

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE CEVHER VE ARAZ
ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞE KEVSER KOK

BOLU, AĞUSTOS - 2021

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE CEVHER VE ARAZ
ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞE KEVSER KOK

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL

BOLU, AĞUSTOS - 2021

KABUL VE ONAY SAYFASI

Ayşe Kevser KOK tarafından hazırlanan “SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ’DE CEVHER VE ARAZ ANLAYIŞI” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 19/08/2021

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Prof. Dr. Halife KESKİN
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES
Kocaeli Üniversitesi

.....

Üye

.....

Üye

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Osman GÖRÜR
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim 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 herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,
- aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

.....
AYŞE KEVSER KOK

ÖZET

SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE CEVHER VE ARAZ ANLAYIŞI YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ayşe Kevser KOK

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. KILIÇ ASLAN MAVİL)

BOLU, AĞUSTOS - 2021

IX + 144

İslâm dininin inanç esaslarını temellendirip savunan kelâm ilmi, âlemin yaratılışı ve işleyişi konusunda nedenselliğin reddederek varlık ve fiillerin gerçek sebebi olarak Allah'ın yaratmasını koymuş ve böylece ilk evren modelini geliştirmiştir. II/VIII. ve III/IX. yüzyıllar arasında atom teorisi geliştirilerek standart bir evren düşüncesi oluşmaya başlamış ve etkin biçimde sürdürülmüştür. Âlemi anlamlandırmaya çalışan ve bir evren modeli oluşturan bir diğer disiplin ise İslâm filozoflarıdır. Kelâmcılar tarafından kabul gören cevher-araz teorisi farklı anlayışlarla da olsa tarihi süreç içerisinde kabul gören bir fizik sistemi haline gelmiştir. Bu çalışma Adudüddin el-İcî ile başlayan şerh ve haşiye geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ve kaleme aldığı kelâma dair en hacimli eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*’ında yoğun biçimde işlediği kelamcılar ve filozofların evren teorilerine yaklaşımlarını tespit ederek Cürcânî’nin temel metafizik meselelere bakışını aydınlatmayı hedeflemektedir. Çalışmada ilk olarak konunun Eş‘arî, Mâtürîdî, Mu‘tezilî kelamcılar ve Aristoteles başta olmak üzere İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İhvân-ı Safa ve İbn Rüşd filozoflar nezdinde kavramsal analizleri yapılmış, ardından ele alınan konulardaki fikir ayrılıkları ve karşı delillendirmeler çerçevesinde mesele ele alınmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Kelâm, Seyyid Şerif Cürcânî, Şerhu'l Mevâkıf, Cevher-Araz, Cisim.

ABSTRACT

THE CONCEPTION OF ESSENCE AND ATTRIBUTE IN SAYYID SHARĪF AL-JURJĀNĪ

MSC THESIS

AYŞE KEVSER KOK

**BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES**

1.1 DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES

(SUPERVISOR: ASSOC. PROF. DR. KILIÇ ASLAN MAVİL)

BOLU, AUGUST 2020

IX+ 144

The science of kalam, which is based on and defends the belief principles of the religion of Islam, rejected causality in the creation and functioning of the world, and revealed Allah's creation as the real reason for existence and actions, thus developing the first universe model. Between the II/VIII. and III/IX centuries, atomic theory was developed and the idea of a standard universe began to emerge and was actively pursued. Another discipline that tries to make sense of the world and creates a model of the universe is Islamic philosophers. The ore-land theory, which was accepted by the theologians, has become an accepted physics system in the historical process, albeit with different understandings. In this study, Seyyid Şerif Cürcânî (d. 816/1413), who is one of the most important names of the commentary and annotation tradition that started with Adudüddin al-Îcî, and the theologians and philosophers, who intensely dealt with the universe in his most voluminous work, Şerhu'l-Mevâkıf. It aims to try to understand the metaphysical mental structure of Jürcânî by identifying his approaches to his theories. In the study, firstly, after making conceptual analyzes of the subject in the eyes of Ash'ari, Mâturîdî, Mu'tezilî theologians and Aristotle, among the Islamic philosophers Kindî, Fârâbi, İbn Sînâ, Gazzâlî, İhvân-ı Safa and Averroes philosophers, the issue is within the framework of the differences of opinion and arguments against it. It is discussed.

KEYWORDS: Theology, Sayyid Sharîf al-Jurjânî, Şerhu'l Mevâkıf, Essence, Matter, Attribute.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	viii
TEŞEKKÜR	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	5
1.ARAZLAR.....	5
1.1 Kelâmcılara Göre Araz Kavramı.....	5
1.2 Arazın Kısımları	9
1.3 Arazın Genel Özellikleri	11
İKİNCİ BÖLÜM.....	20
2. FİLOZOFLARA GÖRE ARAZLAR VE KATEGORİLERLE İLİŞKİSİ.....	20
2.1 Filozoflara Göre Araz Kavramı.....	20
2.2 Filozoflara Göre Arazın Kısımları: Kategoriler	21
2.2.1.Nicelikler	23
2.2.2.Nitelikler.....	38
2.2.3.Nispetler	84
2.2.4.İzâfet.....	94
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	100
3. CEVHERLER ve CİSİM.....	100
3.1 Cevher	100
3.1.1 Kelâmcılara Göre Cevher Kavramı	100
3.1.2 Filozoflara Göre Cevher Kavramı	103
3.1.3 Cevherin Kısımları.....	104
3.1.4 Cevherle İlgili Meseleler	105
3. Cisim	109
3.2.1 Kelâmcılara Göre Cisim Kavramı	109
3.2.2 Cismin Kısımları: Basit ve Bileşik Cisim.....	114
3.2.3 Filozoflara Göre Cisim: Heyûlâ ve Sûret	116
3.2.4 Cisimle İlgili Meseleler	122
SONUÇ.....	133
KAYNAKLAR	140

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
b.	: Oğlu
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviri
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicri
hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
Thk.	: Tahkik Eden
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
yay.	: Yayınları

TEŞEKKÜR

Tez konusu seçimimden yazım sürecinin her aşamasında çalışmama yön veren ve çalışmamın okunması ve incelenmesinde desteğini esirgemeyen çok kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL'e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca yüksek lisans dönemi sürecinde birikimleri, ilgi ve alakalarıyla katkı sunan Dr. Öğr. Üyesi Hikmet YAĞLI MAVİL ve Doç. Dr. Zübeyir BULUT hocalarıma da teşekkürlerimi sunarım.

Tez jürisinde yer alan Prof. Dr. Halife KESKİN'e ve Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES'e katkılarından dolayı şükranlarımı sunuyorum.

Son olarak bu süreçte dua ve destekleriyle yanımda olan anneme, babama ve kız kardeşime, tezi bitirmemde sabrı, teşvikiyle destekleyen ve fedakarlıkta bulunan sevgili eşime teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

İslâm dininin inanç esaslarını temellendirip savunan kelâm ilmi, âlemin yaratılışı ve işleyişi konusunda tabiattaki nedenselliği kabul etmeyerek bütün varlık ve fiillerin gerçek sebebi olarak Allah'ın yaratmasını koyan ve böylece İslâm düşünce tarihi boyunca ilk evren modelini geliştiren kelâmcılar vesilesiyle teolojik meselelerin yanı sıra kozmolojik meseleleri de içine alan bir ilim haline gelmiştir. Bu konudaki kaynakların sınırlı olması sebebiyle ilk defa ne zaman tartışılmaya başlandığı bilinmemekle birlikte İslâm düşüncesinin fetih hareketleriyle farklı kültür ve toplumlarla karşılaşmasıyla 2./8. yüzyıldan 3./9. yüzyılın sonlarına doğru standart bir evren düşüncesi oluşmaya başlamış ve müteahhirun dönemin sonuna kadar ise etkin bir evren modeli olan parçalanamayan cüz olan cevher-i ferd temelli atom teorisi geliştirilmiştir.¹

İslâm toplumunda âlemi anlamlandırmaya çalışan ve bir evren modeli oluşturan bir diğer disiplin ise Yunan bilimsel ve felsefi eserlerin tercüme faaliyetleriyle başlayan ve Yeni Platonculuk'un etkisi altındaki Aristoteles geleneğini temsil eden Meşşai geleneğinin İslâm düşüncesindeki yansıması olan filozoflardır (felâsife). Kelâmcıların parçalanmayan cüze dayalı evren düşüncesini kabul etmeyen ve yeri geldikçe eleştiren filozoflar, kelâm ilmini savunmacı bir disiplin olarak görmüştür. Kelâmcılar ise tarihi süreç içerisinde savunmadan ziyade âlemin hudusu ve sonluluğu, nedenselliğin reddi, Allah'ın kudretinin ve birliğinin öne çıkarılmasıyla O'nu bütün fiillerin faili yapma, yoktan yaratmanın benimsenmesi gibi ilkeler üzerine fizik sistemlerini kurmuştur. Bu sistemin temelini ise cevher ve araz nazariyesine dayandırmışlardır. Buna göre Allah'ın dışındaki tüm mevcutları ifade eden âlem varlığı kendinden olmayan, mahalsiz var olamayan arazlardan, arazları taşıyan cevherlerden ve boşlukta yer tutan cisimlerden meydana gelir. Böylece cisim, atom, zaman, hareket, çokluk, değişim gibi konular da kelâmcılar tarafından açıklanan ve tartışılan konular arasında yer almıştır.

Kelâm tarihindeki birçok meselede olduğu gibi atom fikri tarihi süreç içerisinde farklı anlayışlarla da olsa bütün kelâmcılar tarafından kabul gören bir

¹ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 116-124.

fizik sistemi haline gelmiştir.² Mantık ve felsefeden uzak durulan Kur'an'daki akılcılıkla İslâmî ilkelerin temellendirildiği, mantık ve usul ilminin geliştirildiği ve kelâmı felsefî bir metafizik olmaktan çok bir usûlü'd-dîn olarak tanımlanan mütekaddimun dönem kelâmında geliştirilmiştir. Mantık ve felsefenin baskın olduğu müteahhirun dönem kelâmında ise geliştirilen fizik sistemi sürdürülmüştür.

Felsefî konuların, kelâmın ana konuları olan ilahiyyat, nübüvvet ve mead konularından daha geniş perspektifte ele alındığı müteahhirun dönem kelâmı Gazzâlî ile başlamış ve Ebü'l-Muîn Neseî, Şehristânî, Nureddin es-Sâbü'nî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Kâdî Beyzâvî, Adudüddin el-Îcî, Ebü'l-Berekât en-Neseî, Teftazânî ve tezimizin de konusu olan Seyyid Şerif Cürcânî gibi isimlerce temsil edilmiştir. Müteahhir dönem kelâm eserlerin muhtevasında da felsefî ağırlıklı bahisler yer almıştır. Aynı zamanda dönem İslâmî ilimlere paralel olarak kelâm ilminde de Adudüddin el-Îcî'den itibaren başlayan şerh ve haşiye geleneği Seyyid Şerif Cürcânî, Teftâzânî ve Devvânî gibi kelâmcılarla beraber zirveye ulaşmıştır.³

Adudüddin el-Îcî ile başlayan şerh ve haşiye geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)⁴ İslâm düşünce tarihinde 9./15. yüzyılda yaşamış ve yaşadığı döneme damgasını vurmuştur. Kelâm tarihinin önemli isimlerinden Teftazânî (ö. 792/1390) ile aynı dönemde yaşamış, onunla ilmi münazaralarda bulunduğu ve yaşı nispeten daha genç olmasına rağmen üstün geldiği kaynaklara geçmiştir. Sonraki yüzyıllarda otorite olarak etkisini devam ettiren Cürcânî, kelâm ilminin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, hadis, tefsir, tasavvuf gibi dinî ve aklî ilimlerle ilgilenmiş ve bu alanlarda telif, şerh ve haşiye türünde eserler vermiştir. Kelâm alanında verdiği *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l- 'Akaidi'l- 'Adudiyye*,

² Josef van Ess, atomculuk fikrinin kaynağı Dırar b. Amr'ın geliştirdiği tutarlı fizik fikir setleri olduğunu ifade eder. Daha detaylı bilgi için bk. Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Mehmet Bulğen 10/1 (2012): 257.

³ Bu konuda bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/ 200.

⁴ Çalışmada Seyyid Şerif Cürcânî'nin hayatı ve eserlerine detaylı bir şekilde değinilmemiş ve bununla ilgili çalışmalar yeterli görülmüştür. Bu konuda bk. Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerif Cürcânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/135; Yüksel Çelik, "Seyyid Şerif Cürcânî ve el-Misbâh fî şerh el-Miftâh Adlı Eseri", *Bilimname* 24/1 (2013)/ 57-100; Ömer Faruk Çalimli, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarikatı ve Tasavvufî Görüşleri* (Yüksek Lisans, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Zübeyr Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Risale fi beyani'l firkati'n-naciye ve Haşiyetü't- Tecrid eserlerinden bazılarıdır. Arap dili alanındaki en meşhur eserlerinden biri olan *et-Ta'rifat* ise bir terimler sözlüğüdür.⁵

Eserlerinin çoğunluğu şerh ve haşiye olmasına rağmen eserlerin asıl metinlerinden daha önemli bir konumda görülmüştür. Felsefî kelâmın yaygın olduğu dönemde yetişmesi sebebiyle eserlerinde felsefeye daha fazla ağırlık vermiş ve kaleme aldığı kelâma dair en hacimli eseri olan *Şerhu'l-Mevâkıf* da akaid konularına nispetle felsefî konulara büyük ölçüde yer vermiştir.⁶ Cürcânî, mukaddime ve altı “mevkıf”, yani bölüm şeklinde kaleme aldığı *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde mukaddime ve ilk dört bölüm bilgi, nazar, varlık, yokluk, mahiyet, araz, cevher ve cisim gibi kelâmın ana konularını içermeyen mütetekellimûnun dakîk⁷ adı verdiği meselelere yer verirken son iki bölümde ise ilâhiyyât ve sem'îyyât meselelerine yer verir. Dolayısıyla eserin büyük bir bölümü felsefî ağırlıklı konuları içerir.

Çalışmamızın konusu olan arazlar, cevherler ve cisimle ilgili meselelere ise iki bölüm ayırmış ve detaylı bir şekilde şerh etmiştir. Cürcânî eserinde konuları ele alırken hem kendinden önceki kelâmcıların görüşlerini hem de İslâm filozoflarının görüşlerini aktarır. Dolayısıyla *Şerhu'l-Mevâkıf* hem klasik kelâm ve felsefî kelâmın hem de felsefenin izlerini ve sınırlarını görme açısından kıymetli bir eserdir. Aynı zamanda Eş'arî kelâmının önemli simalarından olan Cürcânî yaşadığı dönem itibarıyla kelâm ve felsefenin etkin bir biçimde ön planda olduğu bir dönemi yansıtmaması ve meselelere yaklaşımıyla kendisinin ilmî ve fikrî konumunu görme açısından önemli bir şahsiyettir.

⁵ Cürcânî'nin Arap dili ve edebiyatı alanında yirmi beş eseri bulunmaktadır. Bu konuda bk. Yüksel Çelik, “Seyyid Şerif Cürcânî'nin Arap Dili ve Belâgatı Alanındaki Çalışmaları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (Eylül 2015) 16/ 189-202; Yüksel Çelik, “Seyyid Şerif Cürcânî ve el-Misbâh fi şerh el-Miftâh Adlı Eseri”, *Bilimname Dergisi*, (2013) 24/1/ 57-100.

⁶ Gümüüş, “Seyyid Şerif Cürcânî”, 8/135.

⁷ Kelâmcılar kelâmın konularını ikiye ayırmışlardır. Bunlar ilki kendilerinde çıkacak bir anlaşmazlığın mezheplerin oluşumuna ve sapkınlığa sebep olduğu kelâmın ana meselelerine ise celil meseleler veya celilü'l-kelâm” adı verilirken tümüyle akla dayanan, mezheplerin oluşumuna neden olmayan ve ihtilafın fazla olduğu “belirsiz”, “ince” veya “zor” meselelere “dakik meseleler” veya “dakîku'l-kelâm” adını verirken adını vermişlerdir. Hz. Peygamber (sav)'in vefatından sonra imamet meselesi Sünnî ve Şîa fırkalara ayırmış celilü'l-kelâm konusuyken evreni oluşturan şeylerin doğası ve sıfatları problemi dakîku'l-kelâm konuları arasında yer alır. Bu konuda bk. Dhanani Alnoor, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisiinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, trc. Mehmet Bulğen, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 12; Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslam Araştırmaları Dergisi* (2015) 33/39-72.

Çalışmamızın amacı da bu noktada kelâm, mantık ve felsefe birikimiyle Eş'arîliğin önemli simalarından biri olan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) araz, cevher ve cisimle ilgili bahislerle ilgili görüşlerini tespit, tahlil ve bu görüşlerin filozofların görüşleriyle kıyas edilmesidir. İslâm filozoflarının da yoğun bir şekilde ele aldığı önemli konulardan olan evrenin işleyişiyle ilgili meselelerde kesişim noktalarını tespit etmek ve tespit edilen görüşlerle etkilendiği ve eleştirdiği görüşler çerçevesinde değerlendirmektir.

Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ını esas aldığımız çalışmamızda öncelikle Cürcânî'nin konuyla alakalı kavramları ele alırken *et-Ta'rifat* adlı eserinden ve müntesibi olduğu Eş'arî geleneğe mensup kelâmcıların eserlerine başvurarak onların görüşlerine yer verilmiştir. Bunun başında Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri gelir. Kaynak tarama yöntemi kullanarak kendisinin selef olarak kabul ettiği ve kelâm tarihi açısından önemli kelâmcılar tespit edilerek Fahreddin Râzî'nin *el-Muhassal*, *el-İşâre* ve *Me'alimü usûdi'd-din*, Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* ve *el-Mübîn*, Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*, Cüveynî'nin *Kitabu'l-İrşad*, Kadı Beyzâvî'nin *Tevâliu'l-Envâr* ve Nûreddin Sâbûnî'nin *el-Bidâye* ve *el-Kifâye* adlı eserlerine başvurulmuştur. Aynı zamanda konuyla ilgili doktora ve yüksek lisans tezleri ve makaleler gözden geçirilmiştir.

Üç bölümden oluşan tezimizin ilk bölümünde Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile mezhebine mensup klasik dönem ve müteahhir dönem kelâmcılarının araz anlayışıyla ilgili kavramsal analizin ardından arazı araz yapan özelliklerine değinilmiştir. İkinci bölümde ise filozoflardan Aristoteles'in görüşleri başta olmak üzere İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbi, İbn Sînâ, Gazzâlî, İhvân-ı Safa ve İbn Rüşd gibi önemli isimlerin araz kavramı, arazları oluşturan Kategoriler ve bununla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise kelâmcılar ve filozoflar nezdinde cevher ve cisim kavramlarına, cisimle ilgili ortaya çıkan farklı görüş ve tartışmalara yer verdikten sonra konuyla ilgili Cürcânî'nin konuya ilişkin yaklaşımına değinilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAZLAR

1.2 Kelâmcılara Göre Araz Kavramı

Araz, dilsel olarak sübutu⁸ ve devamı olmayan şeyin adıdır.⁹ “Siz, geçici dünya malını istiyorsunuz.”¹⁰ ayetinde geçen “araz” kelimesi geçiciliği ifade etmek üzere kullanılmış ve bu kullanım kelâmcılar tarafından arazın ıstılah anlamının belirlenmesinde önemli bir delil olarak gösterilmiştir. “Bu, bize yağmur getiren bir buluttur, dediler.”¹¹ ayetinde geçtiği üzere “ârız” ifadesinin bulut için kullanılması da dilciler tarafından geçici olduğunu düşündükleri bulut için ‘ârız’ olarak isimlendirilmesine neden olmuştur. Bir kimseye gelen ve hızlı bir şekilde geçen hastalık ise “arıza” olarak adlandırılmıştır.¹² Ebü’l-Hasan el-Lihyânî¹³ bunlardan biridir ve arazı “insanı kuşatan hastalık” için kullanmıştır.¹⁴

Seyyid Şerîf Cürcânî’ye göre araz, bir mekânlıyla kâim olan mevcuttur. Yokluklar, olumsuzlamalar (selbi sıfatlar), cevher, yaratıcının zatı ve sıfatları bu tarifi dışında kalır.¹⁵ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî arazları “cisimlerde bulunan manalar” şeklinde tarif etmiştir.¹⁶ Bâkılânî arazı, “cevherlerde ve cisimlerde ortaya çıkan, ikinci halde varlığı bulunmayan ve bekâsı mümkün olmayan şey” olarak tarif eder.¹⁷ İmâmü’l Haremeyn el-Cüveynî ise arazın tanımını “cevherle var olan sıfat” olarak yapmıştır. Ona göre renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, ilimler, iradeler ve

⁸ Ebü’l-Muîn Neseî, *Tebîrâtü’l-edille fî usulî’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 69.

⁹ Nüreddin Sâbûnî, *el-Kifâye fî’l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2019), 41.

¹⁰ el-Enfâl, 8/67.

¹¹ el-Ahkâf, 46/24.

¹² Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakılânî, *Temhîdû’l-evâ’il ve telhîsü’l-delâ’il*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1407), 38.; Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 69.

¹³ Ebü’l Hasan el-Lihyânî (ö. 210/835) Kufe’de nahiv çalışmalarıyla ünlenmiş Arap dilcilerden biridir. bk. Osman Bayraktutan, “Kıraatlere Dil Mantığına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (Ekim 2018), 83-84.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, t.y., 4/ 2886.

¹⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerh’ul-Mevakıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/ 18-20; Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rifât, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 151; Adudiddin İcî, *el-Mevakıf fî ’ilmi’l-keîlâm* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, Tarihsiz), 96.

¹⁶ Ebü’l-Hasan Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilâfû’l-musallîn*, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 279.

¹⁷ Bakılânî, *et-Temhîd*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, 38.

kudretler böyledir.¹⁸ Ayrıca araz, bekası müstehil ve muhâl olan şeydir.¹⁹ Sa`düddin Teftâzânî'ye göre var olan hâdis ya bi-zâtihî kaimdir ki buna a'yan denir. Ya da başkasıyla kaimdir ki buna araz denir. Araz, bizatihi kâim olmayan ve var olmak için başkasına tâbi olan şeydir. Araz, sıfatın mevsufuna mahsus olması veya mekânda yer kaplaması bakımından varlığı başkası sayesinde olan şeydir. Arazlar, cisim ve cevherde meydana gelir ve renkler, oluşumlar, tatlar ve kokular böyledir. Cisim ve cevherde meydana gelmesi ise Allah'ın sıfatlarının araz kavramının dışında bırakılması içindir.²⁰ Fahreddin er-Râzî'ye göre de araz, var olmak için gerektirici bir sebebe ihtiyaç duyan, varlığının sürekliliği bulunmayan²¹ ve bir mütehayyizde bulunandır. Bu tanım bakımından oluşlar ve beş duyu ile algılanan renkler, tatlar, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, ağırlık-hafiflik, sertlik-hafiflik arazdır.²² Kādî Beyzâvî ise arazı “mütehayyiz olana yerleşen şey” olarak tanımlamıştır.²³

Kelâmcılar âlemi cevher, cisim ve araz şeklinde üç kısma ayırmışlardır, fakat Ebû Mansûr el-Mâtürîdî âlemin, araz ve âyandan oluştuğunu söyler.²⁴ Ona göre araz, kendi başına var olması imkânsız olandır ve âyan ise kendi başına var olması bir mahal olmadan da varlığı mümkün olan şeydir. Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise arazı “varlığı mahalsiz düşünilemeyen şey” olarak tarif etmiştir.²⁵ Seyfüddin el-Âmidî de arazı “bir mevzuda var olan” olarak tanımlamıştır.²⁶ Nûreddin es-Sâbûnî arazın sözlükte ‘devamlı olmayan şey’ anlamında kullanıldığını ifade ederek bu kavramı “kendi başına var olamayan, başkasına bağlı olarak yer tutabilen, varlığını devamlı sürdüremeyen ve bulunduğu ortamdan bağımsız olamayıp cisim

¹⁸ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikad, İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 36.

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Lüma'ü'l-edille fî kavâ'idî Ehli's-sünne, Ehl-i Sünnet İncasının Delilleri*, çev. Doç. Dr. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 34.

²⁰ Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 110.

²¹ Fahreddin Râzî, *el-İşâre fî'l-usuli'l-kelem*, çev. Doç. Dr. Murat Serdar (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 98.

²² Fahreddin Râzî, *el-Muhassal, Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 87.

²³ Abdullah b. Muhammed Kādî Beyzâvî, *Tevâli'u'l-envar min metali'l-enzar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 50.

²⁴ bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Prof.Dr.Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 75-76.

²⁵ Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 62-63.

²⁶ Seyfüddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-Mübin fî şerh'i me'ani elfazi'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn, Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 107.

ve cevherlerle var olan şey” şeklinde tanımlar.²⁷ İbn Hazm arazı, kendi varlığı sebebiyle değil başkası sebebiyle yer tutan, bir mekân işgal etmeyen ve başkası tarafından taşınan varlık olarak tanımlamıştır. Ona göre cismin dışındaki varlıkların hepsi arazdır. Renk, tatma, koku, içme, sıcaklık-soğukluk, güzellik-çirkinlik, hareket-sükûn, adalet ve zulüm bunlardan bazılarıdır.²⁸ Haricilere göre ise araz, cismin parçası olan şeydir.²⁹

Mu‘tezile kelâmcılarına göre araz, var olduğunda bir mekânlı ile kâim olan şeydir. Onlara göre yokluk mâhiyete zait olan varlıktan farklıdır ve araz yoklukta sabit, var olduğunda ise mekânlı ile kâim olur.³⁰ Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Hişâm b. Amr, Bişr b. el-Mu‘temir, Ca‘fer b. Harb, ve öğrencisi Ebû Ca‘fer el-İskâfî’ye göre hareketler, sükûn, kalkma, oturma, birleşme, ayrılma, uzunluk, genişlik, renkler, tatlar, kokular, sesler, konuşma-konuşmama, taat, günah, küfür, iman ve insanın diğer fiilleri, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, yumuşaklık-sertlik cisimlerin dışında var olan araz türleridir.³¹ Ebü’l-Hüzeyl’e göre renk, koku, tat, sertlik ve yumuşaklık gibi arazlardan yoksun cisimler olabilir.³²

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm’a göre ise hareketten başka araz yoktur.³³ Ona göre hareket hariç âlemde sadece cisim vardır ve hareket de arazlara ait bir özellik niteliğindedir. Dırâr b. Amr ise arazların, “birleşmeleriyle (mürekkeb) cismi meydana getiren şey” olduğunu savunmuştur.³⁴ Ona göre renkler, tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk cisimlerin birbirini kuşatan bölümleridir. Aynı zamanda hareketler, sükûn ve cisimlerden meydana gelen diğer fiillerin de cisimler değil, arazlar olduğunu savunmuştur.³⁵ Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr da Dırâr b. Amr ile aynı düşünür ve âlemde arazların dışında varlıkları kabul etmez. Cisimler

²⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 39-41; Nûreddin Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’d-dîn*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 55-56.

²⁸ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm el-Kurtubi, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/ 806-810.

²⁹ Eş‘arî, *Makalatü’l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 119.

³⁰ Cürçânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 18; Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 59; İcî, *el-Mevâkıf*, 96.

³¹ Eş‘arî, *Makalatü’l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 267.

³² H.Austry Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2016), 374.

³³ Ebü’l-Hasan Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 176; Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’d-din, Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 76.

³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 806.

³⁵ Eş‘arî, *Makalatü’l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 267.

de bir araya gelmiş arazlardır.³⁶ Muammer b. Abbâd es-Sülemî ve taraftarlarına göre ise cisimlerden başka bir şey yaratılmamıştır ve arazlar ise tabiatı gereği ateşin ortaya koyduğu yakma, güneşin sıcaklığı, veya canlıların hareketi, durağanlığı, ayrılma ve birleşmeleri cisimlerin yarattığı şeylerdir. Cismin var olması ve oradan kalkması da ona göre arazdır.³⁷

Arazın varlığını kabul etmeyen kelâmcılar da olmuştur. Hişâm b. Hakem bunlardan biridir ve kelâmcıların çoğunluğunun arazların varlığını ve âlemin cevher ve arazlardan ibaret olduğu görüşünü kabul etmemiştir.³⁸ Ona göre âlemde sadece cisim vardır ve renkler ile hareketler de cisimdir. O, cismin uzun, geniş ve derin görüntüsünde renklerin de görüldüğünü dolayısıyla rengin de uzunluk, genişlik ve derinlik barındırdığına delil getirmiş; uzunluğu, genişliği ve derinliği olan her şeyin de cisim olduğunu ve bu sebeple rengin de cisim olduğunu savunmuştur.³⁹ İbn Hazm, Hişâm b. Hakem'in bu görüşünüve renkli olan cismin uzunluk, derinlik ve genişliğe sahip olabileceğini fakat rengin kendisinin bu özelliklere sahip olamayacağını ifade etmiştir. Şayet öyle olsaydı cisme ait bir uzunluk ve bu uzunluğun dışında cismin rengine ait bir uzunluğun olması gerekirdi ve bu da uzunlukların birbiri içine geçmesine sebep olurdu ki ona göre bu en muhal şeylerdendir.⁴⁰ Râfizîlerin bir kısmı da arazın varlığını kabul etmezler. Kabul edenlere göre ise araz, “cismin bulundurduğu şey”dir ve onlara göre arazlar Allah'ın zatında bulunmaz.⁴¹

Cürcânî, âlemin tamamının cevher olduğunu savunan Basra Mu'tezilesinden Ebû Bekir b. Keysan el-Esamm arazın varlığını inkâr eden tek kişi olduğunu söyler. Sıcaklık, ışık, renk Esamm'a göre araz değildir.⁴² Eş'arî ise *Makalat*'ında Esamm'ın “Uzun, enli ve derin cisimden başkasını ispat etmem.” dediğini nakleder ve cisim dışında herhangi bir arazi ispata yönelmediğini ifade

³⁶ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 71.

³⁷ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk, Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 111; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 74.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/ 354.

³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 804-806; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, 373; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 68.; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 65.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 810.

⁴¹ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 79-80.

⁴² Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 38.

eder.⁴³ Esamm'ın bu görüşüne karşılık Cürcânî, sıcaklık, kuruluk gibi arazların duyularla idrak edilmesi ve bunların kendi başına kâim olmayan şeyler olduğundan kuşku duyulmadığını ifade ederek arazın varlığını ispat etmeye çalışmıştır.⁴⁴ Ebû Bekir el-Esamm'dan bir nesil sonra yaşamış ve ona reddiyeler yazmış⁴⁵ Hişâm b. Amr el-Fuâtî⁴⁶ de Cürcânî'ye benzer bir yorum yaparak arazların varlığının nazar ve istidlalle bilindiğini ve bu delillerin duyular ve gözlemle bilinen cisimlerden ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ İbn Hazm'a göre ise arazların varlıklarının ispatı açık ve nettir. Ona göre âlemde kendi başına yer tutan ve başkası tarafından taşınan varlıkların görüldüğünü ve bunların birbirinden ayrı şeyler olduğunun zorunlu olarak bilinmesi duyularla müşahade edilen burhanî bir beyandır. Örneğin, kendi başına kâim cisimlerin ve onları beyaz sonra yeşil sonra kırmızı sonra da sarıya dönüşmesi şeklinde renklerin takip ettiğinin görülmesi böyledir.⁴⁸ Cüveynî de arazları inkar edip cevherlerden başka bir varlık bulunmadığını düşünenlere karşı arazın varlığını ispat etmeye çalışmış ve arazın ispatını, âlemin hudûsunun ispatındaki hedeflerden biri olarak görmüştür.⁴⁹

1.3 Arazın Kısımları

Kelâmcılara göre araz, canlıya özgü olan ve canlıya özgü olmayan olmak üzere iki kısımdır. Canlıya özgü olanlar, hayat ve hayatın tâbiileri olan duyularla gerçekleşen idrakler, ilim, kudret, irade, istememe, arzu vs. gibi 'hayat'ı izleyen diğer arazlardır. Canlıya özgü olmayanlar ise oluşlar ve beş duyudan biriyle idrak edilen duyulurlardır. Oluşlar, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadır. Duyulurlar ise sesler, renkler, kokular, tatlar ve sıcaklık vs. gibidir.⁵⁰ Fahreddin Râzî de benzer bir ayrıma gitmiştir. Buna göre arazlar, cansızların nitelenmesi caiz olanlar ve caiz olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Cansızların nitelenmesi caiz olanlar oluşlar ve beş

⁴³ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 266-267.

⁴⁴ Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 38.

⁴⁵ Yavuz, "Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm", 11/ 353.

⁴⁶ Hişâm b. Amr el-Fuâtî eş-Şeybânî Mu'tezile'nin Basra ekolü kelâmcılarından. "Fuâtî" ya da "Futî" peştamal, havlu veya önlük anlamna gelmektedir. Mu'tezile'nin "usul-i hamse"sini genel anlamda kabul etmiş ancak Basra ekolünün görüşlerine aykırı bazı düşüncelerinden dolayı "Hişâmiyye" diye anılan grubun oluşmasına sebebiyet verdiği de rivayet edilir. Bu konuda bk. Cihat Tunç, "Hişâm b. Amr el-Fuâtî eş-Şeybânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/ 151.

⁴⁷ Ebu'l-Hüseyn Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, çev. Metin Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 123.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 806-808.

⁴⁹ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, çev. Bülent Baloğlu vd., 37-38.

⁵⁰ Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 20.

duyu ile algılananlardır. Renkler, tatlar, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık, yaşlık-kuruluk böyledir. Cansızların nitelenmesi caiz olmayanlar veya canlıdan başkasının nitelenemeyeceği ikinci kısım arazlar ise hayat ve hayatı izleyen diğer kudret, irade, düşünme, sızı ve lezzet, algılar gibi arazlardır.⁵¹ Bağdâdî ise herhangi bir tasnife tabi tutmaksızın her birini ayrı bir çeşit olarak zikrettiği arazların kısımlarını otuz kısım olarak belirtmiştir. Bunlar, oluşlar, renkler, sıcaklık, soğukluk, rutûbet, kuruluk, koku, tat, ses, bekâ, hayat, ölüm, ilim, cehalet, şüphe, nazar, dalgınlık, kudret, acz, irade, işitme, sağırlık, görme, körlük, kelâm, hatır, elem, lezzet, fikir, itikâd şeklindedir.⁵²

Kâdî Abdülcebbâr ise arazları idrak olunanlar ve idrak olunmayanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. İdrak olunan arazlar da yedi çeşittir ve renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler ve seslerden ibarettir.⁵³ Kâdî Abdülcebbâr'ın tasnifine benzer fakat daha detaylı bir tasnifi de Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Muhammed Hasen er-Rassâs⁵⁴, *Muhtasar fî isbatı'l-a'raz* adlı risalesinde yapmıştır. Ona göre arazlar algılanan (müdreğ) ve algılanamayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Algılanan arazlar, cinsi kulların kudreti kapsamında olanlar ki bunlar sesler ve acılardır; cinsi kulların kudreti kapsamında olmayanlar ise renkler, tatlar, kokular, sıcaklık ve soğukluk olmak üzere beş türdür. Algılanamayan arazlar ise oluşlar (birleşme, ayrılma, hareket, sükûn), telifler, itimat, itikatlar, irade, kerahet, zan, düşünce, kudret, hayat, arzu, nefret, yaşlık, kuruluk ve fena olmak üzere on beş türdür.⁵⁵

⁵¹ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 87-101.

⁵² Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-din, Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 68-74.

⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usuli'l-hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/ 151.

⁵⁴ 6./12. yüzyılda yaşamış Yemenli bir âlim olan Hasan b. Muhammed er-Rassâs, Basra Mu'tezilesinin Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin adıyla anılan koluna bağlıydı. Yemen Zeydîleri içinde Basra Mutezilesi'nin görüşlerini benimseyenlerle Bağdat Mutezilesi'nin öğretilerini benimseyen Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in görüşleri temelinde yükselen ve bu sebeple Bağdat Mutezilesi'ne yakın olan, önderliğini Mutarrif eş-Şihâbî'nin yaptığı "Mutarrifiyye" mezhebinin mensupları arasında yoğun tartışmaların gerçekleştiği bir dönemde yaşamıştır. Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'*, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Emâlî*, Ebû Ali es-Saffâr'ın *Kitâbü'l-Erba'in* ile *Hadîşü'l-âbid* adlı eserlerini hocasından okumuştur. bk. Jan Thiele, "Arazların İspatı Üzerine Zeydi Bir Eser: El-Hasan Er-Rassas'ın Muhtasar Fi İspatı'l-A'raz'ı", *Kader*, çev. Zeynep Şeker (2019)17 / 255; Orhan Şener Koloğlu, "Rassas", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [https://islamansiklopedisi.org.tr/rassas\(13.04.2020\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/rassas(13.04.2020)).

⁵⁵ Jan Thiele, "Arazların İspatı Üzerine Zeydi Bir Eser: El-Hasan Er-Rassas'ın Muhtasar fi İspatı'l-A'raz'ı", çev. Zeynep Şeker, *Kader* 17/1, (2019): 266-270.

Kelâmcılar araz türlerinin sonsuz olup olmaması hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Mu‘tezile’nin çoğunluğu ve bazı Eş‘arî kelâmcılar artma ve eksilmeyi kabul eden her sayının sonlu olduğunu delil getirerek kabul etmemiştir.⁵⁶ Kādî Beyzâvî, arazları felsefecilere benzer bir biçimde dokuz kategori ile sınırlandırmış ve bunların nicelik, nitelik, mekân, zaman, konum, izâfet, mülkiyet, fail ve münfail olduğunu ifade etmiştir. Ona göre birlik ve nokta kategorilerin dışındadır.⁵⁷ Adudüddîn Îcî, bilfiil mevcut olan arazların sonsuz olabilmesi konusunda tümevarıma ve tatbik burhanına dayanarak arazların kısımlarının ve her birinin hem varlık açısından hem de sayılarının sonlu olduğunu savunmuştur. Fakat bilkuvve mevcut olan arazların sayısı konusunda da fikir beyan etmemeyi (tevakkuf) tercih etmiştir. Çünkü ona göre her iki görüşün dayanağı da zayıftır.⁵⁸ Cürcânî ise iki görüşünde zayıflığının nedenini açıklayarak Îcî’nin görüşünü destekleyici tavır sergilemiştir.

Nûreddin es-Sâbûnî arazları herhangi bir tasnife tâbi tutmamış fakat otuz civarında türü olduğunu ifade etmiştir. Renk, biçim, tat, koku, ses, güç ve irade bunlardan bazılarıdır.⁵⁹

Mu‘tezilî alim Ebû Ali el-Cübbâî ve takipçileri ise bir sayının diğerinden evla olmadığını iddia etmiş ve araz türlerinin sonsuz olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁰ Mu‘tezile’den Muammer b. Abbâd’a göre türleri hakkında görüş belirtmemiş fakat arazların sonsuz olduğunu ve bir yerde var olan arazın bunu gerektiren manadan dolayı mevcut olduğunu ifade etmiştir.⁶¹

1.4 Arazın Genel Özellikleri

Arazın Bir Mahalden Diğerine Taşınması

Arazın cismin bir mekândan başka bir mekâna taşınmasında olduğu gibi bir mahalden diğerine taşınması (intikal) kelâmcılara ve filozoflara göre mümkün görülmemiştir.

⁵⁶ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 22.

⁵⁷ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî ‘u ‘l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 82.

⁵⁸ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 22; Îcî, *el-Mevâkıf*, 96.

⁵⁹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi ‘l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 41.

⁶⁰ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 22.

⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve ‘n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 74.

Kelâmcılara göre bunun nedeni taşınmanın ancak mekânlı için düşünülebilmesidir. Çünkü taşınma bir şeyin başka bir mekânda bulunduktan sonra diğer bir mekânda bulunmasıdır. Araz ise mekânlı (mütehayyiz) değildir. Bu, ancak yer işgal edende bulunabilir. Râzî, *el-Muhassal*'da benzer bir açıklama yaparak intikali mümkün görmemiştir.⁶² Cürcânî ise bu açıklamayı sorunlu bulur ve bu taşınmanın cevherin taşınması olduğunu, arazın taşınmasının ise aynı arazın bir mahalle kâim olmasından sonra başka bir mahalle kâim olması şeklinde olduğunu ifade eder. Araz için bunu mümkün görür ve reddetmek için burhan gerektiğini ifade eder. Cürcânî'ye göre arazın taşınması tedrici (yani ilk önce bir mekânda sonra başka bir mekânda) değil, ani olabilir. Bu durumda onun mahallinden ayrıldığı an, başka mahalle bittiği de andır.⁶³ Cüveynî de arazların intikalinin mümkün olmadığını savunur. Ona göre arazların intikalinin mümkün olmaması, arazların hâdis oluşunu gösteren delillerden biridir ve bunu şöyle delillendirmiştir. Örneğin, bir cevher üzerinde meydana gelen hareketin başka bir cevherden geldiği düşünüldüğünde bizatihi kendisi intikal/yer değiştirmek olan hareket diğerine intikal etseydi, bu, harekete ilave olarak kendisinde yer değiştirmenin olmadığı başka bir halin ortaya çıkmasını gerektirirdi ki bu da hareketin cinsinin değişmesi olurdu ki cinslerin değişmesi muhaldir. İntikalin yer değiştirmesi durumda ise yine bir intikale ihtiyaç duyardı. Bu ise intikale intikal eden intikal hakkındaki durumdur ve teselsüle götürür. Dolayısıyla arazların intikali mümkün değildir.⁶⁴

Taşınmanın imkânsızlığıyla ilgili savunu ise arazın zorunlu olarak mahalle muhtaç olmasıyla ilgilidir. Belirli bir araz ya belirli bir mekâna muhtaçtır ve ondan ayrılmaz ya da belirsiz ve dışta varlığı bulunmayan bir mahalle muhtaçtır. İkinci durumda arazın var olmaması gerekir çünkü onun muhtaç olduğu mahal yoktur. Bu ise yanlıştır. Dolayısıyla ilk durum doğrudur ve bu durumda taşınma da imkânsızdır. Filozoflara göre de araz bir mahalden diğerine taşınmaz çünkü arazın belirmesi (teşahhus) mahalli nedeniyledir ve ikinci mahalde meydana gelen şey başka bir hüviyettir. Yani birinci mahalde meydana gelmiş olan belirmeden başka bir belirmedir. Cürcânî'ye göre filozofların bu açıklaması sorunludur çünkü onun

⁶² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 38; Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 102.

⁶³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 38.

⁶⁴ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, çev. Bülent Baloglu vd., 39-40.

belirmesi özel hüviyetiyle olabilir ve bu sebeple türün şahısla sınırlı olması gerekmez.⁶⁵

Arazın Arazla Kâim Olması

Filozofların aksine kelâmcıların çoğunluğu arazın arazla kâim olmasının mümkün olmadığını benimsemişlerdir.⁶⁶ Kelâmcılar, kâim olmanın “mahallinin husulüne tâbi olarak bir mekânda hasıl olmak” anlamına geleceği düşüncesiyle arazın başka bir arazda bulunmasını reddetmişlerdir. Çünkü tâbi olunanın yalnızca cevher olması zayıf bir ihtimaldir ki kâim olma niteleyen bir özelliktir. Kādî Beyzâvî, Allah’ın sıfatlarının mekân tutmalarının imkânsız olmasına rağmen O’nun zatıyla kâim olduğunu ve arazın arazla kâim olmasının kabul edilmesi halinde ise mahallinin tehayyüzünün başka bir mahallin tehayyüzüne tâbi olmasının caiz olmamasının kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁷

Cürcânî arazın arazla kâim olmasının mümkün olmadığına dair delile göre arazın arazla kâim olması halinde kendisiyle kâim olunan araz kendi başına kâim olamaz eğer başka bir arazla kâim olursa söz ona geçer ve onunla kâim olan arazlar sonsuza dek teselsül eder ve bu arazlar mahalsiz meydana gelmiş demektir ki bu da yanlıştır. Eğer kendileriyle kâim olunan arazlar cevherde son bulsaydı bu mümkün olabilirdi -ki hepsi onunla kâim demektir- ve böylece hiçbir araz diğeriyle kâim olmaz.⁶⁸ Fahreddin Râzî benzer bir düşünceden yola çıkarak birbiriyle kâim olan arazların en sonunda bir cevhere dayanmaları halinde arazların hepsinin bir cevhere tâbi olarak bulunması ve asıl olanın cevher olması sebebiyle bunu mümkün görmüştür.⁶⁹ Fakat Cürcânî’ye göre bu zayıf bir delildir. Çünkü bu delil bir arazın ikinci arazla, ikincinin ise başka bir arazla cevhere varıncaya dek kâim oluşunu nefyetmemektedir. İkisinden biri zatı itibariyle tâbi olunan ve mahal olmayı gerektirirken diğeri, tâbi olan ve yerleşen olmayı gerektirir. Oysa tartışılan şey sonu cevhere varsa bile arazın arazla bu şekilde kâim olmasıdır. Çünkü zaten hem arazın

⁶⁵ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 40-42.

⁶⁶ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 44.

⁶⁷ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî ’u ’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 84.

⁶⁸ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 44.

⁶⁹ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 102-103.

arazla kâim olduğunu hem de sonunda bir cevhere dayanmanın olmadığını hiçbir akıl sahibi söylemez.⁷⁰

Sâbûnî de arazın arazla kâim olamayacağını ifade eder. Çünkü kendi başına var olmayan bir şey için başkasının o şey sayesinde var olduğunu söylemek imkânsızdır ve arazın araz sayesinde var olması mümkün görülürse hayatın ya da ölümün de kudret sayesinde var olması caiz olur ki bu durumda kudret, canlı ya da ölü olur ve bu da imkânsızdır.⁷¹ İbn Metteveyh'e göre arazların birbirini taşıyamamasının nedeni arazların yer kaplama (tehayyüz) özelliğinin olmaması ve cevherden bağımsız olarak kendilerine işaret edebilecek bir yapıda olmamalarıdır.⁷² İbn Meymûn, kelâmcıların arazın başka bir arazi taşımasını ve bu başka arazi da cevherin taşımasını kabul etmeme nedeninin, cevherde var olan son arazın, cevherde var olan ilk arazın mevcut olmasından sonra var olması gerekeceğini halbuki bunun arazların bir kısmı için geçerli olup bir kısmı için geçerli olmamasını kabul etmediklerini ifade eder. Aynı zamanda yüklem kendisine yüklendiği konu bir süre sabit ve sürekli kalmaya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla araz iki zamanda varlığını sürdüremediği için arazın başka bir arazi taşıması mümkün değildir.⁷³

Arazın İki Zamanda Bâki Olması

Ebü'l Hasan el-Eş'arî ve Eş'arî takipçilerine göre araz iki zamanda bâkî kalmaz ve arazların hepsi kesintilidir, her an yenilenir ve biri biter aynı anda diğeri gelir. Bu ancak Kâdir-i Muhtar'ın kendi salt iradesiyle arazlardan her birini yaratmış olduğu vakte tesis etmesiyle olur. Eş'arîlerin bu görüşe varmalarının nedeni "müessire muhtaç kılan şey, hudûstur." demeleri ve bu durumda âlemin varlığının devamı için yaratıcıdan müstağni olması sorunun ortaya çıkmasıdır. Eş'arîler de bu sorunu cevherin bekâsının şartını araz, arazın bekâsının şartını da müessire ihtiyaç duyması ve sürekli yenilenmesi teorisiyle çözmüşlerdir. Araz, yenilendiği ve müessire ihtiyaç duyduğu sürece âlemin müstağniliği de söz konusu

⁷⁰ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 46.

⁷¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi 'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 181.

⁷² Ebu Muhammed Hasan b Ahmed b Metteveyh Necrani İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a'râz*, thk. Sami Nasr Latif (Kahire: Darü's-Sakafe, 1975), 172.

⁷³ İbn Meymûn, "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev. Bilal Taşkın 15/1 (2017)/ 235-236; Musa İbn Meymûn, *Delâletü 'l-hâ'irîn, Şaşkınlık İçin Rehber*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ, 1. Bs (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2019), 217.

değildir. ⁷⁴ İbn Meymûn da kelâmcıların arazların art arda yaratıldığını savunmalarının nedenini, bir şeyin varlığını ya da yokluğunu gerektiren herhangi bir tâbiatın bulunmadığını ispat etmeyi amaçlamaları olduğunu ifade etmiştir. ⁷⁵ Kādî Beyzâvî ise Ebû'l Hasan el-Eş'arî'nin bekânın araz olduğunu, başka bir arazla kâim olmasının mümkün olmayacağını, zira bekânın arazla bâkî olması halinde yok olması imkânsız olacağı için arazın bâkî oluşunu reddettiğini naklederek onun bu görüşü destekler. ⁷⁶

Mu'tezile'den Nazzâm ve Ka'bi'de Eş'arîler ile aynı görüştedir. ⁷⁷ Nazzâm, hareketlerden başka araz kabul etmemiştir ve arazların bâkî olmasını caiz görmemiştir ⁷⁸ Kādî Beyzâvî, Nazzâm'ın bunu cisimlerin bekâsının imkânsız olduğunu ispatlamak için kabul etmediğini söyler. ⁷⁹ Yine Dırâr b. Amr ve Mu'tezile kelâmcılarından Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ise cisimlerin dışında bulunan arazların iki vakitte bâkî olmasını imkânsız görmüşlerdir ve bekânın parçaları olan cisim için var olduğunu söylemişlerdir. ⁸⁰ Nazzâm da arazların bekâsını imkânsız görmüştür. Fakat ona göre hareketten başka araz yoktur. Renkler, kokular, tatlar hepsi devamlılığı mümkün cisimlerdir. ⁸¹ Yine Mu'tezile kelâmcılarından Ahmed b. Ali eş-Şatavî ⁸² de arazların iki vakitte bâkî olmadığını savunmuştur. Ona göre bâkî olan ya zatından dolayı ya da kendisinde bulunan bekâdan dolayı bâkî olur ki arazların zatlarından dolayı bâkî olması caiz değildir. Çünkü bu arazların hudûsu esnasında bâkî olmalarını gerektirir. Kendilerinde yaratılmış olan bir bekâ ile bâkî olmaları da caiz değildir zira bekâ, arazları kendinde barındırmaz. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî de Şatavî ile aynı görüştedir. Onlara göre de renkler, tatlar, kokular, hayat, kudret, acz, ölüm, kelâm ile seslerin arazlardandır ve iki vakitte bâkî olmaz. ⁸³

⁷⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 48-50.

⁷⁵ İbn Meymûn, "İbn Meymûn'un Kelamcılarının Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", 231; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder- Özcan Akdağ, 212-215.

⁷⁶ Kādî Beyzâvî, *Tevâli 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 84.

⁷⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 48-50.

⁷⁸ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 273-274.; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 67.

⁷⁹ Kādî Beyzâvî, *Tevâli 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 86.

⁸⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 50; Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 274.

⁸¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 179.

⁸² Ahmed b. Ali eş-Şatavî (ö 277/890) İsâ es-Sûfî'nin öğrencilerinden Mu'tezilî kelâmcıdır. bk. Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, 273.

⁸³ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 273-274.

Kerrâmiye ise arazın bekâsının Allah'ın “bâkî kal” sözüyle mümkün olduğunu, “yok ol” sözüyle de arazların yok olacağını iddia etmiştir.⁸⁴

Eş'arîler ise arazların bâkî olmadığını üç şekilde delillendirmişlerdir. Sözü uzatmamak adına burada iki delilden bahsedeceğiz. Bunların ilki, arazların bâkî olmasıyla ilgilidir ki eğer arazlar sürekli olsaydı bâkî olurlardı, bâkî olsaydı bekâ sıfatıyla nitelenirlerdi. Bekâ ise bir arazdır ve arazın arazla kâim olması onlara göre kabul edilemez. Bir diğer delil ise, eğer arazlar varlıklarının ikinci zamanında bâkî olsaydı üçüncü veya sonraki zamanlarda yok olması imkânsızlaşırdı ki bu görüş birliği ve duyunun tanıklığıyla yanlış kabul edilir.⁸⁵ Cürcânî, Eş'arîlerin ilk deliline karşı çıkmış ve bekânın araz olduğunu kabul etmemiştir. Bekâ, ona göre cevherin de arazın da nitelenebileceği itibarı bir durumdur. Bekânın araz olduğu kabul edilse dahi arazın arazla kâim oluşunun imkânsız olduğunu kabul etmediğini ifade etmiştir.⁸⁶

Mâtürîdî âlim Nureddin Sâbûnî'ye göre de arazların bir kısmının bekâsının imkânsız oluşu duyular yoluyla, tamamının bekâsının imkânsızlığı ise akılla sabittir. Çünkü bekâ, bâkî olanın dışında bir manadır ve arazların kendi başına varlıkları da yoktur. Eğer araz bâkî olsaydı, bekânın onun aracılığıyla var olması gerekirdi ki arazın kendi başına var olması imkânsızken bekânın onun sayesinde olması da düşünülemez. Hareket eden bir şey olmadan hareketi tasavvur etmek aklen imkânsızdır ve bu hareket dışındaki arazlar için de geçerlidir. Aynı zamanda araz bâkî olsaydı, arazın bekâsı cevherin bekâsından da ayrı olurdu. Çünkü araz ve cevher tek bir bekâ ile bâkî olmayacak iki ayrı şeydir. Eğer böyle olsaydı âlimin yok olması halinde onun ilminin devam ettiği düşünülürdü ki bu da imkânsızdır.⁸⁷

Cürcânî ise arazların bâkî olmasını reddetmemiş ve arazları ikiye ayırmıştır. İlki, bekâsı mümkün olanlar ki renkler böyledir. İkincisi bekâsı mümkün olmayanlardır. Örneğin, hareketler böyledir. Ona göre bâkî arazın şartı -döngüsel hareketlerde olduğu gibi- bizatihi bâkî olmayan arazlar içinde belirli olmayan bir arazdır ve çok sayıdaki arazlardan her biri, diğerinin bedeli olur ve bu arazlar

⁸⁴ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 179.

⁸⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 50-57; Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 103-104.

⁸⁶ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 50-52.

⁸⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 179-181.

birbirinin yerini aldığı sürece o arazın varlığı, şartının devamıyla devam eder. Son dönüş gibi bedeli olmayan bir araza ulaştığında ise şart ortadan kalkar ve bâkî araz, herhangi bir teselsül olmaksızın ortadan kalkar. Şartta ise sürekli olmayan arazların birbiri yerini almasını dikkate almıştır çünkü arazların birinin sürekliliği yoktur ve onunla şartlanan şeyde sürekli değildir.⁸⁸

Kerrâmiyye bütün arazların bekâsını mümkün görmüştür. Çünkü âlemdede her hâdisin hudûsu Allah'ın "ol" sözüyle ve bu yöndeki irâdesiyle var olur, yokluğu ise Allah'ın "yok ol" sözüyle ve bu yöndeki irâdesiyle yok olduğunu dolayısıyla Allah bir cismi veya arazi yaratınca, ona "yok ol" deyip yokluğu irâde edinceye kadar bakî olmasının gerekeceğini ifade etmişlerdir. Bağdâdî, arazın Allah'ın "yok ol" sözüyle ve bu yöndeki irâdesiyle yok olması halinde, bu irâdenin onun hudûsu anında olduğu halde, bu söz kendisi için söylenenin varlığı için mümkünse çeşitli haller olarak diğerleri için de bâkî olabileceğini ifade ederek Kerrâmiyye'yi eleştirmiştir.⁸⁹

Filozoflar ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise zamanlar, hareketler ve ses arazlarının dışında arazların bâkî olduğunu savunurlar. Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bilgiler, iradeler, sesler ve söz türlerinin bâkî olmadığını, renkler, tatlar ve kokuların bâkî olduğu görüşündedirler.⁹⁰ Ebü'l-Hüzeyl de Cürcânî gibi arazlardan bir kısmının bâkî olduğunu bir kısmının ise bâkî olmadığını; hareketlerin tamamı ve oluşlar bâkî değilken renkler, tatlar, kokular, hayat ve kudret mekânda olmayan bir bekâ ile bâkî olduğunu savunur. Yine elem ve lezzetler de bâkîdir ve cehennemliklerin elemeleri, cennetliklerin lezzetleri kendilerinde bulunan bekâ ile bâkîdir. Bişr b. el-Mu'temir de arazların bâkî olduğunu ifade eder. Ona göre sükûn bâkîdir ve sakin olandan hareket meydana gelmedikçe sükûn; siyah olanda ise başka bir renk meydana gelmedikçe siyahlık sona ermez.⁹¹

Arazların bekâsını benimseyenlerin delillerine gelince bunlardan ilki duyumsamadır. Buna göre renklerin sürekli olduğunun görülmesi ve renklerin

⁸⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 56-58.

⁸⁹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-din*, çev. Ömer Aydın, 79-81.

⁹⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 50; Sâbûnî, *el-Kifâye fi 'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 179.; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-din*, çev. Ömer Aydın, 80.

⁹¹ Eş'ari, *Makalatü 'l-İslamiyyin*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç , 274-275.

bekâsının inkârı zorunlu bilginin inkâr edilmesidir. Cürcânî, duyumsamanın duyumsanan şeyin sürekli olduğuna dalalet etmediğini, borudan fışkıran suyun tek ve sürekli görülmesine rağmen kesintisiz peş peşe gelen misillerden ibaret olduğunu savunarak karşı çıkmıştır. Bir diğer delil ise arazın iadesinin yani ikinci vakitte varlığının mümkün olması düşüncesidir. İkinci vakit, varlık vaktinin ardından gelen yokluk vaktinden sonraki vakittir ve arazın iki vakitte varlığı arada yokluğun girmesiyle mümkün olduğuna göre araya yokluk girmeksizin arazın süreklilik yoluyla var olması mümkün olmaya daha layıktır. Dolayısıyla arazların bekâsı imkânsız görülmemiştir. Cürcânî, Eş'arî'nin arazın iadesine karşı çıktığını dolayısıyla bunun mümkün olmadığını, iade kabul edilse bile yapılan kıyasın orta terimsiz olduğunu ve kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹² Arazların bâkî kalabileceğine dair benzer bir delil de şöyledir: Eğer arazlar ilk anda mümkünse ikinci anda da öyle olurlar zira bir zamanda özü bakımından mümkün olan başka zamanda mümteni ise, bir zamanda mümteni olan da başka bir zamanda vacib olur ki buna göre kainat var olmadan önce özü itibariyle varlığı imkânsızken gerekli olmaya dönüşmesi caiz olmuştur. Fahreddin Râzî, bu durumda yaratıcının inkârı gerekir ki bu da imkânsızdır diyerek bu delili eleştirmiştir.⁹³

İbn Hazm, arazın bir zamanda bâkî kalması ile iki ya da daha fazla zamanda bâkî kalması arasında bir fark olmadığını ve arazın bir zamandaki bekâsının da reddedilmesi durumunda arazın asla bâkî olmadığını da kabul edilmesi gerekeceğini ve bu da arazın mevcut olmadığını kabul etmeyi gerektireceğini ifade etmiştir. Araz mevcut olmadığına göre ma'dûmdur ve böylece arazların inkarına ve duyuların reddedilmesine sebep olacaklarını dolayısıyla bunu sağlıklı duyulara sahip kimsenin kabul etmeyeceğini ifade ederek bu görüşü reddetmiştir. Ona göre arazlar kısımlara ayrılır ve bazıları yok olmaz yokluğu da düşünülemez. Bunlar küllî sûretler, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi arazlardır. Arazların bir kısmı da kendisini taşıyan varlığın fesadıyla birlikte yok olur. Arazlardan bazıları anlık ve uzunca bir zaman aralığında bâkî kalır ki saçın siyahlığı, cisimlerin sertlik ve pürüzsüzlüğü böyledir. Yine arazların bazılarının da zevali çok hızlıdır ve bekâsının müddeti hareketin anlaşılmasıyla mümkün olur.⁹⁴

⁹² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 60-62.

⁹³ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 104.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 931-932.

Bir Arazın İki Mahalle Kāim Olması

Şahıs bakımından bir olan araz zorunlu olarak iki mahalle kāim olamaz. Adudüddin İcî, bir mahalle kāim olan karalığın diğer mahalle kāim olan karalıktan başka olduğu yakini bir şekilde kesindir ve bu hükümde herhangi bir fikre ihtiyaç duyulmadığını söyler. Ona göre bir arazın iki mahalle kāim olamamasına dair hüküm ile bir cismin bir anda iki mekânda bulunamaz hükmü aynıdır. Cürcânî de İcî'nin görüşünü destekler ve ona göre eğer bir araz iki mahalle kāim olsaydı arazın her mahal bakımından ortaya çıkması ve şahıslaşması oluşurdu zira iki illetin tek bir şahıs üzerine üşüşmesi imkânsızdır.⁹⁵ Kādî Beyzâvî ise bir olan arazın iki mahalle kāim olmasının mümkün olmadığını şayet caiz olması halinde bir cismin iki mekânda bulunmasının da mümkün olacağını ve bu mahalde bulunan rengin diğer mahalde bulunandan ayrı olduğunun söylenmesinin imkânsızlaşacağını ifade eder.⁹⁶ Fahreddin Râzî'ye göre de arazın iki mahalde olmasının mümkün olması halinde bir mekânda bulunan nesnenin başka bir mekândaki nesneyle aynı olması ve bir yerde meydana gelmiş olanın diğer mekânda meydana gelmiş olanın kendisi olması gerekir ki cisim iki yerde bulunmuş olur, bu ise imkânsızdır.⁹⁷ Mu'tezile'den Ca'fer b. Mübeşşir de bir arazın aynı anda iki mekânda olmasının imkânsız olduğunu savunmuştur.⁹⁸ Ayrıca arazın daha önce geçtiği gibi ancak mahalliyle belirginleşmesi ve somutlaşması da arazın iki mahalle kāim olmasının imkânsız olmasını desteklemektedir.

Şahıs bakımından bir olan arazın, bölünen bir mahalle kāim olmasındaki durumuna gelince Cürcânî bunun mümkün olduğunu söyler. Ona göre mahallin bölünmesiyle araz da bölünür ve arazın her bir parçası mahallinin parçasında bulunur. Bu hususta herhangi bir tartışma yoktur. Bölünmüş bir mahalle bir arazın kāim olması ise tartışmalıdır. Arazın bir mahalle kāim olması ve bununla birlikte aynıyla başka bir mahalle kāim olmasının mümkün görülmediği ise yukarıda geçmiştir.⁹⁹

⁹⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 62-64.

⁹⁶ Kādî Beyzâvî, *Tevali 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, 86.

⁹⁷ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 104.

⁹⁸ Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr*, çev. Metin Yıldız, 149-150.

⁹⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 64-68.

İKİNCİ BÖLÜM

2. FİLOZOFLARA GÖRE ARAZLAR VE KATEGORİLERLE İLİŞKİSİ

2.1 Filozoflara Göre Araz Kavramı

Filozoflara göre araz, dış dünyada var olduğunda kendisine yerleşen şeyi kâim kılan bir mahalde (bir konuda) bulunan mâhiyettir. Bu parçanın bütündeki varlığı veya bir şeyin sağlık/hastalıkta olması gibidir. Arazın şunda var olmasının anlamı, onun varlığının ayrılmayacak şekilde bir konuda varlığının olmasıdır.¹⁰⁰

Aristoteles *Kategoriler*'de arazı “bir konuda bulunan mevcut” olarak tanımlar. Bir konuda bulunmayı ise bir şeyde parça olmayarak bulunan ve bulunduğu şeyden ayrı bir şekilde mevcut olması mümkün olmayan şey olarak açıklar.¹⁰¹ İlk İslâm filozofu Ya'kub b. İshâk el-Kindî arazı “bulunduğu şeyden ayrılabilen ve ayrıldığında ise ayrıldığı şeyin bozulmasına yol açmayan şey” olarak tarif etmiştir.¹⁰² Fârâbî'ye göre araz ise bir şeyin nitelendiği sığata denir. Bu sıfat, konunun mâhiyetine dahil olmaz, aksine konunun zatı ve mâhiyeti dışında bir şeyi bildirir.¹⁰³ İbn Sînâ ise arazı, “bir konuda/konu içinde bulunan¹⁰⁴ ve varlığında cevhere bağımlı olan mevcut”¹⁰⁵ şeklinde tanımlamıştır. İbn Sînâ verdiği araz tanımının beş küllîde bulunan arazdan ve tümel olması bakımından tümelin tikellerdeki varlığından farklı olduğunu ifade eder. Araz, bir şeyde bulunduğu için yalnızca arazdır ve herhangi bir şekilde şeyde bulunması denk düşse dahi bundan dolayı araz değildir.¹⁰⁶ İbn Rüşd ise arazın “bir konuda bulunduğu söylenen şey”

¹⁰⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 18-20.

¹⁰¹ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 123.

¹⁰² Ya'kub b. İshâk el-Kindî, “Risâle fî ennehü tûcedu cevâhiru lâ ecsâm”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 30; Ya'kub b. İshâk el-Kindî, “Ya'kub b. İshâk el-Kindî'nin Cisimsiz Cevherler Üzerine Risâlesi”, *Kindî Felsefi Risâleler*, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 241.

¹⁰³ Muhammet Nasih Ece, “Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yükleme Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma: Aristoteles-Fârâbî-İbn Rüşd”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 52 (2019), 146; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe, Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 16.

¹⁰⁴ Ebu Ali İbn Sînâ, *el-Mekûlât, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 21.

¹⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 396.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 26.

olduğunu ifade eder.¹⁰⁷ İhvân-ı Safâ, varlığı madde ve suret şeklinde ikiye ayırmış ve sureti varlık bakımından sonra gelen şeklinde tanımlamıştır. Sureti ise varlık veren suret yani “mukavvim” ve tamamlayıcı suret yani “mütemmim” suret olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mütemmim surete ise araz adını vermişlerdir.¹⁰⁸

Gazzâlî’ye göre ise araz ve cevher müşterek isimlerdir yani birçok anlamda kullanılırlar ve bu anlamların bütününden kastedilene göre araz, “bir mevzuda/konuda var olan şey”dir. Arazın bir mevzuda var olması ise varlıkta kalması, kendisine ilişen ve yerleşen şeyin, onu varlıkta tutması sayesinde olmayıp kendi başına varlıkta kalan yakın mahalli ifade eder. Örneğin, cisme yerleşen renk, cismin varlıkta kalmasını sağlamaz ve renk, cismin mâhiyeti bizatihi var olduktan sonra ona ilişen bir arazdır. Fakat sudaki, “su oluş sûreti”, suyun ısınıp havaya dönüşmesiyle sudan ayrıldığında, ayrılan şey suyun mâhiyetini değiştirir ve su oluş sûreti ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla “sıcak olan nedir?” denildiğinde o “sudur” denilirken “hava nedir?” denildiğinde o “sudur” denilmez zira “su oluş sûreti” ortadan kalkmıştır. Gazzâlî, sûret ve araz ayırımına gider ve kelâmcıların ikisine de araz adını verdiklerini belirtir. Çünkü kelâmcılara göre araz ile kastedilen “bir mahal üzerinde bulunan şey”dir ve sûret de bir mahal üzerinde bulunmaktadır.¹⁰⁹

2.2 Filozoflara Göre Arazın Kısımları: Kategoriler

Araz, zatı sebebiyle bölünmeyi kabul eden ve kabul etmeyen olarak iki kısımdır. İlki zatı sebebiyle bölünmeyi kabul eden, iki bilinene dair bilgiyi veren niceliktir. İkincisi zatı nedeniyle bölünmeyi kabul etmeyen ise zatı sebebiyle mefhumu başkasına kıyasla düşünebilir olan nispet ve zatı sebebiyle mefhumu başkasına kıyasla düşünilemeyen niteliktir. Nispet ise eyn, meta‘(an), konum,¹¹⁰

¹⁰⁷ Ebü'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşt, *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlât, Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi*, çev. Salih Yalın (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 18.

¹⁰⁸ *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve hıllâni'l-vefâ*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 1/ 281.

¹⁰⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, *Miyâru'l-İlm, İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 466-468.

¹¹⁰ Fârâbî'ye göre konum, belirli bir cismin parçalarının, içerisinde bulunduğu mekânın belirli parçaları ile hizalaşması ya da kesişmesidir. Cismin mekândaki konumu, onun başkasına kıyasla konumu değil, bilakis kendine kıyasladır. Bu her cisim için geçerlidir. Çünkü her cismin bir konum üzere bir neredeliği vardır. Örneğin, insanın ayakta durma, yatma, yaslanma gibi birçok konum türüne sahiptir. bk. Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 40.

sahiplik,¹¹¹ izafet, etki¹¹² ve edilgi¹¹³ olmak üzere yedi kısımdır.¹¹⁴ Buna göre, mümkünlerin yukarı cinsleri olan kategoriler, ondur.¹¹⁵ Bütün İslâm filozofları Aristoteles'in küllîler şemasını ve kategoriler⁰⁸ tasnifini aynen almışlardır¹¹⁶ Aristoteles, *Kategoriler* adlı eserinde on kategoriye içine alan varlık sınıflarını dörde ayırmıştır. Varlıkları dile getirme biçimi olarak anlaşılabilecek bu sınıflardan ikisi arazlarla ilgilidir. Bunlardan ilki bir konuda bulunan fakat bir konuya yüklenmeyen varlıklardır. Örneğin, “aklık” böyledir. İkincisi ise hem bir konu içinde söylenen hem de bir konu içinde yer alan varlıklardır (yüklemler). Örneğin, “bilgi” hem bir konu (zihin) içindedir hem de bir konu (dilbilim) için söylenebilir. İbn Rüşd, Aristoteles'in bu dört varlık kategorisinin tümel, tikel, cevher ve araz olma durumlarını tespit ederek açıklamıştır. Ona göre de araz, “bir konuda bulunup ama konuya söylenmeyen” varlıklar olan şahsi araz ve “hem bir konuya yüklenen hem de bir konuda bulunan” yüklemler olan genel araz olmak üzere ikiye ayrılır. Fârâbî ise arazı zati ve zati olmayan şeklinde ikiye ayırır. İlki konusu mâhiyeti olan veya mâhiyetinden bir parça olan arazdır. İkincisi ise konusu mâhiyetine girmeyen ve konusunun mâhiyeti o arazın kendisinde bulunmasını gerektirmeyen arazdır. Felsefedeki araz ona göre ikinci tanımdır.¹¹⁷ Gazzâlî'ye göre de araz ikiye ayrılır. Bunlar, tümel araz ki buna “bir mevzuya yüklem olanlar”dır. Örneğin, renkler

¹¹¹ Kategorilerin nisbet kategorisinin kısımlarından biri olan “sahiplik” Aristoteles'e göre beş şekilde ifade edilir. İlki, meleke ve hal bakımındandır, bilgiye veya erdeme sahip olduğunun söylenmesi böyledir. İkincisi nicelik yoluyla sahip olmadır. Bir şeyin uzunluğunun ne olduğunun söylenmesi böyledir. Üçüncüsü beden bir parçasını kaplayan yüzük veya elbise gibi sahip olmadır. Parmaktaki yüzük, ayaktaki ayakkabı buna örnektir. Bir diğeri parçanın bütüne nisbetine sahip olma şeklindedir. Örneğin, “Ali'nin elli vardır” sözündeki gibi. Son sahiplik ise bir şeyin içinde bulunduğu kaba nisbetidir. Testideki şarap veya çuvaldaki buğday böyledir. bk. İbn Rüşd, *Telhisu Kitabı'l-Makulat*, çev. Salih Yalın, 120-122.

¹¹² Fârâbî'ye göre etki, etki edenin sahip olduğu nispetler üzere kesintisiz olarak etkilenime uğrayan şeyde etkilenime uğradığı sürece ortaya çıkan parçalara intikal etmesidir. Edilgi ise cevherin birşeyden başka bir şeye dönüşmesi, bir şeyden başka bir şeye değişmesidir. Bu iki şey arasında kesintisiz seyretme devam ettiği müddetçe ona “etkileniyor” denir. Etkinlik cinsinin türleri edilginlik cinsinin türleri sayışındadır. bk. Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 42-44.

¹¹³ Aristoteles'e göre etki, etkileyen ve edilgi de etkilenendir. Etki ve edilgi daha az-daha çok ve zıtlık nispetlerini kabul eder. Zira ısıtmak soğutmanın, soğutulmak ısıtılmanın ve haz almak acı duymanın zıddıdır. Aynı şekilde bir şey daha az ısıtılan veya daha çok ısıtılmış olabilir. bk. İbn Rüşd, *Telhisu Kitabı'l-Makulat*, çev. Salih Yalın, 120-122.

¹¹⁴ Filozofların on kategorisi nicelik, nitelik ve yedi kısımdan oluşan nispet ise eyn, meta(an), konum, sahiplik, izafet, etki ve edilgi şeklindedir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bu kategorilerden nicelik, nitelik, zaman, mekân, nispet ve izafet kategorilerini başlıklar şeklinde ele almış fakat nispetler bölümünde sahiplik, etki ve edilgi kategorilerine yer vermemiştir.

¹¹⁵ Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker 2/ 22-30; Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 17; Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 470; *Resâilu İhvânî's-safâ*, 1/ 282.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 26.

¹¹⁷ Ece, “Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yüklem Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma”, 141-146; Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 16.

böyledir ve “siyah bir renktir” denilir. İkincisi tikel/ferdî arazlardır ki bunlar “bir mevzuya yüklem olmayanlar”dır. “Zeyd beyazlıktır” denildiğinde durum diğerinden farklıdır ve yüklem olmaz. “Zeyd beyazlığa sahiptir” denildiğinde de durum aynıdır.¹¹⁸

Filozoflara göre araz dokuz kategoriye sınırlıdır ve bütün cevherler tek bir kategoridir. Cürcânî filozofların kategorilerin on ile sınırlı olması hususundaki ispatlarını yeterli görmez. Filozoflara göre kategorilerin on ile sınırlandırılması iki aşamayı içerir ki birincisi dokuz kategorinin mevcutların yukarı cinsleri olduğu, ikincisi ise arazların bunlardan başka yukarı cinsten kuşatıcı kategorinin bulunmamasıdır. Cürcânî ise bu aşamaları kesin görmez ve ona göre dokuz kategorinin kapsadıklarının kendi cinsi olduğu ispat edilememiştir. Çünkü her bir kategorinin altında farklı şeylerin ve bu şeylerin de her bir cins için farklı ilişkinlerinin bulunması mümkündür. Dolayısıyla o kategori cins olmaktan çıkıp genel araz konumunda olacaktır. Cins olduğu kabul edilse dahi yukarı cins olması ispat edilmiş değildir. Dolayısıyla kategorilerin on ile sınırlandırılması zayıf bir zan bildiren tümevarımdan ibarettir. Bazı filozofların bu sebeple etki ve edilgi kategorilerinin itibarî olduğunu ve hareketin bunlara girmediğini de iddia etmişlerdir.¹¹⁹ İbn Sînâ da kategorilerin altına girmeyen her şeyin varlığının on kategori olmasının zorunlu olmadığını ifade eder. Türü veya zikredilen koşullarda cinsleri bulunmayan tekil fertlerin bulunabileceğini fakat bunun kategorilerin on olması görüşüne engel olmayacağını savunur. Çünkü kategorilerin dışında kalanlar kendinde kategori olmadığı gibi başka bir kategori altında da değildir. Nasıl ki “on şehirden başka bir şehir yoktur” denildiğinde şehirleşmemiş bedevi kavimlerin olmasına veya on şehrin olmamasına engel olmaması gibidir.¹²⁰

2.2.1 Nicelikler

İbn Sînâ *Kategoriler* adlı eserinde nicelik bahsine başlarken bu konunun cevher ve arazdan hemen sonra zikredilmesinin varlık bakımından diğer kategorilere göre daha genel olması hasebiyle olduğunu zikreder.¹²¹ Cürcânî de *Şerhu'l-Mevâkıf*'in nicelik bahsinin başında varlık bakımından daha genel

¹¹⁸ Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 470.

¹¹⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 32-37; Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Kelamında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1993) 5-6/ 82.

¹²⁰ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 67-68.

¹²¹ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 107.

olmasından dolayı diğer kategorilerden önce ele alındığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre niceliğin iki kısmından biri olan sayı, tüm bitişenleri ve soyutları içerir.¹²²

Nicelik, bölünmeyi, eşitliği ve bunların yokluğunu kendi zatından dolayı kabul eden manadan ibaret bir arazdır. Dolayısıyla eşitlik, eşitsizlik ve bölünme niceliğe ilişkin şeydir ve başkasına da nicelik vasıtasıyla ilişir.¹²³ Âmidî'nin ifade ettiği gibi nicelik, özü gereği ölçülebilir ve parçalanabilir olmayı ifade eder.¹²⁴ Kindî'ye göre nicelik nesneler arasında eşitlik ve eşitsizlik ihtimali olan şeydir.¹²⁵ Fârâbi ise niceliği bütünü kendisinden bir parça ile bölçülebilen her şey olarak tanımlar.¹²⁶ İhvân-ı Safâ'ya göre nicelik, kendisi için üç mikyâl, üç arşın ve benzerleri söylenen bir cevher düşünüldüğünde tamamına verilen cinsin adıdır.¹²⁷

2.2.1.1 Niceliğin Özellikleri ve Kısımları

Niceliğin Özellikleri

Niceliğin hakikatini bildiren üç özelliği vardır. Bunlar niceliğin bölünmeyi kabul etmesi, onu bir sayanın bulunması ve eşitlik ve eşitliğin karşılığı olan fazlalık ve eksikliğin bulunmasıdır. Niceliğin bölünmeyi kabul etmesi hususunda bölünme iki anlamda kullanılır. İlki vehimde bölünmedir ki bu bir şeyden başka bir şeyin farz edilmesidir. Bu niceliğin özelliklerindendir. Diğer ise gerçek bölünmedir ki bu da kesme, kırma vs. yoluyla ayırma ve parçalama şeklindedir. Niceliğin bir diğer özelliği onu sayanın bulunmasıdır. Niceliği sayan ya sayıları saymadaki gibi bilfiil ya da miktarı saymadaki gibi vehmi olarak sayar. Niceliğin üçüncü özelliği olan eşitlik ve onun karşılığı fazlalık ve eksiklik ise sayılar ve miktarlar ile birlikte başka bir şeyin düşünülüp düşünülmemesine göre hükmedilen şeydir. Bu özellik aynı zamanda niceliğin ilk özelliğinin de uzantısı kabul edilir.¹²⁸ İbn Rüşd, eşitlik ve eşitsizliğin niceliğe en özgü özellik olduğunu ifade eder. Çünkü niceliğin dışında hiçbir şey bununla nitelenmez. Bu özelliklere ek olarak birkaç özellikten daha bahseder. Buna göre bir zıddının bulunmaması da ona göre niceliğin özelliklerindendir. Zira üçün ve yedinin veya yüzey veya çizginin zıtları yoktur.

¹²² Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 80.

¹²³ Gazzâlî, *Miyarü'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 474.

¹²⁴ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 107.

¹²⁵ Ya'kub b. İshak Kindî, "Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi", *Kindî: Felsefî Risâleler*, thk. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 179.

¹²⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 20.

¹²⁷ *Resâilu İhvânî's-safâ*, 1/ 283.

¹²⁸ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 71-72.

Aynı zamanda daha azı veya daha çoğu kabul etmez. Üç bir başka üçten daha çok, herhangi bir zamanın başka bir zamandan daha az olduğu söylenemez.¹²⁹ İhvân-ı Safâ da niceliğin özelliğinin sadece eşitlik ve eşitsizlik olduğunu ifade eder.¹³⁰

Niceliğin Kısımları

Nicelik, zatı gereği iki kısımdan oluşur. Bunlar bitişik nicelik ve ayrık niceliktir. Cürcânî'ye göre bitişik nicelik, parçaları arasında ortak bir sınırın varsayılması mümkün olan niceliktir. Örneğin miktar böyledir. Parçaların arasındaki ortak sınır, iki miktara da konum sahibi olup bu iki miktarın ya başlangıcı ya da sonu olur. Bir parça için başlangıç, diğeri için son olurken bu göreceli olarak değişebilir. Örneğin ikiye bölünmüş çizginin ortasındaki nokta veya ikiye bölünmüş yüzeyin ortasındaki çizgi ortak sınırı teşkil eder. Bu ortak sınırlar sınırı olduğu şeyden tür olarak farklı olmalıdır ki iki kısımdan birine eklendiğinde artma veya eksilmeye yol açılmasın. Çünkü ortak sınır bölünen miktarın başka bir parçası değildir. Dolayısıyla yüzeyin ortak noktası olan çizgi onun parçası değil, arazıdır. Yani çizginin yüzeyin bir parçası yapılması tamamen mecazidir. Bitişik nicelik ise dört kısıma ayrılır. Bunlar zaman, cisim, yüzey ve çizgidir. Bitişik nicelik, parçalarının bir araya gelmesi mümkün olan ki bu yerleşiktir veya parçalarının bir araya gelmesi mümkün olmayan ki buda yerleşik olmayan şeklinde iki biçimdedir. Zatı yerleşik olan bitişik nicelik miktardır ve bu üç yönde bölünürse cisim, iki yönde bölünürse yüzey, tek yönde bölünürse çizgi adını alır. Yerleşik olmayan bitişik nicelik ise, zamandır. Yukarıda geçtiği gibi yüzeye nispetle çizgi nasılsa an olan şimdi de geçmiş ve gelecek arasında ortaktır.¹³¹

İbn Sînâ da niceliği bitişik ve ayrık olmak üzere ikiye ayırır ve bitişik niceliği “kendisi için iki parça arasında ortak sınır etrafında toplanan parçaların varsayılması mümkün olan” şeklinde tarif eder. Örneğin, bir doğrunun diğer bir doğruyla kendilerini birleştiren dik açı üzerindeki tek bir noktanın her iki doğru içinde uç olması böyledir.¹³² Parçaları arasında ortak sınır olmayan bir diğer nicelik ise ayrık niceliktir ki sayı buna örnektir. Beş sayısı ele alındığında onun iki kısmı olan dört ve altı sayılarıyla arasında herhangi bir ortaklık yoktur. Ayrık niceliğin

¹²⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi 'l-Mekûlât*, 52-56.

¹³⁰ *Resâilu İhvâni 's-safâ*, 1/ 283.

¹³¹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 76-78.

¹³² İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 111.

sayıdan başka da kısmı yoktur.¹³³ İbn Sînâ da ayırık niceliği parçalarının ortak sınırı olmayan şekilde tarif eder. Yedi sayısı buna örnektir ki yedi üçe ya da dörde parçaladığında ortak bir uç bulunmaz.¹³⁴ İbn Rüşd ise niceliği sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayırır. Parçalarının birbirine göre durumu olan şeye süreksiz, parçalarının birbirine göre durumu olmayan şeylere ise sürekli nicelik olarak adlandırır. Süreksiz nicelik, sayı ve söz olmak üzere iki çeşittir. Sayı, parçalarını birbirine bitiştiği bir sınırı olmadığı için süreksiz niceliktir. Örneğin, on sayısının parçaları olan beş sayıları, diğer parçaları olan üç ve yedi ile bir sınırdan bitişmez. Sözün de parçalarının birbirine bitiştiği ortak bir sınırı yoktur ve dolayısıyla heceler birbirinden ayrıdır. Sürekli nicelik ise çizgi, yüzey, cisim, cisimleri kaplayan ve onları kuşatan zaman ve mekân olmak üzere beş çeşittir. Sürekli nicelikler de parçalarının birbirine ortak sınırı olması mümkün olduğundan sürekli niceliklerdir ve çizgi de sınır nokta, yüzeyde çizgi, cisimde yüzey ve zamanda ise andır. Mekân ise cismin parçalarının ortak bir sınırla bitişmesi halinde sürekli niceliklerden olur.¹³⁵

Fârâbî de niceliği bitişik (sürekli) ve ayırık (süreksiz) olmak üzere ikiye ayırır. Bitişik nicelik, ortasında varsayılan sınırın iki yanından başlayan iki parçanın birleştiği bir sınır ve bir uç varsayılabilen herşeydir. Örneğin, çizginin ortasında varsayılan çizginin noktanın iki yanındaki parçaları bu noktada birleşir ve bun okta ikisinin ortak bir sonu olur. Ayırık nicelik ise ortasında iki parça için ortak bir son var kılan bir sınır bulunması mümkün olmayan niceliktir. Örneğin, lafızlarda bulunan harfler arasında iki harf için ortak bir son olan bir sınır bulunması veya tek bir harfin bir lafız ya da sözün iki parçası için ortak bir son olması mümkün değildir.¹³⁶ İhvân-ı Safâ ise herhangi bir tanım yapmaksızın niceliğin detaylı bir tasnifini yapar.¹³⁷ Nicelik, muttasıl (sürekli) ve süreksiz (munfasıl) olmak üzere ikiye ayırır. Sürekli nicelik ise çizgi, yüzey, cisim, mekân ve zaman olmak üzere

¹³³ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 78-80.

¹³⁴ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 113.

¹³⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi 'l-Mekûlât*, 46-49.

¹³⁶ Fârâbî, *Kitabu 'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 22-23.

¹³⁷ İhvân-ı Safâ'ya göre nicelik, sürekli (muttasıl) ve süreksiz (munfasıl) olmak üzere ikiye ayrılır. Sürekli nicelik, çizgi yüzey, cisim, mekân ve zamandan oluşur. Sürekli nicelik çizgi, üç türdür. Bunlar, doğrusal, dögüsel ve eğimlidir. Yüzeyler de üç türdür. Bunlar, yalın, kubbeli ve basıktır. Mekân ise yedi türdür. Üst, alt, sağ, sol, ön, arka ve orta bunlardır. Zaman ise geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere üç türdür. Bunlardan her biri de dört türe ayrılır. Yıllar, aylar, günler ve saatler bunlardır. Süreksiz nicelik olan sayı ise iki türdür. Tek ve çifttir. Hareket ise oluş, bozuluş, artma, azalma, değişim ve yer değişirme olmak üzere altı türdür. bk. *Resâilu İhvânî's-safâ*, 1/ 284.

beş türden oluşur. Süreksiz nicelik ise sayı ve hareket olmak üzere iki türden oluşur.¹³⁸

Gazzâlî ise niceliği bitişik-sürekli ve ayrık-süreksiz olmak üzere ikiye ayırır. Bitişik-sürekli nicelik, parçalarının uçlarının birbiriyle birleşen ortak bir sınırı bulunan niceliktir ki çizgi için nokta böyledir. Bitişik-sürekli nicelik, konumlu olan ve konumlu olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Konumlu olan nicelik parçalarının bitişiklik-süreklilik, varlıkta devamlılık ve beraber varlığa gelme özelliği olan niceliktir. Çizgi, yüzey, mekân ve cisim böyledir. Munfasıl-ayrık nicelik ise parçalarının uçları bilkuvve veya bilfiil birbirleriyle buluşması ortak bir şeyi bulunmayan niceliktir. Sayı ve söz böyledir. Örneğin, on sayısının parçalarını birleştiren herhangi bir ortak sınırı yoktur.¹³⁹

Nicelik bizzat ve bi'l-araz nicelik olmak üzere iki şekildedir. Bizzat nicelik şimdiye kadar özellikleri ve kısımları anlatılan niceliktir.¹⁴⁰ Bunun haricinde kendisine nicelik ilişen ikinci derece nicelikler vardır ki bu bi'l-araz niceliktir. Bizzat niceliklerin vasıtasıyla nicelik olduğu söylenen niceliklerdir.¹⁴¹ Bi'l-araz nicelik ise dört kısımdır. İlki niceliğin mahallidir. Kendisine yerleşen miktar bakımından veya birden çok olduğunda da sayı bakımından cismin niceliğin mahalli olmasına örnektir. İkincisi, niceliğe yerleşendir ki yüzeyle var olan ışıık böyledir. Üçüncüsü niceliğin mahalline yerleşendir. Renkler böyledir. Nicelikle birlikte siyahlığın mahalli cisimdir. Dördüncüsü ise niceliğin alakalı olduğu/taalluk ettiği şeydir. Süre, şiddet veya sayıya tesiri bakımından sonlu sonsuz olması gibi. Bizzat olmayan niceliğin özellikleri bu dört kısımdan birine aittir. Bazen de bu dört kısımdan ikisi bir araya gelebilir. Örneğin hareket, bizzat nicelik olan mesafeye örtüşür ve mesafenin mahalli olur ve bu örtüşme yerleşme yerini tutar. Dolayısıyla harekete azlık, çokluk veya eşitlik ilişir ve 'bu hareket bu harekete eşit' denilebilir. Hareket aynı şekilde zamana da örtüşebilir ve hareket zamanın mahalli olur.¹⁴² Dolayısıyla zamanın azlığı çokluğuyla harekete hızlılık ve yavaşlık ilişir.¹⁴³ Kādî

¹³⁸ *Resâilu İhvâni's-safâ*, 1/ 284.

¹³⁹ Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 474-476.

¹⁴⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 84.

¹⁴¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlât*, çev. Salih Yalın, 50.

¹⁴² Ebû Huzeyl'e göre hareket, zamana bölünür ve bir zamanda var olan hareket başka bir zamanda var olan hareketten başkadır. bk. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, 378.

¹⁴³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 84-86.

Beyzâvî ise bizzat niceliği kendinde nicelik olan, bi'l-araz niceliği ise zaman gibi başka bir niceliğe hulûl eden nicelik olarak tarif eder.¹⁴⁴

2.2.1.2 Nicelik ile İlgili Meseleler

Sayı

Kelâmcılar, filozofların aksine ayrıık nicelik olan sayının araz olarak varlığını kabul etmemiştir. Kelâmcılara göre çokluktan ibaret olan sayı birliklerden oluşur. Birlik ise vücûdî değildir ve parça yok olduğu zaman zaruri olarak bütünde yok olur. Dolayısıyla ademî birliklerden oluşan sayı da kesinlikle ademîdir. Onlara göre dış dünyada birliğin olmaması ise iki şekildedir. Eğer birlik var olsaydı her mevcudun bir olmakla nitelenmesi gibi birliğinde bir birliği olurdu ve birbirini ardına var olan birliklerde teselsül ortaya çıkardı. Filozoflar buna birliğin birliğinin, varlığın varlığının hakkında söylenene kıyasla birliğin kendisidir şeklinde cevap vermişlerdir. Dış dünyada birliğin var olmamasının bir diğer açıklaması ise birliğin kimi zaman bölünmeyi kabul etmesidir. Örneğin, bir cisim ve cismin mahallinin bölünmesi, mahalle yerleşen şeyin de bölünmesini gerektirir ki yerleşen birlik mahallin bir parçasındaysa mahallin tamamı değil, o parçası birdir ve birlik o parçayla kâimdir. Fakat bunun tersi varsayılmıştır.¹⁴⁵ Kādî Beyzâvî, kelâmcıların sayıların varlıklarını harici varlıklar olması ve birlerden mürekkep aklî itibarlar olması sebebiyle kabul etmediklerini ifade eder.¹⁴⁶

Miktar

Kelâmcılar sayının araz olarak varlığını kabul etmedikleri gibi miktarın da araz sayılmasını kabul etmemiş ve bu görüşlerini cismin bölünemeyen parçaların birleşmesine dayandırmışlardır. Buna göre cismin birleştiği parçalar arasında herhangi bir bitişiklik yoktur hatta bu parçalar ayrıktır. Bu ayrıklık, parçaların birbirine temas ettiği yerlerdeki eklemelerin küçüklüğü sebebiyle duyularla algılanamaz. Dolayısıyla cismin bitişik olduğu ve bitişikliğin cisme yerleşen bir araz olması da düşünülemez. Bölünmeyen parçalar cismi oluşturduğunda herhangi bir ölçünün varlığından da söz edilemez. Çünkü bunlar cevher-i fertlerdir. Bu cevherler yan yana dizildiğinde cevher-i çizgi, iki sıraya dizildiğinde bazı

¹⁴⁴ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 88.

¹⁴⁵ Cürçani, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 86-90.

¹⁴⁶ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 88.

kelâmcılara göre iki yönde bölünebilen cevher-i yüzey, üç yönde dizildiğinde ise görüş birliğiyle cisim meydana gelir. Bu durumda çizgi yüzeyin, yüzey de cismin bir parçasıdır. Dolayısıyla cisim ve onun parçaları vardır ve parçalar da cevherlerdendir. Filozofların iddia ettiği gibi çizgi, yüzey veya matematiksel cisim olan bir arazdan ibaret hiçbir miktarın varlığı yoktur.¹⁴⁷ Cürcânî bu konu da açıklamalara farklı bir görüş sunmamıştır. Kādî Beyzâvî miktarı cisim veya onun cüzü olarak tanımlar. Ona göre cisimler zâid şeyden değil, bölünmeyen cüzlerden oluşur. Aksi durumda kendisine mahal olan cismin bölünmesiyle çizginin enine, yüzeyin ise derinliğine bölünmesi gibi zâid olan şeyin de bölünmesi gerekirdi ki bu da çelişkilidir. Filozoflar ise niceliğin sirâyet eden arazlardan olmaması sebebiyle bölünmeye gerek olmadığını ifade eder. Kādî Beyzâvî'ye göre cisim için yüzey ön görülen cüzlerden olmaması halinde yüzeye cisimlik hulûl etmez. Öngörülen cüzlerden olması halinde ise ya her bir cüzde tamamıyla cisimlik bulunur ve bir, çok ile kâim olur ya da her bir cüzde tamamıyla bulunmaz, bu durumda da bölünmesi gerekir.¹⁴⁸

Filozoflar ise miktarın varlığını kabul ederler ve bunu iki gerekçeyle delillendirirler. Buna göre ilk gerekçe, bir cisim örneğin tahta farklı miktarlar da olabilir ki bu bazen bir karışa iki karış veya bunun tersi, bazen yuvarlak bazen de küp şeklindedir. Bu küp kendini altı yüzeyin çevrelediği eşit karelerdir. Böylece tahta farklı ölçüler şeklinde olabilir fakat onun özel cisimselliği herhangi bir ayrılma olmadığı sürece değişmez ve tahtadaki farklı miktarlar tahtaya sirayet eden ve üç yönde uzanan niceliklerdir. Filozoflara göre buna matematiksel cisim denir. Testide bulunan su da böyledir ve su ikiye bölünerek farklı testilere konulduğunda bir olan yüzey ortadan kalkar ve farklı yüzeyler oluşur fakat miktar değişmez. Dolayısıyla şekillerin farklılığı miktarın farklılığını gerektirmez. Bütün bunlar matematiksel cisim ve yüzeyden ibaret olan miktarın varlığını ortaya koyar. Çünkü ortadan kalkan ve yeni gelen şeyler salt yokluğu değil, aksine değişimi yani cisimsel ve yüzeysel miktarların birbirinin yerini alma yoluyla peş peşe gelmesini verir ki böylece miktarın parçalarının kendisi değil, ilave bir şey olduğu ortaya çıkar.

Kelâmcılar bu delillendirmeyi bölünmeyen parça görüşünü reddinin uzantısı olarak görmüşlerdir. Bölünmeyen parçayı ve cismin bu parçadan bileşik

¹⁴⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 94-96.

¹⁴⁸ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 88-90.

olduğunu benimseyenlerin olmayan şeyin meydana geldiğini iddia ettiklerini söylemişlerdir. Olan şeyin ise yokluğunu kabul etmeyen kimseler olduğunu söylemişlerdir. Yukarıda filozoflar miktarların peş peşe gelmesini tahta örneğindeki gibi bir karışa iki karış veya bunun tersinin olması şeklinde açıklamışlardır. Kelâmcılar ise bunu miktarların peş peşe gelmesi değil, parçaları bir yönden diğerine intikali ve konumlarının değişmesi şeklinde görmüşlerdir. Dolayısıyla cismin şeklinin değişmesi söz konusudur fakat kesinlikle miktarın varlığı ispatlanmamaktadır.¹⁴⁹

Filozofların miktarın varlığı hususunda ikinci gerekçeleri ise cismin genişmesi ve yoğunlaşması halinde cismin hakiki cevherinin her iki durumda da değişmemesidir. Buna göre cisim genişlediğinde cisme herhangi bir şey eklenmeden, parçaları arasında boşluk oluşmadan hacminin artması ve yoğunlaştığında ise cismin parçalarından herhangi bir şey eksilmeden, parçaları arasındaki boşluklar kalkmadan hacminin eksilmesidir. Küçülme ve büyüme de gerçekleşen değişim zorunlu olarak cevhere zaittir ve yani cevherin kendisi veya parçası değildir. Aynı zamanda değişen salt yokluk olmadığı için de vücûdîdir. Böylece çizgide sona eren yüzeyle son bulan cisimsel miktarın varlığı sabit olur. Kelâmcılar ise buna cismin hakiki genişleme ve yoğunlaşmayı kabul ettiğini reddederek cevap vermişlerdir. Çünkü bu konu onlara göre heyula ve onun farklı miktarları kabul etmesinin uzantısıdır.¹⁵⁰

Meta' / Zaman

Kelâmcılara Göre Zaman

Kelâmcılar yerleşik bitişik nicelik olan miktarın araz olarak varlığını kabul etmedikleri gibi yerleşik olmayan bitişik nicelik olan zamanı¹⁵¹ da iki gerekçeden dolayı kabul etmezler. Birinci gerekçeye göre zamanın¹⁵² kabul edilmesi halinde dünün bugünü öncelediğinin de kabul edilmesi anlamına gelecektir. Çünkü zamanın zatının sabit olması mümkün değildir eğer bu mümkün olsaydı Hz.

¹⁴⁹ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 98-100.

¹⁵⁰ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 100.

¹⁵¹ Âmidî'ye göre zaman, kendisiyle hareketlerin ölçüldüğü varlıktır. Bu konuda bk. Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 110.

¹⁵² Maimonides'e göre zaman, anlardan mürekkep olan şeydir. Bu konuda bk. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, 378.

Süleyman zamanında olan bir olayın bugün, bugün meydana gelen bir olayın ise o zamanda meydana gelmesi mümkün olurdu. Fakat bu zorunlu olarak yanlıştır ve zamanın parçalarının bir araya gelmesi imkânsız olmak zorundadır. Zamanda dünün bugünü öncelemesi, illiyet ve zat yani şeref ve mertebe bakımından önceleme de değildir. Çünkü şeref ve mertebe bakımından önce gelenle sonra gelen varlıkta beraberdir ve dünle bugünün birlikteliği mümkün değildir. Dolayısıyla dünün bugüne önceliği zorunludur ve değişmez. Yani zamanın bir zamanı vardır ve zamansal öncelik, zamanda önde olanın önde-dün gibi-, sonra olanın ise arkada-bugün gibi- olmasıdır. Beraber var olan zamanlarda yani bir kısmının diğeriyle örtüştüğü sonsuz zamanlarda ise teselsül gerekir ki bu kelâmcılara göre imkânsızdır. Filozoflar bunu şöyle cevaplandırmıştır. Zamanın parçalarının birbirini öncelemesi zaman bakımından olsa bile başka bir zamanla önceleme şeklinde değildir zira zamanın önce veya sonra gelmesi onlara göre birbirinden farklı olmalarını gerektirmez. Filozoflara göre zamanın parçalarının önce veya sonra olması, bir araya gelemeyecek şekilde ayrı yani önce veya sonra olması anlamına gelir. Öncelik ise sonra gelene ilave bir şey değildir aksine öncekinin ta kendisi olan zamanla olur. Buradaki söz konusu öncelik zamana ilişendir. İcî bunu, zamanın parçalarına ilişkin öncelik, doğrudan önceliği bizzat olan şeye vardırıarak olması gerekir ki bu da zamandır aksi halde baba oğul gibi sonsuz sayıda öncelemeler olur buda teselsüldür ve bu kesinlikle yanlıştır şeklinde açıklamıştır. Cürcânî buna aykırı bir görüş belirtmemiştir.¹⁵³ Kādî Beyzâvî ise dünün önceliğinin başka bir zamanla değil, zatı itibariyle olduğunu savunmuştur.¹⁵⁴ Gazzâlî de zamanı hareketin miktarı olarak tanımlar. Ona göre bitişik-sürekli olan zamanın bir konumu, parçalarının aynı anda ve beraberce varlığı yoktur. Geçmiş ve gelecek, an ile birbiriyle birleşmiş olsa da varlığının devamlılığı yoktur.¹⁵⁵ Filozoflar ise dünün bugüne önceliğinin mertebeli olduğunu savunur ve dün geçmişten başladığında önce, gelecekte başladığında ise sonra olur şeklinde cevap vermişlerdir.¹⁵⁶

Kelâmcıların zamanı kabul etmemelerindeki ikinci gerekçe ise zamanın varlığının kabul edilmesi halinde şimdiki zamanın da gerçekten var olması ve onun

¹⁵³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 102; Kādî Beyzâvî, *Tevali 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 90.

¹⁵⁴ Kādî Beyzâvî, *Tevali 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 90.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *Miyaru 'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 474.

¹⁵⁶ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 104.

kabul edilmesi durumudur. Zaman şimdi, geçmiş ve gelecek olarak üç şekildedir. Geçmiş, şimdi olandı ve geçti, gelecek ise şimdi olacaktır yani beklenen şimdidir. Dolayısıyla şimdi hakiki olarak mevcut olmadığına göre geçmiş ve gelecekte yoktur ve zamanın varlığı da yoktur. Oysa bu varsayılanın aksinedir. Çünkü zamanın parçaları bölünmez eğer bölünseydi parçaları ya bitişik ya da ardışık olurdu. Bitişik olması halinde parçaların bir araya gelmesi gerekirdi ve bu durumda dün olan bir olay bugün olabilirdi. Ardışık olması halinde ise şimdinin parçalarının bir kısmı önce, bir kısmı ise sonra gelir buda şimdinin tam olarak şimdi olmamasına neden olur ve çelişiktir. Şimdinin bütünüyle şimdi olabilmesi için bölünmemesi gerekir. Böylece şimdiki zamanın ardından gelen ikinci zaman ve ondan sonra gelen üçüncü zaman da bir zamanlar şimdidir. Zamanın parçaları bölünmeyen ve birbiri ardına gelen anlardan oluşur. Böylece hareket ve mesafeden ibaret olan cisim de bölünmeyen parçalardan oluşacaktır zira zaman hareketin, harekette mesafenin /cismin arazıdır ve ona örtüşür. Dolayısıyla Kelâmcılara göre zaman mevcut olsaydı şimdiki zaman mevcut olurdu. Şimdiki zaman mevcut olsaydı cisim de bölünemeyen parçalardan mevcut olurdu. Cürçânî’de bu görüştedir ve böylece istidlâlinin tamamlandığını belirtir.

Kelâmcıların zamanı araz olarak kabul etmemelerindeki ikinci gerekçenin yani zamanın varlığının kabul edilmesi halinde şimdiki zamanın da kabul edilmesi durumunun “zaman var olsaydı ya geçmişte ya gelecekte ya da şimdide var olurdu ki oysa bunların hepsi yanlıştır” sonucunu vermesi sebebiyle İbn Sînâ, kelâmcıların bu görüşünü sorunlu bulur. “Kuşkusuz geçmiş, gelecek ve şimdinin her biri mutlaka mevcuttan daha özeldir ve daha özelin yanlışlığından daha genelin yanlışlığı ve geçersizliği çıkmaz” diyerek eleştirmiştir. Kelâmcılar ise daha genel olan şey, daha özel olan birkaç şeyle sınırlı olduğunda o şeylerden hiçbirisi var olmadığına daha genel olanda kesinlikle var olamaz. Çünkü genelin dıştaki varlığı zorunlu olarak özelin zımnındadır diyerek cevap vermişlerdir. Cürçânî bunu lafzi bir tartışma olarak görür. Ona göre asıl kastedilen zaman mevcut olsaydı o zaman ya geçmişin ya şimdinin ya da geleceğin kendisi olurdu. Halbuki bu zamanın parçalarının bölünmemesi gerekçesinden dolayı yanlıştır.

Filozoflara Göre Zaman

Filozoflara göre ise zaman¹⁵⁷ ya geçmiş ya da gelecekte oluşur ve şimdi olan bir zaman yoktur. Şimdi, çizgi üzerinde varsayılan nokta gibi geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran vehmi bir andır. Bu an zamanın bir parçası da değildir. Çünkü niceliğin kısımlarında geçtiği üzere bitişik niceliğin parçaları arasındaki ortak sınırlar, hakikat bakımından ondan farklıdır. Geçmişin zamanın daha öncesinde olan veya geleceğin olacak olan şeklinde değerlendirilmesi yanlıştır. Dolayısıyla filozoflara göre “meta’/zaman”¹⁵⁸ ne birbiri ardına gelen anlardan bileşiktir ne de hareket bölünemeyen parçalardan bileşiktir.¹⁵⁹

Filozoflar da zamanın varlığını iki gerekçeyle delillendirmişlerdir. Birinci gerekçeye göre belirli bir mesafedeki ve hızdaki hareket ile bu hareketle aynı hızda ve mesafede varsayılan hareketin beraber başlayıp beraber bitirmeleri halinde ikisi arasında herhangi bir farklılaşma kesinlikle mümkün değildir. Fakat ikisinden biri önce başlarsa veya beraber başlayıp önce bitirmesi halinde ise iki hareketten birinin mesafesi diğerinden daha azdır. Bu birinci imkânın cüzüdü ve bu imkân fazlalık ve noksanı kabul eder. Halbuki adem türünden bir şeyde böyle bir durum söz konusu olmaz. İbn Sînâ da bu görüştedir ve delillendirmesini bu şekilde yapmıştır.¹⁶⁰ Filozofların ikinci gerekçesi ise baba ve oğuldaki gibi örfte kendisine öncelik ve sonralık ilişir ve baba zorunlu olarak oğuldan öncedir. Bu durumda oğulun önce, babanın sonra olması da söz konusu değildir çünkü bir şeyin zatının gerektirdiği durumun ondan ayrılması mümkün değildir.¹⁶¹

Zamanın hakikatine gelirsek zaman hakkında beş görüş vardır. Birinci görüşe göre zaman araz değil, maddeden soyut bir cevherdir ve zatı gereği yokluğu kabul etmez. Çünkü eğer yok olsaydı, yokluğu varlığından sonra olurdu bu da önce

¹⁵⁷ İlk İslâm filozofu Kindî’ye göre zaman, hareketin belirlediği, cüzleri sabit olmayan süreç olarak tanımlar. bk. Kindî, “Kindî’nin Tarifler Üzerine Risâlesi”, thk. Mahmut Kaya, 180.

¹⁵⁸ Fârâbî’ye göre “nezamanlık” yani “meta’” şeyin, varlığına eşlik eden ve iki ucu varlığının iki ucuyla kesişen belirli zamana ya da onun parçası olan belirli bir zamana nispetidir. Fârâbî bu kategorinin “zaman” olarak anlaşılmasını yanlış bulur ve Aristoteles’in de yaptığı gibi “ne zaman?” anlamındaki “meta’” şeklinde soru edatını kullanır. Dolayısıyla “zaman” olarak değil, “nezamanlık” olarak zikredilmiştir. bk. Fârâbî, *Kitabu’l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 37-38.

¹⁵⁹ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 106-114.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 120; Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 114-122; Kâdî Beyzâvî, *Tevali’u’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 90-91.

¹⁶¹ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 114-122; Kâdî Beyzâvî, *Tevali’u’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 90-91.

ve sonranın bir araya gelemediği zaman bakımından bir sonralıktır. Buna göre zamanın yokluğuyla beraber yeniden zaman oluşur ve dolayısıyla varlığı zorunludur. Zamanın zatı gereği zorunlu olması onun bizatihi kâim ve maddeden soyut bir cevher olduğunu da gösterir ve amaçlanan da budur. Kendisinde hareket meydana geldiğinde ve hareketin parçaları ona nispet edildiğinde ona “zaman” adı verilirken, hareket var olmadığına ise “dehr” adı verilir.¹⁶²

İkinci görüşe göre zaman en büyük felektir çünkü en büyük felek, zamanın birlikteliğine muhtaç hareketli cisimlerin hepsini kuşatır ve zamanda bunları kuşatır. Bu delilin iki öncülünde de sözü edilen kuşatmanın anlamının farklı olması ve orta terim birliği olmaması sebebiyle kelâmcılar tarafından kabul edilmemiştir. Cürcânî ve İcî bu kelâmcılar arasında yer alır. Üçüncü görüşe göre zaman, en büyük feleğin hareketidir ve zamanın yerleşik olmaması gibi bu harekette yerleşik değildir. Cürcânî ve İcî’ye göre bu istidlali de bir önceki görüş gibi kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre hareket, zamanın aksine hızlılık ve yavaşlıkla hakiki olarak nitelenmektedir. Aristoteles’in savunduğu dördüncü görüşe göre ise zaman, en büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür. Buna göre zaman fazlalık ve eksiklikle farklılaşan bir niceliktir ve birbiri ardına gelen anlardan da bileşmiş olamaz. Çünkü bölünmeyen parçanın ve cismin zamandan bileşmiş olması halinde cisminde bölünmeyen parçalardan oluşması gerekirdi ki bu ise imkânsızdır. O halde zaman ayırık nicelik de olamaz çünkü zamanın birliği olan anların bileşik olmasını gerektirir. Dolayısıyla zaman bitişik niceliktir ve parçaları varsayımsal ortak sınırlarda karşılaşan bitişik nicelikli bir ölçüdür. Zaman ayrıca parçaları bir araya gelen yerleşik bir şeyin ölçüsü de değildir. Çünkü yerleşikliğin ölçüsü, zorunlu olarak yerleşikliklidir fakat zamanın yerleşik olması, peş peşe gelen hâdislerin hepsinin bir araya getirilmesine yol açması sebebiyle imkânsızdır. Bu durumda Aristoteles’e göre zaman, varlığı zaman olmadan hareketli olarak düşünülemeyen hareketli cisme ait yerleşik olmayan bir “hey’et”in ölçüsüdür. Bu hey’et ise döngüsel bir harekettir ve bu hareketin kesilmesi imkânsızdır. Çünkü doğrusal hareket, boyutların sonluluğu nedeniyle kesintiye uğrar ve sonsuza dek gitmesi mümkün değildir. Döngüsel hareket, “felekî hareket”tir ve zamanen hızlı hareketin ölçüsüdür bu da en büyük feleğin günlük hareket ölçüsünü ifade eder. Hızlılık ve yavaşlıkta birbirinden farklı bütün hareketler zamanla ölçülür ve en hızlı hareket

¹⁶² Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 124.

zamanı daha az olandır. Ölçü bakımından daha büyük olan daha küçük olanla ölçülür. Örneğin, bir mızrak şu kadar dirsektir, bir dirsek şu kadar parmağıdır denilmesi veya on katlı bir binanın en küçük birimi olan bir katını esas alarak ifade edilmesi gibi.

Bu görüşe yönelik itirazlardan ilki, farklılığı kabul eden her şey niceliktir ve farklılığı kabul eden şeyin bu farklılığı zatı nedeniyle kabul ettiğinin açıklanması halinde doğru kabul edilebilecekken zaman hakkında böyle bir şey söz konusu olmaması sebebiyle kabul edilmemiştir.¹⁶³ Bir diğer itiraz ise, bölünmeyen parçanın imkânsızlığıdır. Bu kelâmcılar tarafından reddedilmiştir. Üçüncü itiraz zamanın yokluğunun imkânsızlığı üzerinedir. Eğer zamanın yokluğu mümkün olsaydı hareketin ölçüsü de doğrusal ve kesintili olabilirdi. Fakat Cürcânî zamanın yokluğuna getirilen delili sorunlu bulur. Dördüncü itiraza göre ise her iki hareket arasında bir sükûn vardır ve bu zorunlu olarak kabul edilmediğinde “doğrusal hareketin dönme ve eğilme yoluyla kesintisiz bir şekilde sürekli olması ve zamanında onun ölçüsü olması mümkündür” görüşünde bulunan iki hareket arasında sükun bulunduğu hususundaki delil yanlıştır.¹⁶⁴

Cürcânî’ye göre Aristoteles’in zamanın var olduğu ve zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşünü iki gerekçe iptal eder. Bunlardan birincisi, eğer zaman hareketin ölçüsü olsaydı mutlak mevcut Yüce Zorunlu’ya varıncaya kadar her varlığın ölçüsü olurdu. Hareketlerin bir kısmının geçmişte, bir kısmının şu anda, bir kısmının da gelecekte var olacağı zorunlu olarak bilindiği gibi yüce Allah’ında şuan hâdislerle var olduğu bilindiği gibi geçmişte hâdislerden önce var olduğu ve hâdislerden sonra var olacağı da zorunlu olarak bilinir. Zamansal öncelik, beraberlik ve sonralık hareketlere iliştiği gibi yüce Allah’a da ilişmektedir. Şayet zaman kendinde mevcut olsaydı, hareket için sabit olsaydı ve hareketle örtüşseydi yüce Allah’a ve diğer mevcutlara da ölçü olması ve onlara da örtüşmesi de zorunlu olurdu. Fakat zaman, bütün mevcutların ölçüsü olamaz zira mevcutlar arasında yerleşik olanlar ve olmayanlar bulunur. Çünkü zaman ya yerleşiktir, yerleşik olmayana örtüşmez ya da yerleşik değildir, yerleşik olana örtüşmez. Bu bağlamda Ebül-Berekat el-Bağdâdî’nin “zaman varlığın ölçüsüdür” görüşü de reddedilir. Çünkü Bağdâdî’ye göre de süreklinin ancak zamanda sürekli olduğu düşünülebilir

¹⁶³ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 124-130.

¹⁶⁴ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 132.

ancak zamanda meydana gelen ve sürekli olanın ise sürekliliğinin zamansal bir ölçüsü bulunmamaktadır ve zaman, varlığın ölçüsüdür. İkinci gerekçesi ise, hareket, başlangıç ve son arasında yani orta olmaya veya başlangıçtan sona uzanan şeye denir. Ortada olma ise başlangıçtan sona kadar devam eden şeydir. Eğer zaman hareketin ölçüsü olsaydı hareket gibi sabit olurdu ve yerleşik olmayan bir ölçü olmazdı. Zamanın hakikati hakkındaki görüşlerin beşincisi ise Eş'arîlerin görüşüdür. Onlara göre zaman yenilenen ve bilinen bir şey olup aynı zamanda kendisiyle yenilenen ve belirsiz bir şey belirsizliği giderilmek amacıyla ölçülür. Yenilenen şeyler arasındaki ölçüm tersine dönebilir ve birbirleriyle ölçülebilirler. Örneğin, “Ahmet ne zaman geldi” denildiğinde soran muhatap gün batımı esnasında oradaysa fakat Zeyd’in ne zaman geldiğini görmemişse “gün batımında” denir. Ya da “gün ne zaman battı” diye sorulduğunda Zeyd’in gelişini gören fakat gün batımına şahit olmayan kimse için “Zeyd geldiğinde” denir. Bundan dolayı zaman Eş'arîler'e göre milletlere göre de farklılaşmaktadır ve her millet kendi nezdinde belirsiz olanı bilinenle ölçer. Örneğin, bir kadın “falan kimse yün topunu eğirinceye kadar bende kaldı” veya çocuk “üç yüze sayıncaya kadar yumurta pişer” der. Bu görüşe ise zamanın yenilenen şeyin kendisi kabul edilmesi halinde zamanın mefhum değil, mevcut bir şey olması ve yine yenilenen kendinde bir vakit olması halinde kendisi kalarak bir süre devam ettiğinde, devam süresi ile başlangıcının aynı vakit olması gerekir ki bu kesinlikle yanlıştır, şeklinde itiraz edilmiştir. Cürcânî ise bu görüşlerini açıklamakla yetinmiş ve herhangi bir ilavede bulunmamıştır.¹⁶⁵

Mekân

İlk olarak doğa filozoflarının hakkında konuştuğu “mekân”, kendisinde yerleşik olanı kuşatan, hareket esnasında ondan ayırık olup ona eşit olandır. Çünkü tabîyyûn'a göre bir mekânda iki cismin bulunamaz.¹⁶⁶ Aristoteles'e göre mekân kuşatılmış varlığın dış yüzeyine bitişik kuşatıcı varlığın iç yüzeyidir. Eflatun'a göre ise kendisinde cismin tükendiği mevcut olan mücerred boyuttur.¹⁶⁷ Ona göre mekân cisimden ibarettir.¹⁶⁸ Kindî'ye göre mekân, cismin sınırlarının arası ve kuşatanla

¹⁶⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 132-138.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, 123.

¹⁶⁷ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u 'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 94.

¹⁶⁸ Ya'kub b. İshak Kindî, “*Kitâbü 'l-Cevâhiri 'l-hamse*”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 48.

kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması durumudur.¹⁶⁹ İbn Sînâ mekânı bulunduğu yerde cisim bulunan ve onu kuşatan şey olması şeklinde tarif eder. Cismin kendisine dayandığı ve kendisi istikrar bulduğu şeye de “şeyin mekânı” denir.¹⁷⁰ Fârâbî’ye göre “neredelik”¹⁷¹ bir şeyin nerede olduğu sorusunun kendisi aracılığıyla cevaplandığı şeydir ve cismin mekânına olan nispetidir. Ne mekândır ne de cisim ve mekânın bileşimidir.¹⁷² Gazzâlî’ye göre ise mekân, kuşatanın iç yüzeyi olup kuşatılan şeyi içine alan şeydir ve bu kuşatılanın mekânıdır.¹⁷³ Kindî’ye göre ise “o hangi şeydir?” sorusuna cevap teşkil eden şeydir.¹⁷⁴

Kādî Beyzâvî ise mekânı “dış gerçekliği olan mevcut durum” şeklinde tanımlar. Hareket eden şeyin bir mekândan başka bir mekâna intikali açık müşahedeyle akıl tarafından idrak edilir. Fakat yok olan şeyden başka bir yok olana intikal ise muhaldır ve mekân tutan olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre cüz, mekânın aksine mekân tutanın intikali ile intikal eder.¹⁷⁵ Âmidî ise bir cismin bulunduğu yere nispetle meydana gelen durum şeklinde tarif eder.¹⁷⁶ İcî’ye göre mekân, zorunlu olarak mevcuttur çünkü “burada” veya “orada” sözleriyle duyusal olarak işaret edilmesi, cismin mekâna veya mekândan intikal etmesi duyusal olarak; yarım ve üçte bir mekânı ölçerek; fazlalık ve eksiklik ile nitelenme ise mekâna göre farklılaşması sebebiyle mekâna dalalet eder. Çünkü bunların hiçbirinin yokluğa ait olduğu düşünülmez.

Mekânın varlığı hususunda iki görüş vardır. Buna göre mekân varsa mütehayyizdir ki bu durumda onunda bir mekânı, mekânında mekânı olacak ve teselsül ortaya çıkacaktır. İkinci görüşe göre ise mekân mütehayyize yerleşiktir ki bu durumda mekânın yerleştiği mütehayyiz ya yerleşen cisimdir ya da mekânda yerleşik cisimden başka bir cisimdir. Mütehayyizin yerleşen cisim olması yanlıştır. Çünkü mekân cismin intikaliyle intikal eder zira yerleşen şeyin mahalliyle intikal

¹⁶⁹ Kindî, “Kindî’nin Tarifler Üzerine Risâlesi”, thk. Mahmut Kaya, 180.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, 123.; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 426.

¹⁷¹ Fârâbî’ye göre Arapçada “eyne” olarak ifade edilen “mekân” bu kategorinin karşılığı değildir ve “mekân” olarak isimlendirilmesini yanlış bulur. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre “neredelik” anlamındaki soru edatı kullanılmıştır. Neredeliğin bazıları bizâtihi neredeliktir. Örneğin, evde ve çarşıda böyledir. Bazısı da görelî neredeliktir. Örneğin, aşağıda, yukarıda, sağ, sol böyledir. bk. Fârâbî, *Kitabu’l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 38-39.

¹⁷² Fârâbî, *Kitabu’l-Makûlât*, 38.

¹⁷³ Gazzâlî, *Miyâru’l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 474.

¹⁷⁴ Kindî, “*Kitâbü’l-Cevâhiri’l-hamse*”, thk. Mahmut Kaya, 48.

¹⁷⁵ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî’u’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 95.

¹⁷⁶ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 110.

etmesi zorunludur. Dolayısıyla cismin mekândan ve mekâna intikali mümkün değildir. Mekânda yerleşik cisimden başka bir cisim olması da yanlıştır. Çünkü yerleşik cismin mekânında meydana gelmesi ya onun mekânının mahalli olana cisimde içi içe geçmesiyle olur ve bu onun mahalline hulûlün yayılmasıyla gerçekleşir. Bu ise zorunlu olarak yanlıştır. Ya da mekânın hulûl ettiği cisme temasıyla olur ki bu taktirde mekân diğer cismin uçlarıyla kâim bir araz olur ve her bir cismin zorunlu bir mekânı olur. Cürcânî, bu durumda diğer cismin üçüncü cisme yerleşen bir mekânı, üçüncü cismin ise başka bir cismin temas etmesiyle devam eder ve teselsül oluşur. Aynı zamanda bu cisimlerin sonsuzluğunu ortaya çıkarır ki bu durumları zaten kabul etmez. Cürcânî, mekânın varlığını zorunlu görür. Ona göre bu her akıl sahibi tarafından bedihi olarak bilinir. Dolayısıyla bu görüşleri safsata ve açık mugâlata olarak görür. Bunun yerine mekânın hakikati hakkındaki görüşlere yer vermeyi tercih etmiştir. Mekân, başka cisme yerleşen ve cismin derinlikleriyle değil, uçlarıyla ilgili yani yüzeyle ilgi bir arazdır. Dolayısıyla cisimlerin teselsülü ve sonsuzluğu gerekmez. Ayrıca mekân, mekândakinin dışındadır ve onun bir parçası değildir. Aksi halde mekândakinin yer değiştirmesiyle mekânın da yer değiştirmesi gerekirdi ki bu zorunlu olarak imkânsızdır. Cürcânî, İci'nin görüşlerini aynen aktarır ve buna ek olarak filozofların “mekân heyuladır zira mekân kendisini mekân edinen cisimlerin peş peşe gelişini kabul eder” görüşüne karşı mekânın mekândakine yerleşmiş bir şey olmadığını zikreder. Çünkü ona göre mekândakinin yer değiştirmesiyle mekânın da yer değiştirmez.¹⁷⁷

2.2.2 Nitelikler

Mevcutların en açığı olan duyulurların nitelikler kısmına girmesi ve dolayısıyla varlığı diğer kategorilerden daha kesin olması sebebiyle nitelik bahsi diğer kategorilerin öncesine alınmıştır. Nicelik bahsinin önce olması ise hem maddelerin hem de soyutları kapsaması sebebiyledir.¹⁷⁸

Aristoteles'e göre nitelik, kendileriyle şahısların nasıl olduklarının sorulduğu biçimlere denir.¹⁷⁹ İbn Sînâ'ya göre ise nitelik, bir cisimde karar bulmuş

¹⁷⁷ Cürcani, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 140-144.

¹⁷⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 202.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi 'l-Mekûlât*, çev. Salih Yalın, 78.

her yapı¹⁸⁰ ve onun ölçülmesini gerektirmeyen her yapısal özelliktir.¹⁸¹ Kindî'ye göre nitelik, benzerlik ve benzemezliği sağlayan özelliktir.¹⁸² Fârâbî'ye göre nitelik tekiler hakkında onların nasıl olduklarını söylediği durumlardır.¹⁸³ İhvân-ı Safâ'ya göre nitelik, cevher olmayan ve kendisi için “ne kadar” sorusu sorulamayan beyazlık, siyahlık, tatlılık gibi şeyler düşünüldüğünde tamamına verilen cinsin adıdır. Bu arazlar cevherleri sıfatı olup, cevherler bu sıfatlarla nitelenir ve kaim olurlar. Ayrıca cevher için mütemmin yani tamamlayıcı suretlerdir.¹⁸⁴ Gazzâlî ise niteliği cisimde yerleşik bulunan her hey’etten ibaret olan ve bu hey’etin cisimde var olmasıyla cismin dışarıdaki bir şeyle arasında ve cismin parçaları arasında mevcut bir nispeti gerektirmeyen araz şeklinde tanımlar.¹⁸⁵ Teftâzânî'ye göre nitelik, zatıyla bölünmeyi ve nispeti gerektirmeyen bir arazdır.¹⁸⁶ Âmidî'ye göre nitelik cevhere bağlı olan ve tasavvur edilmesi kendinden ve kendisini taşıyan başka hiç bir şeye bağlı olmayan¹⁸⁷ yapıdır.¹⁸⁸ İcî'ye göre nitelik, bölünmeyi ve bölünmemeyi ilksel olarak -herhangi bir aracı olmaksızın bizzat- gerektirmeyen ve anlamı başkasına kıyasla düşünülemeyen arazdır. Cürcânî, tanımda geçen “bölünmeyi gerektirmez” sözüyle nicelikleri dışarıda bırakmak, “bölünmemeyi gerektirmez” sözüyle birlik ve noktanın arazlardan olduğu savunanlar için birlik ve noktayı, “ilksel olarak” sözüyle gerçek anlamda basit olan tek bir veya iki bilinene dair bilgiyi ve “anlamı başkasına kıyasla düşünülemeyen” sözüyle ise nispetleri tanımın dışında bırakmak için kullanıldığını ifade eder. Cürcânî bu tanıma herhangi bir eklemede bulunmaz ve aynen kabul eder.¹⁸⁹

2.2.2.1 Niteliğin Özellikleri ve Kısımları

Aristoteles'e göre nitelikler çeşitli ilk cinsler için kullanılır. Bu cinslerin ilki, meleke ve haldir. Zaman bakımından daha uzun süreli ve daha kalıcı olanına meleke denir. İlimler ve erdemler buna örnektir. Zira bir şeyin bilinip ilim haline

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, 87.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 163.

¹⁸² Kindî, “Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi”, thk. Mahmut Kaya, 179.

¹⁸³ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 26.

¹⁸⁴ *Resâilu İhvâni's-safâ*, 1/ 283.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 476.

¹⁸⁶ Sa'deddin Teftâzânî, *Makâsid fi ilmi'l-keîlâm*, çev. İrfan Eyibil, 2019. Bs (İstanbul/ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, t.y.), 280.

¹⁸⁷ Müellif tanımdaki bu kayıtla nitelik arazının nisbî olmayan arazlardan olduğuna işaret eder. Zira dokuz arazdan nitelik ve nicelik dışındaki arazlar nisbî arazlardandır. Nisbî arazların -ileride geleceği üzere- varlıklarını tasavvur etmek, başkasına kıyasla mümkündür.

¹⁸⁸ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 109.

¹⁸⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 202-204.

geldiğinde onun yok olması zordur. Çabucak yok olan, hareketi çabuk ve değişimi kolay olanına ise hal adı verilir. Sağlık ve hastalık veya bunun sebebi olan sıcaklık ve soğukluk buna örnektir. Niteliğin ikinci cinsi ise kendisiyle bir şeyin doğal kuvvesi olduğu veya doğal kuvvesi olmadığı söylenen şeydir. Sağlıklı veya hastalıklı sözümüz böyledir. Nefis sahibi şeyde bulunan herhangi bir hal sebebiyle değil bilakis onun doğal kuvvesinin bulunması veya bulunmaması açısından söylenmektedir. Örneğin hastalıklardan ve salgınlardan etkilenmemesi kuvvesine sahip bir kimse için sağlıklı ifadesinin kullanılması böyledir. Niteliğin üçüncü cinsi ise duyularla ilgili nitelikler ve duygulanım adı verilen niteliklerdir. Bu cins niteliğin türleri ise tatlar, renkler, sıcaklık-soğukluk veya yaşlılık-kuruluk gibi dokunma duyusuyla algılanan niteliklerdir. Dördüncü cins nitelik ise nesnelerde bulunan şekil-yapı, doğruluk-eğrilik ve buna benzer niteliklerdir. “O nasıldır?” sorusuna cevap olan şeylerdir ki üçgen, kare, doğru ya da eğri olması böyledir.¹⁹⁰

İbn Sînâ “nasıldır?” sorusuna verilen cevabın tek bir kategoride meydana gelebilecek bir durum olmadığını savunur. Çünkü “Zeyd nasıldır?” sorusunun cevabı “o ayaktadır” veya “o oturmaktadır” şeklinde olabilir. Buna göre bu cevaplar konum kategorisindendir. Dolayısıyla bunun gibi tarifler zihnin şey hakkında kategori olan niteliğe ulaştırmaz. İbn Sînâ bu şekilde nitelenen şeylerin tümü söz konusu kategoriye dahil olursa bu durumda konum da nitelik kategorisine dahil edilmesi gerektiğini savunur.¹⁹¹ İbn Sînâ’ya göre nitelik, dörde ayrılır. Bunların ilki, fiilini benzetme ve hayal ettirme yoluyla yapandır ki sıcaklığın başkasını ısıtması böyledir. İkincisi, fiilini benzetme yoluyla yapmayanlar ise nicelik olması bakımından nicelikle ilgili olan, ilgili olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Birincisi, nicelikle ilgili olmayanlar doğal cisimler olmaları bakımından salt cisimler için olur veya aksine nefis sahibi olmaları bakımından cisimler veya nefisler için olur. Nefis sahiplerine özgü olanlar “melekeler/huyar ve haller” olarak adlandırılır. Nicelikle ilgili olanlar ise şekil ve benzeri şeyler gibidir. Niteliğin üçüncü türü ise nefsin varlığıyla ilgili olandır. Dördüncüsü ise nefsin varlığıyla ilgili olmayan ise bir yetenek veya fiil gibidir.¹⁹²

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlât*, çev. Salih Yalın, 78-86.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 159-160.

¹⁹² İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 163-164.

Fârâbî'ye göre nitelik dört orta cinse ayrılır. Bunların ilki meleke ve haldir. Meleke ve hal, nefste her biçim ve nefis sahibi varlık olması bakımından nefis sahibi varlıktaki her biçimdir. Nefste her biçimlerden bazısı irade ve alışkanlıklarla elde edilir ki bilimler, sanatlar ve huylar böyledir. Bazısı doğal olanlardır insan veya diğer canlıların fıtraten sahip olduğu bilgiler böyledir. Nefis sahibi olması bakımından olan biçimler ise hastalık ve sağlık böyledir. Bunların ortadan kalkmaları zor olacak kadar yer ettiklerinde “meleke” ve yer etmeyip ortadan kalkmaları kolay olduğunda ise “hal” denir. İkincisi ise doğal kuvveyle veya doğal kuvve olmaksızın söylenen ise niteliklerin türlerinin birbirine zıt olanlarıdır. İki zıddan biri kuvveyle söylenenenin diğeri kuvve olmaksızın söylenenenin altına girer. Örneğin, sertlik ve yumuşaklık böyledir. Sertlik doğal kuvvenin altına, yumuşaklık ise olmayanın altına girer. Üçüncü cins ise etkilenimsel nitelik ve etkilenimlerdir. Etkilenimsel nitelik cisimde olan ve nefste olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Cisimde olanlar, renkler, tatlar, kokular ve sıcak ile soğuk gibi dokunurlar örneğindeki gibi duyulurlardır. Nefste olanlar ise öfke, acıma, korku gibi nefsin doğal arızlarıdır. Bunlardan olup hızlıca ortadan kalkanların hepsi “etkilenim” olarak adlandırılır. Dördüncü cins ise nicelik olması bakımından nicelikteki niteliktir. Örneğin, yüzeylerdeki daire, üçgen, kare, şekil ve şekil türleri, yaratılıştan olan dış görünüş böyledir.¹⁹³ İhvân-ı Safâ'ya göre nitelik, cismanî ve ruhanî olmak üzere iki türlüdür. Cismanî nitelikler, duyularla idrak edilenlerdir. Cismanî nitelik, müfret ve mürekkeb olmak üzere iki türdür. Müfret cismanî nitelikler ise sıcaklık-soğukluk gibi etkin olanlar ve kuruluk-yaşlık gibi edilgin olanlar olmak üzere iki çeşittir. Mürekkeb cismanî nitelikler ise tatlar, renkler ve kokular gibi kalıcı olanlar ve ayakta durmak veya oturmak gibi geçici olanlar olmak üzere iki türlüdür. Ruhanî nitelikler ise ilim/bilgi, kudret, şecaat ve inançlar gibi akılla bilinenlerdir. Ruhanî nitelikler, ahlak, bilgiler, düşünce ve eylemler olmak üzere dört türlüdür.¹⁹⁴

Gazzâlî'ye göre nitelik, nicelik olması bakımından niceliğe özgü olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Nicelik olması bakımından niceliğe özgü olan nitelik yüzeyin dörtgenliği, çizginin doğruluğu ve sayının çift veya tek olmasıdır. Niceliğe özgü olmayan nitelik ise hislere konu olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Hislere konu olan nitelik, hissedilende etki bırakan niteliktir. Beş duyuya etki eden tat, koku

¹⁹³ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 26-29.

¹⁹⁴ *Resâilu İhvâni's-safâ*, 1/ 285.

böyledir. Bu niteliklerden altının sarı oluşu gibi yerleşiklik kazanmış olanlarına ise “keyfiyetler” denilir. Hislere konu olmayan ise ikiye ayrılır ki ilki başka bir şeye yatkınlıktır ki hastalık böyledir. Diğer ise kendinden başkasına yatkınlık olmayan kemal halidir. İlim ve sağlık böyledir.¹⁹⁵ Teftâzânî’ye göre nitelikler, duyu konusu nitelikler, nefsânî nitelik, niceliklere has nitelikler ve istidât olmak üzere dört kısımdan oluşur.¹⁹⁶ Cürcânî’ye göre de nitelik dört kısımdan oluşur. Bunlar, duyulur nitelikler, nefsânî nitelikler, niteliklere özgü nitelikler ve istidadî niteliklerdir. Dört kısımla sınırlandırmanın kaynağı ise tümevarım ve araştırmadır.¹⁹⁷

2.2.2.2 Duyulur Nitelikler

Duyulur nitelikler, yerleşikse yani altının sarılığı ve balın tatlılığı gibi konusundan ayrılmayacak şekilde konusuna sabitse “infialiler” adı verilir. Fakat korkanın sararması, utananın kızarması gibi yerleşik değilse de “infialler” adı verilir. Duyulur nitelikler “infialiler” adıyla adlandırılır. Bunun iki sebebinin ilki, bu nitelikler duyulurdur. Duyumsama, duyu için bir infialdir ve infialin sebebi tabi olduğu şeydir. İkincisi ise ya şahıslarıyla ya da türleriyle mizaca tâbi olmalarıdır. Balın tatlılığı, şahıslarıyla tâbi olmasına örnektir ve baldaki tatlılık, maddesinde oluşan bir infial sayesinde oluşan mizacı sebebiyle oluşur. Ateşin sıcaklığı ise türleriyle tâbi olmaya örnektir ki sıcaklık biber gibi mizaca tâbi bileşiklerde de bulunabilir.¹⁹⁸ Duyulur nitelikler beş duyu organına göre ayrılmaktır. İlki, dokunulan şeylere göredir ki bunlar sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluştur. İkincisi görülenlerdir ve renkler ve ışıklar bunlardandır. Üçüncüsü, işitilenlerdir ve bunlar ses ve harflerdir. Dördüncüsü tadılanlardır ve sadece tattan oluşur. Beşincisi ise koklananlardır. Koklananlar ise sadece kokudan ibarettir.¹⁹⁹

2.2.2.2.1 Dokunurlar

Duyulurların ilki dokunurlardır. Bunun iki gerekçesinin ilki, dokunma gücünün genelliğidir. Çünkü hiçbir canlı dokunmadan yoksun kalmaz ve canlıların bekâsı dokunma hissinin devamına bağlıdır. Diğer hisler ise bu derece zorunlu değildir. Örneğin, dört duyusu da olmayan kurtçuklar ve görme duyusundan yoksun köstebek böyledir. İkinci gerekçe, unsurlardan oluşan cisimler dokunulur

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Miyaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak, 476-478.

¹⁹⁶ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm*, 280.

¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 204.

¹⁹⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 204-208.

¹⁹⁹ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 98.

niteliklerden yoksun kalmaz fakat diğer duyulurlardan yoksun kalabilir. Örneğin, tatma, tadı bulunmayan bir tükürükle algılanır veya işitme, sesi kendisine ileten şeye dayalıdır ve kendinde sestten yoksun olması gerekir. Halbuki dokunma aracıya ihtiyaç duymaz ki duyulurlardan yoksun kalsın.²⁰⁰ Dokunurların ilki ise sıcaklıktır.

Sıcaklık ve Soğukluk

Sıcaklık ve soğukluk hakkında beş bahis vardır. İlk bahis sıcaklığın hakikati üzerinedir. İbn Sînâ, *eş-Şifa* adlı eserinde sıcaklık ve soğukluğu “sıcaklık, farkları ayırır ve benzerleri birleştirir. Soğuk ise bunun tersidir ve benzerleri de benzemezleri de birleştirir” olarak tarif eder. İbn Sînâ’ya göre sıcaklığın halleri vardır. Sıcaklık, yükselten yani yukarı hareket ettiren ve hafifliği meydana getiren bir güce sahiptir. Latiflik ve yoğunluk bakımından farklı parçalardan bileşik bir cismi etkilediğinde latif parça daha çabuk etkilenecek yükselir. Yoğun olan ise yavaş etkilendir ve her zaman yükselecek hafifliği de elde etmez. Sıcaklığın mâhiyetine gelince Cürcânî, sıcaklığın tikellerini duyumsamanın mâhiyetini bilmek için yeterli olduğunu söyler. Nitekim muhakkikler duyulurların açıklayıcı sözlerle tarifinin mümkün olmadığını söyler. Çünkü onlara göre duyulurlar ancak kendilerinin gerekleri olan izafetler ve itibarlarla tarif edilebilir.²⁰¹ Teftâzânî de sıcaklık ve onun tersi olan soğukluğun varlık ve mâhiyet bakımından tarif edilmeye ihtiyaç duymadıklarını fakat bazı özelliklerine dikkat çekilebileceğini ifade eder. İbn Sînâ da benzer şekilde açıklar. Buna göre sıcaklık, benzer şeyleri bir araya getirme ve farklı şeyleri birbirinden ayırma özelliğine sahip niteliktir. Sıcaklıkta bulunun yükselme özelliği basit unsurlardan oluşan bileşiklerin birbirinden ayrılması sonucunu ve benzer şeylerin de birleşmesi sonucunu doğurur. Bu durum sıcaklığı kabul eden şeylerin farklılığıyla ilgilidir. Altında dairesel hareket etkisi gösterirken bakırda akıcılık etkisi gösterir.²⁰² Kādî Beyzâvî’ye göre sıcaklık, daha latif olanın yukarı çıkması ve her cüzün tabiatının gereği olarak kendisiyle aynı olana yapışması itibarıyla farklı olanların ayırt edilmesi ve eşit olanların bir araya gelmesi için tahsis edilen niteliktir.²⁰³ Âmidî’ye göre sıcaklık, farklı türden olanları ayıran, aynı türden olanları ise birleştiren niteliktir. Soğukluk ise aynı türden

²⁰⁰ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 210.

²⁰¹ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 212-214.

²⁰² Teftâzânî, *Makâsıdu ’l-keîâm*, 282.

²⁰³ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî ’u ’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 100.

olmayanları birleştiren, aynı türden olanları ayıran niteliktir.²⁰⁴ Sıcaklık bahislerinin ikincisi sıcaklığı bilfiil duyumsanan şeye sıcak dendiği gibi mesela ateş, sıcaklığı bilfiil duyumsanmayan fakat bedene dokunduktan ve kendinden etkilenildikten sonra duyumsanan şeye de sıcak denmesi üzerinedir. Bu tür sıcaklığa ise bilkuvve sıcak denilir. Mesela sıcak ilaçlar ve gıdalar böyledir. Aynı şekilde soğuk da hem bilfiil hem de bilkuvve soğuğa söylenir.²⁰⁵

Bahislerin üçüncüsü, canlıların bedenlerinde bulunan sıcaklığın, aydınlatıcı göksel cisimlerden taşan yıldız kaynaklı sıcaklıktan ve ateşten kaynaklanan sıcaklıktan mâhiyetçe farklı türde olması üzerinedir. Bulanık gören kimsenin gözüne ateşin sıcaklığının veremediği zararı güneşin sıcaklığı verir ki bu onların mâhiyetçe farklı olmaları sebebiyledir. Cürcânî bu görüşe sahiptir.²⁰⁶ Teftâzânî de garîzî sıcaklık adını verdiği hayatın devamını sağlayan canlıların doğal sıcaklıklarının ateş kaynaklı veya göksel kaynaklı²⁰⁷ olmadığını ve hakikat bakımından farklı olduğunu savunur. Hatta ona göre garîzî sıcaklık bünyenin dengesini bozmamak için diğer sıcaklıkları uzaklaştırır.²⁰⁸ Doğal sıcaklık ve ateş sıcaklığın aynı cinsten olduğunu savunanlar da vardır. Fahreddin Râzî bu hususta şunları söyler:

“Bana göre ateş diğer unsurlara karışıp da onlara pişkinlik, olgunluk, itidal ve kıvam verdiğinde ama kıvamlarını bozup onları yakacak derecede çokluğa ulaşmadığında ve itidali gerektiren pişirmekten aciz kalacak derecede az olmadığında ateşin sıcaklığı, doğal sıcaklıktır. Doğal sıcaklık, yabancı sıcaklığı defeder çünkü o yabancı sıcaklık ayırmaya çalışır, oysa doğal sıcaklık, bileşiğe pişkinlik ve olgunluk verir ki bu pişkinlik varken yabancı sıcaklığın bileşiğin parçalarını ayırması zordur. Şu halde doğal ve yabancı ateşsel sıcaklık arasındaki farklılık mâhiyetinde değildir, yabancı sıcaklığın aksine doğal sıcaklığın o bileşiğe dahil olmasındadır. Öyle ki yabancının bileşikte olduğunu ve doğalın bileşiğin dışında bulunduğunu vehmetsek onlardan her biri diğerinin yaptığını yapar.”

Îcî ise buna ilave olarak, doğal sıcaklığın, saflığını yitirmiş ateşsel sıcaklık olduğunu ve mizacı sayesinde mutedil olduğunu ve bu mutedil mizacın bileşiğin

²⁰⁴ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 97-98.

²⁰⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 218; Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 282.

²⁰⁶ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 220.

²⁰⁷ Doğal sıcaklığın göksel kaynaklı olduğu görüşü ise Aristoteles'a aittir. bk. Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 282.

²⁰⁸ Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 282.

parçaları arasında kaynaşma meydana getirdiğini söyler. Ona göre doğal ve yabancı sıcaklık arasında fark vardır ve biri bileşiğin parçası olduğunda diğeri dışındadır, fakat mâhiyette ortaklırlar.²⁰⁹

Dördüncü bahis ise hareketin sıcaklığı meydana getirmesidir ve tecrübe de bunu doğrulamaktadır. Ebü'l- Berekât el-Bağdâdî ise bunu reddetmiştir. Çünkü ona göre eğer hareket sıcaklık meydana getirseydi, feleklerin hızlı hareketlerinin şiddetli bir şekilde ısınmasına ve dolayısıyla onların yakınında bulunan üç unsurun da ısınması ve ateş haline gelmesine neden olması gerekirdi. Filozoflar ise feleklerin maddelerinin ısınmayı kabul etmediğini, sıcaklığın oluşması için sıcaklığı gerektirenin olması kadar bunu kabul edeninde olması gerektiğini savunurlar. Ayrıca unsurların yüzeylerinin pürüzsüzlüğü nedeniyle feleklerin hareketleriyle de hareket etmezler ve dolayısıyla ısınmazlar. Fakat filozofların söyledikleri “unsurlar feleklerin hareketiyle hareket etmez” gerekçesi ateş, feleğe tâbi olarak hareket eder ve hareket ettirme, tutunmayla belirginleşmez ki yüzeylerin pürüzsüzlüğü onu engellesin, görüşleriyle çelişmektedir.

Beşinci ve son bahis ise soğukluktur. Soğukluk, İbn Sînâ'ya göre benzerleri ve başkaları birleştirme özelliğine sahiptir. Cürcânî diğer kelâmcıların aksine soğukluk sıcaklığın yokluğudur görüşüne katılmaz. Çünkü bu yokluk mutlak yokluk değil, sıcak olma özelliğine sahip şeyde sıcaklığın yokluğudur. Fakat soğuklukta sıcaklık gibi bir duyulurdur ve yokluk zorunlu olarak duyumsanmaz. Bu durumda “soğukluk, sıcaklığın yokluğudur” sözü çürür ve soğukluk ademi bir durum değildir. Ona göre soğukluk, sıcaklığa zıt mevcut bir niteliktir.²¹⁰ Teftazânî'ye göre de soğukluk sıcaklığın aksidir.²¹¹ Kâdî Beyzâvî ise soğukluğu “sıcaklığın yokluğu olduğunu” ifade etmiştir.²¹²

Yaşlık ve Kuruluk

Yaşlık ve kurulukla ilgili bahislerin ilki, yaşlık, başkasına yapışmanın ve ondan ayrılmanın kolaylığını gerektiren bir nitelik olmasıdır. Yaşlığın izahında Fahreddin Râzî'nin de tercih ettiği görüş budur. İbn Sînâ ise yaşlığın bu tarifle sınırlı olması halinde daha yapışkan şeyin daha az yapışkan olan şeyden daha yaş

²⁰⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 222.

²¹⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 222-226.

²¹¹ Teftâzânî, *Makâsıd fî ilmi 'l-keîâm*, 282.

²¹² Kâdî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 100.

olması gerektiğini söyler. Çünkü yapışma, yaşlığın ma'lulü ise onun şiddetinin, illetin şiddetine dalalet eder. Örneğin, balın sudan daha ıslak olması gerekir, fakat bal sudan daha yapışkandır ve sudan daha ıslak olduğu doğru değildir. Zira suyun iki özelliğinden biri, yapışma ve ayrılmanın kolaylığını gerektiren şey olması ve şekilleri kabul ve terkin kolaylığını gerektiren şey olmasıdır. İlk özellik geçersizleştiğine göre ikincisi belirginlik kazanmıştır. Şu halde yaşlık, şekilleri kabul ve terkin kolaylığını gerektiren bir niteliktir.²¹³ Kādî Beyzâvî de yaşlıkta yapışıklığa itibar edilmesine itiraz eder ve bu durumda balın, sudan daha yaş olması gerekeceği görüşünü öne sürer.²¹⁴ İcî, balın yapışkanlığının sudan daha sürekli ve daha güçlü olduğunu fakat daha kolay olmadığını ifade eder. Cürcânî ise (biz diyerek) İcî ile aynı görüşte olduğunu belirtir ve yaşlığı, yapışkanlık bakımından daha şiddetli olanın daha ıslak veya yapışmada daha sürekli olanın daha yaş olduğu şeklinde açıklamadıklarını aksine yaşlığı, yapışmanın daha kolay olmasıyla ve ayrılması daha güçlü olmasıyla açıkladıklarını ifade eder. Dolayısıyla yapışması daha kolay olan ve ayrılması daha güçlü olan daha yaş olacaktır. Halbuki bal, sudan daha kolay yapışmaz ve sudan daha güçlü değildir.²¹⁵

İkinci bahis, yaşlığın akışkanlıktan başka bir şey olmasıdır. Çünkü akışkanlık, hakikatte birbirine bağlı ama duyu bakımından birbirine ayrı veya hakikatte ayrı ama duyu bakımından birbirine bağlı parçalarının birbirini itmesidir. Bu açıklamaya göre akışkanlık yaş olanda ve yaş olmayanda bulunabilir. Örneğin, kuru olmasına rağmen akan kum ve akan su böyledir. Fahreddin Râzî ise *el-Mülahhas*'ta şöyle söyler:

“Akışkanlık, hakikatte birbirinden ayrılmış ama duyu bakımından birbirine bağlanmış olup birbirini iten cisimlerde bulunan hareketlerden ibarettir.”²¹⁶

Bu açıklamaya göre filozoflara göre akışkanlığın suda bulunmaması gerekir. Çünkü su hem hakikatte hem de duyuda bitişik tek şeydir. Üçüncüsü ise kuruluşun görüş birliğiyle yaşlığın mukabili olduğunun kabul edilmesidir. Buna

²¹³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 226; Kādî Beyzâvî, *Tevali 'u 'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 100.

²¹⁴ Kādî Beyzâvî, *Tevali 'u 'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 284.

²¹⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 226.

²¹⁶ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 230.

göre kuruluk ya yapışma ve ayrılmanın zorluğudur ya da şekillenme ve şekli terk etmenin zorluğudur. Fahreddin Râzî, *el-Mûlahhas* adlı eserinde ise şöyle söyler:

“Bitişik cisimlerden kimisinin ufalanması kolay, kimisi ise böyle değildir. İkinciler katıdır. Birinciler ise iki kısma ayrılır. Birincisi, cismin küçük parçalardan bileşik olmasıdır ki duyu bu parçalardan her birini başlı başına algılayamaz ve bir parça katı olup ufalanması zordur fakat ufalanması kolay kaynaşmalarla bitişiktir. Bu, gevrektrir. İkincisi ise cismin, o kaynaşmaların doğasında olmasıdır. Bu ise kurudur.”²¹⁷

Katılık ve Yumuşaklık

Katılık, dokunana karşı direnmeyi sağlayan bir niteliktir. Yani katılık, kendisine dokunan şeye karşı direnç göstererek onun tesirini kabul etmeyen ve etkilenmeyi sağlayan cismin niteliğidir. Yumuşaklık ise katı olma özelliğine sahip bir şeye katılığın olmamasıdır. Dolayısıyla yumuşaklık, cisimde bir melekenin bulunmama halidir ve katılığın zıddıdır. Yumuşaklık, cismin dokunana boyun eğmesini sağlayan niteliktir. Cürcânî’ye göre İci, feleğin katı olmasından/algılanmasından sakınmak için bu kaydı dikkate almıştır. Çünkü felek filozoflara göre katılık özelliğiyle nitelenmez.²¹⁸ Teftâzânî yumuşaklığı parçalarının ayrılması zor olmakla birlikte kendine parmağı batırabilmeyi gerektiren nitelik olarak tarif eder.²¹⁹ Kādî Beyzâvî katılığı çimdiklenebilirlik, yumuşaklığı ise çimdiklenemezlik olarak tanımlar.²²⁰ Fahreddin Râzî’nin görüşü ise şöyledir:

“Katılık ve yumuşaklık, dokunulur niteliklerden değildir. Şöyle ki: Yumuşak cisim, dokunulan cisimdir. Dolayısıyla orada üç şey vardır. Birincisi, yüzeyinde meydana gelen harekettir. İkincisi, o hareketin meydana gelmesiyle oluşan içbükeyin şeklidir. Üçüncüsü ise cismin ilk iki durumu kabul etmeme istidadıdır. İlk ikisi yumuşaklık değildir, çünkü onlar gözle görülür. Oysa yumuşaklık gözle görülmez. Böylece yumuşaklığın üçüncü olduğu belirginleşmektedir ve yumuşaklık, istidatla ilgili niteliklerdendir. Katı cisimde böyledir. Onda bir kısım durumlar vardır. Birincisi, tesiri kabul etmemedir. Bu, ademidir. İkincisi olduğu gibi kalan şeklidir. Bu, niceliklere mahsus niteliklerdendir. Üçüncüsü ise duyuyla idrak edilen direnmedir. Bu da katılık değildir. Çünkü şişirilmiş bir tulumda bulunan havanın direnci vardır

²¹⁷ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 232.

²¹⁸ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 282.

²¹⁹ Teftâzânî, *Makâsıd fî ilmi ’l-keîâm*, 284.

²²⁰ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî ’u ’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 102.

ama katılığı yoktur. Aynı şekilde güçlü rüzgarda da direnme vardır ama katılık yoktur. Dördüncüsü ise etkilenmemeye yönelik güçlü istidattır. İşte bu, katılıktır. Buna göre katılık, istidatla ilgili niteliklerdendir.”²²¹

Pürüzsüzlük

Kelâmcılara göre pürüzsüzlük, cismin dış yüzeyindeki parçaların konumunun eşitliği, pürüzlülük ise bir kısım parçaların yüksek bir kısmının ise alçak olmasıyla konum eşitliğinin bulunmamasıdır. Bu açıklamaya göre pürüzsüzlük ve pürüzlülük nitelik değil, konum kategorisindendir.²²² Kādî Beyzâvî de pürüzlü ve pürüzsüz olmayı cüzlerin konumlarının eşit olması veya olmaması olarak açıklar.²²³ Fahreddin Râzî de konum kategorisinden olduğunu kabul eder.²²⁴ İbn Sînâ pürüzlülük ve pürüzsüzlüğün konum kategorisinden olduğunu ifade etmiştir.²²⁵ İbn Rüşd ise parçaları birbirinin yüzeyine eşit olarak yerleşik olana düz, eşit olmayıp birbirinden fazla olan şeye ise pürüzlü olarak tarif eder. Ona göre de bu durum kategorisine daha uygundur. Çünkü pürüzlülük ve pürüzsüzlük, parçalara ait herhangi bir durumu gösterir.²²⁶ Fârâbî’ye göre pürüzlülük birşeyin yüzeyindeki parçalardan bazısının konumunun yüksek bazısının konumunun alçak olmasıdır. Pürüzsüzlük ise bir şeyin yüzeyindeki parçalarının tümünün eşit olması ve dolayısıyla konumlarının aynı tek yüzeyde olmasıdır.²²⁷ Diğer filozoflara göre ise pürüzlülük ve pürüzsüzlük, dokunma duyusuyla algılanan ve sözü edilen eşitliğe ve eşitsizliğe tâbi cismin yüzeyiyle kâim iki niteliktir. Cismin yüzeyiyle kâim olabilir çünkü filozoflara göre arazın arazla kâim olması mümkündür.²²⁸ Cürcânî ise bu konuyla ilgili herhangi bir görüş belirtmemiş, nakil ve izahta bulunmakla yetinmiştir.

2.2.2.2.2 Görünürler

Görülenler, bizzat ve vasıtaıyla görülür. Renkler ve ışıklar, bizzat görülenlerdir. Şekiller, küçüklük ve büyüklük, yakınlık ve uzaklık, hareket ve sükun, ayrılma ve bitişme, doğruluk ve eğrilik vs. gibi renkler ve ışıkların

²²¹ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 284.

²²² Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 284.

²²³ Kādî Beyzâvî, *Tevali ’u ’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 102.

²²⁴ Teftâzânî, *Makâsıd fî ilmi ’l-keîlâm*, 284.

²²⁵ İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 186.

²²⁶ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi ’l-Makûlât*, çev. Salih Yalın, 86.

²²⁷ Fârâbî, *Kitabu ’l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 30.

²²⁸ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 284.

dışındakiler ise renkler ve ışıklar vasıtasıyla görülür. Filozoflar, taraflar yani nokta, çizgi ve yüzey hakkında ihtilaf etmiş, kimileri bunların da bizzat görüldüğünü kimileri ise vasıtalı olarak görüldüğünü söylemiştir.

Cürcânî'ye göre ışık ve rengin tarifi, bedihi olmaları sebebiyle mümkün değildir ve bu tikelleri duyumsamak mâhiyetini en açık şekilde bildirir. Dolayısıyla yapılan tarifler bu bilgiyi karşılamaz. Işık ve renk için yapılan “görülmesi, başka bir şeyin görülmesine bağlı olmayan bir niteliktir ve renk, ışığın aksine, görülmesi başka bir şeyin görülmesine dayanan bir niteliktir” şeklindeki tanımlar sözleri daha kapalıyla tarif etmekten ibarettir.

Renkler

Işık, rengin görülmesinin veya varlığının şartı olmasına rağmen rengin cisimlerde varlığı daha çok olduğu için renkleri ışıklardan önce incelenmiştir.

Rengin Varlığı

Önceki düşünürlerden biri, rengin varlığının kesinlikle olmadığını ve bütün renklerin sadece tahayyülde var olduğunu söyler. Beyaz, aydınlatan havanın şeffaf ve çok küçük parçalara karışması sebebiyle tahayyül edilir. Suyun köpüğü aktır ve onun aklığının anlatılan gerekçeden başka hiçbir sebebi yoktur. Yine kar, havanın karıştığı ve nüfuz ettiği donuk, küçük ve şeffaf parçalardan ibarettir ve orada aklık olduğu tahayyül edilir. Teftâzânî de *el-Makâsıd* adlı eserinde benzer açıklamaları yapmıştır.²²⁹ Karalık ise havanın ve ışığın cismin derinliğine nüfuz etmemesidir ve aklığın zıddıyla tahayyül edilir. Su, onlara göre havanın çıktığı yerde karalık tahayyülünü gerektirir ve nüfuz ettiği yerden havayı çıkarır. Örneğin, elbise ıslandığında rengi karaya döner. Karalığın cisimden gitmemesi sebebiyle gerçek renk olduğunu söylemişlerdir. Aklık ise bütün renkleri kabul etmesi sebebiyle gerçek renk değildir. Zira bütün renkleri kabul eden onlardan yoksundur. İbn Sînâ *eş-Şifa*'nın “Tabîyyât” bölümünde bu hususla ilgili şöyle der:

“Aklığın tahayyülî yoldan başka bir yolla meydana geldiğini bilmiyorum.”

Ona göre de aklık gerçek renk değildir. Fakat *eş-Şifa*'nın “Kitabu'n-Nefs” bölümünde ise aklığın tahayyülden başka bir yolla da meydana gelebileceğini beş

²²⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 286-288; Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm*, 288-292.

gerekçeyle açıklamıştır. Bu gerekçelerden biri, yumurtanın akının şeffaf olmakla beraber pişirildikten sonra aklaşmasıdır. Halbuki pişmekle yumurtanın akında hava parçaları meydana gelmez ki onda akılık tahayyül edilsin.²³⁰ İbn Sînâ bununla ilgili şu sözlere yer verir:

“Bu şekilde (suyun köpürmesi gibi) beyazın oluşacağından şüphe etmeyiz. Fakat biz bu şeklin dışında da beyazın oluşabileceğini iddia ediyoruz. Örneğin, haşlanmış yumurta, bâkîre sütü denen ilaç ve kireç böyledir.”²³¹

Rengin varlığı bu şekildedir. Rengin görünür de kalabilmek için herhangi bir ön şarta ihtiyaç duyup duymaması hususunda İbn Sînâ ve filozofların birçoğuna göre rengin varlığının şartı ışıktır. Buna göre renk cisimde sadece ışık onda oluştuktan sonra meydana gelir ve bu durumda renk karanlıkta mevcut değildir. Çünkü varlığının şartı yoktur. Karanlıkta cisim kendisine ışık vurduğunda rengin oluşmasına istidatlıdır. Karanlıkta rengin görünmemesi ya kendinde olmaması ya da onu görmeye engel karanlık havanın olması sebebiyledir. İkinci sebep yanıltır çünkü karanlık hava görmeye engel değildir. Örneğin karanlık bir mağarada oturan kimsenin dışarıda duran kimseyi ışığın varlığı halinde görebilir. Çoğunluğun kabul ettiği ve Râzî'nin de tercih ettiği görüşe göre ise ışık, rengin varlığının değil, görülmesinin şartıdır. Kesin olan ve tahkik edilene göre renk karanlıkta görülmez. Rengin görülmemesinin nedeni ne görmeyi engelleyen herhangi bir şeydir ne de rengin yokluğudur. Görmemenin şartı olan, ışığın olmamasıdır. Örneğin, mağara dışında oturan kimse ise mağarada oturanı ışığın onu kuşatmaması sebebiyle göremez.

İbn'ül-Heysem de ışığın rengin varlığın şartı olduğunu savunur ve buna getirdiği delile göre, renklerin ışığın zayıflığına göre zayıfladığı, ışığın daha güçlü olmasına göre de rengin daha güçlü olduğunu söyler. Böylece her ışık tabakası, bir renk tabakasının da şartı olur. Dolayısıyla ışık tabakalarının hepsi ortadan kalktığında (karanlık) renkler de ortadan kalkar. Renk, karanlıkta var olsa bile bunda duyuyula idrak edilemeyen bir tabaka bulunabilir. Mutlak rengin bu tabakada varlığı muhtemeldir. Fakat bunun sezgiye muhtaç olması sebebiyle başkasına delil olamayacağını ve mutlak olarak bulunmadığının anlaşılmayacağını itiraf eder.

²³⁰ Diğer gerekçelere konuyu uzatmamak adına yer vermeyeceğiz. Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 288-290.

²³¹ Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 292.

Cürcânî ise buna ilave olarak bir kimse ışıkların mertebelerine göre farklılaşan şeyin ışık şartına bağlı görmenin olduğunu, rengin kendisinin olmadığını söyleyebileceğini ekler. Bu durumda ışıkların mertebelerinin olduğu ama görülenden ibaret olan rengin aynı hal üzere varlığını sürdürdüğü kabul edilir.²³²

Karanlık

Karanlık, aydınlanma özelliğine sahip şeyde ışığın bulunmamasıdır.²³³ Kādî Beyzâvî de özünde ışık olması gereken bir şeyde nurun bulunmamasıdır.²³⁴ Karanlığın ademî bir durum olduğunun delili ise karanlık mağarada oturan kimsenin dışarıda üzerine ışık vuran kimseyi görmesi fakat tersinin mümkün olmamasıdır. Buna göre karanlık, havayla kâim görmeye engel gerçek bir durum değildir. Karanlığın ademi olduğuna dair bir diğer delil ise bir cisme sadece aydınlıktan yoksunluk sıfatıyla varsayıldığında onun hali havada duyulur bir durum olarak tahayyül edilen karanlıktan ibaret olur. Halbuki orada duyulur bir durum yoktur. Nitekim gözümüzü kapattığımızda zifiri karanlıkta gözümüzün açık hali gibidir ve gözü kapattığımızda karanlığı gördüğümüzü tahayyül ederiz. Fakat hiçbir şey görmeyiz. Karanlığın duyulur bir durum olarak tahayyül edilmesi böyledir.

Karanlıkta bir kısım şeylerin görülmesinin şartı sayılmıştır. Örneğin, yıldızlar, ateş böceği gibi gece parlayan gündüz görülmeyen şeyler böyledir. Bu görüş görmenin karanlığa dayalı olmasından değil, duyunun gece vakti zayıf ışıktan etkilenmesinden dolayı olduğu için reddedilmiştir. Buna göre duyu gündüz güçlü ışıktan etkilenir ve zayıf ışığı idrak edemez. Bu, pencereden ışık vurduğunda evde görülen toza benzer ki toz güneşte görülmez. Çünkü güneşin ışığı baskındır ve göz tozu duyumsamaya güç yetiremez.

Işık

Aydınlık cisimler üzerinde parlayan ve neredeyse cisimlerin rengini örten ışıktan başka bir şey vardır ki cisim o parlayan şeye ya zâtı gereği ya da bir başkasından dolayı sahiptir. Zâtı gereği sahip olduğunda şua veya ışın adı verilirken başkasından dolayı sahip olduğunda ısıltı veya berik olarak adlandırılır. ısıltının şuaya nispeti, nurun ışığa nispeti gibidir ve buna şua ve ışık, cisim içi zâtı iken ısıltı

²³² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 288-300.

²³³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 302.

²³⁴ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 104.

ve nur, başkasından alınmıştır.²³⁵ Kādî Beyzâvî ise birincil ve ikincil ışık olmak üzere tasniflemiştir. Aydınlatıcının karşılaşmasından zatıyla hâsıl olana birincil ışık olup kuvvetli olana “nur”, zayıf olana ise “şuâ” adı verilir. İkincil ışık ise gün doğuşu esnasında ve gün batışı sonrasında yeryüzündeki aydınlık gibi bi'l-gayr aydınlatıcı ile karşılaşma ve ay ile karşılaşmadan hâsıl olan ışıktır. Eğer hareket eden havayla karşılaşmadan hâsıl olmuş ise nur ve gölge olarak adlandırılırken cisimlerin üzerine kesik kesik düşene ise “lem'â” adı verilir. Güneşte olduğu gibi ışığı kendi zatından ise şuâ, aynadaki gibi kendi zatından değilse buna parıltı adı verilir.²³⁶ Yukarıda bahsettiğimiz üzere Cürcânî'ye göre ışık ve rengin tarifi, bedihi olmaları sebebiyle mümkün değildir. Işığın “görülmesi, başka bir şeyin görülmesine bağlı olmayan bir niteliktir” şeklinde yapılan tarifler ona göre sözleri daha kapalıyla tarif etmektir.²³⁷

Işığın Mâhiyeti

Yunan filozofları ışığın ışık saçan şeyden ayrılan ve ısıyan nesneye bitişen küçük cisimler olduğunu iddia etmişlerdir. İcî'ye göre bu görüşü iki gerekçe çürütür. Birincisi, ışıktan ibaret olan küçük cisimler ya gözle duyumsanamaz ki bu durumda ışık duyulur olmaz. Bu ise zorunlu olarak doğru değildir. Ya da bu küçük cisimler duyumsanabilir ki bu durumda ise cisimler üstüne gelip onları örtecektir. Bu takdirde daha aydınlık olan daha örtülü olacaktır ki bunun aksi gözlemlenir. Çünkü daha aydınlık olan şey daha açık olur ve görülen cismin altındaki cismi örtmesi renkli cisimlerin özelliği olduğu için bu eleştiri sorunludur. Çünkü renkli cisimler arkalarındaki şeyi örter ve göz o cisme nüfuz edemez fakat şeffaf cisimler böyle değildir. Göz buna nüfuz eder ve ardındakilerle bağlantı kurar. Örneğin cam böyledir.

İkincisi ise ışık eğer cisim olsaydı, onun hareketi doğal olurdu ve iradesi olmayacağı için hareketi tek bir yöne doğru olurdu. Bu halde ışığın her yönden gelmemesi gerekirdi fakat ışık cisimlere farklı yönlerden düşmektedir. Buna ışığı farklı yönlerden hareketi gerektiren farklı tabiatlara sahip cisimler mümkün olduğu için itiraz edilmiştir.²³⁸ Kādî Beyzâvî de ışığın kaynağı olan şeyden ayrılan hareketli

²³⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 320.

²³⁶ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 104.

²³⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 288.

²³⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 306.

cisimler olduğu görüşünü reddetmiştir. Ona göre de tabiatı gereği hareket eden bir cisim olsaydı, tek bir yönde hareket ederdi.²³⁹ Aynı zamanda bir diğer delil ise bir delikten eve giren ışık, eve girdikten sonra delik kapatıldığında ışık olduğu varsayılan bu cismin evden çıkmaması gerekir. Onun zatı da yok olmaz. Aksi halde cismin iki cisim arasında birini yok etmesi ve bulunduğu hal üzerine devam etmemesi ortaya çıkar ki eve giren ışığın da görülen niteliği yok olur. Çünkü ışık veren şeyin karşısında olmaktan meydana gelen ve onun ortadan kalkmasıyla da ortadan kalkan nitelik, ışıktır. Bu bazı cisimlerde meydana geliyorsa bütün cisimlerde gerçekleştiği de ortaya çıkar.²⁴⁰

Işığın kaynağına geldiğimizde ise ışık ya cisiminden kaynaklanır ya da başkasından kaynaklanır. Bu başkası ise ya kendiliğinden ıştır ya da başkası nedeniyle ıştır. Şu halde ışığın üç mertebesi vardır. Buna göre zatı gereği kâim olan şey, ışıktır. Örneğin, yıldızlar ve güneş kendiliğinden aydınlıktırlar ve ışıklarını başka bir ısıtandan almazlar. Başkası nedeniyle ışıyanda kâim olan şey ise nurdur. Örneğin, güneş ışığıyla aydınlanan ay ve yeryüzüdür. Başkası nedeniyle ışıyan şeyin karşısında bulunması nedeniyle cisimde meydana gelen şey ise gölgedir. Örneğin, tan ağardığında veya gün batımında yeryüzünde meydana gelen şeydir. Bir diğer örnek ise güneşle aydınlanan ayın karşısında bulunması sebebiyle yeryüzünde meydana gelen şeydir. Cürcânî, İci'nin görüşlerini destekleyerek açıklamakla yetinmiş ve farklı bir görüşte bulunmamıştır.

Gölgenin de güçlülük ve zayıflık bakımından farklı mertebeleri vardır. Örneğin, duvarların iç yüzeylerinde, evlerde ve depolardaki gölgelerde duvarların iç yüzeyinde meydana gelen gölge diğer ikisinden daha güçlü ve şiddetlidir. Zira o güneşin karşısında bulunması sebebiyle aydınlanan şeylerden, evlerde meydana gelen gölgede güneşle ışıyandan aldığı için depoda meydana gelen gölgeden daha güçlüdür. Gölgenin mertebeleri havanın ışıkla nitelenmesi üzerine kurulu olduğu için bu mesele de ele alınmıştır. Havanın ışıkla nitelenemeyeceğini düşünenlere göre ışıkla nitelenme renk şartına ve renkte ışık şartına bağlanmıştır ve hava basit olduğu için renge sahip değildir dolayısıyla da ışığı kabul etmeyeceğini ifade ederler. Eğer hava ışıkla nitelenseydi duyu, havayla nitelenen duvarı duyumsadığı gibi havayı da duyumsaması gerekirdi oysa hava duyumsanmaz dolayısıyla hava da

²³⁹ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u 'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 104.

²⁴⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 306-308.

ışıkla nitelenmez. Buna cevap olarak gereklilik men edilebilir ve renk, onun duyumsanmasının şartı sayılabilir. Bu durumda sadece ışıkla nitelenmek, zayıf ışıkla nitelenen şeyin görülmesinde yeterli olmaz. Hava ise ya bütünüyle renksizdir ya da suyun ve şeffaf taşların renginden daha zayıf bir renge sahiptir.²⁴¹ Kādî Beyzâvî ışığın renk olduğunu da kabul etmemiştir. Buna göre ışık, rengin aksine “karanlıktaki billur” örneğindeki gibi hissedildiğini belirtmiştir.²⁴²

2.2.2.2.3 İşitilenler

Duyulurların bir diğer türü olan işitilenler, sesler ve seslere ilişkin niteliklerden ibaret olan harflerden oluşur.

Ses

Seste diğer duyulurlar gibi bedihi olarak tasavvur edilir. Ancak sesin yakın ve uzak sebebinden dolayı bazı düşünürlere karmaşık gelmiştir. Buna göre ses, havanın dalgalanmasıdır ki bu sesin yakın sebebidir. Sesin, vurma ve dağıtma olduğu da söylenmiştir oysaki bu da sesin uzak sebepleridir. İci ve Cürcânî’nin işaret ettiğine göre sesin mâhiyeti bedihidir ve tarife muhtaç değildir. Karmaşık gören düşünürlerin düşündüğü gibi de değildir. Zira dalgalanma, şiddetli sesin işitme kanalına çarpıp bozması gibi duyumsanabilir veya gök gürültüsü dağları dağıtabilir ve vurma temas, dağıtma da parçalamadır. Fakat ses bunların hiçbirisi değildir. Sesin yakın sebebi, dalgalanmadır ve bu dalgalanma intikal hareketi değil, çarpmadan sonra çarpma, sükundan sonra sükundur. Buna göre dalgalanma meydana geldiğinde seste meydana gelir ve ortadan kalktığında ses de ortadan kalkar. Zira demir tasın çınlamasında çıkan havanın dalgalanması devam ettiği sürece sesin devam ettiği ve dalgalanmanın kesilmesiyle sesin kesildiği görülür.²⁴³

Meşhur görüşe ve Kādî Beyzâvî’nin de kabul ettiğine göre ses havanın sert bir vuruşla ya da çarpma sonucunda titremesiyle oluşur.²⁴⁴ Fahreddin Râzî’ye göre ise iki şeyin yani ses ve dalgalanmanın birlikte gerçekleşmesi zan ifade eder. Hatta ses ve dalgalanma birlikteliği iki bakımdan tam değildir. Varlık bakımından tam değildir çünkü bazen el hareketiyle de dalgalanma olur fakat orada ses olmaz. Yokluk bakımından da tam değildir çünkü sadece bazı durumlarda dalgalanma

²⁴¹ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 316-320.

²⁴² Kādî Beyzâvî, *Tevâlî ‘u’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 104.

²⁴³ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 322-324.

²⁴⁴ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî ‘u’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 106.

bulunmadığında seste bulunmaz. Dolayısıyla ona göre ses ve dalgalanma birlikteliği zan da ifade etmez. Buna göre ses havayla kâim bir nitelik midir? Ses, havayla kâim bir niteliktir ve havayla işitme kanalına taşınır. Sesi duyumsamak, sesi taşıyan havanın işitme kanalına ulaşmasına dayalıdır. Bu dalgalanma tek bir havanın dalgalanıp sesle nitelenmesi ve bu sesi işitme gücüne ulaştırması değil, sesle nitelenmiş havanın yanındaki havanın yanında hareketsiz hava da dalgalanıp sesle niteleninceye kadar ve işitme gücü idrak edinceye kadar devam eder. Bu birkaç gerekçeye dayandırılmıştır. Bunlardan ilki, uzun bir borunun bir ucuna ağzını dayayan kimse diğer ucuna başka birinin kulağı yerleştirildiğinde ve yüksek sesle boruya konuştuğunda onu kulağını yerleştiren kimse işitir fakat başka biri işitmez zira bunun nedeni borunun sesi taşıyan havayı kuşatması ve sesin yayılmasını engellemesidir. Diğer gerekçe ise minaredeki müezzinin sesi, rüzgarın esintisine uyar ve uzaktaki bir kimse bile onun sesini işitebilir. Rüzgarın tersinde fakat daha yakın biri daha az işitir çünkü rüzgar sesi estiği yöne doğru hareket ettirir ve görülür ki işitmek, sesin işitme gücüne taşınmasına dayalıdır.

Fahreddin Râzî bu gerekçelere itiraz etmiştir ve söz konusu gerekçelerin birlikte gerçekleşmeye dönüktür. Sesi taşıyan havanın ulaşması gerçekleştiğinde işitme gerçekleşir, tersi olduğunda işitme gerçekleşmez fakat bu ona göre zandan ibarettir.²⁴⁵ Sesi duyumsamanın sesi taşıyan havanın ulaştırmasına dayalı olmadığına delil getirmiştir. Buna göre ses, kalın duvarlar arkasından bile işitilir ki bu işitmede havanın işitene ulaşması söz konusu değildir. Buna cevap olarak işitmenin şartı olan havanın dalgalanıp niteliğini koruması halinde dar gözeneklere nüfuz ederek işitene ulaşması yadırganmayan bir durumdur, denilmiştir. Cürcânî, İcî ile aynı görüşü paylaştığını belirtmiştir.

Kādî Beyzâvî'ye göre ise ses havanın kulak deliğine ulaşmasına bağlıdır. Çünkü balta darbesinde olduğu gibi rüzgarla meyledip sebebin görülmesinden sonra kulağa ulaşır. Zira kamışın bir tarafı insanın kulağına dayandırılıp konuşulduğunda ondan başka bir şey işitilmez. Halbuki hava hariçte hissedilir.²⁴⁶

²⁴⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 324-328.

²⁴⁶ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 106.

Sesin Mevcudiyeti

Ses, işitme kanalının dışında mevcuttur. Cürcânî'nin adını vermediği bir kelâmcıya göre yalnızca işitme kanalında mevcut değildir. Bu kelâmcıya göre, çarpma ve sökmeden kaynaklanan dalgalanma, işitme kanalının bitişiğindeki havaya ulaşır ve bu havanın dalgalanmasıyla ses meydana gelir ve sesin işitme kanalının dışında dalgalanan hava da herhangi bir varlığı yoktur. Eğer ses dışta bulunmayıp yalnızca işitme kanalı içinde var olsaydı yönü kesinlikle anlaşılmazdı zira ses bu durumda nasıl ki omzumza dokunulan elin nereden geldiğini duyumsadığımız gibi bazen seslerin de yönlerini idrak ederiz ve dolayısıyla sesin işitme duyusuna ulaşmadan önce mevcut olması ve yönünün ayrıştırılması için idrak edenin bulunması gerekir. Sesin işitme kanalının dışında var olmasıyla ise yakın ses ile uzak seste birbirinden ayrıştırılır. Eğer yine sesler işitme kanalının dışında olmasaydı ve mekânlardan gelmeleriyle ayrıştırılmasaydı yakınlık ve uzaklık bakımından da ayrıştırılamazdı. Cürcânî, sesin işitene yakın veya uzakken idrak edilmesinin, duyumsamanın şartı olan ulaşmayla çeliştiğini ifade eder. Fakat bunu Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'nin görüşüyle açıklamıştır. Buna göre dalgalanan havanın işitme kanalının boşluğuna çarpmasıyla idrak meydana gelir ve bu sebeple ses daha uzak mesafeden daha uzun zamanda ulaşır. Fakat sadece işitme kanalına çarpan havadaki sesi idrak etmekle yönün ve uzaklık-yakınlığın farkına varılmaz. Zira ona göre gelen eserin mesafesiyle geldiği mesafede bulunan havadaki kalıntısının izlenmesiyle farkına varılır. Farkında olmadan çarpan havadaki sesi, işitme kanalında bulunduğu idrak edilir ve bunda yön bilgisi bulunmaz. Sonra düşünüp izini sürdüğümüzde idrakimiz gelen yönden başlangıç noktasına varıp ses kesilinceye dek bulur ve böylece gelen sesin, geldiği yer, yönü, geldiği mesafenin uzaklık ve yakınlığı, geride bıraktığı dalgaların gücü ve zayıflığı idrak edilir. Örneğin, biri bir metre diğeri iki metre uzaklıkta konuşan kimselerin sözlerini uzaklık bakımından ayırt ederiz ve hangisinin daha yakın olduğunu biliriz, şeklinde açıklamıştır. Fahreddin Râzî'ye göre bu açıklama, bu hususta yapılabilecek en ileri açıklamadır.²⁴⁷

²⁴⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 330-334.

Yankı

Dalgalanan ve sesi taşıyan havanın, dağ ve duvar gibi pürüzsüz bir cisme çarptığı ve tıpkı duvara çarpan bir top gibi, geldiği şekliyle geri dönmesi halinde çarpıp dönen bu havada birinciye benzer oluşan sese yankı denir. Bu ses, birinci sestten sonra işitilip direnen şeyin yakınlık ve uzaklığına göre farklılaşabilir.²⁴⁸ Yankının var olduğu görüşünün iki uzantısı vardır ki ilki yankının sebebinin birinci havanın geri dönmesi değil, yeni havanın dalgalanması olduğudur. Buna göre dalgalanan hava kendisine direnen bir cisme çarpıp geri döndüğünde, daha önce meydana gelen dalgalanma hava da kalmaz ve aksine çarpıp geri döndüğünde yeni bir dalgalanma meydana gelir ve yankı oluşur. Bazen de çarpan havanın aynıyla birinci dalgayla nitelenmiş olarak geri döndüğü ve birinci sesi işitene taşıdığı da düşünülür çünkü yankı birinci sesin niteliğinde ve biçimindedir. Fakat ilk görüş daha açık bulunmuştur. İkinci uzantı ise her sesin yankısının olduğu düşünülmesidir. Fahreddin Râzî'ye göre bu en muhtemel düşüncedir zira hava bir mekânda dalgalandığında o mekâna başka bir hava dalgalanması gerekir çünkü boşluk imkânsızdır ve diğer havanın dalgalanması da yankıyı oluşturur. Cürcânî, bunun sadece sesi taşıyan havanın kendisine direnen bir nesneye çarpmasıyla değil, sesi taşıyan havanın mekânına intikali meydana geldiğinde doğru olabileceğini söyler.

Yankının duyumsanamadığı durumlar da vardır. Bu, ya sesle onu yankılandıran şey arasındaki mesafenin yakınlığı sebebiyledir ki bu durumda ses ve yankı duyunun anlayabileceği iki ayrı zamanda işitilmez ve ayrıştırılmaz. Zira duyu benzerleri ayrıştırmakta yetersiz kalabilir ve duyumsanmayabilir. Ya da aksettirenin katı ve pürüzsüz olması sebebiyledir ki bu durumda aksettiren direndiği için geri dönen hava yumuşak bir şeye atılan ve zayıfça geri sıçrayan top gibi olur. Havanın yankılandıran dönüşü zayıf olmasıyla duyumsanmayabilir.²⁴⁹

Harf

İbn Sînâ harfi, “O, sese ilişen bir nitelik olup, bu nitelik sayesinde ses, kesinlik ve ağırlık bakımından benzeri olan başka bir sestten işitilende gerçekleşen bir ayrışmayla ayrışır.” şeklinde tarif eder. Cürcânî tarifi mefhumunun

²⁴⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 336.

²⁴⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 338-340.

açıklamasını yapmıştır. İbn Sînâ'nın "sese ilişen" sözüyle kastedilen tarifi andan meydana gelen harfleri içermesi amacıyla, söz konusu niteliğin anın zamana ilişmesi gibi harfin sesin ucunda ona ilişmesini kuşatan şeydir. İbn Sînâ'nın "keskinlik ve ağırlıkta onun benzeri" sözü ise tarifte keskinlik ve ağırlığı çıkarmak için kullanılmıştır. Çünkü kesinlik sayesinde bir ses keskinlikte benzeri olan diğer bir sestən ayırmayacağı gibi ağırlık sayesinde de bir ses ağırlıkta benzeri olan diğer bir sestən ayırmaz. İbn Sînâ tarifte geçen "işitilende gerçekleşen bir ayırma" sözüyle genizden gelme, boğukluk ve benzerleri dışarıda bırakmayı amaçlamıştır. Cürçânî de İcî gibi İbn Sînâ'nın tanımını kabul etmiştir.

Harflerin kısımlarına gelirse çeşitli açılardan tasnifleri yapılmıştır. Birincisi, harfler ya sesli ya da sessizdir. Arapçada sesli harflere med ve lin harfleri denir. Bunlar, elif, vav veya olup sakın olduklarında kendilerinden önce gelen cinstesi fetha, zamme ve kesre harekelerinin işbaından doğar. Sessiz harfler ise sözü edilen harflerin dışında kalanlardır. Bunlar, harekeli olabilecekleri gibi sakın de olabilirler.²⁵⁰ İkincisi, harfler ya sadece zamansaldır ki buna örnek, sesli harfler, fe, kaf, sin ve şin'dir; ya sadece ansaldır ki buna örnek, te, ta, dal ve uzatılması kesinlikle mümkün olmayan sessiz harflerdir; ya da zamansala benzeyen ansallar ise ansal fertlerin defalarca peş peşe gelmesi bu sebeple de onların tek bir zamansal fert olduğunun zannedilmesidir ki buna örnek ra, ha, ve kalın ha'dır. Üçüncüsü ise harfler ya iki sakın veya tek tür harekeyi taşıyan iki harekeli bâ gibi mütemasildirler ve aralarında zat, hareket ve sükun denilen arazlar bakımından fark yoktur; ya zat ve hakikat bakımından farklıdır ki buna örnek bâ ve mim harfleridir çünkü bu harfler ister ikisi de sakın olsun ister benzer veya farklı harekeleri taşınsınlar iki farklı hakikattirler; ya da araz bakımından farklıdırlar. Buna örnek ise sakın bâ ve harekeli bâ'dır çünkü ikisi, hakikatte ortak ama hareke ve sükundan ibaret olan ilişen nedeniyle farklıdır.²⁵¹

2.2.2.2.4 Tadılanlar

Tadılanlar, tatma gücüyle idrak edilenlerdir. Tatma gücünün idraki, dokunma şartına bağlıdır ve tatma gücü, tadı kendisine ulaştıran şeye ihtiyaç duyar ki bu tükürüğün ıslaklığıdır.

²⁵⁰ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 340-344.

²⁵¹ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 344-346.

Tadın, fâil ve kâbili vardır. Fâil sıcaklık, soğukluk veya bu ikisi arasında bir nitelik olan mutedildir. Kâbil ise kesif, latif veya ikisi arasındaki mutedildir. Tatların dokuz aslı vardır ve bu dokuz asıl fâilin kısımlarıyla ve kâbilin kısımlarının eşleşmesi sonucu oluşur. Dolayısıyla da tatlar bu kısımlara göre taksim edilir. İci, fâilin ve kâbilin bu üçer nitelikle sınırlanmasına itiraz etmiş ve bu tatların arasındaki tat mertebelerinin sınırsız olduğunu ve dokuz ve belirli bir sayıyla sınırlanamayacağını savunmuştur. Örneğin, salatalık, kabak ve buğdaydan bileşik barındırmayan farklı tatlar duyumsanmaktadır. Fakat bu tat sözü edilen dokuz kısmın içinde bulunmamaktadır. Bu sebeple “tatlarla ilişkin bahisler delilden yoksun iddialardan ibarettir” denilmiştir.

Taksim edilen kısımlara gelince sıcak, sıcaklık veya sıcak olan şey, idrak edilen cisimlerle uyumlu olmayan bir niteliktir zira sıcaklığın özelliği parçalara ayırmaktır ve sıcaklığın etkisiyle oluşan nitelikte uyumlu değildir. Buna göre sıcak, kâbil olan kesifte uyumlu olmayan acılık niteliğini meydana getirir. Zira acılık, tatların en nahoşu ve en uyumlu olmayanıdır. Bunun nedeni, kâbil olan kesifle sıcaklığa direnmesinin şiddeti ve parçalanmanın büyüklüğüdür. Sıcak, kâbil olan latifle meydana getirdiği uyumlu olmayan nitelik ise keskinliktir. Uyumlu olmamada acılığın altındadır ve sıcak fâile direnmeyerek kendisine nüfuz etmesini engellemez. Sıcak, kâbil olan mutedilde ise tuzluluk etkisi yapar ve tuzluluk, acılık ve keskinlik arasında bir niteliktir. Ortada bir nitelik olması sebebiyle bazen acılığa bazen de keskinliğe meyleder.

Soğuk fâili de sıcak gibi uyumlu olmayan nitelikler meydana getirir ki oda kesifleşme özelliğindedir. Fakat soğukun uyumsuzluğu, parçalanmanın uyumsuzluğundan daha uyumsuzdur. Buna göre soğuk, kâbili olan kesiflikle kekrelik niteliği meydana getirir. Zira soğuk yoğunlaşmayı artırır ve kesif, soğukluğun nüfuzunu artırarak direnir. Böylece acılığa yakın bir uyumsuzlukta kekrelik oluşur. Soğuk, kâbili olan latiflikle ise ekşilik meydana getirir çünkü latif, soğukluğa direnmez ve soğuk onun derinliklerine nüfuz ederek kesiflikten epeyce az şekilde yoğunlaştırır.²⁵² Soğuk kâbili olan mutedilde burukluk niteliği meydana getirir ve uyumsuzlukta ekşiliğin üstünde kekreliğin ise altında kalır. Buna göre kekre, dilin hem içini hem de dışını tutarken burukluk sadece dışını tutar.

²⁵² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 352-358.

Taksim edilen fâillerden sonuncusu sıcak ve soğuk arasındaki mutedil ise uyumlu fiil meydana getirir çünkü mutedil, şiddetlice parçalamaz ve güçlü bir şekilde yoğunlaştırmaz. Dolayısıyla mutedilden uyumlu bir tat meydana gelir. Mutedil fâil, kesif kâbili ile tatlılık meydana getirir. Tatlılık, tatlar içinde mutedil mizaca en uyumlu ve tat alma gücüne en lezzetli ve hoş gelenidir. Mutedil fâil, latif kâbili ile yağlılık meydana getirir ki bu aralarındaki direnmenin azlığından kaynaklanır. Dolayısıyla zayıf ve uyumlu bir tat olan yağlılık duyumsanır. Mutedil, kâbili olan mutedilde ise yavanlık oluşturur ki bu nitelik zayıflığından ötürü tadı etkilemez ve niteliği taşıyan cisimde latiflik ve kesiflik arasındaki tada nüfuz edemez ve bu nedenle yavanlık, yağlılığın üstünde ve tatlılığın altında bir tattır fakat ayrıştırılacak şekilde duyumsanmaz.

Basit cisimlerde olduğu gibi tadın bulunmamasına ise “gerçek yavanlık” denir. Yavanlıkla nitelenen şeye de “yavan” veya “lezzetsiz” adı verilir. Cismin, parçalarının yoğunluğundan dolayı tadının duyumsanmayacak durumda bulunmasına da yavanlık denir. Bu durumda yavan cisimden, kendiliğinde bütün tatlardan yoksun ve tatma gücüyle idrak etmenin aracı olan tükürüsel ıslaklığa karışan parçalar çözünmez. Örneğin, pirinç böyledir. Eğer pirinci dönüştürüp çözüldürmeye bir yol bulunursa ondan çıkan herhangi bir tat duyumsanabilir. Buna “hakiki olmayan” veya “duyusal yavanlık” denir.²⁵³ Teftazânî de aynı açıklamalara *el-Makâsıd* adlı eserinde kısaca değinmiştir. Ona göre de tatlar dokuz çeşittir. Sıcak, latifte keskinlik, kesifte acılık, mutedilde ise burukluk oluştururken soğuk ise latifte yağlılık, kesifte kekreklik, mutedilde ise yavanlık oluşturur.²⁵⁴ Kādî Beyzâvî bu tasnife ek olarak “tefeh” adını verdiği tadı olmayan ve tadı hissedilmeyen bir grubun daha olduğunu belirtir. Bakır ise böyledir zira dilin bakıra dokunmasıyla bir değişiklik meydana gelmez ve herhangi bir tat hissedilmez.²⁵⁵

Bahsi geçen basit tatların sonsuz şekilde birleşmesiyle oluşan ve duyunun tek bir tat olarak algıladığı tatlar vardır ki bunlar bileşik tatlardır. Bu, ya basit tatlara sahip cisimler arasında sayılamayacak kadar çok muhtelif mertebelerde gerçekleşen terkip bakımından oluşan bileşik tatları oluşturur ya da farklı tatları gerektiren sebeplerin terkiibiyle oluşan bileşik tatları oluşturur. Kuşkusuz terkiplerin her

²⁵³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 360-362.

²⁵⁴ Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 300.

²⁵⁵ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u 'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 106.

birinde ve sözü edilen iki bileşimde sayısız çokluk bulunur ve bu sebeple bileşik tatlar da bu çokluğa bağlı çoğalır. Bileşik tatların bazısının başlı başına bir ismi vardır. Örneğin, acılık ve burukluktan bileşmiş olan “nahşluk” veya tuzluluk ve acılıktan bileşen “zauka” böyledir.²⁵⁶ Bazen de kabz ve acılığın deve belinden edinilen bir ilaç olan huzuzda birleşmesinde olduğu gibi iki tat bir şeyde toplanması sonucu tatsızlık veya bozuk tat oluşturur ki buna “beşâet” adı verilir.²⁵⁷ Bileşik tatların bir kısmının ise özel bir adı yoktur. Örneğin, patlıcandaki acılığın, keskinlik ve burukluktan oluşan tadın, pişirilmiş baldaki tatlılık ve keskinlikten bileşen tadın özel bir adı yoktur.²⁵⁸

2.2.2.2.5 Koklananlar

Koklama duyusuyla idrak edilen koklananların yalnızca üç bakımdan ismi vardır. Birincisi, uyumluluk ve uyumsuzluk bakımındandır ve uyumlu olana güzel koku, uyumsuz olana kötü koku denir. İkincisi, bir tatla birlikte bulunması bakımındandır ki bu tatlı veya ekşi denilmesi gibidir. Üçüncüsü ise mahalline nispeti bakımındandır ki bu da gül veya elma kokusu gibidir. Koku türleri kuşatılmazdır ve kokuların güçlülük ve zayıflıklarına göre tatların mertebelerinde olduğu gibi mertebeleri sınırsızdır.²⁵⁹ Teftazânî'ye göre de koklanan nitelikler kokulardır ve kokuların türlerinin isimleri yoktur. Sadece uyumlu veya uyumsuz olması bakımından güzel ve kötü koku; birlikte olması bakımından tatlı koku denilir ya da misk kokusu gibi nispetle isimlere sahip olur.²⁶⁰ Kādî Beyzâvî ise aynı tasnifi yapar ve koklananların özel isimlerinin bulunmadığından bahseder. Ona göre kokuların hissedilmesinin sebebi ise kokulara karışan havanın genize ulaşması sebebiyledir.²⁶¹ İbn Sînâ'nın *eş-Şifa* adlı eserinin “Kategoriler” bölümünde ise niteliklerden bahsettiği bölümlerde koklananlara dair bir bilgi yer almaz.

²⁵⁶ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 364-366; Teftâzânî, *Makâsıd fî ilmi'l-keîâm*, 300.

²⁵⁷ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 106.

²⁵⁸ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 364-366; Teftâzânî, *Makâsıd fî ilmi'l-keîâm*, 300.

²⁵⁹ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 368.

²⁶⁰ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm*, 302.

²⁶¹ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 108.

2.2.2.3 Nefsâni Nitelikler

Nefsâni nitelikler unsurlardan oluşan cisimler içinde nefis sahibi olanlara özgü niteliklerdir. Burada kastedilen hem hayvanî hem de bitkisel nefisleri içeren şeydir.

Nefsâni nitelik, hiç ayrılmayacak ve ayrılması zor bir şekilde konusuna yerleştiğinde “meleke” adını alırken, yerleşmemiş ve kolaylıkla değişimi kabul ettiğinde ise “hal” adını alır. Meleke ve halin farklılaşması ise ayrık bir arazladır zira halin kendisi kademeli olarak melekeye dönüşebilir. Örneğin, yazma şahıs bakımından nefsâni bir niteliktir. İlk meydana geldiğinde haldir ve bir süre sonra sağlamlaştığında ise melekeye dönüşür. Her meleke, sağlamlaşmadan önce bir haldir fakat her hal, melekeye dönüşmeyebilir. Nefsâni nitelikler yani canlı nefislere özgü nitelikler hayat, bilgi, irade, kudret ve haz, acı, sağlığı içeren diğer nefsâni niteliklerden oluşur.²⁶²

Kâdî Beyzâvî de nefsâni niteliklerden, nefsâni keyfiyetleri kastettiğini belirtir. Bunlar hayat, hastalık, sağlık, idrâk ve irade gibi fiillerin bağlı olduğu şeylerdir. Sabit ve yerleşik olanına meleke, olmayanlara ise hal adını verir.²⁶³ Konumuzun kapsamı sebebiyle zikredilen konular müstakil ve ayrıntılı bir biçimde ele alınmayacak olup yalnızca Cürçânî'nin görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla Cürçânî'nin görüş belirtmediği hususlar arka planda bırakılacaktır.

2.2.2.3.1 Hayat

Hayat, türün itidalini izleyen bir güçtür. Unsurlardan oluşan bileşik nesnelerin her bir türünün özel bir mizacı vardır ve bu mizaca “türsel itidal” adı verilir. Her bir hayvan türündeki hayat, türsel itidal adı verilen bu mizaca tâbidir ve bu mizaçtan ayrıldığında varlığını sürdüremez. Unsurlardan oluşan bir bileşikte bir hayvan türüne uygun türsel itidal oluştuğunda ise ilkedden hayat gücü feyiz olur ve sonra hayat gücünden diğer güçler olan duyu, hareket ve gıdalarda tasarruf güçleri gibi diğer hayvanî güçler açığa çıkar. Bütün bunlar ise her şeyi bilen Allah'ın takdir etmesiyle olur. Şu halde hayat, itidale tâbiyken canlıda hayatın haricinde var olan

²⁶² Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 368-370; Sa'deddin Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm*, 302.

²⁶³ Kâdî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 108.

güçler de hayata tâbidir.²⁶⁴ Cürcânî bu hususta İcî'nin açıklamalarını aynen devam ettirmiştir. Teftâzânî'ye göre de hayat, duyulur âlemde duyu ve hareketi gerektiren bir güçtür. Yani hayat, duyu ve hareket için ilkedir.²⁶⁵ Âmidî'ye göre ise herhangi bir türde bulunan ve o türün işlevlerini yerine getirebilmesinin kaynağı olan şeydir.²⁶⁶

Hayat, aynı zamanda duyu, iradî hareket veya beslenme gücünden de ayrı bir güçtür. İbn Sînâ buna şöyle işaret etmiştir:

“Hayat, duyu ve hareket gücü ile beslenme ve büyüme gücünden başka bir şeydir. Hayatın felçli organda bulunması bu farklılığa dalalet eder. Zira hayat canlıda parçaları kokuşmaktan, parçalanmaktan ve eskimekten koruyan güçtür. Hayat bazen kurumuş organda da bulunur. Oysa bu canlı olmasa kokuşma ve parçalanmayla fesada uğrar ve bu organda da beslenme gücü yoktur. Yine bazen bitkilerde hayat olmadığı halde beslenme gücü bulunur. O halde hayat, diğer güçler olmaksızın da var olabilmektedir.”²⁶⁷

Teftâzânî de hayatın duyu, hareket ve beslenme gücünden farklı olduğunu ifade eder.²⁶⁸ İcî ise İbn Sînâ'nın görüşünün bir kısmını kabul etmemiştir. Çünkü ona göre duyu ve hareket gücünün felçli organda ve beslenme gücünün de kurumuş organda olmadığı yanlıştır. Zira felçli organda duyumsama ve iradî hareket yoktur. Fakat bunları yapma gücünün onda bulunmadığını veya beslenmenin olmamasından beslenmeyi gerektiren gücün onda bulunmadığını göstermez. Hayvandaki beslenme gücünün bitkilerde var olduğunu kabul etmez. Zira bu iki beslenme birbirinden farklı olabilir. Dolayısıyla iki gücün beslenmedeki ortaklığı, hakikatte ortak olmalarını gerektirmez ve farklı olan iki şey bir gerekte ortak olabilirler.²⁶⁹ Râzî de aynı şekilde İbn Sînâ'nın felçli uzvun canlı olduğu ve hayatın duyu gücü, hareket ya da gıda alma kuvveti olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre felçli uzvun duyu ve hareket kuvveti yoktur. Gıda alma ise felçli uzvun canlı olmasına rağmen işlemez olabilir. Dolayısıyla ikisi de yanlıştır.²⁷⁰

²⁶⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 370-372.

²⁶⁵ Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 302.

²⁶⁶ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 101.

²⁶⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 372.

²⁶⁸ Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 302.

²⁶⁹ Cürcânî, *Şerhul Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 374.

²⁷⁰ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, 91.

Görüş ayrılığının bulunduğu bir diğer nokta ise hayat için özel bir bünyenin şart olup olmaması üzerinedir. Buna göre filozoflar nezdinde hayat için özel bir bünye şartı vardır. Bu bünye unsurlardan oluşan bir cisim olup özel bir türsel surete sahiptir ve cismin bu özel sureti izleyen itidal gibi özel mizacî nitelikleri vardır. Buna göre filozoflar hayat için dört unsurdan bileşmiş bir cisim ve hayvan türlerinden birine uygun mutedil bir mizaç bulunmalıdır ki ona hayvanî bir suret feyiz olsun ve bu surette hayatı ortaya çıkarsın. Sonrasında ise mizacın ve hayvanî ruhun, hayatın bekâsı için gereken itidalleri sürdürmeleri gerekir ki hayat devam etsin. Çünkü herhangi bir sebeple mizaç değiştiği ve itidal ortadan kalktığında hayat da ortadan kalkar. Böylece bünye yok olur ve sûret de bozulur.

Mu'tezile'ye göre de hayat için özel bir bünye şartı vardır fakat bu bünye filozofların bahsettiği şey değildir. Onlara göre özel bir telifinin varlığını sağlayacak ve onlarsız hayatın varlığı düşünülemeyecek miktarda parça yani cevher-i fertlerin bulunmasıdır. Yani canlının bedeninin daha az parçayla bileşmesinin mümkün olmayacak şekilde birleşmesidir ki Mu'tezile, hayatın bir cevherle kâim olmasını mümkün görmemiştir.²⁷¹

Eş'arîler ise hayat için özel bir bünye şartı koşmaz. Onlara göre Allah'ın hiçbir şekilde bölünüp parçalanmayan bir parçada hayatı yaratması mümkündür. Mu'tezile ve filozofların özel bünye şartını ise geçersiz görmüşlerdir. Cürcânî de bu noktada Eş'arîlerin görüşünü savunur ve delillendirmesini bu yönde yapmıştır. Ona göre de hayat için özel bir bünye şartı yoktur. Çünkü özel bir bünye şartı koşulması durumunda ya her iki parçayla tek bir hayat kâim olur ki bu durumda arazın çok şeyle kâim olması gerekir ve bu imkânsızdır; ya da parçalardan her biriyle başlı başına bir hayat kâim olur ki bu durumda da iki parçadan her biri hayatın kâim olması için diğerinin şartına bağlanır ve kısır döngü oluşur. Ya da iki parçadan yalnızca biri hayatın şartı olur ve tercih edicisi olmayan tercih durumu ortaya çıkar. Bir diğer seçenekte parçalardan hiçbirisi hayatın onunla kâim oluşunda diğerinin şartı olmaz ve varılmak istenen sonuçta hayatın bünye şartının olmadığıdır.²⁷² Teftâzânî'ye göre hayat için mizacın itidâli, özel bir bünyenin ve hayvanî ruhun olması şart değildir. Ona göre Allah'ın bölünemeyen parçaya

²⁷¹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 374-376; Abdülkâhir Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Din*, çev. Ömer Aydın, 137.

²⁷² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 376; Teftâzânî, *Makâsıdu'l-kelâm*, 302.

varıncaya kadar her şeyde hayat yaratması mümkündür. Fakat Eş‘arîlerin istidlâlini kabul etmemiştir. Çünkü hayat, toplamla kâimdir ve her iki tarafta da hayat şartının olması kabul edilse dahi burada var olan kısır döngü *devr-i tekaddümî*²⁷³ değil, *devr-i meandır*. Ayrıca tek tarafta hayat şartı kabul edilse bile tercih hususunda bir dayanağın olmaması doğru değildir. Tercih edicinin olmadığı değil, en fazla tercih edicinin bilinemediği söylenilebilir.²⁷⁴ Kādî Beyzâvî’ye göre de hayat için bünye şartı yoktur. Şayet hayat, bütünle kâim olup birlik oluşturduğunda bir nesne birden fazla mahalle hulûl etmiş olur, bu ise imkânsızdır. Aynı zamanda birlik olmayıp birden fazla olduğunda da birbirinin şartı olur ve bu da devir olur.²⁷⁵ Fahreddin Râzî de aynı şekilde hayat için bünyeyi şart görmez. Ona göre hayat ya bütün cüzlerde bulunur ya da her bir cüz ile ayrı ayrı bulunur. Bütün cüzlerde bulunduğu takdirde tek bir hayat sıfatının birçok mekâna yerleşmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Her bir cüzde ayrı ayrı bulunması da imkânsızdır. Çünkü cüzler benzeşir ve bir cüzün var olabilmesi için başka bir cüzün hayatına bağlı olur ve muhal bir döngü oluşur.²⁷⁶

Hayatın Karşıtı: Ölüm

Ölüm, canlı olma özelliğine sahip olan şeyde hayatın olmama halidir. Hayat ile ölüm arasında meleke-yokluk ilişkisi vardır. Ölüm, Allah’ın canlıda yaratığı vücûdî bir niteliktir. Dolayısıyla ölüm hayatın zıddıdır ve buna göre Allah, ölüm ve hayatı yarattı demek olur ki yaratma, var etme anlamına geldiği için varlığı olan şey hakkında düşünülebilir denilmiştir. Fakat burada sözü geçen yaratma, var etme anlamında değil, takdir etme anlamında kullanılmıştır ve ademî şeylerin takdiri ise vücûdilerin takdiri gibi mümkündür.²⁷⁷

Teftâzânî’ye göre ölüm hayatla vasıflanan şeyden hayatın yok olmasıdır. Dolayısıyla ademîdir ve hayata zıt bir nitelik olduğu için de vücûdîdir.²⁷⁸ Kādî

²⁷³ Devr-i tekaddümî, bir şeyin kendi kendinden önce var olması gibi bir mantıki hata için kullanılan terim. bk. Metin Yurdağür, “Devir”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/ 230.; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 79.

²⁷⁴ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm*, 302-304.

²⁷⁵ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 108.

²⁷⁶ Râzî, *Muhassal*, 92.

²⁷⁷ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 378.

²⁷⁸ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-keîâm*, 304.

Beyzâvî ise ölümü diri olma özelliği bulunan şeyde hayatın olmaması şeklinde tanımlar. Hayat ve ölüm ise birbirine zıt keyfiyetlerdir.²⁷⁹

2.2.2.3.2 Bilgi

İslâm düşüncesinde *ilm* ve *mârifet* kavramlarıyla ifade edilen bilginin tanımlanması konusunda kelâmcılar birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Mu‘tezile âimlerinden Kâ‘bî bilgiyi “bir şeye olduğu gibi inanmaktır” şeklinde tanımlamıştır. Ebû Ali el-Cübbâî ise bilgiyi “bir zorunluluk veya dalaletten dolayı bir şeye olduğu gibi inanmak” olduğunu söylemiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bilginin “nefsin kabulüyle birlikte bir şeye olduğu gibi inanmak” olduğunu ileri sürmüştür. İbrahim en-Nazzâm ise bilginin “kalbin hareketlerinden bir hareket” olduğunu ileri sürmüştür.²⁸⁰ Kādî Abdülcebbar ise mârifet, dirâyet ve bilginin yakın anlam taşıdığını, bunların otak anlamının ise “Nefsin sükûnunu, kalbin rahatlaması ve mutmain olmasını sağlama” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.²⁸¹

Eş‘arîlerin bazıları ise bilgiyi “canlı ve kâdir olanın fiilini muhkem ve sağlam olmasını sağlayan sıfat” şeklinde tanımlarken bazısı “bilgi canlının kendisiyle âlim olduğu bir sıfat” şeklinde tanımlamıştır.²⁸² Eş‘arîlerin bazısına göre bilgi “taalluk barındıran gerçek bir sıfattır” şeklinde tanımlanmıştır. Taalluk ise bilen ile bilinen arasında bulunan izafet veya özel bir nispettir. Dolayısıyla bilgi ve bilen olma yani sıfat ve taalluk, bilgi için gerekli iki şeydir. Bâkılânî’ye göre ise bilgi, “mevcut sıfat olan bilgi ve haller kâbilinden olan bilen olma ve bu ikisiyle birlikte ya sadece bilgiye ya sadece bilen olmaya ya da her ikisine birden görelî taalluk.” şeklinde tanımlanır. Bâkılânî’ye göre bilgi için gerekli olan dört şey bilgi, bilen olma ve her ikisine ait taalluktur. İcî’nin kabul ettiği tanıma göre bilgi de “çelişğe muhtemel olmayan bir araştırmayı zorunlu kılan sıfattır.”²⁸³

Filozoflara göre ise bilgi, zihnî varlıktır. Bilgiyi nitelik kategorisinde ele almalarının sebebi ise “bilgi, sûretin husûlûdür” diyerek bilgiyi meydana gelen “sûret” olarak kastetmeleridir. Cürcânî’ye göre filozofların bilgiyi zihnî varlık

²⁷⁹ Kādî Beyzâvî, *Tevâli ‘u’l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 110.

²⁸⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli ‘d-dîn*, çev. Ömer Aydın, 30-31; Neseî, *Tebîratü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 9.

²⁸¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerh ‘ul-Usuli ‘l-hamse*, 1/ 76.

²⁸² Bağdâdî, *Kitâbu Usûli ‘d-dîn*, çev. Ömer Aydın, 30.

²⁸³ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 380.

olarak tanımlamaları salt olumsuzlama yapmaları ve dış varlık açısından saf yokluk düşünmeleri sebebiyledir. Geometrik şekiller ve imkânsızlar böyledir. Cürcânî'ye göre bunlar hakkında hüküm verilir ve üzerine düşünmeden hüküm verilmesi ise imkânsızdır. Taalluk ancak birbirinden ayrılmış iki şey arasında düşünülebilir. Ayrışma ise Cürcânî'ye göre nitelik kategorisinden değildir. Dolayısıyla filozoflardan bu hususta ayrılır.

Kelâmcılar bilginin zihnî varlık olmasını kabul etmezler ve bunu iki sebeple açıklamışlardır. Öncelikle akledilen mâhiyet, akledenin zihninde meydana gelmesiyle oluşmaz. Böyle olsaydı karalık ve aklık düşünüldüğünde düşünen kimsenin zihninde karalık veya aklık meydana gelir ve zihinde ak veya kara olurdu. Zira kara ve akın anlamı karalık ve aklığın kendisinde meydana gelen şey demektir. Fakat bu Cürcânî'ye göre kesinlikle yanlıştır, zira aklık ve karalık sıfatları ak veya kara olan şeyde bulunmamaktadır. Aynı zamanda kelâmcılara göre iki zıt kavram aynı mahalde bir araya gelirdi ki bu Cürcânî'ye göre safsatadan ibarettir. İkinci sebep ise dağın ve göğün mâhiyetinin zihinde meydana gelmemesi zorunluken bunun mümkün görülmesi kelâmcılar tarafından kabul edilmez.²⁸⁴

Bilgi tasniflerine geldiğimizde ise bilgi, tafsîlî ve icmâlî; bilfiil ve bilkuvve ve fiilî ve infiâlî şeklinde çeşitli tasnifleri yapılmıştır. Tafsîlî bilgi, bilinenin parçalarına ve birinden sonra diğerini düşünerek mertebelerine bakılmasıdır. İcmâlî bilgi ise bir meseleyi bilen ve meselenin bütününe zihninde hakim olunan bilgidir. Bir kitap sayfasında tek tek kelimelere göz gezdirerek gören kimsenin bilgisi tafsîlî iken sayfayı bütün olarak bir defa da gören kimsenin bilgisi ise icmâlîdir.

Kelâmcılar şeyin bazen *bilfiil* -ki bu onlara göre açıktır- veya *bilkuvve* bilineceğini söylemişlerdir. Örneğin, Ali'nin elinde bulunan iki ayakkabıyı gören kimsenin onun elindekinin çift ayakkabı olduğunu bilmesi veya bütün ikinin katları olan şeylerin çift olduğunu ve bir ve onun katlarının tek olduğunu bilmesi böyledir.

Bir diğer ayırmada olan fiilî bilgi ise tasavvur edilen bir şeyin sonrasında var edilmesidir. Örneğin, masanın zihinde tasavvur edilip bunu yapmak böyledir. İnfiâlî bilgiye geldiğimizde ise bu dış varlıklardan alınan bilgilerdir. Gökyüzü ve yeryüzü gibi dış dünyadaki varlığı olan şeylerin zihinde tasavvur edilmesi gibidir.

²⁸⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 380-386.

Fiilî bilgi çokluktan önce sabittir yani tûmeldir ve ardından çokluğu getirirken infiâlî bilgi ise tûmel olup çokluktan sonra gelir. Filozoflar bu hususta Allah'ın yarattıklarına ilişkin bilgisinin fiilî bilgi olduğunu söylemişlerdir. Çünkü mümkünlerin dış dünyada varlıklarının sebebi bu bilgidir. Fakat bu varlığın sebebi oluşu araç-gereçlere dayanmaz. Bu bilgiye filozoflar ezeli inâyet adını verirler.

Teftezânî'ye göre ise bilgi tasnifi hâdis ve kadîm olmak üzere iki kısımdır. Hâdis bilginin istidat, icmâlî bilgi ve tafsîlî bilgi şeklinde üç mertebesi vardır. Çünkü ona göre hâdis bilgi ya sadece bi'l-kuvvedir ki buna istidat adı verilir. İstidat ise zorunlu bilgileri duyularla nazarileri zorunlu bilgilerle elde etmedir ya da bi'l-fiildir ki bu ise bütüne örtüşen tek bir sûret olan icmâlî veya parçaları ayrıntılı düşünme olan tafsîlîdir. Bu, önce sayfanın tamamına sonra kelime kelime sayfaya bakılması gibidir.²⁸⁵

Hâdis Bilginin İki Bilinene Taallukunun İmkânı

Bu bahiste kastedilen bilgi başlıkta da geçtiği üzere hâdis bilgidir. Zira kadîm bilginin sonsuz şeylere taalluk etmesi mümkündür. İki bilinene taalluk etmesinden kasıt ise ayrıntılı bir şekilde taalluk etmesinin imkânıdır. Çünkü icmâlî bilginin çokluk barındıran şeye taalluku hususunda görüş ayrılığı yoktur. Fakat ayrıntılı olarak taallukun imkânı hususunda dört görüş ayrılığı vardır. Buna göre ilki Eş'arîlerin bir kısmına göre Allah'ın bilgisinde olduğu gibi -ki bu bilgi birden çok bilinene taalluk eden tek bilgidir- mutlak olarak mümkün görmüşlerdir. Cürcânî "ashabımız" şeklinde ifade ettiği Eş'arîlerin bu görüşünü kabul etmemiştir. Bu görüşü orta terimi bulunmayan analogi ve şâhidin gâibe kıyası olarak ifade eder ve yanlış bir görüş olarak görür. Ayrıca ona göre Eş'arîlerin Allah'ın kadîm kudreti iki ve daha çok makdûra taalluku görüşü mümkündür fakat hâdis kudretin taalluku mümkün değildir. Bilgi ve kudreti birbirinden ayrı konuşmayı da gereksiz görmüştür.

Ebü'l Hasan el-Eş'arî ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği ikinci görüşe göre hâdis bir bilginin iki bilinene taalluku mutlak olarak mümkün değildir. Çünkü bilginin sonsuz şeylere taallukunun imkânı için tek bilgiyle sonsuz bilinenleri bilenin olması gerekir ki bu kesinlikle yanlıştır. Cürcânî, bu

²⁸⁵ Teftezânî, *Makâsıdu'l-kelâm*, 310-312.

delillendirmeyi yapanın Mu'tezili olması halinde hâdis kudret sorunuyla karşı karşıya kalacağını ifade eder. Zira Mu'tezile'ye göre kudret iki veya daha çok makdûra taalluk edebilirken sonsuz makdûrlara taalluk etmez.²⁸⁶

Eş'arî kelâmcı Ebû'l-Hasan el-Bâhilî'nin görüşü olan üçüncü görüşe göre bir bilginin iki nazarî bilinene taalluku mümkün değildir. Çünkü iki nazarî bilginin tek bir durumda bir araya gelmesini gerektirir ki bu vicdani zorunlulukla imkânsızdır. Ancak bir bilginin ilk görüşteki sebepten dolayı iki zorunluya taalluku mümkündür. Cürcânî, ilk görüşteki Allah'ın bilgisine kıyasın yanlış olduğunu hatırlattıktan sonra iki nazarînin bir araya gelmesi hususuna ise bilginin tek bir nazarla bilindiğini ve yeterli olduğunu dolayısıyla iki nazarînin bir araya gelmesinin sadece tek bilginin ikisine taalluku mümkün olmadığına gerekli olacağını bunun ise zorlama bir ihtimal olduğunu ifade eder.

Dördüncüsü Bâkılânî ve Cüveynî'ye göre ise iki bilinene ait bilginin ayrılması mümkün olduğunda hâdis bilginin iki bilinene taalluku mümkün olmayacaktır. Burada iki bilinene dair bilginin ayrılmasından kasıt, ikisinden biri hakkında bilgi olmadığında diğerine ilişkin bilginin varlığının düşünülebilmesidir. Örneğin kadîm ve hâdis ile karalık ve aklığa tek bir bilgi taalluk edemez. Çünkü böyle olmadığında şeyin kendisinden ayrılması mümkün olur ki ikisine dair bilginin ayrılabilirdi varsayılır. Bilgi tek olduğunda kendisinden ayrılması mümkün olur. Cürcânî, bunun ancak karalığa ait bilgi ile aklığa ait bilginin mutlak olarak ayrılması mümkün olduğunda gerekli olacağını ve bunu kabul etmediğini ifade eder. Çünkü karalık ve aklık iki bilgiyle bilindiğinde ikisine dair bilginin ayrılması mümkünken tek bir bilgiyle bilindiğinde söz edilen ayrılma düşünülmaz denilebilir. İcî'de kendilerine ait bilginin ayrılması mümkün olan iki bilinenin bazen tek bazen de iki bilgiyle bilindiğini dolayısıyla tek bilgiyle bilindiğinde ayrılma mümkün olmazken iki bilgiyle bilindiğinde ayrılmanın mümkün olduğunu ifade eder. Cürcânî, İcî'nin iki bilinene bazen tek bazen iki bilginin taalluk edebilmesi görüşünün sıfatların çoğalmasına ihtiyaç duymamayı gerektirmeyeceğini ifade eder. Yani iki bilinene dair bilgi çoğaldığında iki ayrı bilen olma halini gerektireceği hususunda görüş birliği olmasına rağmen tek bir bilgi, karalığı ve aklığı bilen olmayı gerektirseydi tek bir sıfatta birbirinden farklı birden çok hükmü

²⁸⁶ Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 392-394; Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 548.

gerektirirdi denilerek sıfatları ayrı tutmayı gerektirmez. Zira tek bir sıfatın aynı anda bilen ve kâdir olması mümkündür. Fakat Cürcânî, bunun görüş birliğiyle zorunlu olarak yanlış olduğunu ve bu istidlalin orta terimden yoksun analoji olarak görür. Çünkü tek sıfatın iki bilen olma hali gibi iki mütecanis olması mümkünken bilen ve kâdir olma halleri gibi iki farklı hükmü gerektirmesi imkânsızdır. Ona göre bu yalnız haller görüşünü savunan kimseyi bağlar ki buradan onun ahval teorisini de kabul etmediğini anlıyoruz. Cürcânî, şeye dair bilginin, onun bilindiğine dair bilginin, zıtlığa ve farklılığa dair bilgide olduğu üzere ikisine ilişkin bilginin ayrılması mümkün olmadığında tek bir bilginin taallukunu mümkün görür. Çünkü bir şeyi bilen zorunlu olarak bildiğini de bilir.

Fahreddin Râzî'ye göre ise şayet “bilgi taallukun kendisidir” şeklinde tanımlanırsa bir bilgi iki bilinene taalluk etmez. Fakat “bilgi taalluk barındıran sıfattır” şeklinde tanımlanırsa bilginin taallukları çoğalan bir sıfat olması mümkündür ve bu sıfatın hakikati haricindeki taallukların çokluğu, sıfatın kendisini çoğaltmaz. Nasîruddîn et-Tûsî'ye göre ise bilgi taalluk olarak açıklandığı taktirde bilgi bir olmasına rağmen bilenin çoğalması mümkündür. Cürcânî, tartışmanın tek bilginin aynı anda birden çok bilinene özel olarak taalluku hakkında olduğunu toplama taalluk eden bilginin bu kâbilden olmadığını ifade eder.²⁸⁷

İdrakler

Duyu organlarının idrakiyle onların taalluk ettiği şeylerin bilgisinin edinilip edinilemeyeceği hususunda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî bunun mümkün olduğunu düşünür. Ona göre işitme gücüyle işitilenlerin bilgisi idrak edilebilir; görme gücüyle görülenlerin bilgisinin idrak edilebilir; dokunma, tatma ve koklama duyularında da aynı şekilde idrak edilebilir.

Kelâmcıların çoğunluğu ise Eş'arî'nin görüşüne karşı çıkmışlardır. Buna göre bir nesnenin renginin tam bir şekilde bilinmesi halinde ve ardından o nesnenin görülmesi durumunda bu iki hal arasında zorunlu farkların bulunabileceğini düşünürler. Örneğin, elmanın kırmızı renkte olduğunun bilinmesinin ardından görüldüğünde iki hal arasında farklar bulunur. Çünkü görme, görüleni bilmek birbirinden farklı şeylerdir. Aynı şekilde sesi bilme ve işitme arasında, tadı bilme

²⁸⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 394-402.

ve tatma arasında; kokuyu bilme ve koklama arasında farkların olduğunu savunurlar. Cürçânî'ye göre ise kelâmcıların çoğunluğuna ait olan bu istidlalin, duyunun idrak ettiği şeyi bilmenin duyudan başka bir yolunun mümkün olması halinde doğru olabileceğini, bunun ise mümkün olmadığını dolayısıyla bu görüşün yanlış olduğunu savunur. Ona göre duyu, tikellere sadece özel oluşları bakımından taalluk eder ve tikellerin idrakinin başka yolu yoktur.²⁸⁸

Filozoflar ise sûretler görüşünü benimsemiştir. Buna göre şeylerin iki varlığı vardır. Bunlar harici yani dış varlık ve aklî yani zihnî sûretlerdir. Aklî sûretler, kendileriyle bilinen şeyler olan harici sûretlere mâhiyet bakımından eşittir. Hatta bilinenlerin mâhiyetlerinin nefiste tam aynısı meydana gelir. Fakat birkaç bakımdan harici sûretlerden ayrılırlar. Buna göre aklî sûretler filozoflara göre akılda meydana geldikten sonra akıldan gittiğinde geri döndürülmesi kolaydır fakat harici sûretler için bu zordur. Harici sûretler duyularla duyumsanabilirken aklî sûretler için bu mümkün değildir. Aklî sûretler tümeldir fakat harici sûretler tikeldir bu farklılıklardan bazılarıdır.

Cehalet

Cehalet basit ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayrılır. Basit cehalet, bilen olma özelliğine sahip bir şeyde bilginin bulunmamasıdır. Bilginin zıddı değil, melekede yokluk mukabilidir. Edinilmiş bilgiden sonraki cehalete de unutma adı verilir. Âmidî'ye göre gaflet, unutma gibi ibareler bilginin zıddı olmakla birlikte bu zıtlık bilgiyle bir arada bulunmalarının imkânsız olması şeklindedir. Âmidî bunu “Basit cehaletin bilgiyle bir arada bulunması bunların zıtları gereği imkânsızdır. Bu durumda basit cehalet bir olumlama sıfatı olmasa da bilginin zıddı olmaktadır. Oysa basit cehalet, ne mürekkeb cehaletin ne kuşkunun ne zannın ne de nazarın zıddıdır.” şeklinde açıklamıştır.²⁸⁹

Mürekkeb cehalet ise şüphe veya taklide dayanan mutabık olmayan kesin inançtır. Mürekkeb cehalet, bilginin zıttıdır ve bilgi ile tek bir mahalde bir araya gelmesi imkânsız olan birbirinden farklı iki vücûdî anlamdır. Mu'tezile düşünürlerinin çoğunluğuna göre mürekkeb cehalet bilginin zıttı olmayıp, aksine mümâsili yani benzeridir. Bu benzerliğin iki sebebi olduğunu iddia etmişlerdir. İlki,

²⁸⁸ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 406-408.

²⁸⁹ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 404-406.

ikisi arasındaki ayrışmanın taalluk ettikleri şeye nispetle gerçekleşmesidir. İkisini ayrıştıran şey nispete örtüşmeleri veya örtüşmemeleridir. Bilgi, taalluk ettiği şeye örtüşürken, mürekkebe cehalet ise örtüşmez. İkinci sebep ise arazların farklılığı sebebiyle birinin diğerine dönüşebilmesidir. Örneğin, Ahmet'in sabahtan akşama kadar okulda olduğu bilgisinin Ahmet'in sabahtan öğleye kadar okulda durup çıkması halinde bu bilgiye dönüşmesi bu şekildedir. İlk bilgi sonrasında mürekkebe cehalete dönüşmüştür. Bir şeyin diğerine dönüşmesi iki şey arasında zat ve hakikat birliği bulunmakla birlikte ilişkin bir durumda düşünülebilir. Eş'arîler'e göre ise örtüşme veya örtüşmeme bilgi ve mürekkebe cehaletin özel sıfatlarıdır ve özel sıfatta farklılaşma zat bakımından farklılığı gerektirir. Âmidî bunu benzerlikte dikkate alınan özel ortaklık, daha genelde de ortaklığı gerektirir. Bilginin sıfatlarından biri olan doğru nazarla meydana gelmesiyle bunun mürekkebe cehalete düşünülmeceği hususunda görüş birliği vardır. Dolayısıyla Eş'arîler'e göre mürekkebe cehalet, bilginin benzeri değildir.²⁹⁰

2.2.2.3.3 İrade

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğuna göre irade, menfaat inancı veya zannıdır. Onlara göre kudretin fiilin iki tarafına nispeti eşittir ve iki taraftan biri hakkında menfaat inancı veya zannı oluştuğunda kudret sahibi kimseye o taraf diğerine baskın gelir ve kudreti o şeye tesir eder. İradenin inanç ve zan kâbilinden olmayıp saik²⁹¹ olduğunu söyleyen diğer Mu'tezile kelâmcılarına göre ise irade, inancı ve zannı izleyen meyildir.

Mu'tezilî kelâmcılara göre herhangi bir fiilde bir menfaatin kazanımı veya bir zararın giderilmesi olduğu inancından sonra ona yönelik bir meyil vardır ve bu meyil, menfaate veya zararın giderilmesine dair bilgiden zorunlu olarak başka bir şeydir. Kudret sahibi, fiilde fayda olduğuna inanır veya böyle zanneder fakat bununla beraber meyil olmadıkça fiil irade edilmez. Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu bu görüşe cevap olarak iradenin, mutlak olarak menfaat inancı veya zannı olduğunu iddia edilmediğini aksine iradenin, yorgunluk veya karşı durma gibi bir engel bulunmadığı takdirde iki yönden birine ulaşacağına dair bir menfaat inancı olduğunu ifade etmişlerdir. Söylenilen meyil ise sadece fiile tam bir şekilde güç yetiremeyen kimsede oluşur. Halbuki tam bir kudretle güç yetiren kimseye bilgi ve

²⁹⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 402-404.

²⁹¹ Felsefi bir terim olan saik, güdü anlamındadır.

inanç yeterlidir. Örneğin, arzu edilen şeye şevk, sevilene ulaşamamış kimsede olur çünkü ulaşmış kimsenin o şeye şevki olmaz.

Eş‘arî kelâmcılara göre irade, güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleştirilmesine mahsus bir sıfattır ve ne meyil ne de menfaat şartına bağlıdır. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin ifade ettiği meyil görüşünü reddetmemişlerdir zira onlara göre bu meyil, irade değildir. Ayrıca mutlak irade hususunda meylin duyulur âlemde meydana gelişi, duyularla algılanamayan âlemde de meydana gelmesini gerektirmez. Şahidin ve gaibin farklı olması sebebiyle gaibi şahide kıyaslamakta doğru değildir ve mutlak iradenin meyille açıklanması doğru değildir. İrade, bu inanç ve meyil olmadan var olur ki ne ikisinden birinin aynısı ne de biriyle şartlanmıştır. Cürcânî de bu hususta Eş‘arîlerle aynı düşünür ve buna delil olarak yırtıcı hayvandan kaçan kimsenin önüne kurtulacağı iki yol çıkması halinde herhangi birini seçtiğinde bu seçimi ne bir menfaat sebebiyle o yolun baskın gelmesiyle ne de o menfaati izleyen meyle dayanarak yapacağını aksine sadece iradesiyle ikisinden birini tercih edeceğini savunurlar. Bu tercih, yapmayı yapmamaya tercih edebilen bir müreccihle olur fakat faili yapmaya sevk eden menfaat inancı ya da meyil gibi bir saik söz konusu değildir. Çünkü zorunlu olarak bilinir ki yırtıcı hayvandan kaçan kimse yaşadığı dehşetle düşünmez ve aklına iki yoldan birini seçmeye sebep olacak daha mühim bir yol aramak gelmez. Mu‘tezile ise bir kimseye göre iki taraf eşit olduğunda kendi seçimiyle iki taraftan birini diğerine tercih edememesinin zorunlu olduğunu ve seçmesi için seçtiği tarafa özgü bir müreccih daha mühim görmesi gerektiğini ve eşitlik devam ettiği sürece de tercihin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Eş‘arîlere göre ise iki yoldan birini tercih etmek diğerini terk etmeyi gerektirir ve tersi de böyledir. Dolayısıyla terk etmede de seçmede de her ikisi birbirine eşittir. İki eşit durumda da herhangi bir saik veya müreccih olmaksızın tercih edilir ve varılmak istenen sonuçta budur.²⁹² Teftâzânî iradenin “failin yapma ve yapmama şeklindeki makdûrundan birini tercih etmesini gerektiren sıfat” şeklindeki tanımını iradenin inançtan ve meyilden farkını ortaya koymadığını ve taalluk ettikleri şeylerin her zaman makdûr olmalarını gerektirmediğini düşünür. Zira iradenin ve kerâhatin taalluk ettikleri şeyler bazen

²⁹² Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 454-460.

isteme ve istememe de olabilir. Cürcânî bu hususta herhangi bir görüş belirtmemiş, İcî'nin aktarmış olduğu görüşleri açıklamakla yetinmiştir.

Filozoflar ise iradeyi “bilene göre iyilik ve yetkinlik olanın bilinmesi” veya bilgi, failin sudûruna zorlanmaksızın sebep oluyor ise “failin fiilini bilmesi” şeklinde tarif etmişlerdir. Daha genel olarak yaptıkları tanıma göre ise irade “insanda ya da diğer canlılarda bulunan mâyâlânî haldir” şeklindedir.²⁹³

İradenin Kısımları

İrade kadîm ve hâdis irade olmak üzere iki kısımdır. Kadîm irade, irade edilen şeyi zorunlu kılar. Allah'ın iradesi fiillerinden herhangi birine taalluk ettiğinde o fiilin var olması gerekir ve Allah'ın iradesinden geri kalması imkânsızdır. Bu konuda din mensupları ve filozoflar arasında görüş birliği vardır. Allah'ın iradesinin başka birinin fiiline taalluk ettiğinde, o fiilin varlığının zorunluluğu hususunda emrin anlamının irade olduğunu benimseyen Mu'tezile ihtilaf etmiştir.

Hâdis irade ise irade edilen şeyin varlığını zorunlu kılmayacağında görüş birliği vardır. Eş'arîler'e göre biri kendi fiiline taalluk ettiği zaman, irade edilen fiil zorunlu olmaz. Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim ve Mu'tezile'nin müteahhirun kelâmcılarından bir kısmı bu hususta Eş'arîlerle aynı görüştedir.

Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ca'fer b. Harb ve Basra Mu'tezilesinin mütekaddimun kelâmcılarından bir kısmına göre ise hâdis irade, yapma kastı olması halinde irade edilen şeyi zorunlu kılınması mümkün olan ve yapma kastının fiili var etme sırasında kişide bulunan şey şeklinde tarif etmişlerdir. Bu şey yapmaya azmetmek değildir. Çünkü irade, yapmaya azmetme olduğunda irade edilen şey zorunlu kılınmaz ve yapmayı öncelediği için onun fiili zorunlu kılması düşünülemez. Bu görüşü şöyle delillendirmişlerdir. Azmetmek, nefsin iki şey arasında tereddüt ettikten sonra birinde karar kılması ve bu kararının yavaş yavaş kesinleşerek fiille birlikte olması veya fiili öncelemesi fakat herhangi bir gereklilik ortaya çıkarmamasıdır. Bundan hareketle iki irade bulunduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre ilki, fiili zamanla önceleyen iradedir ki bu azmetmektir ve bu fiili zorunlu kılmayan iradedir. İkincisi ise, fiille birlikte olan iradedir ki bu da kasıttır ve bunun

²⁹³ Teftâzânî, *Makâsıd fî ilmi'l-keîâm*, 316.

fiili zorunlu kılması mümkündür. Eş'arîler ise, azmetmenin irade kâbilinden olmadığını düşünmüşlerdir.²⁹⁴

2.2.2.3.4 Kudret

Kudret, irade doğrultusunda tesir eden bir sıfattır. Tesir etmeyen şeyler bu tarifi dışında tutulmuştur ve bilgi bunlardan biridir. Zira kudret, bilgiye dayansa da bilginin tesiri yoktur ve yine irade doğrultusunda tesir etmeyen basit unsurlara ait tabiatla bu tarifi dışında kalır.²⁹⁵ Kādî Beyzâvî'ye göre kudret, iradeye uyumlu tesir eden sıfattır. Zarar inancını takip eden nefretin oluşması gibi menfaat inancını takip eden eğilimdir.²⁹⁶ Teftâzânî'ye göre de kudret, irade doğrultusunda etkide bulunan ve kendisiyle bir şeyi yapma veya yapmamanın mümkün olduğu sıfattır.²⁹⁷ Mu'tezile'den Ebûbekir el-Esamm ise kudretin varlığını kabul etmemiştir. Çünkü o arazları kabul etmemiştir.²⁹⁸

Kudretin bir diğer tanımına göre ise “kudret, muhtelif fiillerin yakın ilkesi olan şey”dir. Fahreddin Râzî kudret için yaptığı iki tanımdan ilki de bu şekildedir. Buna göre kudret “canlıya ait muhtelif fiillerin ilkesi olan saf güçtür”. İlke, faili ifade etmek için, yakın ibaresi ise hayvani ve bitkisel gibi vasıtalı olarak tesir eden uzak ilkeden sakınılmak için kullanılmıştır. Cürcânî'ye göre bu açıklama sorunludur. Çünkü sözü edilen fiillerde müessir olan nitelikler ve tabiatlar olduğunda “ilke” ibaresi bu nefisleri tanımın dışında bırakır zira ilke, faildir. Fiillerde müessir olan nefisler olup, tabiatlar veya niteliklerde nefislerin aletleri olursa “yakın” ibaresi de nefisleri dışarıda bırakmış olur zira yakın fail, bazen alet kullanma ihtiyacı duyabilir. Ayrıca Cürcânî, kudretin yukarıda yapılan “kudret, irade doğrultusunda tesir eden sıfattır” tanımına göre felek nefsi kudret olmuş olur ki felekte irade doğrultusunda tesir etmektedir. Fakat bu, tarifte geçen “sıfat” kelimesi, “güç/kuvve” kelimesinin cevher ve arazi içermesi gibi cevher ve arazi içermesi halinde doğru olabileceğini ifade eder. Yahut felek nefsiyle feleğin cevheri olan nefsi değil de sıfatın kastedildiği durumda doğru olabilir ki bu Cürcânî'ye göre son derece uzak bir yorumdur. Cürcânî, kudret için ikinci verilen “muhtelif fiillerin yakın ilkesi olan şeydir” tanıma göre ise felek nefsi kudret olmaz zira feleğin nefsi,

²⁹⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 456-458.

²⁹⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 470.

²⁹⁶ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u 'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar , 112-113.

²⁹⁷ Teftâzânî, *Makâsıd fî ilmi 'l-keîâm*, 318.

²⁹⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-firâk*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, 84.

muhtelif fiillerin değil, tek nispette farkındalıkla gerçekleşen tek bir fiilin ilkesidir. Bitkisel nefis ise bunun aksine ikinci tanıma göre kudrettir. Çünkü bitkisel nefis muhtelif fiillerin yakın ilkesidir fakat ikinci tanıma göre kudret değildir, zira kendi fiillerinin farkında değildir. Hayvani ve unsuri nefise gelince ikisi de her iki tanıma göre kudrettir. Râzî'nin yapmış olduğu bir diğer tanım ise "kudret, tesir şartlarının tamamını toplayan güç" şeklindedir.

Cürcânî'ye göre bu açıklamalar Eş'arîlerin hâdis kudret hakkındaki görüşüyle de çürütülür. Zira hâdis kuvvet hiçbir fiilde müessir değildir ve hiçbir eserin ilkesi değildir. Cürcânî, hâdis kudretin fiille ilişkisinin olduğu bu ilişkiye kesb adını verdiklerini ifade eder. Hâdis kudretin müessir olmadığına dair deliline gelince Allah'ın bütün mümkünlere kâdirdir ve bütün mümkünler Allah'ın eseridir. Allah'ın kudreti kulun fiiline taalluk ettiği halde eğer kulun fiili kendi kudretiyle olsaydı ve kudretinin fiiline tesiri olsaydı, Allah kulun yapabileceği fiillerden bir fiili irade ettiğinde ve kul da bunun zıddını irade ettiği durumda ya iki zıddın beraber gerçekleşmesi ya da ikisinden birinde acizlik durumu ortaya çıkardı. Böyle bir şey Allah'ın tamânu' delili hakkında söylenemez. Zira eserin meydana gelmemesi kudrette eksikliktir ve eksik olan ise tanrı olamaz fakat kul olabilir şeklinde olabilir.

Cehm b. Safvan da aynı delil ile hâdis kudreti reddetmiştir. Cürcânî, Cehm b. Safvan'ın kulun kudretini tamamen reddetmesini cebirde aşırılık ve haddi aşmak olduğu için de eleştirmiştir. Çünkü kendi seçimiyle yüksek binaya çıkan kimse ile yukarıdan düşen kimse arasındaki fark zorunludur.²⁹⁹

İki Kâdirin Tek Makdûra Tesiri

Eş'arîler, iki kâdirin bir makdûra tesirini yaratıcı bir kâdir ile kesbeden bir kâdir arasında mümkün görmüştür. Bu husustaki dayanakları, kulun kudretinin müessir olmaması ve kesb yoluyla makdûra taalluk etmesidir. Fakat Allah'ın kudreti her şeyi kuşatır ve tesir eder. Dolayısıyla kulun makdûru kesb iken Allah'ın makdûru tesirdir. Eş'arîler'den bir makdûrun biri kesb eden diğeri müessir olan iki kudret arasında bulunmasını mümkün görenler, iki müessir kudret arasında bir makdûrun bulunmasının tamanu' sebebiyle imkânsızlığı hususunda ve bir

²⁹⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 470-500.

makdûrun iki kudret arasında bulunmasının imkânsızlığında görüş birliğine varmışlardır. Çünkü kesb, Allah'ın hâdis kudrete taalluk eden bir fiil yaratmasıdır ve hâdis kudret, kendisine ait mahallin dışında herhangi bir fiile taalluk edemez. Dolayısıyla iki kesbeden kudret, şahıs bakımından bir olan fiilde birleşmesi mümkün değildir. Abdulkâhir el-Bağdâdî de bu hususta kulun kesbinde Allah'ın ve kulun fiilinin olması, ikisinin ortak olmalarını gerektireceğini söylemesi halinde bunun kesbin hudûsunda ortaklık olmayacağını savunmuştur. Zira Allah fiilin yaratıcısıyken, kul ise muktesibi olur. Dolayısıyla Allah, kulun hareketini yaratırken kul da hareket eder ve bu durumda ortaklık oluşmayacağını ifade etmiştir.³⁰⁰

Mu'tezile ise bir makdûrun iki kâdir arasında bulunmasını mutlak olarak reddetmiştir. Mu'tezile müessir olmayan bir kudretin imkânsızlığını savunmuşlardır. Çünkü Mu'tezile'nin nezdinde kudret sadece müessir olabilir ve bir makdûrun iki kâdir arasında bulunması varsayımı ise temanu' durumunu ortaya çıkarır.³⁰¹ Mu'tezile'nin kulların iradeleri, hareketleri, itimâdları, ilimleri ve elemelerinin Allah'ın şeyi yaratması gibi yarattığını iddia eder. Bu hususta Bağdâdî bunun birçok araz cinsinin yaratılmasında Allah ile ortaklık iddiası barındırdığını savunmaktadır.³⁰² Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise bir makdûrun iki kâdir arasında bulunmasını mutlak olarak mümkün görmüştür. Tanımdaki mutlaklığın anlamı, yaratan, yaratılan ve iki yaratılmışa nispetle mümkün görülmesidir. Ona göre, temanu' delili, ilahların çoğalması durumundaki gibi iki kâdirden biri yalnızca irade ettiği şeyin meydana gelişi, müreccihsiz tercih olduğunda uygulanabilir, başka durumda uygulanmaz. Çünkü yaratan, yaratılandan daha kâdirdir ve iki yaratılmıştan birinin diğerinden daha kâdir olması da mümkündür. Dolayısıyla daha kâdirin irade ettiği şeyin gerçekleşmesi keyfi bir durum olmaz.³⁰³

Kudretin Fiilden Önce veya Sonra Olması

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîler'e göre hâdis kudret, fiille birlikte ve fiil meydana geldiği anda var olur, fiile taalluk eder. Fiilden önce ise fiil mümkün olmadığı için varlığı da yoktur. Fiil kendisinden önce mümkün olmadığına göre

³⁰⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-din*, çev. Ömer Aydın, 169.

³⁰¹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 478.

³⁰² Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-din*, çev. Ömer Aydın, 169.

³⁰³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 476-478.

kendisinden önce makdûr da olmaz ve aynı şekilde fiilden sonra da varlığı düşünülemez.³⁰⁴ Teftâzânî'ye göre de fiil için gerekli olan hâdis kudret fiilden önce bulunmaz. Kudretin bir araz olması ve fiilin anına kadar sürmemesi bunun delilidir. Ayrıca bir diğer delil de fiilin varlığından önce mümkün olmamasıdır. Zira varlığın yoklukla birlikte olması ise imkânsızdır.³⁰⁵ Mâtürîdî âlim Nureddin es-Sâbûnî'ye göre de bu husustaki aklî deliline göre fiili yapma gücü olan istitaat ikinci bir vakitte devamını sürdürmesi imkânsız olan arazdır. Eğer istitâat fiilden önce bulunsaydı, fiil anında yok olması ve dolayısıyla fiil kudreti olmayan kimseden gerçekleşmiş olurdu. Eğer kudreti olmayan kimseden fiilin gerçekleşmesi mümkün olsaydı aciz kimseden de fiilin gerçekleşmesi mümkün olurdu. Bu ise imkânsızdır.³⁰⁶

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise kudret fiilden öncedir ve fiil gerçekleşmeden önce ona taalluk eder. Kudretin fiilin meydana geldiği esnada ona taalluku ise imkânsızdır. Mu'tezilî kelâmcılar, kudretin sürekliliği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir kısmına göre kudret, fiilin varlığı esnasında sürekliliğini korur ve varlığını sürdüren bu kudret, fiile ilişkin kudret değildir. Fakat makdûr fiillerin varlığında şart olan özel bünye gibi makdûrun varlığı için de şarttır.³⁰⁷ Bu husustaki aklî delilleri ise şöyledir: Kudret eğer fiilden önce bulunmamış olsaydı, kafirin küfrü sırasında imana hakiki olarak kudreti olmazdı. Fakat kafir, küfür halindeyken iman ile sorumludur. Bu halde emir, kudreti olmayan kimseye olur ki bu gücü olmayanı sorumlu tutmak olacaktır. Bu ise hem nakil hem de akıl açısından reddedilmiştir.³⁰⁸

Mu'tezile'nin diğer bir kısmı ise sürekliliğin zorunlu olduğu düşüncesini reddetmiş ve fiilin varlığı esnasında kudretin ortadan kalkmasını mümkün görmüşlerdir. Çünkü kudretin fiille birlikte değil, fiilden önce olduğuna dair deliller ortaya koymuşlardır. Birincisi, kudretin fiile taallukunun anlamı fiili var etmedir ve var olanın var edilmesi ise imkânsızdır. Çünkü bu meydana gelmiş bir şeyin meydana getirilmesi demektir. İcî ve Cürcânî, bu delilin kudretin müessir olduğu hususuna dayanması sebebiyle bu görüşü kabul etmemiş, delili geçersiz görmüşlerdir. Bir diğer delil ise, kudretin fiilden önce değil de fiille birlikte oluşu

³⁰⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 482.

³⁰⁵ Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 320.

³⁰⁶ Sâbûnî, *el-Kifâye fi 'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 178.

³⁰⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 484-486.

³⁰⁸ Sâbûnî, *el-Kifâye fi 'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 178.

ya Allah'ın kudretinin hâdis olmasını veya onun makdûrunun kadîm olmasını gerektirir ki bunların her ikisi de yanlıştır. Aksine Allah'ın kudreti icmayla ezelidir ve ezelde makdûrlarına taalluk etmiştir. Dolayısıyla kudretin makdûruna makdûr meydana gelmeden önce taalluk ettiği ortaya çıkmıştır ve eğer bu, hâdis kudret hakkında imkânsız olsaydı kadîm hakkında da imkânsız olurdu.

Bir diğer delilleri ise, fiile ilişkin kudret fiilden önce değil de fiille beraber olması halinde kafirin küfür anında imanla mükellef olmaması gerekirdi. Zira imanı önceleyen bu durumda iman, mükellefin kudreti dahilinde değildir. Hatta hiç kimsenin isyan etmesi düşünülmez zira fiille birlikte isyan yokken fiil olmadan da kudret yoktur. Dolayısıyla teklif ve isyan da yoktur. Buna göre fiilden önce fiile kâdir olunmadığı için de yükümlü tutululan fiil sebebiyle sorgulanmaması da gerekir ki bu icmâ ile yanlıştır. İman, kafirin takdir ettiği şey olmamasına rağmen kafirin imanla yükümlü tutulması mümkün görülmesi halinde, kudreti dahilinde bulunmayanlar arasında cevher ve arazları yaratmakla yükümlü tutulması da mümkün görülmesi gerekirdi. Çünkü bu yaratmayla mükellef tutmanın önünde, kulun takdir eden olmamasından başka bir engel yoktur.

İcâ ise, imkânsızla mükellef tutulmanın mümkün olduğunu dolayısıyla sözü edilen yaratmayla mükellef tutmanın da mümkün olduğunu ancak her ne kadar kafir, küfürde bulunduğu sırada imanın varlığı kudreti dahilinde değilse de, imanın terkinin onun kudreti dahilinde olduğunu ifade etmiştir. Fakat cevher ve arazların yokluğu böyle değildir. Çünkü bu yokluk, kesinlikle kafirin kudreti dahilinde değildir ve imanla mükellef tutmanın imkânı, imanı yaratmakla mükellef tutmanın imkânını getirmez.³⁰⁹

Tek Kudretin İki Zıttı Taalluk Etmesi

Tek bir kudretin iki zıt şey için uygun olup olması kudretin fiilden önce olup olmaması hususundaki tutumlara göre şekil almıştır. Buna göre kudretin fiilden önce bulunduğunu kabul edenler, tek bir kudretin de iki zıttı taallukunu mümkün görmüşlerdir. Kudretin fiille bitişik olduğunu kabul edenler ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî kelâmcıların geneli tek kudretin iki zıttı taallukunu kabul

³⁰⁹ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 486-492.

etmemişlerdir. Ebû Hanîfe ve onun görüşünü benimseyenler ise kudretin bedel yoluyla geçerli olacağını savunmuşlardır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Eş'arîlerin çoğunluğu kendilerine göre kudretin - fiilden önce değil de- fiille beraber olmasına dayanarak bir kudretin iki zıttta taalluk etmeyeceğini kabul etmişlerdir. Çünkü iki zıddın kendilerine taalluk eden kudretle birlikte bulunmaları gerekirdi ki bu mümkün değildir. Bu sebeple bir kudret aynı anda veya peş peşe olmak üzere iki makdûra mutlak olarak taalluk edemez. Bir kudret, yalnızca bir makdûra taalluk eder.³¹⁰ Bu husustaki delilleri ise eğer tek kudret iki zıttta taalluk etmiş olsaydı, tevfikle beraber küfrün ve hızlânla beraber imanın gelmesi uygun olurdu. İnsanlar Allah'tan Tevfik isteyip hızlândan da ona sığınırılar. İkisinden biri diğeri için uygun olsaydı, birini istemek diğerinden evla olmazdı. Dolayısıyla tek kudret var olduğunda iki zıttın bir araya gelmesi mümkün değildir. Diğer bir zıttta yönelmesi için de kudretin devamlılığı yoktur.³¹¹ Âmidî de kâdir olanın zıt olan şeylere kâdir olduğunu kabul eder fakat iki zıttta taalluk eden kudret birden çok olabileceği ifade eder. Râzî ise kudretin iki zıddta nispetinin eşit olduğunu fakat aynı anda taalluk etmeyeceğini söyler. Çünkü böyle olduğunda iki zıt bir araya gelmiş olur ki bu ise imkânsızdır.³¹²

Ebü Hanîfe ise bedel yoluyla kudretin iki zıt şey için geçerli olduğunu savunmuştur ve bu hususta Mu'tezile'den İbnü'r-Râvendî, Eş'arîlerden Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî ve ehl-i hadîsten Ebü'l-Abbâs b. Süreyc, Ebû Hanîfe'nin görüşünü kabul etmişlerdir. Bu konuda getirdikleri delillerine göre fiillerin sebepleri her iki zıt durum için de uygun olur ki dilin doğru veya yalan söylemesi için uygun olması böyledir. Fiilin kendisiyle oluştuğu hakiki kudrette böyledir. Mâsiyet ve tâat fiil sahibinin niyetine izafetle değişir ve fiilin kendisi olmak bakımından birbirinden farkı yoktur. Örneğin doğru sözlü olmak itaatken yalan söylemek günahıdır. Farklılıkları fiil sahibinin niyetine izafetledir ve dilin hareketi, hareket açısından bir farklılık arz etmez. Kudret, emre, nehye veya niyete nispeti

³¹⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 498.

³¹¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi 'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 185.

³¹² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 500.

açısından değil, zâtı sebebiyle fiilin illetidir. Mâtürîdî âlim Nureddin es-Sâbûnî de Ebû Hânîfe'nin bu görüşünü benimsemiştir.³¹³

Kudretin fiilden önce bulunduğu hükmedenler ise tek bir kudretin iki zıt şey için uygunluğu hususunda ittifak etmişlerdir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre kulun kudreti, zıt olsun veya olmasın onun bütün makdûrlarına taalluk eder. İbn Râvendî ve Eş'arîlerin bir kısmına göre ise hâdis kudret, iki zıdda beraberce değil, birinin diğerinin yerini alması yoluyla taalluk eder. Mu'tezile, tek bir kudretin aynı cinsten makdûrlara peş peşe gelen zaman ve vakitlerde taalluk edeceğinde görüş birliğine varmıştır. Aynı zamanda Mu'tezile'nin tamamı iki mislin tek kudretle bir vakitte ve bir mahalde gerçekleşmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Râzî'ye göre kudret, canlıya ait muhtelif fiillerin ilkesi olan saf güçtür ve bu güç kas gücüdür. Bu güce, iki zıttan birine yönelik irade eklendiğinde bu zıt meydana gelirken diğer zıdda yönelik irade eklendiğinde diğer zıt meydana gelir ki bu gücün iki zıtta nispeti eşittir ve fiilden önce gelir. Kudret lafzı, aynı zamanda tesir şartlarını toplayan güce de denir ki bu güç iki zıdda aynı anda taalluk etmez. Aksi halde iki zıt varlıkta bir araya gelmiş olur ki bu mümkün değildir. Bu güçte fiille beraberdir.³¹⁴

Fiili Yapması Engellenen Kimsenin Kudreti

Eş'arîler'e göre fiili yapması engellenen kimse ise Eş'arîler'e göre engelleme esnasında o fiile kâdir değildir. Çünkü kudret, fiille beraberdir ve fiil olmadığına göre fiile taalluk eden bir kudret de yoktur. Mu'tezile'ye göre ise bu mümkündür, acizlik ve engellenme durumlarını birbirinden ayırmışlardır. Mu'tezile'ye göre acizlik, makdûra değil, kudrete en zıttır ve engelleme ise bunun tersine kudrete zıt değil, makdûra zıt ve aykırıdır. Engellenme durumunda kudret var olmaya devam eder. Örneğin, felçli hasta ile bağlı kimse arasındaki farkın zorunlu olması böyledir. Engellenen kimse, engellendiği şeye kâdir olmasaydı hiçbir şekilde hareket etmesi düşünülemeyecek felçli hasta ile hareketten alıkoyan afetlerden beri ve sağlıklı olduğu halde bağlanmış kimse arasındaki farkta zorunludur. Bu fark, felçli hastanın değil, bağlanmış kimsenin harekete kâdir olmasıdır. Cürcânî'ye göre ikisi arasında hiçbir fark yoktur. Sadece Allah'ın

³¹³ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 185-186; Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 498.

³¹⁴ Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 498-502.

bağlanmış kimsede bağın kalkması durumunda kudretle birlikte fiili yaratma adetini sürdürmesi ve felçli hastada kudretle birlikte fiili yaratma adedinin sürdürmemesi durumu mevcut olduğunu ifade etmiştir.³¹⁵

Kudretin Zıddı: Acizlik

Eş‘arîler’e ve Mu‘tezile’nin çoğunluğuna göre acizlik, kudrete zıt mevcut bir arazdır. Teftâzânî’ye göre de acizlik kudretin zıddıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise acizliğin kudretin yokluğu olduğunu ve arazları kabul etmesine rağmen acizliğin mevcut bir anlam olduğunu reddetmiştir. Ebûbekir el-Esamm’da acizliğin mevcut bir araz olduğunu reddetmiş ve aynı zamanda mutlak olarak arazları da reddetmiştir.³¹⁶ Acizliğin mevcut bir anlam olduğuna dair delil ise felçli hasta ile fiilden engellenmiş kimse arasındaki zorunlu farktır. Bunun nedeni, hastada vücûdî bir sıfat olması ki bu acizliktir, engellenmiş kimsede ise bu sıfatın bulunmamasıdır. Fahreddin Râzî, acizliğin vücûdî bir sıfat olduğuna dair bir delil bulunmadığı için vücûdî bir sıfat olduğunu muhtemel görür. Ona göre “Acizliğin kudretin yokluğu yapılması, aksinden evla değildir” sözü de zayıftır ve ikisi hakkında da bir delil yoktur. Cürcânî acizliğin mevcut bir anlam olduğuna dair zikri geçen delil için “bizim delilimize göre” ifadesini kullanır ve Eş‘arîlerle aynı görüşü paylaşır.³¹⁷

2.2.2.4 Niceliklere Özgü Nitelikler

Niceliklere Özgü Niteliklerin Niceliğe İlişmesi

Niceliğe özgü niteliklerin düzlük, eğim, oyukluk, aç, teklik veya çiftlik gibi nicelikler vasıtasıyla bir şeye ilişmelerinin tasavvur edilmesidir.

Niceliğe özgü niteliğe ilişme tek başlarına veya başkalarıyla birlikte olmak üzere iki şekilde ilişir. Tek başlarına ayrı niceliğe ilişir ki sayıya ilişkin çiftlik ve teklik buna örnektir. Tek başlarına bitişik niceliğe de ilişir ki üçkenarlılığın veya dörtkenarlılığın üçgen veya dörtgene ilişmesi buna örnektir. Başkalarıyla birlikte bitişik niceliğe ilişme ise hilkat gibidir. Hilkat, bir şeklin ve rengin toplamıdır ve bitişik niceliğe bir veya daha çok kenarla kuşatılmış olması bakımından ilişir.

³¹⁵ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 494-496.

³¹⁶ Hişâm b. Hakem dışındaki bütün kelâmcılar âlemin cevher ve arazlardan ibaret olduğunu kabul ederken Ebubekir el-Esam âlemdede sadece cevherlerle cisimlerin bulunduğunu, bunların dışında araz diye bir şey olmadığını savunmuştur. bk. Yavuz, “Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm”, 11/ 354.

³¹⁷ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 502-504.

Fahredden Râzî, niteliklerin bu türünün doğrudan doğruya niceliklere ve nicelikler aracılığıyla da başkalarına iliştiğini ifade eder. Kendisi nedeniyle veya parçası nedeniyle niceliğe ilişkinler de bu gruba girer. Mesela kendisi nedeniyle niceliğe ilişkin miktara ilişkin şekil gibidir ya da parçası nedeniyle niceliğe ilişkin ise hilkat gibidir. Hilkat, şekilden ibaret olan parçası sebebiyle böyledir.³¹⁸

Geometricilere göre düz çizgi, kendisinde varsayılan noktaların tamamı paralel olan çizgidir. Daire, kendisini bir çizginin kuşattığı, ortasında bir noktanın bulunduğu ve bu noktadan o çizgiye uzanan bütün çizgilerin eşit olduğu şekildir. Küre, bir yüzeyin kuşattığı, ortasında bir nokta bulunan ve bu noktadan o yüzeye uzanan bütün çizgilerin eşit olduğu cisimdir. Silindir, kenarları paralel olan dörtgenin iki kenarından biri sabitlenir ve bu dörtgen ilk konuma ulaşınca kadar döndürüldüğünde oluşan şekildir. Yuvarlak koni ise üçgendeki dik açıyı kuşatan kenar sabitlenir ve üçgen ilk konuma gelinceye dek döndürüldüğünde ortaya çıkan şekildir. Cürcânî, İcî'nin naklettiği bu tanımları geometriciler bu şekillerin tahayyülünü kolaylaştırmak için yaptığını, varlıklarının bu şekilde olması sebebiyle olmadığını ifade eder. İcî'ye göre bunların tamamı vehmi şeyler olup dışta varlığı bilinmemektedir. Cürcânî'ye göre şekillerin vehmi şeyler olduğu kabul edilse bile bunun, onların hükümlerinin kesin oluşuyla çelişmediğini ifade eder.³¹⁹

İstidâdî Nitelikler

İstidat bildiren nitelikler ya kabul ve edilgiye yönelik bir istidattır ki buna zayıflık ve güçsüzlük adı verilir ve çok hastalanan kimse böyledir ya itme ve kabul etmemeye yönelik bir istidattır ve buna güç ve zayıf olmama adı verilir ve çok sağlıklı kimse böyledir ya da yapma gücüdür ki güreşme gücü böyledir. İcî, yapma gücünü istidat bildiren niteliklerden görmemiştir. Çünkü ona göre mesela güreşme gücünde bu sanatı bilmeye, organların katı olmasına, etkilenmemesine ve fiile taalluk eden kudrete bağlıdır. Fakat güreşmenin bağlı olduğu şeylerden hiçbirisi istidat bildiren niteliklerden değildir. Zira bilgi ve kudret, nefsânî niteliklerden, organların katılığı ise duyulardan dokunma gücüyle idrak edilen niteliklerdendir.³²⁰

³¹⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 560; Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 330.

³¹⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 566-570.

³²⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 572; Teftâzânî, *Makâsıdu 'l-keîâm*, 332.

2.2.3 Nispetler

Sözlükte “yakınlık, iki şey arasındaki ilişki, bir niceliğin veya sayının diğerine olan durumu” anlamlarına gelen nisbet, mantıkta “iki kavram arasında duyu veya akılla kurulan ilişki” için kullanılan terimdir. İki kavram arasında kurulan bu ilişkiye “nisbet ve izâfet ilişkisi” adı verilir. Mutlak terim, doğrudan bir nesneye işaret eden ve başka bir nesnenin varlığına ihtiyaç duymayan terimdir. Örneğin, elma, armut, ev böyledir. Nisbî terim ise başka bir nesne olmaksızın düşünülemeyen terimlerdir. Baba-oğul terimleri baba ve çocuk arasındaki ilişki sebebiyle var olması böyledir.

Kavramlar arası ilişkiyi ifade eden nisbet ve izâfet ilişkisinin kapsamı hususunda mantıkçılar, izâfetin nisbetin bir çeşidi sayılmasını gerektiğini ve nisbetin daha genel bir ifade olduğunu savunmuşlardır. Nisbet ilişkisi sadece izâfet, mekân, zaman ve mülk kategorilerinde söz konusudur ve izâfet on kategoriden bir kategoriyken nisbet ise bir kategori değildir. Ayrıca bu iki kavram arasında dört çeşit ilişki vardır. Bunlar, müsavat yani eşitlik, mübâyenet yani aykırılık, tam girişimcilik ve eksik girişimciliktir.³²¹

2.2.3.1 Nisbî Kategorilerin Harici Varlığı

Kelâmcılar nisbî kategorilerin harici varlığını kabul etmemiştir. Nisbî kategorilerin hariçte mevcut olması halinde aşağıda değinileceği üzere mahallerinde bulunmaları gerekeceği ve bunun teselsüle yol açması sebebiyle reddetmişlerdir. Yalnız mekânda bulunmayı kabul etmişlerdir ve buna *kevn/oluş* adını vermişlerdir. Beyzâvî de bu görüştedir.³²²

Kelâmcılar mekânda oluşun varlığı dışındaki nisbî kategorileri reddedişlerini birkaç gerekçeyle delillendirmişlerdir. Buna göre eğer nisbî arazlar var olsaydı mevcut şeylerde teselsül ortaya çıkardı. Çünkü arazların mahalli vardır ve mahalliyle nitelenirler. Dolayısıyla söz konusu nisbet mahal olma ve nitelenmedir. Bu nisbetinde kendisiyle nitelenen bir mahalli vardır ki bu üçüncü bir mevcut nisbet demektir. Böylece bu sonsuza kadar devam eder. Aynı zamanda farklı bir teselsül daha ortaya çıkar ki oda şudur: Zamanın parçalarının birbirine öncelik ve sonralık nisbeti vardır ve nisbetler dış dünyada var olsaydı öncelik ve

³²¹ Mahmut Kaya, “Nisbet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/ 144.

³²² Kādî Beyzâvî, *Tevâli 'u 'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 116.

sonralık da nitelenenleriyle birlikte mevcut olurdu. Bir diğer gerekçeye göre eğer nisbetler dışta var olsaydı Tanrı'nın hadislerle nitelenmesi gerekirdi. Çünkü her hadisle birlikte var olduğu için hadise bir izâfeti ve her hadisten önce ve sonra var olduğu için de her hadise ikinci ve üçüncü izâfeti var olurdu. Bu izâfetler de hadistir ki hadisten önce var olan izâfet, hadis var olduğunda ortadan kalkar oysa kadim asla ortadan kalkmaz. Dolayısıyla nisbetlerin dış dünyada herhangi bir varlığı yoktur.

Kelâmcıların çoğunluğuna göre mekânda bulunmayı gerektiren şey cevherle kaim olan sıfat değil, cevherin zâtıdır. Dolayısıyla var olan şeyde cevher ve mekânda bulunma yani oluş bulunur. Ahval teorisini benimseyen kelâmcılara göre ise cevher kendisiyle kaim olan bir sıfatın illeti olmakla mekânda bulunur. Bu mekânda bulunmaya “olma hali/kâiniyyet” adı verilirken illeti olan sıfata ise “kevn/oluş” adı verilir. Dolayısıyla onlara göre var olan şeyde cevherin zâtı, onun mekânda bulunması ve bulunmasının illeti bulunur. Râzî'ye göre sıfatın şeyde bulunması, şeyin mekânda bulunmasıyla sıfatın mekânda bulunması anlamındadır. Cevher mekânda bulunduğu kendisiyle kaim başka bir sıfatın illeti olur ki bulunma ve sıfattan her biri diğerine dayanır. Böylece kısırdöngü oluşur. Râzî'ye göre bu yanlıştır. Cürcânî'ye göre ise kaim olmak “niteleyici özgülük”tür. Dolayısıyla kaim olmanın “söylenilen şey” anlamında olduğunu kabul etmez. Râzî'nin söylediği gibi olsa dahi kısırdöngünün gerçekleşmeyeceğini savunur. Çünkü sıfatın zâtı yani sıfatın cevherle kaim oluşu değil, mekânda bulunmanın illeti olur. Mekânda oluşu bulunmanın ma'lûl olur ki bunda kısırdöngü oluşmaz.³²³

Kelâmcılara göre mekânda oluşun varlığı, duyunun tanıklığıyla zorunludur. Oluşun türleri olan hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma da böyledir. Çünkü oluşun tasnifi hususunda değinileceği üzere hepsinin özü yine tek bir tür olan oluşa dönmektedir ki türleri ayırtıran ayırtırcılar itibarî şeylerdir. Örneğin, ayrılık ve birleşmede iki cevher arasına üçüncünün girmesi veya girmemesi dışta varlığı olmayan itibarî şeylerden ibarettir.³²⁴ Kādî Abdülcebbâr'a göre cismin cüzlerinin bileşik, ayrı, hareketli veya sakin olmasını sağlayan onların böyle olmasını sağlayan arazdır ve bu duyulur âlemde zaruri olarak bilinir.

³²³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 574-580.

³²⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 590-592.

Filozoflar ise nisbî kategorilerin harici varlığını kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre bunların varlığı farazî ve itibarî değil, gerçekten mevcut oldukları için bunu delillendirmişlerdir.³²⁵ Buna göre yeryüzünün gökyüzünün altında, güneşin yerin karşısında olması gibi nisbetler zorunlu olarak bilinir. Dolayısıyla ister bir varsayanın varsayımı ve düşünenin düşünmesi bulunsun veya isterse bulunmasın bunlar sabittir ve meydana geldiği zorunlu olarak bilinir. Kelâmcılar ise bu hususta alta olmanın dışta var olan şeylerden olmasını kabul etmemiş ve zorunlu olmadığını söylemişlerdir. Göğün üstte var olmakla nitelenmesiyle üstte var olmasını gerektirmeyeceğini ve dıştaki mevcutların ademî durumlarla niteleneceğini ifade etmişlerdir. Örneğin, “Zeyd kördür.” dendiğinde körlük dışta mevcut değildir. Filozoflar yaptıkları bu delillendirme yalnızca nisbetlerin tamamının dışta mevcut oluşunu reddetmek içindir. Zira izâfet ve nisbetlerin bir kısmı dışta mevcuttur çünkü bu nisbetlerin izâfet olmaları sebebiyledir ki üstte olmak, karşıda olmak bunlardandır. Bir kısım izâfetler ise dışta herhangi bir gerçekliğe sahip değildir. Akıl iki şeyi düşündüğünde bu gerçekliği icat eder. Örneğin, öncelik ve sonralık böyledir. Cürcânî bu delillendirmenin dış mevcutlarda teselsülü ortadan kaldırdığını ifade eder. Çünkü silsilenin mevcut bir nisbette son bulması ve ondan sonraki nisbetlerin itibarî olması mümkündür. Üstte veya alta olmak kendi varlığında mahalline yerleşmesinin mevcut bir şey olması ya da onun yerleşmesinin varlığından, yerleşmenin yerleşmesinin varlığı gerekmez. Bu nisbetlerin mahiyette uyuşmalarının varlıkta da ortak olmalarını gerektirmeyeceğini düşünür. Cürcânî aynı zamanda bu delillerin mekânda oluş ile bozulacağını da ifade eder.

Basra Mu'tezilesinden Muammer b. Abbâd ise filozofların nisbetlerin varlığına dair delilleri sebebiyle nisbetlerin varlığını kabul etmiş ve bunun zeminini oluşturan teselsülü de kabul etmiştir. Dolayısıyla sonsuz arazların varlığını da olumlamıştır.³²⁶

2.2.3.2 Oluş Türleri

Oluşun tasnifine geldiğimizde oluşun dört türü vardır. Bunlar, sükûn, hareket, ayrılma ve birleşmedir. Cevherin oluşu bir diğer cevhere nisbetle

³²⁵ Kâdî Beyzâvî, *Tevali' u 'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 116.

³²⁶ Cürcânî, *Şerh' ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 576-578.

düşünülen ya da düşünülme- yen şekilde ikiye ayrılır. Başka bir cevhere nisbetle düşünülen oluş da ikiye ayrılır. Kendisiyle öteki arasına üçüncü bir cevher girebilecek durumda olanına ayrıklık; kendisiyle öteki cevher arasına üçüncü bir cevher giremeyecek durumda olanına ise birleşme şeklinde adlandırılır. Kelâmcılar kendisiyle öteki arasına üçüncü bir cevher girebilecek durumda olmasını ikisi arasında herhangi bir şeyin bulunduğu anlamında değil, bir şeyin bulunmadığı boşluk şeklinde de olabileceğini savunurlar zira boşluğu mümkün görürler.

Cevherin başka bir cevhere kıyasla düşünülme- yen mekânda oluş ise cevherin o mekânda bulunmasıyla öncelenmesi olan sükûn ve başka bir mekânda bulunmasıyla öncelenmesi olan ise hareket olarak adlandırılır.³²⁷

Kelâmcılara göre Hareket ve Sükûn

Beyzâvî bir cevherin bir mekânda iki veya daha fazla anda hasıl olmasına sükûn; iki mekânda olmasına ise hareket adı verildiğini ifade etmiştir.³²⁸ İbn Hazm'a göre sükûn bir mekânda hareket etmek iken, hareket ise mekândan ayrılmak ve orada son bulmaktır.³²⁹ Seyfeddin Âmidî'ye göre hareket edebilmesi mümkün olan şeyin hareketsizlik haline sükûn; kuvve halinde olanın yani kuvve halinde olma vasfına haiz olması yönünden ilk fiilî yetkinliğe ulaşması ise harekettir. Bu bir mekândan bir mekâna intikal ve bir halden başka bir halde dönüşme olan istihâlede olduğu gibidir.³³⁰ Sâbûnî'ye göre hareket, iki ayrı mekânda iki ayrı oluş iken sükûn ise aynı mekânda iki oluştur.³³¹ Ebü'l-Hüzeyl Allâf'a göre ilk mekândan çıkıp ikincide meydana gelmesine hareket; ikinci mekânda iki vakit geçirmesine ise sükûn adı verilir.³³²

Cevherin ilk yaratılışında hareket veya sükûn olamayacağını düşünen kelâmcılar olmuştur. Cevherin yaratılış anının başlangıcında kendi mekânında veya başka bir mekânda öncelenmesi mümkün olmayan bir oluşun var olmasını gerektireceğini ve bu kısmın sadece hareket ve sükûn ile sınırlandırılması mümkün olmayacağını savunmuşlardır. Ebü'l-Hüzeyl Allâf bu hususta "Cevher, yaratılışının

³²⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 584-588.

³²⁸ Kâdî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 116.

³²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 772.

³³⁰ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 91.

³³¹ Sâbûnî, *el-Bidaye*, 56.

³³² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, 492.

ilk zamanında sadece olandır, ne hareketli ne de sakinidir.” şeklinde bunu eleştirmiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise yaratılışın başındaki oluşun sükûn olduğunu zira mekândaki ikinci oluşla mütemâsil olan bu oluşun da sükûn olacağını ifade eder. Cürcânî ise sükûnda “kalma” ve “başka bir oluşla önceleme”yi dikkate almaksızın yapılan bu eleştirilerin hareketin sükûnlardan oluşması durumunu ortaya çıkardığı için kabul etmemiştir. Çünkü hareket birbiri ardına gelen mekânlardaki ilk oluşlardan ibarettir. Cürcânî hareketin sükûnun mutlak olarak zıddı olduğunu kabul etmez. Mekândan hareket, mekândaki sükûna zıttır fakat mekâna hareket, ondaki sükûna aykırı değildir. Çünkü mekâna hareket ondaki ilk oluştur ve ondan önceki mekânda çıkışta mekâna girişin aynıdır. Mekândaki ilk oluş ile ikinci oluşun mümâsilidir. Çünkü sükûn ve hareket zatın özel sıfatlarında ortaklıkları.³³³ Beyzâvî ise cevherin ilk oluşundaki husûlün sükûn veya hareket olmadığını belirtmekle yetinmiştir.³³⁴

İcî’ye göre ise yaratılış zamanının başındaki oluşun sükûn olup olmadığı hususu lafzi bir tartışmadır. Çünkü sükûn sadece “mekânda bulunma” şeklinde açıklandığında oluş, sükûn olur ve hareketin mekânlardaki ilk oluşların bileşiğidir. Oluş “mekândaki başka bir oluşla öncelenen oluş” şeklinde açıklandığında ise oluş ne sükûn ne de hareket olur ve ikisi arasında orta bir durum olur.

Hişam b. Hakem ve Cehm b. Safvan ise hareket ve sükûnu kabul etmiş fakat hareketin cisim olduğunu savunmuşlardır. İbn Hazm ise hareket ve sükûnu kabul etmiş ve bunların araz olduğunu ifade etmiştir.³³⁵

Mu‘tezile kelâmcılarından Muammer b. Amr ise âlemde hareketin olmadığını sadece sükûnun olduğunu savunmuştur. Bu hususta “Biz, varlığın ilk mekânda sakin olduğunu, ikinci mekânda da sakin olduğunu biliriz. Bu durum, bu şekilde devam eder gider.” diyerek delillendirmiştir. İbrahim Nazzâm ise asıl itibariyle sakinliğin olmadığını fakat birbirine dayanan hareketler şeklinde hareket-i i‘timâdî olduğunu söylemiştir.³³⁶ Buna göre cisim bir mekândan bir mekâna

³³³ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 584-586.

³³⁴ Kādî Beyzâvî, *Tevâlî ‘u ‘l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 116.

³³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 772; Eş‘arî, *Makâlâtü ‘l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 482.

³³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 770; Eş‘arî, *Makâlâtü ‘l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 490; Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne ‘l-Firâk*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, 132.

hareket ettiğinde ilk mekânda meydana gelen hareket, ikinci oluşu gerektiren dayanmaları; ikincide oluş ise cismin ikincideki hareketi olur.³³⁷ Ebu Bekir el-Esamm ise hem hareketi hem de sakinliği birlikte kabul etmemiş ve “Sadece hareketli ve sakin olan yaratılır.” demiştir.³³⁸

Hareketli olanın ne olduğu hususunda iki farklı şekilde görüş belirtilmiştir. Birinci şekle göre bir cisim bir mekândan diğerine intikal ettiğinde cisimde görünen cevherlerin de hareket ettiğine görüş birliği edilmiştir. Zira görünen cevherler önceki mekândan ayrılmıştır. Fakat cismin içindeki orta cevherin hareketi hususunda ihtilaf edilmiştir. Orta cevherin hareket ettiğini düşünenlere göre diğer parçalar hareket ettiğinde orta cevherde eder çünkü sakin olması halinde parçaların birbirinden koparılması ve ayrılması gerekirdi ki duyumsanan kopmanın olmaması yönündedir. Ayrıca aradaki orta cevher bütüne dahildir ve bütün de bütünün mekânına dahildir. Dolayısıyla orta cevher bütünün mekânını yer edinmiş diğer mekâna geçmiştir. Cismin hareketli olması da bütünün mekândan çıkmasıdır.

Ebû İshak İsferâyînî'nin görüşü olan ikinci şekle gelince cevher mekânında durduğu ve onun üzerinde başka bir cevher bir yerden diğerine ikisi arasındaki paralellik bozulacak şekilde hareket ettiğinde mekânında duran cevher hareketlidir. Bu görüş duran cevher üzerinde ikisi de farklı bir yöne olmak üzere iki cevher hareket etmesi gerektiği fakat bunun zorunlu olarak yanlış olduğu eleştirisiyle yüz yüze kalmıştır. Cürcânî, İsferâyînî'nin bu görüşüne eleştirilerin isimlendirme farklılığından doğan bir tartışma olması sebebiyle manasız olduğunu ifade eder. Buna göre İsferâyînî, paralellerin farklılaşmasına hareket adını vermiş ve farklılığın ilkesinin hareket edende veya başkasında oluşuna aldırmamış ve iki yöne gerçekleşen iki hareketin bir araya gelmesi sonucuyla karşılaşsa da bunu kabullenmiştir. Zira mutlak oluşa sükûn adını veren ve hareketin sükûnlardan oluştuğunu ve ilk mekândan hareketin ikinci mekândaki sükûnun kendisi olması sonucuyla karşılaşp bunu kabul edenler mevcuttur ki terminolojide zorlama yoktur.³³⁹

³³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 490; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 271.

³³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 770; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 478.

³³⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 592-596.

Filozoflara Göre Hareket ve Sükûn

Filozoflara göre cisim ya hareketlidir ya da hareketsizdir. Hareketsiz olan sakindir çünkü sükûn, hareket etme özelliğine sahip bir şeyde hareketin olmamasıdır. İbn Sînâ'ya göre hareket, cisimde karar kılmış halin bir şeye yönelmek suretiyle yavaş yavaş değişmesidir. Durağanlık yani sükûn ise durağanlıktan ayrılmak suretiyle hareket edebilecek şeyin hareket etmemesidir.³⁴⁰

Aristoteles'e ve takipçilerine göre ise hareket, bilkuve olan şeyin bilkuve olması bakımından ilk yetkinliğidir. Yani bilkuve olan mevcut olan hiçbir şekilde bütün yönlerden bilkuve olamaz. Çünkü olması halinde salt yokluk olur. Var oluşunda da bilkuve olur ve bu durumda mevcut olamaz. Bu ise çelişkili bir durumdur. Bilkuve olan şey bir yönden bilfiilen diğer yandan bilkuvvedir. Dolayısıyla mevcudun bütün yönlerden bilkuve olması imkansızdır.³⁴¹ Beyzâvî ise bunu şu şekilde açıklar: Hareket bir cisimde hasıl olması mümkün olup bu husûl onun kemalidir. Bu kemalin hakikati başkasına götürmek olması sebebiyle ondan ayrılır ve yine başkası ise kendisine ulaşılandır ki hasıl olması ikinci kemali oluşturur. Bu yönelim devam ettiği sürece ise bilkuve olmaya devam eder ki aksi halde yönelme değil, ulaşma oluşur.³⁴² İlk İslâm filozofu Kindî'ye göre hareket, nesnenin zat durumunun değişmesidir.³⁴³

Hareketli ise hareketle nitelenen şeyin hareketle nitelendiği esnada bilfiil harekete sahip olandır. Çünkü şey mekânında bulunuyorken hareket onda yokken sonra meydana gelir. Olmamaktan sonra olan şey hareketlinin ilk yetkinliğidir ki yetkinlik, ister hayvanların hareketlerinde olduğu gibi kuvveyle öncelensin ister ezeli hareketlerde veya sürekli var olan yetkinliklerdeki gibi kuvveyle öncelenmesin bilfiil meydana gelen şey demektir.

Hareket, hareketliyi başka bir mümkünün onda meydana gelmesine ulaştırır. Diğer mümkün bilfiil meydana gelmesi ikinci yetkinliktir ki meydana gelen hareket ise buna dayanarak meydana gelen ve hareket bilfiil sabit olduğu sürece bilkuve sabit olması gereken mümkününe nisbetle ilk yetkinliktir. Hareketli ise bilfiil hareketli olduğu sürece hareketten ibaret birinci yetkinliğin bir kısmı henüz bilkuvvedir.

³⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev.Kübra Şenel, 109-119.

³⁴¹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 616.

³⁴² Kâdî Beyzâvî, *Tevâlî 'u 'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 116.

³⁴³ Kindî, "Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi", thk. Mahmut Kaya, 179.

Dolayısıyla birinci yetkinlik bilkuvve olan şeyde iki yönden bulunabilir. İlki hareket esnasında beklenen ikinci yetkinlik, ikincisi ise ilk yetkinliğin kendisidir. Örneğin, cisim bir mekânda bulunduğunda ve başka bir mekânda bulunması mümkün olduğunda kendisine ait iki imkan vardır. İlki birinci mekânda bulunma imkanı, ikincisi ise ona yönelme imkanıdır. Cisim için meydana gelmesi mümkün olan şeyler meydana geldiğinde onun yetkinliği olur. İkinci mekâna yönelmek ve onda bulunmak birer yetkinliktir fakat yönelmek bulunmayı önceler. O halde yöneliş bilfiil olduğu sürece bulunmak bilkuvve olmak zorundadır. Yönelmek, bulunmaktan ibaret ikinci yetkinliği açısından bilkuvve olan cismin ilk yetkinliğidir ve sonra yöneliş mevcut olduğu sürece cismin bir kısmı bilkuvve kalmaya devam eder. İcî bu tanımın filozofların ezeli ve ebedi olan dairesel hareket görüşlerine uymadığını ifade eder. Çünkü dairesel hareket sadece vehimde son bulur ve orada birinci hareket ve ikinci hareket olan ve ikincisi sona ulaşmak olan iki yetkinlik bulunmaz. Konumlardan biri düşünüldüğünde ve önceki dikkate alındığında önceki hareket o konuma nisbetle birinci yetkinlik, son ise yalnızca vehimde oluşur. Oysa tanımda vehimde değil, haddi zatı bakımından ilk yetkinlik olmasıdır. Fahreddin Râzî ise *el-Mûlahhas* adlı eserinde hareketin tasavvurunun bu tanımdan daha kolay olduğunu belirtir. Zira akıl sahibi insanın cismin hareketli ve sakin oluşu arasındaki farkı idrak edeceğini belirtir.³⁴⁴

Hareketin Kategorileri

Filozoflar hareketin bir kategoride bulunmasının o kategorinin hareketin cinsi olması anlamında olduğunu savunmuşlardır. Mekân, nicelik, nitelik ve konumların kimisi sabit kimisi akıcıdır. Buna göre bu cinslerden her bir cinsten akıcı olan harekettir ve böylece hareket cinsin türü olur. Filozofların bu görüşü Cürcânî'ye göre yanlıştır. Çünkü hareketin anlamı konunun sıfatları açısından derece derece değişmesinden ibarettir ve değişim, değişen ve başkalaşanının cinsinden değildir. Harekette değişen bu kategoriler olduğunda hiçbirisi kendisinde gerçekleşen değişimin cinsi olamaz. Cürcânî'ye göre ise hareketin belirli kategorilerde bulunmasının anlamı konunun o kategoriye ait türden yine ona ait başka bir türe veya bir sınıftan başka bir sınıfa yahut bir fertten başka bir ferde doğru hareket etmesidir.

³⁴⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 616-624.

Hareketin gerçekleştiği kategoriler ise nicelik, nitelik, konum ve mekân olmak üzere dördtür. Kategorilerin ilki olan nicelikte hareket genleşme, yoğunlaşma, büyüme ve erime şeklinde dört şekilde gerçekleşir. Zira nicelikteki hareket artma veya eksilme yoluyla oluşur. Artma yoluyla oluşan hareket ise bir şeyin eklenmesiyle olur ki buna büyüme adı verilir veya eklenme olmaksızın olur ki buna genleşme adı verilir. Eksilme yoluyla oluşan hareket ise bir şeyin ayrılmasıyla oluşur ki buna erime adı verilirken herhangi bir şey ayrılmaksızın oluşur ki buna yoğunlaşma adı verilir.³⁴⁵

Kategorilerin ikincisi olan niteliklerdir. Nitelikte bulunan harekete terminolojide istihâl adı verilir. Üzümün kararması ve suyun ısınması böyledir ve cisim bir nitelikten diğerine intikal etmiş, bu ise derece derece olmuştur. Cismin nitelikten niteliğe intikalini kabul etmeyenler de olmuş ve bu durumun iki nitelikten birine dönüşmesi şeklinde değişim ve dönüşüme uğramasıyla değil, soğuklukla nitelenen parçaların gizlenip sıcaklıkla nitelenen parçaların açığa çıkması durumundaki gibi daima mevcut olup açığa çıkmalarına göre duyuyla algılandıklarını iddia etmişlerdir. Cisimler sırf yalın bir halde bulunmaz ve her cisim bütün farklı tabiatlarla karışık haldedir. Cisimde baskın olan tabiat açığa çıkar ki böylece istihale ve oluş-bozuluşu³⁴⁶ kabul etmezler. Cürcânî'ye göre bu görüş duyunun algılanmasıyla apaçık yanlıştır. Zira bu durumda donmuş suda sıcak parçalar gizlenmesi ve insanın elini suya daldırdığında içindeki farklılığı algılayacağı şekilde suyun soğukluğunun azalması gerekirdi ki bu bazen suyun içini dışından daha soğuk bulmamızla çelişiktir. Dolayısıyla gizlilikten açığa çıkma şeklinde değil oluş yoluyla meydana gelmektedir. Kategorilerin üçüncüsü ise konumdur. Örneğin, felek kendi eksenini etrafında döndüğünde bir mekândan diğerine gitmez ki hareketi mekânsal hareket değildir fakat bu hareketle konumu değişir. Zira feleğin parçalarının kendisi dışındaki şeylere nisbeti değişir ki ister kuşatan ister kuşatılan olsun nisbet değiştiğinde bu nisbet sayesinde meydana gelen durum da değişir. Bu durum İbn Sinâ'ya göre konumdur. Fârâbî de *Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserinde feleklerin hareketlerinin dairesel ve konumsal olduğundan bahsetmiştir. Cürcânî'ye göre feleğin her bir parçasının hareketinin mekânsal

³⁴⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 636-642.

³⁴⁶ Âmidî oluşu, bir şeyin yok iken aniden varlık kazanması iken bozuluşu, bir şeyin var iken aniden yok olması şeklinde tanımlamıştır. bk. Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 99.

hareket olmasını sorunlu bulur. Parçaların mekânlarından hareket etmesinin toplamının da böyle olmasını gerektirmez. Örneğin, yıldızlar mekânın boyut olduğu görüşüne göre mekânsal hareket ederler ve bir şeyin çevresinde dönen şeyler mekânlar değişmesiyle oluşan hareket dairesel olduğu gibi yıldızlarında hareketi daireseldir.³⁴⁷ Kategorilerin dördüncüsü ise mekândır. Kelâmcılar için hareket, mekânsal hareketi kastederek nukle adını verdikleri şeydir. Aynı zamanda konumsal harekete de bazen hareket olarak bahsederler fakat niceliksel ve niteliksel hakkında böyle bir kullanımları yoktur. Kelâmcıların hareket hakkında şüpheleri vardır ki mekânda hareket eden şeyin mesafenin başından sonuna kadar tek bir mekâna sahip olması durumunda hareket etmez zira sakindir. Eğer farklı mekânlara sahipse ya bu mekânlardan birinde bir andan fazla durur veya durmaz ki durması halinde hareketi kesilir; durmaması halinde mekânda bir an durur ve anlık mekânlara birbiri ardına gelir ki anlarında peş peşe gelmesi doğacaktır. Fakat bunlar filozoflara göre yanlıştır.

Diğer kategorilerde ise hareket gerçekleşmez. Cevherin sureti değişmesi durumu varsa dahi bu tedrici değildir. Dolayısıyla cevherdeki hareket kabilinden değil, oluş ve bozuluş kabilinden oluşur.³⁴⁸

Hareketin Türleri: Zâtî ve Arazî Hareket

Hareketle nitelenen şeyde hareket ya gerçekten meydana gelir ki bu başka bir şeye ilişmeksizin doğrudan şeye ilişmesi şeklinde olur ve bu “bizzat veya zâtî” hareket olarak adlandırılır; ya da gerçekten meydana gelmez ki doğrudan ilişen şeye bağlı olarak hareketle nitelenir ve bu ise “bilaraz” hareketli olarak adlandırılır. Örneğin, gemiye binmiş kişi böyledir. Zati hareket ise üç kısma ayrılmıştır. Hareketin ilkesi ya başkasındandır ki bu ıztırâî hareket olarak adlandırılır. Örneğin, taşı yukarıya fırlatılması gibi. Ya da hareketin ilkesi kendindendir. Kendinde olması halinde ya şuurla birliktedir ki buna iradî hareket denir.³⁴⁹ İbn Hazm bunun insanların, cinlerin ve diğer bütün canlıları kapsayan diri nefislerin fiili olduğunu ve vakitleri belirli düzenli hareketlerin dışında farklı yönleri barındıran hareket

³⁴⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 644-648; Kadı Beyzâvî, *Tevali 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 118.

³⁴⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 648-650.

³⁴⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 698; Kādî Beyzâvî, *Tevali 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 120; İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 780.

olduğunu ifade eder.³⁵⁰ Şuurla birlikte olmayan ise tabii hareket olarak adlandırılır. Nabzın hareketi ve bitkisel hareket doğal hareketlerdendir. Bunların hepsi ya yavaştır ya da süratlidir. Yavaşlığın sebebi araya giren sakinlerin bulunması değil, zorlamalı harekette doğanın direnci, doğal harekette içinde bulunduğu özel çevre ve iradî harekette ise her ikisinin direnciyle oluşur. Araya giren sakinler sebebiyle olsaydı bir arabanın bir saatlik hareketi arasına giren sakinlerle hareketine nisbeti ile feleğin hareketinin fazlasının hareketine nisbeti arasında fark olmazdı.³⁵¹

2.2.4 İzâfet

Aristoteles'e göre görelî veya izâfet, ne olduğu ancak başka şeylerin varlığıyla ilgili söylenebilen ve bu şeylerden ayrı bir varlığı olamayan şeylerdir.³⁵² İbn Sînâ'ya göre izâfet mahiyetleri başkasına kıyasla söylenen şeylerdir. Bu kıyaslama ya mutlak ya da başka bir tarz nisbetle yapılır. Mutlak nisbetle kıyaslanan isimleri kendileri için izâfet bakımından anlamın yetkinliğine dalalet eden isimler olan şeylerdir ki “kardeş” böyledir. Nisbet tarzlarından başka bir nisbetle kıyaslanan ise nisbeti oluşturan ilgidir ve bu sayede izâfet oluşur. Kuvvetin kuvvet sahibi için olması böyledir.³⁵³ Kindî'ye göre ise izâfet, her birinin varlığının diğerine varlığıyla anlaşıldığı iki şey arasındaki ilişkidir.³⁵⁴ Fârâbî'ye göre birinin diğerine kıyasla söylenen iki şey arasında kendiyle ve aynıyla olan nispetidir. Bu nispet bu iki şeyden biri için alınır ve ikinciye kıyasla söylenir ve her biri diğerine kıyasla nispetten dolayı birbirinin konularıdır. Her biri birbirinin neliğini ortaya koyar. Bunlar “göreliler” ve “görelileşenler” olarak isimlendirilir. Köle ve efendi böyledir.³⁵⁵ İhvân-ı Safâ'ya göre ise izâfet, zatı itibariyle değişmeyen farklı şeylere nispeti bulunan ve tek bir şeyde çeşitli şeylerin vuku bulduğu cinstir. Bu isimler ancak araların her hangi bir ortaklığın bulunduğu iki şey için kullanılır. Örneğini bir adamın baba, oğul, kardeş, eş, komşu olarak adlandırılması böyledir.³⁵⁶ Âmidî'ye göre izâfet, birinin tasavvuru, diğerinin tasavvuruna bağlı olan iki mâhiyetin durumudur.

³⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 780.

³⁵¹ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 698; Kādî Beyzâvî, *Tevâli 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 120.

³⁵² Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 31.; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi 'l-Mekûlât*, 60.

³⁵³ İbn Sînâ, *el-Mekûlat*, çev. Muhittin Macit, 137.

³⁵⁴ Kindî, “Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi”, thk. Mahmut Kaya, 180.

³⁵⁵ Fârâbî, *Kitabu 'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 31.

³⁵⁶ *Resâilu İhvâni's-safâ*, 1/ 283.

Cürcânî izâfet³⁵⁷ lafzının üç anlamda kullanıldığını belirtir. Bunlardan ilkinde “gerçek izâfet” adı verilirken diğer ikisine “meşhur izâfet” adı verilir. Buna göre izâfet, örneğin babalık başkasına kıyasla düşünülebilen şeydir ve babalığın hakikati, başka bir nisbete yani yine babalığa kıyasla düşünülen bir nisbet olmaktan ibarettir. Bir diğer ifadeyle başkasına kıyasla düşünülüyor olmaktan başka mefhumu olmayan şeydir. Dolayısıyla babalık tekrarlanan bir nisbettir. Bu izâfet, gerçek izâfet olarak adlandırılır. Yine babanın ilişene konu olan zatına da izâfet denir. Aynı şekilde ilişene birlikte ilişilene de izâfet denir. Bu iki izâfet ise meşhur izâfet olarak adlandırılır. Kısaca söylemek gerekirse izâfet, tek başına ilişene, tek başına ilişilene ve bu ikisinden oluşan toplama da denilir.³⁵⁸ İbn Sînâ bunu her nisbetin göreliliğinin olamayacağını belirterek açıklar. Çünkü zihindeki her şeyin zihinde kendisini gerektiren şeye nisbeti vardır fakat bu görelilik yani izâfet olmaz. İzâfet olması için şeyin nisbetin kendisi olması bakımından bir nisbetinin ve kendisine nisbet edilene göre de bir nisbetin olması hususunda nazarı dikkatin artırılması yani “mükerrer” olması gerektiğini ifade eder. Örneğin, çatının duvarın üzerinde olması bakımından duvara nisbeti vardır. Duvarın üzerinde olmasına bakıldığında duvar olması bakımından duvar değil, duvarın üzerinde olması bakımından duvara göreliliği olur. Dolayısıyla çatının duvarla ilgisi, duvarın duvar olması bakımından bir nisbet iken, duvarın, üstünde bulunan ve kendisine nisbet olunan olması ve çatının bizatihi nisbet edilen olması bakımından izâfettir.³⁵⁹ Ayrıca izâfetin müstakil, ayrılmış bir varlığı da yoktur ve kendi başına ortaya çıkması düşünülemez. Dolayısıyla izâfetin varlığı, şeylere eklenen bir durum olmaktır.³⁶⁰

2.2.4.1 İzâfetin Özellikleri

İzâfetin birkaç özelliği vardır. Birincisi, zihin ve dış dünyada varlık ve yoklukta denk olmasıdır. Buna göre iki göreliden örneğin baba ve oğul, biri zihinde ve dış dünyada var olduğunda diğeri de orada olur. Aynı şekilde ikisinden biri olmadığında diğeri de her zaman olmaz. Zaman bakımından önce ve sonra olması ise sadece zihnidir. Çünkü öncelik ve sonralık aklın öncenin zatını, sonranın zatına

³⁵⁷ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 110.

³⁵⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 716-720; Kadî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 121.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mekûlat*, çev. Muhittin Macit, 139.

³⁶⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 720; Kadî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 121.

kıyasladığında düşünölen itibarî bir durumdur ve iki görelî yine beraberce zihindedir. Dolayısıyla ikisi arasındaki denklik devam eder.

İzâfetin ikinci özelliğı in'ikas yani nisbette denklik bulunmasının zorunluluğudur. İn'ikas, iki göreliden her birinin diğetine görelî olması bakımından tersine dönerek diğeginin izâfetine hükmetmektir. Buna göre baba oğlun babası olduğı gibi oğul da babanın oğludur. İn'ikas kuralı görelinin diğ tarafta ismi bulunmadığında uygulanması zordur. Örneğın, kanat görelinin kuş görelisine nisbeti böyledir. “Kuşun kanadı” denilir fakat “kanadın kuşu” denilmez. Böyle durumlarda bir görelîyi nisbete dalalet eden bir lafızla birlikte kullanılabilir. Örneğın, “kanatlı kuş” denilebilir.³⁶¹ Üçüncü özelliğı ise taraflardan biri mutlak veya muayyen olduğunda diğeginin de öyle olması gerekir.³⁶² Bir diğ özelliğı ise görelilerde karşıtlığın bulunmasıdır. Örneğın, ikisi de ayrı ayrı görelî olan erdem ve kötü huy birbirine zıt iki görelidir. Ayrıca görelilerin bazıları da “daha fazla veya daha az” ifadelerini birbirine nisbetle kabul ederken bazıları da doğa bakımından eş zamanlıdır. Örneğın, “kölenin efendisi” dendiğinde “kölelik” ve “efendilik” eş zamanlı var olur. ³⁶³ Bir diğ özellik ise bütün göreliler için her iki tarafında mevcut olması gerekir.

2.2.4.2 İzâfetin Kısımları

İzâfet çeşitli açılardan farklı kısımlara da ayrılır. Birincisi, izâfetin ya iki tarafı aynıdır ya da farklıdır. İki tarafın aynı olması örneğın kardeşlik, farklı olması ise baba ve oğul gibidir. İkincisi, izâfet bazen her iki görelide bulunan bir sıfattan dolayı veya birinde bulunan bir sıfat sebebiyle bazen de hakiki bir sıfat nedeniyle olmayabilir. Her iki görelide bulunan sıfata örnek “aşık”tır. Aşıktaki maşukta kendi mahallinde bulunan sıfat nedeniyle mahallinde bulunur. Sadece birinde bulunan bir sıfat nedeniyle olmasına örnek ise “bilen” olmaktır ki bilen, bilinende değil, bilen de bulunan bilgi sıfatı nedeniyleledir. Hakiki bir sıfat nedeniyle olmayan izâfet ise sağ ve solda olduğ gibi sağın sağda, solun ise solda olmasını sağlayan hakiki bir sıfat yoktur.

³⁶¹ Cürçânî, *Şerh'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 718-720; Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Gurur Sev, 33; İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 142.; Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 34-35.

³⁶² Kâdî Beyzâvî, *Tevâli 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 120.

³⁶³ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Gurur Sev, 33-37; İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, 142.; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Mekûlât*, 60-62.; Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 34-35.

Bir diğetine göre izâfet bütün kategorilere ilişebilir hatta “ilk” gibi yüce Tanrı’ya da ilişilebilir. Buna göre izâfet, baba ve oğul örneğindeki gibi cevhere, miktarlardan küçük ve büyüğe, az ve çok örneğindeki gibi niceliğe, daha sıcak ve daha soğukta olduğu gibi niteliğe, daha yakın ve daha uzakta olduğu gibi izâfete, daha yüksek ve daha alçakta olduğu gibi mekânda oluşa, daha önce ve daha sonradaki gibi zamanda oluşa, daha eğri ve daha doğru örneğindeki gibi konuma, daha örtük ve daha çıplak örneğindeki gibi sahipliğe vs. gibi bütün kategorilere ilişir. Aynı zamanda göreliliğin bazen baba ve oğulda olduğu gibi iki taraftan da ismi olur, bazen ilk olma da olduğu gibi sadece birinde ismi olur. Bazen de kardeşlik gibi iki tarafın herhangi birine özel adı bulunmaz. Altıncısı da bazen göreliliğin kendisi ve konusuna bir isim verilir ve bu isim “alim” gibi türemişte olabilir veya “kanat” gibi basit bir kelime de olabilir.³⁶⁴ Cürcânî bu hususta sadece aktarımda bulunmuş herhangi bir görüş belirtmemiştir.

Öncelik ve Sonralık

İzâfetin kısımlarından biri de öncelik ve sonralıktır. Aristoteles’e göre “öncelik” dört şekilde gerçekleşir. İlki, zaman bakımından öncelik, bu genç ve yaşlı arasındaki ilişki gibidir. İkincisi, sıra düzeni bakımından öncelik, konuşurken kelimelerin belirli bir sıra ve düzende çıkması gibidir. Bir sonraki tersine çevrilemeyen var olma imlemi bakımından ki ileride geleceği üzerine filozoflar buna zat bakımından öncelik adını verirler. Bu ise bir sayısının ikiden önce gelmesi gibidir. Dördüncüsü ise daha iyi ve daha güzel olma bakımından ki filozoflar buna şeref bakımından öncelik adını vermişlerdir. Bu ise peygamberler ve şehitler arasındaki ilişki gibidir.³⁶⁵

Filozoflara göre “öncelik” beş şekilde olur. Bunlar, neden olmakta öncelik, zat bakımından öncelik, zaman bakımından öncelik, şeref bakımından öncelik ve mertebe bakımından önceliktir. Neden olma bakımından öncelik, ışık veren şeyin örneğin fenerin veya güneşin kendinden çıkan ışığı öncelemesi gibi veya parmağın hareketinin yüzüğün hareketini öncelemesi gibidir. Parmağın hareketi yüzüğün hareketini gerektirir ve harekette ikisi arasında akli bir sıralama oluşur. Buna neden olmada öncelik denir. Zat bakımından öncelik, beşin altıdan önce olması gibidir.

³⁶⁴ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 722-726.

³⁶⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Gurur Sev, 69-71.; İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi’l-Makulat*, çev. Salih Yalın, 112-114.

Zaman bakımından öncelik ise Hz. Süleyman'ın Hz. İsa'dan önce oluşu gibi doğrudan doğruya zamanın farklı olmasıyla birbirini öncelemesidir. Şeref bakımından önceliğe gelince Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'den önceliği gibidir.³⁶⁶ Sonuncu öncelik olan mertebe bakımından öncelik ise öncenin belirli bir ilkeye daha yakın olmasıyla akli veya itibari sıralamaya tabi tutulmasıdır. Akli sıralama cins ve türlerde olduğu gibi ağaçlardan kavak veya organlardan kolun sıralanması gibidir. İtibari olan ise cami cemaatinin saflardaki sıralanması gibidir. İtibari sıralama da başlangıç noktasının farklılığına göre sıralama da değişebilir. Mihraptan değil de kapıdan sayılmaya başlanan cami cemaati böyledir.³⁶⁷ Fârâbî de zaman bakımından, doğaca bakımından, mertebe bakımından, kemal bakımından ve şeyin varlık sebebi bakımından öncelik şeklinde beş öncelikten bahser.³⁶⁸ İbn Sînâ buna illiyet açısından öncelik olacağını da ekler ve illetin malûlden önce varlığının olacağını belirtir. Suretle bulunan heyûlâ böyledir.³⁶⁹ İhvân-ı Safâ'ya göre ise öncelik zaman ve oluş cihetiyle bakımından, tabiat bakımından, şeref bakımından, mertebe bakımından ve cihet, illet-malul bakımından olmak üzere beş şekilde olur.³⁷⁰

Kelâmcılar ise filozofların beş öncelik türünden farklı bir tür daha kabul ederler. Onlara göre dünün bugünden, bugünün de yarından önce olması gibi zamanın parçalarının bir kısmının diğerlerinden önce olması ne neden olma bakımından ne de zat bakımından önceliklidir. Çünkü zamanın³⁷¹ parçaları arasında birliktelik yoktur. Şeref ve mertebe bakımından öncelikte yoktur çünkü dün ve yarının mertebe olarak eşittir. Zamanın parçalarının zaman bakımından birbirine önceliği de yoktur. Aksi halde her bir zaman başka bir zamanda olacağından zamanda teselsül ortaya çıkar. Filozoflar buna karşılık olarak zamanın parçaları arasındaki önceliğin, zaman bakımından öncelik olduğunu savunurlar. Onlara göre zamandan başkası zamansal öncelikle nitelendiğinde bu doğrudan değil, dolaylı

³⁶⁶ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 726-728.

³⁶⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 730; Kādî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-Envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 122.

³⁶⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 58-60.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, 222.

³⁷⁰ *Resâilu İhvâni's-safâ*, 1/ 286.

³⁷¹ Hayyât'ın aktardığına göre Nazzâm, kumûn ve zuhûr teorisinin uzantısı olarak insanların, canlıların, cansızların veya bitkilerin bir vakitte yaratıldığını ve Adem'in yaratılışının çocuklarınkinden veya annelerin yaratılışının çocuklarınkinden önce olmadığını düşünür. Öncelik ve sonralık yaratılışlarda değil, onların gizlendikleri yerden çıkışlarındadır. bk. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, 381-382.

önceleme olur ve bölünme doğrudan niceliğe ve nicelik aracılığıyla da başkasına ilişmesi şeklindedir. Niceliğin başkasına ilişmesi başka bir nicelik olmasını gerektirmez. Hz. Süleyman'ın Hz. İsa'ya önceliğinde de bu ortaya koyulmuştur.

Önceliğin altıncı türü kelâmcılar ve filozoflar arasında çok sayıda görüş ayrılığının temelini oluşturur. Filozofların zamanın parçaları arasındaki önceliğin zamansal öncelik olduğunu söylemeleri sebebiyle zamanın kadim olduğunu iddia etmişlerdir. Zamanın kadimliği ise hareketin ve hareket eden her şeyin kadim olmasını gerektirir ve zaman hadis olursa yokluğu varlığından zamansal olarak önce gelecektir. Bu durumda zamanın yok iken var olması gerekecektir. Kelâmcılar ise bu önceliği başlı başına bir tür olarak gördükleri için zamanın yokluğunun varlığını öncelemesini kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bu öncelik zamanın yokluğunun bir zamanı olmayan ve öncenin sonrayla bir araya gelmesinin imkansız olduğu bir önceliktir. Cürcânî de bu hususta kelâmcıların görüşlerini kabul etmiştir ve meselenin hakikatinin iyi kavranması için temennide bulunmuştur.³⁷²

³⁷² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 730-731.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. CEVHERLER VE CİSİM

3.1 Cevher

3.1.1 Kelâmcılara Göre Cevher Kavramı

Cevher, Farsça kökenli *gevher* kelimesinin Arapçalaşmış halidir. Aristo'dan önceki Grek yazarlarınca hukuk terimi olarak “mülkiyet” için kullanılan ve Aristo felsefesinin temelini oluşturan *ousia* kavramı karşığında önce *ayn* sonrasında da “cevher” kavramı kullanılmıştır. Kavram aynı zamanda *physis* (tabiat) karşığında “bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelerin hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler” anlamında da kullanılmıştır. Terim, felsefe tarihi boyunca kavram tanımlamada “temel” ve “taşıyıcı varlık” anlamını korumuştur.³⁷³

Kelâmcılar Allah'ın varlığından başka her şeyi içine alan yaratılmış varlık alanı olan âlemin cevher ve arazdan oluştuğu hususunda görüş birliği içindedirler. Aynı şekilde algılanan ve tanımlanan maddi varlıklar veya cisimlerin, cevherlerden mürekkebe olduğu da ifade edilir. Fakat cevhere verilen anlamda kelâmcılar arasında farklı eğilimler vardır. Buna göre kelâmcılar cevheri kendi başına kâim olan, karşıt nitelikleri almaya kabil olan, mütehayyiz olan, mürekkebe olmayan ve bölünmeyi kabul etmeyen şey şeklinde tanımlamışlardır. Atomcu felsefenin kelâmda etkin olmasıyla bazı kelâmcılar cevheri “cüz-i lâ-yetecezzâ” yani “bölünmeyen parça/cüz” veya “cevher-i ferd” yani “atom” olarak tanımlarken bazı kelâmcılar ise cevheri “arazın taşıyıcısı” olarak görmüşler ve aynı zamanda atomların farklı tertibi olduğunu kabul etmemişlerdir.

Kelâmcılar cevher-i ferdin varlığının kabulü ile Allah'ın varlığının ispatı, tenzihi, âlemin zamansal ve yoktan yaratılışını ispat, nedenselliği reddetme ve her an yaratılan bir evren modeli gelişmek için kullanmışlardır. Nazzâm hariç kelâmcılar cüz-i lâ-yetecezzâyı kabul etmiş, Nazzâm, İbn Hazm ve filozoflar tarafından çeşitli açılardan eleştirilmişlerdir.

Seyyid Şerîf Cürçânî cevheri *et-Ta'rifat* adlı eserinde, “a'yanla ilgisi bakımından bir mevzûda bulunmayan mahiyet” olarak tanımlar. Parçalanmayan

³⁷³ İlhan Kutluer, “Cevher”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/ 450.

cüz olan cüz-i lâ-yetecezzâyı ise “şekil ve durumu olan hariçte ve vehimde bölünme kabul etmeyen şey” şeklinde tarif eder.³⁷⁴ Cürcânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf adlı* eserinde ise cevher için bizzat yer kaplayan ve arazları kabul eden ifadelerini kullanılır. Ayrıca arazın mukabili bir tanım yaparak cevheri “bir mekanlıyla kaim olmayan mevcut” şeklinde tanımlar.

Bağdâdî’ye göre, cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrılan âlemin müfredleri de iki çeşittir. Bunlar kendisinde bölünmenin son bulduğu zâtında müfred ve cinsten müfrettir. Kendisinde bölünmenin son bulduğu zâtında müfret “parçalanamayan cüz” olarak adlandırılan “cevher” veya “cevher-i vâhid” ve zâtında araz olup bölünmeyen ve mahalle muhtaç olan şey şeklinde ikiye ayırmıştır. Âlemde var olan cisimlerin her biri parçalanmayan cüze kadar bölünür. Cinsten müfred ise “kendilerinde arazlar sebebiyle farklı şekil ve durumları olan şey”dir. “Cevherler bir cinstir” sözü böyledir.³⁷⁵ Bâkılânî’ye göre cevher, arazın her türlü cinsini kabul eden şeydir. Cevher, arazı kabul ettiği sürece cevher olur ve arazı kabul etmediğinde cevher olmaktan çıkar.³⁷⁶ Şehristani’ye göre cismin tanımlanamayacak kadar küçük parçalara ayrılmış haline cevher-i ferd adını verir.³⁷⁷

Nesefî de a’yanı iki ayırarak mürekkebin olmayanına cevher adını vermiştir. Dolayısıyla ona göre her cisim aynı zamanda cevherdir.³⁷⁸ Teftâzânî’ye göre var olan hâdis ya bi-zâtihî kâimdir ki buna a’yan denir. Ya da başkasıyla kâimdir ki buna araz denir. Bunu araz kavramı bölümünde zikretmiştik. A’yan ise iki veya daha fazla parçadan mürekkebin olan veya olmayan şeklinde iki kısımdır. İki veya daha fazla parçadan mürekkebin olmayana “cevher”, “cevher-i ferd” ve “cüz-i lâ-yetecezzâ” adı verilir.³⁷⁹ Sâbûnî’ye göre cevher, varlığın en basit ve bölünemeyen parçası yani cüz-i lâ-yetecezzâ olan müfrettir.³⁸⁰

³⁷⁴ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, çev. Arif Erkan, 75-78.

³⁷⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-din*, çev. Ömer Aydın, 63.

³⁷⁶ Bâkılânî, *et-Temhîd*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, 37.

³⁷⁷ Muhammed Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keîlâm* (Kahire: Mektebetü’s-Sakâfeti’-d-Diniyye, 2009), 503.

³⁷⁸ Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 64; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 86.

³⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâ’id*, çev. Süleyman Uludağ, 105-106.; Ece, “Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yükleme Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma”, 141-144.

³⁸⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-din*, çev. Ömer Aydın, 64.

Cüveynî'ye göre de cevher, boşlukta yer kaplayan, hacmi olan -hacmi olan her şey boşlukta yer kaplar-³⁸¹ ve arazları kabul eden şeydir.³⁸² Kādî Beyzâvî'ye göre ise cevher, mütehayyiz olandır ve her mütehayyiz olan bölünmeyi kabul eder ya da bölünmeyi kabul etmez. Bölünmeyi kabul etmeyene ise “cevher-i ferd” adı verilir.³⁸³

Mu‘tezile kelâmcılarından Ebû Ali Cübbâî'ye göre cevher, var olduğu zaman arazları bulunduran şeydir. Cevherler zâtlarıyla cevherdir ve var olmadan önce de cevher olarak bilinir.³⁸⁴ Ebü'l-Hüseyin es-Salihi'ye göre ise cevher, arazları bulundurandır. Arazları bulunmayan cevherlerin var olması ve cevherin arazlara mekân olmadan onları bulundurması caizdir. Parçalanamayan cüz ise arazları bulunduran cisimdir. Parçalanamayan cüz telif arazı hariç arazın bütün cinslerini bulundurur.³⁸⁵

Nazzâm'a göre cevher, arazların bir araya toplanmaları sonucunda meydana gelen şeydir.³⁸⁶ Ona göre cismin cüzleri sonsuza kadar bölünür ve dolayısıyla cevher-i ferd yoktur.³⁸⁷ Nazzâm'ın *el-Cüz* isimli eserinde naklettiğine göre Abbâd b. Süleyman'a göre ise parçalanmayan cüz, uzunluğu, eni ve derinliği olmayan şeydir ve tek başına olması caiz değildir. Mekânda yer kaplayan, hareket etmeyen ve hareket eden şeylerden değildir ve yönleri de yoktur. Ayrıca hareket, sükûn, oluş, mekân kaplama ve yönlerin bulunmadığını ifade eder. Tek başına var olması mümkün değildir. Parçalanmayan cüz'ün anlamı ise “yarısı olan, yarısının yarısı olan” şeklinde olduğunu ifade eder.³⁸⁸

İbn Hazm ise kelâmcıların “zıtları kabul eden, kendi başına var olan, hareket etmeyen, mekânı, uzunluğu, genişliği, derinliği ve cüzleri olmayan” şeklindeki cevher tanımını kabul etmez. Ona göre varlık sadece arazları taşıyan cevher ve cevhere yüklenmiş arazlardan oluşur ki her cevher cisim, her cisimde cevherdir. Dolayısıyla cevher ve cismi anlamları aynı olan iki isim olarak görür.³⁸⁹

³⁸¹ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, çev. Bülent Baloğlu vd., 36.

³⁸² Cüveynî, *Lüma' u'l-edille*, çev. Doç. Dr. Murat Serdar, 33; Şaban Ali Düzgün, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 85.

³⁸³ Kadî Beyzâvî, *Tevallî'u'l-envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 124.

³⁸⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 249.

³⁸⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2005, 246-249; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 428.

³⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 67-68.

³⁸⁷ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-din*, çev.Ömer Aydın, 64.

³⁸⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 253; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 446.

³⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 816-886.

3.1.2 Filozoflara Göre Cevher Kavramı

Filozoflara göre cevher, bir konuda (mevzû') olmaksızın var olandır. Konu kendi başına dış dünyada varlığını gerçekleştirebilen (mütekavvim) ve kendisine bağlı olan şeyin dış dünyada varlığını gerçekleştirmesini sağlayan (mukavvim) mahaldir.³⁹⁰ Zâtıyla kâim olan ve zıtları kabul eden şeydir.³⁹¹

Aristoteles'in ilk ve temel olana karşılık gelen cevher, felsefe ve mantıkta bir varlığı var kılan öze işaret etmek için kullanılmıştır. Aristoteles, *Kategoriler* adlı eserinde on kategoriye içine alan varlık sınıflarını dörde ayırmış, varlıkları dile getirme biçimi olarak anlaşılabilecek bu sınıflardan ikisi de cevherlerle ilgilidir. Aristoteles'e göre cevher ilk cevher ve ikinci cevher olmak üzere iki çeşittir. İlk cevher, hakiki cevherdir ve "herhangi bir konu hakkında söylenmeyen ve herhangi bir konuda da bulunmayan şahsî cevher"dir. İkinci cevher ise "parçanın bütündeki varlığına benzer şekilde içlerinde şahısların var olduğu türler ve bu türlerin cinsleri"dir. Örneğin, kendisine işaret edilen Zeyd, ilk/tekil cevher, ona yüklenen "insan" ve "canlı" yüklemlerinin her ikisi de ikinci/tümel cevherlerdir. Bir konuya yüklem olması bakımından konumuzla ilgili olan ise tümel cevherlerdir.³⁹²

İlk İslâm filozofu Kindî'ye göre cevher, kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibariyle değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir. Kindî'nin yaptığı bir diğer tanıma göre ise cevher "mütevâtî ya da müteşâbih olarak nitelenen"dir. Niteleyenin, nitelenene adını ve tarifini vermesi durumuna "*mütevâtî*" adı verilirken "niteleyenin nitelenene adını verse bile tarifini vermemesi ise durumu "*müteşâbih*"tir.³⁹³ Fârâbî'ye göre cevher, bir konuda bulunmayan somut duyulur nesneler için ve nesnelerin ikinci akledilen düzeyinde cins ve ayırım gibi ne olduklarını ifade eden yüklemeleri için ifade edilen şeydir. Cevher zâtı dışında bir şeyi asla tanıtmayan şeydir. Bu nitelikte olan cevher iki çeşittir. Bunlar konularının hepsinin zâtlarını aynı anda tanıtan "*tümel cevher*" ve konusunun zâtını asla tanıtmayan "*tekil*

³⁹⁰ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 105.

³⁹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 434.

³⁹² İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Makulat*, çev. Salih Yalın, 28.

³⁹³ Kindî, "Ya'akub b. İshak el-Kindî'nin Cisimsiz Cevherler Üzerine Risâlesi", thk. Mahmut Kaya, 240.

cevher”dir. Cevher olana ve cevherliğe ilişkin de iki temel özellik mevcuttur. Bunlar, bir şeyin mahiyetine ilişkin olması ve o şeyi kâim kılmasıdır.³⁹⁴

İbn Sînâ’ya göre cevher, varlığında kendisiyle birleşecek bir şeyden bağımsız olan, önermede mevzûda olmayan ve mevcudiyeti mevzû ile kâim bulunmayan her şeydir.³⁹⁵ İbn Rüşd’e göre ise cevher, bir konuya yüklenip asla bir konuda yer almayan şeydir.³⁹⁶ İhvân-ı Safâ’ya göre “*mukavvim sûret*” olarak adlandırılan cevher, cisimle birlikte cisimdeki eylem ve etkileri ortaya çıkaran şeydir. Cevherin alameti ise kendi başına var olması ve zıt arazlar alma kabiliyetine sahip olmasıdır. Bütün cevherler tek cinstir.³⁹⁷

Cevher, kelâmcılara göre bizzat yer kaplayan hâdis iken filozoflara göre dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet ya da mümkün mevcuttur.³⁹⁸ Kelâmcılara göre bir şeyin bizâtihî kâim olabilmesi için mütehayyiz olması şart iken filozoflara göre böyle bir şart yoktur.³⁹⁹

3.1.3 Cevherin Kısımları

Kelâmcılara göre bütün cevherler mekânlıdır ve bir veya daha çok yönde bölünebilen ya da kesinlikle bölünemeyen olmak üzere iki kısımdır. Bölünebilen, Eş’arî kelâmcılara göre cisim iken bölünemeyen ise cevher-i ferttir.⁴⁰⁰ Bunu yukarıda kelâmcıların cevher tanımlarını yaparken gördük. Ebu’l Hüseyin es-Salihi’ye göre cevher, mürekkebe ve basit cevher olmak üzere iki kısımdan oluşur. Mürekkebe olan cevhere cisim adı verilir.⁴⁰¹

Filozoflar cevherin taksimi hususunda cevher başka bir cevhere yerleşkesi halinde cisimsel veya türsel bir sûret, bir sûretin mahalli olduğunda heyûlâ, sûret ve mahalden birleşik olduğunda ise ya mutlak olarak cisim ya da cismin bir türüdür. Cevher bu üç şıktan biri olmadığında yönetme, tasarrufta bulunma ve hareket ettirme şeklinde cisimle ilişkili olduğunda ise nefis, olmadığında da akıldır.

³⁹⁴ Fârâbî, *Kitabu’l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 16.; Ece, “Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yükleme Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma”, 146.

³⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, çev. Mustafa Öz , 396.

³⁹⁶ Ece, “Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yükleme Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma”, 144.

³⁹⁷ *Resâilu İhvâni’s-safâ*, 1/ 283.

³⁹⁸ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 738.

³⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, 106.

⁴⁰⁰ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 740.

⁴⁰¹ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 246-249; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 428.

Âmidî'nin aktardığı filozofların tasnifine göre cevher basit ve mürekkeb olmak üzere iki kısımdır. Basit cevher akıl, nefis, madde ve sûrettir. Mürekkeb olan ise cisimdir. Dolayısıyla filozoflara göre cevher madde/heyûlâ, sûret, cisim, akıl ve nefis olmak üzere beş kısımdır.⁴⁰² İhvân-ı Safâ'ya göre ise cevher cismanî ve ruhanî olmak üzere iki kısımdır. Cismanî cevher felekî ve doğa olmak üzere iki türdür. Doğal cismanî cevher de basit ki ateş, su, toprak ve hava ve cansızlar ve büyüyenleri kapsayan bileşik olmak üzere iki türdür. Ruhanî cevher ise madde (heyûlâ) ve sûret olmak üzere iki kısımdır. Sûrette nefis ve akıl gibi ayrı sûretlerden ve şekiller ve renkler gibi ayrı olmayan sûretlerden oluşur.⁴⁰³

Cürcânî, filozofların cevher tasniflerini şemalaştırmış ve buna göre cevher heyûlâ, sûret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş türden oluşur. Tasnife göre cevher, maddeden mücerred ki bunlar akıl ve nefistir ve mücerred olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Mücerred olmayan cevherler ise basit ve mürekkeb şeklinde ikiye ayrılır. Sûret ve heyûlâ basit cevher iken, cisim ise mürekkeb cevherdir.⁴⁰⁴ Cevherin başka bir cevhere yerleşmesine sûret, başka bir cevher bir başka cevherin mahalli olduğunda madde/heyûlâ, ikisinden mürekkeb olursa cisim adını alır. Cevher canlılık şeklinde tezahür ettiğinde nefis, düşünme şeklinde belirlediğinde akıl adını alır.⁴⁰⁵

Filozofların bu taksimi cevher-i ferdin reddine dayalıdır ve cevher-i ferd kabul edildiği takdirde ne sûret ne heyûlâ ne de ikisinden bileşen şey vardır.⁴⁰⁶

3.1.4 Cevherle İlgili Meseleler

Cevher-i Ferdin Varlığı

Her bir parçanın sonsuza dek bölünmesini aklen ve fiilen mümkün gören Mu'tezili kelâmcıların bir kısmı, filozoflar, ilk dönem Yunan filozofları ve matematikçiler, cüz-i lâ-yetecezzânın varlığını kabul etmemişlerdir.

Parçalanamayan cüz olan cevherin varlığı hususunda Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm hariç kelâmcıların çoğunluğu ispata yönelmiş fakat Nazzâm cismin

⁴⁰² Âmidî, *el-Mübin*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 105-106.

⁴⁰³ *Resâilu İhvâni's-safâ*, 1/ 284.

⁴⁰⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, 78.

⁴⁰⁵ Bekir Karlığa, "Cisim", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/ 31.

⁴⁰⁶ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 738.

cüzlerinin sonsuza kadar bölüneceğini⁴⁰⁷ ileri sürerek cevher-i ferdi kabul etmemiş ve filozoflarla aynı görüşü paylaşmıştır.⁴⁰⁸ Nazzâm'ın cevher dediği şey, arazların bir araya toplanmaları suretiyle meydana gelen şeydir.⁴⁰⁹ Her cüzün bir cüzü, her parçanın bir parçası, her yarımın bir yarısı vardır. Cüzün sonsuza dek bölünmesi caizdir. Onun parçalanma bakımından bir sonu yoktur. Filozoflara göre ise cüz, parçalanır. Parçalanmanın fiil açısından bir sonu vardır. Kuvvet ve imkan açısından ise parçalanmanın kesinlikle bir sonu yoktur.⁴¹⁰

Kelâmcıların yapmış olduğu cevher tanımını kabul etmeyen ve cevheri cisim olarak gören İbn Hazm ise, cisimlerin en küçük parçası olan cüz-i lâ-yetecezzânın varlığını da kabul etmez ve âlemde parçalanamayan herhangi bir cüz bulunmadığını ifade eder. Ona göre cüzlerin bir cüzünün olması mümkün değildir ve bir cismin kısımlara ayrılmasından oluşan her bir cüz -daimi olarak parçalara da ayrılrsa- o bir cisimdir. Eğer bir cisim parçalanırsa nihayeti olmayacak şekilde ebedi olarak parçalara ayrılması mümkündür.

İbn Hazm *el-Fasl* adlı eserinde parçalanamayan cüzün varlığını destekleyen beş Mu'tezilî delili ve ardından kendi delillerini aktarır. Buna göre cevher-i ferdi varlığına dair ilk delile göre cevher-i ferd yani atom olmadığında sonlu mesafeyi geçmek isteyen kimsenin sonsuzluğu geçmesi gerekir ki mesafe sonsuza dek bölündüğünde teselsül meydana gelir.⁴¹¹ Nazzâm, bu ikilemi çözmek için tafra teorisini⁴¹² geliştirmiştir. Buna göre hareket eden kimse mesafeyi geçmek için mesafenin tüm parçalarına dokunmadan bir kısmının üzerinden sıçrayacak geçer.⁴¹³

⁴⁰⁷ Hayyât'a göre ise Nazzâm'ın cisimlerin sonsuz kadar bölündüğüne dair aktarılan bu görüşü yanlıştır. Nazzâm'ın tüm cisimlerin sonlu ve bir gayeleri olduğunu, miktar ve mesafe bakımından da sonlu olduğunu savunduğunu aktarır. Ancak cüzün bilfiil değil de vehmen parçalanabileceğini ve yarısının olabileceği görüşünde olduğunu ifade eder. Bu konuda bk. Hayyât, *Kitabü'l-Intisâr*, çev. Metin Yıldız, 119.; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, 379.

⁴⁰⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-din*, çev. Ömer Aydın, 64.

⁴⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 67-68.

⁴¹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 254.

⁴¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 816-888.

⁴¹² Sözlükte "atlamak, aniden sıçramak" anlamındaki tafra, Mu'tezili kelâmcı Nazzâm'ın mekânsal hareketin imkanını açıklamak için kullanılan terimdir. Buna göre nesnelerin bölünmeyen parçalardan oluştuğu düşüncesine karşı nesnelerin sonsuza kadar bölünebildiği görüşünü savunur ve "nesnenin bir mekândaki bulunuşun önceki bir bulunuşla öncelenmemesi" şeklindeki hareket tanımına karşı çıkarak bu mekândaki mesafeyi aşmanın mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçmesiyle mümkün olur. Örneğin, bir kareyi çaprazlayarak geçen bir karıncanın karenin etrafını dolaşan karıncadan daha önce ulaşması, hedefe ulaşan karıncanın bazı mekânları sıçrayarak geçtiği gerçeği bunu açıklar. Burhan Köroğlu, "Tafra", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/ 371; Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/ 800; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 452.

⁴¹³ Sholomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 21.

Bir diğerk delile göre şayet cisimler sonsuza dek bölünebilseydi hardal tanesi zorunlu olarak dağda olduğu gibi sonsuz sayıda cüzlerden oluşurdu. Halbuki dağın cüzleri hardal tanesinin cüzlerinden daha fazladır.⁴¹⁴

İbn Hazm, cevher-i ferdin varlığı kabul etmediğine dair birçok delil⁴¹⁵ sunmuştur. Bunlardan birine göre birbirine paralel iki düz çizginin dünya devam ettiği müddetçe nihayetsiz bir şekilde uzatılmaları halinde ebediyen kesişmeyecekleri kesin olarak bilinir. Üstteki çizgiden alttakine doğru iki paralel düz çizgi çizildiğinde ise kare oluşur ve karenin açısından eğik bir çizgi çekildiğinde kenardan çıkarılan çizgiler ve açıdan çıkarılan çizgiler üstteki çizgiye ebedi olarak uğramazlar. Çünkü bu çizgiler kendisine ait açının dışındadır ve çizilen çizgiler sebebiyle oluşan kenar nihayetsiz bir şekilde daimi olarak bölünmüş olur.⁴¹⁶

Cevher-i ferdin varlığını kabul eden Mu‘tezile kelâmcılarından Ebü’l-Huzeyl’e göre ise cisimde birleşimden dolayı bulunan şeylerin ayrılması, yok olması, ve böylece parçalanmayan cüz’ olan cevher-i ferde dönüşmesi mümkündür. Parçalanmayan cüzün uzunluğu, eni ve derinliği olmadığı için birleşme ve ayrılma bulundurmaz. Hardal tanesinin ikiye, sonra dörde, sonra sekize ve parçalanmayan cüz’ oluncaya kadar bölünmesi de böyledir. Ebû Ali el-Cübbâi de parçalanmayan cüzün varlığını kabul eden Mu‘tezili kelâmcılardandır. Ona göre cevher-i ferd kendisinin benzeri altı şeyle buluşur ve tek başına olduğunda ise hareket, sükun, renk, oluş, temas, tat, ve koku bulundurur fakat uzunluk veya telif bulundurmaz.⁴¹⁷ Râzî de cevher-i ferdin varlığını kabul eder ve bu hususu şöyle delillendirir. Hareket ve zaman birbirini takip eden cüzlerden mürekkebtir ve bu cüzlerden hiçbirisi zaman itibariyle bölünmeyi kabul etmez. Dolayısıyla cismin bölünemeyen cüzlerden mürekkebe olması gerekir ki bu cüz cevher-i ferttir.⁴¹⁸

Cürcânî ise cevher-i ferdin varlığı hususunda herhangi bir delillendirme yapmamış ve eserinde bu hususta bir tartışmaya yer vermemiştir. Fakat cevher-i

⁴¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 906; Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir, 23. Diğerk deliller için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 886-910; Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir, 21-23.

⁴¹⁵ İbn Hazm’ın diğerk delilleri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 910-927.

⁴¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 922.

⁴¹⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 444.

⁴¹⁸ Fahreddin Râzî, *Me‘alimü usûdi’d-din, Kelam İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 64.

ferdin varlığı husunda selef kabul ettiği Eş'arîlerin cismin cevher-i ferd olan parçalardan oluştuğu noktasındaki açıklamalarını desteklemiştir.

Cevherin Şeklinin Olup Olmaması

Cevher-i ferdin şeklinin olmadığı hususunda kelâmcılar arasında görüş birliği vardır. Çünkü onlara göre şekil, bir ya da daha çok sınırın kuşatma heyetidir. Bâkılânî ise cevher-i ferdin benzerliği hususunda görüş ayrılığına düşmüştür. Ona göre cevher hiçbir şekle benzemez çünkü şekli olmayan şeyin başka bir şeyle şekildeş olmasının mümkün olmadığı söylemiştir.⁴¹⁹

Âmidî ise kelâmcıların cevher-i ferdin şekilsiz olduğu görüşünü sorunlu bulur. Buna göre kelâmcıların cevher-i ferdin yüzeyden bir payının olduğunda görüş birliği vardır ve bu durumda onun bir sonunun olması yani onu kuşatan bir sınırının olması gerekir. Dolayısıyla şekli de vardır. Kuşatan bu sınır, bir ise buna küre, birden çok ise de çokgen adı verilir. Îcî, Âmidî'nin bu açıklamasını sorunlu bulur. Çünkü Îcî, cevher-i ferdin bir sınırının olduğunu kabul etmemiştir ve bu kabul edilse bile ona göre cevherin sınırlı oluşundan, onun son tarafından kuşatılmış olması gerekmeyeceğini ifade eder ki küre veya çokgen olsun.⁴²⁰ Cürcânî ise cevher-i ferdin tanımını yaparken “şekli olan” kaydını düşmüştür. Fakat şeklinin küre veya çokgen olması hususunda herhangi bir görüş belirtmemiştir.

Cevherlerin Tedâhülü

Tedâhül, cevherlerin mekân, konum ve hacim miktarı bakımından bir olacakları şekilde bir kısmını diğerlerinin mekânına girmesidir. Mu'tezile cevherden birinin ondaki varlığı bakımından bir oluşa sahiptir. Bu oluş, diğerinin cevherlerin tedâhülünün imkansızlığını yer kaplamanın sonucu olarak görmüştür. Çünkü Mu'tezile'ye göre yer, iki kendisindeki varlığı bakımından sahip olduğu oluşa zıttır. Cürcânî bu imkansızlığın bedihi olarak yer kaplamadan değil, cevherin zâtından kaynaklandığını ifade eder. Çünkü cevherlerin tedâhülü mümkün olması halinde cismin iç içe geçmiş birçok cisim olması, bir metre kumaşın bin metre kumaş olması veya âlemin hardal tanesinin mekânında iç içe geçmesi ve bir hardal tanesinin mekânından birçok âlemin ayrılması ve o yerin olduğu gibi kalması

⁴¹⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 742.

⁴²⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 744.

mümkün olurdu. Fakat bunun imkansızlığı açıktır ve bu hususta görüş birliği mevcuttur.

Nazzâm'ın “sonlu miktara sahip cisim, sonsuz sayıdaki parçalardan oluşur” görüşü sebebiyle tedâhülû kabul ettiği düşünülmektedir. Zira bu taktirde cevherler arası tedâhülûn olması gerekir.⁴²¹

Cevher ile Mekânının Birliği

İki cevherin bir durumda bir mekânda bulunması nasıl imkansız ise tek bir cevherin bir anda iki mekânda bulunması da imkansızdır. Zira bunun mümkün olması halinde x mekânında bulunan cismin y mekânında bulunan cisimden farklı olduğu kesinleşmezdi. Ayrıca bir cisim ile iki cisim arasında da bir fark kalmazdı.⁴²²

Razî'ye göre cevherin bir mekânda olması kendisiyle kâim olan bir sıfattır. Bir cismin bir mekânda oluşu idrak dahilindedir fakat cismin zâtının bir mekânda oluşu idrak dahilinde değildir. İdrake güç yetirebilen cisim güç yetirilemeye cismin zâtından ayrıdır. Bu sebeple bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiği zaman ilk mekândaki oluşu baki değildir, fakat zâtı bakidir. Baki olmayan baki olandan farklıdır. Çünkü cevherin zâtı kendisiyle kâim bir zâttır. Onun bir mekânda oluşu, zâtı ile mekân arasında bir nispettir dolayısıyla birbirinden farklıdır.⁴²³

3.2 Cisim

3.2.1 Kelâmcılara Göre Cisim Kavramı

Sözlükte “ceset, beden ve gövde” anlamlarına gelen *cism* (çoğulu *ecsâm*, *cüsûm*) terim olarak ise “boyu, eni ve derinliği olan şey” şeklinde tarif edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise iki yerde insan hakkında kullanılmıştır. İlki “beden” anlamında “...Peygamber ‘Allah onu sizin için seçti, kendisini ilimde ve bedende daha güçlü kıldı’ dedi...”⁴²⁴ ve diğeri ise şekil, dış görünüş ve cüsse anlamında “Onlara şöyle bir baktığında dış görünüşleri sana iyi bir izlenim verir; konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin...”⁴²⁵ kullanılmıştır. İslâm literatüründe şahıs, cirm, hey'et, heykel, zât, ayn gibi farklı kavramlar da tamamıyla veya kısmen cisim için

⁴²¹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1170-1172.

⁴²² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1174.

⁴²³ Râzî, *Me'alimü usûdi'd-din*, çev. Muhammet Altaytaş, 68.

⁴²⁴ el-Bakara 2/247.

⁴²⁵ el-Münâfikûn 63/4.

kullanılmıştır.⁴²⁶ Filozoflar, Mu‘tezile, Eş‘arîler ve diğer mezhep mensubu düşünürlerce kendi varlık öğretilerine paralel olarak tanımlanan cisim, kelâmcılar tarafından tanımlarda “müçtemîler”, “mürekkebler” ve “müellefler” ifadelerini seçerek yapılmıştır.⁴²⁷

Eş‘arîlere göre cisim, yer kaplayan ve tek bir yönde bile olsa bölünmeyi kabul eden⁴²⁸, iki veya daha fazla cüzden oluşan şey veya birbirleriyle telif olmuş iki parçanın toplamıdır.⁴²⁹ Seyyid Şerif Cürcânî’ye göre cisim yer kaplayan ve tek bir yönde bile olsa bölünmeyi kabul eden şeydir.⁴³⁰ Kadı Beyzavî’ye göre cisim iki veya daha fazla şeyden oluşur.⁴³¹ Cüveynî’ye göre cisim, bileşik olan şeydir. İki cevher bir araya geldiğinde cismi oluşturur.⁴³² Âmidî’ye göre de cisim, iki ya da daha fazla cevher-i fertten oluşan bütündür.⁴³³ Kendi parçaları arasında bulunana ve aynı zamanda başkasıyla birlikte telif edilmiş olana cisim adını vermiştir.⁴³⁴ Teftâzânî’ye göre ise a‘yanın iki kısmının bir diğeri olan cisim, iki veya daha fazla parçadan mürekkebtir.⁴³⁵ Sâbûnî’ye göre ise cisim, birbirinden farklı en az iki cevherden oluşan mürekkebtir.⁴³⁶

Bakıllânî’ye göre ise cisim birbirleriyle telif olan iki parçanın toplamı değil, söz konusu iki parçadan her biridir. Çünkü cisim Eş‘arîlerin ittifakıyla telifin kendisiyle kâim olduğu şeydir. Telif ise iki parçayla kâim olmayan bir arazdır ve şahıs bakımından bir araz, çokla kâim olmaz. Dolayısıyla iki cevherin her birinin başlı başına bir telifin kâim olması gerekir ki iki parça tek bir cisim değil, iki cisim olur. Cürcânî ise Eş‘arîler’in bu açıklamalarını dile getirirken “biz Eş‘arîler’in ittifakıyla” ifadesiyle kendisinin de böyle düşündüğünü belirtmiştir.⁴³⁷ Mâtürîdî’ye

⁴²⁶ Karlığa, “Cisim”, 8/ 28.

⁴²⁷ Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer,, 41.

⁴²⁸ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 758.

⁴²⁹ Kadı Beyzâvî, *Tevali’u’l-envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 124; Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 742.

⁴³⁰ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 758.

⁴³¹ Kadı Beyzâvî, *Tevali’u’l-envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 124.

⁴³² Cüveynî, *Kitabu’l-İrşad*, 36.

⁴³³ Âmidî, *el-Mübîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 107.

⁴³⁴ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 742.

⁴³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaid*, 106.

⁴³⁶ Sâbûnî, *El-Kifaye*, 39; Sâbûnî, *el-Bidaye*, 55.

⁴³⁷ Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 742.

göre cisim, cevherlerden mürekkebe olan şeydir. Bu sebeple cisim, cevherdir.⁴³⁸ Şehristânî'ye göre cisim sonlu cüzlerden mürekkebe olan şeydir.⁴³⁹

Bağdat Mu'tezilesinden İsa es-Sufî'ye göre cisim, parçalanamayan cüzün başka bir cüz ile bir araya gelmesi haline cisim denir. Cisim, telif ve ictimâ sebebiyle cisim olur. Ebü-Huzeyl'e göre cisim, sağ, solu, dışı, içi, üstü ve altı olan şeydir.⁴⁴⁰

Mu'tezile'nin çoğunluğuna, bazı kelâmcılara ve matematikçilere göre ise cisim uzun, derin ve geniş olandır. Cisim en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyuta sahiptir. Bölünemeyen parça olan cevheri “nokta” olarak tanımlamışlar ve iki noktanın “çizgi” denilen eni oluşturacağını, bir üçüncüsü eklendiğinde “yüzey” denilen en ve boyu oluşturacağını ve bunlardan ayrı alttan-üstten eklenti olduğunda ise en, boy ve derinliği oluşturacağını ifade etmişlerdir. Cisim ise en az sekiz parçadan oluşur.⁴⁴¹ Mu'tezilî kelâmcı Muammer b. Abbâd'a göre cisim, uzun, enli ve derin olandır ve en az sekiz cüzden oluşur. Bir cüz başka bir cüze eklendiğinde uzunluk, iki cüz iki cüze eklendiğinde en ve dört cüz dört cüze eklendiğinde ise derinlik meydana gelir. Bu cüzler bir araya gelince, arazları bulundurması gerekir.⁴⁴² Cisimlerden başka bir şey yaratılmamıştır. Arazlar ise cisimlerin tabiatları gereği yarattığı şeylerdir ve cismin var olması ve ortadan kalkması da birer arazdır.⁴⁴³ Nazzâm'a göre cisim, uzun, enli ve derin olandır. Cismin cüzleri için herhangi bir sınır yoktur. Her yarımın bir yarısı, her cüz'ün bir cüzü vardır. Abbâd b. Süleyman ise cisim, cevher ve ondan ayrılmayan arazlar olarak ifade eder. Cevherden ayrılan arazlar ise cisimden değildir.⁴⁴⁴ Dırrar b. Amr da cisimlerin arazların birleşmesiyle meydana geldiğini ifade eder. Bu şekilde kâim ve sabit olur ki böylece kendisine yer edindiğinde arazları halden hale değişmeyi bulunduran cisim olur. İbn Hazm, Dırrar b. Amr'ın bu görüşünü arazların kendisine ait uzunluğu, derinliği ve genişliği olmayan bir şey olması ve kendisi gibi bir şeyle

⁴³⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, 62.

⁴³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 503.

⁴⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 428-432.

⁴⁴¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 39-40.; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 55-56.

⁴⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 430.

⁴⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 74.

⁴⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 432.

birleşerek uzunluğu, derinliği ve genişliği olan cismi meydana getirmesinin imkansız olduğunu ifade ederek yanlış bulur.⁴⁴⁵

Mu‘tezile’nin “cisim, uzun, geniş ve derin olandır” şeklindeki tanımını filozoflar tanımda geçen “söz konusu boyutların bilfiil bulunması” ve “bunun cisim olmanın dayanağı olarak geçmesi” sebebiyle yanlış bulmuşlardır. Beş santimetreye beş santimetre hacmindeki bir mumun boyutları iki santimetreye on santimetre şeklinde değiştirildiğinde boyutu değiştirirken mumun cisimliği değişmez. Dolayısıyla bilfiil olan boyutlar, filozoflara göre cisimliğin gereği ve kendisiyle tarifine uygun değildir. Cisim kelâmcılara göre de kendisinde bilfiil boyutlar bulunduğu için cisim değildir. Kürede olduğu gibi çizgi bazen cisimde bilfiil bulunmaz ve yüzey ise cismin mahiyetinin değil, varlığının gereğidir. Mum örneğinde yaptıkları açıklamalar da Cürcânî’ye göre bitişik niceliği kabul etmeleri ve cismin bitişik, kendinde bir olup bilfiil bölünme kabul etmemesi dolayısıyladır.⁴⁴⁶

Hişâm b. Hakem göre cisim, mevcud, şey ve kendi zâtıyla kâim olan demektir.⁴⁴⁷ Âlemde sadece cismin olduğunu, renklerin ve hareketlerin de cisim olduğunu kabul eder. Çünkü cismin uzun, geniş ve derin olduğu görüldüğünde cisimde renkte görülür dolayısıyla renginde derinlik, uzunluk ve genişliği olduğunu ve derinliği, genişliği ve uzunluğu olan her şey cisim olduğu için rengin de cisim olduğunu savunur. İbn Hazm, Hişâm b. Hakem’in bu görüşünü eleştirir ve renkli olanın sadece cismin uzunluğu, genişliği ve derinliğidir ki renge ait olmadığının açık olduğunu ifade eder.⁴⁴⁸ Dırar b. Amr ise cismin bir araya gelmiş ve başka arazlara mahal olan arazlar olduğunu ifade etmiştir.

Müteahhirun kelâmcılarının çoğunluğunun kabul ettiği cisim tanımına göre cisim, dik açılarla birbirleriyle kesişen üç boyutu kabul eden cevherdir. Fakat bu tanıma cevherin cinsinin bulunmaması sebebiyle itiraz edilmiştir. Çünkü söz

⁴⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 806.

⁴⁴⁶ Cürcânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 758.

⁴⁴⁷ Hişâm b. Hakem’e göre cisim mevcuddur. Çünkü ona göre görünen ve görünmeyen âlemde cisimden başka mevcud yoktur. Bununla ilgili şöyle dediği aktarılır: Cisim zatıyla kaim olandır. Bu sebeple Allah’ın ilk ifadeye göre mevcud olması sebebiyle; ikinci ifadeye göre de zatıyla kaim olması sebebiyle cisim olduğunu iddia ettiği aktarılır. Bu konuda bk. Nesefî, *Tabsiratü ‘l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 65.

⁴⁴⁸ Eş‘arî, *Makâlâtü ‘l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 432; İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 805-810; Nesefî, *Tabsiratü ‘l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 65.

konusu durumu kabul eden araz ise, cevherin cüzü olmaz, cevher olduğunda ise cinse sahip olur başka faslı gerektirir ve teselsül gerekir ki cevherin cins olmayacağı böylece anlaşılır.⁴⁴⁹ Cürcânî de *et-Ta'rifat* adlı eserinde cismi “üç boyutu kabul eden cevher” ve “cevherlerden derlenen bileşik” şeklinde tarif eder.⁴⁵⁰

Kerrâmiyye'ye göre ise cisim, “özü dolayısıyla kendinden var olan”dır. Allah için de bu sebeple nesne veya obje (cisim) kavramlarını kullanmışlardır.⁴⁵¹ İbn Hazm'a göre cisim kendi başına yer tutan ve bir mekânı işgal eden şeydir. Cismin varlığı hususunda ittifak edildiğini de ifade eder.⁴⁵²

Mu'tezile'ye ve Hanefilere göre cismin üç boyutunun gerçekleşmesi için en az üç cüzü/parçası olması şartı vardır. Ebû Ali Cübbâî'ye göre ise dik açılar içinde boyutların kesişmelerinin gerçekleşmesi için bir cismin sekiz parçanın bulunmasının gerektiğini savunmuştur.⁴⁵³ Ebü'l-Huzeyl'e göre cisim, en az altı cüzden oluşur ve cisim böylece oluşur. Bu altı cüz bir araya gelinceye kadar renk, tat, koku ve arazlardan başka bir şeyi bulundurmaz. Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'ye göre ise cisim parçalanamayan otuz altı cüz'den oluşur. Ebu Huzeyl'in cüz' dediğini Hişâm rükün kabul etmiş ve otuz altı cüz'ü altı rükün kabul edip her bir rükünü altı cüz kabul etmiştir.⁴⁵⁴ Nazzâm cismin ancak ve ancak sonsuz parçalardan bileşebileceğini ileri sürmüştür.

Îcî ise cismin dört parçadan oluştuğunu savunur. İki parça ardından parçalardan birinin yanına üçüncü bir parça ve bu parçaların da üzerine başka bir parçanın konmasıyla üç boyut oluşur. Bütün durumlarda iki veya üç parçadan oluşa şey Mu'tezili kelâmcılar için ne cevher-i fert ne de cismi oluşturur. Çünkü tek bir yönde bölünene çizgi, iki yönde bölünene yüzey adını verirler. Cürcânî de cismin dört parçadan oluştuğu görüşünü destekler ve Mu'tezile kelâmcılarının aksine çizgi ve yüzeyin cevher-i ferd ile cisim arasında vasıta değil, cisme dahil olduğunu ifade eder.⁴⁵⁵

⁴⁴⁹ Kadî Beyzâvî, *Tevâlî 'u'l-envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 124.

⁴⁵⁰ Cürcanî, *et-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, 76.

⁴⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz, 108.; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, 53; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, 65.

⁴⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 806.

⁴⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 106.; Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 758.

⁴⁵⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 430-432.

⁴⁵⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 760.

3.2.2 Cismin Kısımları: Basit ve Bileşik Cisim

Cisim, “*basit*” ve “*bileşik*” olmak üzere ikiye ayrılır. Basit cisim farklı hakikatlere sahip cisimlerden oluşmayan cisimdir. Örneğin, su böyledir. Felekî ve unsurî olmak üzere ikiye ayrılır. Felekî cisim de felekler ve yıldızlar olmak üzere iki kısımdır. Unsurî cisim ise dört unsurdan oluşan tek kısımdır. Bileşik cisim ise farklı hakikatlere sahip cisimlerden oluşan cisimdir. Örneğin, canlı böyledir. Bileşik cisim, mizacı bulunan ve mizacı bulunmayan olmak üzere iki kısımdan oluşur. Böylece cisimler üçü basit ikisi bileşik olmak üzere beş kısımdır.⁴⁵⁶

Basit cisim, kendisinde farklı şeylerin varsayılması şeklinde bölünme ve parçalanmayı kabul etmez. Varsayılan parçalar bilfiil var olur veya bilfiil var olmaz. İki ihtimalde de ya sonludur ya da sonsuzdur. Bu şekilde basit cisimle ilgili dört aklî ihtimal oluşur ki görüş ayrılıkları da bu noktada meydana gelmektedir.

İlk varsayıma göre parçaların hepsi bilfiil mevcut ve sonlu olduğudur. Aynı zamanda bu cismin bölünmeyen parçalardan oluştuğu görüşüdür. Buna göre parçalar küçüklükleri veya katılıkları gibi sebeplerle aklî ve vehmî olarak bölünmezler. Bu kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür. İkinci varsayımda bütün parçalar bilfiil mevcut ve sonsuzdur. Bu Mu‘tezile’den Nazzâm’ın ve antik dönem filozoflardan Anaksagoras’ın görüşüdür. Üçüncü varsayım ise bütün parçaların bilkuvve ve sonludur. Bu ise Şehristânî’nin görüşüdür. Dördüncü varsayım ise filozofların görüşüdür ve bütün parçalar bilkuvve ve sonsuzdurlar.

Parçaların bilfiil mevcut ve sonlu olduğunu düşünen kelâmcılar bu görüşlerini iki farklı türde on delille sunmuşlardır. Biz bu türleri ve birer delilleriyle birlikte aktaracağız. Birinci türe göre önce bölünmeyi kabul eden her şey bilfiil parçalarının bulunduğu ve kendisine bölünmeyi kabul eden bu parçaların bilfiil meydana gelir. Ayrıca bu bölünmeler ve bilfiil meydana gelmiş parçalar sonludur. Bu türün deliline göre bölünmeyi kabul eden şey kendinde bir olup bilfiil bölünmemiş ise birliğin bölünmesi gerekir fakat ardbitişen yanlıştır. Şartlı önerme de önbitişenin ardbitişeni gerektirir ki böylece gerçek birliğin bölünmeyi kabul eden şeyle kâim olması gerekir. Mahallin bölünmesi ise mahalle yerleşen şeyin de bölünmesini gerektirir ve iki parçadan birine yerleşen şey diğer parçaya yerleşenden zorunlu olarak başka olur. Dolayısıyla ardbitişenin yanlışı açıkta ki

⁴⁵⁶ Cürçânî, *Şerh ‘ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 764-868.

birliğin anlamı, bölünmemesinden ibarettir. Cisimdeki bilfiil meydana gelen parçaların sonlu olmasının delili ise cismin hacmi ve miktarı sonludur ve iki uçla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla cismin parçaları da iki uçla sınırlanmıştır. Oysa sonsuz olanın iki sınırlayıcıyla kuşatılması imkansızdır ve bu nedenle cisimdeki bilfiil var olan parçaların da sonsuz olması imkansızdır.⁴⁵⁷

Kelâmcıların çoğunluğunun parçaların bilfiil mevcut ve sonlu olduğuna dair ikinci tür delillerinden biri ise nokta üzerinedir. Nokta, bölünmez ve bir konumu vardır. Çizgiler nokta sayesinde, yüzeyler çizgiler sayesinde, cisimler ise yüzeyler sayesinde temas eder ve iki mevcudun yok olan bir şey sayesinde teması mümkün değildir. Aynı zamanda nokta çizginin, çizgi yüzeyin ve yüzey de cismin ucudur ve mevcudun ucu da mevcuttur. Dolayısıyla nokta, mevcut ve bölünmezdir.

Cürcânî bu delillendirmeye konum sahibi ve bölünmeyen bir mevcut olan cisim hakkında varmak istediği sonucun cevher olduğunu açıklamak olduğunu ifade eder. Çünkü hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyen cevher, cismin bir parçasıdır. Bu durumda teselsül de oluşmaz aksine bölünmeyen bir cevhere ulaşılır. Bu cevher ise daha önce geçtiği üzere bölünmeyen parçadır. Cismin parçası olan bu parça, cisimden çıkarılması halinde kendisine komşu olana kıyasla bütün parçalar bölünme kabul etmeyen cevherlerden oluşmuş olur ki Cürcânî maksadının da bu olduğunu ifade eder.⁴⁵⁸ İcî ise kelâmcıların bu delillendirmelerine cevabın cedelî olarak mümkün olsa da delillerin tatmin edici olduğunu ifade eder.

Filozofların savunduğu dördüncü varsayıma göre cisimde bütün parçalar bilkuvvedir ve sonsuzdur. Basit cismin kendinde bitişik olduğunu ve sonsuza dek bölünebilir olup bölünmeyen parçalardan bileşik olmadığını delillendirmişlerdir. Bu delillendirmelerden birini burada zikredip farkı görmeye çalışacağız. Filozoflara göre cisim bölünmeyen parçalardan oluşsaydı bu parçalar bölünmeyen parçalardan oluşmazdı zira bu, iki çelişğin bir araya gelmesi açısından çelişkili bir durumdur. Cisim, bölünmeyen parçalardan oluştuğunda bölünmeyen parçaların, belirli bir düzen içinde ve birbirlerine yapışarak bir araya gelmesi gerekir aksi halde gerçek bir birleşim olmaz. Bir araya gelip cismi oluşturan parçaların ortasında bulunan parça, iki tarafın temasına perde olması gerekir ve ortadaki parçanın iki tarafındaki

⁴⁵⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 768-774.

⁴⁵⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 776-778.

parçalardan birine teması sağlayan kısmı ise diğer taraftaki parçaya teması sağlayan kısmından farklıdır. Çünkü ikisi bir olması halinde ortadaki parçanın iki taraf arasında engel olmaz hatta iki tarafta birbirine temas ederdi ve böylece ortadaki parça bölünmez olmasına rağmen bölünecektir.⁴⁵⁹

Filozoflara göre basit cismin, bölünmeyen parçalara ve bir veya iki yönde bölünen cevherler gibi bölünmeyen parçalar hükmünde olanlara ayrılmayacağı kesin delillerle sabittir. Dolayısıyla duyunun da tanıklığıyla basit cisim gerçekte bitişik, ayırım barındırmadığı için bir ve sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiği ortaya çıkmıştır. basit cisim, bölünmeyen parçalardan ve bölünmeyen parça hükmünde olanlardan bilfiil bileşik değildir. Dolayısıyla kendinde bitişiktir ve bölünmesi, bölünmeyen parçada sona ermez ve sonsuza dek bölünebilir. Bölünme ise ya kırarak veya keserek parçalama yoluyla olur ya karalık veya aklık gibi iki yerleşik arazın farklılığı yoluyla veya birbirine temas eden ve paralel iki şey gibi yerleşik olmayan iki arazın farklılığı yoluyla olur. Ya da vehim ve varsayımla olur. Yan bölme ya parçalanmaya sebep olur ya da olmaz. Parçalanmaya sebep olmaması halinde ise ya dışta ya da zihinde ayrılığı gerektirir. Dışta ayrılığı gerektiren iki arazın farklılığı gerçekleşen bölmedir. Zihinde ayrılığı gerektiren ise vehmî bölmedir. Zihinde bölme ise küçük ve büyüğü kuşatan tümellere sahip akıl ile sınırsız bölme gerçekleşir.

Cürcânî ise arazların farklılığının dışta ayrılığı gerektirmeyeceğinin daha doğru olduğunu savunur. Çünkü kesin olarak bilinir ki kendinde bitişik cismin bir kısmına ışık düştüğünde o cisim dışta ayrılmaz ki ışık ondan gittiğinde tekrar bitişikliğine kavuşsun. Aksine arazların farklılığı vehmî, parçalar varsayıma sevk eder.⁴⁶⁰

3.2.3 Filozoflara Göre Cisim: Heyûlâ ve Sûret

Filozoflar ve kelâmcıların kendi varlık düşüncelerine paralel farklı tanımlarını yaptıkları cisim, Aristocu tabiat felsefesine göre üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir niceliktir. Bu nicelik, “madde/heyûlâ” ve “sûret”ten oluşur. Aristo felsefesine göre madde/heyûlâ ve sûret, tek başına imkân halinde bulunur. Dolayısıyla soyut ve gayri cismanî haldedirler ve bu sebeple bölünemez

⁴⁵⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 788.

⁴⁶⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 806-808.

ve algılanamazlar. Fakat ikisinin birleşiminden oluşan cisim, bölünebilir. Çünkü çizgi, yüzey, mekân, zaman ve cisim kesintisiz niceliklerdendir. Bu kesintisizlik ise cismin sûreti kadardır.⁴⁶¹ İlk İslâm filozofu Kindî'nin “cirm” olarak adlandırdığı cisim en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunan niceliktir.⁴⁶² Cismin var olabilmesi için ise iki basit cevher olan madde/heyûlâ ve sûretin bulunması gerekir. Zira yalnız madde veya sûret, cisim olamaz.⁴⁶³ Farâbî'ye göre ise cisim, madde ve sûretin dayanağıdır. Zira madde ve sûretin varlık alanına çıkabilmeleri için somut bir dayanağa ihtiyacı vardır ve cismin varlık sebebi madde ve sûrettir fakat cisim başka bir cismin varlık sebebi olamaz.⁴⁶⁴ İhvân-ı Safâ'ya göre ise cisim, heyûlâ ve sûretten oluşan mevcudattaki bütün cinslerdir.⁴⁶⁵ İbn Sînâ cismi üç farklı şekilde tanımlamıştır. Buna göre kesintisiz, sınırlı ve üç boyutu bilkuvve ölçebilen her şey cisimdir. Diğer bir tanıma göre cisim, kendisinde derinlik, genişlik ve yükseklik boyutların varlığı fark edilebilen belli sınırı olan her sûrettir. Yine heyûlâ ve sûretten oluşan cevhere de cisim adı verilir. Son iki tanım arasındaki fark ise şöyle açıklanabilir. Bir damla su veya bal mumunun şekli değiştirildiğinde sadece belirli ve ölçülebilen boyutları değişir fakat mahiyetleri değişmez. Bu değişimin üzerinde gerçekleştiği şey cisimliliktir. Nitekim hava yoğunlaşıp suya dönüştüğünde değişen cisimlik sûreti değil boyutlarıdır.⁴⁶⁶

Filozoflara göre cisim, lafız ortaklığı sebebiyle iki anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlardan ilkinde “doğal/tabii cisim”, diğerine “tâ'limî cisim”⁴⁶⁷ veya “matematiksel cisim” adı verilir. Tabii cisim, kendisinde dik açılarda kesişen üç boyut varsayılması mümkün cevherdir. Doğaya nispeti sebebiyle doğa ilimlerinde incelenen doğal/tabii cisim, bulunduğu cisimlerin eserlerinin fail nedenidir. Cismin bu tanımında varlık değil, varsayım dikkate alınmıştır. Çünkü küpte bulunan dik açılarla kesişen boyutlar, kürede bilfiil var olmayabilir.⁴⁶⁸ Tabii cisim madde ile sûretin birleşmesiyle oluşan birleşik cevherdir. Tabii cisim mürekkebe ve basit

⁴⁶¹ Karlığa, “Cisim”, 8/ 28-29.

⁴⁶² Kindî, “Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin Cisimsiz Cevherler Üzerine Risâlesi”, thk. Mahmut Kaya, 240; Kindî, “Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi”, thk. Mahmut Kaya, 179.

⁴⁶³ Ya'kub b. İshak Kindî, “Beş Terim Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, thk. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 288.

⁴⁶⁴ Karlığa, “Cisim ”, 8/ 29. Bu konuda bk. Fârâbî, *Kitabu'l-Makûlât*, çev. Ali Tekin, 18.

⁴⁶⁵ *Resâilu İhvânî's-safâ*, 1/ 281.

⁴⁶⁶ İshak Kızılarslan, *İbn Sînâ'nın er-Risâle fi'l-hudûd İsimli Eserinin Türü İçindeki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 48.

⁴⁶⁷ Cürçânî cism-i ta'limîyi boy, en ve derinlik bakımından bölünmeyi kabul eden cisim şeklinde tanımlar. Bk. Cürçanî, *et-Ta'rifât, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, 76.

⁴⁶⁸ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 756; Karlığa, “Cisim”, 8/ 29.

olmak üzere ikiye ayrılır ve yapısı farklı cisimlerden oluşan tabii cisme mürekkebi adı verilirken su gibi cisimler de basit cisim sayılmıştır. Mürekkebi olan da kendi içinde tam ve tam olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Basit cisimler de felekî ve unsurî olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁶⁹ Tâ'limî/Matematiksel cisim ise dik açılarda kesişen üç boyutu kabul eden bir niceliktir. Tanımda geçen “dik açılarda kesişen” ifadesi ta'limî cismi, nicelik cinslerinden olan yüzeyden ayırmak için kullanılmıştır. Cismin iki anlamı tek bir tanımda ifade edildiğinde ise tanımını cevher ve nicelik zikredilmeden “dik açılarda kesişen boyutlar varsayımını kabul eden” şeklinde yapılır. Bu tanım, tabii ve ta'limî cisim arasında ortakır.⁴⁷⁰ Tâ'limî cisim ile tabii cismi temsil etmek gerekirse farklı şekiller verilmiş mumların sayısal olarak farklı oluşu tâ'limî cisim iken, mahiyet itibarıyla aynı olması ise tabii cisimdir.⁴⁷¹

Tabii cismi oluşturan ilkelerden biri olan heyûlâ, Batı dillerinde hyle şeklinde yazılan Grekçe “üle” kelimesinden Arapça'ya girmiş, Grekçe'de “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan hammadde” veya “ağaç yapı malzemeleri” için kullanılırken Aristo felsefesinin İslâm düşünce geleneğine girmesiyle “canlı cisimlerin maddi yapısı, bileşimi” anlamında terim olarak kullanılmaya başlamıştır.⁴⁷² Tabii cismi oluşturan diğer ilke ise “sûret”tir. Sûret bir şeyin mahiyeti, onu o şey yapan özdür.⁴⁷³

Heyûlâ Aristo'ya göre “tamamen belirsiz, cisme arız olan ve değişimi kabul eden kuvve halindeki cevher”dir. Bu cevherin kendi başına fiilî varlığı yoktur, kuvvedir ve varlığı da bilkuvvedir. Fiilî var oluşu ise sûret sebebiyledir ve tabii varlık aslında maddede gerçekleşen sûrettir.⁴⁷⁴ İslâm felsefesinde heyûlâ Kindî'den itibaren yerini almıştır. Kindî'ye göre heyulâ, sûretleri taşıyan, edilgen, cevherî güçtür. Bir varlığı cismanî ve duyulur yapan varlığın heyûlâsıdır ve Kindî duyulur âlemi temellendirmek için kullanmıştır. Metafizik ise algılanamayan dolayısıyla heyûlâsı olmayan varlık alanıdır. Bu varlıklar metafizik ilminin konusudur ve akılla bilinir.⁴⁷⁵ İhvân-ı Safâ varlığı madde (heyûlâ) ve sûret olarak ikiye ayırdığını ve

⁴⁶⁹ Karlığa, “Cisim”, 8/ 29.

⁴⁷⁰ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 756.

⁴⁷¹ Karlığa, “Cisim”, 8/ 29.

⁴⁷² Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/ 294.

⁴⁷³ Mahmut Kaya, “Sûret”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/ 539.

⁴⁷⁴ Karadeniz, “Heyûlâ”, 294.

⁴⁷⁵ Karadeniz, “Heyûlâ”, 17/ 294.

varlık bakımından sonra gelen şeylere “sûret” adını verdiklerini belirtir. Sûret ise iki türdür. Bunlar “mukavvim sûret” yani varlık veren, yapıcı sûretler “cevher” olarak adlandırılırken “mütemmim sûret” yani tamamlayıcı sûretler ise “araz” olarak adlandırılır.⁴⁷⁶ İbn Sînâ’ya göre heyûlâ, varlığı bilfiil olan cevherdir. Kendisinde bulunan ve formları kabul kuvvetin, cismi formu kabul etmesiyle meydana gelir ki zâtına özel bir formu yoktur. Aynı zamanda bir yetkinliği ve kendisinde bulunmayan bir durumu kabul edilebilir özellikte olan her şeye de heyûlâ denir.⁴⁷⁷ İbn Sînâ sûretin birçok tanımını yapmıştır fakat en yaygın olanına göre sûret “bulunduğu şeyi güç halinden fiil alanına çıkaran güç”tür.⁴⁷⁸ A‘yan ve arazı ihdas eden asıla heyûlâ denir. Heyûlâ kadîmdir ve heyûlânın sûreti ise hâdistir. Fakat her sûret kendisinden önce bir diğer sûreti takip eder ki bu sonsuzdur. Bir sûret taşımaksızın heyûlânın var olması da zorunlu olarak mümkün değildir.⁴⁷⁹

Âmidî filozofların cevheri basit ve mürekkebe olmak üzere iki kısma ayırdıklarını aktarır. Buna göre cevherin mürekkebe olanı cisimdir. Cisim ise birbiriyle dik olarak kesişen üç yöne bölünebilen cevherdir. Cismin ise iki parçası vardır. Bunlar madde ve sûrettir. Madde, cismin iki parçasından biri diğer parçanın da mahallidir. Sûret ise cismin iki parçasından biri ve diğer parçaya hulûl edendir.⁴⁸⁰

Heyûlânın Varlığı

Basit cisim, zâtında bir ve bitişik olup testideki suyun iki kaba dökülmesinde olduğu gibi parçalanma yoluyla ayrılmayı kabul eder. Burada var olan bitişiklik yönlerde uzanan ve kendinde bitişik olan cevherdir. Filozoflar bu cevhere “cisimlik sûreti” adını verirler. Bu bitişik cevher cismin hakikatinin tamamı değil, var olan bitişik cevherin kâim olmasını sağlayan başka bir şeyin olduğunu da savunmuşlardır. Kâim olmakla kastedilen bitişik cevherin kendisini niteleyecek kendisine özgü ve yerleşmiş şekilde olmasıdır. Bunu biraz açmak gerekirse bitişik cisme ayrılık geldiğinde ayrılığı veya tersi durumda iki hali kabul eden şey

⁴⁷⁶ *Resâilu İhvâni’s-safâ*, 1/ 281.

⁴⁷⁷ Kızılarıslan, *İbn Sînâ’nın er-Risâle fi’l-Hudûd İsimli Eserinin Türü İçindeki Yeri ve Önemi*, 44.

⁴⁷⁸ Kızılarıslan, *İbn Sînâ’nın er-Risâle fi’l-Hudûd İsimli Eserinin Türü İçindeki Yeri ve Önemi*, 44; Kaya, “Sûret”, 37/ 539-540.

⁴⁷⁹ Takıyyüddin Sübkî, *Seyfû’l-meşhûr fî şerhi ‘Akâdeti Ebî Mansûr, Maturidî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 55.

⁴⁸⁰ Âmidî, *el-Mübin*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir, 106.

bitişikliğin kendisi olmadığı zorunlu olarak bilinir. Zira bir şey kendisini ve kendisiyle çelişen şeyi kabul etmez. Bu ayrı olan şey ise cisimlik sûretinin yerleştiği ilk “heyûlâ”⁴⁸¹ adını verdikleri şeydir.⁴⁸²

Özetle filozoflar farklı miktarların birbirinin ardına nicelikleri kabul eden bitişiksel ve cevhersel bir sûretin⁴⁸³ varlığını devam ettirdiğini gerekçe göstererek değişken niceliğin, varlığını olduğu gibi kabul ettiren bitişiklikten başka bir şey olduğunu kabul ettikleri gibi şahıs bakımından farklı bitişiklerin, varlığını zorunlu olarak devam ettiren bir şey üzerine peş peşe gelmesinden hareketle de değişken bitişikliğin onu kabul eden şeyden başka bir şey olduğunu da kabul etmişlerdir. Bu bitişikliğe “sûret”, bitişikliği kabul eden şeye “madde” ve ikisinden bileşen şeye ise “cisim” adını vermişlerdir.⁴⁸⁴

Filozofların deliline karşı heyûlânın varlığına karşı çıkılmıştır ve bu kabul edildiğinde bölünmeden önce olduğu gibi bir olduğunda bitişik olur ve herhangi bir ayırım barındırmaz. Bölünmelerin peş peşe gelişi çoğaldığında ise ayrık olur. Bu durumda bitişikliği ve ayrılığı kabul eder. Eğer bitişiklik ve ayrıklığı kabul, heyûlânın varlığını gerektirseydi heyûlânın da başka bir heyûlâsı olması gerekir ve bu söz ikinci heyûlâyâ taşınır teselsül gerekli olurdu şeklinde eleştirilmiştir. Cürçânî bu eleştiriyi bitişikliğin peş peşe gelen bitişiklik ve ayrıklığı kabul eden şeyden farklı olduğunun ispat edilmesi ve heyûlânın başka bir heyûlâsının olmasının gerekmeceğini ifade ederek kabul etmemiştir. Cürçânî’ye göre heyûlânın başka heyûlâsının olması için heyûlânın kendisine yerleşen bitişiklikten başka bitişikliğin bulunduğu ve bu başka bitişikliğin heyûlâdan gidip geri döndüğünün ispatlanması gerekir ki bunların ispatı mümkün değildir. Çünkü her heyûlânın birliği ve çokluğu ona ilişen bitişiklik ve eşlik eden sûret bakımındandır. Bölünmeyen parça ve onun hükmünde olan bir şey olmaması durumunda cismin ya kendinde bitişik olup müfret cisim olmasını ya da onun bileşiminin müfret cisimlere dayanmasını gerektirir. Dolayısıyla basit cisim parçalanma yoluyla bölünerek değil

⁴⁸¹ İbn Hazm’a göre heyula, arazları taşıyan bizzat cisimdir. bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 826.

⁴⁸² Cürçânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 810.

⁴⁸³ İbn Hazm’a göre suret, cevherlerin karışması ve şekillenmesi keyfiyetidir. Suret, cevherlerden ayrı olamayan yapışık ve sürekli olanlar (mülazim) ki küllilerin suretleri böyledir ve türler ve fertlerin birbiri ardına gelmesi gibi bir şeyin üçlü olmadan dörtlü oluşa intikal etmesi şeklinde ikiye ayrılır. bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, çev. Halil İbrahim Bulut, 3/ 820.

⁴⁸⁴ Cürçânî, *Şerh ’ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 810.

de vehmi olarak bölünmeyi kabul eden müfret cisimlerden bileşik olması mümkündür. Bu halde heyûlâ bu burhanla açıklanmış olamaz çünkü burhan kendinde bitişik cisme ayrıklığın dıştan gelmesine dayanır. Ayrıca matematiksel cisim de ispatlanamaz çünkü müfret cisimlerin şekilleri ve büyüklükleri değişmez.

İbn Sînâ bu eleştiriyi çürütmüştür. Buna göre vehmi bölünme, vehmi bölünmeyi kabul eden parçaların her birinde ikilik meydana getirir. İkiliğin her birinin doğası hem diğerinin hem de bütünün doğasıdır. Diğer parçanın doğası ise dışarıda olup mahiyet bakımından onunla uyumludur. Zira eleştiren kimse küçük müfret cisimlerin türsel mahiyette ortak olduğunu ileri sürmüştür. Bu taktirde iki ayrık parça yani bölünen parça ile diğer parça arasındaki ayrıklık, tek bir parçada farz edilen iki bitişik parça arasında da olabilir. İki bitişik arasında olabilecek bitişikliğin de iki ayrık hakkında da olabileceği gibi. Bunun nedeni söz konusu dört parçanın mahiyet bakımından uyumludur dolayısıyla ya ayrıklık ve bitişikliği kabulün imkansızlığında ya da bunları kabul etme de ortaklıklar. İlk seçenek olan ayrıklığı ve bitişikliği kabulün imkansızlığı kesinlikle yanlıştır. İkincisi geçerlidir ve küçük cisimlerin her biri bitişik ve ayrıklığı kabul etmektedir. Fakat mahiyeti gereği hariç bir engel bulunması durumu istisnadır. Ayrılması ve zevali düşünüldüğünde mahiyeti gereği olmadığına göre bitişiklik ve ayrıklığı kabul etmesi mümkündür ve böylece İbni Sina'ya göre heyûlâ ispat edilmiştir. Cürçânî ise İbni Sina'nın bu açıklamalarında dayanağının küçük cisimlerden ibaret parçaların mahiyet bakımından uyumlu olması hususunu kabul etmemiştir. Çünkü parçaların aralarında türce uyumlu iki parça bulunmayacak şekilde mahiyet bakımından farklı olmasını mümkün görür. Örneğin böyle bahislerde duyu tarafından benzer olarak algılanan suyun tamamıyla farklı hakikatlere sahip parçalardan birleşmesinin yadırganmasının bir yararı olmadığını zira delilin hasmın kabulü üzerine kurulduğunda delil burhânî değil, cedelî olacağını ifade eder.⁴⁸⁵

Filozoflar heyûlânın ispatı hususunda oluş ve bozuluş hususunda da delil getirmişlerdir. Buna göre oluş ve bozuluşta bir sûreti çıkarıp diğerini giyen bir şey olmalıdır ve bu şey heyûlâdır. Cürçânî bu delilin apaçık yanlış olduğunu savunarak filozofların görüşünden ayrılmıştır. Buna göre oluş ve bozuluşta değişen şey, türsel sûrettir ve bu sûreti çıkarıp giyerek kabul eden şey ise cisimsel sûrettir. Ayrıca

⁴⁸⁵ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 812-816.

yardım alınan bu şeylerin varlığı, heyûlânın varlığına dayalıdır ve bunlardan yardım almak kısırdöngüdür.⁴⁸⁶

Heyûlânın reddi hususunda kelâmcıların kabul ettiği delil ise var olduğu kabul edildiğinde heyûlâ mekânda bulunulacak veya mekânda bulunmayacaktır. Heyûlâ mekânda bulunduğu taktirde kendi başına bulunur veya böyle bulunmaz. Kendi başına bulunması halinde cisimdir. Çünkü kendi başına bulunan şeyin yönlerde uzanan cevher olması gerekir ki cismin de bundan başka anlamı yoktur. Yine heyûlâ mekânda bulunduğu sûret, heyûlânın benzeridir ve nasıl olur da heyûlâyâ yerleşebilir. Aynı zamanda heyûlâ mahalle muhtaç olursa teselsül gerekir aksi halde cisimlik sûreti mahalle ihtiyacı kalmaz zira onun benzeridir. Heyûlâ kendiliğinden değil de cisimlik sûretine yerleşen ve mekânlılıkta onu izleyen bir sıfat olup filozofların iddia ettiği gibi cisimlik sûretinin mahalli olan bir cevher değildir. Heyûlâ kendiliğinden ya da cisimlik sûretini izlemesi nedeniyle bir mekânda bulunuşa sahip değilse cisimlik sûreti onu niteleyecek şekilde ona özgü olmaz. Çünkü hiçbir şekilde mekânı bulunmayan şey, salt aklidir ve kesinlikle herhangi bir mekâna özgüllüğü yoktur ki kendiliğinde mekânlı olan cisimlik sûreti ona yerleşsin.⁴⁸⁷

3.2.4 Cisimle İlgili Meseleler

Cisimlerin Cüzlerinin Bölünmesi

Kelâmcıların çoğunluğuna göre tabiatı basit olan cisimlerin bölünmeyen küçük parçalardan mürekkebtir. Kelâmcıların bu husustaki deliline göre cisim bölünmeyi kabul eder, bölünmeyi kabul edebilen ise “bir” değildir. Her bölünenin parçalarının kesişme noktaları çeşitli özelliklerle ayırt edilir ve böylece fiilen bölünmüş, kendisine arız olan özelliklerin çoğalmasıyla oda çoğalmış olur. Aynı şekilde bölünme ile birbirinden ayrılmış iki kısmın hüviyeti taksimden önce oluştuğunda bu istenilendir. Aksi halde bölme ilk cismi yok eder ve iki kısım oluşturur. Buna göre sivrisinek iğnesinin ucuyla denizin yüzeyini böldüğünde ilki denizi yok etmiş ve yeni bir deniz icat etmiş olur ki bunun yanlışlığı açıktır. Böylece cismin kendi tabiatında tek olmadığı aksine cüzlerden oluştuğu sabitleşir. Bu cüzler

⁴⁸⁶ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 822.

⁴⁸⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 822-824.

ise bölünmezler aksi takdirde onlarda başka cüzlere sahip olur ve sonsuza kadar mürekkeb cüzlerden oluşur ki bu imkansızdır.⁴⁸⁸

Ebü'l-Huzeyl'e göre de cisimde birleşimden dolayı bulunan şeylerin ayrılması, yok olması ve böylece parçalanmayan cüz olan cevher-i ferde dönüşmesi caizdir. Parçalanmayan cüzün uzunluğu, eni ve derinliği olmadığı için birleşme ve ayrılma bulunmaz. Hardal tanesi ikiye, sonra dörde, sonra sekize ve parçalanmayan cüz oluncaya kadar bölünür.⁴⁸⁹

Cürcânî de cismi, tek bir yönde bile olsa bölünmeyi kabul eden şeklinde tanımlamıştır.

Cismin Arazların Toplamı Olmaması

Mutezile'nin çoğunluğuna göre cisim, bir araya gelmiş arazların toplamı değildir. Fakat Nazzâm ve Neccâr'a göre cisim, mutlak olarak bir araya gelmiş arazlardır. Cürcânî'ye göre bu yanlıştır. Çünkü daha önce geçtiği üzere araz, ister bir ister en üst sınırdaki sayıda olsun kendi başına var olmaz. Dolayısıyla kendisini kâim kılacak cevherin olması gerekir ve kendi başına var olan cevher arazların toplamı değildir. Bu nedenle cismin arazlardan oluştuğu görüşü zorunlu olarak yanlıştır.

Nazzâm ve Neccâr ise görüşlerine iki delil getirmişlerdir. Birincisi, cevherlerin cevher olmaları bakımından cinsteş olmalarıdır. Çünkü cevherler, cevherin nefsi sıfatları olan yer kaplamak, kendi başına var olmak ve arazları kabul etme de ortaktırlar. Dolayısıyla cisimler, bileşmiş cevherlerden ibaret değildir ve aksi halde mütemâsil olurlar ki bu halde cevherler bir araya toplanmış arazlardır. Cürcânî'ye göre cevherler zâtı bakımından farklıdır. Dolayısıyla cevherlerin cinsteş olduğunu kabul etmez. Söz konusu sıfatlarda ortak olunması cinsteş olduğunu göstermez ve bu sıfatlar, cevherlerin farklı hakikatleri arasında ortak olan genel arazlar olması mümkündür ki arazların cevherlerin hakikatleri arasında olmasına gerek yoktur. Bu sebeple arazların sürekli olmadığı ileri sürülmüştür. Cürcânî böylece Mu'tezilî kelâmcılardan ayrılır.

⁴⁸⁸ Kadı Beyzâvî, *Tevâlî 'u 'l-envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 126.

⁴⁸⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, 2019, 444.

İkinci delile göre ise cisim daha doğrusu cevher var olduğunda arazlarda var olur ve cevher ortadan kalktığında arazlarda ortadan kalkar. Bunun akside böyledir ve arazlar var olduğunda cevherde var olurken arazlar ortadan kalktığında cevher ortadan kalkar. Cürcânî ise cevher ile araz arasındaki varlık-yokluk bakımından karşılıklı gereklilik ilişkisinin bir olmalarını gerektirmediğini ifade eder.⁴⁹⁰

Cisimlerin Hâdis ve Kadim Oluşu

Cisimlerin hâdis oluşunun dört ihtimali vardır ve bu görüşlerden biri tercih edilip veya edilmemesiyle birlikte cisimlerin hâdisliği hususunda beş ihtimal mevcuttur. Cisimler ya zâtları ve sıfatlarıyla hâdistir ya zâtları ve sıfatlarıyla kadimdir ya zâtlarıyla kadim fakat sıfatlarıyla hâdistir ya da sıfatlarıyla kadim fakat zâtlarıyla hâdistir.

Birinci ihtimale göre cisimler cevher olan zâtları ve araz olan sıfatlarıyla hâdistir. Cürcânî'nin doğru kabul ettiği görüş budur ve bütün din sahiplerinin de bu görüşü benimsediğini ifade eder. İkinci ihtimal ise cisimler zâtları ve sıfatlarıyla kadimdir. Bu görüş Aristoteles ve sonrasında onu takip eden filozoflardan Farabi ve İbn Sînâ'nın görüşüdür. Buna göre cisimler felekîler ve unsurîler olmak üzere ikiye ayrılır. Felekseller maddeleriyle cisimsel ve türsel sûretleriyle ve miktar, şekil gibi belirli arazlarıyla kadimdir. Çünkü filozoflara göre felekler ezelden ebede süren hareketle durmaksızın devam eder. Bunların sadece tikel hareketleri ve konumları hâdistir. Zira tikel hareket bir başkasıyla öncelenir ve sonsuza kadar gitmez ve hareketleri izleyen konum da böyledir. Unsurlardan oluşanlar ise maddeleriyle, cisimsel sûretleri sayesinde türleri ve türsel sûretleri sayesinde de cinsleriyle kadimdir. Aristoteles öncesi filozofların görüşü olan üçüncü ihtimal ise cisimler zâtlarıyla kadim iken sıfatlarıyla hâdis olduğudur. Zâtlar üzerinde ihtilaf eden filozofların bazısı zâtların cisim olduğunu iddia etmiş fakat ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Tales bunun su olduğunu ifade etmiştir. Zâtların cisim olmadığı savunup ne olduğunda ihtilaf eden filozoflar ise Düalistler de olduğu üzere söz konusu zâtların aydınlık ve karanlık olduğunu iddia etmiştir. Harranlı filozoflar ise bu zâtların nefis ve heyûlâ olduğunu savunmuşlardır. Dördüncü ihtimal olan cisimler zâtlarıyla hâdis iken sıfatlarıyla kadim oluşunu hiç kimse iddia etmemiş ve dolayısıyla zorunlu olarak yanlış bir görüştür. Bu dört

⁴⁹⁰ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 760-764.

ihtimalin hepsinde duraksamak olan beşinci ihtimal ise Galen'in görüşüdür. Âlemin kadim veya hâdis olduğunu ve düşünen nefsin mizaç veya başka bir şey olduğunun bilinmediğini ifade etmiştir.⁴⁹¹

Cürcânî cisimlerin hem zâtları hem de sıfatlarıyla hâdis olduğu hususunda deliller aktarmıştır. Bunların birkaçına yer vermeye çalışacağız. İlk delile göre eğer kadim bir cisim var olsaydı ya tek bir kadim oluşun bulunması ya da sonsuza dek her oluştan önce başka bir oluşun bulunması gerekirdi. Fakat iki ihtimalde de ardbitişen yanlıştır. Birinci ihtimalde oluşun kadîm olmasının yanlışı sükûnun hâdisliği hususunda sükûnun vücûdîliğinin açıklanmasıyla çözülür. Sükûnun vücûdî olduğu hususunda ihtilaf edilmiş ve filozoflar sükûnu hareket etme özelliğine sahip şeyde hareketin yokluğu şeklinde açıklamışlardır. Dolayısıyla sükûnun zevali mümkün görülmüştür. Kadim olsaydı ortadan kalkması mümkün olmazdı. Zira kadîm olan her vücûdün yani mevcûdun zevâli imkansızdır. Çünkü hâdislerin yoklukları ezeli olmalarına rağmen onların varlıklarıyla zâil olur. Cisimlerin zâtları ve sıfatlarıyla hâdis olması hususundaki oluş da görüş ayrılığı olmaksızın vücûdîdir. Bir diğer husus ise cismin hareket ve sükûndan yoksun kalamayacağının açıklanmasıdır. Zira bir kimse şunu iddia edebilir: Cisim ezelde ne hareketli ne de sakindir. Çünkü hareket ve sükûn da her biri başkasıyla öncelenmiş olmayı gerektirir. Dolayısıyla cismin ezelde bunlardan herhangi biriyle nitelenmesi doğru olmaz. Bir diğer hususta filozofların hareketin önceleyen ve öncelenen olma varsayımıdır. Çünkü hareketin sadece vehimde parçaları vardır. Fakat dışta tek ve sürekli bir oluştan ibarettir. Zira hareket uzanan şeye söylendiği gibi var olan sürekli şeye de denir ki uzanan şeyin dışta varlığı yoktur. Kadîm olduğu iddia edilen hareket uzanan şey değil, var olan sürekli şeydir.

Ardbitişen ile önbitişen arasındaki gereklilik ilişkisine değinmek gerekirse bu ilişki şöyledir: Cisim bizzat mekânlıdır ve bir mekânda bir oluşa sahip olmalıdır. Cisim başka bir oluşla öncelenmemiş bir oluşu var olduğunda tek bir kadim oluşun var olması gerekli olurdu. Oluşun kadim cisim için sürekli sabit olması gerekir ki cisim de kadîm olsun. Kadîm cisim başka bir oluşla öncelenmemiş bir oluşa sahip olmadığında ise sonsuza dek her oluştan önce başka bir oluşun bulunması gerekir. Çünkü cismin sahip olduğu her oluş, başka bir oluşla öncelenmiş ve dolayısıyla

⁴⁹¹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1138-1142.

sonsuzu dek her oluştan önce bir oluş olması gerekir. Eğer öncesinde oluş bulunmayan bir oluş var olsaydı cismin oluştan yoksun olması gerekirdi ki sonsuzu dek her oluştan önce başka bir oluşun bulunması olan ikinci kısım için bu açıklamaya gerek yoktur. Çünkü başka bir oluşla öncelenmemiş bir oluşu bulunmadığında zaten her bir oluşu sonsuzu dek kendisinden önceki bir oluşla öncelenmiş olacaktır. İlk kısım açıklamaya muhtaçtır. Şöyle ki kendi gibi olanla öncelenmemiş oluş ezelde sürekli olmak zorundadır. Aksi halde cismin oluştan yoksun kalması gerekir.⁴⁹²

Fahreddin Râzî'ye göre de cisimler muhdestir. Bunu bir delille şöyle açıklamıştır. Eğer cisimler ezeli olsaydı ezelde ya sakin ya da hareketli olurdu. Fakat iki ihtimalde geçersiz olduğu için cisimlerin ebedi oluşu da geçersizdir. Çünkü cisim bir mekânda olandır ve cisim bir mekâna yerleşik olduğunda sakin, başka bir mekâna intikal ettiğinde hareketli olur. Cismin ezelde hareketli olması imkansızdır zira hareketin mahiyeti halden hale intikaldır ve hareketin bu mahiyetinden önce başka bir şeyin bulunmasını gerektirir ki ezel, başkası tarafından öncelenmenin imkansızlığı demektir. Dolayısıyla bu imkansızdır. Ayrıca eğer ezelde hiçbir hareket ortaya çıkmaması durumunda tüm hareketlerin bir başlangıcı vardır. Ezelde bir hareket ortaya çıkması durumunda ise başka bir şeyle öncelenmiş olur ki ezeli olanın öncelenmesi muhaldir.⁴⁹³

Fahreddin Râzî'nin getirdiği bir diğer delile göre ise her cisim mümkündür zira ya cevher-i fertlerden oluşur ya da filozofların iddia ettiği gibi heyûlâ ve sûretten oluşur. Dolayısıyla cismin mahiyetinde birçok şey ortaktır. Zorunlu varlık ise tek mahiyette olup hakikatinde ortağı yoktur ve bileşik değildir. Dolayısıyla cisim zorunlu değil, mümkündür ve her mevcut mümkünün ise bir var edicisi vardır. Var etme de ancak yokluktan olabilir. Filozoflar kadîm olanın Kadir-i Muhtar'a dayanmasını kabul etmedikleri gibi Râzî de kadîmin mûcip sebebe dayanmasını mümkün görmemektedir.

Cismin kadîm olduğunu iddia eden filozoflar ise bu hususta delil getirmişlerdir. Delillerin ilkine göre, madde kadimdir aksi halde başka bir maddeye ihtiyaç duyar. Çünkü her hâdis bir maddeyle öncelenmiştir. Dolayısıyla maddelerde

⁴⁹² Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1152-1156.

⁴⁹³ Râzî, *Me'alimü usûdi'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş, 70.

teselsül gerekir. Madde cisimsel ve türsel sûretten yoksun kalamaz. Böylece cismin kadîm olması gerekir zira cismin parçaları da bütünüyle kadîmdir. Kelâmcılar bu delile cismin madde ve sûretten bileşik olduğunun ve maddenin kadîm olduğunun men edilmesiyle cevap vermişlerdir. Zira maddenin kadîm olması hâdislerin varlığına yaklaştıran istidat farklılığının zorunluluğuyla ispatlanır. Oysa bu zâtla zorunlu kılmanın uzantısıdır ki bu çürütülmüştür. Ayrıca maddenin sûretten yoksun kalmamasını da kabul etmemişlerdir.⁴⁹⁴

Filozoflara göre bir diğer delil ise âlemin failinin failliği yani âleme tesiri ve âlemi var etmesi kadîmdir. Dolayısıyla âlemin de kadîm olması gerekir. Eğer var etmek için gerekli olan şeylerin tamamı ezelde meydana gelmiş ise var etme de ezelde meydana gelmiştir. Çünkü var etmenin sonradan meydana gelmesi halinde ya hâdis bir şarta dayanması durumu ya da dayanmaması durumu doğar. İlk ihtimal olan var etmenin sonradan meydana gelmesi hâdis bir şarta dayandığında var etme için gerekli olan şeylerin tamamının gerçekleşmemiş olması gerekir ki bu varsayımla çelişir. İkinci ihtimal olan dayanmaması halinde ise müreccihsiz tercih gerekir. Var etme ezeli olduğuna göre ondan geri kalmayan eserin varlığı da ezeli demektir. Eğer var etme için gerekli şeylerin tamamı ezelde meydana gelmemişse bu şeylerin bir kısmı kesinlikle hâdistir. Eğer bu hâdis var etmeye ihtiyaç duymamışsa hâdisin tahsis etme işlevi gören müessirden müstağni olması gerekir. İhtiyaç duymuş ise de şeylerin tamamı ezelde meydana gelmiştir ki bu halde hâdisin kadîm olması gerekir. Veya şeylerin tamamı ezelde meydana gelmemiştir ve bir kısmı zorunlu hâdis olur ki bu sebep ve sonuçlarla da teselsül oluşması gerekir. Bu ise imkansızdır. Kelâmcılar bunu iki vecihle cevaplandırmıştır. İlki, gündelik hâdisle nakz yapılmasıdır ki kelâmcılar gündelik hâdisin varlığında şüphe olmadığını ve kadîm failin, hâdisin faili olmasında kadîm olduğunu söylerler. Çünkü hâdis olması halinde müreccihsiz bir tercih olmaması için hâdis bir şarta dayalı olur ve bu hâdis şart birbiri ardına sıralanan hâdisleri oluşturur, sonsuza dek teselsül ederdi. Eğer filozofların delili doğru olsaydı gündelik hâdisin de kadîm olması gerekeceğini ifade etmişlerdir. İkincisi ise kelâmcılar Fâil-i Muhtâr'ın güç yetirdiği iki şeyden birini diğerine tercih etmesinin salt iradesi sebebiyle olduğunu

⁴⁹⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1156-1158.

ve bu tercihte kendisine eklenen müreccih bir saike ihtiyacının olmadığını ifade ederler. Faillik sadece güç yetirilen şeye ilişkin iradeyle meydana gelir.⁴⁹⁵

Bir diğeri delil ⁴⁹⁶ ise âlemin varlığının imkanının başlangıcının olmamasıdır. Aksi halde zâtî imkansızlıktan zâtî imkâna dönüşmesi gerekir ki bu mümkünlerin mümkün ve imkânsızların imkânsız oluşu gibi bedîhîlere güveni ortadan kaldırır. Yaratıcının âleme etkisinin imkânı da böyledir ve bir başlangıcı yoktur. Dolayısıyla âlemin ezelde Tanrı tarafından var edilme imkanını kesinleştirmek zorunludur. Bu kelâmcıların âlemin ezeldeki var olmasının imkânsız olduğuna dair delillerini çürütür. Kelâmcılar bunun cevabını imkânın ezelîliğiden, ezelîliğin imkânı gerekmeceğini ifade ederler. Örneğin, hâdis olma şartıyla hâdis böyledir. Zira onun imkânı ezelîdir ama zâtının ezelî olması mümkün değildir. Çünkü hudus şartıyla birlikte ezelî olması imkânsızdır. Hâdisin zâtı kendi olması bakımından imkânı ezelîdir ve ezelîliği de mümkündür. Fakat hudûs şartıyla alındığında imkânının ezelî olması da, imkânının ezelî olmasının imkânı da yoktur.⁴⁹⁷

Cürcânî bu delillendirmeleri aktarırken cismin kadîmliğini savunan filozofları hasım olarak nitelendirmiş ve kelâmcıların görüşlerini destekleyen bir tavır içerisinde bulunmuştur.

Cisimlerin Baki Oluşu

Eş'arîlerin bazıları cisimlerin bâkî olduğu bilgisinin zorunlu ve bedîhî olduğunu ifade ederler. Âmidî bu hususta bugün görülen dağların, yerlerin ve göklerin ertesi gün de aynıları olduğunun veya konuşmaya başladığımız kişi ile sözü bitirdiğimizdeki kişinin aynı olduğunun aklî zorunlu olarak bilindiği ifade etmiştir. Eş'arîlerin bunu kesin görmelerinin nedeni duyunun cisimlerin sürekliliğine tanıklık etmesi, yenilenen benzerler ve duyunun bu farklılığı algılamayıp tek bir şey olduğunu zannetmesi olduğunu iddia ederler. Fakat Cürcânî bunu yanlış bulur. Zorunluluk iddia edilmesinin nedeni sadece duyuda ve duyunun cismin sürekliliğine ilişkin tanıklığın olduğu iddia edilemez. Çünkü duyularda arazların sürekli olduğunun düşünülmesi gibi güvenmeye elverişli değildir. Zira

⁴⁹⁵ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1160-1162.

⁴⁹⁶ Filozofların cismin kadîmliği hususunda diğer delilleri için bk. Râzî, *Me'alimü usûdî 'd-din*, çev. Muhammet Altaytaş, 76.

⁴⁹⁷ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1164-1166.

bunun kesinlik iddia edilmesinde iki tarafı da tasavvur edildikten ve nispet düşünöldükten sonra tek başına fitratın kesinleştirdiğı zorunlu olduğunu savunulduğunu ifade eder. Bunu şöyle delillendirenler olmuştur: Cisimler bâkî olmasaydı dirinin ölümünden veya ölünün dirilmesinden bahsetmek mümkün olmazdı. Çünkü ikisinin mahalli bir olmak zorundadır ve hayattayken cisim, öldüğü durumdaki cisimden başkadır. Dolayısıyla hayat ve ölüm aynı konuya ilişmiş olur şeklindedir. Kerrâmiyye'ye göre de cisimlerin bekası zorunludur ve kesinlikle yok olmayacaktır. Bu yapılan delillendirmelerin doğru olduğunu düşünmeleri sebebiyledir.

Nazzam ise cisimlerin de arazlar gibi anbean yenilendiğini savunur. Bu husustaki deliline göre eğer cisimler bâkî olsaydı onların yok olması imkânsız olurdu. Arazların bekâsını ispat için kullandığı delille aynıdır. Nazzâm aynı delili cisimlere de uygulayarak cisimlerin de bâkî olmadığını savunmuştur. Âmidî bu hususta Nazzâm'ın görüşünü “cevherler arazlardan oluşur ve arazlar farklı ise cisimler de farklıdır” şeklindeki ilkesine dayandırdığını ve bu nedenle su ve ateş gibi cevherlerdeki farklılığı sıcaklık ve soğukluk arasındaki farklılıkla aynı şekilde zorunlu olarak algılandığını iddia ettiğini belirtir.⁴⁹⁸

Cismin Arazdan ve Arazın Zıddından Ayrılması

Eş'arî kelâmcıları cismin arazdan ve onun zıddından ayrı kalması mümkün görmezler ve birbirine zıt iki arazdan birinin mutlaka cisimde bulunması şarttır. Zira cisimler mütemasil cevher-i fertlerden oluşur ve bu sebeple cinsteştirler. Birbirlerinden kendilerine yerleşen arazlar sebebiyle ayrışır. Cisim tamamıyla arazlardan yoksun kaldığında cisim başka cisimlerden ayrılmış özel cisim olmaz aksine mutlak cisim olur. Mutlak cisim ise zorunlu olarak kendi başına varlığı yoktur.⁴⁹⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî cisimlerin renkler, oluşlar, tatlar ve kokulardan ayrılamayacağı ve her cevherde renk, oluş, tat ve koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat veya zıddının bulunması gerektiğini ifade eder.⁵⁰⁰

Mu'tezile'den Nazzâm ise cisimlerin arazlardan yoksun kalamayacağı hususunda kelâmcılar ile aynı görüştedir. Zira ona göre cisim arazlardan oluşur.

⁴⁹⁸ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1166-1170.

⁴⁹⁹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1174.

⁵⁰⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-din*, çev.Ömer Aydın, 85.

Fakat cisimlerin mütemasil olduğu noktasında kelâmcılardan ayrışır. Cisimlerin arazdan yoksun kalamayacağına dair delillerden biri hareket ve sükûndan ayrı kalmanın imkânsızlığıyla istidlâl edilmiştir ve mümkün olmadığına hükmetmişlerdir. Fakat Cürcânî, bunun zayıf olduğunu çünkü hareket ve sükûn için olsa dahi genelleme içeremeyeceğini zira nice arazlar vardır ki cisim bunlardan ve zıtlardan ayrı kalabilir. Örneğin, hava renklerden, tatlardan ve bunların zıtlarından yoksun kalabilir.

Basra Mu'tezilesi oluşların dışında bunu mümkün görürken Bağdat Mu'tezilesi ise renkleri istisna tutarak mümkün görmüşlerdir.⁵⁰¹ Ka'bî ve Kaderiyye'den taraftarları bu görüştedir. Ebu Haşim ise cevherlerin hudûsu durumunda oluş hariç bütün arazlardan ayrılabilceğini ifade etmiştir. Cevherdeki bütün arazlar oluştan sonra yaratılır ve araz yaratıldıktan sonra zıddından ayrılmaz.⁵⁰² Mu'tezile'den Salihîyye mezhebi cismin arazdan yoksun kalmasını mümkün olduğunu ve cevherlerin varlığının bütün arazlardan soyutlanmış olduğu belirtmişlerdir.

Arazilardan yoksun kalmaya dair delilleri ise Allah'ın kulda bilinebilir her şeye dair bilgi yaratması mümkündür ve bilinenler kendinde sonsuzdur. Çünkü zorunlu, mümkünleri ve imkânsızları kapsamaktadır. Bu bilgilerden kulda meydana gelen miktar ise sonludur. Çünkü sonsuzun var olması imkânsızdır ve sonsuz bilgi kuldaki olumsuzlandığında -ki gerçek böyledir- arazdan ve zıddından yoksun kalmasının imkânsız olduğu kabulüne göre olumsuzlanan her bir bilginin karşısında zıddının kulda bulunması zorunludur. Bu halde kulda sonsuz sıfatının bulunması gerekecektir. Fakat bu imkansızdır. İcî, olumsuzlanan şeyin bilginin sonsuz bilinenlere taalluku olduğunu ifade eder. Taalluk ise araz değil, aksine itibarî bir durumdur. Bu delillendirme ancak her bilinenin başlı başına bir bilgiye ihtiyaç duyduğunu düşünen ve itibarî taallukun kendisi değil mevcut bir şey yapan kimseyi bağlayacağını söyler. İcî, kastının tek bir bilginin birçok bilinene taalluk ettiğini veya var olan bir sıfat değil, taallukun kendisi olduğunu aktarır. Ebû İshak el-İsferâyînî ise birden çok bilginin mütemasil değil, farklı olsalar da zıt olduğu şeklindeki kendi ilkesine dayanarak olumsuzlanan sonsuz bilgilerin zıtlığının, meydana gelmiş bilgi olduğunu ve ister birden çok ister tek olsun fark etmeksizin

⁵⁰¹ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1174.

⁵⁰² Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-din*, çev.Ömer Aydın, 86.

mahzuru olmadığını ifade ederek cevaplamıştır. Bunun sonucunda iki bilginin bir mahalde bir araya gelmesinin mutlak olarak imkânsız olduğu zira bunların zıt olduğuyla karşı karşıya kalsa da sonucu kabul ederek her bilginin kalpte diğerinkinden farklı mahalli olduğunu ve iki bilginin tek mahalde kesinlikle bir araya gelemeyeceğini iddia etmiştir. Bakıllânî ise, kuldan olumsuzlanan sonsuz bilgilerin olumsuzlanmasının bazen olumsuzlanan bütün bilgilere zıt olan tek bir sıfat şeklindeki genel zıtlarla da olabileceğini ifade eder. Böylece herhangi bir imkânsızlık olmaz. Örneğin, ölüm ve uyku mutlak olarak tüm bilgilere zıttır ve tek bir sıfatın, meydana gelmiş bilgilerin dışındaki bilgilerin tamamına zıt olması da mümkündür.

Cürcânî bu konuda her iki görüşü de imkân dahilinde görmüştür ve birinin kesinliği noktasında herhangi bir durumun olmadığını dolayısıyla duraksamanın daha doğru olacağını belirtir.⁵⁰³

Boyutların Sonluluğu

Boyutların sonsuz olduğunu düşünen Hint düşünürlerinin aksine kelâmcılara göre mevcut boyutlar, ister dolulukta olsun isterse boşluk mümkünse bir boşlukta olsun fark etmeksizin bütün yönlerden sonludur. Dolulukta olanın örneği, cisimsel maddeyle birlikte bulunan boyutlar iken boşlukta olanın örneği ise cisimsel maddeden soyutlanmış boyutlardır. Ayrıca boyutların sonluluğu boşluğun imkânsızlığına da dayanmaz.⁵⁰⁴ Şehristânî kelâmcıların sonlulukla kastettiği şeyin sonsuza kadar bölünmeyen şey olduğunu ifade eder. Sonlulukla sınırlandırılan şey ise ona göre sonsuzluğu kuşatamaz.⁵⁰⁵

Cürcânî sonsuz cismin imkânsızlığını savunur ve bunu delillendirir. Buna göre daire biçimindeki bir cismi -örneğin bir çarkı- altı parça eşit bölündüğünde parçalardan her birini iki kenar kuşatır ve ardından bütün kenarların sonsuza dek uzatılması sağlanır. Öyle ki bütün parçalar uzunlamasına ve enlemesine bölünür. Bu bölünen kısımlarla âlemin genişliği kastedilmiştir ve her kısımda bu tekrarlanır. Bu halde oluşan genişlik ya sonludur ya da sonsuzdur. Sonsuz olması durumunda sonsuzun iki sınır arasında -bu iki sınır onu kuşatan iki kenardır- kuşatılması

⁵⁰³ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1174-1182.

⁵⁰⁴ Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1182-1184.

⁵⁰⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 503.

gerekir. Sonlu olması halinde ise bütün parça da böyle sonlu olacaktır zira iki kısımdan biri olan sonlunun yine sonlu -yani altı- kere katı sonlu olur. Çark altı eşit kısma bölündüğünde daire farz edildi ve merkezi açıların eşit olması ve onlardan her birinin dik açının üçte biri olması gerekir. Böylece iki çizgi arasındaki uzaklığın uzanımlarına eşit olduğu da ortaya çıkar.⁵⁰⁶ Kādî Beyzâvî'ye göre de mevcûd boyutlar sonludur. Bu husustaki deliline göre biri sonlu diğeri sonsuz birbirine paralel iki çizgi farzedildiğinde sonlu olan çizginin sonsuzla kesişecek şekilde meylettirildiğinde ilk kesişim noktası olan bir noktanın olması gerekir ki çizgi onunla kesilmiş olsun. Aksi halde ilk kesişme noktası, onun üstüne olan ile beraber olur ki bu durumda sonsuz, sonlu olmuş olur. Bu ise çelişiktir.⁵⁰⁷

Kindî'ye göre sonsuz bir cismin var olması imkansızdır. Bunu şöyle delillendirmiştir. Eğer sonsuz bir cisim varsa bu cisimden küp, küre veya daha başka sonlu, sınırlı varlıklardan biri olduğu tasarlanabilir. Eğer cisim sonsuz, ondan alınan parça sınırlı ise geriye kalan parçalar ya sonlu ya da sonsuz olur. Eğer sonlu ise tamamı da sonlu olur ki bu durumda sonlu olanın sonsuz olması gerekir. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Geri kalan parçalar sonsuz olduğunda ise alınan geri iade edilince eski haline geri döner fakat iki cismin toplamının kendini meydana getirenlerden büyük olduğu açıktır ki sonsuz olan, ona katıla sınırlı parça ile tek başına sonsuz olandan daha büyük olur. İkisi de sonsuz olduğuna göre sonsuz olan diğeri sonsuz olandan büyük olması durumu ortaya çıkar ve bu da imkansızdır. Böylece cismin sonsuz olması da imkansızdır. Âlem de sonlu olduğuna göre onun kuşattığı bütün varlıklar da sonludur.⁵⁰⁸

Hint filozofları ise şöyle delil getirmişlerdir: Her cismin gerisinde ona açık bir şekilde işaret eden ayırt edilmiş vasıf vardır ve bu durumda olan her şey mevcûddur ki ya cisimdir ya da cismanîdir. Böylece her cismin gerisinde nihayetsiz olarak başka bir cismin varlığı sabit olur.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Cürçânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 2/ 1182-1202.

⁵⁰⁷ Kadı Beyzâvî, *Tevâli 'u'l-envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 144.

⁵⁰⁸ Ya'kub b. İshak Kindî, "Âlemin Sonluluğunu Açıklamak Üzere Kindî'nin Ahmed b. Muhammed el-Horasânî'ye Yazdığı Risâle", *Kindî: Felsefî Risâleler*, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 195-196.

⁵⁰⁹ Kadı Beyzâvî, *Tevâli 'u'l-envar*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, 144.

SONUÇ

Âlemi anlamlandırma ve bunun üzerine bir varlık tasavvuru kurma faaliyetleri dinî, felsefî ve bilimsel alanlarda her daim varlığını korumuştur. Felsefede Antik Yunan filozoflarıyla başlayan “atom” fikri İslam düşüncesinde III/IX. yüzyılın sonlarında ilk olarak Ebu’l-Huzeyl el-Allâf ile birlikte ilahi bilginin her şeyi kuşattığına dair ayetlerden hareketle “her şey” olarak nitelediği âlemin ilimle kuşatılabilir ve sonlu olması gerektiği üzerine dini temel bularak en yalın haliyle ortaya koyulmuştur. Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından yoktan yaratma inancıyla uyumlu hale getirilen atomculuk, evrende meydana gelen herşeyin gerçek sebebi olarak ilim, irâde ve kudret sahibi olan Allah’a işaret eden Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâmcıların da benimsemesiyle İslam düşüncesinde hakim evren tasavvuru haline gelmiştir. Anlayış varlığını felsefî meselelerin kelâmın ana konularından daha geniş ele alındığı mütekaddimun döneminde de sürdürmüştür.

Yaşadığı müteahhirun dönemde yazdığı telif, şerh ve haşiye eserlerle kelâm geleneğinde önemli bir konuma sahip olan Seyyid Şerif Cürcânî, eserlerinde akaid konularına nispetle felsefî meselelere ağırlık vermiştir. Çalışmamızda ele aldığımız İcî’nin *el-Mevâkıf* adlı eserine yazdığı kelâma dair en geniş hacimli eseri olan *Şerhu’l-Mevâkıf*’inde da felsefî konulara daha geniş yer vermiştir. Eseri incelediğimizde mukaddime ve altı mevkıfın ilk dört bölümü bilgi, nazar, varlık, mahiyet, araz, cevher ve cisim gibi dakîku’l-kelâm mevzularını kapsar. Çalışmamızın konusu olan arazlar, cevherler ve cisimlere ise üçüncü ve dördüncü mevkıflarda detaylı bir şekilde yer vermiştir.

Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta meseleleri sistematik bir biçimde ele alır. Öncelikle kendinden önceki kelâmcıların ve filozofların görüşlerine -varsa delillerine- değindikten sonra yeri geldikçe tasdik ederek veya eleştirerek İcî’nin görüşlerini açıklama esnasında kendi görüşlerini ortaya koyar. Görüşlerini ortaya koyarken “biz” ifadesiyle Eş‘arî geleneği, “muhakkik kelâmcılar” olarak isimlendirdiği Eş‘arî kelâmcıları ve özelinde “şeyh” olarak hitap ettiği Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’yi ön plana çıkarır ve kendini bu çizgide konumlandırır. Yine müteahhirun dönem kelâmcılarından Fahreddin Râzî ve Âmidî’nin görüşlerine ve delillendirmelerine eserlerinden alıntılar yaparak büyük ölçüde başvurduğu görülür. Aynı zamanda görüşleri karşılıklı delillendirmeler halinde sunarken

Meşşai filozofların görüşlerine detaylı bir biçimde ele aldığı ve dolayısıyla dönemin fikrî yapısına hakim olduğu görülür.

Cürcânî, içeriği cevher-araz konusunun içeriğini Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserinde on kategoriye içine alan İslâm filozoflarının da aynen kabul ettiği kategoriler tasnifine göre kısımlandırarak hazırladığı görülmüştür. Kelâmcılar cevher-araz tasnifinde arazı canlıya özgü olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırırken filozoflar varlıkları dile getirme biçimi olan on kategoriye ayırır. Bunlar zatı sebebiyle bölünmeyi kabul eden nicelik, zatı sebebiyle bölünmeyi kabul etmeyen ise zatı sebebiyle mefhumu başkasına kıyasla düşünebilir olan nispet ve zatı sebebiyle mefhumu başkasına kıyasla düşünilemeyen niteliktir. Nispeti ise eyn, meta'(an), konum, sahiplik, izafet, etki ve edilgi olmak üzere yedi kısma ayırırlar. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*'ta İcî'nin sınıflandırmasını devam ettirerek bu kategorilerden nicelik, nitelik, zaman, mekân, nispet ve izafet kategorilerini başlıklar şeklinde ele alır. Fakat filozofların tasnifinde yer alan nispetler bölümünde sahiplik, etki ve edilgi kategorilerine ana başlık olarak yer vermediği görülür.

İslâm düşüncesinde kelâmcıların çoğunluğu fizik sistemlerinin zeminini oluşturan âlemi boşlukta yer tutan cevher, cisim ve buna yüklenen araz olarak üç kısma ayırırlar. Araz genel itibariyle kelâmcılar tarafından hâdis, devamı olmayan hal, sıfat, varlığı kendisine bağlanmayan veya bir mahalde yer tutamayan şeklinde farklı özellikleri bağlamında tanımları yapılmıştır. Araz, var olmak için gerektirici bir sebebe ihtiyaç duyan, bir mütehayyizde bulunan, başkasıyla kaim olan varlığının sürekliliği bulunmayan şeydir. Filozoflar ise arazı kendisinde kaim kılan bir mahalde bulunan mahiyet şeklinde tanımlarlar ve arazın bir mahalde var olmasının anlamının varlığının ayrılmayacak şekilde var olması şeklinde olduğunu ifade ederler. Cürcânî arazı "bir mekânıyla kaim olan mevcut" olarak tarif eder ve cevheri, yokluğu, selbi sıfatları ve yaratıcının sıfatlarını bu tarifi dışında bırakır. Arazın kısımları hususunda kelâmcılar herhangi bir tasnife tabi tutmamakla birlikte Sâbunî otuz kadar kısmının olduğunu ifade eder. Arazların sayılarının sonsuz olup olmaması hususunda ise Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların çoğunluğu sonlu olduğunu kabul eder. Cürcânî ise mevcut arazların sonlu olduğunu ifade eder. *Şerhu'l-Mevakıf*'ta Aristoteles'in kategoriler tasnifini benimseyerek benzer bir biçimde dokuz kategori ile sınırlandırır fakat kategoriler tasnifinin on ile sınırlı olduğu hususunda filozoflardan ayrı tutum sergiler. Ona göre bilfiil mevcut

arazların kısımlarının her birinin hem varlık açısından hem de sayı bakımından sonludur. Filozofların arazların dokuz kategori ile sınırlı olması hususundaki görüşünü zayıf bir zan bildiren tümevarımdan ibaret olarak görür. Bazı filozofların da bu sebeple etki ve edilgi kategorilerinin itibarî olduğunu kabul ettiğini aktarır. Bu kategorilere yer vermemesi kategorilerin sınırlandırılmasındaki tutumu sebebiyle olduğu söylenebilir.

Kelâmcıların ve filozofların arazlarla ilgili görüşlerinde belirgin bir farklılık bulunmamakla birlikte anlayışlarındaki keskinlik cevher-i ferde yaklaşımlarında görülür. Cevher-i ferdin kabulü veya reddi nedensellik, maddenin ve dolayısıyla âlemin ezeliliği ve âlemin yaratılışı ve işleyişinde belirleyici noktayı oluşturur. Buna göre âlemin cevher ve arazdan oluştuğu hususunda görüş birliği içinde olan kelâmcıların çoğunluğu algılanan ve tanımlanan maddi varlıklar veya cisimlerin, cevherlerden mürekkebe olduğu konusunda da görüş birliği içindedirler. Bu noktada cevhere verilen anlamlarda kelâmcılar arasında farklı eğilimler mevcuttur. Atomcu felsefenin kelâmda etkin olmasıyla bazı kelâmcılar cevheri “cüz-i lâ-yetecezzâ” yani “bölünmeyen parça/cüz” veya “cevher-i ferd” yani “atom” olarak tanımlarken bazı kelâmcılar “arazın taşıyıcısı” olarak görür ve atomların farklı tertibi olduğunu kabul etmezler. Kelâmcılar cevheri kendi başına kâim olan, karşıt nitelikleri almaya kabil olan, mütehayyiz olan, mürekkebe olmayan ve bölünmeyi kabul etmeyen şey şeklinde tanımlamışlardır. Bölünebilen cevhere cisim adını verirken bölünemeyen cevhere cevher-i ferd adını verirler. Cürcânî ise cevheri *et-Ta'rifat* adlı eserinde, “a'yanla ilgisi bakımından bir mevzûda bulunmayan mahiyet” olarak tanımlar. Parçalanmayan cüz olan cüz-i lâ-yetecazzâyı ise “şekil ve durumu olan hariçte ve vehimde bölünme kabul etmeyen şey” şeklinde tarif eder. Cürcânî, *Şerh 'ul-Mevâkıf* adlı eserinde ise cevher için “bizzat yer kaplayan” ve “arazları kabul eden şey” ifadelerini kullanılır. Ayrıca arazın mukabili bir tanımının olduğunu ifade ederek cevheri “bir mekânıyla kâim olmayan mevcut” şeklinde tanımlar.

Felsefe de ise bir varlığı var kılan öze işaret etmek için kullanılan cevher, kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibarıyla değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenen, varlığında kendisiyle birleşecek bir şeyden bağımsız olan, önermede mevzûda olmayan ve mevcudiyeti mevzû ile kâim bulunmayan her şeydir. Cürcânî, felsefe geleneğinde kazandığı anlamları dikkate alarak *et-Ta'rifat* adlı eserinde heyûlâyı cismin maruz

kaldığı birleşme ve ayrılmayı kabul eden, cismanî ve küllî sûretlere mahal teşkil eden cevher şeklinde tarif eder. Filozoflara göre cevher başka bir cevhere yerleşmesine sûret, başka bir cevher bir başka cevherin veya bir sûretin mahalli olduğunda heyûlâ, sûret ve mahalden birleşik olduğunda ise cisimdir. Cevher bu üç şıktan biri olmadığında yönetme, tasarrufta bulunma ve hareket ettirme şeklinde cisimle ilişkili olduğunda ise nefis, olmadığında da akıldır. Filozofların bu cevher taksimi cevher-i ferdin reddine dayalıdır ve cevher-i ferd kabul edildiği takdirde ne sûret ne heyûlâ ne de ikisinden bileşen şey vardır. Mücerred olmayan basit cevheri ifade eden heyûlâ ve sûret kelâmcıların ifade ettiği cevhere tekabül eder. Ancak heyûlâda arazların ortaya çıkışı yaratıcı bir varlığın tesirine değil sadece heyûlâya bağlanır çünkü yaratıcı bir varlık yoktur ve sadece âlemin aslını oluşturan belirsiz ezeli madde olan heyûlâ vardır. Madde mutlak yokluktan değil var olan başka bir maddeden meydana gelebilir. Cevher, kelâmcılara göre bizzat yer kaplayan hâdis iken filozoflara göre dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet ya da mümkün mevcuttur. Aynı zamanda kelâmcılara göre bir şeyin bizâtihi kâim olabilmesi için mütehayyiz olması şart iken filozoflara göre böyle bir şart yoktur. Cürcânî, filozofların heyûlânın varlığının ispatı hususundaki oluş ve bozuluşla ilgili ve heyûlânın bitişikliği ve ayrıklığıyla ilgili delillerini kabul etmez ve apaçık yanlış olduğunu savunarak filozofların görüşünden ayrılır. Fakat tamamen reddettiği de görülmez. Çünkü var olduğu kabul edildiğinde heyûlânın durumundan bahseder. Buna göre heyûlâ mekânda bulunur veya mekânda bulunmaz. Heyûlâ mekânda kendi başına bulunur veya böyle bulunmaz. Kendi başına bulunması halinde cisimdir. Çünkü kendi başına bulunan şeyin yönlerde uzanan cevher olması gerekir ki cismin de bundan başka anlamı yoktur. Yine heyûlâ mekânda bulunduğunda sûret, heyûlânın benzeridir ve nasıl olur da heyûlâya yerleşebilir. Aynı zamanda heyûlâ mahalle muhtaç olursa teselsül gerekir aksi halde cisimlik sûreti mahalle ihtiyacı kalmaz zira onun benzeridir ve böylece filozofların tarifinden ayrılır. Heyûlâ kendiliğinden değil de cisimlik sûretine yerleşen ve mekânlılıkta onu izleyen bir sıfat olup filozofların iddia ettiği gibi cisimlik sûretinin mahalli olan bir cevher de değildir. Heyûlâ kendiliğinden ya da cisimlik sûretini izlemesi nedeniyle bir mekânda bulunuşa sahip değilse cisimlik sûreti onu niteleyecek şekilde ona özgü olmaz. Çünkü hiçbir şekilde mekânı bulunmayan şey, salt aklidir ve kesinlikle herhangi bir mekâna özgülüğü yoktur ve dolayısıyla kendiliğinde mekânlı olan cisimlik sûreti ona yerleşmez.

Cevher-i ferdin tanımında ise cevher-i ferdin ayırt edici özelliği olan bölünmeyi kabul etmemesini kullanır ve bu noktada kelamcılarla aynı düşündüğünü fakat heyûlânın varlığını da tamamen reddetmediğini söyleyebiliriz.

Filozoflar, Mu'tezile, Eş'arîler ve diğer mezhep mensubu düşünürlerce kendi varlık öğretilerine paralel olarak tanımladıkları cisim Eş'arîlere göre yer kaplayan ve tek bir yönde bile olsa bölünmeyi kabul eden, iki veya daha fazla cüzden oluşan şey veya birbirleriyle telif olmuş iki parçanın toplamıyken Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre uzun, derin ve geniş olandır ve üç boyuta sahiptir. Aristocu tabiat felsefesine göre ise cisim üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir niceliktir. Bu nicelik, madde/heyûlâ ve form/sûretten oluşur. Madde/heyûlâ ve sûret tek başına imkân halinde soyut ve gayri cismanî halde bulundukları için bölünemez ve algılanamazlar. Fakat ikisinin birleşiminden oluşan cisim, bölünebilir çünkü çizgi, yüzey, mekân, zaman ve cisim filozoflara göre kesintisiz niceliklerdendir. Kelamcılar da cismin en cüzü olan cevher-i ferde kadar bölünmeyi kabul ettiğini kabul ederler ve Cürcânî de cismin tanımında tek yönde bile olsa bölünmeyi kabul eden şey şeklinde tanımlayarak filozoflar ve kelamcılarda aynı çizgide durur.

Son olarak Cürcânî'nin kelâmcılar ve filozofların görüşleri arasında konumunu belirlemek adına alt meselelerdeki tavrına da değineceğiz. Kelâmcıların çoğunluğu filozofların aksine arazın arazla kâim olmasını mümkün görmez. Cürcânî de arazın arazla kâim olmasının teselsüle götürmesi sebebiyle kabul etmemiştir. Dolayısıyla kelamcılarla aynı noktada durur.

Ebû'l Hasan el-Eş'arî ve takipçilerine göre araz iki zamanda bâkî kalmaz ve arazların hepsi kesintilidir, her an yenilenir ve biri biter aynı anda diğeri gelir. Mu'tezile'den Nazzâm ve Ka'bi'de Eş'arîler ile aynı görüştedir. Filozoflar ve Mu'tezile'nin çoğunluğu ise zamanlar, hareketler ve ses arazlarının dışında arazların bâkî olduğunu savunurlar. Cürcânî ise arazların bâkî olmasını reddetmez fakat arazları renkler gibi bekâsı mümkün olanlar ve hareketler gibi bekâsı mümkün olmayanlar şeklinde ikiye ayırır. Cürcânî bu hususta filozoflarla aynı görüşü paylaşır.

Cürcânî'nin filozoflardan ayrıldığı meselelerden bir diğeri cisimlerin zâtları ve sıfatlarıyla hâdis veya kadim oluşudur. Aristoteles ve sonrasında onu takip eden filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ise cisimler zâtları ve sıfatlarıyla kadimdir. Kelâmcılar ise cisimlerin cevher olan zâtları ve araz olan sıfatlarıyla hâdis olduğunu savunur. Cürcânî'nin de kabul ettiği görüş budur. Cürcânî bu hususta farklı delillendirmelerde hadisliğini ispatlayan deliller aktarır ve cismin kadîmliğini savunan filozofların delillerini aktarırken filozofları hasım olarak nitelendirmiş ve kelâmcıların görüşlerini destekleyen bir tavır içerisinde olduğu görülmüştür.

Cürcânî'nin kelâmcılarla aynı çizgide durduğu bir diğer mesele de boyutların sonsuz olduğunu düşünen Hint düşünürlerinin aksine sonsuz cismin imkansızlığını savunmasıdır. İlk İslam filozofu Kindî de sonsuz bir cismin var olmasını imkansız görür ve bunu temellendiren açıklamalarda bulunur.

Kelâmcılar bitişik nicelik olan zamanın varlığını kabul etmezler ve bunu delillendirirler. Filozoflara göre ise meta'/zaman ne birbiri ardına gelen anlardan bileşiktir ne de hareket bölünemeyen parçalardan bileşiktir. Cürcânî zamanın varlığını kabul etmekle birlikte Aristoteles'in zamanın var olduğu ve zamanın hareketin ölçüsü olduğu görüşüne ve İbn Sînâ'nın mutlak zaman görüşüne de karşı çıkar. Dolayısıyla zamanın kabulünde kelâmcılardan ayrılma da içerik bakımından filozoflarla da aynı düşünmediğini söylemek mümkündür.

Çalışmamız neticesinde söyleyebiliriz ki Cürcânî âlemi anlamlandırmada kelâmcılar tarafından geliştirilen cevher-i ferd temelli cevher-araz teorisi ve filozoflar tarafından geliştirilen madde-form(heyûlâ-sûret) teorisinden diğer mütekaddimun kelâmcılarda görüldüğü üzere maddenin ve âlemin ezeliliği, tabiattaki nedensellik ve âlemin yaratılışı ve işleyişi gibi meselelerde bir yaratıcının veya etken sebebin varlığını esas alan cevher-araz teorisini kabul eder. Ancak bu teorinin alt meselelerinde tamamen kelâmcılarla aynı fikirde de değildir ve yer yer eleştirdiği veya delilleri kabul etmediği noktalar mevcuttur. Bununla beraber filozofların madde-sûret teorisine dayalı evren modelini kabul eden bir tavır içerisinde olmamakla birlikte tamamıyla da eleştirmede ve bazı noktalarda filozoflarla benzer düşündüğü görülür. Mütekaddimun kelâmcılarında görülen keskin çizgiler müteahhirûn kelâmcılarında görülmediği gibi Cürcânî'nin görüşlerinde de felsefi anlayışa karşı katı bir muhalefet söz konusu mevcut değildir.

Cürcânî'nin meseleleri ele alırken görüşlerine sıkça başvurduğu Fahreddin Râzî'nin farklı eserlerinde yaklaşımlarının aynı olmadığını tespitinden yola çıktığımızda Cürcânî'nin de madde-sûret teorisini kendi içerisinde tutarlı bulduğu ifade edilebilir. Ancak maddenin ezeliliği, tabiattaki nedensellik ve âlemin yaratılışı ve işleyişinde bir yaratıcının veya etken sebebin varlığı noktasında kelâmî tavrı korumaya gayret ettiğini söylememiz mümkündür.



KAYNAKLAR

- Alnoor, Dhanani. *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulğen. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fî şerh'i me'ani elfazi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn, Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*. çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-din, Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar, el-Fark beyne'l-Firâk*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşu'd-delâ'il*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1407.
- Bayraktutan, Osman. "Kıraatlere Dil Mantiğına Göre Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış". *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12 /75-107 (2018).
- Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerh 'ul-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşâd, İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Baloğlu, Bülent - Yılmaz, Sabri - İlhan, Mehmet - Faruk Sancar. 3. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idi Ehli's-sünne, Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*. çev. Murat Serdar.. Kayseri: Kimlik Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Resâilu İhvânî's-safâ ve hullânu'l-vefâ dâru sâdr, İhvân-ı Safâ Rilsâleleri*. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Düzgün, Şaban Ali. *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ece, Muhammet Nasih. “Tümel Cevher ve Tümel Arazların Yüklem Olma Durumları ve Buna Dair Bir Tartışma: Aristoteles-Fârâbî-İbn Rüşd”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 52 (31 Aralık 2019): 137-154. <https://doi.org/10.29288/ilted.573626>.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn, İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2005.
- Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn, İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitabu’l-Makûlât ve Kitâbu’l-Hatabe, Kategoriler ve Retorik*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Miyâru’l-İlm, İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyin. *Kitabü’l-intisâr ve’r-red ala İbn’r-Ravendi el-mülhid*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İbn Hazm el-Kurtubî, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 1. Bs, 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr. *Lisânü’l-Arab*. 6 Cilt. t.y.
- İbn Metteveyh, Ebu Muhammed Hasan b Ahmed b Metteveyh Necrani. *et-Tezkîre fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a‘râz*. thk. Sami Nasr Latif. Kahire: Darü’s-Sakafe, 1975.
- İbn Meymun. “İbn Meymun’un Kelamcılarının Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. çev. Bilal Taşkın 15/1 (2017): 219-246.
- İbn Meymun, Musa. *Delâletü’l-hâ‘irîn, Şaşkınlık İçin Rehber*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. İstanbul: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2019.

- İbn Rüşd, Ebü'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi. *Telhîsu Kitâbi'l-Makûlât*. çev. Salih Yalın. 1. Bs. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Dergah Yayınları, 1. Basım, 2018.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *el-Mekulat, Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Îcî, Adudiddin. *el-Mevakıf fi 'ilmi'l-kelam*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, Tarihsiz.
- Kadı Abdulcebbar. *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kadı Beyzâvî, Abdullah b. Muhammed. *Tevali'u'l-envar min metali'i'l-enzar*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım. 2014.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/ 294-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Karlığa, Bekir. "Cisim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/ 28-31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kaya, Mahmut. "Nisbet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/ 144. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut. "Sûret". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/ 539-540. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kızılarıslan, İshak. *İbn Sinâ'nın er-Risâle fi'l-hudûd İsimli Eserinin Türü İçindeki Yeri ve Önemi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Kindî, Yahub b. İshak. "Risale fi ennehü tucedu cevahiru la ecsam". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Kindî, Ya'kub b. İshak. "Alemin Sonluluğunu Açıklamak Üzere Kindî'nin Ahmed b. Muhammed el-Horasânî'ye Yazdığı Risâle". *Kindî: Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya.. 192-197. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Kindî, Ya'kub b. İshak. "Beş Terim Üzerine". *Kindî: Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya.. 286-294. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Kindî, Ya'kub b. İshak. "Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi". *Kindî: Felsefi Risâleler*. Mahmut Kaya. 178-189. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.

- Kindî, Ya'kub b. İshak. "Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Kindî, Ya'kub b. İshak. "Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin Cisimsiz Cevherler Üzerine Risâlesi". *Kindî Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. 240-243. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Köroğlu, Burhan. "Tafra". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/ 371-372. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/ 450-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu,. Ankara: İSAM Yayınları, 15. Basım, 2020
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Pines, Sholomo. *İslam Atomculuğu*. çev. Osman Demir.. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî'l-usûli'l-keâm*. çev. Murat Ulvi Kılavuz - Serkan Çetin,. 1. Basım, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Me'alimü usûdi'd-din, Kelam İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal, Kelam'a Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1978.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Ankara: Berikan Yayıncılık, 1. Basım. 2019.
- Sübkî, Takıyyüddin. *Seyfû'l-meşhûr fî şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr, Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*). çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.

- Şehristânî, Muhammed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Makâsıd fî ilmi'l-keîâm*. çev. İrfan Eyibil. 2019. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, t.y.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-'akâ'id*. İstanbul: Dergah Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Thiele, Jan. "Arazların İspatı Üzerine Zeydi Bir Eser: El-Hasan er-Rassas'ın Muhtasar Fi İspatı'l-A'raz'ı". *Kader*. çev. Zeynep Şeker 17/1 (2019): 255-271.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Tunç, Cihat. "Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/ 151-152. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Wolfson, H.Austryn, *Kelam Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam Kelamında Araz Nazariyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5-6 (1993): 71-83.
- Yurdağür, Metin. "Devir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/ 230-231. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.