalinde tashihe kapalı bir Tanrı tasavvuru ile aposteriori akli tasavvurların apriori duysal verilere tercih edildiği anti-hiyerarşik bir epistemolojiye neden olabilir. Böyle bir vasatta sağlıklı doğa bilimleri bir yana sağlıklı teoloji yapmak bile mümkün olmayabilir. Belki de Tanrı hakkındaki tasavvurlarımızı temele yerleştirerek bilimsel görüşlerimizi bunun üzerine inşa etmek yerine duyu ve algılarımıza dayanan daha açık bilgileri temele yerleştirerek daha açık kavram ve önermelerden daha kapalı ve bilinmeyen önermelere ulaşmak daha gerçekçi bir yaklaşım olabilir. Semerkandî de kelimcilerin bu konudaki yaklaşımlarını benimsemiştir. O, belki de en fazla başlangıçta Allah'ın sıfatlarından bağımsız bir görme ya da işitme tanımı ortaya koymaya çalışsa da en nihayetinde bu tanım ya da şartların zorunlu değil, göreneksel olduğunu belirterek Tanrı'yı tenzih görevini de yerine getirmeye çalışmıştır.

2.1.3.3. Tatma-Koklama-Dokunma

Semerkandî, tatmanın gerçekleşebilmesi için birincisi tadılan nesneye dokunmak ikincisi ise tükürük olmak üzere iki şarttan söz etmektedir. Tükürük, karışımında bulunduğu tatlı nesnelere göre tatma olayını basit ya da bileşik olarak algılamaktadır. Tükürük ile karışan tikel tatlar, oldukları gibi ve basit bir tat olarak algılanır. Hasta insanlarda görüldüğü gibi içeriden gelen bir tat veya dışardan alınan farklı bir tat ile karışan tatlı nesneler ise tükürük tarafından mevcûd tatların karışımından oluşan bileşik, yeni bir tat olarak algılanır.⁴⁰⁴

Semerkandî koklamanın gerçekleşmesiyle ilgili farklı görüşler aktarmaktadır. Bu görüşlerden birine göre koklama, geniz boşluğundaki havanın kokulu nesne ile nitelenmesi sonucunda oluşmaktadır. Başka bir görüşe göre ise koklama, kokulu nesnelerden ayrılan koku parçacıklarının geniz boşluğuna ulaşması sonucunda gerçekleşmektedir. Semerkandî bu parçacıkların kokulu nesneden bir şey eksildiğini hissettirmeyecek kadar küçük olabileceğini ifade ederek ikinci görüşü daha çok benimsemektedir. Semerkandî'nin akla en uzak bulduğu görüşe göre ise koklama, koku duyusunun kokulu nesneye ilişmesi sonucunda gerçekleşmektedir.⁴⁰⁵

Dokunma duyusu, adından da anlaşıldığı gibi dokunma ve temas ile gerçekleştiği açık bir duyu olduğu için Semerkandî tarafından detaylıca incelenerek

⁴⁰⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 179; *el-Meârif*, c. II, s. 748.

⁴⁰⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 179-180; *el-Meârif*, c. II, s. 749-750.

bunun temas veya birleşim ile gerçekleştiği kanıtlanmaya çalışılmamıştır. Zira Semerkandî dış duyuları temas ile gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından ele almaktadır.⁴⁰⁶

2.1.3.4. Tikelleri İdrak

Semerkandî, bu bölümde dış duyular bulunmaksızın dış duyular ile elde edilen veriler algılanabilir mi? Dış duyular bulunmaksızın bu bilgileri algılamak mümkünse bunun ne kadarı algılanabilir? sorularının cevabını analiz etmektedir. Semerkandî bu soruların cevabını verebilmek için öncelikle idraki objesi bakımından taksim etmektedir. Semerkandî idraki tikeli idrak ve tümel idrak şeklinde ikiye ayırır. İdrak edilen tikel veya tümelden her biri cevher ya da araz olabilir. İdrak edilen tikelin cevher kategorisine “Ahmet”, araz kategorisine ise “Ahmed’in oturması” örnek verilebilir. İdrak edilen tümelin cevher kategorisine “insan”, araz kategorisine ise “insanın oturması” örnek verilebilir. Semerkandî’ye göre duyular ile tümel idrak edilemez. Zira duyular ile yalnızca dış dünyada mevcûd olan bir şey idrak edilebilir. Dış dünyada mevcûd olan şeyler, kendine özgü olup birçok şey arasında ortaklık taşıması mümkün olmadığı için tikeller grubuna girmektedir. Dolayısıyla tümelin idraki yalnızca akıl ile mümkündür.⁴⁰⁷

Semerkandî, tikeli idraki iki kısma ayırmaktadır:

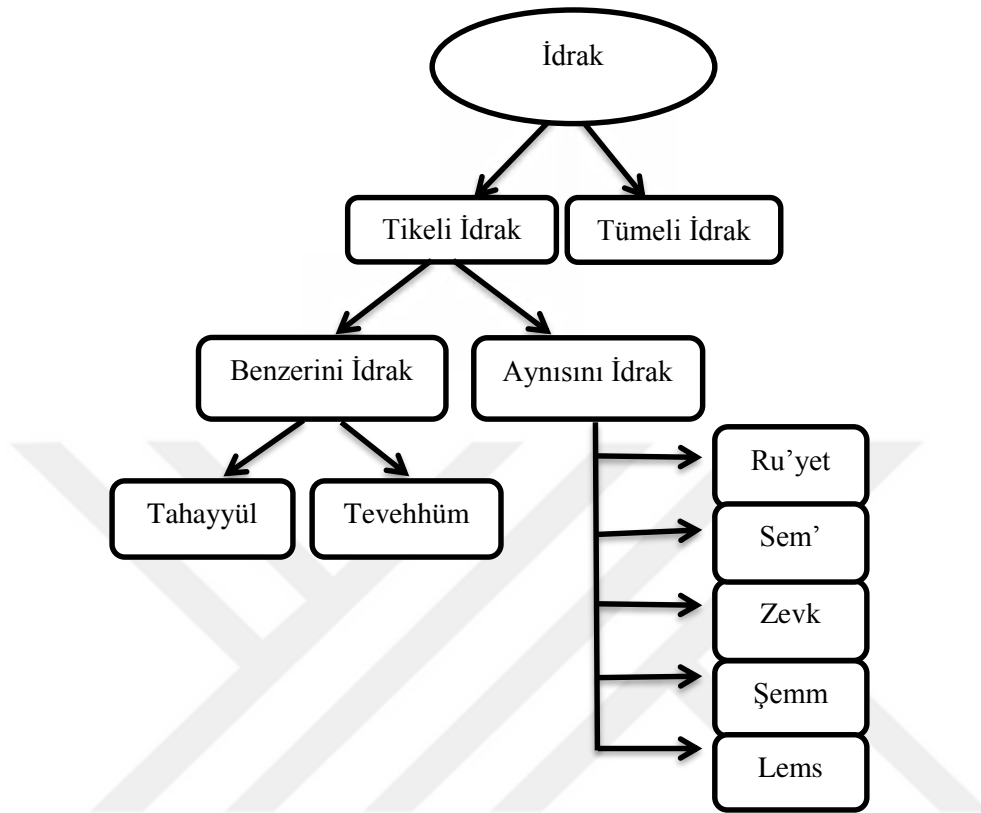
Birincisi, bir şeyin benzerini veya silüetini idrak etmektir. Bu idrak gücü, idrak edilen obje form olursa tahayyül, anlam olursa tevehhüm olarak adlandırılır.

İkincisi, bir şeyin kendisini idrak etmektir. Bu idrak gücü ise ihsas/duyum olarak adlandırılır. Bizzat idrak edilmesi gereken duyum objesinin gaip olmaması gerekmektedir. Objesi her zaman hazır bulunması gereken duyum, bu özelliğinden ötürü müşahede olarak da adlandırılır. Nitekim müşahedenin de bir şeyin aynısını idrak etmek olduğu geçmişti. Duyum, duyu araçları/dış duyular ile idrak edilmek zorunda değildir. Duyu araçlarına ihtiyaç duymaksızın elde edilen idrak, müşahede özelliğini yitirmez. Dış duyular bulunmasa bile elde edilen duyum; obje görülür cinsten ise *ru’yet*,

⁴⁰⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 180; *el-Meârif*, c. II, s. 750.

⁴⁰⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 181; *el-Meârif*, c. II, s. 751.

işitilir cinsten ise *semi'*, tadılır cinsten ise *zevk*, koklanır cinsten ise *şemm*, dokunulur cinsten ise *lems* olarak adlandırılır.⁴⁰⁸

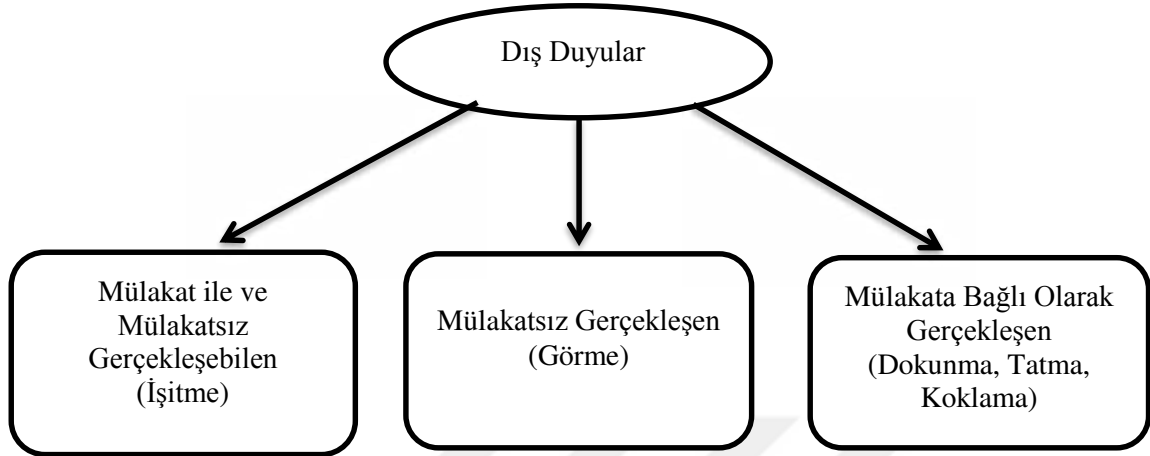


Şekil 9. Semerkandî 'de idrak çeşitleri

Semerkandî'ye göre insana ait ve ona bağlı olan akılsal ruh, ruhani eylemlerini gerçekleştirebilme hususunda kendi başına yeterli olmadığı için duyu idrakinin yardım ve desteğine ihtiyaç duyar. Semerkandî daha sonra bazı akılsal ruhları bu durumdan istisna etmektedir. Şöyle ki; riyazet, terk-i dünya ve tecrit ile nefisini yücelten insanların, eşyayı salt nefisleriyle idrak ve müşahade etmeleri yalana şüphe bırakmayacak tevatür derecesindeki haberler ile kanıtlanmıştır. Dolayısıyla dış duyular bulunmasa bile gerek beş duyunun tamamı gerekse de bu duyuların bir kısmı yetkin bir nefis tarafından kendi başına idrak edilebilir. Örneğin; Tanrı'nın hiçbir duyu aracına ihtiyaç duymadan yalnızca nefsiyle görme ve işitme eylemlerini gerçekleştirmesi mümkün olduğu halde temas, mülakat veya birleşim gibi maddî ve cismânî şartlardan münezze olmaları nedeniyle dokunma, tatma ve koklama gibi eylemleri gerçekleştirmesi muhal kabul edilmektedir.

⁴⁰⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 181; *el-Meârif*, c. II, s. 751-753.

Semerkindî'nin bu itibarla dış duyular taksimini şöyle bir tablo ile özetleyebiliriz:⁴⁰⁹



Şekil 10. Semerkandî 'de dış duyular

Semerkindî bu bölümde nefislerin, tikelleri tikel tarzda idrakinin mümkün olup olmadığını biyolojik, psikolojik ve epistemolojik yönleriyle analiz etmiştir. Semerkindî öncelikle idrak çeşitlerini ve bilgi türlerini taksim ederek tikel bilgilerin duyu organları, tümel bilgilerin ise akıl ile idrak edilebileceğini açıklamaktadır. O, bu taksimatı yaptıktan sonra bir istisna getirerek nefisini ruhani egzersizler ile geliştiren insanların, duyu organlarına ihtiyaç duymadan da nefisleriyle duysal alanı idrak edebileceğini ve bu konuda mütevâtir haberlerin bulunduğunu iddia etmektedir. Nefisini arındırmış insanların bile duyu araçlarını kullanmadan salt nefisleriyle tikel, duysal bilgileri idrak edebildiğini savunan Semerkindî, bu durumun Tanrı hakkında evleviyetle mümkün olduğunu çıkarsamaktadır. Binaen aleyh en yetkin nefse sahip olan Tanrı'nın da duyu araçlarına ihtiyaç duymadan tikel, duysal bilgileri idrak etmesi mümkün gözükmemektedir. Fakat şartları bakımından Tanrı hakkında muhal olan tikel, duysal bilgiler ona isnat edilemez. Bu yüzden Semerkindî, cisimlere mahsus olan temas ve birleşimi gerektiren dokunma, koklama ve tatma duyularını Tanrıdan tenzih ederken, temas ve birleşim bulunmadan da gerçekleşebilen görme ve işitme duyularını ise Tanrıya isnat etmektedir. Duysal alanı idrak etmek için duyu araçlarına ihtiyaç duymayan yetkin nefsin, bu araçlarla algılamanın şartlarına da ihtiyaç duymayacağı göz önüne alınırsa Allah'ın sıfatlarını ya da idrakini açıklamada naklin esas alındığı, aklın

⁴⁰⁹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 180; *el-Meârif*, c. II, s. 750-751.

da ona rasyonel bir açıklama getirmeye çalıştığı aşıkardır. Ayrıca Semerkandî'nin yetkin insan nefisleri hakkında ileri sürdüğü söz konusu kabiliyet, tevatür değerinde ve derecesinde şüphe ihtiva eden sübjektif bir tecrübeyi yansıtmaktadır.

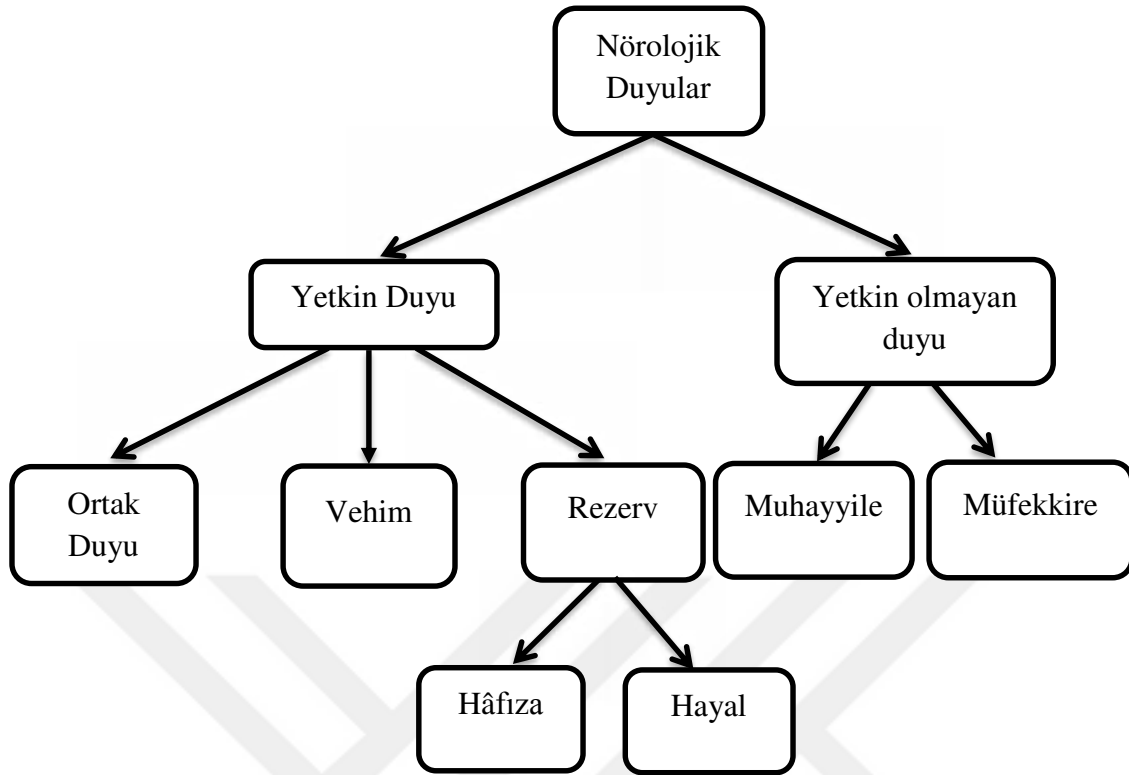
2.1.4. Nörolojik Duyular

Nörolojik duyular, beyinsel duyum ya da fonksiyonlar olarak da nitelendirilebilecek bilgi kaynaklarını ifade etmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, beyin ile akılsal ruh arasındaki yapısal farklılıktır. Akıl, fizyolojik beyine ait bir idrak yetisi olarak değil, metafiziksel alana ait ruhun algısal bir fonksiyonu ya da türü olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla iç ve dış duyular fizyolojik, akıl ise psikolojik, tinsel ve gayr-i maddî bir bilgi kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Semerkandî'nin algısal araz tasnifinden hareketle onun, filozofların paralelinde nörolojik duyuları da bağımsız birer bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz. Kelamcılar, nörolojik duyulara ilişkin fonksiyonların bir kısmını akla, bir kısmını da dış duyulara yükleyerek nörolojik duyuların bilgi kaynaklığını yadsımışlardır.⁴¹⁰ Bu yadsımanın ardında teolojik bir kaygı sezinlemek çok da zor olmasa gerektir. Tikel anlamları karşılayarak bunları akıl için tümel kalıplara döken aracı bir duyunun varlığı, nefis ile tikel anlamların ayrışmasına ve nefsin tikelleri doğrudan ve oldukları gibi idrak edememesine neden olabilir. Bu yüzden nörolojik duyuların epistemolojik değerini kabul eden Semerkandî, nefisleri nitelik bakımından güçlü ve zayıf olmak üzere iki gruba ayırıp güçlü nefislerin tikelleri idrakta dışsal duyulara ihtiyaç duymayacağını ifade ederek Tanrı'nın tikellleri doğrudan ve oldukları gibi idrak etmesine meşruiyet kazandırmak istemiştir.

Semerkandî'nin nörolojik duyular taksimini aşağıdaki tablo ile ifade edebiliriz:⁴¹¹

⁴¹⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 1112; Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi ala Şerhi'l-Akâid*, s. 41; Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 45.

⁴¹¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 182; *el-Meârif*, c. II, s. II, 755.



Şekil 11. Semerkandî’de nörolojik duyular

Semerkandî ortak duyuyu, suretlerin müşahede edildiği duyu olarak tanımlamaktadır. Bu duyunun bölgesi, klasik tıp geleneğinde üç bölgeye ayrılan beynin birinci bölgesinin ön tarafı olarak tespit edilmektedir. Ortak duyu, gözünden beş ayrı nehrin çağladığı bir pınar başına benzetilmektedir. Beş ayrı nehir mesabesinde olan beş dış duyu, algıladığı suretleri bu duyuya iletmekte ve suretler bu duyuda ortak ve beraberce algılanmaktadır. Ortak duyunun algılama aracı ise beynin ön kısmından filizlenen, duysal sinir uçlarında yerleşik bulunan enerji olarak tarif edilmektedir.⁴¹² Ortak duyunun bilgi kaynaklığını kabul edenlerin ileri sürdüğü delili şöyle açıklayabiliriz: Yukarıdan aşağı doğru düşen damlaları düz bir çizgi, süratle dönen noktaları ise daire şeklinde algılarız. Bu algılar, birer hayal ürünü olmayıp müşahede ile gerçekleşmektedir. Buradaki algılayıcı, görme gücü olsaydı damla ve noktaların, oldukları gibi kesik kesik ve birbirinden ayrı bir şekilde algılanmaları gerekirdi. Zira görme gücü, karşısındaki gerçek sureti algılar. Oysaki müşahede edilen şey, algıladığı şekillerden farklı olarak birleşik ve bütün bir şekilde bulunan düz çizgi ve daireden oluşmaktadır. Dolayısıyla gördüğü sureti resmeden sonrasında bu suret yok olmadan

⁴¹² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 183; *el-Meârif*, c. II, s. 756-757.

başka suretleri de ardı sıra resmederek önceki suretlere eklemek suretiyle düz çizgi veya daire şeklini algılamamızı sağlayan görmenin dışında bir duyuya ihtiyaç vardır. Nitekim damlalar ve nokta yavaş hareket ettiği zaman çizgi ve daire şekilleri değil, kesik noktalar algılanmaktadır. Bu durumda görme duyusunun müşahade ettiği objeleri ilettiği ve bunların bir araya getirildikten sonra idrak edildiği görmeden başka bir duyu daha olmalıdır. İşte bu duyu ortak duyu olarak adlandırılmaktadır.⁴¹³ Semerkandî'ye göre müşahade edilen suretin aralıksız ve uzun süre algılanmasının nedeni ortak duyu olmak zorunda değildir. Nitekim kimi zaman duyuların herhangi bir objeden etkilenmesi sonucunda da uzun süre o obje aralıksız ve kesintisiz olarak algılanmaya devam eder. Örneğin; güneşe ya da yeşil bir ormana uzun süre bakmanın sonucunda bunlardan etkilenir ve uzun süre baktığımız her yerde bu objelerin görüntüsünü müşahade ederiz. Bu da ortak duyu adında yeni bir duyunun varlığını gerektirmemektedir.⁴¹⁴ Semerkandî, ortak duyunun varlığına yönelik filozoflar tarafından ileri sürülen delile eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir.

İkinci nörolojik duyu, ortak duyunun rezervi konumundaki hayal ya da diğer adıyla musavveredir. Semerkandî hayali, duyumsananların ortadan kaybolan suretlerini muhafaza eden duyu olarak tanımlamaktadır. Ortak duyu sadece hazırda bulunan objeleri idrak edebildiği için ortadan kaybolan suretleri muhafaza edecek başka bir duyuya ihtiyaç vardır ki bu da hayaldir. Hayal duyusunun aracı beynin birinci bölgesinin arka tarafı olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla hayal, beyinsel, cismâni ve somut bir araca sahip olması nedeniyle aklın hilafına somut nesneleri soyutlama yetisine sahip değildir. Zira soyut bir şeyin somut bir şey içerisinde bulunması mümkün değildir.⁴¹⁵

Üçüncü nörolojik duyu, vehimdir. Semerkandî vehmi, tikel manaları idrak eden duyu olarak tanımlamaktadır. “Ahmet’in adaleti”, “Mehmet’in düşmanlığı” ve “koyunun kurttan nefreti” gibi tasavvurlar vehim ile idrak edilen tikel manalara örnek verilebilir. Psikolojik duyuların en değerli fonksiyonu akıl kabul edildiği gibi nörolojik

⁴¹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 183; *el-Meârif*, c. II, s. 757-758.

⁴¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 183-184; *el-Meârif*, c. II, s. 758.

⁴¹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 184; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. II, s. 758-759; *el-Mu'tekadât*, 66b.

duyuların en değerli aracı da vehim kabul edilmektedir. Vehmin duyusal aracı beynin orta bölümü olarak tespit edilmiştir.⁴¹⁶

Dördüncü nörolojik duyu, vehim duyusunun rezervi konumundaki hafıza ya da diğer adıyla zâkiredir. Dolayısıyla bu duyu tikel manaları muhafaza ve ihtiyaç halinde onları hatırlama işlevine sahiptir.⁴¹⁷

Beşinci nörolojik duyu ise yetkin/mutasarrıf duyudur. Yetkin duyu, suretler, manalar ve suretler ile manalar arasında birleştirme ve ayırma gibi tasarrufta bulunan duyu olarak tanımlanmaktadır. Akıl ve vehim, düşünsel ve duyusal eylemlerini gerçekleştirebilmek için yetkin duyudan yardım alır. Yetkin duyu, akıl tarafından kullanıldığında müfekkire/tefekür aracı; vehim tarafından kullanıldığında ise muhayyile/hayal gücü olarak adlandırılır. Bu duyunun aracı ise beynin orta bölümünün ön tarafı olarak tespit edilmiştir. Nörolojik duyuların anatomisi, söz konusu bölgelerde meydana gelen çeşitli hastalıklar nedeniyle ilgili algıların kaybedilmesi sonucunda tecrübeye dayalı olarak tespit edilmiştir.⁴¹⁸ Akıl gücünün yardımcıları konumundaki nörolojik duyular, duyusal nesnelerden algıladıkları tikel suret ve manaları tümel mana kalıplarına aktararak akla arz işlemini icra ederler. Bir süreçten ibaret olan algılama işleminde dışsal duyular aracılığıyla nörolojik duyulara aktarılan verilerin tümel mana kalıplarına aktararak akla arz edilmesinde yetkin duyu önemli bir görev üstlenmektedir.⁴¹⁹

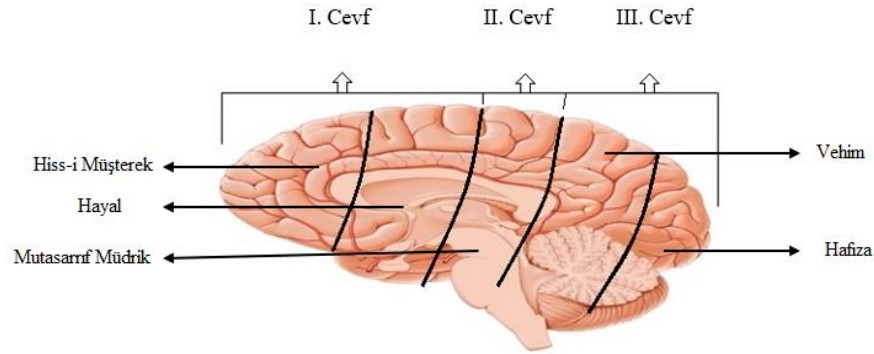
Nörolojik duyuların anatomisini aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz;

⁴¹⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 184; *el-Meârif*, c. II, s. 759-760.

⁴¹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 184; *el-Meârif*, c. II, s. 760.

⁴¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 184-185; *el-Meârif*, c. II, s. 760; *el-Mu'tekadât*, 66b; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medâric-i Marifeti'n-Nefs*, s. 45-47.

⁴¹⁹ Abdulladîf el-Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, s. 92.



Şekil 12. Semerkandî’de nörolojik duyular anatomisi

2.1.5. Psikolojik Duyular

İnsan sadece bilen, algılayan, düşünen, bilim yapan veya bilgi üreten bir varlık değildir. İnsan bütün bu faaliyetlerin yanı sıra eylem ve edimlerde bulunan bir varlıktır. Aristoteles bunların her ikisini de ruhtan kaynaklanan işler veya işlevler olarak görmüştür. O, bu işlevlerin birincisini teorik akıl, ikincisini ise pratik akla nispet etmektedir.⁴²⁰ Semerkandî de bu konuda Aristo’yu takip ederek insan nefsinin başlıca iki güç ya da fonksiyonundan söz etmektedir. Bunların birincisi, *pratik akıldır*. Pratik akıl, sanat ve meslek gibi pratik yararı olan faaliyetler hakkında görüş ve düşünce üreten akıl türü olarak tanımlanmaktadır. İkincisi ise *teorik akıldır*. Teorik akıl ise astronomi, matematik, fizik ve metafizik gibi insan eylemlerine bağlı olmayan varlık durumlarıyla ilgili inanç ve düşünce üreten akılsal birim ya da akıl türü olarak tanımlanmaktadır. Semerkandî, filozofların aksine teorik aklın insan nefsinin, pratik aklın ise hem insan nefsinin hem de insan bedenini yetkinleştirdiğini iddia etmektedir. Zira sanat ve meslek icra edildiği zaman nefsin arzu ettiği amaca ulaşması ve talep ettiği vasıfla nitelenmesi sonucunda bedenın yanı sıra nefis de yetkinlik kazanmaktadır. Semerkandî, pratik aklın edimde bulunmak için teorik akla muhtaç olduğunu ifade ederek bir yönüyle de teorik aklın, pratik akıldan daha üstün olduğuna dikkat çekmektedir. Filozoflar yetkinleşmiş pratik akı mutmain nefis olarak adlandırsalar da Semerkandî bu adlandırmaya katılmamaktadır. Nitekim Semerkandî’nin de katıldığı

⁴²⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. III, s. 226.

dindarlara göre mutmain nefis, aklın her türlü tereddüt ve şüphelerden arınarak dinî ve uhrevî konularda kesin bir inanç ve bilgiye ulaşması anlamına gelmektedir.⁴²¹

Semerkindî teorik aklı hiyerarşik etkinlik ve yetkinliği bakımından dört kategoride değerlendirmektedir:

Birincisi, *heyûlânî akıldır*. Heyûlânî akıl, çocukların aklı gibi nefsin idrak potansiyeline sahip olması anlamına gelmektedir. Bu akıl türü, akılsal suretler ile henüz nitelenmemiş olsa da onları kabul etmeye elverişli bir yapıda bulunması nedeniyle heyûlânî akıl olarak adlandırılmaktadır.⁴²² Nitekim heyûlâ da suretleri kabul ederek bilfiil olmaya elverişli bir potansiyele sahip ilksel madde olarak bilinmektedir.

İkincisi, *yetenekli akıldır*. Yetenekli akıl, ilksel ve zorunlu bilgilerin nefiste varlık kazanma durumunu ifade etmektedir. Nefis bu aşamada zorunlu bilgilerden hareketle nazarî ve fikrî bilgilere ulaşma yeteneğine sahip olur. Bu akıl türünün yetenekli akıl olarak adlandırılmasının nedeni nefsin sözü geçen intikal yeteneğine sahip olmasıdır.⁴²³

Üçüncüsü, *fiilî akıldır*. Fiilî akıl, nazarî bilgilerin zaman zaman unutulsa bile istenildiğinde zihne getirilecek seviyede nefiste bilfiil mevcûd olması durumunu ifade etmektedir.

Dördüncüsü ise *müstefâd akıldır*. Müstefâd akıl, nazarî bilgilerin asla kaybolmayacak şekilde zihinde her zaman hazır bulunması durumunu ifade etmektedir. Bu akıl türünün böyle adlandırılmasının nedeni ise bilgilerini, kelamcılara göre fikir ve sezgiden; filozoflara göre ise faal akıldan istifade yoluyla aktifleştirmesidir.⁴²⁴

Semerkindî, teorik aklın akılsal ruha birtakım özellikler kazandırdığından söz etmektedir. Bu özelliklerden birisi *fikirdir*. Semerkindî fikri, akılsal ruhun neticeye ulaşabilmek için aklî bir kıyastaki orta terimi/hadd-i evsatı ya da gerektiren terimi/melzûmu bulmak amacıyla anlamlar arasında gezinti yapması olarak

⁴²¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 185; *el-Meârif*, c. II, s. 761-762; *el-Mu'tekadât*, 66b-67a; Behişî, *Eltâfû'l-Letâif*, 35b.

⁴²² Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 185-186; *el-Meârif*, c. II, s. 762.

⁴²³ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 186; *el-Meârif*, c. II, s. 763.

⁴²⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 186; *el-Meârif*, c. II, s. 763; *el-Mu'tekadât*, 67a; Behişî, *Eltâfû'l-Letâif*, 35b.

tanımlamaktadır. Bu özelliklerden bir diğeri ise *sezgi*dir. Semerkandî sezgiyi, akılsal ruhun orta terim ya da gerektiren terimi tefekkür etmeden bilmesi suretiyle neticeye ulaşması olarak tanımlamaktadır. Sezgi, kimi zaman bilgiye yönelik bir şevk ve istek sonucunda, kimi zaman da şevk ve istek bulunmaksızın zihinde belirebilir. Sezgisel bilgiye en yetkin manada ulaşan nefse kutsal nefis, onun sahip olduğu sezgisel bilgi gücüne ise kutsal duyu adı verilmektedir.⁴²⁵ Semerkandî İbn Sînâ'nın nübüvvet kurumu ve vahiy olgusunu temellendirmek için geliştirdiği kutsal nefis ve kutsal sezgi kuramlarını benimsemektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre insanların en üstünü olan peygamberler, sahip oldukları en güçlü nefis ve bu nefse ait en fonksiyonel akılları sayesinde bütün bilgileri ya da pek çoğunu diğer insanlara nispetle daha kolay ve neredeyse anında sezgileyebilmektedirler.⁴²⁶ Semerkandî, kelamcı kimliğinin etkisiyle İbn Sînâ'dan farklı olarak kutsal nefislerin bilgiyi faal akıldan feyz yoluyla aldıklarını değil, bilginin Allah tarafından kutsal nefislerde yaratıldığı düşünmektedir.

Semerkandî insan nefsinin yanı sıra başlıca üç hayvansal nefis gücü ya da fonksiyonundan da söz etmektedir. Zira hayvanlardaki duyusal ruh, bitkilerdeki besinsel ruhu, insanlardaki düşünsel ruh ise hem hayvanlardaki duyusal ruhu hem de bitkilerdeki besinsel ruhu içine almaktadır. İnsanlardaki düşünsel ruh, bir hiyerarşik düzendeki en üst katmanın bütün alt basamakları kapsaması gibi kendi altındaki her iki ruh türünü de içine almaktadır.⁴²⁷

Hayvansal nefis güçlerinin birincisi, *şehvet duyusudur*. Şehvet duyusu, yararlı şeyleri teşvik, zararlı şeyleri ise men eder.

İkincisi, *gazap duyusudur*. Bu duyu, istenmeyen şeyleri ortadan kaldırıp nefsi hâkim kılmak ister.

Üçüncüsü ise *nefs-i emmâredir*. Bu duyu, hakikat amacını törpüleyip bedensel lezzetler ve maddî hazlara teşvik etmektedir.⁴²⁸

Kelamcılar ile filozoflar arasında cereyan eden önemli tartışmalardan biri de akılsal ruhun tikel bilgileri algılama tarzıdır. Tikelin tikel tarzda algılanması, tikelin

⁴²⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 186-187; *el-Meârif*, c. II, s. 763-764.

⁴²⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 115-117; Alper, Ömer, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s.194-195.

⁴²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Saffet Babür-Lale Levin Basut, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2019, s. 36.

⁴²⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 187; *el-Meârif*, c. II, s. 764-765.

şahsen belirlenmiş ve işaret edilmiş bir şekilde kendinde bilinmesi olarak açıklanabilir. “Bu Mustafa” örneği tikel olan Mustafa’nın işaret zamiriyle nitelenerek ve şahsen belirlenerek tikel formda bilinmesine örnek gösterilebilir. Tikelin tümel tarzda algılanması ise tikelin tümel nitelikleri aracılığıyla ve tümel kavramlar üzerinden bilinmesi ve tanımlanması olarak açıklanabilir. Örneğin tikel olan Mustafa’nın insan, Türk ve ahlaklı gibi tümel ve genel nitelikleriyle bilinmesi ve tanımlanması da tikelin tümel tarzda bilinmesine örnek verilebilir. Aristo, İbn Sina ve takipçileri, akılsal ruhun tikeli tikel tarzda idrak etmesinin mümkün olmadığını savundukları halde kelamcılar bu durumun mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.⁴²⁹

Kelamcılara göre “Mustafa insandır.” dediğimizde tümel olan insan kavramını tikel olan Mustafa’ya yükleyen akılsal nefis, bu yargıda bulunmadan önce her iki tarafı/kavramı da tasavvur etmektedir. Dolayısıyla tümeli idrak ettiği gibi tikeli de idrak eden güç akılsal nefistir.⁴³⁰ Semerkandî’ye göre ise herkes, işaret zamiriyle nitelenerek belirlenmiş tikel şeyleri zorunlu olarak algılar. Nefis dediğimiz şey herkesin “ben” ile ifade ettiği özne olduğuna göre söz konusu tikelleri tikel formda algılayan da nefistir.⁴³¹

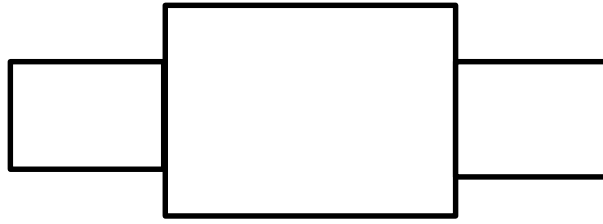
Aristo’ya göre kenarlarında iki kare bulunan ortalı bir kare tasarladığımızda kenarlardaki iki kareyi birbirinden ayırt edebiliriz. Tasarlanan bu şekil, dış dünyada mevcûd olmadığı için söz konusu ayırt etme işlemi zihinde gerçekleşmektedir. Kenarlardaki iki karenin yerleri birbirinin aynısı olamaz. Aksi takdirde bunları ayırt etmek imkânsız olurdu. Zira bu kareler, birbirinden mâhiyet farkıyla değil, yerel farkla ayırt edilmektedir. Yerel farkla ayırt edilmek ise cismânî şeylere mahsustur. Nefis cismânî değil, rûhânî bir şey olduğu için bu ayırt etmenin nefis tarafından gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴³² Aristo bu delilde cismânî özelliğe sahip tikel objelerin rûhânî nefisler tarafından vasıtasız olarak algılanamayacağını anlatmak istemiştir. Aristo’nun delilde sözünü ettiği şekli aşağıdaki şekilde tasvir edebiliriz:

⁴²⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 187; *el-Meârif*, c. II, s. 765.

⁴³⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 188; *el-Meârif*, c. II, s. 765-766; *el-Mu’tekadât*, 67b.

⁴³¹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 188; *el-Meârif*, c. II, s. 768-769.

⁴³² Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 188; *el-Meârif*, c. II, s. 767-768.



Şekil 13. Aristoteles'te nefsin tikelleri idrakini iptal kanıtı

Semerkindî'ye göre Aristo'nun öne sürdüğü delil problemlidir. Zira bu delil, nefsin soyut bir varlık olduğu kabulüne bağlıdır. Hâlbuki kelamcılarının birçoğu nefsi somut ve maddî bir varlık olarak tasvir etmektedir. Ayrıca bu delilde bilme eylemi “*nesnenin zihinde meydana gelmesi*” olarak tanımlanmıştır. Oysaki Semerkandî'ye göre bilgi, “*nefsin manaya erişmesi*” şeklinde tanımlanmaktadır. Tüm bunlara ilaveten Aristo'nun tasarladığı bu suretin hayal gibi nörolojik bir duyuda baskılandıktan sonra nefis tarafından idrak edilmesi de mümkündür. Nitekim bu sayede şekil, tam anlamıyla soyut ve zihinsel olmaktan da çıkar.⁴³³

Filozofların ileri sürdüğü tikellerin duyular, tümellerin ise nefis aracılığıyla idrak edilebileceği tezi, duyu araçlarından münezzeh aynı zamanda her şeyi bilen Tanrı'nın tikelleri idraki problemini gündeme getirmiştir. Tanrı'nın duyu organlarından münezzeh olması ve soyut nefsin yalnızca soyut kavramlara/tümellere konu olmasını esas alan İslam filozofları “*tikellerin tümel tarzda idraki*” kuramını geliştirmişlerdir. Zira Tanrı'nın tikelleri bilmemesi ya da tikelleri oldukları gibi, somut ve tikel tarzda algılaması, teolojik ve epistemolojik problemlere yol açmaktadır. Aristoteles tarafından ortaya atılan bu epistemolojik ilkeyi ve İslam filozofları tarafından geliştirilen bu senkranizasyonu, Tanrı'nın tikeller bilgisini ispatta yetersiz gören kelamcılar, filozofların bu iddiasına dayanak teşkil eden nefislerin yalnızca soyut kavramları/tümelleri idrak edebileceği görüşünü reddederek nefsin, tümellerin yanı sıra tikelleri de idrak edebileceğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Semerkandî de bu konuda kelamcılarının yanında yer alarak yukarıda ileri sürdüğü sağduyusal ve pratik deliliyle nefsin tikelleri tikel formda idrakini zorunlu bilgi olarak değerlendirmiştir.⁴³⁴

⁴³³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 188; *el-Meârif*, c. II, s. 768.

⁴³⁴ Bkz. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 188; *el-Meârif*, c. II, s. 768-769.

Semerkandî aklı, nefsin bir fiili, gücü, bilme fonksiyonu ve tezahürü olarak algısal araz kategorisinde ele alır. Ona göre akıl, İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi faal aklın tavassut ve tesiriyle değil, Allah'ın vasıtasız olarak yaratmasıyla meydana gelmektedir. Zira faal akıl, Aristoteles'in düalist felsefesini oluşturan heyûlâ-sûret/kuvve-fiil ayrımının bilgiye uygulanması sonucunda potansiyel bilgiyi aktif hale getirecek bir etkenin varlığına duyulan ihtiyaç dolayısıyla ortaya atılan Tanrı ile kul arasındaki bilişsel bir vasıta mâhiyetindedir. Bu düşüncesi ile Semerkandî, faal aklı ay feleğinin aklı sayarak ona kozmik bir varlık yükleyen Fârâbî ve faal aklı Cebraîl ile özdeşleştirerek onu kutsallaştıran İbn Sînâ'dan⁴³⁵ farklı olarak aklı, Allah'ın doğrudan insan nefsinde yarattığı, aktive ettiği, insan nefsinde ait ruhsal bir fonksiyon olarak değerlendirmiştir.

2.2. Apriori Arazlar

Rasyonalistler, duyuların sağlayamadığı kesinliği aklın sağladığını iddia ederek aklı bilginin merkezine yerleştirmişlerdir. Onlara göre akıl; zorunlu, kesin ve genel geçer bilme gücüne sahip yegâne bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla deneyim ve gözlem neticesinde elde edilen duyusal bilgi, kesin doğruları vermez.⁴³⁶ Bu görüşün kökenleri Platon, Aristoteles, Batlamyus ve Galen gibi filozof ve bilim adamlarına kadar geri götürülmektedir. Duyusal bilgiyi yadsıyan diğer bir grup ise sofistlerdir. Yalnız bu grup, sadece duyusal bilgileri değil, akılsal bilgileri de şüpheyile karşılamaktadır. Duyusal bilgilerin kesinliğini reddeden her iki grubun da temel eleştirisi duyu yanılsamalarıdır. Nitekim duyularımız birçok kez bizi aldatabilmektedir. Göze yaklaştırılan küçük bir şeyin büyük, gözden uzaklaştırılan büyük bir şeyin küçük görünmesi, şaşı bakan kişilerin bir şeyi iki şey olarak görmesi, şeker hastalarının tatlıyı acı tatması, serap, illüzyon ve buna benzer durumlar duyu yanılsamasına verilen belli başlı örneklerdir.⁴³⁷ Duyusal bilgilerin kesinliğini kabul eden düşünürler, bu eleştirileri boşa çıkarmak amacıyla duyuların sağlıklı ve akılla koordinasyon içerisinde olmasını şart koşmuşlardır.⁴³⁸ Semerkandî, duyusal bilgileri ilksel, zorunlu ve apriori algılanan arazlar başlığı altında inceleyerek bunların kesin bilgi değerine gönderme yapmaktadır.

⁴³⁵ Fârâbî, *Risâle fî Meâ'ni'l-Akl (es-Semeratü'l-Mardıyye fî Ba'zi'r-Risâlat el-Fârâbiyye içinde)*, s. 230-232; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ (İlmü'n-Nefs)*, s. 245-246; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 421.

⁴³⁶ Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yay., Ankara 2017, s. 67.

⁴³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 214-279.

⁴³⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 14-15.

Dolayısıyla Semerkandî'ye göre aklın yanı sıra duyular vasıtasıyla elde edilen duyuşsal bilgiler de bilgi değeri bakımından zorunlu, bedîhî ve apriori bilgi kategorisine girmektedir.

2.2.1. Görülenler

2.2.1.1. Görülen Araz Bölümleri

Semerkandî'ye göre görülen araz şu bölümlerden oluşmaktadır: Renk, ışık, etraf (nokta, çizgi, düzlem), hacim, boyut, konum, şekil, ayırım, birleşim, hareket, sayı, renkli, pürüzlü, pürüzsüz, saydam, sık, gölge, karanlık, güzellik, çirkinlik, benzeşmek, ayrışmak, konum ve boyut kapsamındaki dizgi, dizgi ve şekil kapsamındaki nakış, şekil kapsamındaki düzgünlük, eğrilik, tümsek ve çukur, sayı kapsamındaki az ve çok, benzeşme ve ayrışma kapsamındaki eşitlik ve fazlalık, şekil ve hareket kapsamındaki gülmek ve ağlamak, şekil ve durağanlık kapsamındaki güler yüz ve asık surat, rutubet akıcı özelliğinden, kuruluk ise akışkan olmayışından idrak edildiği için hareket kapsamındaki rutubet ve durağanlık kapsamındaki kuruluk.⁴³⁹

Görülen arazlar, genel olarak vasıtasız görülenler ve vasıtalı görülenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Renk ve ışık vasıtasız, diğerlerinin ise bunlar vasıtasıyla görüldüğü kabul edilmektedir. Nokta, çizgi ve düzlemde oluşan etrafın nasıl görüldüğü ise tartışmalıdır. Semerkandî, etrafı da vasıtasız görülenler arasında kabul ederek genel kanaatin aksine vasıtasız görülen arazları üç kısımda değerlendirmektedir.⁴⁴⁰ Semerkandî bu görüşünü bizzat gerekçelendirmese de etraf, görülen cisimlerdeki diğer özelliklerin aksine ışık ve rengin gözümüze iliştiği ilk anda ve ilk görüşte idrak edilmesi nedeniyle vasıtasız görülen arazlar kategorisinde değerlendirilmektedir.⁴⁴¹

Semerkandî vasıtalı görülen arazlardan hacmi, bizzat görülmeyen yüzey dolgusu olarak tanımlamaktadır. Hacmin vasıtalı görülmesinin nedeni sık nesnelerdeki derinliğin renk, saydam nesnelerdeki derinliğin ise ışık yardımıyla anlaşılmasıdır. Boyut da vasıtalı görülmesi bakımından hacim gibi değerlendirilmektedir. Uzaklık da derinlik gibidir. Nitekim birbirinden ayrı iki cisim arasındaki mesafenin ölçülebilmesi için bunların arasında uzaklığa delalet edecek renkli bir cismin bulunması gerekmektedir.

⁴³⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 189-190; *el-Meârif*, c. II, s. 770-771; *el-Mu'tekadât*, 68b.

⁴⁴⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 190; *el-Mu'tekadât*, 68b;

⁴⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 286.

Konum ve birleşim renk vasıtasıyla idrak edilir. Şekil de böyledir. Ayrım, yokluksal bir durum olması nedeniyle yalnızca boyut kastedildiği zaman idrak edilebilir. Hareket, renkli konumların değiştirilmesiyle idrak edilir. Konumların aynı renkten oluşması halinde hareket idrak edilemez. Durağanlık, tek bir konumda bulunmakla, sayı ise ayrım ile idrak edilir. Pürüzlük ve pürüzsüzlük birleşim ve ayrım gibi değerlendirilir. Konum ve saydamlık ışıkla, sıklık derinliği kaplayan renkle, bir ışık ve karanlık türü olarak gölge ışıkla, güzellik ve çirkinlik renk ve şekille, benzeşme ve ayrışma ise temyiz gücü ile idrak edilir.⁴⁴²

2.2.1.2. Renkler ve Işıklar

Klasik düşünce tarihinde renklerin varlığı ve mâhiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Semerkandî'nin aktarımına göre bir grup filozof, renklerin gerçek varlığını kabul etmemektedir. Bunlara göre son derece küçük ve şeffaf cisimlerin havayla karışarak ışık alışverişinde bulunmaları sonucunda beyaz renk algılanmaktadır. Sert olmaları bakımından bir etkileşime girmeleri söz konusu olmayan bu cisimlerin renk üretmeleri mümkün değildir. Kar ve kristal parçaları buna örnek verilebilir. Siyah renk, beyaz rengin söz konusu algılanma şartları bulunmadığı takdirde algılanmaktadır. Diğer renkler ise farklı oranlardaki şeffaflık ve havanın etkisiyle algılanan tonlamalardan ibarettir. Semerkandî bu görüşe iki şekilde eleştiri yöneltmektedir: Birinci eleştiri, haşlanmış yumurtanın beyazlaması argümanıdır. Ona göre haşlanmış yumurtanın hafifleme nedeni, içindeki havanın yerini ateş moleküllerine bırakmasıdır. Havası tahliye olan yumurtanın beyaz renge dönüşmesi de rengin, salt havaya bağlı olarak algılanmadığını kanıtlamaktadır. İkinci eleştiri ise ışığın, renkli cisimlerin rengini yansıtmasıdır. Renkler gerçekte mevcûd olmasaydı söz konusu şartların bulunmadığı yansıma durumunda ışık, renkli cisimlerin rengini yansıtamazdı.⁴⁴³

Semerkandî'nin aktardığı diğer bir grup düşünür'e göre ise siyahtan başka bir renk yoktur. Nitekim silmek veya kazımak suretiyle çıkarılamayan tek renk siyahtır. Beyaz ise başka renklere elverişli fakat bizzat renk olmayan bir algı olarak kabul

⁴⁴² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 192; *el-Meârif*, s. 190-191; *el-Mu'tekadât*, 67b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 289-290; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 249-250; Beydâvî, Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, TYEKB, çev: İlyas Çelebi, İstanbul 2014, s. 102.

⁴⁴³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 192; *el-Meârif*, c. II, s. 772-773; *el-Mu'tekadât*, 68a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 290; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 251; Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 102.

edilmektedir. Renkler, kimilerine göre siyah ve beyazın terkiibinden; kimilerine göre ise kırmızı, yeşil ve bir görüşe göre de sarının terkiibinden oluşmaktadır. Semerkandî'ye göre ise renkler, farklı renklerdeki cisimlerin son derece küçük parçalara ayrıştırılıp belli oranlarda karıştırılmasıyla elde edilir. Dolayısıyla ona göre her rengin ana renk olması gibi ara renk olması da mümkündür.⁴⁴⁴

Işık, renklerin mutlak zuhuru, karanlık, renklerin gizliliği, gölge ise ışık ve karanlığın ortası olarak tanımlanmıştır. Semerkandî bu tanımlara karşı çıkmaktadır. Nitekim şeffaf olması nedeniyle hiçbir renge sahip olmayan havanın ışık saçması bu tanımları yanlışlamaktadır. Semerkandî'ye göre ışık, görülen nesnenin zuhur etmesidir. O, hareketi kendinden kaynaklanmayan, bir ışık kaynağına bağlı olarak hareket eden ışığın canlı kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira bu durumda ışık, hareket etmeyip aydınlatıcının her hareketinde onun karşısında yeniden zuhur etmektedir.⁴⁴⁵

Semerkandî'ye göre cisimlerin zuhur etmesi, renklerden başka bir şey olarak cisme yayılan ikinci bir niteliktir. Parlak cisimlerin bir kısmı da rengini baskılayacak derecede pırıltıya sahiptir. Semerkandî, zuhur ve pırıltıyı zatî ve arazî olmak üzere ikiye ayırmaktadır:

Zatî zuhur: Güneş ve ateşin ışığıdır.

Arazî zuhur: Güneş veya ateş gibi bir kaynağın ışığıyla dolaylı olarak aydınlanan cisimlerin ışığıdır.

Zatî Pırıltı: Güneş kaynağından uzanan ışık telleridir.

Arazî Pırıltı: Işık vurduğu zaman aynadan yansıyan göz alıcılıktır.⁴⁴⁶

2.2.2. İşitilenler

2.2.2.1. Ses

Semerkandî'ye göre ses, tanıma ihtiyaç duymayan apriori bir kavramdır. Felsefe çevrelerinde ise ses için cisim, sert cisimlerin çarpışması, sökmek, vurmak ve havanın dalgalanması gibi farklı tanımlar yapılmıştır. Semerkandî bu tanımların tamamını yanlış

⁴⁴⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 193; *el-Meârif*, c. II, s. 774.

⁴⁴⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 193; *el-Meârif*, c. II, s. 774; *el-Mu'tekadât*, 68a.

⁴⁴⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 194; *el-Meârif*, c. II, s. 774-775; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 308-310.

değerlendirmektedir. Zira çarpışmak ve vurmak dokunulan, sökmek ayırmak ve dalgalanmak ise birer hareket olmaları bakımından görülen nitelik kategorisine girmektedir.⁴⁴⁷

Semerkandî kimi düşünürlerin sesi, yakın ve uzak nedenleriyle açıkladıklarını ifade eder. Bunlara göre sesin yakın nedeni havanın dalgalanması, uzak nedeni ise sert dokunuştur. Sert dokunuş, vurmak veya şiddetle ayırmak anlamına gelen sökme eylemlerini ihtiva eder. Vurmak, sökmekten daha güçlü bir neden görülmektedir. Havanın nedenselliği döngü kuramıyla açıklanır. Bu kurama göre boğazdan çıkan her hava sesin varlığını, yokluğu ise sesin yokluğunu gerektirmektedir. Semerkandî ses konusundaki döngü kuramını problemli değerlendirmektedir. Nitekim elimiz ya da herhangi bir araç vasıtasıyla boğazımızdan daha kuvvetli bir hava çıkarabildiğimiz halde sesin oluşmadığı durumlarla da karşılaşabilmekteyiz. Bu tablo ise havanın ses için yakın neden olma özelliğine şüphe düşürmektedir.⁴⁴⁸

Semerkandî sesin oluşumunu şöyle tasvir eder; vurmak veya sökmek nedenleriyle oluşan ses, bulunduğu ortamdaki havayla, bu hava da sesin şiddet ve zaafına göre belli sınırlarda diğer yönlerdeki komşu havalarla nitelenir. Sesin kapsama alanı içerisindeki bütün duyular bu sesi işitirken, kapsama alanı dışında kalanlar ise bu sesi işitemez. Semerkandî'ye göre sesin oluşmasındaki birincil neden karşı koymadır. Cisimler yumuşak bile olsa sesin duyulduğu her yerde bir karşı koymadan söz edilebilir. Örneğin bir değnekle suyu karıştırdığımız zaman çıkan ses ve suyu karıştırmanın zorluğu bir karşı koymanın göstergesidir. Semerkandî'ye göre sesin tiz ve pes frekansları; çarpılan cismin sertlik derecesi, pürüzlülüğü, menfezin kısalık veya uzunluğu, menfezin dar veya geniş olması ve üflemenin şiddeti gibi faktörlere bağlı olarak değişkenlik gösterir.⁴⁴⁹

Sesle nitelenen hava dalgasının sert bir engele çarpması neticesinde aynı şekilde geri dönmesiyle tanımlanan yankı/seda kavramına Semerkandî eleştirel bir yaklaşım sergiler. Ona göre yankı, bu şekilde oluşsaydı sesimizin ulaşamayacağı uzaklıkta dağlara sahip olan geniş çöllerde sesimizin yankı bulmaması gerekirdi. Oysaki böylesi çöllerde bile sesimizin yankılanması sözü geçen tanımlı geçersiz kılmaktadır. Bu yüzden

⁴⁴⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 194-195; *el-Meârif*, c. II, s. 776; *el-Mu'tekadât*, 68a.

⁴⁴⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 195; *el-Meârif*, c. II, s. 776-777; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 37b.

⁴⁴⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 196; *el-Meârif*, c. II, s. 777-779; *el-Mu'tekadât*, 68a.

Semerkindî’de yankı, sesin uzaktaki havayla nitelenerek yeniden işitilmesi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁵⁰

2.2.2.2. Harfler

İbn Sina başta olmak üzere filozofların birçoğu harfi, keskinlik ve ağırlık bakımından benzeri seslerden işitme yoluyla ayırmak için sese ilişen form olarak tanımlamaktadır.⁴⁵¹ Semerkandî bu tanıma iki şekilde eleştiri yöneltmektedir: Birinci eleştiri, “*işitme yoluyla ayırmak*” ibaresine yöneliktir. Ona göre bu ibare, tabiat yoluyla ayrıştırılan sesleri tanımdan çıkarmayı amaçlamaktadır. Oysaki tabiî ayrıştırılan sesler, aynı zamanda işitilme vasfını da taşımaktadır. Dolayısıyla tabiata uygun olan ya da olmayan sesler de harfler gibi işitilmektedir. Netice itibariyle tabiata uygun olan güzel ya da tabiata aykırı olan nahoş sesler harfin tanımından çıkartılamamıştır. İkinci eleştiri ise harfin yalnızca “*form*” olarak tanımlanmasına yöneliktir. Semerkandî’ye göre harf, ses ve form bütünlüğünden oluşmaktadır. O bu düşüncesini otoriter dilci Halil b. Ahmed’in (ö. 175/791) ifadesiyle desteklemektedir. Halil b. Ahmed, “*الك سۆzcüğündeki الكاف harfini telaffuz etmek isteyen كة سۆzcüğündeki الباء harfini telaffuz etmek isteyen كة olarak telaffuz etsin*” demiştir.⁴⁵² Semerkandî, Halil’in bu söyleminden harflerin ses ve form birlikteliğinden oluştuğunu çıkarsamıştır. Nitekim Halil, harfin ismini telaffuz ederek onun şekilsel boyutuna işaret ettikten sonra harfi şifahî olarak telaffuz etmek suretiyle de onun ses yönüne dikkat çekmiştir. Dolayısıyla harf, ses ve form olmak üzere iki boyuttan oluşmaktadır.

Semerkindî, Arap harflerini sesli ve sessiz olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sesli harfler de uzatılan/memdude ve kısaltılan/maksûra olmak üzere ikiye ayrılır. Kısaltılan sesli harfler; zamme, fetha ve kesre hareketlerinden oluşmaktadır. Uzatılan sesli harfler ise hareketlerin uzatılması ile telaffuz edilen و (vâv), ی (yâ) ve ا (elif) harfleridir. Bu harfler, med ve lîn harfleri olarak da adlandırılır. Bu harflerin uzatılabilmeleri için sakin olmaları gerekmektedir. Anlatılan sesli harflerin dışında kalan harfler ise sessiz harfleri oluşturmaktadır. و, ی ve ا harfleri sesli ile sessiz harfler arasında müşterektir. Nitekim bunlar, uzatılarak telaffuz edildiklerinde sesli, harekeli veya meczûm olarak telaffuz

⁴⁵⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 196; *el-Meârif*, c. II, s. 779-780; *el-Mu'tekadât*, 68a.

⁴⁵¹ İbn Sînâ, *Risâletü Esbâbi Hudûsi'l-Hurûf*, thk. Muhammed Hassan et-Tayyan-Yahya Mir İlm, Matbûâtü Mecmai'l-Lüga el-Arabiyye, Dimaşk 1983, s. 60.

⁴⁵² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 196-197; *el-Meârif*, c. II, s. 780-782.

edildiklerinde ise sessiz harfler kapsamına girmektedir. Elif harfi, sessiz durumda iken hemze olarak adlandırılır. Sakin harfle başlamak mümkün olmadığı için sesli bir harf veya tek başına sessiz bir harfle başlamak mümkün değildir.⁴⁵³ Dolayısıyla bunların ya kısaltılan ya da uzatılan bir sesliyle başlamaları gerekmektedir. Bu sayede birinci durumda harekeli bir harf, ikinci durumda ise birincisi harekeli ikincisi sakin iki harf ortaya çıkacağı için başlangıç konusundaki problem ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla Semerkandî'ye göre başlangıç için sessiz harfin sesli harfle birlikte bulunması gerekmektedir.

Semerkandî, uzatılan seslilerin harekenin uzatılmasıyla başlayıp hemze ile sona erdiğini ifade eder. Nitekim akciğerden çıkan hava son haddine ulaşması nedeniyle tabiat durup nefes kesildiğinde hemze harfi meydana gelir. Hemze harfinin çıkış noktası da burası kabul edilmektedir. Bu durumda uzatılan sesli harflerin iki ucu da hareketlerden oluşmaktadır.⁴⁵⁴

Semerkandî harfleri ânsal ve zamansal olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ânsal harfler, ب, ت, ط ve د gibi bir anda okunan harflerdir. Bu harflerin telaffuz edildiği zaman dilimi ya ت harfi gibi nefesin tutulduğu son an ya da ب harfi gibi nefesin salındığı son ana tekabül eder. Zamansal harfler ise س, ش, ح ve خ harfleri gibi nefesin birkaç an süresince akıtıldığı harflerdir. Ayrıca Semerkandî, Arap harflerini ağzın açılma miktarına göre geniş ve dar kısımlarına ayırmaktadır. Ağzın sırasıyla en çok açıldığı ا, ي ve و harfler, en geniş harfler olarak kabul edilir. Harekeler de ağırlık bakımından tertip edilerek her iki dudak kasının çalıştırıldığı zamme en ağır hareke, yalnızca alt dudak kasının çalıştırıldığı kesre orta ağırlıkta hareke ve hiçbir dudak kasının çalıştırılmadığı fetha ise en hafif hareke olarak değerlendirilmektedir.⁴⁵⁵

Semerkandî'ye göre Arapçada en ideal kelime türleri üçlülerdir/sülâsîlerdir. Zira üçlü kelimelerin ortanca harfi, kelimenin başındaki harekeli harf ile üzerinde sakın olarak vakıf yapılan son harf arasında denge işlevi görmektedir. Hareke ile sükûn arasındaki zıtlık bu şekilde yumuşatılmaktadır. Bu kelime türlerinde harekeli ortanca

⁴⁵³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 197-198; *el-Meârif*, c. II, s. 782-784.

⁴⁵⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 198; *el-Meârif*, c. II, s. 784.

⁴⁵⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 198-199; *el-Meârif*, c. II, s. 784.

harf ile sakin son harf arasındaki zıtlık, harekeli ilk harf ile sakin son harf arasındaki zıtlıktan ehven görülmektedir.⁴⁵⁶

2.2.3. Tatlar

Semerkindî tadılan cisimleri *tatlı* ve *yavan* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Yavan cisimler de *hakiki yavan* ve *hissî yavan* olarak iki kısma ayrılır. Hakiki yavan, hiçbir lezzeti olmayan; hissî yavan ise demir elementi gibi aslında bir tadı olsa da şiddetli yoğunluğundan dolayı parçalanarak dil ile karışmadığı için lezzeti hissedilmeyen tadılan olarak tanımlanır.⁴⁵⁷

Semerkindî tatlı cisimlerin, başlıca sekiz lezzet türünden oluştuğunu ifade etmektedir. Bunlar; *keskin*, *acı*, *tuzlu*, *ekşi*, *kekre*, *buruk*, *yağlı* ve *tatlı* kısımlarından oluşmaktadır. Lezzetli cismin öznesi seyrek, sık veya aralıklı olabileceği gibi; lezzetin nedeni de sıcak, soğuk ya da ılık olabilir. Sıcaklık; seyrek cisimlerde keskin, sık cisimlerde yakıcı, aralıklı cisimlerde ise tuzlu etkisi yaratır. Soğukluk; seyrek cisimlerde ekşi, sık cisimlerde kekre, aralıklı cisimlerde ise buruk etkisi yaratır. Buruk ile kekre genel itibariyle yakın tatlar olsa da aralarında ince bir ayrım vardır. Buruk gıdalar, dilin yalnızca dış kısmını, kekre gıdalar ise dilin hem iç hem de dış kısmını kamaştırır. Ilık ise seyrek cisimlerde yağlı, sık cisimlerde tatlı, aralıklı cisimlerde ise birçok tadın karışımından oluşan bileşik bir yavanlık etkisi yaratır. Ekşi, serinlik bakımından eksiklik içerse de aşırı inceliğinden ötürü en güçlü serinletici kabul edilmektedir. Sekiz basit lezzetin yanı sıra bunların terkihiyle oluşan bileşik tatlardan söz etmek de mümkündür. Acı kauçuk bitkisinde hissedilen acı ve buruk lezzetlerinin bileşiminden oluşan iğrençlik, acı pelin bitkisinde hissedilen acı ve tuzlu lezzetlerinin bileşiminden oluşan bağırtkanlık, pişmiş balda hissedilen tatlı ve acı bileşimi ile patlıcanda hissedilen keskin, kekre ve buruk lezzetler bileşimi bileşik tatlara örnek verilebilir.⁴⁵⁸

Semerkindî'ye göre keskin ve ekşi, dilin dış kısmında oluşan parçalama etkisiyle meydana gelip keskinde ayrıca hararet de hissedilmektedir. Kekre ise dili kamaştırmak suretiyle gerçekleşir. Tatma duyusuyla hissedilen şey hakkında iki ayrı

⁴⁵⁶ Semerkindî, *el-Meârif*, c. II, s. 785-786.

⁴⁵⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 200; *el-Meârif*, c. II, s. 787-788; *el-Mu'tekadât*, 68b.

⁴⁵⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 201-202; *el-Meârif*, c. II, s. 788-789; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 252-264; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 286-287; Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 106.

görüş ileri sürülmüştür. Bunların birincisine göre, hissedilen şey sadece tat olduğu halde ikincisine göre hissedilen şey; tat, duyunun parçalaması ve sıcaklığı veya burukluğunun toplamıdır. Semerkandî bu görüşlerden ikincisini daha isabetli görmektedir. Zira şeker, karpuz ve şeftali gibi gıdaların hepsi tatlılıkta müşterek olsa da farklı lezzet ve kıvalmlara sahip olmasının nedeni yalnızca ikinci görüşle açıklanabilir.⁴⁵⁹

2.2.4. Kokular

Semerkandî kokuları üç bakımdan tasnif etmektedir. Birinci tasnife göre doğaya uygun ya da aykırı olması bakımından kokular, hoş ve nahoş kısımlarına ayrılmaktadır. İkinci tasnife göre tatlı cisimlerden türetilmesi bakımından kokular, tatlı koku, ekşi koku veya acı koku gibi kısımlara ayrılmaktadır. Üçüncü tasnife göre ise kokulu nesnelere nispetle kokular, misk kokusu, gül kokusu veya reyhan kokusu gibi kısımlara ayrılmaktadır.⁴⁶⁰

2.2.5. Dokunulanlar

Dokunulanlar kategorisi; sıcak, soğuk, kuru, rutubet, letafet, yoğun, ağdalı, gevrek, kuru, ıslak, ağır, hafif, cismânî elem ve lezzet, pürüzlülük, pürüzsüzlük, sert ve yumuşak gibi kısımlardan oluşmaktadır. Sıcak ve soğuk Semerkandî'de tanıma ihtiyaç duymayan apriori kavramlar olarak değerlendirilmektedir. Soğuk hakkında sıcaklığın bulunmaması yorumu yapılsa da duyulur bir şey hakkında duyunun alanına girmeyen yokluk ifadesini kullanmak mantık kurallarına aykırıdır. Rutubet, İbn Sînâ tarafından kolay şekil alma ve bozulma hali; kuruluk ise bunun tam aksi ile tanımlanmıştır. Kolay şekil alma ve bozulma niteliğine sahip olan ateşin rutubet kapsamına girmediği gerekçesiyle Semerkandî bu tanıma itiraz etmektedir. Birçok doğa filozofu rutubeti, temas ettiği cisimlerle birleşme nedeni; kuruluşu ise bunun tam aksiyle tanımlasa da Semerkandî, son derece küçük kuru cisimlerin de temas ettiği cisimlere yapışabildiği gerekçesiyle bu tanıma doğrulamamaktadır. Letafet, kıvam inceliği olarak tanımlanmaktadır. Bu ifade; kolay şekil alma ve bozulma, son derece küçük parçalara ayrılabilme, karşılaşılın nesneden seri etkilenme ve şeffaflık anlamlarını kapsamaktadır. Yoğunluk ise bütün bu anlamların karşıtlığıdır. Ağdalı, cisimlerin kolayca şekil alıp zorlukla bozulduğu bir durumdur. Gevrek ise bunun tam aksidir. Gevrek; rutubetli bir

⁴⁵⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 201-202; *el-Meârif*, c. II, s. 789-790.

⁴⁶⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 202; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 368.

cisimle nitelenmezse kuru, kısmen nitelenirse ıslak, tamamen nitelenmesi durumunda ise sırlıklam olarak vasıflandırılır.⁴⁶¹

Cismânî lezzet, doğaya uygun olanı idrak; cismânî elem ise doğaya uygun olmayan bir şeyi idrak olarak tanımlanmaktadır. Semerkandî'ye göre bunların idrak edilmesi lezzet ve elemin tanımı değil olsa olsa öncülleri sayılabilir. Nitekim lezzet ve elem, doğaya uygun ya da aykırı olan şeyi idrakten sonra oluşan bir durumdur. Semerkandî'ye göre lezzetin ön şartı elemdir. Nitekim lezzetlerin hissedilebilmesi için öncesinde bir hastalık ya da tatsızlık yaşamak gerekmektedir. Bu şarta bağlı olarak istikrarlı sağlık ve tatların haz vermeyeceği ortaya konmaktadır. Muhammed b. Zakeriya da lezzeti buna paralel bir biçimde elemden kurtuluş olarak tanımlar. Fahreddin Râzî, lezzetin bu şekilde tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre insan, daha önce hiç görmediği güzel bir tabloya bakarak da haz duyabilir. Oysaki bu haz, onun daha önce gördüğü ve özlem duyduğu bir tablonun eseri değildir. Semerkandî'ye göre bu haz, ideal olarak güzel bir tabloya duyulan özlemin giderilmesinden kaynaklanabilir. Nitekim tabloyu bir süre temaşa ettikten sonra ilk heyecan ve mutluluğun kaybolması da bunu desteklemektedir.⁴⁶² Semerkandî'nin haz öğretisinde bir tür acı-haz hiyerarşisi söz konusudur. Bu yaklaşım, mutlak haz anlayışının aksine hazzı acıdan kurtulmak, özlem gidermek ve ihtiyacı karşılamak olarak tanımlayan negatif hazzılık olarak değerlendirilebilir.⁴⁶³

Semerkandî, elemin nedeni konusunda filozofların bileşik yapının çözülmesi üzerinde ağız birliği yaptıklarını aktarır. Ona göre çözülmek, yokluksal bir kavram olması nedeniyle elem gibi varlıksal bir kavramın nedeni olamaz. Ayrıca bazen son derece keskin bir bıçakla kesilen elin bu acıyı derhal hissetmemesi filozofların iddiasına

⁴⁶¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 202-203; *el-Meârif*, c. II, s. 788-789; *el-Mu'tekadât*, 69a; Behîştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 39a-39b; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 226-230; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 75-77; Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 100.

⁴⁶² Bkz. Ebu Bekir er-Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, thk. Abdullatif el-Abd, Mektebetü'n-Nehda el-Mısriyye, Kahire 1977, s. 24-25; Râzî, *el-Mebâhis el-Meşrikiyye*, c. II, s. 429-435; *el-Metâlibü'l-Âliyye*, c. VII, s. 297-302; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 204; *el-Meârif*, c. II, s. 789-791; *el-Mu'tekadât*, 69a; Behîştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 39b-40a; Dağ, Mehmet-Aydın, Hasan, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*, İlim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2017, s. 129-131.

⁴⁶³ Bkz. Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000, s. 114, 128, 215-216; Friedrich Nietzsche, *Aforizmalar*, Tutku Yayınevi, Ankara 2012, s. 222.

yönelttiği diğer bir eleştiridir. Elem için öne sürülen bileşik yapının çözülmesi nedenine İbn Sînâ tarafından kötü mizaç da eklenmiştir.⁴⁶⁴

2.3. Aposteriori Arazlar

2.3.1. Nicelik Bölümleri

Semerkindî bir filozoftan beklenen ve filozofluğun ispatı kabul edilen mantık, matematik ve doğa bilimlerinde söz sahibi olduktan sonra bu bilimlerden hareketle metafiziksel problemleri çözme iradesi ortaya koyan yetkin bir felsefî kişilik sergilemektedir. Semerkindî mantıksal ve matematiksel argümanları çok etkin bir biçimde kullanmakta hatta çoğu zaman bu argümanları diğer delil türlerinden daha güçlü kabul etmektedir.

Semerkindî, niceliği *bitişik nicelik* ve *ayrık nicelik* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bitişik nicelik, bileşenlerin sonundaki ortak sınır üzerinde buluşan birden fazla parçanın oluşturduğu nicelik olarak tanımlanmaktadır. Ayrık nicelik ise bileşik niceliğin özelliklerini taşımayan niceliktir. Bitişik nicelik de fertleri bir arada bulunan ve bulunmayan kısımlarına ayrılır. Fertleri bir arada bulunan bitişik nicelik ölçü, fertleri bir arada bulunmayan bitişik nicelik ise zamandır. Nitekim şimdiki zaman, geçmiş zaman ile gelecek zamandan keskin biçimde ayrılmaktadır. Ölçü ise tek uzamlı olursa çizgi, iki uzamlı olursa yüzey, üç uzamlı olursa üç boyutlu matematiksel cisim olarak adlandırılır. En yüksekten en aşağıya kadar mevcûd boyuta iniş bakımından derinlik, çıkış bakımından ise yükseklik adı verilir.⁴⁶⁵

Semerkindî niceliği, kendi bakımından/bizzât ve ilineksel olarak iki kısma ayırmaktadır. Kendi bakımından nicelik; en, boy ve derinlik gibi uzamlar ve sayılardan oluşmaktadır. İlineksel nicelik ise üç kısma ayrılmaktadır: Birincisi, nicelik içeren sayılanlardır. Nitekim sayılanlar, kendi bakımından nicelik olan sayıları içkindir. İkincisi, niceliğe içkin çizgi, yüzey ve matematiksel şekillerdir. Üçüncüsü ise kendi

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 632-636; Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 204; *el-Meârif*, c. II, s. 791-792.

⁴⁶⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 205; *el-Meârif*, c. II, s. 793-795; *el-Mu'tekadât*, 69a; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 40a.

bakımından nicelikle aynı konumda bulunan renklerdir. Nitekim renkler, kendi bakımından niceliklerin konumu olan cisimlere içkindir.⁴⁶⁶

Semerkandî'ye göre zaman, ölçü olması bakımından kendinde; mesafeye bağlı olan harekete endeksli olması bakımından ise ilineksel niceliktir. Ayrıca zaman, günler ve saatler gibi zaman dilimlerine bölünebildiği için de ayırık ve ilineksel nicelik sayılmaktadır. Hareket ise kendinde nicelik olan zaman ve mesafeyle paralellik arz ettiği için ilineksel nicelik kabul edilmektedir.⁴⁶⁷

2.3.2. Boyutların Sınırlılığı

Kelamcılar, birtakım mantıksal ve matematiksel argümanlar aracılığıyla sonsuz illet-ma'lûl silsilesinin mümkün olmadığını, sonsuz ve sınırsız bir evrenin tasavvur edilemeyeceğini, dolayısıyla da evrenin bir takdir ve tayin edicisinin bulunması gerektiğini ortaya koyarak boyutların sonsuzluğunu iptal, Allah'ın kıdemi ve âlemin hudûsünü ise ispat etmeyi amaçlamışlardır. Onlar, âlemin ezelf olduğunu savunan bilumum materyalist akımlara karşı çeşitli deliller geliştirerek rakiplerini ilzam ve inançlarını teyit etmeye çalışmışlardır. Râzî ve sonraki kelamcılar ile başlayan teselsülü iptal konusunun müstakil başlık ve eserler halinde işlenme geleneği, geometrik şekillerden de yardım alınarak büyük ölçüde geliştirilmiş ve bu yöntemle üretilen deliller sahip oldukları özel şekillere göre kategorize edilmiştir.

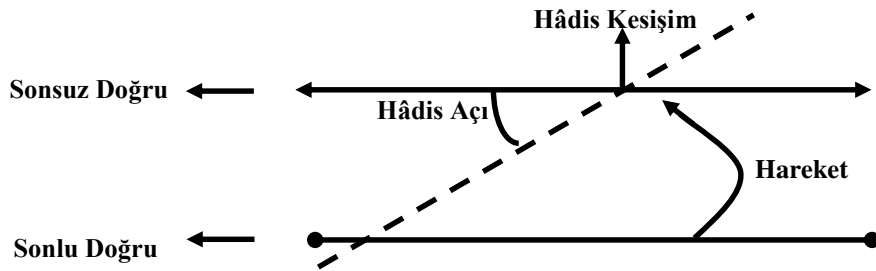
2.3.2.1. Ters Açılar Kanıtı

Ters açılar deliline göre birbirine paralel biri sonsuz, diğeri sonlu iki doğru varsayılır. Sonlu doğru parçası sonsuz doğruyla kesişecek şekilde hareket etmesi durumunda sonsuz doğru üzerinde bir kesişim noktası ve her iki çizgi arasında yeni bir açı oluşur. Paralel pozisyonda bulunmayan bu açı, doğruların kesişimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Sonradan meydana gelen şeylerin (açı) bir başlangıcı olmalıdır. Başlangıç noktası ise bir hudûs belirtisi olarak sonsuzlukla bağdaşmayacağı için boyutların, dolayısıyla da evrenin sonsuz olamayacağı ortaya çıkar.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 205; *el-Meârif*, c. II, s. 795-796.

⁴⁶⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 205-206; *el-Meârif*, c. II, s. 796; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 40a.

⁴⁶⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 206; *el-Meârif*, c. II, s. 798.



Şekil 14. Ters açılar kanıtı

Semerkindî'ye göre kanıtta belirtilen ilk nokta, iki doğru gerçek anlamda henüz kesişmeden önce, sonlu doğru hareket etmeye başladığı andan itibaren oluşur. Nitekim hareket, bölünebilen mesafelere endeksli bir kavramdır. Sonlu doğrunun varsayılan mesafenin yarısında hareket etmesi tamamındaki hareketinden önce gerçekleşir. Dolayısıyla buradaki çapraz açı, iki doğru kesişmeden önce oluşmuştur. Bu da söz konusu kanıtta kesişimin başlangıcı/ilki varsayılan noktanın gerçekte kesişimin başlangıcı olmadığını gösterir.⁴⁶⁹

Bu kanıtın imkânsız bir sonuç vermesi kanıtta geçen bütün kavramların ya da önermelerin imkânsız olduğunu göstermez. Nitekim bazen imkânsızlık teker teker mümkün olan şeylerin bir araya gelmesinden kaynaklanabilir. Örneğin; Gevher'in yazması ve yazmaması teker teker mümkün olduğu halde Gevher'in aynı anda hem yazması hem de yazmaması imkânsızdır. Dolayısıyla bu kanıtta yer alan sonsuz doğru, sonlu doğru, hareket ve paralellik gibi kavramlar teker teker ele alındığında mümkün olabilir.⁴⁷⁰

Semerkindî kesişim kanıtına yöneltilen eleştirileri de göz önünde bulundurarak bu kanıtı onarmaya çalışır. Ona göre sonlu doğrunun ucu hareket ettiğinde çapraz açının başlangıç noktası oluşur ya da oluşmaz. Her iki ihtimal de geçersizdir. Zira başlangıç noktası oluşursa sonsuz doğrunun bir başlangıcı ortaya çıkar. Başlangıç noktası oluşmaz ise sonsuz doğru ile sonlu doğru arasındaki mesafenin henüz yarısında çapraz bir açı ve başlangıç noktası ortaya çıkar ki sonsuz doğru için hâdis bir açı veya başlangıç noktası tasavvur edilemez.⁴⁷¹

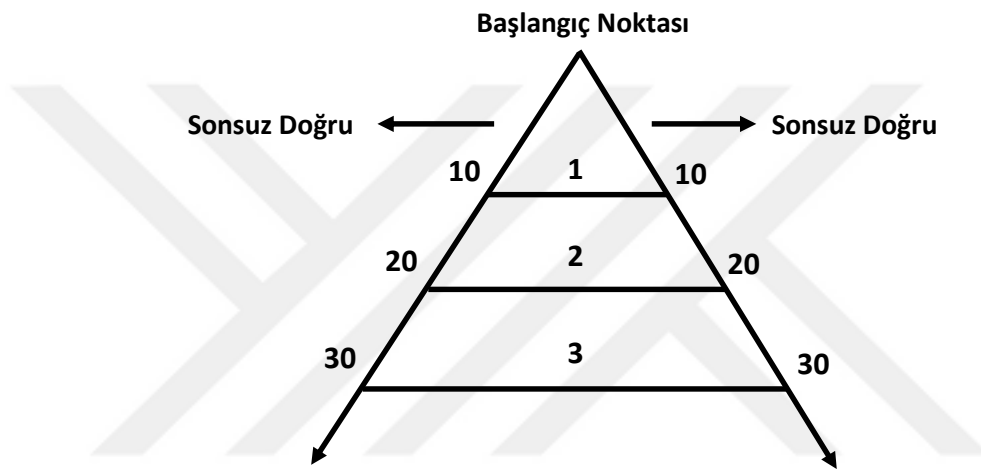
⁴⁶⁹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 206-207; *el-Meârif*, c. II, s. 798-799.

⁴⁷⁰ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 207; *el-Meârif*, c. II, s. 802.

⁴⁷¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 207; *el-Meârif*, c. II, s. 808-809.

2.3.2.2. Üçgen Kanıtı

Üçgen kanıtına göre bir noktadan sonsuza kadar uzanan iki doğru varsayılmaktadır. Bu doğrular uzadıkça iki doğru arasındaki açı da aynı oranda genişleyecektir. Örneğin; doğrular 10 metre uzunluğuna sahip iken aralarındaki açı 1 metre ise doğruların uzunluğu 20 metreye ulaştığında aralarındaki açı da 2 metreye ulaşır. İki doğrunun sonsuza kadar uzadığı kabul edilirse aralarındaki açının da doğruların uzunluğuna paralel olarak sonsuza kadar genişlemesi gerekecektir. Oysaki iki doğru arasında sıkışan bir açının sonsuzluğundan söz etmek mümkün değildir.⁴⁷²



Şekil 15. Üçgen kanıtı

Semerkindî bu kanıtı iki yönden eleştirmektedir:

Birinci eleştiri: Sonsuz varsayılan doğruların bir uzunluk toplamı veya nihayeti bulunmadığı için sonsuz iki doğru arasında oluşan açının da sonlu ve sınırlı bir toplamından söz edemeyiz.

İkinci eleştiri: Söz konusu doğruların aynı noktadan değil, başka yönlerden/noktalardan başlatılması durumunda bu tarz bir çelişkiye mahal kalmamaktadır.⁴⁷³

⁴⁷² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 207-208; *el-Meârif*, c. II, s. 809-810.

⁴⁷³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 208; *el-Meârif*, c. II, s. 810-811.

açısının bölümleri olmak bakımından sınırlı olmak durumundadır. Sınırlı bir şeyin bölümleri de sınırlı olması gerektiğinden dolayı cisimler için sonsuzluk tasavvur edilemez.⁴⁷⁷

2.3.2.5.2. Binler ve Birler Kümesi Kanıtı

Semerkindî'ye göre sonsuz sayı mevcûd olsaydı bunun, binler ve birler kümelerinden oluşması gerekirdi. Bu durumda binler kümesi sayısının; birler kümesi sayısına eşit, ondan daha fazla veya daha az olma ihtimalleri ortaya çıkardı. Binler kümesi sayısının, onun binde birine tekabül eden birler kümesi sayısı ile eşit ya da bin elemanı bir elemanı ile eşleştirilen birler kümesi sayısından daha fazla olması matematiksel açıdan imkânsızdır. Binler kümesi sayısının birler kümesi sayısından daha az olması ise sonsuz varsayılan sayılar silsilesinin sonlu olmasını gerektirir. Şöyle ki; binler kümesi sayısının birler kümesi sayısından daha az olması takdirinde birler kümesi sayısı, hem binler kümesi sayısını hem de bundan fazlasını kapsayacağı için binler kümesi sayısına denk ve binler kümesi sayısından fazla olmak üzere iki gruba ayrılır. Bu durumda binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı, silsilenin sonlu ya da sonsuz tarafında bulunmak durumundadır. Söz konusu birler kümesi sayısı, silsilenin sonlu tarafında bulunursa silsilenin genel başlangıç çizgisiyle/mebde'⁴⁷⁸ binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden grubun başlangıç noktası/makta' arasında sıkışarak sonsuzluk özelliğini kaybeder. Zira iki kesit/sınırlandırıcı arasında sınırlandırılan/mahsûr şey sonsuz olamaz. Binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı sınırlı olunca binleri oluşturan silsilenin bütün birleri de sınırlı kabul edilir. Çünkü sınırlılardan oluşan şeyler de sınırlıdır. Binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısının, silsilenin sonsuz tarafında yer alması durumunda ise binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden birler kümesi sayısının da silsilenin sonlu tarafında yer alması gerekir. Bu durumda genel başlangıç çizgisiyle binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı arasında sıkışan binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden birler kümesi sayısı, sonsuz olma özelliği kaybeder. Binler kümesi sayısından fazlasını teşkil eden birler kümesi sayısının sonlu olması binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısının da sonlu olmasını gerektirir. Zira binler

⁴⁷⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 210-211; *el-Meârif*, 68b-70a; *el-Mu'tekadât*, c. II, s. 810-824; Behîştî, *Eltâfî'l-Letâif*, 41b.

⁴⁷⁸ Silsilenin adı geçen iki gruptan oluşabilmesi için sonsuz silsilenin bir mebde'inin bulunması gerekir. Semerkandî, *el-Meârif*, c. I, s. 652.

kümesi sayısından fazlasını oluşturan birler kümesi sayısı sonlu olunca binler kümesi sayısına denk olan birler kümesi sayısı da sonlu olur.⁴⁷⁹ Bu delil hem teselsülü iptal hem de boyutların sınırlı olduğunu kanıtlamak amacıyla Semerkandî tarafından ileri sürülen özgün ve fonksiyonel bir hüviyete sahiptir.

Kelamcılar, birtakım matematiksel işlemler sonucunda boyutların dolayısıyla da evrenin sonsuz ve sınırsız olamayacağını kanıtlayarak evren için fiziksel ve zamansal bir sınır çizmek istemişlerdir. Sonlu ve sınırlı olan her şeyin bir takdir ediciye ihtiyaç duyması nedeniyle de Tanrı ispat edilmiştir. Semerkandî de kelamcıların bu ispat yöntemini benimseyerek kendine özgü ters açılar kanıtı ve binler ve birler kümesi olarak adlandırdığımız aritmetik-geometrik hesaplamaları neticesinde evrenin sonlu, sınırlı ve hâdis; Tanrı'nın ise kadîm bir mevcûd olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

2.3.3. Mekân ve Boşluk

Kelamcıların atom merkezli âlem kurgusunda atomların birleşme ve ayrılma gibi hareketlerine alan açmak amacıyla ontolojik bir kavram olarak içinde hiçbir şeyin olmadığı boşluk/halâ fikri ortaya atılmıştır. Boşluk; en, boy ve derinlik uzamları olan, maddeden soyutlanmış, cisimle doldurulabilen veya cisimden soyutlanabilen boyut olarak tanımlanabilir. Boşluğun ontolojik gerçekliği konusunda kelamcılar ile filozoflar arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Buradaki anlaşmazlık elbette cismânî değil, mekânsal boşluk hakkındadır. Zira cismânî boyutların maddeden soyutlanamayacağı konusunda kelamcılar ile filozoflar arasında görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁸⁰ Kelamcıların boşluğu ispat etmelerinin temelinde cisimlerin, her yeri kaplayıcı nitelikte sonsuz bir boyuta sahip olmadığı, aksine sonsuza kadar bölünemeyen sınırlı sayıda atomlardan oluşan sonlu bir yapıya sahip olduğu tezi bulunmaktadır. Böylece kelamcılar, sonlu ve sınırlı bir şekilde tasvir ettikleri âlem için bir başlangıç noktası, bir yaratılış evresi ve bir de yaratıcı ortaya koymak suretiyle metafiziksel hedeflerine ulaşmayı amaçlamışlardır. Nitekim Şehristânî, âlemin yaratılmışlığını ve onun bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu kanıtlamanın başlıca üç yolu olduğunu ileri sürer. Bunlar; cisimlerin zât ve ölçüleriyle beraber sınırlı olduğunu ispat, evrenin ötesinde boşluğun

⁴⁷⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 145,211; *el-Meârif*, c. II, s. 824-825; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 42a.

⁴⁸⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 213; *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. I, s. 827.

varlığını ispat ve başlangıcı olmayan hâdis varlıkları rettir.⁴⁸¹ Şehristânî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere boyutlar arasındaki boşluk, sınırlı bir atomcu evren görüşünü desteklediği gibi evrenin ötesinde öngörülen boşluk ise sonsuz boyuta sahip bir evren görüşünün önüne geçmektedir.

Semerkandî, mekân konusunda başlıca iki tanımdan söz etmektedir: Birinci tanım, Eflatun'a nispet edilir. Eflatun mekânı, "*cismânî şeylerin nüfuz ettiği boyut*" olarak tanımlamaktadır. Ona göre cisimden boşaltılan bir kabın içinde var olan en, boy ve derinlik boyutları mekânın mâhiyetini oluşturur. Kelamcılara göre mekân, "*bir şeyle meşgul olan varsayımsal boşluk*" olarak tanımlanmaktadır. Kelamcıların tanımında yer alan boşluk ifadesi ile Eflatun'un tanımında yer alan boyut ifadesi her iki kesimin mekân anlayışındaki benzerliği gözler önüne sermektedir. Mekâna ilişkin diğer bir tanım da Aristo'ya nispet edilir. O mekânı, "*kuşatan cismin iç yüzeyi*" olarak tanımlamaktadır. Semerkandî, boşluk konusundaki en doğru ve güvenilir tanımın kelamcılara ait olduğunu iddia ederek kelamcılardan yana bir tercihte bulunmuştur.⁴⁸²

Mekânı farklı tanımlayan düşünürlerin yanı sıra onun varlığında şüphe duyan filozoflar da olmuştur. Mekânın varlığını kabul etmeyenlere göre mekân, uzamsız cevher değildir. Öyle olsaydı o, soyut bir cevher olan ayırık akla dönüşürdü. Mekân, uzamlı da olamaz. Aksi takdirde onun için de bir mekân gerekirdi. O, mekânda bulunan/mütemekkin ile var olan bir araz da olamaz. Zira mekânda bulunan şeyin intikali mekânın da intikalini gerektirmemektedir. Mekân, mekânda bulunan şeyden başkasıyla var olan bir araz da olamaz. Nitekim söz konusu başka şey, uzamlı olmazsa mekân duyumsanamaz iken uzamlı olması durumunda ise mekânın da bir mekâna sahip olması gibi bir teselsül durumu meydana gelir. Mekâna yönelik bu itirazlara karşı Semerkandî, mekânın başka bir mekâna ihtiyaç duymasının, teselsüle neden olmayacağını ifade eder. Nitekim uzamın uzamı, ona göre uzamın döngüsü değil uzamın ta kendisidir. Ayrıca o, mekânın, başkasıyla var olan bir araz kabul edilmesinde de sakınca görmemektedir. Nitekim mekân, Aristo'nun yaptığı gibi "*kuşatan cismin iç yüzeyi*" olarak tanımlandığında mekânın varlığı zaten mekânda yer tutanın/mütemekkinin varlığına indirgenmiş olur. Bütün bunlara ek olarak

⁴⁸¹ Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, Kâhire 2009, s. 11-12.

⁴⁸² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 216-217; *el-Meârif*, c. II, s. 838-839; *el-Mu'tekadât*, 70a.

Semerkindî'ye göre uzamlı olmak, bir mekânda bulunmayı değil, en fazla bir konuma sahip olmayı gerektirir.⁴⁸³

Semerkindî, boşluk konusuyla ilgili de başlıca iki tanımdan söz etmektedir: Birinci tanıma göre “*Boşluk, birbirinden uzak iki cisim arasında bunları birleştirici bir nesnenin bulunmaması durumudur.*” Semerkindî bu tanımı, cisimler arasındaki boşluğu öne çıkaran yokluksal bir tanım olarak değerlendirmektedir. İkinci tanıma göre ise “*Boşluk, cismi oluşturan maddeden soyutlanmış en, boy ve derinlik boyutlarıdır.*” Bu tanım, hem cisimler arasındaki boşluğu hem de genel boşluğu içermesi nedeniyle birinci tanımdan daha kapsamlı kabul edilmektedir. Ayrıca bu tanım, boşluğun üç boyutsal özelliğini öne çıkarması bakımından Semerkindî tarafından varlıksal bir tanım olarak değerlendirilmiştir. Semerkindî'nin boşluk konusunda en çok beğendiğini ifade ettiği tanım ise “*Boşluk, cisimle dolmaya ve cisimden boşalmaya elverişli, üç yöne uzamı bulunan maddeden soyutlanmış boyuttur.*” Boşluk konusu gerçekte mekân konusunun bir uzantısı olması ve tartışmanın merkezinde boş bir mekânın var olup olamayacağı meselesi bulunduğu için Semerkindî sözü geçen tanımı tercihe şayan görmektedir.⁴⁸⁴

Boşluğun ontolojik gerçekliği konusunda kelimciler ile filozoflar arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Meşşâî filozoflar, boşluğun ontolojik gerçekliğini yadsıdıkları halde kelimciler, sonlu ve sınırlı ölçüde unsurların hareketlerinden oluşan bir oluş ve bozuluş evreninin imkânı adına bunların hareketlerine alan sağlayacak bir boşluğu gerekli görmüşlerdir.⁴⁸⁵ Nitekim sınırlı ölçülere sahip bir oluş ve bozuluş evreni, sınırsız bir iradenin benimsenmesi adına önemli bir olanak sunmaktadır.

Semerkindî, boşluğu kabul etmeyen filozofların başlıca üç delil ileri sürdüklerini ifade etmektedir:

Birinci delil: İki cisim arasındaki boyut, artma ve eksilmeye elverişlidir. Artma ve eksilmeden oluşan ölçü, maddeden soyutlanamayacağı için soyut kabul edilen boşluğun da maddî olması gerekir. Fakat Semerkindî, yalnızca cismânî ölçülerin maddeden soyutlanamayacağını iddia etmektedir. Oysaki söz konusu ölçü, cismânî değil, mekânsal bir ölçüdür.

⁴⁸³ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 217; *el-Meârif*, c. II, s. 840-842; *el-Mu'tekadât*, 70a.

⁴⁸⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 212-213; *el-Meârif*, c. II, s. 827-828; *el-Mu'tekadât*, 70a.

⁴⁸⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 213; *el-Meârif*, c. II, s. 828.

İkinci delil: Bu delil, bir cismin varsayılan üç farklı alanda gerçekleştirdiği hareketlerin zamansal orantısıyla ilgilidir. Filozoflar birincisi boşlukta, ikincisi tam dolulukta, üçüncüsü ise yarı dolulukta hareket eden üç ayrı cisim varsayarlar. Zaman, doluluğa/engele endeksli olduğu için birinci cismin, boş mesafeyi bir saatte aştığını varsayarsak, tam dolulukta hareket eden cismin aynı mesafeyi iki saatte aştığını kabul etmek durumundayız. Yarı dolulukta hareket eden cismin kaydettiği süre ise, tam dolulukta hareket eden cismin süresinin yarısına karşılık geleceği için onun da mesafeyi bir saatte aşması gerekmektedir. Bu durumda boş alanda hareket eden cisim ile yarı dolulukta hareket eden cismin süreleri eşitlenecektir. Bu ise çelişik bir durum olduğu için boşluğun varlığı kabul edilemez. Semerkandî'ye göre bu delil, zamanın yalnızca engele endekslenmesi durumunda geçerli kabul edilebilir. Oysaki hareket, bir engelden dolayı değil, zatı gereği zamanı gerektirir. Boş alanda hareket eden cismin de belli bir zamanda hareket etmesi bunun en önemli göstergesidir. Dolayısıyla zamanı yalnızca engele endekslemek doğru değildir. Nitekim zamanın tek gerektiricisi harekettir.

Üçüncü delil ise boşluğun imkânsızlığını kanıtlayan bir dizi ilkel, basit fakat düşünsel ve duyuşsal deneylerden oluşmaktadır:

Birinci deney, sürrâkalaradır. Bu materyal, altında dar bir delik bulunan başı dar bir kaptır. Suyu doldurulan bu kabın girişi açıldığında dar delikten su çıkarken; kapatıldığında ise suyun inişi ve çıkışı durur. Girişin kapatılmasına rağmen su çıkışı olmaması boşluğun imkânsızlığını gösterir.

İkinci deney, pipet deneyidir. İçeceğe daldırılan pipetin diğer ucundan somurulduğunda içeceğin yükseldiğine şahit olmaktadır. Bu da boşluğun imkânsızlığını gösterir.

Üçüncü deney: Başı kapalı bir boruyu bir kısmı şişenin içinde bir kısmı da şişenin dışında kalacak şekilde bir şişeye yerleştirdiğimiz ve hiç hava girip çıkmayacak şekilde borunun ağzını kapattığımız zaman boruyu öncekinden daha fazla şişeye soktuğumuzda şişe dışarı doğru, öncekinden daha fazla şişeden çıkardığımızda ise şişe içeri doğru kırılır. Bu da şişenin aslında borunun dışında tamamen havayla dolu olduğunu kanıtlar.

Semerkindî'ye göre boşluğun mümkün olmadığını kanıtlamak için ileri sürülen söz konusu deney ve gözlemler kesin sonuç vermemektedir. Zira elde edilen bulgu ve sonuçlar, boşluğun imkânsızlığı dışında başka bir nedenden de kaynaklanabilir.⁴⁸⁶

Boşluğun varlığını kabul eden kalamcılar da bu iddialarını kanıtlamaya yönelik birtakım fiziksel ve mantıksal deliller ileri sürmüşlerdir:

Birinci delil: Boşluk olmasaydı bir cisim hareket ettiğinde diğer cisim; başka bir mekâna intikal etmez ise cisimlerin iç içe girmesi/tedâhul, ilk mekâna intikal ederse kısır döngü, başka bir mekâna intikal ederse de teselsül gerekir. Dolu mekân yalnızca bir cisme konu olabileceği için cisimlerin hareketine alan sağlayacak boşluğun varlığı gerekli görülmüştür. İbn Sînâ bu delili, genleşme ve yoğunlaşma halleriyle eleştirmektedir. Ona göre hareketli cismin genleşerek büyümesi, onun önündeki cismin de yoğunlaşarak küçülmesi sonucunda intikal gerçekleşmeksizin cisme bir yer açılması mümkündür.

İkinci delil: Bir cismin yüzeyinin başka bir cismin yüzeyi ile birleşmemesi mümkündür. Aksi takdirde sonsuza kadar birleşik bir cisim meydana gelir ki bu imkânsızdır. Semerkindî'ye göre bu varsayım, her ne kadar cisimlerin sonsuza kadar birleşmeyeceğini öngörse de boşluğun varlığını kanıtlamaz. Zira boşluk, yalnızca cisimler arasında bir boyut bulunması durumunda tahakkuk eder.

Üçüncü delil: İki cismin birbirine kapanan yüzeylerini ani bir hamle ile ayırdığımız zaman bunların arasında bir anlık yokluk yani boşluk meydana gelir. Semerkindî'ye göre ayırma işlemi zaman içerisinde meydana gelmekte olup bu zaman zarfında bir cismin varsayılan boşluğu doldurması mümkündür.⁴⁸⁷

2.3.4. Hareket

2.3.4.1. Hareketin Varlığı ve Mâhiyeti

Örftte “*bir mekândan başka bir mekâna intikal*” olarak tanımlanan hareket, filozoflar tarafından “*hakiki değişiklik*” şeklinde tanımlanarak anlamsal genişlemeye uğramıştır. Filozoflara göre bir mevcûdun her yönüyle bilkuvve olması mümkün değildir. Aksi takdirde mevcûdun hem mevcûdiyeti hem de bilkuvve oluşu yine bilkuvve olacağı için mevcûdun salt yokluğa evrilmesi gerekir ki bu çelişkili bir

⁴⁸⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 213-214; *el-Meârif*, c. II, s. 828-833; *el-Mu'tekadât*, 70a.

⁴⁸⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 214-216; *el-Meârif*, c. II, s. 833-836.

durumdur. Dolayısıyla mevcûdun ya her yönüyle ya da en azından bir yönüyle bilfiil olması gerekmektedir. Kuvveden fiile geçiş ya bir anda ya da tadrîcen gerçekleşir. “*Kuvveden fiile bir anda geçiş kevn/oluş, peyderpey geçiş ise hareket*” olarak adlandırılır. Sonuç itibariyle hareket, aşamalı olarak bilkuvve durumdan bilfiil duruma geçiştir. Aristo sabık filozofların bu tanımını kısır döngüye neden olması nedeniyle eleştirmiştir. Nitekim ona göre tadrîci bilmek zamanı bilmeye, zamanı bilmek de hareketi bilmeye bağlı olduğu için söz konusu tanım kısır döngüye neden olmaktadır. Semerkandî, tedriç kavramının bedîhî olduğunu iddia ederek Aristo’nun aksine söz konusu tanımda bir kısır döngü söz konusu olmadığını düşünmektedir. Ayrıca o, azar azar meydana gelmek olarak tanımladığı tadrîci bilmenin, zamanı bilmeye bağlı olmadığını ifade etmektedir. Râzî’ye göre hareket konusunda tedriç söz konusu değildir. Nitekim meydana gelen bir şeyden geriye bilkuvve namına hiçbir şey kalmadıysa bu durum onun tamamen meydana geldiğini gösterir. Meydana gelen şeyden geriye bilkuvve namına bir şeyler kaldıysa burada mevcûd olarak nitelendirilebilecek tek şey ise meydana gelen bölümdür. Dolayısıyla burada tadrîcen meydana gelen bir şey değil, her biri bir anda ortaya çıkan peş peşe şeyler vardır. Semerkandî’ye göre Râzî’nin bu itirazı, yalnızca lafzî bir muhalefeti yansıtmaktadır. Nitekim Râzî’nin hareket konusunda reddettiği tedriç, onun da kabul ettiği bir şeyin parçalarının bir anda, tamamının ise azar azar, peyderpey meydana gelmesinden başka bir anlama gelmez.⁴⁸⁸

Aristo’ya göre cisim, hedefine ulaşmadığı sürece hareketlidir. Nitekim hareket, hedefe yönelmek ve aşılmayan hareket potansiyeliyle bağlantılıdır. Cismin hedefine yönelmesi birinci yetkinlik, hedefine ulaşması ise ikinci yetkinlik olarak değerlendirilir. Cisim için meydana gelmesi mümkün olan her şey meydana geldiğinde bu onun yetkinliği olur. Dolayısıyla zamansal bakımdan cismin öncelikle hedefe yönelmesi birinci yetkinlik, akabinde hedefe ulaşması ise ikinci yetkinliktir. Semerkandî’ye göre Aristo’nun tanımı, tanımlanan hareketten daha muğlaktır. Değişimden ibaret olan hareket, herkes tarafından anlaşılabilir açıklikta iken Aristo’nun tanımı hareketin anlaşılmasını daha da zorlaştırmaktadır. Oysaki Aristo, bütün bu öğretilerini hareketi, “*hedefe yönelmek*” şeklinde tanımlayarak özetleyebilirdi.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, s. 582-583.

⁴⁸⁹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2019, s. 93-97; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 219; *el-Meârif*, c. II, s. 848-850; *el-Mu'tekadât*, 70b; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 44a.

Eflatun hareketi, “*cismin şu andaki halinin bir önceki ve bir sonraki halinden farklılaşması*” olarak tanımlamaktadır. Semerkandî bu tanımlamayı beğendiğini açıklar. Öncelik ve sonralık zamanla bilinebilir. Zaman da hareketin ölçüsü olduğuna göre bu tanımda kısır döngü vardır şeklindeki bir eleştiriyi Semerkandî, öncelik ve sonralık kavramlarının bedîhî oluşuyla cevaplandırmaktadır. Söz konusu kavramların bedîhî olması, anlaşılmasında başka bir kavrama ihtiyacı ortadan kaldıracağı için kısır döngü şaibesi de kalmayacaktır. Eflatun’un tanımını beğense de Semerkandî’ye göre hareket konusunda yapılabilecek en iyi tanım “*varlıkların durumlarındaki değişim*” olarak ifade edilmektedir.⁴⁹⁰

Kelamcılar ise hareketi, cevherin bir uzamdan sonra başka bir uzamda bulunması olarak tanımlamışlardır. Semerkandî’ye göre bu tanım, yalnızca mekânsal hareketi ifade etmesi bakımından eksiktir. Ayrıca bu tanım hareketin zıddı olan durağanlığı da kapsamaktadır. Nitekim bir uzamdan sonra ikinci uzamda bulunan cevher, ikinci konumunda en az iki an süresince beklemesi sonucunda durağanlığa geçiş yapar.⁴⁹¹

Semerkandî, Yunan filozofları Parmenides ve Zenon’un, hareketin duyulara dayanan ontolojik gerçekliklerini aklî birtakım paradokslara dayanarak kabul etmediklerini açıklar. Bunlara göre hareket imkânsızdır. Nitekim hareket gerçekleşseydi ya bölümü kabul edecek ya da etmeyecekti. Hareketin bölümü kabul etmemesi durumunda ona bağlı olarak mesafe de bölümü kabul etmez ve neticede bölünmeyen bir parça ortaya çıkar ki bu, imkânsızdır. Hareketin bölümü kabul etmesi durumunda ise hareket parçalarından birinin şu anda hazır bulunması veya bulunmaması ihtimalleri ortaya çıkar. Hareketin şu anda hazır bulunmaması halinde ne geçmişte ne şu anda ne de gelecekte asla bir hareketten söz edilemez. Zira geçmiş, geçen hallerden; gelecek ise gelecek hallerden meydana geldiği için şu anda hareketin bulunmaması durumunda ona bağlı olan ne geçmiş ve ne de gelecek hareketlerden söz etmek mümkün olur. Hareket parçasının şu anda hazır bulunması halinde ise bölünmemesi gerekir. Aksi takdirde hareket parçaları bir arada bulunamayacağı için şu anda varsayılan hazır hareketin bir kısmının kendisinden daha önce, bir kısmının kendisinden daha sonra, bir kısmının da şu anda bulunması gerekeceğinden dolayı şu anda hazır bulunan parça tamamı ile şu

⁴⁹⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 219; *el-Meârîf*, c. II, s. 852-853; *el-Mu'tekadât*, 70b; Behişî, *Eltâfû'l-Letâif*, 44a.

⁴⁹¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 219; *el-Meârîf*, c. II, s. 853-854.

anda hazır bulunmuş sayılmaz. Hareket parçalarının bölünmez kabul edilmesi durumunda ise her parçanın peşinden bölünmez bir başka parça gelecek ve hareket bölünmez parçalardan oluşacaktır ki bu da imkânsızdır. Semerkandî, adı geçen filozofların öne sürdüğü bölünmez parçanın imkânsızlığı fikrine katılmamaktadır. Ayrıca böyle bir parçanın varlığı kabul edilse bile burada kastedilen şey şu anda hazır bulunan parçanın vehim aracılığıyla bölünmesi ise şu anda bulunduğu varsayılan parçanın şu anda bulunmaması sonucu çıkmaz. Nitekim bu sonuca ulaşabilmek için söz konusu parçanın vehim ile değil, bilfiil bölünmesi gerekmektedir. Burada kastedilen şey, şu anda hazır bulunan parçanın bilfiil bölünmesi ise bölünmemesi durumunda parçalanamayan en küçük yapının ortaya çıkacağı fikrine de katılmamaktadır. Nitekim böyle bir sonuca ulaşabilmek için parçanın bilfiil değil, vehim aracılığı ile bölünmemesi gerekmektedir.⁴⁹²

Semerkandî, Aristo'nun kategorize ettiği hareket formlarını aynı şekilde benimseyerek hareketi aracı hareket ve bileşik hareket olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Aracı hareket, hedefe yönelen cismin başlangıç ile bitiş arasında hareketli olduğu sürece önceki ve sonraki durumundan farklı bir biçimde tezahür etmesi durumudur. Aracı hareket, dış dünya gerçekliğinde mevcûd olan hareket olarak kabul edilmektedir. Nitekim bu hareket türünün varlığı duyular aracılığıyla algılanabilmektedir. Bileşik hareket ise mesafenin başından sonuna kadar uzanan harekettir. Esasen hareket atomlarından oluşan bu hareket uzamı ve bileşimi dış dünya gerçekliğinde aslına uygun olmayan bir tarzda algılandığı için yalnızca zihinsel bir gerçekliğe sahiptir. Ayrıca Semerkandî her hareket için; başlangıç, amaç, mekân, hedef, sebep ve zaman gibi olguların gerekliliğine de dikkat çekmektedir.⁴⁹³

2.3.4.2. Hareket Kategorileri

Semerkandî, hareketi; *nicelik*, *nitelik*, *mekân* ve *konum* kategorilerine ayırmaktadır. Niceliksel hareket, *genleşme/tehalhul* ve *yoğunlaşma/tekâsüf* ya da *üreme/numiiv* ve *erime/zübûl* ile tezahür eder. Nitekim niceliksel hareket, artma ya da eksilme yoluyla gerçekleşir. Artma yoluyla hareket, bir şeyin eklenmesi ya da

⁴⁹² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 220-221; *el-Meârif*, c. II, s. 854-858; *el-Mu'tekadât*, 71a; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 44a-b.

⁴⁹³ Semerkandî, *el-Meârif*, c. II, s. 220-221; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 44b.

eklenmemesi suretiyle; eksilme yoluyla hareket ise bir şeyin ondan ayrılması ya da ayrılmaması suretiyle meydana gelir.

Semerkindî niceliksel hareketi aşağıdaki şekilde kategorize etmektedir:

Genleşme: Bir cismin miktarının başka bir cisimle birleşmeksizin artmasıdır.

Yoğunlaşma: Bir cismin miktarının ondan bir şey ayırmadan azalmasıdır.

Üreme: Bir cismin parçalarına başka bir cismin katılmasıyla meydana gelen doğal artmadır. Besin maddeleri alan bitki ve hayvanlarda görülen doğal artış buna örnek gösterilebilir.

Erime: Bir cismin bazı parçalarının ayrılmasıyla onda meydana gelen doğal eksilmedir.

Semerkindî, niteliksel hareketi *dönüşüm/istihâle*, mekânda gerçekleşen hareketi *mekânsal hareket*, konumda gerçekleşen hareketi ise *konumsal hareket* olarak adlandırmaktadır.⁴⁹⁴

Semerkindî, kendisinden önceki bilginlerin niteliksel hareket hakkındaki görüşlerini aktararak bir tür bilim tarihi yapmakla beraber söz konusu görüşler arasında karşılaştırma yapmak suretiyle de hareket problemini çözümlemeye çalışmaktadır. Bir kesim cisimlerin sıcaktan soğuğa veya soğuktan ısıya dönüşümlerini kabul etmemiştir. Semerkindî'nin Ashabu'l-halîd/karışım taraftarları olarak adlandırdığı bu gruba göre, ısınan suyun birtakım parçaları ateşe dönüşür. Ateşe dönüşen bu parçalar, daha sonra suyun diğer parçalarıyla karışır. Sıcaklık derecesinin yüksek ya da düşük olması ateşe dönüşen bu parçaların oranına göre belirlenmektedir. Karışım taraftarlarının öne sürdüğü bu tez muhalif düşünürlerce eleştirilmiştir. Şöyle ki suyun bütün parçaları benzeştiği için yalnızca bir kısmının ateşe dönüşüp diğer kısımlarının dönüşmemesi imkânsızdır. Nitekim suyun, bir kısım parçaları ateşe dönüşmek hususunda daha elverişli olsaydı ateşe en yakın olan parçaları dönüşürdü. Dolayısıyla eleştirilen söz konusu tezin doğru varsayılması halinde suyun tamamının ateşe dönüşmesi gerekir. Semerkindî bu eleştiriye, ateşe dönüşmek hususunda suyun latîf parçalarının kesîf/yoğun parçalarından daha elverişli olabileceği karşı eleştirisi ile cevap vermektedir.

⁴⁹⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 221-222; *el-Meârif*, c. II, s. 859-861; Behişti, *Eltâfî'l-Letâif*, 44b.

Semerkindî'den başka bir rivayete göre Ashabu'l-kümûn ve'l-bürûz/gizli ve açık taraftarları olarak adlandırılan başka bir ekol ise basit bir cisim olamayacağını iddia etmektedir. Bütün cisimler farklı tabiatların karışımından oluşur. Bu karışım, baskın olan tabiata göre adlandırılmaktadır. Bir cisim, karışımında mağlup olan başka bir cisimle karşılaştığında mağlup olan cisim ortaya çıkarak galip cisme karşı koymaya çalışır ve sonunda birbirine karışırlar. Bu karışımın toplamı karışan cisimlerin fertlerinden başka bir his verir. Bu tez de muhalif düşünürlerce eleştirilmiştir. Şöyle ki bu görüş doğru olsaydı elimizi soğuk suya daldırdığımız zaman suyu ayırmak gayet kolay olduğu için içerisindeki ateş parçalarına ulaşp onları da hissetmemiz gerekirdi. Oysaki elimizi soğuk suya daldırdığımızda böyle bir şey hissetmemekteyiz. Semerkandî elimizi daldırdığımız soğuk sudaki ateşin gizlenmesi nedeniyle sıcaklığın hissedilmiyor olabileceğini ifade ederek söz konusu eleştiriye karşı bir eleştiride bulunmaktadır.

Semerkindî'nin aktardığı ismi belli olmayan diğer bir gruba göre ise cisimlerde sıcak ve soğuk birlikte bulunur. Soğuktan uzaklaştıkça ateşe, ateşten uzaklaştıkça da soğuğa yaklaşır ve zıtlarından ayrılırız. Oysaki sıcak ve soğuk gibi zıtların birlikte değerlendirilmesi mantıksal açıdan imkânsız olan zıtların bir araya getirilmesi anlamına geleceği için bu görüş reddedilmiştir. Semerkandî'ye göre iki zıttın tek konumda içtima etmesi caiz değildir. O, zıtların farklı konumlarda birbirine karışabileceği gerekçesiyle söz konusu eleştiriye karşı bir eleştiri yöneltmektedir.

Semerkindî'den rivayet edilen başka bir gruba göre ise soğuk, ateş parçalarının nüfuz etmesi nedeniyle sıcaklığa dönüşür. Bunlar iç içe geçtikten sonra soğuk ile hararet arasında bir algı duyumsanır. Bu görüş de çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Şöyle ki sıcaklığı hissetmenin nedeni nüfuz etmek olsaydı sıcaklık, nüfuz miktarınca hissedilirdi. Oysaki bir ateş kıvılcımını kükürt yığınınna ilâştirdiğimizde yalnızca kıvılcım kadar bir yer değil, kükürt yığınının tamamı tutuşur. Bu da algılanan sıcaklığın nedeninin nüfuz etmek olmadığını gözler önüne sermektedir.⁴⁹⁵

Semerkindî, niteliksel hareket hakkındaki görüş ve eleştirilere şüpheyile yaklaşmaktadır. Onun birçok konuda olduğu gibi burada da şüpheyi hakikate ulaşmak için bir araç olarak kullandığı gözlenmektedir. O, şüphe aracılığıyla problemleri analiz etmekte ve gerçeğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Tabi ki şüphenin etkin bir biçimde

⁴⁹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 222-223; *el-Meârif*, c. II, s. 861-864; *el-Mu'tekadât*, 71a; Behişî, *Eltâfû'l-Letâif*, 44b-45a.

kullanıldığı bu metot, doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zorunlu bilgiye ulaştıran bir köprü görevini üstlenmektedir. Semerkandî bu yöntemi çok etkin bir biçimde kullanarak hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı için sükût ettiği konularda bile ileri sürülen görüş ve düşünceleri kesinlik bakımından incelemiş, bunların bilgi değeri ve güvenilirlik derecelerini analiz etmiştir. Semerkandî, bir şüpheci değil, şüpheci tavır sergileyen ve metodik şüpheyi benimseyen birisi nitelendirilebilir. O bu yaklaşımıyla karşı görüşlere, akıl yürütmelere ve radikal sorgulamalara hazırlıklı olmayı ve inanç sistemini darbelere daha dayanıklı ve gerekçelendirilmiş bir konuma getirmeyi amaçlamaktadır. Semerkandî’de köklerini bulduğumuz bu felsefî paradigma modern zamanda René Descartes tarafından başarılı bir şekilde sistematize edilmiştir.⁴⁹⁶ Semerkandî’nin buradaki hedefinin, neyin kesin olup-olmadığıyla ilgili araştırma yaparak İslam inanç ve düşünce sistemini şüphe götürmez sağlam temeller üzerine oturtmak olduğunu ifade edebiliriz.

2.3.4.3. Hareket Türleri

Semerkandî hareketi zamansal bakımdan, *hızlı hareket* ve *yavaş hareket* olarak ikiye ayırmaktadır. O hızlı hareketi, görece uzun mesafeyi kısa mesafeyle eşit zamanda ya da eşit veya görece uzun mesafeyi daha kısa sürede kat etmek olarak tanımlar. Yavaş hareket ise hızlı hareketin tam aksine eşit veya görece kısa mesafeyi geç zamanlı bitirmek olarak tanımlanır.⁴⁹⁷

Semerkandî bir grup düşünürün yanılsadığı gibi yavaşlığın, hareketin durağanlıklar ile aralanması olmadığını ifade etmektedir. Nitekim yavaşlık, durağanlık ile aralanmak olsaydı sabahtan akşama kadar elli fersah koştuğu varsayılan atın hareketlerinin arasına giren durağanlıkların, atın hareketlerine oranı; en büyük feleğin hareketinin koşan atın hareketine oranı kadar yüksek; atın durağanlıkları da bununla ters orantılı olarak feleğin hareketlerinden aynı ölçüde daha az olurdu. Dolayısıyla atın bu denli az hareketlerinin birçok durağanlık arasında açığa bile çıkmaması gerekirdi ki müşahade edilen durum bunu doğrulamamaktadır. Burada anlatılmak istenen şey şudur ki; en büyük feleğin hareketi hiç şüphesiz atın hareketlerinden kat be kat fazladır. Bu durumda atın da durağanlıklarının en büyük feleğin durağanlıklarından kat be kat fazla olması gerekmektedir. Sonuç olarak durağanlığı hareketlerine oranla kat be kat fazla

⁴⁹⁶ Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 5-20.

⁴⁹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 224; *el-Meârif*, c. II, s. 864-865.

olan atın koşması anında durağanlıklarının hareketlerinden daha çok açığa çıkması gerekir. Oysaki müşahede edilen durum bunun tam tersidir. Dolayısıyla yavaş hareketin nedeni durağanlık ile aralanmak değildir. Semerkandî'ye göre yavaş hareketin nedeninin hareketin durağanlık ile aralanması olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre yavaşlığın nedeni yavaş hareketin bizâtihi kendisidir. Nitekim ona göre hareket, homojen bir yapıya sahip olmayıp hızlı ve yavaş türlerini kapsayan bir cinstir. Dolayısıyla hareketin yavaş olarak adlandırılması onun yavaş hareket türünü ifade etmesi ve yavaş türden icra edilmesi nedeniyledir.⁴⁹⁸

Semerkandî ayrıca hareketi *doğrusal*, *dairesel* ve bu ikisinin *bileşiminden oluşan* hareket şeklinde üç kısımda değerlendirmektedir. Doğrusal hareket, “*düz bir çizgi şeklinde gerçekleşen harekettir.*” Dairesel hareket ise “*küresel bir çizgi ekseninde meydana gelen döngüsel hareket*” olarak tanımlanır. *İki hareket türünün bileşiminden oluşan hareket* de tekerin hareketi örnek verilerek anlatılır. Nitekim teker düz bir doğru halinde hareket ederken aynı zamanda da kendi eksenini etrafında dönmektedir.⁴⁹⁹

Boyutların sonluluğuyla alakalı olarak doğrusal hareketin sonsuza kadar gidebilmesi ya da durağanlık ile sona ermesi konusu tartışılmıştır. Bu durumda doğrusal hareket ya kesintiye uğrayarak durağanlaşacak ya da kesintiye uğramadan duraksız bir biçimde sonsuza kadar devam edecektir. Eflatun ve takipçileri doğrusal hareketlerin bir durakta sona ermesini gerekli görmezler. Onlara göre bu durum gerekli olsaydı aşağı doğru yuvarlanan büyük bir kaya parçası ile yukarı doğru tırmanan bir çakıl taşı karşılaştığında bunların bir süre oldukları yerde duraksamaları gerekirdi ki bu, akla yatkın değildir. Semerkandî'ye göre bir durumun akla yatkın olmaması onun imkânsız olduğu anlamına gelmez. Kimi düşünürler de sürüklenen rüzgârın etkisiyle büyük kaya parçası ile çakıl taşının asla havada karşılaşamayıp çakıl taşının, rüzgârın etkisiyle savrulacağı savıyla bu delile itiraz etmişlerdir.

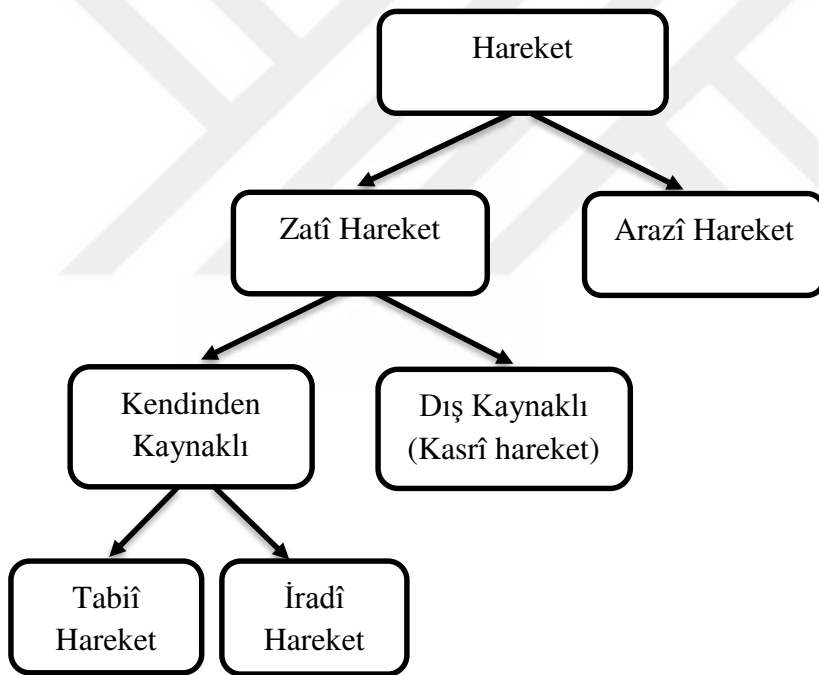
Aristo ve taraftarları ile Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı Mutezilî âlimler, doğrusal hareketlerin bir durakta sona ermesi gerektiğini düşünmektedir. Onlara göre hareketli cismin mesafenin sonuna ulaşması da bir an, mesafenin sonundan dönmesi de bir andır. Bunların bir araya gelmesi imkânsız olduğu için ulaşma anı dönme anından başkadır. Bu örnek, hareket anlarının sükûn ile aralandıklarını dolayısıyla da doğrusal hareketin

⁴⁹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 224-225; *el-Meârif*, c. II, s. 865-867; *el-Mu'tekadât*, 71a; Behişî, *Eltâfû'l-Letâif*, 45a.

⁴⁹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 225-226; *el-Meârif*, c. II, s. 867.

sonsuzu kadar süremeyeceğini kanıtlamaktadır. Bu delil, anların aralıksız olarak birbirini izleyemeyeceği ilkesine dayanmaktadır. Semerkandî, doğrusal hareketin durağanlık ile sona ermesinin gerekli olduğu konusunda bu gruba katılmaktadır.⁵⁰⁰

Semerkandî hareketi kaynağı bakımından, *zatî hareket* ve *arazî hareket* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hareket, “*hareketlinin kendinden kaynaklıysa*” zatî hareket; “*başka bir kaynağa bağlıysa*” arazî hareket olarak adlandırılır. Zatî hareket de *doğal/tabîî*, *zorlama/kasrî* ve *isteğe bağlı/iradî* kısımlarına ayrılmaktadır. Zatî hareket, “*dışardan edinilirse*” zorlama hareket olarak adlandırılır. Yukarı doğru atılan taşın yukarı yönelme hareketi buna örnek verilebilir. Zatî hareket, “*bir kasıt içerirse*” isteğe bağlı hareket, “*bir kasıt içermezse*” doğal hareket olarak adlandırılır. Yukarı doğru atılan taşın aşağı doğru düşme hareketi doğal harekete, yürüyen bir insanın hareketleri ise isteğe bağlı harekete örnek verilebilir.⁵⁰¹



Şekil 19. Semerkandî’de kaynağı bakımından hareket türleri

Semerkandî, dairesel hareketin isteğe bağlı hareket olduğunu iddia etmektedir. Zira doğal hareket yoluyla erişilen amaçtan geri ayrılış ve başka amaçlara yönelmek doğal bir hareketin nedeni olamaz. Oysaki dairesel hareket, yöneldiği mesafenin sonuna

⁵⁰⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 226; *el-Meârif*, c. II, s. 867-869; *el-Mu’tekadât*, 71a.

⁵⁰¹ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 226; *el-Meârif*, c. II, s. 869; *el-Mu’tekadât*, 71a; Behişî, *Eltâfî’l-Letâif*, 45b.

yani amacına ulaştıktan sonra oradan geri ayrılmaktadır. Dolayısıyla dairesel hareket doğal bir hareket olamaz. Doğal hareketin bulunmadığı bir yerde zorlama hareket de bulunamayacağı için dairesel hareketin zorlama hareket olma ihtimali de ortadan kalkmaktadır. Sonuç olarak dairesel hareketin, doğal ve zorlama ihtimalleri elenerek onun isteğe bağlı hareket olduğu ortaya çıkarılmaktadır.⁵⁰² Semerkandî'nin dairesel hareketleri isteğe bağlı hareket olarak değerlendirdiği iddiasına bakılacak olursa onun dairesel hareket eden gök cisimlerine birer irade ve nefis isnat ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim klasik astronomide dairesel hareketlerin bir iradeye, onun da irade vasfına sahip bir nefse delalet ettiği düşünülmekteydi. Oysaki Kelamcılar, Semerkandî'nin de katıldığı filozofların aksine gök cisimlerinin bir iradeleri olmadığını, onların Allah'ın iradesiyle zorunlu olarak dairesel hareket çizdiklerini iddia ederek irade vasfını yalnızca Tanrı, insan, cin ve melek türlerine tahsis etmişlerdir. Modern astronomi ise gök cisimlerinde görülen dairesel hareketleri, mekanik itme-çekme kuvvetleriyle oluşan doğal bir olay şeklinde açıklayarak filozofların felekî nefis teorilerini ciddi anlamda zayıflatmıştır.⁵⁰³

Semerkandî, doğal hareket meyil ilkesine sahip olmayan cisimlerin zorlama hareketi kabul etmeyeceklerini iddia eder. Nitekim doğal hareket meyil ilkesine sahip olmayan bir cisim, zorlama hareket ile hareket etseydi belli bir mesafe ve zaman içerisinde hareket ederdi. Diğer taraftan doğal hareket meyil ilkesine sahip olan bir cisim, aynı mesafede zorlama hareket ile hareket ettiğinde doğal meylin karşı koymasından dolayı doğal hareket meyil ilkesi bulunmayan birinci cisimden daha uzun bir zamanda hareket ederdi. Bu durumda her iki cismin mesafeyi aşım zamanları arasında bir oran ortaya çıkar. Bu oranı onda bir olarak varsayalım. Bunlara ek olarak doğal meyli, tam meyilli cisimden onda bir oranında daha zayıf, aynı mesafede zorlama hareket ile hareket eden bir cisim daha varsayalım. Bu cismin hareketi, tam meyilli ilk cismin hareketinden onda bir oranında daha kısa sürede gerçekleşir. Dolayısıyla daha zayıf meyilli cisim ile hiç doğal hareket meyli bulunmayan cisim hızlılık ve yavaşlık bakımından eşdeğer olurlardı ki bu çelişkidir. Semerkandî burada bir inceliğe dikkat çekmektedir. Ona göre doğal hareket meyline hiç sahip olmadığı için ya da çok zayıf bir meyle sahip olduğu için herhangi bir karşı koyma/mukavemet özelliğine sahip olmayan cisimler zorlama hareketten etkilenmezler. O her cismin, doğal hareket eğilimine sahip

⁵⁰² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 226; *el-Meârif*, c. II, s. 869-870.

⁵⁰³ Abdullatîf el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam*, s. 104.

olduğu derecede zorlama hareketten etkilendiği sonucuna ulaşmaktadır. Hallaç yardımı ile yalnızca çok kısa mesafede atılabilen pamuk ve yün ile kılıç ya da ok yardımıyla kesilmek istenen gevşek pamuk ipliğinin sağlam kalması bu ilkeyi destekleyici nitelikte örneklerdir.⁵⁰⁴

Semerkindî, hareket konusunda genel olarak Aristo ve İbn Sînâ'yı takip etmiştir. Semerkindî, Meşşâî filozoflar gibi hareket problemini erekbilimselci bir yaklaşımla analiz etmektedir. Dolayısıyla ona göre akıllı, bilinçli ve bir ereğe göre eylemde bulunan Tanrı, bütün hareketli cisimleri belirli bir erek ve gayeye yönelik yaratmıştır. Bu görüşe göre sadece biyolojik canlılar değil, cansız varlıklar, gezegenler ve bunların unsurları da sahip oldukları belirli erek ve gayeleri gerçekleştirmeye yönelik harekette bulunurlar. Basit bir örnek vermek gerekirse Tanrı tarafından belirlenen erek gereği ateş havaya yükselmek, taş ise yeryüzüne inmek ister. Yalnız Semerkindî'ye göre söz konusu erek Tanrı tarafından bahsedilen bilinçli bir erek olduğu halde Aristo'ya göre hareketli cisimler kendinde, doğal ve bilinçsiz bir ereğe sahiptir.⁵⁰⁵

2.3.5. Zaman

2.3.5.1. Zamanın Varlığı ve Mâhiyeti

Semerkindî'ye göre zamanın varlığı şüphe götürmez bir gerçektir. Nitekim dış dünyada geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zaman dilimlerinin varlığını zorunlu olarak kabul ederiz. Ayrıca ardı sıra gelen birçok hallerin içinden geçeriz. Zaman olarak adlandırdığımız şey de birbirini takip eden bu hallerin dışında bir şey değildir. Bütün bunlara rağmen zamanın varlığını reddetmek delilsiz iddiadan öteye geçemez.⁵⁰⁶

Zamanın varlığını kabul etmeyen mütekaddim filozoflar başlıca üç delil ileri sürmüşlerdir:

Birinci delil: Zaman mevcûd olsaydı parçaları, bir arada ya da ayrı olmak durumundaydı. Oysaki her iki ihtimal de mümkün değildir. Nitekim zaman dilimleri bir arada olsaydı evrensel bütün olayların aynı anda yaşanması gerekirdi. Zaman dilimlerinin birbirinden ayrı bulunması halinde ise varsayılan bir zaman dilimi yok

⁵⁰⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 227-228; *el-Meârif*, c. II, s. 872-874; *el-Mu'tekadât*, 71a; Behiştî, *Eltâfû'l-Letâif*, 45b-46a.

⁵⁰⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. II, s. 102-103.

⁵⁰⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 229; *el-Meârif*, c. II, s. 875.

olacak ve ondan sonra yeni bir zaman dilimi ortaya çıkacaktır. Öncelik ve sonralık parametreleri zamansal ifadeler olduğu için zaman dilimlerinin yine zaman içerisinde ortaya çıkması gerekeceğinden dolayı bu ihtimal de geçersiz olur.

Semerkindî'ye göre zaman dilimlerinin öncelik ya da sonralıkları zaman içerisinde gerçekleşmemektedir. Zira zaman dilimlerinin öncelenmesi ya da sonralanması başka bir zaman ile değil, zaman dilimlerinin bizâtihi kendisi ile gerçekleşmektedir.⁵⁰⁷

İkinci delil: Zaman geçmiş, gelecek ve şimdiki kısımlarına ayrılmaktadır. Bu kısımlar analiz edildiği zaman hiçbirinin dış dünya gerçekliğine sahip olmadığı görülecektir. Şöyle ki; geçmiş ve gelecek zaman dilimlerinin dış dünyada mevcûd olmadıkları açıktır. Şimdiki zamanın mevcûd olması halinde ise bölünebilir olmak ya da olmamak durumundadır. Şimdiki zamanın, bölünebilir kabul edilmesi durumunda zamansal parçalar bir arada bulunamayacağı için şimdiki zamanda varsaydığımız zaman parçalarının tamamı şimdiki zaman içerisinde bulunmazdı. Şimdiki zamanın bölünemez kabul edilmesi durumunda ise bölünemeyen zamansal atomların ve buna bağlı olarak bölünemeyen cismani atomların ortaya çıkması gerekir ki bu durum imkânsızdır.

Semerkindî'ye göre şimdiki zaman hakkında tevehhüm edilen bir bölünme, şimdiki zamana ait olan kurgusal parçaların tamamının şimdiki zaman içerisinde bulunmamasını gerektirmez. Ayrıca yalnızca fiilen bölünememek parçalanamayan en küçük yapıyı gerektirmez. Zira bunun için yalnızca fiilen değil, aynı zamanda vehmen de bölünememek gerekir.⁵⁰⁸

Üçüncü delil: Zaman mevcûd olsaydı varlığı bakımından zorunlu olması gerekirdi. Zamanın mevcûd sayılması halinde varlığının zorunlu olmasının nedeni, zamanın yok sayılmasının imkânsız bir durumu gerektirmesidir. Şöyle ki zaman yok sayılırsa bu yokluk, varlıktan sonra gelen bir yokluk olacaktır. Öncelik-sonralık zamansal parametreler olduğuna göre zamanın yokluğu yine zaman içerisinde gerçekleşecek yani zamanın yok sayılması yine zamanın varlığı gibi imkânsız bir durumu gerektirecektir. Zamanın yok sayılması böylesine imkânsız bir durumu gerektireceği için onun zorunlu olması gerekecektir ki bu da hâdis zaman dilimlerinden

⁵⁰⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 229; *el-Meârif*, c. II, s. 876.

⁵⁰⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 229-230; *el-Meârif*, c. II, s. 877-878.

oluşan bir şeyin zorunlu olması anlamına geleceğinden dolayı zamanın mevcûdiyeti kabul edilemez.

Semerkandî'ye göre öncelik ve sonralık durumlarının zaman içerisinde gerçekleşmesi zorunlu değildir. Ona göre öncelik ve sonralık durumlarının gerçekleştiği konu, geçmiş zamanın nihayeti ve şimdiki zamanın başlangıcında yer alan, zamandan bağışık ve ân olarak nitelendirilen bir birim olabilir. Ayrıca bir şeyin zorunlu olması, salt yokluğunun imkânsız olması anlamına gelmektedir. Oysaki burada öne sürülen zorunluluk, salt yani kayıtsız ve şartsız bir yokluk değil, var olma koşulundan sonraki yokluktur.⁵⁰⁹

Aristo ve onun takipçileri olan Meşşâî filozoflar zamanı, hareketin ölçüsü olarak tanımlamışlardır. Aristo'ya göre zaman eşitlik ve farklılığı içerdiği için nicelik, ortak ayrımları kapsadığı için bileşik, çeşitli dilimleri bir arada bulunmadığı için de kararsız bir zattır. Her nicelik için bir ölçü birimine gereksinim vardır. Aynı zamanda farklı mesafeler ya da farklı zamanlarda aynı mesafeler aşılabildiği için zamanın ölçüsü mesafe olamaz. Zaman, hareketli cismin de ölçüsü olamaz. Zira zaman hareketli cismin ölçüsü olsaydı yavaş hareket eden cismin, daha uzun zamanı kapsamaması nedeniyle daha büyük hacme sahip olması gerekirdi. Öyleyse zaman, parçaları bir arada bulunmayan kararsız bir zatın ölçüsü olmalıdır. Nitekim parçaları bir arada bulunan kararlı bir zatın ölçüsünün de kararlı bir zat olması gerekir. Oysaki zaman, parçaları bir arada bulunmayan kararsız bir zattır. Aynı süratteki hareketlerin farklı zamanları kapsamaması nedeniyle hareketi süratle de özdeşleştiremeyiz. Öyleyse zamanın ölçüsü olmak için aranan kararsız zat harekettir ve zaman hareketin ölçüsüdür.⁵¹⁰

Semerkandî zamanı, hareketin ölçüsü olarak tanımlama konusunda Aristo'ya mutabık kalsa da Aristo'nun delilinde zayıflık ve birtakım şüpheler bulunduğu gerekçesiyle kendi özgün delilini açıklamaktadır. Semerkandî hareketi, varlıkların durumsal değişimleri olarak tanımlamaktadır. Bu değişimler bir arada bulunmayan, aksine birbiri ardınca gelen parçaları içermektedir. Bu ardışık durumların akılda peyda ettiği ölçü ise zamandır. Dolayısıyla zaman, hareketin ölçüsü olarak belirginleşir.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 230-231; *el-Meârif*, c. II, s. 878-879.

⁵¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, s. 253-261; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 232; *el-Meârif*, c. II, s. 881-883.

⁵¹¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 234; *el-Meârif*, c. II, s. 886.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]) Aristo'nun hilafına zamanı, “*varlığın ölçüsü*” olarak tanımlamaktadır. Nitekim soyut cevherler gibi uzay-zaman dışında var olan şeylerin de bir ölçüsü olmalıdır. Zamanı, hareketin ölçüsü olarak belirlersek uzay-zamandan bağımsız ve hareketsiz şeylerin ölçüsü olamaz. O halde hem soyut hem de somut cevherleri kapsayıcı bir tanım yapmak gerekirse zamanı, hareketin değil varlığın ölçüsü olarak belirlemeliyiz. Örneğin; hareketten münezzehe olan Tanrı'nın varlığı her şeyden öncedir. Bu öncelik ise zaman iledir. Dolayısıyla hareket yok iken de zaman var olduğu için zaman gibi mevcûd bir şeyin, henüz mevcûd olmayan hareketin ölçüsü yerine kendisi gibi mevcûd olan varlığın ölçüsü olarak değerlendirilmesi daha makuldür.⁵¹²

Semerkindî Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin bu tezine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre ölçü ve uzam yalnızca düzenli parçalı nesneler hakkında düşünülebilir. Varlık ise özü bakımından düzenli parçalı değildir. Düzenli parçalı yapı, en fazla varlığın bekası olabilir. Beka ise bir şeyin, iki anda sâbit olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlığın bekası zamana ihtiyaç duyar. Zaman da varlık için ölçü alınması nedeniyle ona muhtaç olursa bu durumda kısır döngü meydana gelir. Ayrıca Tanrı'nın önceliği zaman içerisinde olmak zorunda değildir. Bu öncelik, geçmiş zamanın nihayeti ve şimdiki zamanın başlangıcı olan, zamandan bağımsız ve ân olarak nitelendirilen birim içerisinde de gerçekleşebilir.⁵¹³

2.3.5.2. Zamanda Kıdem-Hudûs Tartışmaları

İslam filozoflarının tesiriyle kelam literatüründe kıdem ve hudûs kavramları zatî, zamanî ve izafî olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir. Zatî kadîm, “*varlığı zatının gereği olan, varlığı kendisinden kaynaklanan, varlıkta başkasına dayanmayan varlık*”; Zamansal kadîm, “*öncesinden yokluk geçmeyen varlık*”; izafî kadîm ise “*bir şeyin başka bir şeye göre daha eski olması*” ile tanımlanır. Zatî kadîmin karşılığı zatî hâdistir. Zatî hâdis, “*varlığı bir başkasına dayanan/muhtaç olan*” olarak tanımlanır. Zamansal kadîmin karşılığı zamansal hâdistir. Zamansal hâdis, “*öncesinden yokluk geçen hâdis varlık*” olarak tanımlanır. İzafî kadîmin karşılığı ise izafî hâdistir. İzafî hâdis ise “*bir başkasından daha sonra olan*” şeklinde tanımlanır. Tariflerden anlaşılacağı üzere her

⁵¹² Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Cemiyet-i Dâiretü'l-Maârif el-Osmâniyye, Haydarabad 1357, c. III, s. 35-41; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 232-233; *el-Meârif*, c. II, s. 885.

⁵¹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 233-234; *el-Meârif*, c. II, s. 885-886.

zatî kadîm aynı zamanda zamansal kadîmdir. Fakat her zamansal kadîm, zatî kadîm değildir. Kadîm için öncesi ya da sonrası olmak gibi bir durum düşünülemez. Çünkü öncesi ve sonrası olmak zaman ve mekânla bağlantılı bir olgudur. Zaman ve mekânla ilgisi olmayan kadîm varlık, öncesizlik ve sonrasızlık durumlarıyla nitelenir. Zaman ve mekânla iç içe olan hâdis varlık ise öncelik ve sonralık durumlarıyla nitelenir.⁵¹⁴

Kelam kaynaklarında âlem, Allah'ı tanımamıza yardımcı olan Allah dışındaki her şey/mâsivâ olarak tanımlanmaktadır. Allah, kadîm varlığı; onun dışındakiler ise hâdis varlığı temsil etmektedir. Bu konudaki görüş ayrılığı; nelerin Allah'a ait olup, nelerin âleme ait olduğu hususunda gerçekleşmektedir. Allah'ın sıfatları için dış dünyada gerçeklik tanıyan Ehl-i Sünnet'e göre; Allah'ın sıfatları onun gayrı olmaması sebebiyle kadîm sayılmaktadır. Ayrıca bu sıfatlar, Allah'ın aynısı olmasa bile ondan asla ayrılmadığı için yine kadîm kabul edilirler. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e göre Allah, lizatihî kadîm, Allah'ın sıfatları ise ligayrihî kadîm kategorisinde değerlendirilmektedir. Mu'tezile ise Allah'ı yegâne kadîm varlık kabul ederek onun dışındaki bütün varlıkları âlem ve dolayısıyla da hâdis kategorisinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını Ehl-i Sünnet'in aksine âlem kapsamında hâdis varlık olarak değerlendirmiştir.⁵¹⁵

İslam filozofları âlemi zaman bakımından kadîm varlık kabul ederek âlem için ezelde Allah'la birliktelik ortaya koymaktadır. Allah'tan başka kadîm varlığın bulunmadığını savunan kelam âlimleri ise âlemin hâdis olduğunu ısrarla vurgulamış ve İslam filozoflarının kıdem-i âlem görüşünü reddetmişlerdir.⁵¹⁶

Meşşâî filozoflar, zamanın kıdemine ilişkin başlıca üç delil ileri sürmüşlerdir:

Birinci delil: Zaman hâdis olsaydı onun yokluğu varlığından önce gelirdi. “Öncelik” olarak adlandırılan şey, varlıktan önceki yokluğun zatı değildir. Öyle olsaydı yokluk, varlıktan önce geçen yokluktan ibaret olurdu. Oysaki bir de varlıktan sonraki yokluk bulunmaktadır. Dolayısıyla buradaki öncelik ve sonralık, yokluktan başka bir şey olmalıdır. O da zamandır. Ayrıca bu “öncelik”, öncesizliğin/el-lâ kabliyye çelişği olduğu için salt yokluk da olamaz. Bunlara ilaveten öncelik, tek başına var olamayıp varlığında bir konuya ihtiyaç duyduğu için cevher de olamaz. Bu durumda söz konusu

⁵¹⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 252; Tehânevî, *Keşşaf*, c. II, s. 1305-1306.

⁵¹⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. I, s. 270.

⁵¹⁶ Yavuz, Yusuf Şevki “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, s. 395, ss. 394-395, İstanbul 2002.

önceliğin dayanacağı konu kadîm olmak durumundadır. Aksi takdirde her hâdis konu, başka bir hâdis konuya dayanarak teselsül meydana gelir. Önceliklerden oluşan bu sonsuz hâdisler kümesi, zamanın kıdemini gerektireceği gibi ilk önceliğin dayandığı konunun kadîm olması da yine zamanın kıdemini gerektirir. Zira kadîm olduğu ortaya çıkan önceliğin konusu zamandır.⁵¹⁷

Semerkandî birinci delile, yokluksal bir şeyin çelişği varlıksal olmak zorunda değildir şeklinde itiraz etmektedir. Ayrıca söz konusu önceliğin konusu, istikrarlı şimdiki zamanın başlangıcı olan, zamandan bağışık ve ân olarak nitelendirilen bir birim de olabilir.⁵¹⁸

İkinci delil: Zaman hâdis olsaydı Tanrı, zamandan önce bulunurdu. Zira hâdis olan zamanla birlikte bulunmak hâdis olmayı gerektirir. Tanrı'nın bu önceliği zaman bakımından olmalıdır. Aksi takdirde Tanrı ve zamanın zamansal birlikteliği ya da eşzamanlılığı ve Tanrı'nın da zaman gibi hâdis olması gerekir. Sözü edilen zamansal öncelik her zaman var olduğuna göre zamanın da her zaman var olduğu yani kadîm olması açığa çıkar.⁵¹⁹

Semerkandî bu delile de yine aynı savunmayla cevap vererek buradaki önceliği zamandan bağışık, istikrarlı şimdiki zamanın başlangıcı olan ân ile açıklamayı tercih etmektedir. Zira Semerkandî'ye göre zaman kavramı, istikrarlı ândan sonra başlayan bir süreci ifade etmektedir.⁵²⁰

Üçüncü delil: Zaman hâdis olsaydı zamanın varlığından önce göksel cisimlerin örneğin; on döngü, bundan daha az veya daha fazla hareket etmesi mümkün olurdu. Zamanın varlığından önce artma-eksilmeyi kabul eden bu ölçü zamandır. Zamanın hâdis kabul edilmesi durumunda zamanın kendisinden önce var olması gibi imkânsız bir durum ortaya çıkacağı için zaman kadîm kabul edilir.

Semerkandî, zamanı hareketle bağdaştırdığı için zamanın var olmadığı bir yerde hareketin de var olmasını mümkün görmez. Dolayısıyla gökcisimlerinin hareket ettiği

⁵¹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 236; *el-Meârif*, c. II, s. 889-891.

⁵¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 236; *el-Meârif*, c. II, s. 891-892.

⁵¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 237; *el-Meârif*, c. II, s. 892.

⁵²⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 237; *el-Meârif*, c. II, s. 892.

bir yerde zaman da var olmak durumundadır. Hareketin olmadığı yerde zamanın olamayacağı zaten Semerkandî tarafından da kabul edilmektedir.⁵²¹

Zamanın hâdis olduğunu iddia edenlere göre zaman, hâdis olan ânların bileşiminden oluştuğu için mümkün kabul edilmektedir. Başka bir yaklaşıma göre de zaman hâdis olan ânlara ihtiyaç duyması nedeniyle nihayetinde zorunlu varlık olan Tanrı'ya dayandığı için hâdistir. Semerkandî'ye göre ise Tanrı iradesiyle faildir. İradesiyle fail olanın bütün eserleri hâdis olduğuna göre Tanrı'nın icat ettiği zaman da hâdistir.⁵²² Nitekim mümkün bir eserin meydana gelmesinden önce şu beş şey bulunur: 1- İlim, 2- İrade, 3- Kudret, 4- Kasıt, 5- İcâd. Bu beş sıfat, şeylere taalluk ettikten sonra altıncı olarak da mümkün ma'dûm şeyler vücûda gelmektedir.⁵²³

Semerkandî zaman konusunun sonuç bölümünde iki tür ândan söz etmektedir:

Birincisi, varlığı zamanın varlığına bağlı olan ândır. Zihinde bulunan bileşik harekete bağlı olan bu ân türünün varlığı da zihnî kabul edilmiştir.

İkincisi ise zamanı oluşturan ândır. Gerçek hareketi oluşturan aracı harekete bağlı olan bu ân türünün varlığı da hakiki kabul edilmiştir.⁵²⁴

Semerkandî zamanı, Aristo'ya mutabık kalarak hareketin ölçüsü şeklinde tanımlasa da zamanın hâdis olduğunu iddia ederek Aristo ve Meşşâî filozoflarından ayrılmaktadır. Semerkandî; cisim, mekân, hareket ve zaman arasında mütekâbiliyet ilişkisi kurmaktadır. Nitekim hareketin ölçüsü olarak tanımlanan zaman, mekânda gerçekleşen hareket ve mekâna varlık veren cisim, birbirine nedensellik ilişkisiyle bağlı bir zincirin halkalarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu silsilenin son halkasında yer alan zamanın atomsal birimlerden oluşması, sırayla ona bağlı olan hareket, mekân ve cismin de atomsal birimlerden oluşmasını gerektirmektedir. Bu da sınırlı atomlardan oluşan cisimler dünyasının da sonlu ve sınırlı bir yapıda olmasını ve evren için takdir edici bir yaratıcının varlığını ortaya çıkarır.

CİSİM→MEKÂN→HAREKET→ZAMAN

Şekil 20. Semerkandî'de mütekâbil fizik evren birimleri

⁵²¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 237; *el-Meârif*, c. II, s. 892-893.

⁵²² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 237; *el-Meârif*, c. II, s. 893-894.

⁵²³ Yürük, İsmail, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Husyenî, es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, s. 111-112; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 338.

⁵²⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 237-238; *el-Meârif*, c. II, s. 894-895.

2.3.6. İstîtâat ve Ahlak

Semerkindî, kavramsal anlamları ile lûgat anlamları arasındaki yakın ilişki nedeniyle konuya istitâat ile eş anlamlı sayılabilecek güç anlamına gelen kuvvet kelimesinin etimolojik tahlili ile başlamaktadır. *Kuvvet*, ilk etapta canlıların zorlu eylemleri gerçekleştirmesine imkân sağlayan şey anlamına vaz edilmiştir. Daha sonra kuvvet, ona kaynaklık eden kudret sıfatı anlamında kullanılmıştır. *Kudret* sıfatı, canlıların fiil ve terke güç yetirebildiği nitelik anlamına gelmektedir. Kuvvet kelimesi, onun gereği olan “*hızlı edilgen olmayan*” anlamına aktarılmıştır. Nitekim zorlu eylemlere güç yetirebilmek hızlı edilgen olmamayı zorunlu kılar. Ayrıca kuvvet kelimesi, etkin/müessir vasıf anlamına da nakledilmiştir. *Etkin vasıf*, bir şeyin başkası üzerindeki değiştirici ilkesi anlamına gelmektedir. Örneğin; ateşin hararet vasfı, diğer cisimleri değiştirici ve dönüştürücü bir etkiye ve nedenselliğe sahiptir. Bunlara ilaveten kuvvet kelimesi, kudretin gereği olan felsefî imkân/bilkuvve anlamına da aktarılmıştır. “*İmkân*”, henüz hâsıl olmayan bir şeyin husule gelme potansiyeline sahip olması anlamına gelmektedir. Ve son olarak mühendisler, iki doğrunun karesine eşit olan bir doğruya “*Bu doğru diğer iki doğru kuvvetindedir.*” demişlerdir.⁵²⁵

Kuvvetin anlamları bilinince “Her şey zıddıyla kaim olur.” kuralı gereği bu anlamların zıtları da bilinir. Buna göre birinci anlamdaki kuvvetin zıddı “*zaaf*”, ikinci anlamdaki kuvvetin zıddı “*acziyet*”, üçüncü anlamdaki kuvvetin zıddı “*hızlı edilgen olmak*”, dördüncü anlamdaki kuvvetin zıddı “*etkin olmamak*”, beşinci anlamdaki kuvvetin zıddı “*zorunluluk*”, altıncı ve son anlamdaki kuvvetin zıddı ise “*karesi alınan farklı sayıdaki doğruların eşit değerde olmaması*” şeklinde ortaya çıkar.⁵²⁶

Semerkindî kuvveti, çeşitli sayıdaki fiillere kaynaklık etmesi ve iradeli olup olmaması bakımından başlıca dört kısma ayırmaktadır:

Birincisi, iradesiz ve tek fiile dayanak teşkil eden doğal hareketin nedenidir. Yukarıdan aşağıya doğru düşen hareket buna örnek verilebilir.

İkincisi, iradesiz ve birçok fiile dayanak teşkil eden bitkisel nefislerin hareket nedenidir.

⁵²⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 238-239; *el-Meârif*, c. II, s. 896-898.

⁵²⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 239; *el-Meârif*, c. II, s. 898.

Üçüncüsü, iradeli ve tek fiile dayanak teşkil eden göksel nefislerin hareket nedenidir.

Dördüncüsü, iradeli ve birçok fiile dayanak teşkil eden hayvansal nefislerin hareket nedenidir.⁵²⁷

Semerkindî, el-Eşarî'nin kudreti, fiilden önce veya sonra değil, fiil ile birlikte değerlendirdiğini ve ona göre aynı kudretin hem fiil hem de terke elverişli olmadığını aktarmaktadır. Semerkindî'nin diğerleri olarak ifade ettiği genel Mâtüridî kanısına göre ise kudret fiille birlikte, ondan önce ve sonra bulunmakla beraber aynı kudret hem fiil hem de terke elverişli bir özellik sergiler. Semerkindî'ye göre iki grup arasındaki bu anlaşmazlık lafzî bir ihtilaftır. Nitekim kudret ile kas gücü ya da ihtiyaç duyulan araç ve gereçlerin yerli yerince ve sağlam olması kastedilirse bu kudret; fiille birlikte, ondan önce ve sonra bulunabileceği gibi hem fiil hem de terk etmek gibi birbirine zıt iki eylem için de elverişli bir özellik sergiler. Söz konusu kudret ile etkiden ayrılmayan, fiilin ortaya çıkışı anında failin sahip olduğu ve irade edilen belirli eyleme özel bir yetenek kastedilirse bu durumda da kudret, fiil anına münhasır ve hem fiil hem de terk gibi birbirine zıt iki eylemi gerçekleştirmeye elverişli olmayan bir özellik sergiler.⁵²⁸ Semerkindî bu sentezlemleri istitâat konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsemektedir. Sebep, alet ve organların selamette olması, imkân ve şartların yeterliği anlamındaki kuvvet, gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet âlimlerine göre fiilden öncedir. Fiili gerçekleştiren özel ve hakikî kudret anlamındaki kuvvet ise Mutezile'nin adalet ilkesi gereği fiilden önce kabul edilirken Ehl-i Sünnet'e göre arazların baki olmadığı ve kuvvetin kulda fiilden önce bulunmasının Allah'tan istiğnaya yol açabileceği gerekçeleriyle fiille birlikte değerlendirilmiştir.⁵²⁹

Semerkindî ahlakı, *öncesinde akıl yürütmeden ve kolaylıkla eylemlerin meydana gelmesini sağlayan yetenek* olarak tanımlamaktadır. Ahlakın tanımında yer alan kolaylıkla ifadesi, ahlakın kuvvetten ayrılmasını sağlamaktadır. Nitekim kuvvet, yukarıda geçtiği üzere iki zıt eyleme eşit mesafede bulunduğu için eylemleri zorlukla meydana getirebilmekteydi. Oysaki ahlak, istenilen eyleme daha yakın mesafede

⁵²⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 239; *el-Meârif*, c. II, s. 898-900.

⁵²⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 239-240; *el-Meârif*, c. II, s. 901-902.

⁵²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 135; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. II, s. 113-114; Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. II, s. 146-188.

bulunduğu için söz konusu eylem zıddına göre daha kolay bir şekilde meydana gelmektedir.⁵³⁰

Semerkindî'ye göre ahlak üç temel erdemden oluşmaktadır. Bunlar; cesaret, iffet ve hikmettir. Bu üç temel erdemden birlikteliğinden ise adalet erdemi meydana gelmektedir. Cesaret, *tehlikeli durumlarda sergilenen sebat ve akıl yüklü eylemlere dayanak teşkil eden bir yetenektir*. İffet, *akıl ve iradeleri sayesinde insanları aşırı tutkularından uzaklaştıran bir yetenektir*. Hikmet ise *insanların itidalli ve akıllı hareket ederek yararlı işler ortaya koymasını sağlayan bir yetenek* olarak tanımlanır. Söz konusu erdemlerin her biri ifrat ve tefrit olarak nitelendirilebilecek aşırı uçlara sahip olduğu için ahlakta ideal olan ölçülülük olarak belirlenmiştir. Örneğin; aşırı cesaret pervasızlık, aşırı cesaretsizlik korkaklık, aşırı iffet pısrıklık, aşırı iffetsizlik utanmazlık, aşırı hikmet kurnazlık, aşırı hikmetsizlik ise budalalık gibi istenilmeyen kötü ahlak türlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu erdemlerin farklı oranlarda bileşiminden çeşitli ahlak türleri meydana gelir. Semerkindî ahlakı istemsiz verili, vehbî bir özellik değil, pratik yaparak kazanılan, kesbî bir yetenek olarak değerlendirmektedir.⁵³¹ Semerkindî, ahlak konusunda Aristoteles'in altın orta teorisinden etkilenmiştir. Aristoteles tarafından ortaya konulan bu altın orta ya da ölçülülük teorisine göre insanın uyması gereken en gerçek erdem, insanın ruhsal güçleri tarafından ortaya konulan, ifrat ve tefrit gibi aşırı uç davranışlardan uzak, ılımlı, ölçülü ve itidalli olma durumudur.⁵³²

2.4. Algıyı ve Algılananı İçkin Arazlar

2.4.1. Nitelik

Semerkindî nitelikleri, bölüm ve görelilik kabul etmeyen arazlar olarak tanımlamaktadır.⁵³³ O, filozofların dörtlü nitelik taksimini genel itibariyle benimseyerek şöyle tasvir eder:

Birincisi, *duyulur niteliklerdir*. Bunlar beş dış duyu aracılığıyla algılanan niteliklerdir. Beyaz renk ve tatlı buna örnek verilebilir. Bu nitelikler, konularında sâbit ve yerleşik tarzda bulunurlarsa etkilenimsel/infiâlî olarak adlandırılır. Fildişi beyazı ve balın tatlılığı buna örnek gösterilebilir. Bu nitelikler konularında sâbit ve yerleşik

⁵³⁰ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 240; *el-Meârif*, c. II, s. 902-903.

⁵³¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 240; *el-Meârif*, c. II, s. 902-905.

⁵³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 49-53.

⁵³³ Semerkindî, *el-Meârif*, c. II, s. 906.

bulunmazlarsa etkilenim/infial olarak isimlendirilir. Utanan kişinin yüzünün kızarması ya da korkan kişinin yüzünün sararması buna örnektir. Birinci kısmın etkilenim ve etkilenimsel olarak adlandırılmasının nedeni, duyuların söz konusu niteliklerden etkilenmesidir. Konusunda kökleşen nitelikler, abartı amacıyla nispet edatıyla birlikte etkilenimsel olarak adlandırılırken süratle ortadan kalkan nitelikler ise yalın halde etkilenim olarak isimlendirilmektedir.

İkincisi, *nefsânî niteliklerdir*. Bu nitelikler, nefislerde derinleşirse yeti/meleke olarak adlandırılır. Algı gücü ve profesyonel yazma niteliği buna örnek verilebilir. Bu nitelikler, nefislerde derinlik kazanmazsa durum/hâl olarak isimlendirilir. Mülayim insanın öfkesi ve yeni bir öğrencinin yazma özelliği buna örnek gösterilebilir.

Üçüncüsü, *etkilenimsel yetenek* ve *etkilenimsel olmayan yetenek* şeklinde iki kısma ayrılır. Etkilenimsel yetenek için hastalıklı bünye ve yumuşak doku örnek verilebilir. Üçüncü yeteneğin bu kısmı, doğal bir gücü ifade etmez. Etkilenimsel olmayan yetenek için de sağlıklı bünye ve sert doku örnek gösterilebilir. Üçüncü yeteneğin bu kısmı ise doğal bir gücü anlatmaktadır.

Dördüncüsü, *niceliklere özgü niteliklerdir*. Bu nitelikler, kimi zaman bileşik niceliklere özgü olur. Üçgen, doğru ve eğri bu kısma örnek verilebilir. Bu nitelikler, kimi zaman da ayırık niceliklere özgü olur. Çift, tek ve rasyonel sayılar da bu kısma örnek gösterilebilir.⁵³⁴

2.4.2. Görelilik

Semerkindî, görelilik kategorisini başkasına kıyasla anlaşılan şey olarak tanımlamaktadır. Görelilik, yaygın olarak bağıntı, zaman, mekân, pozisyon, mülkiyet, etki ve edilgi kavramlarından oluşmaktadır. Filozoflar, görelilik kategorisini varlıksal kabul ettikleri halde kelimacılar bunu yokluksal bir kavram olarak değerlendirmişlerdir.⁵³⁵

Filozoflara göre gökyüzünün yukarıda olması, her türlü varsayımdan azade hakiki bir olgudur. Dolayısıyla bunu varsayıma indirgeyemeyiz. Ayrıca “yukarıda bulunmanın” çelişği olan “yukarıda bulunmamak” kavramı yokluksal olduğu için

⁵³⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 241; *el-Meârif*, c. II, s. 906-908; *el-Mu'tekadât*, 72b; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 560; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 218-223.

⁵³⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 242; *el-Meârif*, c. II, s. 909; *el-Mu'tekadât*, 72b; İbn Rüşd, *Telhîsu Mâ Ba'de't-Tabâat*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 14.

“yukarıda bulunmak” kavramının da varlıksal olması gerekmektedir. Nitekim yok iken ortaya çıkan bir şey, varlıksal kabul edilir. Dolayısıyla daha önce yukarıda bulunmayan bir şeyin yukarıda belirmesi onun varlıksal olduğunu kanıtlar.

Semerkandî’ye göre ise yokluksal bir şeyin çelişği varlıksal olmak durumunda değildir. Ayrıca öncesinde görme engelli olmayan birisinin sonrasında görme engelinin ortaya çıkması, görme engelli olmanın varlıksal bir durum olmasını gerektirmez.⁵³⁶

Semerkandî, görelilik kavramının ontolojik boyutu hakkında kısmen kelimacılar gibi düşünse de onların ileri sürdüğü delilleri eleştirel bakış açısıyla analiz edip kendine özgü delilini ortaya koymaktadır. Kelamcılar, görelilik kategorisinin varlıksal olduğuna ilişkin başlıca üç delil ileri sürmektedir:

Birinci delil: Görelilik kategorisi varlıksal olsaydı araz olması nedeniyle bir konuya ihtiyaç duyardı. Onun bir konuda bulunması yeni bir görelilik kategorisini oluşturur. Dolayısıyla ortaya çıkan bu yeni kategori de başka bir konuya ihtiyaç duyar. Böylece sonsuza kadar geri giden bir döngü/teselsül meydana gelir.

Semerkandî’ye göre kelimacıların bu delili kendi içinde çelişkilidir. Nitekim yalnızca varlıksal kavramların bir konuda bulunması gerektiği halde kelimacılar görelilik kavramını hem yokluksal kabul etmekte hem de “bir konuda bulunmak” gibi görelilik durumların bir konuya ihtiyaç duyacaklarını ileri sürerek bunlara varlık yüklemektedir. Ayrıca Semerkandî’nin yukarıda da ifade ettiği gibi varlığın varlığı gibi konunun konusu da varlık ve konunun teselsülü değil bunların bizâtihi kendisidir.⁵³⁷

İkinci delil: Allah, ortaya çıkan her hâdis varlıkla beraberdir. Bu “beraberlik/maiyyet” görelilik kavramı, varlıksal olsaydı Allah’ın zatındaki bir sıfatın (maiyyet sıfatının) hâdis olması gerekirdi. Oysaki Allah’ın sıfatları hâdis olamaz.

Semerkandî’ye göre kelimacıların ikinci delilde dile getirdikleri problemin ortaya çıkması için “beraberlik” kavramının varlıksal hakiki bir sıfat olması gerekmektedir. Dolayısıyla beraberliği varlıksal itibarî bir sıfat olarak değerlendirmemiz durumunda söz konusu problem için geçerli bir neden kalmayacaktır.⁵³⁸

⁵³⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 242; *el-Meârif*, c. II, s. 910-911; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. II, s. 576; Beydâvî, *Tavâliu’l-Envâr*, s. 116.

⁵³⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 243; *el-Meârif*, c. II, s. 912.

⁵³⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 243; *el-Meârif*, c. II, s. 912-913.

Üçüncü delil: Görelî bir kavramın mâhiyetinin mevcûd olması durumu, onun mâhiyeti ile varlığı arasındaki bir bağıntıyı ifade eder. Bağıntı göreliliği, mâhiyet bilfiil mevcûd olmadan önce kurulduğu için onun varlıksal kabul edilmesi durumunda bilfiil mevcûd olmadan önce mevcûd olmak gibi bir çelişkiyle karşılaşılır.

Semerkandî'ye göre görelîlik ile tümel bir görelîlik kastedilirse bunun dış dünyada gerçekleşemeyeceğine dair tartışma yoktur. Nitekim ortak tümel kavramların dış dünya gerçekliğinden söz edilemez. Zira dış dünyada bulunan şeyler, belirli ve özel bir yapıya sahip oldukları için aynı anda birden çok konuda bulunmaları gibi ortak niteliklerinden söz edilemez. Görelîlik ile görelîlikli fertler kastedilirse bunların birbirine önceliği ontolojik bir sorun teşkil etmeyeceğinden dolayı bir şeyin kendisinden önce gelmesi gibi bir durum söz konusu olmaz. Dolayısıyla kelamcıların dile getirdiği varlığa gelmek (husûl) görelî kavramının gerçekleşmek (tahakkuk) görelî kavramından önce gelmesinde de bir sakınca kalmaz.⁵³⁹

Semerkandî, bu konuda filozoflar ile kelamcılar arasında sentezci bir yaklaşım sergileyerek görelî kavramların bir kısmının varlıksal bir kısmının da yokluksal olabileceğini ifade etmektedir. O, varlıksal görelî kavramı başkasıyla bir araya gelmeyi ifade eden “*beraberlik*”, yokluksal görelî kavramı ise başkasıyla bir araya gelmemeyi ifade eden “*karşıtlık*” örnekleriyle açıklamaktadır. Semerkandî, ister varlıksal ister yokluksal olsun bütün görelî kavramların varsayımsal/itibarî olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim görelî kavramların anlaşılmasında daima başka şeyler ya da onların özelliklerine ihtiyaç vardır. Bu da onun tek başına değil, başkasına kıyasla var olduğunu gösterir. Görelîlik kategorisi, aklın varsayımı ve birleştiriciliği ile ortaya çıktığı için gerçek değil varsayımsal olarak değerlendirilmektedir. Zira farklı konularda bulunan hiçbir şey gerçek anlamda birleştirilemez. Örneğin; babalık kavramı, bir insan ve onun sperminden meydana gelen kendi türünden başka bir insan anlamlarının kaynaşmasından oluşan görelî bir ifadedir. Bu anlamların yalnızca birinden baba anlamını çıkarsamak mümkün değildir. Babalık kavramının oluşmasında babadan başka bir şey olan evlâdın babanın sperminden varlığa gelme özelliği etkin rol oynamaktadır.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 243-244; *el-Meârif*, c. II, s. 913-914.

⁵⁴⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 244-245; *el-Meârif*, c. II, s. 915-918; Behişti, *Eltâfû'l-Letâif min Halli's-Sahâif*, 49b-50a.

2.4.3. Arazilara İlişkin Muhtelif Problemler

Kelamcılar, genel olarak arazların yer değiştiremeyeceği görüşünü kabul etmişlerdir. Onlar bu görüşlerini, “arazların şahsî varlıkları/hüviyetleri, yalnızca belirli bir mahalde bulunmak suretiyle gerçekleşir” teziyle temellendirirler. Dolayısıyla arazlar, varlıkta bulundukları konuya bağımlı olarak düşünülmüştür. Bu durumda arazların, taayyün ettikleri mahalden intikal etmek suretiyle ayrılmaları onların şahsî varlıklarının da sona ermesi anlamına gelir.⁵⁴¹ Arazların, bulundukları konumla değil, izafetle taayyün ettiklerini öngören Semerkandî, kelamcıların bu temellendirmesini doğru bulmamaktadır. Onun, arazların yer değiştirmesinin imkânsız olduğunu açıklamak için ileri sürdüğü temellendirmesine göre, intikalin gerçekleştiği yerde intikalin kendisi, birinci mekân ve ikinci mekân olmak üzere üç unsurdan söz edilebilir. İntikalin, birinci mekânda gerçekleştiğini varsayarsak intikalin intikalden önce gerçekleşmesi gerekir ki bu çelişkidir. İntikalin, ikinci mekânda gerçekleştiğini varsayarsak intikalin intikalden sonra gerçekleşmesi gerekir ki bu da aklen mümkün değildir. İntikalin, intikal aşamasında gerçekleştiğini varsayarsak bu durumda da arazların cisim bulunmaksızın bizzat kaim olması/var olması gerekir ki bu da arazların mâhiyetiyle çelişen bir durumdur.⁵⁴² Dolayısıyla arazlar; ister konumlarıyla, isterse izafetle taayyün etsin arazların yer değiştirmesi mümkün görülmemiştir.

Kelamcılar, genel olarak arazın arazla kaim olamayacağını ifade etmişlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd es-Sülemî ise kelamcıların aksine bu durumun mümkün olduğunu savunmuştur.⁵⁴³ Kelamcılara göre arazlar; başka bir arazla nitelenir ya da nitelenmez. Nitelenmedikleri takdirde arazın arazla kaim olamayacağı sonucu çıkar. Nitelenmeleri durumunda ise başlı başına kaim olamayan arazların, nihayetinde bir cevhere dayanmaları ve onda mütehayyiz/uzamlı olmaları gerekir.⁵⁴⁴ Kelamcıların bu delili, arazların bir cevherde nihayete ermesini gerektirse de arazın arazla nitelenmesini ya da arazın arazla kaim olmasını iptal etmemektedir. Bu yüzden Semerkandî, bu konuda filozoflara daha yakın bir duruş sergileyerek “*arazlar, cismin nitelenemeyeceği her arazla nitelenebilirler*” genel kuralını vaz etmiştir. Örneğin;

⁵⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, c. II, s. 18-19; Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 84.

⁵⁴² Semerkandî, *el-Maârif*, c. II, s. 922.

⁵⁴³ Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi Usuli'd-Dîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 72-74.

⁵⁴⁴ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, s. 256-257.

hızlılık ve yavaşlık arazları, başka bir araz olan hareket ile kaimdir. Çünkü hızlılık ve yavaşlık, cisimlerin nitelenemeyeceği türden arazlardır. Zira hızlı ve yavaş olan cisimler değil, onların hareketleridir.⁵⁴⁵

Eş'ariler, birinci zaman diliminde/ilk anda var olan arazın ikinci zaman diliminde/ikinci anda aynen var olması anlamında arazların bekasını imkânsız kabul etmişlerdir.⁵⁴⁶ Onlara göre arazlar süreksiz ve kesintilidir. Arazlar, sürekli olarak yok olup benzerleriyle yenilenmek suretiyle varlıklarını devam ettirmektedirler. Arazlar, var oldukları her an Allah'a ihtiyaç duyarlar. Cevherler ise arazlar gibi her an yenilenmese bile cevher-araz zorunlu birlikteliğinin bir sonucu olarak arazların her an yenilenmesi nedeniyle onlar da yenilenmektedir. Ayrıca cevherlerin devamlılığını sağlayan beka arazının da diğer arazlar gibi sürekli Allah'ın ihdas ve tecdidine ihtiyaç duyduğu ileri sürülerek cevherlerin de bizatihi bekası yok sayılmıştır.⁵⁴⁷ Âlem yaratıldıktan sonra yaratıcının ya da etkisinin ortadan kalkması durumunda âlemin varlığını kendi kendine devam ettirebilme ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla cevherlerin arazlar, arazların da teceddüd-i emsâl ile baki olduğu iddia edilerek âlemi oluşturan cevher ve arazların, hem yaratılış hem de devamlılık halinde bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu vurgulanmıştır.⁵⁴⁸ Eş'ariler, arazların sürekli olmadığı fikrini, arazın arazla kaim olamayacağı tezine dayandırmışlardır.⁵⁴⁹ Çünkü arazların baki olması, beka arazının başka bir arazla kaim olması anlamına gelmektedir. Arazın arazla kıyamı muhal olduğuna göre beka arazının bir başka arazla kıyamı anlamına gelen arazların bekası da muhal olur. Bu durumda arazın arazla kaim olabileceğini öngören Semerkandî için arazların baki olmasında herhangi bir problem gözükmemektedir. Ayrıca varlığı mümkün olan bir arazın bir sonraki zaman diliminde zorunlu olarak yok olması, varlığı mümkün olan zatın varlığı mümteni olan zata dönüşmesi bakımından yapısal olarak da problemlidir.⁵⁵⁰ Semerkandî arazların bekası problemini analiz ederek Eş'ariler ile

⁵⁴⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 247.

⁵⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 48; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 160-168; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 205.

⁵⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 48-50. Karadağ, Cafer, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 68.

⁵⁴⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 68.

⁵⁴⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 248; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, c. II, s. 150-160; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 50.

⁵⁵⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 249-250.

filozoflar arasındaki anlaşmazlığın lafzî bir ihtilaftan ibaret olduğunu ifade ederek iki tarafın görüşlerini uzlaştırma girişiminde bulunmaktadır. Ona göre; “Arazların bekası muhaldir.” önermesiyle, arazları ibkâ edecek bir illet bulunmaksızın devamlılık sağlayamayacakları kastediliyorsa bu nedensellik ilkesi gereği doğrudur. Yok, eğer bu yargıyla birinci zaman diliminde var olan arazın ikinci zaman diliminde de devam etmesinin mümkün olmadığı kastediliyorlarsa buna dair ikna edici ve yatıştırıcı nitelikte aklî ya da naklî bir delil bulunmamaktadır.⁵⁵¹

Semerkindî’ye göre bir arazın iki ayrı konumda bulunması iki ayrı taayyünü gerektirmektedir. Bu da birin iki olması gibi imkânsızdır.⁵⁵² Ayrıca ister cevher ister araz olsun bir mevcûdun, tek halde iki farklı konumda bulunması önsel olarak muhaldir. Filozoflar; komşuluk, yakınlık, kardeşlik ve örüntü gibi görelilikleri aynı anda iki ayrı konumda bulunan arazlar olarak kabul etmişlerdir.⁵⁵³ Semerkindî ise söz konusu görelilikleri, birbirinden bağımsız teker teker cevherlerle ya da tek cevher hükmündeki cevherlerin toplamıyla kaim olan arazlar olarak yorumlamıştır.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 249-250; *el-Meârif*, c. II, s. 933.

⁵⁵² Beydâvî, *Tavâliul-Envâr*, s. 86; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. II, s. 64.

⁵⁵³ Razî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, s. 259.

⁵⁵⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 251; *el-Meârif*, c. I, s. 936.

BÖLÜM III

SEMERKANDÎ'DE CEVHERLER

Cevher, kelam kitaplarında genel olarak; boşlukta bizzat yer kaplayan, sökmek kırmak, vehim ve varsayımla parçalanmayı kabul etmeyen en küçük yapı taşı olarak tanımlanmıştır.⁵⁵⁵ Cevherin kökleri, Trakya sahilindeki eski Abdera kasabasına kadar uzanır. M.Ö. V. yüzyılın sonlarında burada yaşayan filozoflardan Leukippos ve Demokritos bütün maddelerin atomlardan oluştuğunu ileriye sürmüşlerdi.⁵⁵⁶ Âlemin hudûsunu cevher ve araz metoduna dayalı olarak ilk ispat etmeye çalışan kelamcı Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) olarak ifade edilmektedir. Bu işi sistematik düzeyde açıklamaya çalışan ilk Müslüman düşünür ise Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Kelamcılar; Grek kaynaklı, ezeli ve ebedi atomlar kümesinden oluşan materyalist bir evren anlayışına karşılık sonlu, sınırlı, hâdis ve edilgen bir evren tasavvur etmişlerdir. Kadîm filozofların geneli, Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra), Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845 civarı), Nazzam (ö. 231/845) ve Hişam b. El-Hakem (ö. 179/795) gibi bir grup kelamcı ise cevherlerin varlığını kabul etmemişlerdir.⁵⁵⁷ Söz konusu alimlerin bir kısmı eşyanın sonsuza kadar bölünebileceğini, bir kısmı da her şeyin yalnızca arazlardan oluştuğunu iddia etmek suretiyle cevher fikrine karşı çıkmışlardır.

Cisim, Ehli Sünnet'in geneline göre: yükseklik, genişlik ve derinlik boyutlarından oluşan üç boyutlu ve bölünebilir cevherler grubu olarak tanımlanmıştır. Bu görüşe göre cismin oluşabilmesi için iki ayrı cevherin terkihi yeterlidir.⁵⁵⁸ Mu'tezile'de ise cisim, boşlukta yer kaplayan/uzamlı ve üç boyutlu cevherler grubudur. Cisim, Mu'tezile ekolünden Ebü'l-Huzeyl'e (ö. 235/849-50 [?]) göre en az altı cevherin, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'ye göre en az sekiz cevherin, Ka'bî'ye (ö. 319/931) göre en az dört cevherin, Hişam b. Amr el-Fuvâtî'ye (ö. 218/833'ten önce) göre ise en az

⁵⁵⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 602-604.

⁵⁵⁶ Kazanç, Fethi Kerim, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 360-361.

⁵⁵⁷ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 180-186; Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 71.

⁵⁵⁸ Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Harameyn, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950, s. 17; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, s. 64.

otuz altı cevherin terkiibinden oluşmaktadır.⁵⁵⁹ Cismi oluşturan cevherlerin farklı sayılarla ifade edilmesinin nedenini, üç boyutlu cismi meydana getiren cevherlerin yeter sayısındaki görüş ayrılığı ile açıklamak mümkündür. Kelamcılara göre cisimlerin tamamı, birbirinin dengi olan cevherlerin terkiibinden oluştuğu için cinste tektir. Cisimleri farklılaştıran etken ise onlarda ekli olarak bulunan farklı anlamlar yani arazlardır.⁵⁶⁰

3.1. Cismânî Cevherler

3.1.1. Cevher-i Ferd

Cevherin varlığı konusunda kelamcılar ile filozoflar arasında görüş ayrılığı yaşanmıştır. Filozoflar, bölünemeyen parçayı kabul etmedikleri halde kelamcılar, bunun varlığını iddia etmişlerdir. Burada söz konusu cevher ile anlatılmak istenen şey; sökme, kesme, hayal ya da vehimle bölünmeyi kabul etmeyen uzamlı bir varlıktır.⁵⁶¹

Semerkandî, filozofların parçalanamayan yapıyı çürütmek amacıyla ileri sürdükleri başlıca on delili eleştirel bakış açısıyla analiz etmektedir:

Birinci delil: Birbirine temas eden üç parça varsaydığımız takdirde ortadaki parça, her iki parçaya da yekdiğerine temas etmediği bir parçasıyla temas eder. Böylece ortadaki parçanın en az iki parçaya ayrılması gerekir.

Semerkandî'ye göre bu delil, cevherlerin parçalandığını değil, olsa olsa bir parçanın iki tarafının varlığını kanıtlar.⁵⁶²

İkinci delil: Cevherlerden terkip edilmiş sayfaya baktığımızda iki yüzünden birini diğlerinden ayırt ederiz. Yüzler değişiklik gösterince sayfayı oluşturan cevherlerin bölünmesi de mümkün olur.

Semerkandî, bu delilin bir önceki delilde olduğu gibi cevherin parçalanmasını zorunlu kılmayacağını, olsa olsa cevherlerin iki taraftan oluştuğunu kanıtlayabileceğini ifade etmektedir.⁵⁶³

⁵⁵⁹ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 176-180.

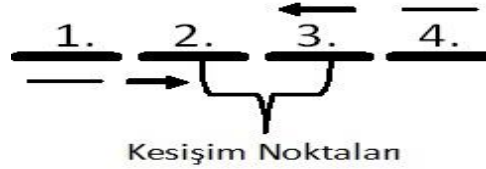
⁵⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 153-156; Bulğen, Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 240-245.

⁵⁶¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 255; *el-Meârif*, c. II, s. 946.

⁵⁶² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 255-256; *el-Meârif*, c. II, s. 947-949.

⁵⁶³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 256; *el-Meârif*, c. II, s. 949-950.

Üçüncü delil: Dört parçadan oluşan bir çizginin sağ üst tarafı ile sol alt tarafına birer parça eklediğimiz zaman söz konusu iki parça aynı anda hareket ettiğinde bunların aynı hizada buluşması kaçınılmazdır. Bu hizalanma, 2. ve 3. parçanın birleştiği kısmın üzerinde gerçekleştiğinde 2. ve 3. parçanın ortasında bir kesişim noktası meydana gelir. Söz konusu iki parça, 2. ve 3. parçanın ortasında hizalandığı için 2. ve 3. parçaların bölünmesi gerekir.



Şekil 21. Filozoflarda üçüncü atom antitezi

Semerkindî'ye göre kesişim, bizzat 2. ve 3. parçanın tam üzerinde de gerçekleşebileceği için 2. ve 3. parçanın ortasında bir kesişme ve bu parçaların bölünmesi gerekmez.⁵⁶⁴

Dördüncü delil: Biri diğerinden daha büyük iki kasnaklı bir değirmen taşını düşünelim. Büyük kasnak bir parça hareket ettiğinde küçük kasnak için dört ihtimal söz konusudur. Bu durumda küçük kasnak da ya bir parça ya daha az ya da daha çok hareket edecek veya hiç hareket etmeyecektir. Oysaki ikinci ihtimalin dışındaki bütün ihtimaller geçersizdir. Nitekim büyük kasnağın hareketi daha hızlı olacağı için küçük kasnağın da bir parça ya da bundan daha fazla hareket etmesi mümkün değildir. Küçük kasnağın hiç hareket etmemesi durumunda ise bir kısmı hareket edip diğer kısmı hareket etmeyeceği için değirmen taşının kırılması gerekir. Oysaki gözlem bunu onaylamamaktadır. Geriye tek bir ihtimal kalıyor ki o da küçük kasnağın bir parçadan daha az hareket etmesidir ve bu durumda cevherin bölünmesi gerekir.

Semerkindî, hareketin uzam gerektirdiğini ve bir uzama sahip olmayan bir parça/cüz hareket etmenin mümkün olmadığını ifade ederek bu delile itiraz etmektedir.⁵⁶⁵

Beşinci delil: Parçaların bir sonu vardır. Bu durumda parçaların ya bir ya da çok sınırı olmalıdır. İkinci durumda kenarlı olma söz konusudur. Kenarlı olan da bölünmeye

⁵⁶⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 256; *el-Meârif*, c. II, s. 950.

⁵⁶⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 257; *el-Meârif*, c. II, s. 951-953.

elverişlidir. Birinci durumda ise küre söz konusudur. Küreler birbirine eklendiğinde aralarında küre parçalarından daha küçük boşluklar oluşur. Bu da cevherin parçalanabileceğini göstermektedir.

Semerkindî'ye göre tasvir edilen bu durum, cismânî matematiksel küreler hakkında geçerlidir. Çünkü cismânî matematiksel küreler buluştukları zaman kenarları kesişim noktasında yer alan her üç küreden bir üçgen meydana gelir ve boş üçgenlere ait orta kısımlar ortaya çıkar. Parçalarda ise bu durum imkânsızdır. İki parçanın kesişimi arasında üçgenin kenarını oluşturacak bir uzam olmadığı için burada üçgen ya da boşluğun meydana gelmesi de mümkün olmaz.⁵⁶⁶

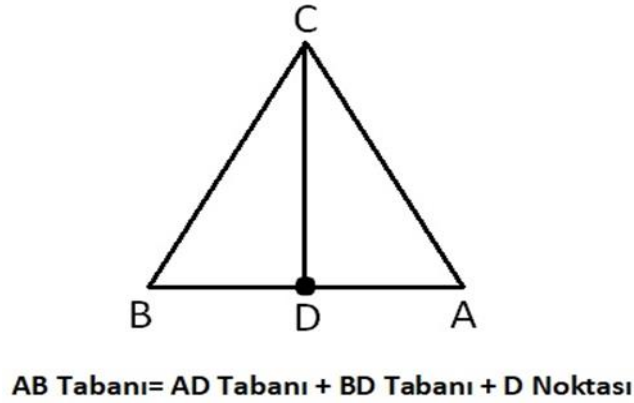
Altıncı delil: Öklid, birinci makalenin 10. şeklinde her çizginin yarıya bölünmesinin mümkün olduğunu kanıtladı.⁵⁶⁷ Tek sayıdan terkip edilen çizgi, yarısına bölündüğünde orta kısım parçalanmış olur.

Semerkindî'ye göre bu delil, parçanın yokluğu tezi üzerine inşa edilmiştir. Parçanın yokluğu da bu delile dayanarak kanıtlanırsa devir meydana gelir. Parçanın kabul edilmemesi durumunda; düz bir A-B çizgisi üzerine bir A-B-C eşkenar üçgeni inşa edelim. C köşesini C-D çizgisiyle ikiye bölersek A-C ve C-D çizgileri B-C ve C-D çizgileri ile aynı uzunlukta olacağından dolayı A-C-D köşesi, B-C-D köşesine eşit olur. İki üçgenin uygulamasında A-D çizgisi ile D-B çizgisi eşitlenir. Parçanın kabul edilmesi durumunda ise ortadaki parça, A-B çizgisi tek sayıdan terkip edilmişse C-D çizgisine taraf olur. O zaman ortadaki nokta iki taban arasında ortak bir yapıdan oluşur. Bu durumda da A-D ve D-B tabanlarının eşitliği A-B çizgisinin yarıya bölünmesini gerektirmez.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 257; *el-Meârif*, c. II, s. 953-954.

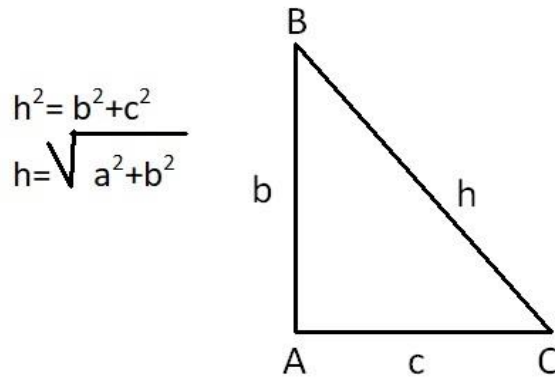
⁵⁶⁷ Öklid, Euclides, *Öklid'in Elemanları*, çev. Ali Sinan Sertöz, TÜBİTAK, Ankara 2019, s. 13.

⁵⁶⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 257-258; *el-Meârif*, s. II, s. 954-955.



Şekil 22. Semerkandî'nin filozoflarda altıncı atom antitezi reddi

Yedinci delil: Dik açıya bağlı olan iki kenarın uzunluklarının kareleri toplamı hipotenüs uzunluğunun karesine eşittir.

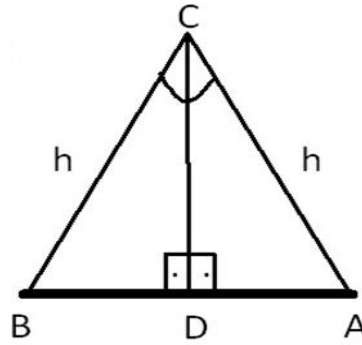


Şekil 23. Filozoflarda yedinci atom antitezi

İki dik kenarın karesinin toplamı bize hipotenüsün karesini veriyordu. Hipotenüsü bulmak için hipotenüsün karesini kök içine alırız. Buradan elde edilen sonuç ya tam sayı olur ya da olmaz. Örneğin; dik kenarlardan birini 6, diğerini 8 olarak alırsak bunların kareleri toplamı 100 eder. 100'ün karekökü ise 10'dur. O zaman hipotenüs bir tam sayıdır. Fakat dik kenarların her ikisi 6 ya da 8 olarak alınırsa hipotenüs formülü uygulandığında sonuç bir tam sayıyı vermez. Dolayısıyla tam sayı yerine konulan parçanın bölünebileceği de ortaya çıkar.

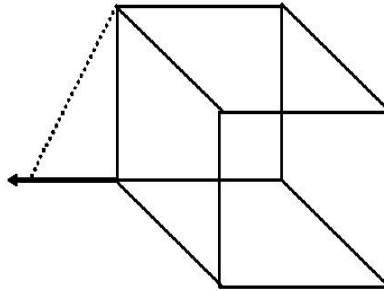
Semerkandî'ye göre bu delil yine parçanın yokluğu tezi üzerine inşa edilmiştir. Nitekim açıklamada şunlara yer verilmektedir: Biz A-B çizgisini iki dik kenara eşit uzunlukta çiziyoruz. Her iki dik kenarın kareleri toplamı, hipotenüsün karesine eşittir. Parçanın imkânsızlığı üzerine tasarlanan bu şekilde, iki dik üçgen arasında müşterek

olan A-B çizgisinin, parçalardan oluştuğu farz edilirse pisagor bağıntısı hesaplanırken tabanın A-D veya D-B çizgileri değil, C-D çizgisi ile A-B çizgisinin kareleri toplamı alınması gerekir. O zaman da hipotenüsün karesi, dik kenarların karelerinin toplamından küçük olur.⁵⁶⁹



Şekil 24. Semerkandî'nin filozoflarda yedinci atom antitezi reddi

Sekizinci Delil: Öklid birinci makalesinde, tek taban üzerinde ve çizgiler arasında yer alan kenarları paralel yüzeylerin eşit ve birbirine paralel yapıda olduğunu kanıtladı.⁵⁷⁰ Bu kuram, parçanın varlığını reddeder. Nitekim iki yüzeyden birini 4'e 4 aldığımız takdirde alan 16 olur. Yüzeylerden birinin, doğudan batıya doğru uzadığı varsayılırsa parçalarının toplamı diğer yüzeyden fazla olmasına rağmen 16'ya eşit olmak durumundadır ki bu imkânsızdır.



Şekil 25. Filozoflarda sekizinci atom antitezi

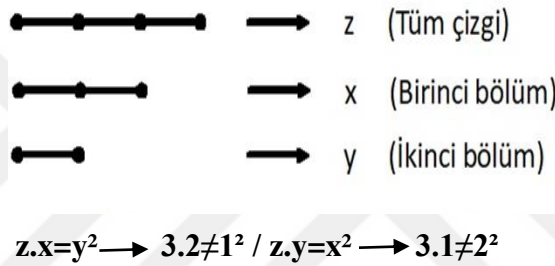
Semerkandî'ye göre bu delil de parçanın yokluğu tezi üzerine kurulmuştur. Nitekim parçanın kabul edilmesi halinde köşenin alabileceği en küçük değer bir parçadan oluşur. Bu durumda yamuk yüzeyin kenarında meydana gelen dar kenar ve en küçük değerden oluşması takdirinde taban da bir parçadan oluşur. İki kenar, köşeden uzaklaştıkça aralarındaki uzaklık da artar. Yamuğun kenarı karenin kenarına ulaştığı

⁵⁶⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 259-260; *el-Meârif*, c. II, s. 955-957.

⁵⁷⁰ Öklid, *Öklid'in Elemanları*, s. 37-41.

zaman taban ile aralarındaki uzaklık birden fazla olması gerektiğinden dolayı en az iki parçadan oluşur. Bu uzaklık ölçüsünde yamuğun kenarı, karenin kenarının yarısına ulaştığı zaman buna yakın bir konumda daha fazla ileriye gidemeyeceği en yüksek çizgiye ulaşacaktır. Dolayısıyla doğudan batıya doğru sonsuza kadar bir uzam imkânsızdır.⁵⁷¹ Başka bir deyişle tabanın bir köşesinden sonsuza doğru bir çizgi çizildiğinde oluşacak yamuk kenarının taban ile bir noktada kesişerek dik yamuğu ortaya çıkarmaları gerekeceğinden dolayı söz konusu çizginin sonsuza kadar uzaması mümkün gözükmemektedir.

Dokuzuncu delil: Öklid ikinci makalesinde, her çizginin tüm değerinin, bölümlerinden biriyle çarpımının diğer bölümün karesine eşit olacağını kanıtladı.⁵⁷² Bu kurama göre üç parçadan oluşan bir çizgi tasarımı parçanın varlığını iptal eder.



Şekil 26. Filozoflarda dokuzuncu atom antitezi

Yukarıdaki delilde parçaların bölünmeden bire iki şeklinde taksim edilmesi yanlış sonuç verdiği için parçanın bölünebilmesinin gerekliliği ileri sürülmüştür.

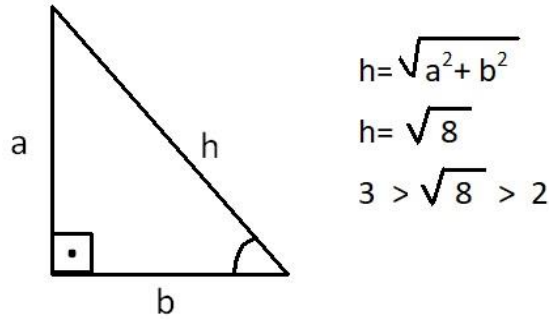
Semerkindî, bu delilin de parçanın yokluğu tezi üzerine inşa edildiği gerekçesiyle itiraz etmektedir.⁵⁷³

Onuncu delil: Parça mevcûd olsaydı her iki kenarı iki parçadan oluşan bir dik açıda, hipotenüs iki parça olursa dik açının hipotenüsü dar açının hipotenüsüne eşit olur. Bu ise imkânsızdır. Hipotenüs, üç parçadan oluşursa da iki kenarın karelerinin toplamına eşit olur. Bu durumda hipotenüs değeri üçten az, ikiden çok olacağı için tam sayı ile simgelenen parçanın bölünmesi gerekir.

⁵⁷¹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 260-261; *el-Meârif*, c. II, s. 957-959.

⁵⁷² Öklid, *Öklid'in Elemanları*, s. 52-53.

⁵⁷³ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 261-262; *el-Meârif*, c. II, s. 959.



Şekil 27. Filozoflarda onuncu atom antitezi

Semerkindî'ye göre parçaların birleşim noktası konumlu bir mevcûdudur. Bir şey parçalara ayrılmıyorsa bir parça, ayrılıyorsa iki parça kabul edilir. Eşyanın bir kısmının bölünebilir, bir kısmının ise bölünemez olması mümkündür. Bu durumda daha az parçalardan oluşan uzun çizgilerin daha fazla parçalardan oluşan kısa parçalarla eşdeğer olmaların da hiçbir sakınca yoktur.⁵⁷⁴

Semerkindî, kelamcılar gibi parçanın varlığını kabul etse bile onların atomu kanıtlamak için ileri sürdüğü başlıca altı delili eleştirel bakış açısıyla analiz etmekte ve nihayetinde tercih ettiği kendi özgün delilini ortaya koymaktadır:

Birinci delil: Zaman geçmiş, gelecek ve şimdiki bölümlerinden oluşmaktadır. Geçmiş ve gelecek zaman dilimlerinin dış dünyada mevcûd olmadığı aşikârdır. Şimdiki zamana gelince; bu, mevcûd olması halinde bölünebilir ya da bölünemez. Şimdiki zamanın bölünebilir kabul edilmesi durumunda zaman dilimleri bir arada bulunamayacağı için şimdiki zamanda varsaydığımız bütün zaman dilimlerinin şimdiki zamanda bulunmaması gerekir. Şimdiki zamanın bölünemez kabul edilmesi durumunda ise bölünemeyen zamansal anlar ve buna bağlı olarak bölünemeyen cismânî atomlar ortaya çıkar.

ATOM→MESAFE→HAREKET→ZAMAN

Şekil 28. Kelamcılarda atomsal ölçü birimleri

Semerkindî'ye göre şimdiki zaman hakkında tevehhüm edilen bir bölünme, şimdiki zamana ait bütün kurgusal parçaların şimdiki zaman içerisinde bulunmamasını gerektirmez. Ayrıca parçayı oluşturabilmek için yalnızca fiilen değil, aynı zamanda vehmen de bölünememek gerekir.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 262; *el-Meârif*, c. II, s. 959-961.

⁵⁷⁵ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 262-263; *el-Meârif*, c. II, s. 961-963.

İkinci delil: Düz bir yüzeyin üzerine oturtulan kürenin yerle buluştuğu konum bölünmezdir. Aksi takdirde küre, düz yüzeye intibak edeceği için küre yüzeyinin de düz bir çizgi ve kenarlı bir yapıdan oluşması gerekir ki bu dairenin mâhiyeti bakımından imkânsızdır. Küreyi yüzey üzerinde yuvarladığımız takdirde kürenin zeminle buluşması devinimsel olarak başka noktalara intikal eder ve küre üzerinde dairesel bir çizgi meydana gelir. Dolayısıyla cevherler çizgiyi, çizgiler yüzeyi, yüzeyler de cismi oluşturmak suretiyle dairenin temeli en nihayetinde cevhere dayanır.⁵⁷⁶

Üçüncü delil: Bir çizgi, bir tarafıyla/ucuyla kendisi gibi başka bir çizgi ya da yüzeyin üzerinde baştan başa hareket ettiğinde söz konusu taraf ile yüzeyin bütün bölgeleri temas eder. Çizginin ucu nokta olduğuna göre üzerinde hareket edilen çizgi ya da yüzeyin tamamının da bu noktalardan oluşması gerekir.⁵⁷⁷

Semerkindî, kelamcılarının ileri sürdüğü ikinci ve üçüncü delili eleştiriye yer vermeden salt aktarımda bulunarak kesin bilgi olarak değerlendirmese bile bunları, kısmen inandırıcı/iknaî olarak kabul etmiştir.

Dördüncü delil: Nokta parçalanamayan konumlu bir yapıdır. Nokta, kendinde ve herhangi bir konudan bağışık olursa o bir parçadır. Noktanın konusu olsaydı o da bölünmez olurdu. Aksi takdirde konunun bölünmesiyle orada konumlanan noktanın da bölünmesi gerekirdi. Ayrıca nokta, gerçekte mevcûd olan çizginin tarafıdır. Gerçekte mevcûd bir şeyin tarafı da gerçekte mevcûd olacağı için noktayı yalnızca zihinsel ve kurgusal bir varlık kabul edemeyiz.

Semerkindî, noktanın cisme ait bir taraf değil, çizgiye ait bir taraf olması nedeniyle bu delilin cismânî atomları kanıtlamayacağını ifade etmektedir.⁵⁷⁸

Beşinci delil: Parça olmasaydı, cisim sonsuz sayıda parçalardan terkip edilmiş olacaktı. Bu durumda o cismi sonlu bir zamanda aşmak mümkün olmaz ve hızlı olan, yavaş olana yetişemezdi.⁵⁷⁹

Altıncı delil: Bu delil, Ehl-i Sünnet ile bütünleşen bir delildir. Ehl-i Sünnet'e göre parça olmasaydı her cismin sonsuza kadar bölünmesi gerekirdi. Bu durumda da bir hardal tanesi ile bir dağın eşitlenmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır.

⁵⁷⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 263-265; *el-Meârif*, c. II, s. 963-966.

⁵⁷⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 265; *el-Meârif*, c. II, s. 966-967.

⁵⁷⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 265-266; *el-Meârif*, c. II, s. 967-968.

⁵⁷⁹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 266; *el-Meârif*, c. II, s. 967-968.

Semerkandî'ye göre burada iddia edilen şey, hardal tanesi ile dağın sonsuz parçalardan oluşmakta eşit olması ise bu zaten filozofların kabul ettiği bir şeydir. Buradaki eşitlik ile kastedilen şey, sayısal bir eşitlik ise hardal tanesinden çok daha büyük olan dağın onunla aynı sayıda parçadan oluşması yine kabul edilebilir bir şey değildir.⁵⁸⁰

Semerkandî, kelamcıların konuya ilişkin delillerini eleştirel bakışla aktardıktan sonra parçanın varlığı konusundaki kendi özgün delilini ortaya koymaktadır: Ona göre cisimler, ya uzamsız parçalarına kadar bölünebilir ya da bölünemez. Cisimler, uzamsız parçalarına kadar bölünürse daha fazla bölünemeyen en küçük parça ortaya çıkar. Cisimler, uzamsız parçalarına kadar bölünemez ve sonsuz sayıda uzamlı parçalardan oluşursa bunların da sonsuz büyüklük ve uzama sahip olmaları gerekir. Oysaki gözlem, bu durumu onaylamamaktadır. Bu aklî ve hissî çelişkilerden kurtulmak için parçanın varlığını kabul etmek durumundayız. Semerkandî, bu delilini eşsiz güzellikte, benzersiz bir delil olarak nitelendirmektedir.⁵⁸¹

Semerkandî'nin eserleri incelendiğinde onun matematiksel ispat yöntemine özel bir önem verdiği gözlenmektedir. Özellikle o, evrenin zamansallığı, yapısallığı, varlıkla ilgili genel kavramlar, Tanrı'nın yetkinliği ve Tanrı-evren ilişkisi konularında aklın vasıtasız olarak elde ettiği matematiksel aksiyomlardan hareketle görüşünü kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu konuda onun özellikle Öklid'in *Elementler* isimli eserinde yer verdiği matematiksel aksiyomları kullandığı dikkat çekmektedir. Semerkandî'nin matematiksel yöntemine özel önem atfetmesinin nedeni olarak inanç ve düşünce alanında tartışılan spesifik problemlere matematiğin aksiyomlarına dayanan kesin çözüm üretme çabası düşünülebilir.

3.1.2. Heyûlâ-Sûret Eleştirisi

Kelamcılara göre, Allah'ın en yetkin anlamda yaratıcılıkla nitelenebilmesi için evreni hiçlikten yani salt yokluktan yaratması gerekmektedir. Bu yüzden evrenin, ilk madde/heyûlâ veya varoluşsal imkân gibi sâbit bir şeyden yaratılması Allah'ın mutlak kudretini zedelemektedir. Kelamcılar, evrenin Allah'tan müstağni olmaması ve sürekli ona ihtiyaç duyması amacıyla her an dilediğini yaratıp dilediğini yok etmek suretiyle evrene aktif müdahale eden bir Tanrı tasavvur etmişlerdir. Kelamcılar, yaratılışçı

⁵⁸⁰ Semerkandî, *el-Meârif*, c. II, s. 969-970.

⁵⁸¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 266-267; *el-Meârif*, c. II, s. 970-971.

teorilerini ispat etmek amacıyla atom merkezci evren anlayışını destekleyen hudûs delilini geliştirmişlerdir. Evrenin hâdis bir varlık olduğu yönünde ileriye sürülen deliller, genel olarak evreni oluşturan parçaların yok oluşlarının müşahade edilmesi, evrendeki boyutların sınırsız olmasının imkânsızlığı, Allah'ın iradesiyle fail, evrenin ise O'nun bir eseri olması, cisimlerin bir müessire ihtiyaç duyan mümkün yapısı ve her şeyin bir varlık kaynağı olan Allah'a itimat etmesi gibi aksiyomlara dayanmaktadır.

Genel anlamda tözsel suretin konusu olarak tanımlanan heyûlâ, filozoflar tarafından dört kategoride değerlendirilmiştir:

Birincisi, kendisine bizzat bitişik sûretin konusu olan gayr-i cismânî töz.

İkincisi, sûretin varlığına mesnet teşkil eden cisim. Türsel sûretlerine nispetle cisimler buna örnek verilebilir.

Üçüncüsü, çeşitli sûretlere konu olan türsel sûretlerle birlikte bulunan cisim. Koltuğun ahşap ve cerenin çamur hammadde buna örnek gösterilebilir.

Dördüncüsü, birden çok sûretiyle tek bir sûretin konusu olan cisim. Organlardan oluşan beden ve yapı malzemelerinden oluşan ev buna örnektir.

Heyûlânın bahsi geçen dört kısmından birincisi cismin parçası, ikincisi cismin bizâtihi kendisi, üçüncü ve dördüncüsü ise cismin ait olduğu bütün olarak kabul edilmektedir.⁵⁸²

Filozoflar ile kelimacılar arasında cisimlerin yapısal özelliklerine ilişkin ihtilafa konu olan heyûlâ birinci kategoriye girmektedir. Cevheri kabul etmeyen filozoflar, heyûlânın varlığını ispat ettikleri halde cevherin varlığını kabul eden kelimacılar, varlıkların yalnızca maddelerden oluştuğunu iddia ederek heyûlâyı reddetmişlerdir.⁵⁸³

Heyûlâyı ispat eden filozoflara göre cevher iddiası çürütülünce cismin, heyûlâ-suret ikilisinden oluştuğu ortaya çıkar. Nitekim varsayılan her cisimde birleşme ve ayrılmayı kabul eden bileşik bir şeyin bulunması gerekiyorsa bu heyûlâ-sûret olmalıdır. Filozofların öne sürdüğü şartlı önermenin öncül analizine göre; mevcûd her cisim ya bileşiktir ya da değildir. Cisim, bölünme yollarından herhangi biriyle ayrılmayı kabul eden bir bileşik olursa öncülde ifade edildiği gibi cisimler birleşme ve ayrılmaya elverişli bir yapıya sahip olur. Cisim, bileşik olmayıp birtakım mafsallara/ayrım

⁵⁸² Semerkandî, *el-Meârif fî Şerhi's-Sahâif*, c. II, s. 975-976.

⁵⁸³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 267-268; *el-Meârif*, c. II, s. 976.

noktalarına sahip olursa da ya parçalarına bölünür ya da bölünmez. Filozoflar, parçalarına ayrılmayacak en küçük yapıyı kabul etmedikleri için cismin bölünme yollarından biriyle bölünmesi gerekir ki bunun sonucunda da birleşme ve ayrılmaya elverişli bileşik bir cisim ortaya çıkar. Filozofların öne sürdüğü şartlı önermenin ardıl analizine göre ise bileşik bir şey yapısal açıdan ayrılmaya elverişli değildir. Aksi takdirde bileşik şey, bileşik olmaktan çıkarak ayrık bir yapı arz eder. Bir şey yapısal açıdan hem bileşik hem de ayrık olamaz. Ayrılma sonucunda bileşik yapısı yok olan bir şeyin, bizzat iadesi/yenilenmesi mümkün olmadığı için geri dönen bileşik şey, ayrılma sonucunda yok olan şeyin yalnızca bir benzeri/misli olabilir. Dolayısıyla cisimlerde birleşme ve ayrılmayı kabul eden bizzât bileşik şey dışında bir unsur daha vardır. Bizzat bileşik kurucu unsur sûret, birleşme ve ayrılmayı kabul eden diğer kurucu unsur ise heyûlâ olarak adlandırılır.⁵⁸⁴

Semerkindî'ye göre birleşme ve ayrılmaya elverişli olan şey, filozofların hilafına bizzât konunun oluşturduğu cisim neden olmasın? Nitekim Mustafa'nın yazıcılığını düşündüğümüzde yazıcılık ortadan kalktığı zaman Mustafa'nın yazıcılığı da ortadan kalkar. Bu durum, Mustafa'nın yazıcı olmamak ile nitelenmesine engel değildir. Zira Mustafa'nın yazıcı olmak gibi yazıcı olmamak ile nitelenmesine de bir engel yoktur. Dolayısıyla bu örnekteki konuyu teşkil eden Mustafa'nın yazıcılık vasfıyla birleşmesi de bu vasıftan ayrılması da mümkündür. Neticede yazıcılık ile nitelenen kişi de bu vasıftan ayrılan kişi de aynı konudan oluşmaktadır. Ayrıca filozofların sûreti konuya muhtaç görmeleri onu cevher olmaktan çıkarıp varlıkta bir mevzuya ihtiyaç duyan araza dönüştürecektir.⁵⁸⁵

Semerkindî, cismi atomların bileşiminden oluşan maddesel varlık olarak tanımlamaktadır. Nitekim sûretin üç boyuttan oluşması, heyûlânın sûrete konu olması ve her ikisinin de boyutlara bölünüp somut olarak duyumsanması cismânî özellikleri yansıtmaktadır. Bu yüzden cisimlerin, heyûlâ-sûret bileşiminden oluştuğu kabul edilirse –kendileri de cismânî özellik gösterdikleri için- ayrıca bunların da cismânî başka bir heyûlâ-sûret ikilisinden oluşması gerekir ki bu durum, teselsüle neden olur.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 268; *el-Meârif*, c. II, s. 979.

⁵⁸⁵ Semerkindî, *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, c. II, s. 982-983.

⁵⁸⁶ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 270; *el-Meârif*, c. II, s. 984-985.

Gazzâlî, filozofların görüşlerini örneklendirirken talaşın ahşap için, spermin ise insan sûreti için bir heyûlâ kabul edilebileceğini açıklamıştır.⁵⁸⁷ Oysaki Semerkandî'ye göre bu örneklendirme filozofları yanlış anlamamanın bir neticesidir. Nitekim talaş ve sperm hem cismânî oluşları bakımından hem de sûretlerinden ayırık bulunabilmeleri bakımından filozofların heyûlâ tanımıyla bağdaşmamaktadır.⁵⁸⁸

Semerkandî, cismânî sûreti eleştirdikten sonra “*cisme içkin, türsel çeşitliliğin ilkesi olan cevher*” şeklinde tanımlanan türsel sûreti de eleştirmektedir. Semerkandî bu konuda öncelikle filozofların delilini nakletmektedir. Onlara göre tüm cisimler, arazların kabulü ve husulü konusunda çeşitlilik arz etmektedir. Nitekim cisimler, birbirinden farklı niteliklere sahiptir. Bu nitelik farklılıkları, bir nedene ihtiyaç duyar. Nitelik farklılığına neden olan ilke, arazlar olsaydı onlar da varlıkta başka bir ilke olan cevhere ihtiyaç duydukları için teselsül meydana gelirdi. Dolayısıyla nitelik farklılığına neden olan ilke, cevher olmalıdır. Bu farklılığın ilkesi, tüm cisimlerde müşterek olarak bulunan cismânî sûretler de olamaz. Zira cismânî sûret, her cisme özel niteliklerin ilkesi değil, genel cismânî özelliklerin ilkesi kabul edilmektedir. Dolayısıyla burada her cisme özel sûretlerin ilkesi konumunda başka bir cevhere ihtiyaç ortaya çıkar ki o da türsel sûret olarak adlandırılır.⁵⁸⁹

Semerkandî'ye göre filozofların söz konusu delilde ileri sürdükleri mantık, türsel sûretlerdeki çeşitliliğin de bir başka sûrî ilkeye ihtiyaç duyarak teselsülün ortaya çıkmasına ya da bir tercih edici olmaksızın tercih edilmek gibi geçersiz bir durumun ortaya çıkmasına neden olacağı için kabul edilemez. Semerkandî'ye göre ilkesel ve tözsel olarak benimsenen türsel sûretlere yüklenen anlam ve nedensel misyon bir araz çeşidi olan keyfiyet/nitelik kategorisi tarafından da icra edilebilir.⁵⁹⁰

3.2. Rûhânî Cevherler

3.2.1. İnsan Nefsi

İnsanların benliğini teşkil eden insan nefsinin yapısı, kelamcılar ile filozoflar arasında tartışmalıdır. Rûhânî cevherler ile filozoflar, maddeden bağışık soyut

⁵⁸⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 173.

⁵⁸⁸ Semerkandî, *el-Meârif*, c. II, s. 977.

⁵⁸⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 270-271; *el-Meârif*, c. II, s. 986-987.

⁵⁹⁰ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 271; *el-Meârif*, c. II, s. 987-988.

cevherleri; kelamcılar ise şaşırtıcı eserler bırakan, etkin, nurânî ve latif cisimleri kastetmişlerdir.⁵⁹¹

İnsan nefsinin yapısıyla ilgili başlıca üç görüş öne çıkmaktadır. Bu görüşler; insan nefsinin cisim, cismânî/cisme dayanan ve bunların dışında bir şey olmasıdır. İnsan nefsinin cisim olduğunu düşünenler de ikiye ayrılmaktadır:

Birinci gruba göre insan nefsi, insanın duyulur fizyolojisidir. Kelamcıların çoğu bu görüşe katılsa da Semerkandî bunun zayıf bir görüş olduğunu ifade etmiştir. Nitekim insan, ömrünün sonuna kadar aynı insan olarak kalsa da fizyolojisi sürekli olarak değişim ve dönüşüme uğramaktadır.⁵⁹²

İnsan nefsinin, insan bedenine içkin bir cisim olarak tanımlayan ikinci grup ise on farklı görüş beyan etmiştir:

Birinci görüş: İnsan nefsi, insanın içinde deveren eden ateştir. Zira insan nefsi ile ateş aydınlatma ve hareket etme hususlarında ortakdır. Efloturos, bu görüşü hekimlerin “*Bedenin yöneticisi doğal sıcaklıktır.*” sözleriyle desteklemiştir.

İkinci görüş: İnsan nefsi, havadır. Zira hava da insan nefsi gibi latîf, dar menfezlerden geçebilen, farklı şekiller alabilen ve cisme hareket veren bir unsurdur. Bu öğretisi, Diogenes’e nispet edilmektedir.

Üçüncü görüş: İnsan nefsi, sudur. Zira su da insan nefsi gibi insanın büyüme ve gelişimine katkı sağlamaktadır. Bu görüş, Tales’e nispet edilmektedir.

Dördüncü görüş: İnsan nefsi; kan, kara safra, sarı safra, balgam, sevgi ve utkudan oluşmaktadır. Bu görüş, Empedokles’e nispet edilmektedir.

Beşinci görüş: İnsan nefsi; kan, sarı safra, kara safra ve balgamdan oluşmaktadır. Bedenin aslî unsurlarını oluşturan bu dörtlü, belirli nitelik ve özel ölçülerde insan hayatının devamlılığı için gerekli görülmüştür. Bu görüş, natüralist filozoflara nispet edilmektedir.

Altıncı görüş: İnsan nefsi, bedensel karışımların en önemli unsuru olan kandır.

⁵⁹¹ Semerkandî, *el-Meârif*, c. II, s. 989-990.

⁵⁹² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 272; *el-Meârif*, c. II, s. 990-991.

Yedinci görüş: İnsan nefsi, herhangi bir çözülme ya da değişime uğramadan uzuvlarda dolaşan canlı ve latîf cisimlerdir. Bunların varlığı hayat, yokluğu ise ölüm nedenidir.

Sekizinci görüş: İnsan nefsi, kalbin sol iç kesiminde oluşan ve damarlar aracılığıyla bütün bedene sirayet eden latîf cisimlerdir.

Dokuzuncu görüş: İnsan nefsi, beyinde oluşan duyu ve harekete elverişli bir canlılıktır. Bu canlılık, sinirler aracılığıyla tüm bedene sirayet eder.

Onuncu görüş: İnsan nefsi, insan ömrünün başından sonuna kadar hiç değişmeden kalan aslî parçalardır. Semerkandî, muhakkik kelimcilerin bu görüşte olduklarını ifade etmektedir.⁵⁹³

İnsan nefsinin cismânî olduğunu düşünenler de dört farklı görüş beyan etmişlerdir:

Birinci görüş: İnsan nefsi, insanın doğasıdır. Bu görüş, hekimlerin çoğuna nispet edilmektedir.

İkinci görüş: İnsan nefsi, insanın hayat sıfatıdır.

Üçüncü görüş: İnsan nefsi, insanın form ve projesinin bütünüdür.

Dördüncü görüş: İnsan nefsi, insan biyolojisindeki ahenk ve uyulaşdır.⁵⁹⁴

İnsan nefsinin, cisim ve cismânî dışında bir şey olduğunu düşünenler de iki farklı görüş beyan etmişlerdir:

Birinci görüş: İnsan nefsi, kalbin içinde yer alan uzamlı bir atomdur. Bu görüş, İbn Râvendî'ye (ö. 301/913-14 [?]) nispet edilmektedir.

İkinci görüş: İnsan nefsi, uzamsız soyut bir varlıktır. Semerkandî filozofların çoğu, Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), İmamiyye'nin çoğu, Gazzâlî ve Râgıb'ın (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) bu görüşü savunduklarını ifade etmektedir.⁵⁹⁵

İnsan nefsinin uzamsız soyut bir varlıktan ibaret olduğunu savunanlar başlıca üç delil ileri sürmüşlerdir:

⁵⁹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 272-275; *el-Meârif*, c. II, s. 991-994.

⁵⁹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 275; *el-Meârif*, s. II, s. 994-995.

⁵⁹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 275-276; *el-Meârif*, c. II, s. 994.

Birinci delil: İnsanlar, riyazet ve bedensel zevklerden yüz çevirme neticesinde salt tasavvur ve tahayyül güçlerini kullanarak gaipen haber verebilecek ve cismânî güçle başarılamayacak şaşırtıcı olayları gerçekleştirebilecek seviyeye ulaşırlar. Bu durum, insan nefsinin soyut olduğunu gösterir. Zira cisim ve cismânî şeyler, riyazetle güçlenmenin aksine zayıflar. Ayrıca cisim ve cismânî şeyler, belli bir konuma sahip oldukları için yalnızca huzurda bulunan şeyleri idrak eder ve yalnızca kendilerine yakın mesafede bulunan şeyleri etkiler.

Semerkandî'ye göre insan nefsinin, gıdaya ihtiyaç duymayan nûrânî ve latîf bir cisim kabul edilmesi durumunda riyazet ve bedensel zevklerden uzak durma neticesinde zayıflaması düşünülemez. Ayrıca belli bir konumda bulunan şeylerin, yalnızca huzurda bulunan şeyleri idrak ettiği doğru değildir. Zira ortak duyu, cismânî olmasına rağmen nefisten aldığı gayb sûretlerini müşahedeye dönüştürmektedir. Dolayısıyla insan nefsinin, melekler ve ruhânî varlıklardan gayb bilgileri alan konumlu bir cisim olması neden mümkün olmasın? Ayrıca cisim ve cismânî şeylerin yakında bulunmayan şeylere tesir edemeyeceği iddiası da kabul edilemez. Zira Türk taşının⁵⁹⁶ hava durumlarına ve göksel hadiselerle etki eden özelliği tecrübe ile kanıtlanmıştır.⁵⁹⁷

İkinci delil: Hayvan ve cisim gibi tümel anlamları zihnimizde tasavvur etmekteyiz. Tasavvur, bir şeyin anlamının akılda meydana gelmesi demektir. Akılsal nefislerimiz soyut değil de maddî olsaydı nefislerimizde tasavvur ettiğimiz manalar, maddede meydana gelmiş olurdu. Maddede meydana gelen şeylerin, özel bir ölçü ve belli bir konuma sahip olmaları gerekmektedir. Bu tarz bir şey ise hacimsel olarak küçük-büyük her şeye yüklenemez. Küçük-büyük her şeye yüklenemeyen bir şey ise tümel olamaz. Zira tümelin doğası, küçük-büyük her şeye yüklenebilmeyi gerektirir. Dolayısıyla nefislerin maddî kabul edilmesi, tümelleri tasavvur gerçeğine aykırıdır.

Semerkandî'ye göre tasavvuru, “*akılda bir mananın meydana gelmesi*” olarak tanımlamak yanlıştır. Ona göre tasavvur, “*akıl bir manaya erişmesi*” anlamına gelmektedir. Ayrıca tasavvur edilen şey, nesnenin konum ve miktarından bağımsız özü

⁵⁹⁶ Turkuaz, hidratlı bakır, alüminyum ve fosfat bileşiminden oluşan değerli bir taştır. Türk taşı ve firuze adlarıyla da bilinir. Saydam olmayan ve mumsu bir yapısı vardır. İçinde genellikle çatlak gibi damarlı bir yapı görünür. Değerli ve pahalı bir taştır. Gök mavisi tonlarında olanlar, damarsız ve lekesiz yapıda olanlar daha değerli kabul edilir. Sertliği mohs cetvelinde 5-6 arasında değişiklik gösterir. Şaşımdur, İbrahim, *Taş Avcısı*, Hakan Ofset Matbaacılık Reklamcılık Yayıncılık San. Ve Tic. Ltd. Şti, Adana.

⁵⁹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 277-278; *el-Meârif*, c. II, s. 994-996.

olduğu için tümellerin küçük-büyük her konuma uyum sağlamasında bir problem yoktur.⁵⁹⁸

Üçüncü delil: Akılsal nefis, cismânî olsaydı konusunu sürekli düşünmesi ya da hiç düşünmemesi gerekirdi. Oysaki her iki ihtimal de geçersizdir. Zira nefsin konusunu düşünmesi, ya konunun nefiste meydana gelmesi ya da nefsin konuyla birlikte bulunmasıyla mümkün olur. Söz konusu iki durum da geçersizdir. Zira konunun nefiste meydana gelmesi durumunda bir maddede biri konunun sûreti, diğeri tasavvur edilen sûret olmak üzere toplamda iki sûret meydana gelir ki bu imkânsızdır. Konunun nefisle birlikte bulunması durumunda ise nefsin konuyu her zaman düşünmesi gerekir ki bu da algısal gerçekliğe aykırıdır.

Semerkindî, bir cisimde biri maddî diğeri aklî iki sûretin belirmesini mümkün görmektedir. Ayrıca filozoflara göre nefis, kendisini asla düşünmediği için nefsin kendini hiçbir zaman düşünmemesi ihtimali de geçersiz olmasa gerektir.⁵⁹⁹

İnsan nefsinin bedensel cisim olduğunu iddia edenler ise başlıca iki delil ileri sürmüşlerdir:

Birinci delil: Ateşin ısınıı bedenimizle algılarız. Tikel ateş ısınıı algılamakla tikel ateş hakkında tümel sıcaklık yargısında bulunma şansına sahip oluruz. Söz konusu yargıda bulunmadan önce “şu ateş” ve “genel ısınıı” tasavvur ederek bunları birbirine yükleyen beden, hem tikel hem de tümel kavramların algılayıcısı konumundadır.

İkinci delil: İnsan nefsi, soyut olsaydı onun beden üzerindeki etkisi yakınlık ilişkisine göre değil, tasavvur ve kasıt ilişkiyle olurdu. Zira soyut şeyler, fiziksel yakınlık ilişkisine göre değil, yalnızca tasavvur ve kasıt ilişkisiyle etki eder. Dolayısıyla bu durumda insan nefsinin, kendi bedeninde etkide bulunduğu gibi başkaları üzerinde de etkide bulunabilmesi gerekirdi ki bu geçersizdir.⁶⁰⁰

Semerkindî de kelimacılar gibi insan nefsinin soyut olmadığını düşünmekte ve buna ilişkin kendine özgü şu iki delili ileri sürmektedir:

⁵⁹⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 278; *el-Meârif*, c. II, s. 996-997.

⁵⁹⁹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 278-279; *el-Meârif*, c. II, s. 997-998.

⁶⁰⁰ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 279-280; *el-Meârif*, c. II, s. 1001-1004.

Birinci delil: “Ben buradayım.” yargısıyla somut olarak işaret edilen, oturmak, kalkmak, yürümek, durmak gibi somut özellikler sergileyen insan nefsi/benliği, zorunlu olarak soyut olamaz.

İkinci delil: Bedenimizle ateşin sıcaklığı, buzun soğukluğu, balın tatlılığı vb. tikel bilgiler edindiğimiz inkâr edilemez bir gerçektir. Bu bilgileri tahayyül ve tasavvur sûretiyle değil, bizzat müşahade ederek algılayan nefislerimizdir. Nefislerimiz, bedenimizden bağışık, onda içkin olmayan soyut bir şey olsaydı birbirinden farklı iki şey olan beden ve nefislerimizin idraki aynı olurdu. Birbirinden farklı iki şeyin, aynı idrake sahip olmaları ise imkânsızdır. Bu durumda beden ve nefislerin aynı idrake sahip olabilmeleri için iki ihtimal söz konusudur. Buna göre ya beden ve nefis birleşecek ya da bedenın algısı reddedilerek bütün algı nefse yüklenecektir. Soyut ile somut aynı olamayacağı için birinci ihtimal, bedenın algıları zorunlu olarak bilindiği için de ikinci ihtimal geçersizdir.⁶⁰¹

Semerkandî, insan nefsinı benlikle özdeş, tümellerin yanı sıra tikelleri de idrak eden, cisimlerde etkin, bozulma ve fiziksel gelişmeden muaf, insan bedenine içkin, nurânî, latîf ve konumlu bir cevher olarak değerlendirmektedir. İnsan nefsi, bedensel bozulmadan etkilenmeme ve tabiatına uygun şeylerden zevk, tabatına aykırı şeylerden ise elem duyma özelliklerine sahiptir. Bedene ihtiyaç duymayan ve melekût âlemine ait olan nefis, beden fani olduktan sonra da hayatına devam edebilmektedir. Semerkandî, insan nefsi hakkındaki görüşlerini, “Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın. Bilakis onlar rableri katında diridirler ve rızıklandırılırlar. Onlar, Allah’ın ihsan ettiğı nimetleriyle ferahlık duyarlar.”⁶⁰² âyetleri ve Hz. Muhammed’in “Ölü mezarına konunca ruhu bedeninin üstüne çıkar ve ailesine seslenir”⁶⁰³ hadisi ile de desteklemektedir.⁶⁰⁴

3.2.2. İnsan Nefsine İlişkin Problemler

Semerkandî, insan nefesine ilişkin başlıca dört problemten söz etmektedir. Birinci problem, insana ait nefislerin mâhiyet bakımından özdeşliği tartışmasıdır.

⁶⁰¹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 280-282; *el-Meârif*, c. II, s. 1007-1008.

⁶⁰² Âl-i İmrân 2/169-170.

⁶⁰³ Sahih olmayan bu hadis için bkz. İbn Ved’ân, Kadı Muhammed bin Ali Mevsilî, *el-Erbeâun el-Ved’âniyye el-Mevzûa*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1987, s. 52-53.

⁶⁰⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 280-281; *el-Meârif*, c. II, s. 1005-1007.

Aristo'ya göre insan nefisleri mâhiyet bakımından özdeştir. Zira insan nefisleri, beşeriyette iştirak ettikten sonra mâhiyette ihtilaf etseydi benzer ve farklı noktaların bileşiminden oluşan mürekkep bir yapı meydana gelirdi. Mürekkep yapılar, cisimlere mahsus olduğu için bir cisim olarak kabul edilmeyen insan nefisleri mâhiyette özdeştir.

İnsan nefislerini mâhiyette özdeş kabul eden Semerkandî, Aristo'nun deliline eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre yeme ve yürüme arazları bakımından ortak olan insan ve at gibi mâhiyetleri farklı türlerin varlığı, bu delili zayıflatmaktadır. Ayrıca insan nefislerindeki beşeriyet vasfının zâtî değil, arazî bir nitelik kabul edilmesi halinde mürekkep yapıdan söz etmek mümkün olmayacaktır. Ayrıca bütün bileşik yapıların cisimleri oluşturduğu iddiası da doğru değildir. Zira birçok araz kategorisi, bileşik olduğu halde hiç kimse onların cisim olduklarını iddia etmemektedir.⁶⁰⁵

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre ise insan nefisleri mâhiyette birbirinden farklıdır. Zira insanların birbirinden farklı karakter ve zekâyâ sahip oldukları gözlenmektedir. Bu farklılıkların kaynağı; mizaç, dış etkenler ya da nefis gibi üç nedene indirgenebilir. Soğuk mizaçlı zeki, sıcak mizaçlı ahmak ya da soğuk mizaçlı ahmak, sıcak mizaçlı zeki insanlar olabildiği için söz konusu karakteristik farklılığın nedeni mizaç olamaz. Ayrıca iyi bir ebeveyninden kötü bir evlat veya tam aksi meydana gelebildiği için ya da sosyo-coğrafik şartlar nedeniyle kaba olması gereken dağlı insanlar halim olabildiği için karakteristik özelliklerdeki bu farklılığın nedeni, dış etkenler de olamaz. İlk iki şıkkın elenmesiyle insan karakterinin değişkenliğindeki yegâne neden, insan nefislerindeki mâhiyet farklılığı olarak öne çıkmaktadır.⁶⁰⁶

Semerkandî'ye göre insan karakterinde ortaya çıkan farklılıkları söz konusu üç nedene indirmek doğru değildir. Zira insan karakterinin; idrak melekesindeki değişkenler, mizaç, ebeveyn tutumu, çevre, alışkanlıklar, toplum vb. içsel ve dışsal nedenlere bağlı olarak şekillenmesi de mümkündür.⁶⁰⁷

İkinci problem, insan nefsinin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğuna yönelik zamansal tartışmadır. Eflatun, insan nefsinin kadîm olduğunu düşünmektedir. Nitekim insan nefsi, hâdis olsaydı her hâdisin bir imkân veya konu gibi maddeden sonra gelmesi gerektiği için insan nefsinin de maddeselleşmesi gerekirdi. Zira bir imkân ve konuya

⁶⁰⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 282-283; *el-Meârif*, c. II, s. 1010-1011.

⁶⁰⁶ Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, c. III, s. 152-153.

⁶⁰⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 283-284; *el-Meârif*, c. II, s. 1012-1013.

muhtaç olmak maddelerin özelliğidir. Nefis, maddî olmadığına göre insan nefsinin kadîm olduğu ortaya çıkar.

Semerkandî, hâdis varlıkların ezelî bir imkân ya da konudan sonra gelmesini kabul etmediği için bu delili geçersiz görmektedir.⁶⁰⁸

Aristo, insan nefsinin zamansal açıdan hâdis olduğunu düşünmektedir. Zira insan nefsi, kadîm olsaydı ya bir ya da çok niceliğe sahip olurdu. İnsan nefsi, bir olsaydı bedenlere taalluk ettiği zaman ya yine bir olarak kalır ya da çoğalırdı. İnsan nefsinin bedenlere taalluk ettikten sonra tek olarak kalması durumunda bütün insanların aynı objeleri bilmeleri ya da aynı objeleri bilmemeleri gibi imkânsız bir durum ortaya çıkardı. İnsan nefsinin bedenlere taalluk ettikten sonra çoğalması durumunda ise bu çoğalmanın taalluktan önce ya da sonra gerçekleşmesi gerekirdi. Nefis, taalluktan önce çoğalsaydı onu bir olarak niteleyemezdik. Nefislerin taalluktan sonra çoğalması durumunda ise eski nefsin fani olup yerine yeni/hâdis nefislerin ortaya çıkması gerekirdi. İnsan nefsi sayısal açıdan çok olsaydı çokluk ayrışmayı gerektirirdi. Bütün insan nefisleri özdeş olduğu için bu ayrışma, mâhiyet farklılığından kaynaklanamaz. Arazların değişimi maddelerin değişimine bağlı olduğu için ve bedenden önce bir madde bulunmadığı için bu ayrışma, arazlardan da kaynaklanamaz. Dolayısıyla insan nefsi zamansal açıdan kadîm kabul edilemeyeceği için hâdis olarak belirginleşir.

Semerkandî, Aristo'nun mezkûr deliline, insan nefesine ait mâhiyetlerin özdeş olmasının reddi ve insan nefisleri arasındaki ayrışmanın arazlardan kaynaklanabileceği önermeleriyle itiraz edilebileceğini ifade etmektedir.⁶⁰⁹

Semerkandî, din mensuplarının insan nefsinin hâdis olduğu konusunda ittifak ettiklerini açıklamaktadır. Zira Allah'ın zatı ve sıfatlarını ispat edenler için onun sıfatlarından başka kadîm varlık kabul edilmemektedir. Din mensuplarının ihtilaf ettiği konu ise insan nefsinin bedenden önce mi yoksa bedenle beraber mi hâdis olduğu hakkındadır. İnsan nefsinin bedenle birlikte yaratıldığını iddia eden Müslüman düşünürler, insanın yaratılış aşamalarını açıklayan “*Nihayet onu bambaşka bir yaratık halinde inşa ediyoruz.*”⁶¹⁰ âyetindeki “inşa” kavramını ruhun bedene aktarılması olarak tefsir etmişlerdir. İnsan nefsinin bedenden önce yaratıldığını iddia eden Müslüman

⁶⁰⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 284; *el-Meârif*, c. II, s. 1010-1015.

⁶⁰⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 284; *el-Meârif*, c. II, s. 1016-1018.

⁶¹⁰ Mü'minûn 23/14.

düşünürler ise Hz. Muhammed'in "*Allah ruhları bedenlerden iki bin yıl önce yarattı*"⁶¹¹ hadisini ileri sürmüşlerdir. Semerkandî, "inşa" kavramının, ruhu bedene aktarmak olarak anlaşılmasının da mümkün olduğunu söyleyerek söz konusu âyeti metin açısından kesin, kastedilen anlama delaleti açısından ise şüpheli değerlendirmektedir. Diğer grubun ileriye sürdüğü hadis ise kastedilen anlama delaleti açısından kesin, metin açısından âyet ile tearuz eden haber-i vahit olması nedeniyle ise şüpheli görülmektedir. Semerkandî, insan nefsinin hâdis olma zamanıyla ilgili her iki görüşün kesin olmayan, şüpheli delillere dayandığını ifade ederek bu konuda tevakkuf etmeyi tercih etmektedir.⁶¹²

Üçüncü problem, beden fani olduktan sonra nefsin baki olacağına yönelik ileri sürülen dellillerdeki ihtilaftır. Semerkandî, insan nefsinin kadîm olduğunu iddia edenler gibi hâdis olduğunu iddia edenlerin de bedene bağımlı olmayan nefsin beden fani olduktan sonra varlığını devam ettirebileceğini iddia ettiklerini ifade etmektedir.⁶¹³

İnsan bedeni fani olsa da nefsin baki olacağını iddia edenlerin birinci deliline göre nefis ya basit ya da bileşiktir. Nefsin basit kabul edilmesi halinde onun asla bozulmaması gerekir. Aksi takdirde bozulan şeyde sebat/varlık ve fesat/bozulma tam yetileri ortaya çıkacağı için basit olduğu varsayılan şeyin bileşik olması gerekir. Nefsin bileşik kabul edilmesi halinde ise onun basit cüzlerde nihayet bulması gerekir. Basit olanın bozulması mümkün olmadığı gibi onların bileşiminden oluşan bileşik şeyin de bozulması mümkün olmaz.

Semerkandî'ye göre "*fâilin varlığı ve engelin yokluğu şartlarını taşıyan imkân*" olarak tanımlanan *tam yetinin* gerçekleşmesi, insan nefsinin zâtı bakımından bileşik olmasını gerektirmez.⁶¹⁴

İnsan bedeni fani olsa da nefsin baki olacağını iddia edenlerin ikinci deliline göre ise kabul edenin kabul edilenle zorunlu birlikteliği ilkesince insan nefsinin bozulmayı kabul etmesi halinde bozulmanın onunla birlikte var olmaya devam etmesi gerekir. Oysaki insan nefsi için bozulduktan sonra devam etmek mümkün değildir. Böyle bir durumun mümkün olması için insan nefsinin bozulmayı kabul edecek bir

⁶¹¹ Sahih olmayan bu hadis için bkz. Zehebî, *Tertibü'l-Mevzûât*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 121.

⁶¹² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 280-282; *el-Meârif*, c. II, s. 1007-1009.

⁶¹³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 285; *el-Meârif*, c. II, s. 1018-1019.

⁶¹⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 285; *el-Meârif*, c. II, s. 1018-1020.

maddesinin bulunması ve biteviye bozulmayı kabul edecek bir maddeye ihtiyaç duyması gerekir ki bu teselsüle neden olur. Ayrıca insan nefsi soyut olduğu için ona ait bir maddenin bulunması soyut nefsin somutlaştırılması anlamına gelir.

Semerkandî, kabul edenin kabul edilenle zorunlu birlikteliği ilkesinin yalnızca varlıksal şeyler hakkında geçerli olduğunu ifade ederek mezkûr delile karşı çıkmaktadır. Bu delildeki “*kabul edilen*” ise bozulma/fesat gibi yokluksal bir kavramdır. Dolayısıyla yokluksal bir *kabul edilen* ile *kabul edenin* birlikteliği zorunlu değildir.⁶¹⁵

Dördüncü problem ise tenasüh hakkındadır. Semerkandî muhakkik filozoflar ile din mensuplarının tenasühü kabul etmediklerini ifade etmektedir. Tenasüh inancını benimseyenleri Semerkandî dört grupta incelemektedir:

Birincisi: İnsan nefsi, yalnızca insan bedenine enkarne olur. Bu olaya “nesih” adı verilmektedir.

İkincisi: İnsan nefsi, insan bedeninin yanı sıra hayvan bedenine de enkarne olur. Bu olaya “mesih” adı verilmektedir.

Üçüncüsü: İnsan nefsi, insan ve hayvan bedenleri gibi bitkilere de enkarne olur. Bu olaya “fesih” adı verilmektedir.

Dördüncüsü: İnsan nefsi, canlı varlıklara ilaveten cansız varlıklara da enkarne olur. Bu olaya ise “resih” adı verilmektedir.⁶¹⁶

Muhakkik filozoflar ve din mensupları, tenasühün geçersiz olduğuna yönelik başlıca iki delil ileri sürmektedir:

Birinci delil: İnsan nefsi başka bir bedene ilişseydi önceki bedeninde yaşadığı hatıraların en azından bir kısmını unutmazdı. Zira bilginin belleği olan nefis, varlığını başka bir bedende devam ettirmektedir. Oysaki kimse önceki hayatına dair bir şey hatırlamaz.

Tenasühe inananlara göre her bedene ilişkin hatıraların anımsanması o bedene ilişmeğe bağlıdır. İnsan nefsi, yalnızca iliştiği bedene ait bilgileri koruyabilir. Ayrıca insan nefsinin bırakalım başka bir bedeni kendi bedenindeki bilgileri bile tamamen veya kısmen unutulması mümkündür.

⁶¹⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 286; *el-Meârif*, c. II, s. 1024-1025.

⁶¹⁶ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 287; *el-Meârif*, c. II, s. 1025-1026.

Semerkandî'ye göre insan nefsinin enkarne olduğu varsayılan her iki beden de insanlık mizacı ve nefsi kabule elverişli bir yapıya sahip olmaları bakımından eşittir. Dolayısıyla insan nefsinin ilk bedende muhafaza ettiği bilgileri aynı şartları taşıyan ikinci bedende de muhafaza etmesi gerekir.⁶¹⁷

İkinci delil: Teselsülü engellemek için hâdis nefsin kadîm bir illette sona ermesi gerektiği gibi hâdis kimliğini koruyabilmek amacıyla da hâdis bir şarta dayanmak durumundadır. Onun kadîm illetten sudur ederek bedenle ilişki kurabilmesinin şartı bedeninin hudûsudur. Bu şartın tahakkukuna ek olarak tenasüh yoluyla bedene başka bir nefsin daha enkarne olması durumunda bir bedende iki nefsin içtima etmesi gerekir ki bu imkânsızdır.

Semerkandî'ye göre insan nefsinin hudûsü tenasühün geçersizliğine bağlanmıştır. Tenasühün geçersizliği de insan nefsinin hudûsü ile açıklanırsa devir meydana gelir. Fakat tenasühe inananlar, nihai kertede tenasüh yoluyla enkarne olmayı başka bir nefsin o bedende hâdis olmasına engel bir durum olarak vaz edebilirler.⁶¹⁸

Tenasühe inananlara göre ise sonsuz zaman döngüsü içerisinde sonsuz bedenler var olmuştur. Bedenlerden ayırık nefisler, varlıklarını bozulmaksızın devam ettirmektedirler. Her sayı çift ya da tek olmak gibi sınırlı bir niceliğe sahip olduğu için ayırık nefisler de sayısal olarak sınırlı bir niceliğe sahip olmak durumundadır. Sınırsız sayıdaki bedenlerin sınırlı sayıdaki nefislerle eşleşebilmeleri için tenasüh gereklidir.

Semerkandî, geçmiş zamanın sonsuzluğunu kabul etmeyenler için bu delilin bir anlam ifade etmediğini belirtmektedir. Ayrıca o, sayılardaki tek-çift ayrımının yalnızca sınırlı sayılar hakkında geçerli olması nedeniyle sınırsız sayılarda bu tarz bir ayrımın söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.⁶¹⁹

3.2.3. Göksel ve Yersel Nefisler

Kelamcılar, genel olarak Allah'tan başka soyut varlık kabul etmemişlerdir. Onlara göre nefis, tikelleri ve tümelleri idrak eden, gül suyunun gülde, yağın sütte, ateşin kömürde yayılmış olarak bulunduğu gibi bedenlerde bulunan ve onda tasarruf eden, “ben” ve “sen” zamirleriyle ifade edilen, beslenmeye ihtiyaç duymayan, çözülme

⁶¹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 288; *el-Meârif*, c. II, s. 1027-1028.

⁶¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 288; *el-Meârif*, c. II, s. 1028-1029.

⁶¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 289; *el-Meârif*, c. II, s. 1030-1031.

ve fiziksel gelişmeden münezzeh, hâdis, nurânî ve latîf somut bir cevherdir. Kelamcılar, soyut akılları kabul etmemişlerdir. Onlar melekleri, değişik sûret ve şekillere girebilen, latîf ve nurdan yaratılmış cisimler; cinleri ise değişik sûret ve şekillere girebilen latîf ve ateşten yaratılmış cisimler şeklinde somut varlık olarak tanımlamışlardır.⁶²⁰ Kelamcılarının soyut cevherlere karşı çıkmalarının temelinde filozofların sudûr teorilerine dayanak teşkil eden soyut varlıkları çürütme gayreti gözlenmektedir. Zira sudûr, soyut nefisler ve soyut akıllar gibi soyut cevherlere dayanan bir teoridir. Dolayısıyla kelamcılar, Allah'ın irade ve kudretinin pasivize edildiğini ve tevhidin zedelendiğini düşündükleri sudûr teorisini reddetmek amacıyla soyut cevherlerin varlığını çeşitli gerekçelerle reddetmişlerdir. Fakat filozoflar, Ebu Mansur el-Mâtürîdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Razî ve Râgıb el-İsfahânî gibi kelamcılar, soyut varlıkları kabul ederek ruhlar, melekler ve cinleri, çeşitli şekillerde temessül eden, lâmekânî, kendilerine işaret edilemeyen, metafiziksel ve cisimlerde etkin soyut varlıklar olarak tanımlamışlardır. Adı geçen düşünürlere göre bu varlıklar; zatları bakımından soyut, değişik şekillere girebilmeleri bakımından temessülî, taallukları bakımından ise maddî kabul edilmişlerdir.⁶²¹

Göksel ve yersel nefislerin yapısal özellikleri ve bunların adlandırılması, filozoflar ile kelamcılar arasındaki önemli tartışma konularındandır. Filozoflar, göksel ve yersel rûhânî varlıkları yapısal anlamda soyut kabul edip göksel rûhânîleri *akıllar* ve *nefisler*, yersel rûhânîleri ise *tam tabiatlar* olarak adlandırmışlardır. Kelamcılar ise söz konusu rûhânî varlıkları muhtelif suretlere dönüşebilen latîf cisimler olarak tanımlayıp göksel rûhânîleri melekler, yersel rûhânîleri ise şerli olursa şeytan, olmazsa cin olarak adlandırmışlardır.⁶²² Söz konusu ihtilaf, her iki grubun da aynı varlık türlerine inandıklarını fakat bu varlıkları adlandırma ve tanımlanma noktasında anlaşılamadıklarını gözler önüne sermektedir. Filozoflar ile mütekaddim Mu'tezile âlimleri, kelamcılarının rûhânî varlıkları cisim olarak tanımlanmalarına karşı çıkmaktadır. Zira rûhânî varlıklar, hava gibi latîf bir cisim olsaydı hiçbir şeye güç yetiremezlerdi. Oysaki kelamcılar rûhânî varlıkları insanlardan daha muktedir kabul etmektedir. Rûhânî varlıklar, kesîf cisim olsalardı bu durumda da onları müşahade edebilmemiz gerekirdi. Aksi takdirde

⁶²⁰ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, c. II, s. 1246-1250.

⁶²¹ Bkz. Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelam*, s. 104; Gazzâlî, Ebu Hamid, *Meâricü'l-Kuds fî Medâric-i Marifeti'n-Nefs*, Daru'l-Âfâki'l-Hadîde, Beyrut trs.

⁶²² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 289-290; *el-Meârif*, c. II, s. 1032-1033.

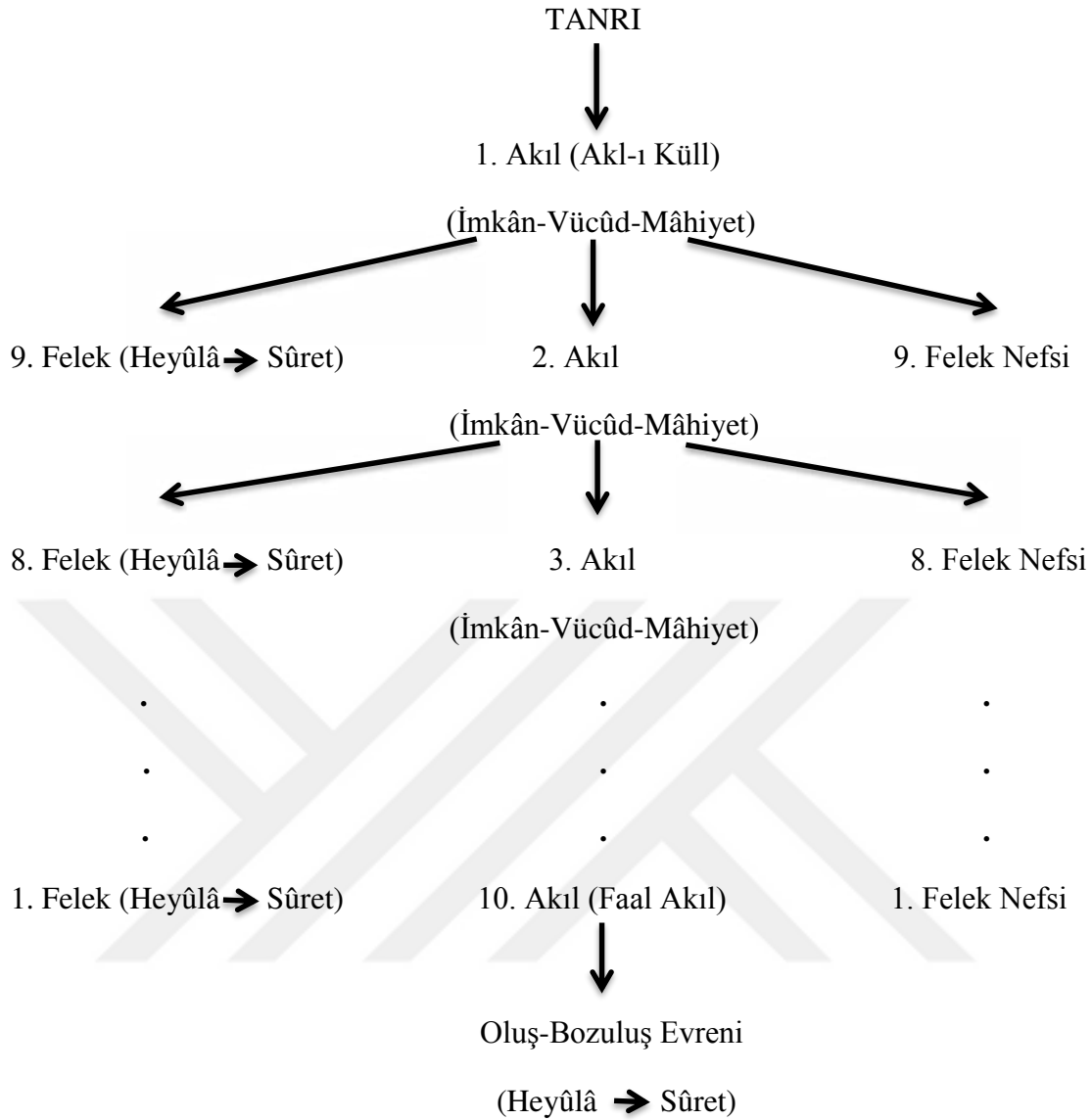
önümüzde duran yüce dağları bile müşahade edemezdik. Semerkandî'ye göre latîf varlıklar ile eleştiriye hedef olan seyrek yapının aksine saydamlığın kastedilmesi halinde rûhânî varlıkların latîf cisimlerden oluşmasında herhangi bir problem kalmaz.⁶²³

Filozoflar, rûhânî varlıkların soyut yapısını “*Birden ancak bir çıkar.*” ilkesine dayandırdıkları yaratım tasarısı olan sudûr/türüm teorisi ile açıklamaktadırlar. Tanrı, her yönden basit bir varlık olduğu için ondan yalnızca bir varlık sudûr eder. Arazlar, cevherlere ihtiyaç duyan ikincil varlıklar olmaları nedeniyle Tanrı’dan sudûr edecek ilk şey cevher olarak belirginleşir. Söz konusu ilk cevherin, uzamlı olması halinde uzam, heyûlâ ve sûreti gerektireceği için Tanrı’dan sudûr eden cevherin basit bir yapıda değil, mürekkep olması gerekir. Bu durum ise “*Birden ancak bir çıkar.*” ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı’dan sudûr eden ilk cevher uzamsız soyut bir varlık olmalıdır. Nefis, cisimler aracılığıyla etkide bulunduğu için cisimlere kaynaklık eden soyut cevher nefis olamaz. Dolayısıyla ilk cevher, cisimlerden bağımsız etkide bulunan *akıl* olarak adlandırılır. Çokluk evrenini izah edebilmek için Tanrı’dan sudûr eden ilk aklın birden çok yön içermesi gerekmektedir. İlk akıl; *mâhiyet*, *imkân* ve *vücûd* olmak üzere üç yönden oluşmaktadır.⁶²⁴ İlk aklın imkânı dokuzuncu feleğin heyûlâ-sûretini; vücûdu ikinci aklı, mâhiyeti ise dokuzuncu feleğin nefisini türetmektedir. İkinci aklın imkânı sekizinci feleğin heyûlâ-sûretini; vücûdu üçüncü aklı, mâhiyeti ise sekizinci feleğin nefisini türetmektedir. Bu silsile, faal akıl olarak adlandırılan onuncu akla kadar sürmekte ve nihayet ondan da içerisinde yaşadığımız oluş-bozuluş evreni türemektedir. Sonuç olarak, filozofların yaratım tasarısı olan sudûr teorisi, toplamda on akıl ve dokuz felekten oluşmaktadır. Tanrı’dan sudûr eden ilk akıl akl-ı küll (evrenin aklı), diğer akıllar ise kendi feleklerinin akılları ile adlandırılmaktadır.⁶²⁵ Semerkandî’nin filozoflarda sudûr/türüm anlayışını aşağıdaki şekilde tasvir edebiliriz:

⁶²³ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 290; *el-Meârif*, c. II, s. 1033-1035.

⁶²⁴ Semerkandî, bazı filozoflara göre söz konusu içeriğin “aklın başkasıyla gerekli olduğunu bilmesi”, “aklın zatını bilmesi” ve “aklın vacibi bilmesi” yönlerinden oluştuğunu ifade etmektedir. Semerkandî, *el-Meârif*, c. II, s. 1040.

⁶²⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, s. 290-291; *el-Meârif*, c. II, s. 1035-1041.



Şekil 29. Semerkandî'nin sudûr teorisi tasviri

Semerkandî, sudûr teorisinde filozoflar için dayanak teşkil eden “Birden ancak bir çıkar.”, “Bir şey aynı anda hem kabul hem de etki eden olamaz.”⁶²⁶, “Allah’ın sıfatları yoktur.” ve “Heyûlâ basittir.” gibi ilkelerin kelamcılar tarafından çeşitli gerekçeler ile reddedildiğini ifade etmektedir.⁶²⁷

Kelamcılar Tanrı’dan başka soyut varlık kabul etmemektedir. Zira Tanrı’dan başka soyut varlık olsaydı o, soyut olmakta Tanrı’nın zatına ortak olurdu. Bu durumda Tanrı ile diğer soyut varlık arasında başka bir ihtilaf olmazsa o, Tanrı’ya tam anlamıyla ortak olurdu. Tanrı ile diğer soyut varlık arasında ihtilafın bulunması durumunda ise

⁶²⁶ Tanrıdan ilk sudûr eden şeyin heyûlâ olamayacağı, aksi takdirde heyûlânın sûrete hem etki hem de kabul eden olması sakıncasını doğurabileceği endişesiyle filozoflar tarafından reddedilmektedir.

⁶²⁷ Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, s. 291-292; *el-Meârif*, c. II, s. 1040-1041.

soyutluk, Tanrı ile diğer soyut varlık arasındaki ortak nitelik olarak kalırdı. Bu durumda soyutluk vasfının müstakil iki illeti olması gerekirdi ki bir ma'lûlün müstakil iki illete sahip olması ontolojik açıdan geçersiz kabul edilmektedir.

Semerkindî, yokluksal bir kavram olarak değerlendirdiği soyutluğun bir illete ihtiyaç duymayacağını ifade etmektedir. Ayrıca ontolojik açıdan imkânsız olan durum iki illetin, zatî bakımdan bir olan ma'lûle etki etmesidir. Oysaki kelamcıların ileri sürdüğü delilde iki illetin, türsel bakımdan bir olan ma'lûle etki etmesi söz konusu olduğu için ontolojik açıdan imkânsız bir durum mevzu değildir.⁶²⁸

Semerkindî, kelamcılar gibi Tanrı'dan başka soyut varlık olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre mümkün mâhiyete sahip varlıklar, soyut olamaz. Zira soyut, ya varlığa elverişli olur ya da olmaz. Soyut, varlığa elverişli olmazsa mümkün olmaktan çıkarak imkânsız varlığa evrilir. Soyut, varlığa elverişli olursa da yokluğu düşünülemeyen zorunlu varlığa evrilir. Zira soyutun, yokluktan sonra varlığa çıkmak anlamında hudûs etmesi mümkün değildir. Nitekim filozoflara göre her hâdisten önce bir madde bulunması gerektiği için hudûsu durumunda soyut kabul edilen varlığın cismânî bir varlığa evrilmesi gerekir.⁶²⁹

⁶²⁸ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 292; *el-Meârif*, c. II, s. 1041-1042.

⁶²⁹ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 293; *el-Meârif*, c. II, s. 1042-1043.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Semerkindî varlığı “kevn/oluş” ile tanımlamaktadır. O, varlığın diğer tanımları gibi bunu da adsal bir tanım olarak değerlendirse de varlığı anlatabilecek en uygun tanımın “oluş” ile ifade edilebileceğini düşünmektedir. Bu tercihiyle onun da varlığı apriori bir kavram olarak değerlendirdiği ifade edilebilir. Semerkindî töz metafiziğini benimsemekle hareketin arkasındaki durağanlığı, değişimin ardındaki sâbiteyi açıklayabilecek ve evrensel bilime konu olabilecek sâbit bir evren tasarlamaktadır. Onun varlığı oluş ile tanımlaması, evrende kabul edilen sâbitenin yanında dinamizme de projeksiyon tutmaktadır. Semerkindî, varlık ile mâhiyet arasında gayriyet ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla ona göre varlık sıfatı, bütün varlık tarzlarında mâhiyete ekli bir sıfattır. Semerkindî, varlık-mâhiyet ilişkisinde vâcip varlık ile mümkün varlık arasında ayırım yaparak vâcip varlığı özdeş, mümkün varlığı ise seçik kabul eden filozofları bilimsel tutarsızlıkla suçlamıştır. Sonuçta Semerkindî, bir nesnenin mâhiyetinin onun varlığından başka bir şey olduğunu ve mantıksal olarak mâhiyetin varlıktan önce geldiğini savunan kavramcı bir yaklaşım benimsemektedir.

Semerkindî, filozofların paralelinde bilgi egemen bir varlık taksimi yaparak mevcûdu, zihnî mevcûd ve hâricî mevcûd olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, zihinsel mevcûdiyetin dış dünya gerçekliğini gerektirmediğini vurgulayarak söz konusu iki varlık türü arasında tam girişimlilik ilişkisi ortaya koymaktadır. Bu görüş, Semerkindî’yi Mu’tezile ve filozofların varlık anlayışına daha çok yaklaştırmaktadır. Zira zihnî varlığı kabul etmek, kavramsal hüviyete sahip olan mümkün ma’dûma zihinde bir çeşit sübût isnat etmeyi gerektirmektedir. Semerkindî’ye göre hem lafzî hem de kitâbî varlık zihnî varlığa, zihnî varlık da hâricî varlığa delalet etmektedir. O, zihnî varlık kategorisini ve varlığın mâhiyete eklentisini kabul ettikten sonra ma’dûmun şeyliğine karşı çıkmanın tutarlı bir yaklaşım olmayacağını düşünmektedir. Neticede zihinsel oluşuma varlık tanımayan kelamcılar, yalnızca dış dünyada gerçekleşen nesneleri mevcûd ve şey olarak değerlendirdikleri halde hem zihinsel hem de hâricî oluşuma varlık tanıyan filozoflar, dış dünyada ma’dûm fakat zihinde mevcûd nesneleri de mevcûd ve şey olarak nitelendirmektedir. Semerkindî, varlık ile bilgi arasında varlıktan bilgiye geçişle nesneleri tanımlayan, bilgiden varlığa geçişle de kavramları yaratan interaktif bir ilişki tasarlamaktadır.

Semerkindî, Kur'an'dan esinlenerek bir eylemin ikinci kez gerçekleştirilmesini örneksiz ve modelsiz olarak ilk defa gerçekleştirilmesinden aklen daha olanaklı görmekte ve evrendeki muazzam göklerin ve yerin yaratılmasına güç yetirebilen Tanrı'nın bundan daha basit olan iade işlemine evleviyetle güç yetirebileceğini iddia etmektedir. Bu deliller, Semerkindî'nin nakli de önemli bir bilgi kaynağı ve kapasitesi olarak kabul ettiğini gözler önüne sermektedir.

Semerkindî, mevcûd olmayan her şeyin ma'dûm, ma'dûm olmayan her şeyin de mevcûd olduğunu ifade ederek üçüncü ontolojik bir ihtimalin imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. O, mevcûd ve ma'dûm kavramlarına üçüncü ihtimalin imkânsızlığını ortadan kaldıracak, çelişik olmayan anlamların yüklenmesi takdirinde üçüncü ontolojik bir ihtimalin mümkün olduğu ifade etmektedir. Nitekim mevcûdun, "*asaleten tahakkuk eden*", ma'dûmun ise "*asla tahakkuk etmeyen*" şeklinde tanımlanması halinde "*tebaan tahakkuk eden*" tanımıyla mevcûd ile ma'dûm arasında bir hâl ispat etmenin mümkün olduğu düşünülmektedir. Bu görüşüyle Semerkindî, hâl kategorisi hakkındaki görüş ayrılıklarını lafzî ihtilafa indirgemektedir.

Semerkindî, diğer kitaplarda yer almadığını iddia ettiği varlıksal ve yokluksal kavramların tanımlarına ve bunların arasındaki nüansa da dikkat çekmektedir. O, varlıksal bir kavram için bir blok olarak olumlu olmayı ve hiçbir olumsuzluğa karışmamayı şart koştuğu halde yokluksal bir kavram için bir bileşenin dahi olumsuz olmasını yeterli görmektedir.

Semerkindî, mâhiyetleri üç kısımda değerlendirmektedir: Varlık arazına itibarla elde edilen hakikat, *mâhiyet bi şarti şey*' ya da *mukayyed mâhiyet*; bütün arazlardan bağışık, kendinde hakikat, *mâhiyet bi-lâ şarti şey*' ya da *mutlak mâhiyet*; bir şey olmamak bakımından hakikat ise *mâhiyet bi-şarti lâ şey*' ya da *mücerred mâhiyet* olarak adlandırılmaktadır. Semerkindî, mâhiyetleri; hakiki basit, hakiki mürekkep, vücûdî itibarî basit, ademî itibarî basit, vücûdî itibarî mürekkep ve ademî itibarî mürekkep gibi kısımlara ayırarak hem zihnî ve hâricî varlıkları temellendirmiş, hem de vâcip ile mümkün varlıklar arasındaki yapısal farkı ortaya koyarak ontolojik bir konuya teolojik bir boyut kazandırmıştır. Ayrıca Semerkindî, mâhiyet içeriklerini ve bunların gerek kendi aralarındaki gerekse de mâhiyetle olan kavramsal ve yargısal ilişkilerini serimleyerek ontoloji ile mantık arasında organik bir ilişki kurmaktadır. Çok yönlü ilmî kişiliğinin etkisiyle Semerkindî, problemlerin çözümüne interdisipliner ve bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir.

Filozoflar, Tanrı'da çokluk ve nedenlilik şaibelerini ortadan kaldırmak amacıyla vâcip varlıkta mâhiyet ile taayyünü özdeş kabul ettikleri halde mümkün varlıkta taayyünün illetini somut varlıklarda muayyen madde, soyut varlıklarda ise izafet olarak belirlemişlerdir. Semerkandî, filozofların taayyün konusundaki çözümlemeci yaklaşımlarının aksine daha kuşatıcı ve evrensel bir yaklaşım sergileyerek bütün varlık kategorilerinde taayyünün illetini tahakkuk olarak belirlemiştir. Bu yaklaşım, Semerkandî'nin yalnızca teolojik çekincelerle hareket etmeyip mantıksal tutarlık ve bilimsel nesnellik ilkelerine de riayet ettiğini göstermektedir.

Semerkandî'ye göre hudûs için yapılabilecek en uygun tanım, *“Bir şeyin hiçlikten sonra hâsıl olmasıdır”*. Semerkandî, felsefenin etkisiyle hudûs kavramını, ilk önce izafî hudûs ve mutlak hudûs kısımlarına ayırdıktan sonra mutlak hudûsü de zamanî hudûs ve zatî hudûs olarak ikiye ayırmaktadır. Semerkandî, hudûs kavramına karşılık gelen kıdem kavramını da izafî kıdem, zamanî kıdem ve zatî kıdem olmak üzere üç kısımda değerlendirmiştir. Semerkandî, evrenin zamansallığı probleminde kelamcı kimliğini ön plana çıkararak evrenin bütün bileşenleri ile hâdis, Allah'ın ise yegâne ezelî varlık olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla Allah, bizzât kadîm varlığı; ilâhî sıfatlar bi-gayrihî kadîm varlığı; evren ise hem zatî hem de zamanî hâdis varlığı temsil etmektedir. Semerkandî, evrenin zamansal açıdan kadîm olmasını redderek kıdem sıfatını Tanrı'ya özgü bir nitelik olarak değerlendirmiş ve Tanrı'yı en yetkin manada tenzih etmiştir.

Semerkandî, neden-sonuç arasında zorunlu ilişkiyi benimseyerek filozofların *“nedensellik”* teorisine daha yakın bir duruş sergilemektedir. Bir kelamcı olarak evrenin hiçlikten yaratıldığını düşünen Semerkandî'nin doğal nedenselliği savunması mümkün değildir. Nitekim evrensel yasaları belirlemek ve eşyanın varlığını birtakım nedenlere bağlayarak ilgili nedenlerin meydana gelmesi durumunda sonuçların yaratılmasını irade etmek Allah'ın irade ve kudret sıfatlarıyla çelişmemektedir. Ayrıca Semerkandî'ye göre nedensellik ilişkisinde rol oynayan unsurlara illet ve ma'lûl isimleri dışında aynı fonksiyona sahip başka isimlerin verilmesini önermek, mana erbabına yakışmayan lafzî bir muhalefettir.

Semerkandî, vücûb sıfatının itibârî varlıksal, imkân sıfatının ise hakikî yokluksal ya da itibârî varlıksal olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Nitekim vücûb sıfatının itibârî varlıksal olarak kabul edilmesi Tanrı'nın zatında çokluk şaibesini ortadan kaldıracığı gibi imkân sıfatının hakikî yokluksal ya da itibârî varlıksal olarak

değerlendirilmesi de Tanrı'nın mûcib bizzat, evrenin ise kadîm olmasına neden olacak bir durumun önüne geçmektedir. Semerkandî ontolojisinde itibarî varlıksal kavramı kilit rol oynamaktadır. Zira Tanrı'ya isnat edilip de Tanrı'nın zatında çokluk meydana getirebilecek ya da evrene isnat edilip de evrenin kadîm olmasını gerektirebilecek sıfatlar, itibarî vücûdî mâhiyet kapsamında değerlendirilerek söz konusu ihtimaller iptal edilmektedir. Böylece ontolojik risk oluşturan bu sıfatların zihinde bir karşılığı olan ve başka şeylerden ayrışan epistemolojik değeri de teslim edilmiştir.

Semerkandî, “*tercih edici bir neden/fâil olmaksızın tercih*” problemine ek olarak “*tercih ettirici bir neden/gâye olmaksızın tercih*” problemini ortaya atarak Tanrı-evren ilişkisinde filozofların sudûr teorisine karşı kelamcıların hudûs teorisini temellendirmektedir. O, bu kuram sayesinde Tanrı'nın Mûcib bizzât değil, Fâil-i Muhtâr olduğunu desteklemekte ve Tanrı'nın Mûcib bizzât olmaması halinde tercih ettirici bir nedene ihtiyaç duyabileceği endişesini de iptal etmektedir. Semerkandî, Tanrı'nın basit varlığını ve ilahi sıfatların yetkinliğini düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek bütün felsefî-kelamî görüşlerini bu ekseninde şekillendirmiştir.

Mümkün varlığın bir etkene ihtiyaç duymasındaki neden düşüncesi, farklı teolojik sonuçlara yol açmaktadır. Semerkandî müessire ihtiyacın etken nedenini *imkân*, ereksel nedenini ise *hudûs* olarak belirlemektedir. O, etken nedeni *imkân* olarak belirlemek suretiyle mümkün varlığın devamlılık halinde de bir müessire ihtiyaç duyduğunu; ereksel nedeni *hudûs* olarak belirlemek suretiyle de bir müessirden etkilenen her eserin hâdis olduğunu kanıtlamaktadır. Semerkandî bu senteziyle evrenin devamlılık halinde de bir etkene ihtiyacı konusundaki kelamcıların çıkmazına çözüm önerdiği gibi filozofların evrenin kıdemi hakkındaki iddialarını da iptal etmektedir. Semerkandî, filozoflar ile kelamcılar arasında eklektik bir yaklaşım sergilemektedir.

İki bağımsız etkenin bir nedenliye etki etmesi problemi, Tanrı-evren ilişkisini düzenleyen önemli parametrelerden biridir. Semerkandî problemi analiz ederek iki bağımsız etkenin bir şahsî nedenliye aynı anda etki etmesini kabul etmediği halde; birden çok etkenin bir türsel nedenliye veya dönüşümlü olarak bir şahsî nedenliye etki etmesini mümkün görmektedir. Semerkandî bu çözümleme ile Tanrı'nın mutlak iradesi, bilimsel nedensellik ve insan özgürlüğü gibi konuların birlikte değerlendirilebilmesine zemin hazırlamaktadır.

Semerkindî, idraki “*Zihinden bağımsız bir şekilde var olan gerçekliğin formuna ulaşmak.*” şeklinde tanımlayarak temsilci epistemolojik yaklaşımı benimsemektedir. Zira ona göre algılanan şeyler nesnelerin bizâtihi kendisi değil, onların bir örneği ya da imajıdır. Semerkindî, idraki nihayetinde bir soyutlama işlemi olarak değerlendirmektedir. Nitekim iç ya da dış duyular aracılığıyla idrak edilen nesneler, maddesel ilişkilerinden soyularak ruhta tümel anlam kazanmaktadır.

Semerkindî, idrak ile ilim kavramları arasında mantıksal açıdan tam-girişimlilik ilişkisi kurmaktadır. Zira idrak, duyusal idrak ve ruhsal idrak olarak ikiye ayrılmakta; duyular aracılığıyla elde edilen idrake duyusal idrak, aracısız ya da duyular aracılığıyla ruhun elde ettiği idrake ise ruhsal idrak veya ilim adı verilmektedir.

Kelamcılar dış duyuların tanımlanmasında Allah’ın sıfatlarını ölçüt kabul ederek episteme-teolojik bir yaklaşım sergilemişlerdir. Semerkindî de kelamcıların bu konudaki yaklaşımlarını benimsemektedir. O, başlangıçta Allah’ın sıfatlarından bağımsız bir görme ya da işitme tanımı ortaya koymaya çalışsa da nihayetinde bu tanım ya da şartların zorunlu değil, göreneksel olduğunu belirterek Tanrı’yı tenzih görevini de yerine getirmeye çalışmıştır. Bu yöntem, sâbit ve yanlışlığı ihtimalinde tashihe kapalı bir Tanrı tasavvuru ile aposteriori aklî tasavvurların apriori duyusal verilere tercih edildiği anti-hiyerarşik bir epistemolojiye neden olabilir. Bu vasatta sağlıklı doğa bilimleri bir yana sağlıklı teoloji yapmak bile mümkün olmayabilir. Belki de Tanrı hakkındaki tasavvurlarımızı temele yerleştirerek bilimsel görüşlerimizi bunun üzerine inşa etmek yerine duyu ve algılarımıza dayanan daha açık bilgileri temele yerleştirerek daha açık kavram ve önermelerden daha kapalı ve bilinmeyen önermelere ulaşmak/mantıksal kıyas daha gerçekçi bir yaklaşım olabilir.

Semerkindî, filozofların paralelinde nörolojik duyuları da bağımsız birer bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Kelamcılar, nörolojik duyulara ilişkin fonksiyonların bir kısmını akla, bir kısmını da dış duyulara yükleyerek nörolojik duyuların bilgi kaynaklığını yadsımışlardır. Zira tikel anlamları karşılayarak bunları akıl için tümel kalıplara aktaran bir duyunun varlığı, nefis ile tikel anlamların ayrışmasına ve nefsin tikelleri doğrudan ve oldukları gibi idrak edememesine neden olabilir. Bu nedenle nörolojik duyuların epistemolojik değerini kabul eden Semerkindî, nefisleri nitelik bakımından yetkin ve zayıf olmak üzere ikiye ayırıp yetkin nefislerin tikelleri idrakte duyulara ihtiyaç duymayacağını ifade ederek Tanrı’nın tikelleri doğrudan ve oldukları gibi idrak etmesine meşruiyet kazandırmak istemiştir.

Semerkindî, İbn Sînâ'nın nübüvvet kurumu ve vahiy olgusunu temellendirmek için geliştirdiği kutsal nefis ve kutsal sezgi kuramlarını benimsemektedir. Fakat ona göre bilgi, İslam filozoflarının iddia ettiği gibi faal aklın tavassut ve tesiriyle değil, Allah'ın vasıtasız olarak yaratmasıyla meydana gelmektedir. Semerkindî, duyuşsal bilgileri apriori arazlar başlığı altında inceleyerek bunların kesin bilgi değerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Semerkindî'ye göre duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiler zorunlu bilgi kategorisine girmektedir.

Semerkindî bir filozoftan beklenen ve filozofluğun ispatı sayılan mantık, matematik ve doğa bilimlerinde söz sahibi olduktan sonra metafiziksel problemleri çözme iradesi gösteren yetkin bir felsefî kişilik sergilemektedir. Semerkindî, mantıksal ve matematiksel argümanları çok etkin bir biçimde kullanmaktadır. O, kendine özgü ters açılar kanıtı ve binler-birler kümesi kanıtı olarak adlandırdığımız aritmetik-geometrik deliller ileri sürerek evrenin sonlu, sınırlı ve hâdis; Tanrı'nın ise kadîm bir mevcûd olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Semerkindî'nin eserleri incelendiğinde onun matematiksel ispat yöntemine özel bir önem verdiği görülmektedir. Onun matematiksel yöntemine özel bir önem atfetmesinin nedenini, inanç ve düşünce alanındaki spesifik problemlere matematiğin kesin aksiyomlarına dayalı çözüm üretme çabası olarak açıklayabiliriz.

Semerkindî'nin matematiksel aksiyomlara dayalı yöntemi dışında hulfî kıyasa (imkansıza indirgeme) da başvurduğu gözlenmektedir. Semerkindî, karşıt önermenin yanlışlığını kanıtlayarak kendi önermesini doğrulamak amacıyla bütün ihtimalleri masaya yatırıp kendi önermesi dışındaki bütün ihtimalleri çürütmeye çalışmaktadır. Semerkindî'nin başvurduğu bir başka yöntem de felsefî-kelamî problemleri sağduyuşsal ve pratik bilgilerle çözümleyerek meselenin çözümünü basite indirgemektir.

Semerkindî'nin şüpheyi hakikate ulaşmak için bir araç olarak kullandığı görülmektedir. O, şüphe aracılığıyla problemleri analiz etmekte ve gerçeğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Tabi ki şüphenin önemli rol oynadığı bu metot, doğruluğunda şüphe bulunmayan, kesin ve zorunlu bilgiye ulaşmayı hedeflemektedir. Semerkindî, bu yöntemi etkin bir biçimde kullanarak kesin bilgi sahibi olmadığı için tevakkuf ettiği konularda bile ileri sürülen görüş ve düşünceleri kesinlik bakımından incelemiş, bunların bilgi değeri ve güvenilirlik derecelerini analiz etmiştir. Semerkindî, bir şüpheci değil, şüpheci tavır sergileyen ve metodik şüpheyi benimseyen bir muhakkik olarak nitelendirilebilir. O, bu yaklaşımıyla inanç ve düşünce sistemini muhalif görüşlere karşı

daha dayanıklı ve gerekçelendirilmiş bir konuma getirmeyi amaçlamaktadır. Semerkandî'nin entelektüel hedefi, neyin kesin olup-olmadığıyla ilgili araştırma yaparak İslam inanç ve düşünce sistemini şüphe götürmez sağlam temeller üzerine inşa etmek olduğu iddia edilebilir.

Semerkandî, analiz ettiği hemen her mesele hakkındaki görüşleri eleştirel bir bakışla aktardıktan sonra “el-hakk” diyerek kendi özgün görüş ve delilini ortaya koymaktadır. Buradaki “el-hakk” ifadesi, Semerkandî'nin tahkik yöntemine işaret etmektedir. Tahkik yöntemi, tevarüs eden bilimsel geleneğin yeniden analiz edilerek nesnel ve evrensel bir hakikate ulaşma çabası olarak ifade edilebilir. Semerkandî, bilimsel süreklilik ilkesi gereği başta İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî olmak üzere selefinden tevarüs ettiği ilmî birikim ve tecrübeyi daha ileriye taşıma gayretindedir. Semerkandî'nin tahkik yönteminde nispeten mezhepler arası geçişkenliğin kolaylaştığı, mezhepler arası çizginin belirsizleştiği, mezhepler ve disiplinler üstü, hakikat odaklı bir tavrın benimsendiği gözlenmektedir. Semerkandî, aklî ilimlerde kendisini hiç kimseyle kayıtlamayarak her konuda özgün düşüncelerini beyan etmiş, Yunan filozofları, İbn Sînâ ve Râzî gibi kendi alanlarında otorite kabul edilen birçok bilim adamını yerine göre reddetmek, onarmak ya da takdir etmekten geri durmamıştır.

Semerkandî, Tanrı-evren ilişkisini evrenin tözsel yapısı temelinde açıklamaya çalışmıştır. O, evrensel fizik ölçülerini birbirine bağlı en küçük birimlerden mürekkep kabul ederek evrenin de sınırlı birimlerden oluştuğunu, evrenin hudûsünü ve Tanrı'nın kâdemini kanıtlamak istemiştir.

Semerkandî, insan nefisini, benliği ifade eden, tikellerin yanı sıra tümelleri de idrak eden, cisimlerde etkin, bozulma ve fiziksel gelişmeden münezze, insan bedenine içkin, nurânî, latîf ve konumlu somut bir cevher olarak değerlendirmektedir. Ona göre bedene ihtiyaç duymayan ve melekût âlemine ait olan nefis, beden fani olduktan sonra da hayatına devam edebilmektedir. Bu görüşüyle Semerkandî, filozofların hilafına soyut nefisler ve akılları kabul etmeyen maddî bir evren tasavvur etmektedir.

Semerkandî'nin en çok eleştirdiği iki isim Fahreddin Râzî ve İbn Sînâ olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu iki isimden birincisinin kelamda imam, ikincisinin ise felsefede şeyh olması son derece manidardır. Semerkandî, kavramsal, problematik ve metodolojik açıdan İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'yi rol model alsa da kavramların analizi, problemlerin işleniş biçimi ve delillerin tahkimi gibi hususlarda kendine özgü bir

yaklaşım sergilemektedir. O, kelamcılar ile filozofların ihtilaf ettiği kategorik meselelerde kelamcılardan yana tutum aldığı halde spesifik meselelerde daha bağımsız ve özgün bir metot izlemektedir. Bu yüzden Semerkandî'yi felsefî kelam yöntemini benimseyen muhakkik bir âlim olarak nitelendirebiliriz.



KAYNAKÇA

- Abdullatîf el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, yay. haz. Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul 2016.
- Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, Ankara 1969.
- Alper, Hülya, “Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul, Ekim 20-21 Mayıs 2017), ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen, ss. 115-55.
- Alper, Ömer, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Altaş, Eşref “Kelâmın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî'nin Kelâm Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (Isparta, Mayıs 12-14 2011), s. 284-285, ss. 273-285.
- _____, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Âmidî, Ali b. Muhammed B. Salim, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulî'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Mektebetü Dari'l-Kütüb ve'l-Vesâik el-Kavmiyye, Kahire 2009.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1985.
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Ruh Üzerine*, çev. Saffet Babür-Lale Levin Basut, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2019.

Arslan, Ahmet, *Haşîye Ala't-Tehafût Tahlîli*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987.

_____, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, c. III, s. 119-123.

Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000.

Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaacılık, Ankara 1983.

Ay, Mahmut, *Sadruşşerî'a'da Varlık Ta'dîlu'l-Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*, İlâhiyât, Ankara 2006.

Aydın, Mehmet S., *Âlemden Âllah'a*, Ufuk Kitap, İstanbul 2006.

Ayğan, Fadıl, “Müteahhirûn Döneminde Kelâmın Metafizik Olarak İnşasının Yöntemsel Boyutları”, *İlahiyat Fakülteleri XXI. Kelâm Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu Sempozyumu* (Gaziantep, Mayıs 13-15 2016), ed. Mahmut Çınar vd. ss. 121–45.

Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Cemiyet-i Dâiretü'l-Maârif el-Osmâniyye, Haydarabad 1357.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Matbaatü'd-Devlet İstanbul, 1928.

Bâkillânî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip, *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut trs.

Behîştî, Ahmed el-İsferâinî, *Eltâfî'l-Letâif min Halli's-Sahâif*, Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi, no:1212.

Beydâvî, Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâliu'l-Envâr min Metâlii'l-Enzâr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, çev. İlyas Çelebi, İstanbul 2014.

Bozkurt, Mustafa, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/I, s. 271, ss. 253-274, Sivas 2008.

Bulğen, Mehmet, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.

_____, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.

Cevizci, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2018.

_____, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Nobel Yay., Ankara 2017.

_____, Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, Referans Kitapları, İstanbul 2016.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf fî İlmi'l-Kelâm*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

_____, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, thk. Muhammed Sıddık minşavî, *Kitâbü't-Ta'rîfat*, Daru'l-Fazîlet, Kahire trs.

Cüveynî, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fî Usuli'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

_____, Abdullah b. Yusuf İmamü'l-Harameyn, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1950.

Dağ, Mehmet-Aydın, Hasan, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe*, İlim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2017.

Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yayınları, Ankara 2015.

Dilgan, Hamit, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyâm*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1959.

Düzgün, Şaban Ali, *Nesefti ve İslam Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ yayınları, Ankara 1998.

_____, *Varlık ve Bilgi (Aydınlanmanın Keşif Araçları)*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara 2008.

Ebherî, Esiruddin, *İsagoci*, tercüme ve şerh: Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul trs.

Edmund L. Gettier, *Analysis*, Volume 23, Issue 6, June 1963, Pages 121–123.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2015.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009.

_____, *Kitâbü'l-Lüma' fî'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Matbaatü Masiner, Londra 1955.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, *Risâle fî İsbâtî'l-Mufâarakât*, Dâiretü'l-Meârif el-Osmaniyye, Haydarabat 1349.

_____, *Risâle fî Cevâbi Mesâil Sü'ile Anhâ (es-Semeratü'l-Merdiyye fî Ba'zi'r-Risâlat el-Fârâbiyye içinde)*, thk. İmâd Nebîl, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut trs.

_____, *Risâle fî Meâ'ni'l-Akl (es-Semeratü'l-Mardiyye fî Ba'zi'r-Risâlat el-Fârâbiyye içinde)*, thk. İmâd Nebîl, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut.

Ferhânî, Allame Muhammed Abdulaziz, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, Âsitane Kitabevi, İstanbul trs.

Friedrich Nietzsche, *Aforizmalar*, Tutku Yayınevi, Ankara 2012.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Meâricü'l-Kuds fî Medâric-i Marifeti'n-Nefs*, Daru'l-Âfâk el-Hadîde, Beyrut trs.

_____, *el-Müstesfâ min İlmi'l-Usûl*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1413.

_____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr-trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2016.

- Günaltay, M. Şemseddin, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, haz. İrfan Bayın, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Haklı, Şaban, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Hanefî, Hasan, *et-Türâs ve't-Tecdîd*, çev. M. Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara 2011.
- Hanifi, Özcan, *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 2012.
- Harezmî, Rükneddin Mahmud, *Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk. W. Madelung-M. McDermott, el-Hoda, London 1991.
- Hökelekli, Hayati, "Duyu", *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA), X, s. 8, ss. 8-12, İstanbul 1994.
- Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2008.
- Izutsu, Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhât el-Mekkiyye*, neşr. Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- _____, *Fusûsu'l-Hikem, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî*, Beyrut trs.
- İbn Gaylân, Efdaluddîn Ömer b. Ali, *Hudûsü'l-Âlem*, Müessese-i Mütalaâti İslâmî, Tahran 1377.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1996.
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut, TYEKB, İstanbul, 2017.
- İbn Rüşd, *Telhîsu Mâ Ba'de't-Tabîat*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Buhârî, *el-Adhaviyyetü fi'l-Meâd*, thk. Hasan Asi, Şemsi Tebrizi Yayınları, Tahran 1382.

_____, *Kitâbu's-Şifâ İlahiyât Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

_____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, TYEKB, İstanbul 2014.

_____, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, Müessetü Mutalaât İslâmî İranî, Tahran 1984.

_____, *Kitabu's-Şifâ (İlmü'n-Nefs)*, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris 1988.

_____, *Risâletü Esbâbi Hudûsi'l-Hurûf*, Thk. Muhammed Hassan et-Tayyan-Yahya Mir İlm, Matbûâtü Mecmai'l-Lüga el-Arabiyye, Dimaşk 1983.

İbn Ved'ân, Kadî Muhammed bin Ali el-Mevsilî, *el-Erbeâun el-Ved'âniyye el-Mevzûa*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1987.

İbni Manzur, *Lisânü'l-Arab*, el-Mektebetü's-Şarkiyye, Beyrut 2008.

Îcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut trs.

İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Müessetü't-Türâs el-Arabî, Necef 1387.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341.

Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Türâsünâ, Mısır trs.

_____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Türâs, Kahire 1185.

_____, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB, İstanbul 2013.

Kâdîzâde Rûmî, *Şerhu Eşkâli't-Te'sîs*, Sül. Ktp. Ayasofya, No: 2712.

Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

Kannevcî, Ebu'-Tayyib Muhammed Sıddık Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, Menşûrâtü Vezâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, Dımaşk 1978.

Karadaş, Cafer, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa 2011.

_____, *Bâkillânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yayınları, Bursa 2003.

Kâtibî el-Kazvinî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Ali b. Ömer b. Ali, *eş-Şemsiyye fi'l-Mantık*, thk-çev-değ. Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Ulûm*, Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut trs.

_____, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, haz. Selahaddin Uygur, Merkezü'l-Ebhâs li't-Tarîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfe el-İslâmiyye, İstanbul 2010.

Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXX, ss. 126-127, İstanbul 2011.

_____, "vücûd", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXIII, ss. 139-140, İstanbul 2013.

Kaya, Veysel, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

_____, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, Ankara 2018.

Kazanç, Fethi Kerim, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelam Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi el-Kütüb el-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 1376.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah- Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- Kutluer, İlhan, "illiyet", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXII, ss. 120-121, İstanbul 2000.
- Ladikli, Mehmed Çelebi, *Zübdetü'l-Beyân (Mantık Risaleleri)*, çev. Çapak, İbrahim v. dğr., TYEKB, İstanbul 2015.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.
- _____, *Tevlâtü'l-Kuran*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Daru'l-Mizân, İstanbul 2006.
- Nakdû's-Sahâif*, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1414.
- Necrânî, Hasan b. Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhiri ve'l-Âraz*, Daru's-Sekafeti li't-Tıbbâati ve'n-Neşr, Kahire 1975.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûliddîn*, thk. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 1990.
- Öçal, Şamil, *İslam Düşüncesinde Felsefe-Kelam İlişkisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- Öklid, Euclides, *Öklid'in Elemanları*, çev. Ali Sinan Sertöz, TÜBİTAK, Ankara 2019.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.
- Özdemir, Metin, "Kelam Felsefe İlişkisi", *Eskiye*, 29/Güz, s. 8, 23, ss. 7-25, Ankara 2014.

- Pehlivan, Necmettin-Ceylan, Hadi Ensar. “Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî el-Hüseynî et-Türkî’ye Ait İki Yeni Eser: Şerhu Menşe’i’n-Nazar ve Şerhu’n-Nikât”, *Nazariyat*, 6/1, ss. 115-207, İstanbul 2020.
- Platon, Theaitetos, çev. Macit Gökberk, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- Plotinus, Enneadlar, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996.
- Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi ala Şerhi’l-akâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul trs.
- Râzî, Ebu Bekir, *et-Tıb er-Rûhânî*, thk. Abdullatif el-Abd, Mektebetü’n-Nehda el-Mısriyye, Kahire 1977.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü’l-Âliyye fi’l-İlmi’l-İlâhî*, Daru’l-Kitab el-Arabi, Beyrut 1987.
- _____, *Kitâbü’l-Mebâhis el-Meşrikiyye fi İlmi’l-İlâhiyyât ve’t-Tabûiyyât*, Meclisü Dâireti’l-Meârif en-Nizâmiyye, Haydarabat 1343.
- _____, *Kitâbü’l-Mûlahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme*, Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, 9745.
- _____, *el-Erba’in fi Usûli’d-Dîn*, Mektebetü’l-Küllîyyât el-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Robert Wisnovsky, “Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27 (2004/2), ss. 149-177, İstanbul 2006.
- Sabûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usuki’d-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, İFAV, İstanbul 2015.
- Semerkindî, Şemsüdin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *Âdâbü’l-Bahs ve’l-Münâzara*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK3666.
- _____, *Beşârâtü’l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2418; Carullah, 1308.

- _____, *Beşârâtü'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3195.
- _____, *Beşârâtü'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 879.
- _____, *el-Meârif f Şerhi's-Sahâif*, thk. Nazîr Muhammed Nazîr İyâd, Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2017-2018.
- _____, *el-Mu'tekad li'tikâdi Ehli'l-İslam (İslam İnanç İlkeleri)*, thk-çev-değ: İsmail Yürük-İsmail Şık, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- _____, *el-Mu'tekadât*, Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 1369.
- _____, *es-Sahâif el-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3034.
- _____, *es-Sahâif el-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3087, 4756.
- _____, *es-Sahâif el-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 1475/3.
- _____, *es-Sahâif el-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıb Paşa, 1297/1.
- _____, *es-Sahâif el-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, 1203/4, 1204/7.
- _____, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2432/2.
- _____, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Riyad 1990.
- _____, *İlm'l-Âfâk ve'l-Enfüs*, thk-çev. Okşar, Yusuf-Yürük, İsmail, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2020.

- _____, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, Süleymaniye Kütüphanesi. Lâleli Koleksiyonu, 2432/4.
- _____, Kelam Mecmûası, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu, 2432.
- _____, *Kıstâsu'l-Efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- _____, *Kıstâsu'l-Efkâr*, çev. Necmettin Pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014.
- _____, *Mu'tekadât*, Sül. Ktp. Lâleli, 2432/3.
- _____, *Risâletü'l-Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 1247.
- Sırrî-i Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Âsitâne Yayınevi, İstanbul 1310.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsüddîn Muhammed, *Hâşiyetü's-Siyâlkûtî alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut trs.
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher, TYEKB, İstanbul 2017.
- Şaşımdur, İbrahim, *Taş Avcısı*, Hakan Ofset Matbaacılık Reklamcılık Yayıncılık San. Ve Tic. Ltd. Şti, Adana trs.
- Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, Kâhire 2009.

Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

Şık, İsmail, “Felsefî Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı “Şemsüddin es-Semerkindî Örneği”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu* (Ankara, Şubat 2014), ed. Murat Demirkol-Enes Kala, ss. 243-59, Kalkan Matbaacılık, Ankara 2014.

_____, *Mâturidi İnanç Sistemi (Lâmişî Örnekleminde Haneftî-Mâturidi Kelamı)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015.

_____, *Şemsüddin es-Semerkindî’de Varlık*, Çukurova Üniversitesi, Adana 2011.

Taftâzânî, Sa’deddin Mes’ûd b. Ömer, *Şerhu’l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1998, c. I, s. 53-54.

_____, *Şerhu’l-Akâid en-Nesefiyye*, Mektebetü Dari’d-Dakkâk, Dimaşk 2007.

Taher, Arsan, *Semerkindî’nin Beşaratü’l-İşarat Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2015.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendî, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1313.

Tanrıbilir, Tarık, *İslam Kelamında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerkindî Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2017.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü Istilâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla yayınevi, İstanbul 2016.

Tûsî, Ebû Cafer Nasîruddin, *el-İşârât ve’t-tenbîhât ma’a Şerhi Naşîriiddîn Tûsî*, Neşru’l-Belâga, Kum 1435.

_____, Telhîsu'l-Muhassal, Muesse-i Mutâlaât-ı İslâmî, Tahran 1359.

Türker, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.

Türker, Ömer, “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 12 sayı 23, ss. 75-92, İstanbul 2007.

Türker, Ömer, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019.

Unat, Yavuz, “Batlamyus”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, II, Etik Yayınları, Mayıs 2004, ss. 192-195, İstanbul 2004.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Surveys I (Islamic Philosophy and Theology)*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.

Wisnovsky, Robert, “Sünnî Kelâmda İbn Sînacı Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, ss. 149-177, İstanbul 2004.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.

Yavuz, Y. Şevki, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/6 1987-1988, ss. 71-83, İstanbul 1993.

_____, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, ss. 394-395, İstanbul 2002.

Yüksel, Emrullah, *Sistemantik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Yürük, İsmail, “Hanefî Mâturîdî Geleneğinde Kelamın Felsefileşmesi ve Şemsüddin es-Semerkandî'nin Mezhebi Üzerindeki Spekülasyonlar”, *Hanefîlik-Mâturîdîlik Sempozyumu* (Kastamonu, Kasım 05-07 2017), ss. 307-14.

_____, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1987.

Zehebî, *Tertîbü'l-Mevzûât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Zemahşerî, Mahmut b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Muhammed b. Abdusselam Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

